

Université de Montréal

PAUL RICŒUR ET LES SCIENCES HUMAINES.
Éléments pour une compréhension herméneutique des rapports à la culture

Par
Jonathan Roberge

Département de sociologie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de *Philosophia Doctor* (PH.D.)
en sociologie

mai 2005

© Jonathan Roberge, 2005



HM

15

U54

2006

v. 002

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :
PAUL RICŒUR ET LES SCIENCES HUMAINES.
Éléments pour une compréhension herméneutique des rapports à la culture

présentée par
Jonathan Roberge

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Gilles Houle
président-rapporteur

Marcel Fournier
directeur de recherche

Louis Jacob
membre du jury

Jean-Louis Fabiani
examineur externe

Jean Grondin
représentant du doyen de la FES

RÉSUMÉ

La thèse se propose d'étudier les multiples manières par lesquelles Paul Ricœur (1913-2005) renouvelle le dialogue souvent oublié de la philosophie avec les sciences humaines. Au cœur de cette entreprise se trouve le concept de compréhension avec sa double valence ontologique, ce que la compréhension dit de la condition humaine, et épistémologique, à savoir ce qu'elle dit des conditions de la connaissance. Ricœur développe un modèle mixte en venant aussi constamment retravailler une seule et même grande idée au cours de son œuvre : celle du *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*. La présente thèse cherche à montrer que ce *Cogito* tout à fait unique ne peut se lire linéairement, mais qu'il exige une lecture en forme d'arc herméneutique.

C'est ainsi que la première partie de la thèse s'intéresse au passage de la critique de la solitude du soi, du solipsisme, à la nécessité de la rencontre et de la compréhension d'autrui puis à celle de la société entendue comme constitution analogique et symbolique. Il y a un intérêt indubitable pour le modèle ricœurien en sciences humaines dans la mesure où il ploie pratiques et représentations tout en offrant des pistes de réflexion novatrices quant à la connaissance de celles-ci — la *représentance* par exemple. À la suite, la seconde et plus importante partie de la thèse est davantage tournée vers la compréhension devant les œuvres de culture. La discussion porte tour à tour sur les symboles et les textes pour montrer comment c'est le soi qui se comprend mieux et qui change par la grâce de leurs mondes et de leurs significations. Les médiations culturelles sont alors la condition de possibilité de la subjectivité humaine, à ceci près qu'elles ne sont pas uniquement cela. C'est que le détour par la culture est également et nécessairement problématique. Il y a là, en fait, le versant descendant de l'arc herméneutique ricœurien. Les médiations culturelles sont fondamentalement ambiguës ; ce que

la thèse discute à travers la triple conflictualité des interprétations, du social et du politique — l'idéologie par exemple — et à travers le renoncement à la pensée hégélienne. Cette seconde partie de la thèse se termine sur une analyse de la tragédie et du tragique de l'action laissant par-là le soin à la troisième partie de juger de ses conséquences sur le soi, son identité et ses capacités réflexives. La dernière partie se doit ainsi de penser un soi qui ne serait ni triomphant, ni simplement humilié. Ricœur cherche une manière pour le soi de rester très justement soi-même dans et par le changement, c'est-à-dire une *ipséité* et une identité narrative. En témoignant de ce qu'il est, en attestant de ses capacités autant que de la fragilité de sa condition, le soi s'ouvre finalement sur un questionnement de nature éthique dans lequel il peut s'imaginer être soi-même avec et pour autrui dans des institutions justes.

C'est donc ce parcours ou cet arc herméneutique en entier qui vient informer l'intérêt de la pensée de Paul Ricœur pour l'ensemble des sciences humaines. Il s'agit d'une perspective résolument holistique. Elle a cette capacité de prendre en charge autant les tenants que les aboutissants des sciences humaines, c'est-à-dire autant une anthropologie philosophique digne de ce nom qu'une éthique qui doit encore faire son chemin.

MOTS-CLÉS : Paul Ricœur, compréhension, herméneutique, sciences humaines, anthropologie philosophique, soi, société, culture, symbole, texte.

ABSTRACT

The thesis studies the ways Paul Ricoeur (1913-2005) renews the oft-forgotten dialogue between philosophy and the social sciences. At the heart of this enterprise lies the concept of comprehension with a double valence that is ontological, related to the human condition, and epistemological, related to knowledge. Ricoeur develops a mixed model while reworking a single grand idea throughout his work: that of the *Cogito mediated by a universe of signifiers*. This entirely unique *Cogito* cannot be read in a linear way but must be read as a hermeneutic arc.

The first part of the thesis tackles the passage from a critique of solipsism, to the necessity of meeting and understanding others, to that of society understood as an analogical and symbolic constitution. There is an interest towards the Ricoeurian model in social sciences in the way it brings forth practices and representations while offering novel ways to apprehend and know these—the notion of *représentance*, among others. The second and most important part of the thesis focuses on understanding the work of cultures. The discussion is centered on symbols and texts to demonstrate how the self understands itself best and changes thanks to mediation, worlds and the signification of these symbols and texts. Cultural mediation is therefore the condition of the possibility of human subjectivity, but it is also more than this. The detour via culture is equally and necessarily problematic. It is the falling curve of the unique Ricoeurian hermeneutic arc. Cultural mediations are fundamentally ambiguous. There is a triple conflict between interpretations, the social and the political—ideology for example—and the renunciation of Hegelian thought. The second part of the thesis ends on the analysis of tragedy and the tragic within actions, which leads to a judgment of its consequences on the self, its identity and its reflective capacities. This last part presents a self that is neither triumphant nor simply humiliated. Ricoeur seeks out a way to remain oneself in and through change, that is to say a selfhood and a narrative identity. By demonstrating what the self is, by showing both its capacities and the fragility of its condition, the self opens

up onto ethical questionings in which it can imagine being itself, with and for itself, in just institutions.

It is this course, or this hermeneutic arc in its entirety, which demonstrates the interest of Paul Ricœur's thought for all social sciences. His is a truly holistic perspective capable of bringing together the entire spectrum of social sciences. It is simultaneously a philosophical anthropology worthy of the name and ethic that must still make headway.

KEY WORDS: Paul Ricœur, comprehension, hermeneutics, human science, philosophical anthropology, self, society, culture, symbol, text.

À la mémoire du professeur Patrick Berdoz,
mon ami

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont tout naturellement au professeur Marcel Fournier, mon directeur, qui a su rester patient tout au long de ces nombreuses années. Je pense savoir que je n'ai pas été un doctorant facile, ni au début, ni à la fin, et que sans sa détermination et sa confiance, je n'aurais probablement pas fini ce travail. Je tiens également à remercier quelques autres professeurs qui ont eu l'amabilité au fil des ans de m'ouvrir grandes leurs portes : au Québec, ce sont les professeurs Thériault et Weinstock alors qu'en Europe, ce sont les professeurs Baert, Martuccelli et Rammstedt. Sans l'ombre d'un moindre doute, cette thèse doit beaucoup, énormément et plus encore à mon ami Yan Sénéchal. Merci vieux à la fois pour ta rigueur, ta loyauté et le reste. Je me réjouis à l'idée de continuer encore longtemps à travailler avec toi. Aussi, ce n'est peut-être rien que de le dire, mais il apparaît difficile d'écrire autant sans la présence et le regard bienveillant des siens. Pour ma part, je ne pourrais assez exprimer ma reconnaissance envers mes amis, ma famille et tout particulièrement envers ma Lucie à moi, que j'aime et pour toujours.

Ceci étant, je me dois surtout de dire cette conviction que je porte et qui veut qu'une thèse soit l'occasion d'une grande rencontre. Pour moi, et sans doute aussi pour plusieurs de mes collègues, cette rencontre unique fut celle de notre regretté ami Patrick Berdoz. Ce cher Patrick est décédé en mai 2004 des suites d'une longue maladie. Mais quel courage, quelle détermination et quelle humanité. Même si cela reste encore aujourd'hui tout à fait déconcertant, il faut dire de lui qu'il était un homme bon. Sans plus, sans moins. Onze étages à la marche, c'était certainement long à monter à ceci près que ça n'en a toujours valu la peine. C'est lui finalement qui m'aura le plus appris, surtout le plus important et de ces choses que l'Université serait bien en peine d'enseigner. Merci Patrick pour tout, exactement tout. Je te dédie cette thèse que j'aurais voulue meilleure pour être digne de ce dernier salut.

Plus concrètement, enfin, je me dois de remercier le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture et le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour leur aide généreuse.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|-----------|
| RÉSUMÉ | i |
| ABSTRACT | iii |
| DÉDICACE | v |
| REMERCIEMENTS | vi |
| TABLE DES MATIÈRES | viii |
| LISTE DES ABRÉVIATIONS | xi |
| | |
| INTRODUCTION | 1 |
| | |
| <i>PREMIÈRE PARTIE : LA COMPRÉHENSION DEVANT AUTRUI</i> | 21 |
| | |
| CHAPITRE UN : <i>La critique du Cogito</i> | 22 |
| <i>1.1 La faille et la disproportion humaine dans L'homme faillible</i> | 23 |
| <i>1.2 Un Cogito ni exalté, ni humilié</i> | 30 |
| <i>1.3 Avec et contre Heidegger</i> | 37 |
| | |
| CHAPITRE DEUX : <i>Le sens d'autrui</i> | 45 |
| <i>2.1 Un être analogue à moi-même</i> | 46 |
| <i>2.2 Co-agir et dialoguer</i> | 53 |
| <i>2.3 La lutte pour la reconnaissance</i> | 61 |
| | |
| CHAPITRE TROIS : <i>L'action symboliquement médiée</i> | 70 |
| <i>3.1 La constitution analogique de la société</i> | 71 |
| <i>3.2 La constitution symbolique de la société</i> | 80 |
| <i>3.3 L'histoire en tant que pratiques et représentations</i> | 89 |

| | |
|--|-----|
| CHAPITRE QUATRE : <i>Interlude épistémologique sur l'accès au</i> | |
| « <i>Cogito médiatisé par tout l'univers des signes</i> » | 96 |
| 4.1 <i>Expliquer et comprendre</i> | 98 |
| 4.2 <i>La représentance</i> | 105 |
| 4.3 <i>La traduction</i> | 112 |
| | |
| <i>SECONDE PARTIE : LA COMPRÉHENSION DEVANT L'ŒUVRE</i> | 118 |
| | |
| CHAPITRE CINQ : <i>Le don du symbole</i> | 119 |
| 5.1 <i>L'emprise du symbole</i> | 121 |
| 5.2 <i>Le symbolique d'un point de vue structural</i> | 129 |
| 5.3 <i>La vérité symbolique reflétée dans une seconde naïveté</i> | 136 |
| | |
| CHAPITRE SIX : <i>Monde du texte et appropriation</i> | 144 |
| 6.1 <i>L'empire de la textualité</i> | 146 |
| 6.2 <i>Le monde du texte</i> | 153 |
| 6.3 <i>L'appropriation</i> | 159 |
| | |
| CHAPITRE SEPT : <i>La triple conflictualité</i> | 167 |
| 7.1 <i>Le conflit des interprétations</i> | 169 |
| 7.2 <i>Le conflit social</i> | 177 |
| 7.3 <i>Le conflit politique</i> | 185 |
| | |
| CHAPITRE HUIT : <i>Le renoncement</i> | 196 |
| 8.1 <i>Le plan de l'ambiguïté</i> | 197 |
| 8.2 <i>La renonciation à Hegel</i> | 204 |
| 8.3 <i>La dimension tragique de l'agir</i> | 212 |

| | |
|---|-----|
| TROISIÈME PARTIE : LA COMPRÉHENSION DEVANT SOI | 220 |
| CHAPITRE NEUF : <i>L'ipséité</i> | 221 |
| 9.1 <i>L'herméneutique de soi</i> | 222 |
| 9.2 <i>L'ipse ou le soi autrement</i> | 230 |
| 9.3 <i>L'identité narrative</i> | 237 |
| CHAPITRE DIX : <i>L'attestation</i> | 245 |
| 10.1 <i>S'estimer soi-même</i> | 246 |
| 10.2 <i>Soi-même avec et pour autrui dans des institutions justes</i> | 252 |
| CONCLUSION | 262 |
| BIBLIOGRAPHIE | 270 |

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AUT = *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 1997.

CC = *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

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

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

EP = *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

HF = *L'homme faillible*, Paris, Aubiers, 1960.

HV = *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964 [1955].

IU = *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.

J1 = *Le Juste. Tome I*, Paris, Esprit, 1995.

J2 = *Le Juste. Tome II*, Paris, Esprit, 2001.

L3 = *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.

MHO = *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

PR = *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.

RF = *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995.

SM = *La symbolique du mal*, Paris, Aubiers, 1960.

SMCA = *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

ST = *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.

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

TR1 = *Temps et récit. Tome I*, Paris, Seuil, 1983.

TR2 = *Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984.

TR3 = *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

INTRODUCTION

Il serait pour le moins présomptueux de la part des sciences humaines de penser qu'elles ont réussi à quelques endroits de leur parcours à s'affranchir de toute philosophie. L'histoire de leurs développements tant intellectuels qu'académiques est effectivement marquée d'une volonté de rompre les amarres d'avec ce qui a été, et est encore souvent considéré comme trop ceci et pas assez cela : trop métaphysique, pas assez scientifique, trop général et pas assez rigoureux. Certes, les sciences humaines n'ont cessé de fournir leur lot de spécialistes tout à fait disposés à évacuer un genre de réflexion qui paraîtrait-il ne mène nulle part, si ce n'est disposer à le mettre chaos par quantification, computation, etc. Mais voilà, *régler des comptes* avec la philosophie n'est aucunement en *rendre compte*. C'est ainsi que jamais le problème des rapports complexes entre la philosophie et les sciences humaines n'a été résolu comme jamais non plus ne l'a été celui peut-être encore plus épineux de la teneur proprement philosophique des sciences humaines. Et d'abord ces problèmes peuvent-ils être résolus ? Et ensuite le doivent-ils ? Ce qui est en quelque sorte la chance à prendre veut qu'il soit plus raisonnable de partir de l'idée qu'il faille assumer la problématique de ce rapport plutôt que de terrer ce qui pourrait devenir les fruits d'un dialogue heureux.

Nul doute que les trente ou quarante dernières années aient vu l'émergence progressive de courants théoriques en sciences humaines plus enclins à considérer le ou les mondes philosophiques aux alentours¹. Au rang de ceux-ci, c'est l'herméneutique qui s'est probablement fait le plus connaître ; entre autres pour avoir marqué l'amorce d'un débat entre divers sociologues et pour avoir voulu questionner leurs élaborations conceptuelles. D'un côté, en effet, il y a eu ceux pour qui l'herméneutique offrait des

¹ Pour une histoire de ces courants à peu de chose près « alternatifs », on consultera avec intérêt le livre de Dosse même s'il s'applique presque uniquement à la France. Cf. François Dosse, *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1995. En ce qui a trait à des exemples de ces courants théoriques on peut penser très rapidement à la reprise par Berger et Luckmann d'une phénoménologie inspirée de Schütz ou à celle de Peter Winch de la perspective wittgensteinienne. Cf. Peter L. Berger et Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York, Anchor Book, 1967 et Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1990.

ressources de réflexivité pour comprendre à la fois leur objet d'étude et leur propre manière de faire. Anthony Giddens² et Zygmunt Bauman³ peuvent être considérés comme les tenants les plus importants de cette position. D'un autre côté, il s'est également trouvé des gens pour refuser assez catégoriquement une pertinence à l'herméneutique en sciences humaines ; Theodore Abel⁴ et Jean-Claude Passeron⁵ pour ne nommer qu'eux deux. Il semblait dès lors que la controverse était bien lancée et qu'elle pouvait espérer avoir une certaine influence sur l'évolution de la sociologie, des sciences politiques, de l'histoire, etc. Pourtant, s'agit-il de constater que par-delà les apparences d'une polémique inspirée, l'accueil qui a été faite à l'herméneutique est resté mitigé, somme toute plutôt tiède. La question en est encore une de capacité ou de volonté à prendre en charge les problèmes qu'elle ne pouvait pas ne pas poser quant au statut propre des sciences humaines. Accueil timide donc, poli sans plus, qui donnait à voir ce qui, en interprétant à peine, était le dessein d'en rester à la surface des choses, des idées. Tout s'est passé et continue de se passer comme si les spécialistes en sciences humaines attendaient de savoir de quelle manière et jusqu'où les philosophes allaient se commettre. Non pas nous vers eux, mais eux vers nous, semblaient-ils dire. À charge de l'herméneutique, à charge des philosophes de montrer en quoi, comment ils pouvaient tenir un discours cohérent sur les sciences humaines. Et au fond, pourquoi pas ? Pourquoi ne pas leur demander et se laisser instruire, apprendre de nouveau si tant est que chacun est vraiment disposé à entendre ?

Le fait d'être un grand philosophe n'a pas permis à Paul Ricœur (1913-2005)⁶ d'être une sorte de héros des sciences humaines et ne lui permettra sans doute jamais

² Cf. entre autres Anthony Giddens, *Social Theory and Modern Society*, Stanford, Stanford University Press, 1987 et *New Rules of Sociological Method*, London, Hutchinson, 1976.

³ Cf. Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and the Social Science*, New York, Columbia University Press, 1978.

⁴ Cf. Theodore Abel, « The Operation Called Verstehen », in Fred D. Dallmayr et Thomas McCarty, (eds.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1977, pp. 81-92.

⁵ Cf. Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement sociologique*, Paris, Nathan, 1991. Voir plus particulièrement la page 358 sur la « divagation herméneutique ».

⁶ Les raisons pour lesquelles il est peu fait mention d'éléments biographiques seront développées plus avant alors qu'il s'agira d'élaborer une « théorie de l'œuvre » en bonne et due forme. Cf. *supra*, pp. 12-13. Pour l'instant donc, contentons-nous de dire que Ricœur est l'auteur d'une trentaine de livres et d'un nombre presque incalculable d'articles ; qu'il fut professeur aux universités entre autres de Nanterre et de

non plus d'en être le sauveur. Ricœur est un penseur patient, persévérant même, pour qui l'innovation philosophique n'a pas à se payer de quelque oubli que ce soit. Pas de geste téméraire ou inconsidéré chez lui — pas de grand vedettariat dès lors —, mais une détermination à toujours avancer d'un pas, à toujours poser une question de plus. Ce qui, du reste, change presque complètement ce que peut être sa définition de la philosophie dans la mesure où ce nécessaire avancement la pousse au-delà de ses frontières assignées. « La philosophie, écrit Ricœur, doit avoir un pied hors de la philosophie »⁷. C'est alors sa vocation même qui lui demande ou lui commande d'être ouverte au point d'« inclure les résultats, les méthodes et les présuppositions de toutes les sciences qui tentent de déchiffrer et d'interpréter les signes de l'homme »⁸. Revendication, exigence ou nécessité, la philosophie telle que vue par Ricœur n'a d'autre choix que de s'ouvrir au dialogue avec les sciences humaines. Elle est ce dialogue⁹. Mais dire cela fait-il davantage arriver à une quelconque solution qu'à simplement réactualiser toute une série de problèmes ? D'une part, c'est bien l'ensemble de l'œuvre ricœurienne qui se tourne et se retourne dans l'effort de mieux cerner le statut des sciences humaines¹⁰. Elle est en ce sens une tentative réelle, courageuse au surplus,

Chicago et qu'il est aujourd'hui docteur *honoris causa* d'une trentaine d'universités dans le monde en plus d'être titulaire de nombreux prix d'importances. Contentons-nous aussi de renvoyer pour ce genre de littérature sur l'homme Ricœur au travail expert de Dosse ainsi qu'à ceux plus succincts de Mongin et Dufлот, d'une part, celui de Goldenstein, de l'autre. Cf. François Dosse, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 2001 ; Catherine Goldenstein, « Chronologie », in Myriam Revault d'Allones et François Azouvi, (dirs.), *Cahier de l'Herne. Paul Ricœur*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, pp. 351-354 de même qu'Olivier Mongin et Thérèse Dufлот, « Note biographique », in Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994, pp. 13-16. Enfin, pour ce qui est des rencontres et du parcours intellectuel de Ricœur, nous renvoyons à trois de ces propres textes rétrospectifs de même que, bien entendu, à l'ensemble de la présente thèse. Cf. CC ; RF et Paul Ricœur, « Synthèse panoramique », Discours de réception du prix Balzan de philosophie, International Balzan Foundation, Milan, Italie, 1999, pp. 1-8 ; accessible à l'adresse suivante : <http://www.balzan.it/english/pb1999/ricoeur/paper.htm> (Dernier accès : 04-05-2003).

⁷ Paul Ricœur, « De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira », in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, (dirs.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p. 23.

⁸ *DI*, p. 54.

⁹ Cette idée d'une « dialogique » entre philosophie et sciences humaines est plusieurs fois présente sous la plume de Ricœur. Cf. entre autres *TA*, p. 33 ; Paul Ricœur, « Préface », in Stephan Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1967, p. 9 et enfin Paul Ricoeur, « Reply to G.B. Madison », in Lewis E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago/La Salle, Open Court, 1994, p. 94 où il remercie justement Madison d'avoir « underscored my concern with maintaining the dialogue between the hermeneutic phenomenology of meaningful action and the human sciences ».

¹⁰ Pour commencer de s'en convaincre, il s'agira de consulter trois courts textes de Ricœur. Cf. Paul Ricœur, « La philosophie à l'âge des sciences humaines », *Cahiers de Philosophie*, vol. 1, no. 1, 1966, pp. 93-99 ; Paul Ricœur, « L'herméneutique et les sciences sociales », in Paul Amsselek, (dir.), *Théorie du*

de remise en cause de ces sciences qui aurait sans doute dû attirer plus d'attention. Ricœur pose des questions qu'il faut dire radicales et assume la problématique du discours qu'il tient et des discours qu'il rencontre. D'autre part, et c'est là ce qui frôle le paradoxe, ce dialogue avec les sciences humaines peut être tellement bien réparti dans l'œuvre qu'il en vient à en être difficile de le mettre à plat, de le reconstituer comme étant une seule et même chose. Autrement dit, si Ricœur assume les questions qu'il pose, il doit être possible de douter qu'il se soit assuré d'en limiter les conséquences.

La présente thèse a pour objectif de thématiser ce discours *à la fois* marginal et central, *à la fois* original et fondamental. Son entreprise en est ainsi une de recollection, de rassemblement, d'analyse et de mise au jour de ce qui à première vue semble excentrique et peu évident. Il s'agit d'une thèse cherchant à rendre compte, et de la place que Ricœur peut avoir dans le champ des sciences humaines, et de la place que ces sciences humaines peuvent avoir dans l'œuvre de Ricœur. D'où la difficulté. D'où aussi ce qui pourrait en être l'intérêt. C'est que très peu s'y sont essayé¹¹ et que sans doute même personne n'y a consacré une étude entière ou un tant soit peu systématique¹². Aussi, se trouve-t-il dès l'amorce de ce travail quelque chose comme l'intuition — à éprouver bien sûr tout au long de ce qui va suivre — selon laquelle l'accès à la problématique n'est possible que si c'est l'ensemble de l'œuvre ricœurienne qui est pris en considération. Pour reprendre un langage qui commence à être familier, il doit s'agir de situer la recherche à un niveau de radicalité tel qu'il puisse irradier chacune des multiples discussions sur les sciences humaines présentes chez Ricœur et qu'il puisse ainsi les fédérer.

droit et science, Paris, PUF, 1991, pp. 15-25 et enfin Paul Ricœur, « Phenomenology and the Social Sciences », *The Annals of Phenomenological Sociology*, no. 2, 1977, pp. 145-159.

¹¹ Parmi les commentateurs qui ont su ou voulu traiter des rapports entre la philosophie et les sciences humaines chez Ricœur, il faut entre autres souligner le travail lumineux de McGuire et ceux également intéressants de Reagan et de Fabiani. Cf. Steven J. McGuire, « Interpretative Sociology and Paul Ricœur », *Human Studies*, vol. 4, no. 2, 1981, pp. 179-200 ; Charles E. Reagan, « L'herméneutique et les sciences humaines », in Jean Greich et Richard Kearny, (dirs.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 175-183 et aussi Jean-Louis Fabiani, « Paul Ricœur, les historiens et les sociologues. Remarques sur le tournant interprétatif dans les sciences sociales », *Divinatio*, vol. 6, 1998, pp. 69-84.

¹² C'est du moins ce que donne à penser une étude approfondie de la bibliographie colligée par Vansina. Cf. Frans. D. Vansina, *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire, primary and secondary bibliography 1935-2000*, Leuven, Leuven University Press, 2000.

Mais où convient-il de chercher ce noyau irradiant ? Il est tout à fait remarquable que la notion certainement la plus dense, la plus serrée jamais utilisée par Ricœur soit également celle qui permet le plus grand déploiement de sa pensée. Cette notion absolument impossible à ignorer, c'est celle d'*anthropologie philosophique*¹³. Tout en part et tout y revient. Il en est dit qu'elle est « concrète »¹⁴ et « fondamentale »¹⁵ en cela qu'elle « vise à identifier les traits les plus durables de la condition humaine »¹⁶. Non pas l'accidentel et l'accessoire, mais l'originaire et ce qui se reconnaît malgré les changements. Cette anthropologie rassemble donc en elle-même le projet entier chez Ricœur de réfléchir aux médiations qui font l'homme et, qui plus est, donnent sens à son expérience, sa condition. Ce qui a pour conséquence notoire de venir interpellier l'herméneutique déjà à ce niveau — la suite de la thèse aura tout le temps d'explicitier ce point de la plus haute importance. En d'autres termes, c'est à la profondeur de l'anthropologie philosophique que vient se sceller l'alliance de la philosophie, des sciences humaines et de l'herméneutique. Ricœur y insiste dès la fin des années soixante : « L'articulation l'une sur l'autre d'une philosophie réflexive et d'une herméneutique du sens est la tâche la plus urgente aujourd'hui d'une anthropologie philosophique »¹⁷. Et faut-il penser qu'il soit toujours resté fidèle à ce projet.

C'est encore au niveau de l'anthropologie philosophique qu'il doit être possible d'identifier les questions qui meuvent ou irradient l'ensemble de l'œuvre ricœurienne ; l'insigne avantage d'un tel positionnement étant par ailleurs de donner accès au questionnement dans son plus grand dénuement. La première de ces interrogations — au

¹³ Les références à cette idée sont tellement nombreuses dans l'œuvre ricœurienne qu'il serait vain de penser pouvoir toutes les relever. Notons donc ici quelques occurrences importantes surtout du fait de leur situation chronologique à l'intérieur de l'œuvre. Cf. *HF*, p.11 et 152; Paul Ricœur, « Appendice. Quelques figures contemporaines », in Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1967, pp. 203-209 ; *CI*, p. 102 ; *TA*, pp. 164, 175 et 371 ; *MHO*, p. 259 et finalement *RF* p. 24. Il doit par ailleurs s'agir de souligner le travail de Sugimura pour ce qui en est des commentateurs. Cf. Yasuhiko Sugimura, « L'homme : médiation imparfaite », in Coll., *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 195-196.

¹⁴ *MHO*, p. 463.

¹⁵ *PR*, pp. 144 et 215.

¹⁶ Paul Ricœur, « Préface », in Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 15.

¹⁷ *CI*, p. 144.

sens thématique et non nécessairement chronologique — à même de forcer une mise en mouvement de la pensée est celle où Ricœur se demande « qu'est-ce que je pense en pensant l'homme ? »¹⁸ La réponse, quant à elle, étant l'ensemble des péripéties ouvertes par le fait que cette question ait trouvé à être posée ne pourrait être totalement élaborée ici. C'est dès lors surtout le fait de dire que l'homme est questionnant et questionnable qui doit compter. À titre au moins provisoire, il s'agit de dire que ce « qu'est-ce que je pense en pensant l'homme ? » correspond à une question qui fait de l'homme une question. Et de là, bien sûr, se profile plutôt rapidement toute une suite d'interrogations sur le comment et le pourquoi de cette première enjambée hors de la certitude. Parce que Ricœur est un herméneute, il cherche à savoir ce qui est à la fois les conditions de possibilité et la signification de cet homme-question — ceci dit que la même chose pourrait être dite à l'envers : c'est parce qu'il se pose la question du sens de l'homme que Ricœur est herméneute. S'avance alors ce qui s'appelle « [l]es grandes questions de l'herméneutique fondamentale : qu'est-ce que le sens ? Qu'est-ce que comprendre ? Qu'est-ce qu'interpréter ? »¹⁹. Ce sont ces questions et leurs transactions perpétuelles qui informent donc la manière propre de la réflexion ricœurienne et qui, de ce fait, doivent permettre de structurer la présente thèse.

Le contenu particulier de cette anthropologie philosophique avec tous les liens qu'elle tisse entre l'herméneutique et les sciences humaines commence à se laisser entrevoir de la même manière que commencent à s'entrevoir son importance et sa portée. À l'évidence, il est possible de trouver dans l'immensité de l'œuvre ricœurienne une multitude de thèses petites ou grandes. Mais cela ne dispense pas de chercher dans l'épaisseur des textes ce qui pourrait être sa grande thèse, c'est-à-dire celle-là même qui rendrait compte des autres. C'est ainsi qu'il doit être possible d'argumenter, et de fait le présent travail n'en sera que la démonstration *in extensio*, que Ricœur est demeuré

¹⁸ *HF*, p. 88.

¹⁹ Paul Ricœur cité dans « Paul Ricœur : un parcours philosophique. Entretien avec François Ewald », *Magazine littéraire*, no. 390, 2000, p. 22. Ricœur pose ailleurs la question la plus centrale des trois : « qu'est-ce que comprendre ? » (*TA*, p. 27) et « [q]u'est-ce que comprendre sur le mode historique ? » (*MHO*, p.373) alors qu'il en esquisse la réponse dans *Le conflit des interprétations* : « l'herméneutique [...] met en jeu le problème général de la compréhension » (*CI*, p. 8). Les questions sur l'interprétation se trouvent aussi et quant à elles dans *De l'interprétation* : « qu'est-ce que l'interprétation ? » (*DI*, p. 27) et « qu'est-ce qu'interpréter ? » (*DI*, p. 29).

fondamentalement fidèle tout au long de son œuvre à une seule et même grande idée : la « réflexion concrète, c'est-à-dire le *Cogito* médiatisé par tout l'univers des signes »²⁰. Si tout part de l'anthropologie philosophique et que tout y revient, alors tout dans celle-ci part de la réflexion concrète et y revient. Ricœur n'a de cesse de se tourner et se retourner dans cette idée :

L'affirmation d'être, le désir et l'effort d'exister qui me constituent trouvent dans l'interprétation des signes le chemin long de la prise de conscience ; [...] cela veut dire deux choses ; d'un côté, comprendre le monde des signes, c'est le moyen de se comprendre ; l'univers symbolique est le milieu de l'auto-explication; en effet, il n'y aurait plus de problème de sens si les signes n'étaient pas le moyen, le milieu, le médium, grâce à quoi un existant humain cherche à se situer, à se projeter, à se comprendre. En sens inverse, d'autre part, cette relation entre désir d'être et symbolisme signifie que la voie courte de l'intuition de soi par soi est fermée ; l'appropriation de mon désir d'exister est impossible par la voie courte de la conscience, seule la voie longue de l'interprétation des signes est ouverte. Telle est mon hypothèse de travail philosophique : je l'appelle la *réflexion concrète*, c'est-à-dire le *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*.²¹

Il existe plusieurs variantes de ceci dans l'œuvre ricœurienne, ce qui donnera en outre l'occasion d'y revenir nombre de fois. Pour l'instant, il s'agit surtout de souligner trois points pouvant servir à éclairer ce *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes* qui, dans cette thèse-ci, c'est-à-dire ce que le lecteur lit en lisant ces lignes, est considéré comme étant *la* thèse de Ricœur. D'abord, il faut souligner que le rapport entre le soi et le sens, ou pour dire sensiblement la même chose, entre le sujet et les oeuvres n'est pas accidentel, mais obligé en ce sens qu'il relève d'une « connexion primitive »²². L'un n'est pas pensable sans l'autre, est absolument contemporain de l'autre en sorte qu'il soit aussi possible de parcourir leur médiation en direction du cogito se médiatisant dans le monde et/ou en direction du monde se médiatisant dans le cogito. Ensuite, il est nécessaire de dire que cette idée annoncée par Ricœur n'est en rien triomphante, mais plutôt qu'elle assume les difficultés qu'elle met au jour. Lorsqu'il est parlé

²⁰ *CI*, p. 169.

²¹ *CI*, p. 260. Cf. également *DI*, p. 63.

²² *CI*, p. 325.

d'« hypothèse de travail philosophique », il est surtout parler d'effort, de labeur pour faire advenir une thèse. Ricœur, en d'autres termes, est tout à fait conscient du fait que la problématique de sa thèse réside déjà dans son fond. Comme il est dit dans *De l'interprétation* :

Telle est l'ultime racine de notre problème : elle réside dans la connexion primitive entre l'acte d'exister et les signes que nous déployons dans nos œuvres; la réflexion doit devenir interprétation, parce que je ne peux saisir l'acte d'exister ailleurs que dans les signes épars dans le monde. C'est pourquoi une philosophie réflexive doit inclure les résultats, les méthodes et les présuppositions de toutes les sciences qui tente de déchiffrer et d'interpréter les signes de l'homme²³.

Enfin, troisième point à souligner, c'est bien au niveau de la compréhension et donc en voulant en quelque sorte répondre à la question « qu'est-ce que comprendre ? » que se joue tout le destin de cette réflexion concrète. Encore une fois, « nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans des œuvres de culture »²⁴. La difficulté tient au fait que la compréhension est un détour, une médiation même si elle est parfaitement finalisée en tant que compréhension de soi. D'un côté, cette compréhension de soi n'est aucunement en soi et pour soi — en reprenant un langage vaguement hégélien — puisqu'elle est à *propos* du monde mais, d'un autre côté, elle ne réside pas non plus dans les œuvres puisque c'est de soi dont elle est la compréhension. Il y a ainsi chez Ricœur quelque chose comme une ambiguïté inhérente au statut du comprendre. Et c'est cette ambiguïté qui fait cheminer la thèse, qui la fait imaginer des moyens de s'en sortir ; l'objectif n'étant pas de la faire disparaître, mais de la rendre productive.

Une des implications les plus importantes de cette thèse ricœurienne tient au fait quelle tisse des liens extrêmement serrés entre ses propres dimensions épistémologique et ontologique. En insistant comme il le fait sur le rôle central de la compréhension, Ricœur pose en effet qu'il doit être possible d'en faire un carrefour où viendrait se

²³ *DI*, p. 54 et *CI*, p. 325. Cité en partie dans *infra*, p. 3.

²⁴ *TA*, p. 116.

dialectiser la méthode et l'objet de la méthode, c'est-à-dire la connexion primitive entre le sujet et son monde, ses œuvres, ses signes, etc. À partir de la théorie de la connaissance, de l'épistémologie autrement dit, une discussion sur le rôle et la place du comprendre doit arriver à montrer qu'il représente une opération à la fois pertinente en elle-même et bien insérer dans un tout un réseau d'autres notions ; parmi lesquelles l'explication. Sur cette dernière notion par exemple, la présente thèse aura à montrer comment Ricœur privilégie une épistémologie pour ainsi dire mixte dans laquelle les termes se complètent plutôt que de s'opposer et ce, jusqu'à arriver à ce que « expliquer plus, c'est comprendre mieux »²⁵ — voir à ce sujet l'interlude épistémologique du chapitre quatrième. À partir cette fois de l'ontologie, Ricœur, s'inscrivant en cela dans la ligné de Heidegger et de Gadamer, cherche à penser la compréhension comme appartenant à l'élan même de l'existence. Comprendre est en ce sens une « manifestation de l'être, pour un être dont l'existence consiste dans la compréhension de l'être »²⁶. Mais ce qui est plus fondamental ici, c'est de voir que peu importe que ce soit à partir de l'une ou de l'autre, chacune des directions mène finalement à ce qui est son complément. L'ontologie de la compréhension donne sens à l'épistémologie alors que l'épistémologie de la compréhension informe son ontologie. La dialectique est ainsi quasi-parfaite. Elle contient une double exigence qu'entend bien respecter Ricœur : « Je ne veux ni oublier la phase épistémologique, dont l'enjeu reste le dialogue de la philosophie avec les sciences humaines, ni négliger ce [...] qui met désormais l'accent sur l'être-au-monde et sur l'appartenance participative qui précède toute relation d'un sujet à un objet qui lui fait face »²⁷, à savoir l'ontologie précisément.

C'est ce même rapport étroit entre épistémologie et ontologie qui se donne à voir si c'est le statut ou la définition de l'herméneutique ricœurienne qui se trouve à être interrogé. Peut-être nul part mieux que dans *La critique et la conviction*, Ricœur développe-t-il ce qu'il entend par-là en disant que l'herméneutique « subsume au moins trois choses : des méthodes précises comportant des règles rigoureuses [...] ; ensuite, une réflexion sur la nature même du comprendre, ses conditions et son fonctionnement ;

²⁵ Paul Ricœur, « L'herméneutique et les sciences sociales », *op. cit.*, p. 19.

²⁶ *CI*, p. 13.

²⁷ *TA*, p. 33.

enfin, un axe plus ambitieux, une sorte de ‘philosophie’ qui se présente comme une autre voie de l’intelligibilité »²⁸. Dans sa première acception plus technique, qui est aussi son acception historique d’origine, l’herméneutique correspond à l’exégèse des textes, que ceux-ci soient bibliques, juridiques, etc. Ce n’est qu’après qu’elle perd de son aspect purement méthodique à la faveur d’une petite révolution copernicienne faisant du comprendre et de l’interpréter le centre d’intérêt. C’est l’épistémologie qui joue dès lors à fond²⁹. Mais avec le type de « philosophie » que l’herméneutique met de l’avant, cette épistémologie n’a d’autre choix que de transiger avec des considérations à forte teneur ontologique. L’ambition de l’herméneutique est belle et bien de montrer l’unité dernière d’une certaine théorie et d’une certaine pratique à l’endroit précis où le sujet s’oriente dans le monde par la compréhension et l’interprétation. Parce qu’elle est une anthropologie philosophique complète, l’herméneutique ricœurienne rencontre sans cesse la co-appartenance du soi et des signes, du sujet et des œuvres. C’est là *la* thèse de Ricœur, et c’est là aussi où elle risque de déborder de son cadre épistémologique. Un commentateur comme Skúlason par exemple, a tout à fait raison de vouloir montrer que le lien serré entre l’épistémologie et l’ontologie est aussi une « tension qui traverse de part en part la philosophie de Ricœur »³⁰. Autrement dit, si le rapport est étroit, il n’en est jamais un de mêmeté. C’est un rapport qu’il faut davantage dire « de force » en ce sens qu’il garde une part d’ambiguïté et une part de conflictualité possible.

Assez curieusement, cette philosophie qui s’attache à garder le plus liés ses éléments est la même qui se pose en tant que « philosophie du détour »³¹. Il ne s’agit pas chez Ricœur d’une simple question de style ou de forme — même s’il est possible de

²⁸ CC, pp. 113-114.

²⁹ Même si pour Ricœur, il est tout de même important de le noter, la première phase est également épistémologique ; entre autres parce que chez lui l’explication et la compréhension ne s’opposent pas. Cf. CC, p. 114.

³⁰ Cf. Páll Skúlason, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*, Paris, L’Harmattan, 2001, pp. 175-188, ici p. 182. Il s’agit de dire également à quel point l’analyse de Skúlason en terme de « tension » est en avance sur d’autres analyses mettant l’emphase uniquement soit sur l’épistémologie (Lavine), soit sur l’ontologie (Moore). Cf. Thelma Z. Lavine, « Paul Ricoeur and the Conflict of Interpretations », in Lewis E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, op. cit., pp. 169-188, plus particulièrement p. 173 et Henriatta Moore, « Paul Ricoeur: Action, Meaning and Text », in Charles Tilley, *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, pp. 85-120, particulièrement p. 109.

³¹ SMCA, p. 28. Cf. également TA, p. 32 et, pour le commentaire, Jean Greich, *Paul Ricœur. L’itinéraire du sens*, Paris, Jérôme Millon, 2001, p. 41.

dire que l'ampleur de l'œuvre et des discussions qu'elle suscite est en elle-même une preuve de son incapacité à se clore —, mais de la manière en tant que telle dont il construit sa thèse. C'est exactement ce qui a été vu ci-haut au moment où se donnait à voir l'idée du *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes* : « seule la voie longue de l'interprétation des signes est ouverte » ; « nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes », etc. Or, ce qu'il faut surtout dire ici, c'est que ce « chemin long » qui est au cœur de la problématique ricœurienne commande également une progression bien précise de ses conséquences, implications et péripéties. Tout n'est pas dans tout ; pêle-mêle ; là simplement à portée de la main même si plutôt souvent, certains détours s'entrecroisent et s'entrechoquent. La multiplicité des démarches et des éléments d'enquêtes chez Ricœur, ce qui pourrait facilement être appelé son pluralisme méthodologique n'est ainsi pas sans raison. Il répond à la volonté de toujours confronter les arguments, de toujours peser le pour et le contre, le positif et le négatif pour en arriver, de près en près, à retrouver une cohérence d'ensemble — il y a en outre un sens à la conflictualité chez Ricœur, comme il en sera fortement question dans le chapitre sept. Il y a donc une certaine logique sous-jacente au parcours de la thèse ricœurienne et celle-ci prend la forme d'un gigantesque *arc*. C'est cet arc qui va guider la façon dont va procéder la présente thèse, qui va lui donner sa forme elle-même arquée et qui va influencer le type de lecture de l'œuvre ricœurienne qu'elle aura à choisir. Toutes choses, en fait, dont il faut maintenant discuter.

*

Si aucune thèse ne peut se passer d'une méthode pour l'exposer clairement, aucune méthode ne peut non plus être un pur discours auto-clairvoyant sous peine de n'être que simple « méthodologisme ». La méthode doit plutôt révéler la thèse et pour cela, doit rentrer dans un rapport ni de trop grande proximité, ni de trop grande distance avec elle. L'emploi, en d'autres termes, de telle ou telle méthode devient légitime en parvenant à illuminer la chose dont elle parle de l'intérieur sans être tautologique, et de l'extérieur, sans être complètement autre. D'où ce retour de la question : qu'est-ce qu'une méthode appropriée en général et appropriée à l'œuvre de Ricœur en particulier ?

Dans le cadre du présent travail, il doit s'agir de répondre à la seconde des interrogations en disant que l'approche adéquate tient d'une *théorie de l'œuvre*³² mue par les principes de l'herméneutique moderne. En suivant Gadamer, une des tâches premières de l'herméneutique est de neutraliser la subjectivité comme origine et fin : « lorsque nous comprenons un texte, nous ne nous mettons pas à la place d'autrui et il ne s'agit pas de pénétrer l'activité spirituelle de l'auteur ; il n'est question que de saisir simplement le sens, la signification, la visée de ce qui nous est transmis »³³. Une théorie de l'œuvre prend celle-ci comme une totalité signifiante en cherchant à penser la ou les théories qu'elle contient comme valant en soi, comme étant en soi un lieu de discussion viable. Aussi, la théorie de l'œuvre ricœurienne mise de l'avant ici ne suit-elle pas seulement Gadamer, mais Ricœur lui-même. Pour lui également, « [c]e 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 en avant du texte »³⁴. Ce qui intéresse plus particulièrement la présente thèse, c'est de développer et d'envelopper les opérations de pensée contenues dans les livres et articles de Ricœur, de saisir ce qu'elles permettent de réfléchir et d'ouvrir comme possibilités non encore advenues. Tout se passe alors comme si entre le papier et l'idée il n'y avait que très peu de place pour le sentiment, l'empathie ou la sympathie.

Mais dire que l'œuvre de Ricœur doit être interprétée en tant qu'« événement de pensée » ou « constellation signifiante » fait-il pour autant oublier le fait que c'est de Ricœur la personne dont elle est l'œuvre ? La question reste des plus pertinentes puisqu'il semble ne pas exister de critère autre que cette appellation pour désigner ce qui fait partie de l'œuvre et, accessoirement, ce qui n'en fait pas partie. Et parce qu'aucune réponse absolue n'est disponible, il apparaît nécessaire de chercher à la marge des solutions peut-être plus relatives. Relatives à l'œuvre ricœurienne par ailleurs,

³² C'est cette théorie de l'œuvre qui va maintenant expliquer le peu de cas fait de la biographie de Ricœur plus tôt lors de cette introduction. C'est cette même théorie qui va aussi réapparaître dans toute la seconde partie de cette thèse-ci alors que l'œuvre désignera l'ensemble des « documents de la culture » médiatisant cette thèse-là de Ricœur du *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*.

³³ Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1996, p. 75.

³⁴ *TA*, p. 168. Un autre bel exemple de cette idée se retrouve plus loin dans le même ouvrage : « La sémantique profonde du texte n'est pas ce que l'auteur a voulu dire, mais ce *sur quoi* porte le texte, à savoir ses références non ostensives » (*TA*, p. 208).

c'est-à-dire émanant d'elle et s'appliquant à elle-même. C'est ainsi qu'il est possible de lire dans *Temps et récit* : « Nommer l'œuvre par son auteur n'implique aucune conjoncture concernant la psychologie de l'invention ou de la découverte, donc aucune assertion portant sur l'intention présumée de l'inventeur, mais la singularité de la résolution d'un problème »³⁵. Il y a œuvre dans la mesure où il y a un ou des problèmes, des difficultés qui la mettent en mouvement. L'approche « par problème » qui sera utilisée dans la présente thèse est de fait particulièrement licite chez Ricœur. « Avant d'être une attitude, écrit-il, une vision du monde, bref une réponse, une philosophie est l'émergence historique d'une problématique originale »³⁶. Ceci qui a en outre l'avantage de ramener à ce qui avait été dit en début d'introduction sur le caractère assumé de la problématique des rapports entre philosophie et sciences humaines chez Ricœur. La présente thèse n'est en fait que la tentative d'exposition de ce problème reporté à l'ensemble de l'œuvre ricœurienne ; comment, pour le dire à rebours, chaque partie de cette œuvre se rapporte de près ou de loin à la thématization de cette question bien précise.

Une *théorie de l'œuvre* trouvant l'unité de celle-ci dans sa propre problématique ne peut aller sans une *théorie de la lecture*³⁷ elle-même consciente de ses limites. Lire Ricœur ne signifie aucunement quelque passivité que ce soit : l'œuvre n'advient, c'est-à-dire qu'elle ne se réalise que dans l'expérience qui la porte au jour et qui est celle d'une interpellation par l'acte de lecture. Si rien ne sert de cacher ou de gommer les aspérités, l'altérité et même, pourquoi pas, l'austérité de ce qui se trouve dans le texte ricœurien, rien ne sert non plus de cacher le fait que sa lecture évolue entre le doute et la surprise. Le lecteur évolue dans l'œuvre en lui posant des questions et en projetant des attentes de sens. Il traverse ses méandres, reçoit et négocie ses difficultés. C'est ainsi que l'art de

³⁵ TR3, p. 235.

³⁶ HV, p. 65. Et Ricœur de poursuivre quarante cinq ans plus tard : « J'ai toujours pensé en termes de problèmes. Ceux-ci sont discontinus. Ce n'est qu'après coup que j'essaye, souvent à l'aide de mes lecteurs, de tracer une ligne » (Paul Ricœur cité dans « Paul Ricœur : un parcours philosophique. Entretien avec François Ewald », Magazine littéraire, *op. cit.*, p. 20).

³⁷ Il s'agira d'y revenir au chapitre six.

lire devient un « combat amoureux »³⁸ cherchant à briser le charme de l'œuvre sans toutefois abolir sa vérité. Et parce qu'il implique de l'amour, ce combat implique aussi une part non négligeable d'interprétation³⁹. En tout état de cause, c'est cette part si importante qui en vient à être la condition de possibilité d'une thèse sur la thèse ricœurienne. Personne ne peut entreprendre un tel projet, s'il ne s'accorde pas d'emblée le droit d'interpréter. Mais voilà, ce droit est surtout une forme de privilège en sorte que l'interprétation comme condition de possibilité soit également ce qui renvoie à l'interprétation comme limite.

L'inexistence pour l'interprétation de garantie absolument sûre n'empêche pas de vouloir chercher des moyens d'en prévenir les dérives éventuelles. Tout est question de contrôle, de prudence et finalement d'auto-limitation. Aussi, puisque la méthode ici exposée se trouve sous l'égide de l'herméneutique moderne, gadamérienne entre autres, est-ce d'abord du côté de la « règle herméneutique selon laquelle il faut comprendre le tout à partir de l'élément et l'élément à partir du tout »⁴⁰ qu'elle se tourne. Ce cercle est important pour deux raisons. C'est lui, en premier lieu, qui vient justifier la volonté de la présente thèse de travailler à l'intérieur d'une certaine dialectique entre des textes considérés mineurs de Ricœur et ses *Essais d'herméneutique I et II : Le conflit des interprétations* et *Du texte à l'action*. Plusieurs, sinon la grande majorité de ces textes moins connus de Ricœur sont des fragments absolument révélateurs de l'ensemble de son œuvre alors que les *Essais d'herméneutique I et II* qui en forment le cœur, ont cette capacité à rejaillir sur ses fragments plus difficiles d'accès et ainsi à s'en porter garant en quelque sorte. C'est ce même cercle du tout et de la partie qui permet, en second lieu,

³⁸ Cette expression de Karl Jaspers est reprise par Ricœur pour qualifier sa propre démarche. Cf. Paul Ricœur, « Réponses », in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, (dirs.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, *op. cit.*, p. 202.

³⁹ « L'interprétation est la réplique de cette distanciation fondamentale que constitue l'objectivation de l'homme dans ses œuvres de discours » (*TA*, p. 110) souligne Ricœur.

⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 312. L'ouvrage est par ailleurs truffée de référence à cette question. Cf. entre autres pp. 209-210 et 312-315. Cf. également Hans-Georg Gadamer, *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, pp. 73-83 et Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 74 : « la signification anticipée grâce à un tout se comprend par les parties, mais c'est à la lumière du tout que les parties revêtent leur fonction clarifiante ». Ricœur, quant à lui, ne dit pas autre chose lorsqu'il souligne par exemple que « le fragmentaire demeure le chemin privilégié du systématique » (Paul Ricœur, « Auto-compréhension et histoire », in T. Calvo-Martinez et R. Avila Crespo, (eds.), *Paul Ricœur : Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 21).

d'opérer nombre de va-et-vient à l'intérieur de l'œuvre ricœurienne. Lire pour apprendre de Ricœur est une opération en partie liée avec l'idée qu'il faille procéder « à livre ouvert ». Dans cette perspective, l'ordre chronologique est beaucoup moins important que l'ordre des thématiques, des rencontres et discussions théoriques⁴¹. C'est ainsi que la présente thèse restera tout au long attachée à sa propre volonté de reconstruire la thèse de Ricœur du *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes* à partir des arguments petits ou grands les plus à même de l'envelopper et de la développer. Que ce soit cette discussion-ci avec Heidegger ou cette discussion-là avec Geertz, que ce soit ce petit interlude sur le visage ou cette longue digression sur le langage, la valeur de chacun n'est que tributaire de sa capacité à se rapporter à l'ensemble de l'œuvre ricœurienne. Tel est donc le critère ; tel est donc le bénéfice, à savoir celui tout à fait unique de la compréhension d'une oeuvre riche et complexe.

La question du cercle du tout et de la partie ramène inévitablement à cette autre question évoquée ci-haut de l'œuvre ricœurienne comme « philosophie du détour » et gigantesque *arc*. Celle-ci également peut et doit servir à informer l'interprétation comme condition de possibilité et comme limite. Comment ? Il s'agit en fait de prendre acte de la manière dont Ricœur règle sa propre lecture de Freud⁴². Sa méthode, qui est par ailleurs empruntée à M. Guérault, c'est celle visant la « reconstruction architectonique d'une œuvre [ressaisie] à partir d'un réseau d'articulations qui en constituent en quelque sorte la substructure, la charpente sous-jacente »⁴³. Le but n'est pas de coïncider avec l'œuvre, mais de montrer comment elle se tient sur ses propres fondations, comment elle devient un édifice solide et harmonieux. Et dans le cas précis de l'œuvre ricœurienne, cette architecture se soutient grâce à la forme voûtée qu'elle prend en voulant faire d'elle-même un *arc herméneutique*⁴⁴ très justement. L'œuvre entière de Ricœur est

⁴¹ C'est d'ailleurs ce que dit lui-même Ricœur alors qu'il cherche à s'expliquer avec sa méthode au début de *La mémoire, l'histoire et l'oubli* : « Je convoque tel ou tel auteur selon la nécessité de l'argument, sans souci d'époque. Ce droit me paraît être celui de tout lecteur devant qui tous les livres sont simultanément ouverts » (*MHO*, p. iii).

⁴² Cf. l'entièreté de *DI* de même que *CI*, pp. 101-207. Pour un commentaire limpide et érudit de la compréhension ricœurienne de Freud, on consultera l'article de Michel Henry. Cf. Michel Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », in Jean Greich et Richard Kearney, (dirs.), Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique, *op. cit.*, pp. 127-143.

⁴³ *CI*, pp. 162-163.

⁴⁴ Cf. entre autres *TA*, p. 208 et *TRI*, p. 86.

construite selon le modèle de la *préfiguration* (du champ pratique), de la *configuration* (textuelle) et de la *reconfiguration* (par la lecture)⁴⁵, c'est-à-dire que l'expérience vive du monde de l'action se trouve à être traduite dans une textualité ayant ses propres exigences et ayant à être re-traduite dans le langage de celui qui la lie. La sorte d'équation qu'il faut ainsi mettre au jour est la suivante : l'œuvre de Ricœur prend le monde préfiguré pour le configurer et pour donner cette configuration à lire ; la lecture présente de l'œuvre de Ricœur reconfigure celle-ci en mettant de l'avant sa cohérence comme cet arc même. La présente thèse, autrement dit, cherche à restituer le sens de la thèse ricœurienne en tant qu'elle donne à voir une logique allant de l'individualité renfermée à l'individualité déployée en passant par la médiation des œuvres et, de près en près, de *tout l'univers des signes*. C'est donc à la lumière de cette restitution de sens, de sa ou ses qualités inhérentes que la présente thèse pourra être jugée. Aura-t-elle bien parcouru l'arc qu'elle se proposait de parcourir ? Aura-t-elle correctement vu que sa clé de voûte ou sa pierre angulaire n'est autre que cette grande médiation des œuvres, des signes, etc. ?

*

Plus concrètement, la présente thèse accompagne cet arc herméneutique ricœurien par la manière dont elle est divisée et sous-divisée. Elle est organisée en trois parties distinctes bien que fortement reliées et construites de façon à ce que la partie centrale se montre en tant que la nécessaire médiation des deux autres. Aussi, l'intitulé de chacune de ces parties a-t-il pour tâche de rappeler que c'est toujours de la *compréhension* dont il s'agit tout au long de la progression, mais d'une compréhension jamais trop assurée d'elle-même, souvent difficile et ambiguë, toujours projetée au *devant* d'elle-même. Ces trois parties se nomment donc respectivement : *La compréhension devant autrui*, *La compréhension devant l'œuvre* et *La compréhension devant soi*.

⁴⁵ Cf. principalement *TRI*, pp. 85-136.

La première partie sur *La compréhension devant autrui* est sous-divisée en trois chapitres, encore une fois, distincts et reliés. Le premier de ceux-ci (*La critique du Cogito*) portera sur le commencement philosophique de l'entreprise ricœurienne ou, pour le dire autrement, sur l'étincelle ayant permis d'allumer sa flamme. Comme il faudra le voir, il n'y a cependant pas d'*Euréka* chez Ricœur. Ce qui est plutôt au commencement de toute sa réflexion c'est l'idée que l'homme est une question, un problème. C'est ainsi que l'obligation de commencer par le sujet sera suivie par celle de rendre compte de la disproportion humaine, de ce que Ricœur appelle le « mixte » ou la « faille » de l'homme. À ce stade, il s'agira surtout de discuter de ce texte tout à fait paradigmatique qu'est *L'homme faillible*. L'anthropologie philosophique qu'il donne à voir est suffisamment claire et limpide pour être capable de fédérer deux autres discussions qui se retrouvent par-ci par-là chez Ricœur : sa critique du cogito et sa critique de l'ontologie de la compréhension présente chez Heidegger. Une fois réunies, ces idées forceront l'amorce d'une déprise du sujet, le début d'une remontée vers la conscience. Et c'est le second chapitre (*Le sens d'autrui*) qui en sera en quelque sorte l'étape ou le relais initial : « on ne se connaît pas soi-même, [...] il faut passer par le détour d'autrui »⁴⁶. Cette question du rapport à l'autre est fondamentale chez Ricœur — ce qui explique en outre le titre de toute la première partie de la thèse dans la mesure où c'est elle et le chapitre qui y est consacré qui en médiatisent l'ensemble. Comment, en effet, appréhender, comprendre cet autrui tellement important dans la constitution du soi ? Il est tout à fait remarquable que les réponses tentées par Ricœur viennent chevaucher les registres philosophique et sociologique. Il y a d'abord l'idée ressortant d'une discussion serrée avec Husserl selon laquelle c'est le sens d'autrui qui est compréhensible ; entre autres à travers la réciprocité, la sollicitude, la reconnaissance. Mais, ensuite, il y a l'idée que tout ceci ne fait que s'éprouver dans l'action quotidienne et les dialogues concrets. Weber par exemple prend là, la relève de Husserl. D'autant qu'à partir de ces interactions sociales, il est possible de faire dériver les institutions de la société et vice versa. En l'occurrence, ce sera la tâche plus particulière du troisième chapitre (*L'action symboliquement médiée*) que de suivre Ricœur dans la double-dérivation des individus et du social, la constitution analogique du lien social et sa

⁴⁶ CC, p. 56.

constitution hautement symbolique. Avec cette discussion de Clifford Geertz entre autres, la thèse de Ricœur en sera rendue au seuil de la culture.

Mais, parce que l'œuvre de Ricœur n'est pas sans surprise et parce qu'elle lie constamment ses préoccupations épistémologique et ontologique, le passage à la seconde partie de la présente thèse devra signer un arrêt et laisser place à un chapitre quatre en forme d'*interlude* justement consacré aux manières de découvrir, d'avoir accès au *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*. Cette pause qui n'en est pas une auprès de la théorie de la connaissance est indispensable dans la mesure où non seulement elle vient relancer la thèse ricœurienne, mais également puisque c'est à ce moment que Ricœur est le plus près des débats contemporains en sciences humaines. Objectif double donc : d'une part, montrer que c'est déjà au niveau de l'anthropologie philosophique générale de Ricœur que se noue l'herméneutique et les sciences humaines, de l'autre, montrer l'importance que peut avoir cette anthropologie pour les sciences humaines actuelles. Plus concrètement, cet interlude se présentera comme une série de discussions sur le statut de l'explication et de la compréhension, l'imagination productive, les variations d'échelle, la *représentance*, etc. Ce qu'il tendra à démontrer, c'est que Ricœur propose un modèle épistémologique mixte empêchant la connaissance de se clôturer sur elle-même et, de ce fait, annonçant autant les possibilités que les difficultés inhérentes à la compréhension lorsqu'elle fait face aux œuvres de culture.

La seconde partie de la thèse sur *La compréhension devant l'œuvre* est à la fois la plus complexe et la plus importante. Elle est sous-divisée en quatre chapitres distribués de part et d'autre d'une ligne ascendante et descendante, c'est-à-dire encore une fois quelque chose comme un arc. Le cinquième chapitre (*Le don du symbole*), tout attaché à l'idée que « l'existence ne devient un soi — humain et adulte — qu'en s'appropriant ce sens qui réside d'abord 'dehors', dans des œuvres, des institutions, des monuments de culture où la vie de l'esprit s'est objectivée »⁴⁷, montrera comment toute symbolique est déjà une forme de compréhension de soi. Les symboles sont constituants, pour ne pas dire plus simplement qu'ils sont des existentiels. Le sixième chapitre (*Monde du texte et*

⁴⁷ *CI*, p. 26.

appropriation) sera quant à lui consacré au dépassement de la notion de symbole par celle de texte — dépassement qui est chronologique chez Ricœur, mais surtout thématique. Si l'écriture possède une certaine autonomie, l'acte de lecture en est la réplique dans sa capacité à faire sien ce qui est le contenu, le monde que projette le texte. Cette appropriation pour soi du sens devant soi sera le point pour ainsi dire culminant de la présente thèse : le lieu et le moment où Ricœur apparaît le plus enthousiaste en ce qui a trait à la possibilité d'une médiation du soi par les oeuvres de culture. Le plus enthousiaste, aussi, parce que dès le chapitre septième (*La triple conflictualité*), les figures ascendantes de la compréhension feront place à des figures davantage descendantes et ce, au fur et à mesure que le texte donnera plus de place à l'action et que l'herméneutique aura à afficher sa dimension critique. C'est qu'il est logiquement impossible pour Ricœur de ne pas considérer les épreuves que constituent au moins minimalement le conflit des interprétations, le conflit social et le conflit politique. Ces conflits et leurs intrications désignent un monde résolument pluriel ; ce qui par ailleurs emmènera à discuter des rapports de Ricœur à Aristote ou Arendt par exemple. Même plus, et ce sera la tâche du chapitre huitième (*Le renoncement*) de le montrer, ces conflits désignent de près en près un monde fondamentalement ambigu. Toute médiation est en fin de compte imparfaite, montrant *et* cachant quelque chose en sorte qu'il faille absolument renoncer au savoir absolu de même qu'à l'ensemble de ses prétentions petites ou grandes. Comme il s'agira de le voir, c'est là la part qui s'oppose assez farouchement à Hegel dans l'œuvre ricœurienne et sa part peut-être la plus tragique.

La troisième et dernière partie sur *La compréhension devant soi* aura la difficile tâche de donner à voir les conséquences et implications des précédents détours sur ce que Ricœur appelle « l'herméneutique du soi ». Son chapitre neuvième (*L'ipse*) reprendra ces questionnements ricoëuriens concernant la fragilité de la condition humaine en se demandant « comment une vie fait-elle suite à elle-même ? »⁴⁸. *L'ipséité*, à savoir la manière d'être soi dans et par le changement, sera ainsi ce qui pourra relier les idées très présentes entre autres dans *Soi-même comme un autre* d'identité narrative et d'unité analogique de l'agir. Ceci étant dit, c'est surtout au dernier chapitre de la

⁴⁸ CC, p. 143.

thèse, le dixième en l'occurrence (*L'attestation*), qu'il sera loisible de prendre toute la mesure des réflexions ricœuriennes sur la compréhension et l'interprétation de soi. Au carrefour de l'ontologie et de l'éthique, cet ultime soubresaut aura à rendre compte de toutes ces questions qui auparavant semblaient insolubles: pourquoi l'homme est-il finalement capable ? Pourquoi peut-il promettre et s'acquitter de ses dettes ? Comment peut-il s'engager envers autrui ? Et ce sera non pas sous le mode de l'assurance, mais sous celui de l'espérance qu'il faudra chercher à entendre Ricœur lorsqu'il incitera à penser que l'homme peut toutes ces choses parce qu'il se comprend et qu'à partir de cette compréhension, il est habilité à agir.

PREMIÈRE PARTIE

LA COMPRÉHENSION DEVANT AUTRUI

CHAPITRE UN

La critique du Cogito

Une nouvelle approximation de ce qui occupe Ricœur en parlant d'*anthropologie philosophique* peut sans doute se faire au niveau d'une analyse sémantique des termes en jeu. Le concept à partir duquel se développe une logique philosophique est celui d'*anthropos*, d'homme. Le discours cohérent qu'il s'agit de tenir porte précisément sur celui qui le porte ; il est, autrement dit, au sujet du sujet humain. C'est en outre ce que donne à voir un texte aussi rare que tout à fait limpide de Ricœur : « L'homme comme sujet de philosophie »¹ plus accessible en anglais en tant que « The Human Being as the Subject Matter of Philosophy »². Mais, c'est surtout dans le rattachement de Ricœur à la philosophie réflexive qu'il doit être possible de saisir ce qui est en quelque sorte la nécessité de commencer par le sujet. Qui est-ce cet animal réfléchissant, en effet, sinon l'homme ? Par l'effort de la pensée, le sujet s'aperçoit qu'il peut s'affecter lui-même, affecter le monde qui l'entoure, et être affecté par lui. « Le soi est essentiellement ouverture sur le monde, écrit Ricœur, et son rapport au monde est bien [...] un rapport de concernement total : *tout* me concerne »³. Et cela qui commence à compliquer bien des choses puisque l'homme animal réfléchissant vit au milieu de tout cela, choses et êtres, sans pouvoir les posséder immédiatement, directement.

La situation première de l'homme en est ainsi beaucoup plus une d'errance ou d'égarement possible et réel. Ricœur a souvent des mots très crus à ce propos, comme ici dans « Méthode herméneutique et philosophie réflexive » où il est dit que « je suis perdu, 'égaré' parmi les objets et séparé du centre de mon existence, comme je suis séparé des autres et l'ennemi de tous. Quel que soit le secret de cette 'diaspora', de cette

¹ Paul Ricœur, « L'homme comme sujet de philosophie », *Anzeiger der philosophische-historische Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, no. 126, 1989, pp. 73-86.

² Paul Ricoeur, « The Human Being as the Subject Matter of Philosophy », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 14, no. 2, 1988, pp. 203-215.

³ *SMCA*, p. 363.

séparation, elle signifie que je ne possède pas d'abord ce que je suis »⁴. Au commencement donc de toute l'anthropologie philosophique ricœurienne se trouve un homme absolument problématique — d'ailleurs que cet homme ne serait pas ce problème, mais sa solution, qu'il n'y aurait jamais même de commencement philosophique. Pour dire sensiblement la même chose, le discours sur l'homme et cet homme dont il est question, n'ont de cesse de se présenter en tant que question justement⁵. L'interrogation est obligatoirement première par rapport à sa réponse en sorte que, pour Ricœur, « l'homme est plus fondamentalement celui qui pose des problèmes, qui ouvre des questions »⁶.

1.1 La faille et la disproportion humaine dans L'homme faillible

L'homme faillible n'est pas le premier des livres de Ricœur, mais c'en est un de la plus haute importance tellement il est emblématique, paradigmatique de cette anthropologie philosophique en construction⁷. L'étude part de l'idée d'une différence inscrite au creux de la vie humaine et qui dès toujours se fait sentir. Le fond du problème tient, en d'autres termes, à ce que ce soit l'homme entier, c'est-à-dire plein de tous ses désirs et efforts, qui soit perpétuellement en train de faire l'expérience d'une « fêlure secrète », d'une discorde intérieure : « C'est [...] du tout de l'homme qu'il faut partir, je veux dire de la vue globale de sa non-coïncidence avec lui-même, de sa disproportion, de la médiation qu'il opère en existant »⁸. Cette fragilité et cette faille représentent ce qui doit finalement rendre compte de la faillibilité de l'homme ; ceci dit que la question plus urgente est de savoir de quoi elle est elle-même constituée ? Elle est faite d'un

⁴ *DI*, p. 53.

⁵ « Si mon existence a un sens, si elle n'est pas vaine, j'ai une position dans l'être qui est une invitation à poser une question que nul ne peut poser à ma place » (Paul Ricœur cité dans Páll Skúlason, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*, *op. cit.*, p. 36).

⁶ *HF*, p. 117. Pour une discussion plus technique concernant « la question du *qui* de cet être-au-monde », le lecteur pourra consulter les textes « Heidegger et la question du sujet » et « La question du sujet : le défi de la sémiologie » dans *CI*, pp. 222-232 et 233-262.

⁷ C'est ainsi qu'il faut encore dire à quel point ces réflexions-ci sont proches de celles-là de Sugimura lorsqu'elles insistent pour dire que « nous croyons pouvoir reconnaître l'origine de l'herméneutique de Ricœur dans la manière d'exister proprement humaine que révèle l'anthropologie de *L'homme faillible* » (Yasuhiko Sugimura, « L'homme : médiation imparfaite », *in* Coll., Paul Ricœur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 208).

⁸ *HF*, p. 24.

paradoxe, insiste pour dire Ricœur, de ce qui est plus précisément le « paradoxe du fini-infini »⁹. La finitude de la condition d'être vivant et mourant n'est qu'une partie du problème. Une partie, en tout état de cause, qui devient pleinement problématique au contact de l'autre, c'est-à-dire de l'infinitude du monde, de sa préexistence et de sa survivance par rapport à la vie humaine.

De ce paradoxe, Ricœur montre que les êtres humains en ont une certaine pré-compréhension à travers le langage symbolique et tout ce qui s'appelle le « *pathos* de la misère »¹⁰. C'est ce qu'exprime par exemple le mythe platonicien de l'âme comme « mélange » ou, de manière plus prégnante, la rhétorique pascalienne concernant l'homme pris entre deux infinis. Sur cette dernière façon de présenter le problème, Ricœur aime à citer ce passage peut-être le plus connu des *Pensées* :

Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre le rien et le tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti ¹¹.

La formule est certes très forte, mais elle a le désavantage d'en rester au niveau de la pré-compréhension et de la sensation. Rendue à un certain point, sa qualité devient son défaut. C'est ainsi qu'elle doit encore être thématifiée par la philosophie, être portée au *logos* si elle veut pouvoir en arriver à une compréhension plus complète d'elle-même.

L'étape suivante dans la progression de *L'homme faillible* est une discussion assez complexe sur les pouvoirs et les possibilités du connaître de laquelle deux choses sont surtout à retenir. Si l'homme est une « ouverture finie », c'est d'abord parce qu'il

⁹ *HF*, p. 24. Cf. aussi sur tout ce sujet Paul Ricœur, « L'antinomie humaine et le problème de l'anthropologie philosophique », *Il Pensiero* vol. 5, no. 3, 1960, pp. 283-290. Ce texte est plus facilement accessible en anglais comme Paul Ricœur, « The Antinomy of Human Reality and the Problem of Philosophical Anthropology », in Nathaniel Lawrence et Daniel O'Connor, (eds.), *Readings in Existential Phenomenology*, Englewood cliffs, Prentice-Hall, 1967, pp. 390-402.

¹⁰ Cf. *HF*, pp. 26-34 et Paul Ricœur, « L'homme et son mystère », *Le mystère. Semaine des intellectuels catholiques*, Paris, Pierre Horay, 1959, pp. 119-130.

¹¹ Pascal cité dans *HF*, p. 32 et ici dans Paul Ricœur, « L'homme et son mystère », *Le mystère. Semaine des intellectuels catholiques*, *op. cit.*, p. 125.

n'a d'autre choix que de faire l'expérience de la finitude de sa perspective. Le sujet ne perçoit ceci ou cela que comme cette silhouette-ci ou celle-là et à partir de ce point de vue-ci qui n'est pas ce point de vue-là. La perception est en ce sens aussi passive qu'inadéquate. Tout dépend du « 'ici d'où' la chose est vue »¹² en sorte qu'également tout dépende de la corporéité. Mais voilà, Ricœur refuse de faire de cette corporéité la grande coupable de la finitude humaine. Pour lui, en effet, le corps est bien plus un médiateur qu'une retraite murée et clôturée : « Non seulement je ne vois pas d'abord ma médiation corporelle mais le monde ; mais ma médiation corporelle ne montre pas d'abord sa finitude, mais son ouverture. Autrement dit, le monde n'est pas d'abord la borne de mon existence, mais son corrélat »¹³. Ceci qui annonce le second point à discuter et à retenir. Ensuite donc, la finitude humaine se dépasse dans les objets dans la mesure où le sujet à l'intention de les signifier. Il y a une infinitude du connaître qui est corrélatrice au « verbe infini », c'est-à-dire à la capacité de dire les choses autrement et encore autrement — il va sans dire que cette idée fera surface dans la deuxième partie de la thèse alors qu'il s'agira de discuter des multiples significations des objets culturels et du conflit des interprétations s'y rattachant¹⁴. La dicibilité du sens s'offre en tant que dépassement perpétuel du perçu, elle en est la transgression, sinon la transcendance. « Je dis plus que je ne vois quand je signifie »¹⁵, souligne Ricœur en voulant montrer que la signification participe à la réalité de la chose. Parce que le sens aide la perspective, il vient également aider la synthèse ou l'objectivité des objets¹⁶ ; le problème non-résolu étant celui de l'imperfection et de l'aspect purement formel de cette médiation dans la chose.

Cette finitude-infinitude de la connaissance n'est qu'une halte pour Ricœur et doit surtout servir de modèle à la disproportion du sentir et à tout ce qui touche à la

¹² HF, p. 39.

¹³ HF, p. 38.

¹⁴ Cf. *supra*, le chapitre sept.

¹⁵ HF, p. 46.

¹⁶ « L'objectivité n'est rien d'autre en effet que l'indivise unité d'un apparaître et d'une dicibilité » (HF, p. 55).

question de « la fragilité affective »¹⁷. Le précédent détour par l'analyse transcendantale n'aura pas été vain dans la mesure où il aura porté à la raison ce qui était le pathétique de la misère, toutefois il n'aura pas réussi à montrer comment la disproportion était ressentie par le sujet. Cela, c'est au sentiment de le faire. C'est à lui de montrer qu'il se partage et qu'il partage l'homme entre les pôles d'une finitude et d'une infinitude. Quels sont dès lors ces pôles et comment contribuent-ils à rendre compte de l'homme pour ce qu'il est l'« *homo simplex in vialitate, duplex in humanitate* »¹⁸ ? Il s'agit, pour Ricœur, de distinguer le plaisir comme visée partielle et partiale, d'une part, et le bonheur au sens de béatitude, de l'autre. Cette même idée ou distinction est reprise dans un autre texte intitulé « Le sentiment » : « il faut partir, souligne Ricœur, de la disproportion originaire du désir vital et de l'amour spirituel ou intellectuel »¹⁹. Le principe du plaisir n'est pas un mal en soi ; il est seulement révélé en tant que finitude, en tant que simple plaisir au contact de visées supérieures ou, pour le dire autrement, « sourdement travaillé par le principe du bonheur ». À son tour, le bonheur s'éloignant des satisfactions cycliques, se doit d'être pensé comme la poursuite du plaisir jusqu'à sa forme la plus parfaite et comme l'ouverture du sujet à la totalité, aux autres et aux Idées — dans un sens entre autres platonicien. Ayant dit cela, il n'est cependant pas possible de dire du bonheur qu'il est une destination fixe, un endroit quelconque où il pourrait y avoir un repos durable. Le bonheur dont parle Ricœur reste dans son « combat amoureux » avec le plaisir ; il reste dans la nécessité d'une médiation perpétuelle. La question est alors de savoir où se trouve plus particulièrement cette médiation ?

Le nœud de la disproportion humaine, c'est ce qu'un langage plus poétique vient définir à travers la métaphore du cœur. En lui et par lui, s'opère le mélange du fini et de l'infini, de la fermeture de l'être humain et de son ouverture. Le cœur est ainsi cela même qui vient stabiliser quelque « mixte », mais qui ne peut espérer les assurer une fois

¹⁷ Suivant le titre du quatrième chapitre de *L'homme faillible* ; cf. *HF*, pp. 97-148. Il est alors choisi de ne pas présenter le chapitre troisième pour ne pas alourdir un propos qui peut, par ailleurs, assez bien s'en passer.

¹⁸ Cette expression de Maine de Biran servant de sous-titre dans le chapitre quatre de *L'homme faillible* est plusieurs fois reprise ailleurs par Ricœur. Cf. entre autres *HF*, pp. 107-121 ; Paul Ricœur, « L'homme et son mystère », *Le mystère. Semaine des intellectuels catholiques*, *op. cit.*, p. 127 et Paul Ricœur, « Auto-compréhension et histoire », in T. Calvo Martinez et R. Avila Crespo, (eds.), Paul Ricœur. Los caminos de la interpretación, *op. cit.*, p. 12.

¹⁹ *EP*, p. 257 et *HF*, p. 108.

pour toute. Parce qu'il est instable, « le cœur est essentiellement ce qui en moi est inquiet »²⁰. À mi-chemin de la finitude du plaisir et de l'infinitude du bonheur, le cœur se pose pour un terme intermédiaire lui-même marqué — et cela est de la plus haute importance — du sceau de l'« indéfinitude »²¹. S'il est instable et inquiet, le cœur est également profondément insatiable, ambivalent et indéterminé. Ses revendications sont de pures revendications, à savoir qu'elles ignorent bien où elles s'arrêteront ou si même elles peuvent s'arrêter. Le cœur, autrement dit, ne fait que montrer sa propre fuite en avant et ce qui est toute la faiblesse de l'homme : sa « médiation se réfléchit en elle-même dans une requête indéfinie où s'atteste la fragilité de l'être humain »²². C'est donc lui, ce cœur indéfini qui se pose en tant que double condition de possibilité, et de l'action sur le sol historique, et de la faillibilité humaine entendue comme ce qui peut nécessairement advenir, mais qui n'est pas advenu nécessairement.

C'est dans le cadre général de cette discussion que Ricœur prend appui sur la trilogie kantienne des passions de l'avoir, du pouvoir et du valoir. En ce qui concerne la passion de posséder, il s'agit d'abord de dire que l'appropriation est constitutive de la vie humaine ; que le « moi » s'identifie dans le « mien » comme pour se différencier des autres et du monde. Or, et c'est là que surgit le problème, il est tout à fait difficile de séparer la différence de soi de sa propre préférence pour soi²³ en sorte qu'il soit toujours possible de s'abîmer dans l'avarice et l'avidité. Dans sa forte dimension économique, la passion de l'avoir est ainsi plus souvent qu'autrement renversée dans des formes déchues et pathologiques où l'inégalité ne côtoie que l'injustice. En ce qui a trait cette fois à la passion du pouvoir, Ricœur insiste pour dire qu'elle ne peut être directement reliée au mal. Le but ou la destination d'un corps politique doit d'abord être pensé comme une modalité du vivre-ensemble organisée hiérarchiquement²⁴. L'autorité n'est

²⁰ *HF*, p. 142.

²¹ *HF*, p. 144. Je souligne. La même idée se trouve dans Paul Ricœur, « L'homme et son mystère », *Le mystère. Semaine des intellectuels catholiques*, *op. cit.* : « Entre la finitude du plaisir, qui clôt une fonction vitale bien délimitée et la scelle de repos, et l'infini du bonheur, le 'cœur' glisse son aspiration indéfinie » (p. 129).

²² *HF*, p. 148.

²³ « la préférence de soi, qui est la faute ou un aspect de la faute, trouve précisément dans cette constitution de la différence la structure de faillibilité qui la rend possible sans la rendre inévitable » (*HF*, p. 124).

²⁴ Ricœur se réfère entre autres à Éric Weil. Cf. *HF*, p. 134.

alors pas en soi mauvaise, mais peut facilement le devenir en se transformant en domination — tout ceci sur lequel il est passé rapidement dans la mesure expresse où il en sera question plus longuement dans le chapitre septième sur *La triple conflictualité*. Viennent finalement les passions concernant le valoir et l'honneur. La requête pour ainsi dire de base ici, c'est celle de l'estime conçue comme « désir d'exister, non par l'affirmation vitale de soi-même, mais par la grâce de la reconnaissance d'autrui »²⁵. Pour Ricœur, la constitution du soi est au moins en partie tributaire de l'opinion des autres et ce, alors même que cette opinion est radicalement fragile. Là sied tout l'embarras en fait : « parce qu'elle est crue, la valeur du moi peut être feinte, alléguée, prétendue ; elle peut aussi être méconnue, contestée et protestée ; et aussi méprisée, rabaissée, ravalée, humiliée »²⁶. La présente thèse n'aura d'autres choix que d'y revenir — au chapitre second sur *Le sens d'autrui* —, ce qui doit permettre pour l'instant de noter que cette requête d'estime procède comme toutes les autres passions intersubjectives et sociales de cette double possibilité n'ayant de cesse de réaffirmer son caractère proprement indéfini.

Les médiations imparfaites du plaisir et du bonheur qui s'expriment dans l'indéfinitude du cœur, qui elle-même laisse place aux diverses passions humaines, ont encore à dévoiler une autre scission. C'est que les possibilités du mal représentées par les requêtes de l'avoir, du pouvoir et du valoir, celles-là mêmes qui viennent d'être vues, sont en quelque sorte des réclamations envers des autres et, en ce sens, tournées vers ce qui est extérieur au soi. La question est alors de savoir ce qui se passe sur la face interne de la personnalité, c'est-à-dire comment le soi vit l'ensemble de ses propres difficultés à être au monde. Et c'est en voulant y répondre que Ricœur pose l'un des gestes philosophiques peut-être les plus lourds de conséquences pour la suite de son œuvre — aussi lourd de conséquences, en fait, que ce qui précède en terme d'indéfinitude du cœur. Sa réponse est celle-ci : « En *s'intériorisant* par le sentiment, la dualité qui fait notre humanité se dramatise en conflit »²⁷. Au creux de l'homme, dans le cœur de son

²⁵ *HF*, p. 137.

²⁶ *HF*, p. 141.

²⁷ *EP*, p. 261 et de manière presque identique *HF*, p. 123. Un autre exemple de cela peut être tiré de Paul Ricoeur, « The Antinomy of Human Reality and the Problem of Philosophical Anthropology », *in*

cœur pour ainsi dire, se trouve une possibilité absolument fondamentale voulant qu'il vive de ses antinomies et antagonismes. Son « conflit interne », autrement dit, rend compte de tous les autres petits ou grands au sens où « tous ces conflits externes ne pourraient être intériorisés si un conflit latent de nous-même à nous-même ne les précédait, ne les recueillait et ne leur conférait la note d'intériorité qui est dès l'origine la sienne »²⁸. Aussi, est-ce cette idée que « le moi est conflit » qui permet d'atteindre le fond de l'anthropologie philosophique ricœurienne et/ou ce qui est en quelque sorte le point de chute de *L'homme faillible* :

En lui-même et pour lui-même l'homme demeure déchirement. [...] C'est cette fêlure secrète, cette non-coïncidence de soi à soi que le sentiment révèle ; le sentiment est *conflit* et révèle l'homme comme conflit originaire ; il manifeste que la médiation ou limitation est seulement intentionnelle, visée dans une chose ou dans une œuvre, et que pour soi l'homme souffre distension²⁹.

L'erreur à ne pas commettre concernant cette dernière citation serait de penser que la souffrance allant avec la distension fait de celle-ci quelque chose d'advenu et de définitif. Le conflit originaire chez l'homme ne saurait jamais faire en sorte qu'il y ait deux soi ou deux parties d'un même soi qui n'auraient plus aucun contact. Pour Ricœur, s'agit-il d'en être bien certain, la séparation est seconde par rapport « la fonction universelle du sentiment [qui] est de relier »³⁰. Ce qui est en conflit chez l'homme n'est ainsi jamais uniquement *si loin*, mais plutôt *si loin, si proche*. Toute tension est par définition beaucoup plus complexe qu'une simple disjonction. Ce qui a, en outre, l'avantage d'insister sur le caractère intermédiaire que Ricœur attribue à l'homme malgré, à travers ou par son conflit intérieur : « L'homme n'est pas intermédiaire parce qu'il est entre l'ange et la bête ; c'est en lui-même, de soi à soi qu'il est intermédiaire ; il est intermédiaire parce qu'il est mixte et il est mixte parce qu'il opère des médiations »³¹. Et que rappellent à leur tour ces médiations ? Rien, sinon tout, c'est-à-

Nathaniel Lawrence et Daniel O'Connor, (eds.), *Readings in Existential Phenomenology, op. cit.* : « We can now give a name to the specific fragility of human feeling : it is *conflit* » (p. 402).

²⁸ *HF*, p. 148.

²⁹ *HF*, p. 157.

³⁰ *EP*, p. 264.

³¹ *HF*, p. 23.

dire *tout l'univers des signes* ou « la connexion primitive entre l'acte d'exister et les signes que nous déployons dans nos œuvres »³². Si donc il faut souligner toute la place du conflit dans la constitution du sujet, il faut surtout montrer que, chez Ricœur, cette conflictualité interne négocie perpétuellement avec les idées d'indéfinitude et de médiation. Ce qui compte plus que toute autre chose, c'est la conjonction de ces trois termes : *indéfinitude-conflit-médiation*. D'une part, c'est ensemble qu'ils en viennent à définir le contenu de l'anthropologie philosophique tel qu'illustré par *L'homme faillible*. De l'autre, c'est bien dans le rapport étroit de ces trois termes que va pouvoir s'opérer le passage de l'anthropologie philosophique centrée sur l'homme, comme ici, à cette même anthropologie une fois qu'elle discutera plus particulièrement des épreuves de l'homme face aux œuvres de culture. Ainsi, sans trop devancer sur ce que la présente thèse dira plus loin, s'agit-il de donner un crédit certain à un commentateur comme Domenico Jervolino lorsqu'il note que « l'herméneutique du conflit renferme le secret du conflit des herméneutiques »³³.

1.2 Un Cogito ni exalté, ni humilié

Un pas de plus peut être fait dans la compréhension de l'anthropologie philosophique ricœurienne s'il est décidé d'approfondir plus particulièrement les rapports de cette anthropologie avec la philosophie réflexive. Un tel positionnement de la problématique, qui est une interrogation certainement plus dispersée dans l'œuvre de Ricœur que celle vue précédemment, permet en outre de continuer le geste philosophique « du commencement par le sujet »³⁴. Aussi, est-ce probablement dans *De l'interprétation* que Ricœur a été le plus à même de raffiner et de poser avec le plus de clarté ses questions. « Quand nous disons : la philosophie est réflexion, nous voulons dire assurément réflexion sur soi-même, écrit-il. Mais que signifie le Soi ? [...] Que signifie Réflexion ? Que signifie le Soi de la réflexion sur soi-même ? »³⁵ Ce qui est

³² *CI*, p. 325 ; *DI*, p. 54 et *infra*, p. 8.

³³ Domenico Jervolino, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, p. 22.

³⁴ Selon le titre du premier chapitre du livre de Skúlason. Cf. Páll Skúlason, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*, *op. cit.*, p. 15.

³⁵ *DI*, p. 50.

recherché à travers ces questions, c'est une position du *Cogito*, une manière pour lui d'être et d'opérer ses opérations ; comme c'est une manière pour Ricœur de positionner sa propre philosophie à égale distance de ce qui pourrait être une apologie du *Cogito*, d'une part, ou l'effort pour sa destitution, de l'autre.

La philosophie réflexive peut difficilement ne pas revenir à Descartes tellement sa responsabilité dans l'exaltation du *Cogito* est importante. C'est lui qui le premier, dans le *Discours de la méthode*³⁶ et dans les *Méditations métaphysiques*³⁷, a cherché à démontrer que le *Cogito* avait cette capacité d'auto-fondation. Par le doute hyperbolique, c'est-à-dire l'idée que tout pourrait être absolument faux et/ou ne pas exister, Descartes en arrive à faire dériver la certitude de mon existence — « je pense, donc je suis », bien sûr — puisque je ne cesse d'exister à travers l'acte même de penser. Pour le Descartes relu à travers Ricœur, « [i]l n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe [le malin génie] ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire en sorte que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose »³⁸. Or, ce qui commence à être troublant, c'est que ce type de réponse force en quelque sorte une « indétermination extrême » d'un *Cogito* qui est par ailleurs certain de lui-même. En soulignant, en effet, que « [j]e ne suis donc précisément parlant qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison »³⁹, Descartes ne fait, selon Ricœur, que poser un sujet désincarné, éthéré, voire absent. Cette espèce de position immédiate de soi par soi à laquelle il arrive est certes une aperception de soi, mais celle-ci ne s'égale pas à une véritable connaissance de soi :

Une philosophie réflexive est le contraire d'une philosophie de l'immédiat. La première vérité — *je suis, je pense* — 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 trouver⁴⁰.

³⁶ Cf. René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000.

³⁷ Cf. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1997.

³⁸ Descartes cité dans *SMCA*, p. 17.

³⁹ Descartes cité dans *SMCA*, p. 17.

⁴⁰ *CI*, p. 322 et *DI*, p. 51.

Pour le dire en très peu de mots, le *Cogito* cartésien est une « certitude privée de vérité »⁴¹. La forme est plus ou moins vide de contenu ; le roi, plus ou moins nu. Comme il est encore possible de le lire dans *Le conflit des interprétations* : « Le *Cogito* est à la fois la certitude indubitable que je suis et une question ouverte quant à ce que je suis »⁴². Rien en fait n'est vraiment réglé tant le sens et l'essence de l'homme demeurent problématiques.

À l'opposé du *Cogito* magnifié se trouve un *Cogito* humilié dont *Soi-même comme un autre* impute une grande partie de la paternité à Nietzsche⁴³. La critique nietzschéenne se situe d'emblée au niveau du langage dans lequel l'homme se dit et dans lequel la philosophie se dit, à savoir, quant à cette dernière, à la hauteur de la rhétorique. Toute parole *sur* quelque chose n'est précisément pas *dans* la réalité ou la vérité de cette chose. Puisqu'il est proprement figuratif, le langage est aussi tout à fait mensonger. Dans la perspective nietzschéenne, il s'agit de douter de tout, même du *Cogito*. C'est ainsi que, pour reprendre les mots de Ricœur, Nietzsche se livre à « un exercice de doute hyperbolique poussé plus loin que celui de Descartes, retourné contre la certitude même que celui-ci pensait pouvoir soustraire au doute »⁴⁴. Le *Cogito* est dès lors affaire de dissimulation ; il est ce faux qui fait usage de faux. Et cette illusion n'est que redoublée alors que le sujet prétend s'identifier avec la conscience immédiate de soi-même. La conscience est bien plutôt cette expérience obscure qui est sans cesse dépassée par un sens au-delà d'elle-même ou, autre possibilité, en deçà d'elle-même. De fait, c'est cette seconde possibilité qui peut rattacher le soupçon nietzschéen au soupçon freudien⁴⁵.

⁴¹ *DI*, p. 51.

⁴² *CI*, p. 240.

⁴³ Cf. *SMCA*, pp. 22-27. Nietzsche n'est certes pas seul ici, mais il est peut-être le plus « féroce » des trois « maîtres du soupçon » qui comprennent aussi Marx et Freud. Et ceci qui introduit quelques difficultés. C'est qu'en ne traitant que du premier, *Soi-même comme un autre* n'arrive pas à la pleine exposition des critiques du sujet qui est pourtant nécessaire à la thèse ricœurienne. Pour y parer, il s'agira donc d'introduire dès ici quelques éléments de la critique freudienne et surtout de prendre note que la présente thèse y reviendra bien plus tard, à savoir dans son chapitre neuvième.

⁴⁴ *SMCA*, p. 27.

⁴⁵ L'intérêt de Ricœur pour Freud se retrouve principalement dans *De l'interprétation* dont le sous-titre est bien *Essai sur Freud*. Cf. *DI* en entier donc. Il faut aussi noter que plusieurs articles sur la psychanalyse peuvent être trouvés dans *Le conflit des interprétations*. Cf. *CI*, pp. 101-207, plus particulièrement pp. 160-176. Enfin, pour un commentaire d'une rare finesse, le lecteur pourra s'en remettre à l'article de Henry. Cf. Michel Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », in Jean Greich et

Freud est d'abord celui qui montre que sous la conscience, il y a l'inconscient. Il y a une force du désir et de la libido qui rend extrêmement difficile toute sortie du « narcissisme primaire ». Il existe, autrement dit, quelque chose comme une genèse passive du sens sous la fausse conscience ; celle-là même qui demandera une exégèse, un déchiffrement des rêves, entre autres. Sans trop vouloir donc s'enfoncer dans cette double discussion avec Nietzsche et Freud, il doit surtout s'agir de souligner brièvement que « [c]e qui émerge de cette réflexion [double], c'est un [...] *Cogito* qui se pose, mais ne se possède pas ; un *Cogito* qui ne comprend sa vérité originaire que dans et par l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de la conscience actuelle »⁴⁶. Tout se passe alors comme si Ricœur voulait simplement prendre acte de ces critiques du sujet et de ses manières de s'égarer pour mieux asseoir la sienne propre.

C'est au fond toujours la même question que se pose Ricœur en voulant réfléchir au sujet de la réflexion, au *Cogito* : « je suis, mais qui suis-je moi qui suis ? »⁴⁷ Entre un sujet vidé par son abstraite magnificence et un sujet évacué tant il est humilié, il doit certainement y avoir une possibilité de rencontre à mi-chemin et/ou un lieu de réunion « au-delà » de cette alternative, à savoir une position ricœurienne tierce. L'entreprise plus subtile de Ricœur consiste ainsi à mettre de l'avant quelque chose comme un « *Cogito* blessé »⁴⁸ ou « intérieurement brisé »⁴⁹. Le *Cogito* ricœurien en est un qui peine à s'assurer de lui-même, de ses limites et de ses possibilités. C'est un *Cogito* qui, dans sa blessure ou par elle, a le sentiment et la conscience de douter. La version que présente Ricœur n'est dès lors déjà plus sur un sol purement rationnel et désincarné à la Descartes, mais sur celui d'une dualité polémique et d'une « *ambiguïté* d'un mouvement d'existence »⁵⁰ — « *homo simplex in vialitate, duplex in humanitate* ».

Richard Kearny, (dirs.), Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique, *op. cit.*, pp. 127-143.

⁴⁶ *CI*, p. 173 et contenu presque identique en *DI*, p. 425.

⁴⁷ *CI*, p. 238.

⁴⁸ Il est vrai que Ricœur forge cette expression en discutant de la manière freudienne de poser le problème. Cela n'empêche cependant pas qu'elle soit de Ricœur et qu'elle reflète au mieux son projet. Il s'agit à ce propos de se reconforter auprès de Jean Greich qui lui ne s'embête pas de cette nuance et donne ce nom, « Le cogito blessé », à l'ensemble de la première partie de son livre. Cf. Jean Greich, Paul Ricœur. L'itinéraire du sens, *op. cit.*, pp. 27-141.

⁴⁹ Paul Ricœur cité dans Jean Greich, Paul Ricœur. L'itinéraire du sens, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁰ *EP*, p. 76.

Ce *Cogito* blessé est-il pour autant devenu muet, incapable d'exprimer et de commencer à surmonter sa peine ? Pas du tout selon Ricœur. Simplement, si le *Cogito* est intérieurement brisé, il doit être possible de le faire venir au langage dans ce qui est très précisément un « langage [lui aussi] brisé : décision *et* motif ; mouvoir *et* pouvoir ; consentement *et* situation »⁵¹. À ce qui est encore et toujours l'*indéfinitude* de l'homme répond ou correspond un langage souvent opaque, mais surtout à jamais équivoque. Et ceci qui vient interpeller cette fois la critique nietzschéenne. Ce qui a été dit ci-haut, c'est que cette critique se tenait à l'intérieur d'une dénonciation du caractère mensonger de tout langage. Ce que dit à présent Ricœur est tout à fait autre puisqu'il existe une formidable distance entre les idées de mensonge et d'équivocité. La différence des termes est énorme : les difficultés ne sont pas les mêmes et les possibilités ouvertes ne sont pas les mêmes non plus. Le projet de Ricœur n'est en rien d'humilier qui que ce soit. Il consiste bien plutôt à rechercher « les traits les plus durables de la condition humaine » auprès de quelques idées relevant d'une « ontologie militante et brisée »⁵² ou, comme il le dit ailleurs et presque à la fin de son oeuvre, d'une « ontologie de la disproportion »⁵³.

Toute la grandeur et la misère du *Cogito* ricœurien peuvent se résumer dans la formule suivante : « la conscience n'est pas origine, mais *tâche* »⁵⁴. Il s'agit pour le sujet de se réapproprier cette signification au-delà du formalisme abstrait de Descartes et au-delà de ses propres illusions ; ce qu'avait par ailleurs bien anticipé Nietzsche et Freud. La question de la conscience est alors déplacée vers cette autre question plus subtile et plus dynamique concernant le « devenir-conscient ». La *tâche* est d'insuffler un double mouvement à la fois de déprise et de reprise du soi ; ce qui est en outre possible si

⁵¹ *EP*, p. 79.

⁵² *CI*, p. 27. Aussi qu'« une ontologie brisée, — c'est encore une ontologie » (*CI*, p. 23).

⁵³ *RF*, p. 28.

⁵⁴ *CI*, p. 109 et plus loin de manière presque identique : « la position de soi n'est pas une donnée, elle est une *tâche* » (p. 324). C'est également ce que dit le très beau commentaire de Jervolino : « La conscience pour Ricœur n'est ni origine ni fondement mais tâche, elle n'est pas transparente, mais opacité, elle demande un effort constant d'éclaircissement, d'unification afin de récupérer l'effort et le désir d'exister qui s'exprime dans la multiplicité des opérations du sujet et des signes à travers lesquels ces opérations s'objectivent » (Domenico Jervolino, Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine, *op. cit.*, p. 8).

seulement la réflexion y est impliquée. Or voilà, qu'est-il possible de savoir de cette réflexion à part qu'elle est justement ce double mouvement de déprise-reprise ? De ce qui précède, il est au moins connu qu'elle ne s'égale pas à l'intuition tant Ricœur refuse de penser en terme de philosophie de l'immédiat. Si donc elle s'éloigne de l'intuition, c'est inversement au fait qu'elle se rapproche d'être une critique. Parce qu'elle est belle et bien cela ; finalement et en tout état de cause, « la réflexion est une critique »⁵⁵.

Cette réflexion s'applique à déchiffrer, démêler et décrypter le sens qui agite la conscience et ce, que ce soit en arrière de celle-ci ou en avant de celle-ci. Il y a là son moyen ou sa manière de procéder, c'est-à-dire qu'elle recherche, dans toute l'épaisseur de ce travail, ce qui n'est pas directement la réflexion elle-même, mais un but plus vaste et plus lointain. Pour Ricœur, en effet, l'exercice de la réflexion trouve sa visée dans sa capacité à faire « le lien entre la compréhension des signes et la compréhension de soi »⁵⁶. C'est en elle-même qu'elle doit médiatiser, faire le « mixte » de ce qui est plus qu'elle-même. La réflexion vient alors déployer ou redéployer la grande thèse ricœurienne du *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*. Ricœur cherche à être absolument clair à ce sujet — d'où entre autres les redites et l'usage de l'italique : « *La réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir* »⁵⁷. La réflexion opère en elle-même l'ensemble de ces liaisons, ce qui ne l'empêche pas cependant d'être un détour, une étape intermédiaire. En tant qu'elle est effort et désir, rien de ce qu'elle veut n'est acquis, mais est plutôt reporté et différé. Et c'est ainsi que la conscience même, la « conscience de soi, n'est pas au commencement, mais à la fin »⁵⁸. Elle représente, autrement dit, une « idée limite » et ce, pas tant au sens d'une idée improbable qu'à celui d'une réflexion incertaine et demandant sans cesse à être éprouvée.

Parlant de la réflexion, il faut encore expliciter ce qui avait été dit en introduction alors qu'elle était présentée dans sa concrétion et que l'ensemble de l'anthropologie

⁵⁵ *CI*, p. 21.

⁵⁶ *CI*, p. 20.

⁵⁷ *CI*, pp. 123 et 325 de même que *DI*, p. 54 pour l'italique ; voir aussi *CI*, p. 21.

⁵⁸ *CI*, p. 103.

ricœurienne s'appuyait sur la « réflexion concrète, c'est-à-dire le *Cogito* médiatisé par tout l'univers des signes »⁵⁹. Toute la difficulté tient ici dans le fait qu'être concret, pour Ricœur, signifie presque l'exact contraire de ce que le sens commun pourrait en dire ou penser. Cela signifie pour lui deux choses : l'implication de tout ce qui est interprétation, d'une part, sa mutation en herméneutique, de l'autre. Ce qui n'est justement pas une mince affaire. Son but n'est rien de moins que de parvenir « à montrer que la réflexion *dans son principe même* exige quelque chose comme l'interprétation »⁶⁰, non pas accessoirement, mais nécessairement et que, de la même manière, « la réflexion doit se faire herméneutique ».

Pourquoi ? Une première partie de la réponse renvoie à ce qui a été vu quant à l'absence de certitude sur les contenus propres du soi. Passé le « je suis, je pense », la vie du sujet se transforme en exégèse. Ses efforts et ses penchants, ce qui représente pour ainsi dire le *cœur* du sujet, sont des fois latents, des fois plus profondément cachés, toujours matières à éclaircissement. Ainsi, écrit Ricœur, « si la problématique de la réflexion peut et doit se dépasser dans une problématique de l'existence [...], c'est toujours dans et par l'interprétation que ce dépassement a lieu : c'est en déchiffrant les ruses à la racine du désir que se découvre le désir à la racine du sens et de la réflexion »⁶¹. Ceci qui peut commencer à faire entrevoir une seconde partie à la réponse. Si, comme il vient d'être vu, il y a un « lien entre la compréhension des signes et la compréhension de soi », il y a aussi un lien très fort entre cette compréhension des signes et leurs interprétations. Si donc, et pour faire un pas supplémentaire, « je ne peux saisir l'acte d'exister ailleurs que dans les signes épars dans le monde », cette interprétation devient à son tour une herméneutique dans la mesure où ces signes et ces œuvres n'arrivent pas à s'exposer en pleine lumière. Bien au contraire, insiste pour dire Ricœur, celles-ci ont une signification qui « demeure douteuse et révocable »⁶². Déchiffrer le monde de la culture, c'est d'abord prendre acte qu'il existe des mondes de culture et donc des pluriels contingents : « Pour devenir concrète, la réflexion doit

⁵⁹ *CI*, p. 169. Cf. aussi *infra*, p. 7.

⁶⁰ *DI*, p. 50. C'est moi qui souligne.

⁶¹ *CI*, p. 25.

⁶² *DI*, p. 54.

perdre sa prétention immédiate à l'universalité, jusqu'à ce qu'elle ait fondu l'une dans l'autre la nécessité de son principe et la contingence des signes à travers lesquels elle se reconnaît »⁶³. C'est de là, en tout état de cause, que l'herméneutique tire sa légitimité ; du moins une partie de celle-ci, étant entendu que le reste se récupère dans plusieurs autres discussions de Ricœur et sur Ricœur⁶⁴.

1.3 Avec et contre Heidegger

Il est tout à fait remarquable que cette critique ricœurienne du *Cogito* culminant dans ce texte absolument fondamental qu'est « Existence et herméneutique » y partage là la vedette avec une discussion très serrée de l'ontologie heideggerienne. Cette discussion des thèses de Heidegger, surtout celles de *Sein und Zeit*⁶⁵, est elle aussi partout présente dans l'œuvre de Ricœur⁶⁶ et ce n'est certainement pas un hasard si elle trouve dans « Existence et herméneutique » sa formulation la plus dense. À quoi renvoie-t-elle, si tant est qu'il soit possible de la résumer — c'est-à-dire la discussion de Ricœur sur Heidegger et non pas les thèses de Heidegger en tant que telles ? L'essentiel du propos tourne en fait autour de la possibilité d'une « *ontologie de la compréhension* ». Pour Ricœur, l'Analytique heideggerienne du *Dasein* est cette entreprise fondamentale s'il en est une, mais qui commet l'imprudence de s'aventurer et même de vouloir rester sur la « voie courte » :

⁶³ *DI*, p. 55.

⁶⁴ Le problème qu'il convient ici d'éviter est le suivant : dans cette période principalement marquée par *Le conflit des interprétations*, Ricœur était très prêt à penser en terme de « double sens » alors qu'il abandonna progressivement cette position par la suite. Aussi, est-ce pour ne pas s'enfermer dans cette logique que je reporte sur l'ensemble de la présente thèse ce qui doit être la discussion de son herméneutique et entre autres à la section qui suit sur les rapports entre Ricœur et Heidegger. Cf. entre autres « Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique » dans *CI*, pp. 64-79.

⁶⁵ Ricœur n'a certes pas la prétention d'une lecture « totale » de Heidegger et c'est entre autres pourquoi il insiste souvent pour se rattacher uniquement à *Sein und Zeit*. Cf. par exemple *MHO*, p. 450.

⁶⁶ Cf. parmi d'autres Paul Ricœur, « Appendice. Quelques figures contemporaines », in Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1967, pp. 239-258 ; *CI*, pp. 7-28 et pp. 222-232 ; *TA*, pp. 11-35 et 88-95 ; *TR3*, pp. 90-145 ; *MHO*, pp. 449- 535. Pour ce qui en est des commentaires, deux sont surtout à retenir. Cf. Páll Skúlason, Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur, *op. cit.*, pp. 229-339 et Dimitri Zachev, « À la recherche d'une nouvelle ontologie : Paul Ricœur, avec et sans Heidegger », *Divinatio*, vol. 6, 1998, pp. 99-105.

J'appelle 'voie courte' une telle ontologie de la compréhension, parce que, rompant avec les débats de *méthode*, elle se porte d'emblée au plan d'une ontologie de l'être fini, pour y retrouver le *comprendre*, non plus comme un mode de connaissance, mais comme un mode d'être. On n'entre pas peu à peu dans cette ontologie de la compréhension [...] on s'y transporte par un soudain retournement de la problématique. A la question : à quelle condition un sujet connaissant peut-il comprendre un texte, ou l'histoire ? on substitue la question : qu'est-ce qu'un être dont l'être consiste à comprendre ? Le problème herméneutique devient ainsi une province de l'Analytique de cet être, le *Dasein*, qui existe en comprenant.⁶⁷

L'audace de Heidegger, autrement dit, c'est d'avoir voulu construire en-deçà de ce qui était habituellement assigné à la compréhension en théorie de la connaissance et dans les *Geisteswissenschaften*, les sciences de l'Esprit de Hegel à Weber en passant par Dilthey et Simmel. L'être, chez Heidegger, est compréhension et la compréhension est être, authentiquement et pour ainsi dire directement. C'est ce que Ricœur souligne encore dans *Du texte à l'action* : « Les fondements du problème ontologique [chez Heidegger] sont à chercher du côté du rapport de l'être avec le monde et non du côté du rapport avec autrui ; c'est dans ce rapport avec ma situation, dans la compréhension fondamentale de ma position dans l'être, qu'est impliquée, à titre principiel, la compréhension. »⁶⁸

Il serait bien entendu difficile de venir à bout de toute la richesse des concepts et parfois même des néologismes heideggeriens : « être-au-monde », « être jeté projetant », « être-pour-la-mort », « souci », etc. Ce qu'il importe surtout, c'est de voir comment ils en viennent à former un cercle ou, du moins, à désigner le cercle comme étant la formule, la « structure existentielle » du *comprendre*. Loin d'être vicieux ou fatal, ce cercle procède de ce que chaque fois ce qui est à comprendre est déjà pré-compris, c'est-à-dire compris au préalable de la compréhension. L'être comprend dès toujours l'être dont il participe ; il a une compréhension du monde qui précède la mise à distance, entre autres scientifique, de son monde. C'est donc cette « solution intimiste », suivant

⁶⁷ *CI*, p. 10.

⁶⁸ *TA*, p. 90. Il faut peut-être noter que cette non-thématisation explicite du rapport à autrui désigne en creux ce qui sera plus loin le propre projet de Ricœur. Cf. *infra*, chapitre second.

une expression empruntée au commentaire de Grondin⁶⁹, qui fait toute la force et l'originalité du propos heideggérien, mais qui également commande quelques critiques et non les moindres.

Ricœur ne saurait s'opposer à l'idée que la compréhension est un mode d'être et une participation à l'être à l'intérieur de ce rapport circulaire dont il vient d'être question. Il se demande, par contre, comment cela vient dialoguer ou vient affecter la compréhension entendue dans un sens relevant cette fois davantage de considérations épistémologiques. C'est que si le *comprendre* peut se considérer comme mode d'être, il ne cesse pas nécessairement pour cela d'être un mode de connaissance. Il y a là certainement un problème, une ambiguïté qu'il serait intéressant de vouloir résoudre selon Ricœur. Or, toujours selon lui, Heidegger ne le fait pas : « avec la manière radicale d'interroger de Heidegger, les problèmes qui ont mis en mouvement notre recherche non seulement restent non résolus, mais sont perdus de vue »⁷⁰. L'accusation redouble même d'ardeur un peu plus loin alors qu'il est dit que Heidegger ne vise pas à développer les modes de connaissance allant avec la compréhension, « mais à les dissoudre » — il en est dit ailleurs dans un autre texte que cette aporie est « aggravée » et que cela représente un « échec au plan épistémologique »⁷¹. Dans la perspective qui est celle de Ricœur, tout se passe alors comme si la recherche heideggerienne des fondements et du fondamental se transformait en démarche unilatérale. Sa descente vers les dimensions ontologiques de la compréhension ne va que dans cette direction. Elle aurait dû descendre pour mieux remonter ; aller, autrement dit, du mode de connaissance au mode d'être pour revenir au mode de connaissance. Mais, et c'est ce qui est franchement dommage pour Ricœur, « [a]vec la philosophie heideggérienne [...] on se rend incapable de procéder au mouvement de retour qui, de l'ontologie fondamentale, ramènerait à la question proprement épistémologique du statut des sciences de l'esprit »⁷².

⁶⁹ Jean Grondin, « L'herméneutique positive de Paul Ricœur : du temps au récit », in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, (dirs.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, *op. cit.*, p. 129.

⁷⁰ *CI*, p. 14.

⁷¹ *TA*, pp. 94 et 92.

⁷² *TA*, p. 94. Et plus loin dans le même livre : « l'herméneutique ontologique semble incapable, pour des raisons structurelles, de déployer cette problématique de retour » (*TA*, pp. 95 et 363).

Pour dire la même chose autrement, et bien que la métaphore puisse sembler quelque peu contradictoire, il apparaît difficile, sinon impossible de faire « dériver » les connaissances, en outre historiques, de cette compréhension originaire. Ce qui est en fait doublement problématique puisque, d'une part, ces connaissances épistémologiques en arrivent à flotter en l'air et que, d'autre part et plus gravement pour cette ontologie de la compréhension heideggerienne, « rien n'est fondamental, tant que quelque chose d'autre n'en a pas été dérivé. »⁷³ La déception est ainsi à la hauteur des attentes selon Ricœur. Quoi qu'il en soit des images du retour ou de la dérivation, c'est au final une seule et même conclusion qui s'impose : « Le souci d'enraciner le cercle plus profond que toute épistémologie empêche de *répéter la question épistémologique après l'ontologie.* »⁷⁴ Là est toute la faiblesse de Heidegger et donc tout ce qui devra être en quelque sorte corrigé dans la mesure où, pour Ricœur, de ce bon ploiement de l'épistémologie et de l'ontologie dépendra aussi le bon dialogue de la philosophie et des sciences humaines.

À partir de cette critique de l'ontologie directe de Heidegger, ce qu'elle y trouve et ce qu'elle y laisse, la question qui interpelle Ricœur est de savoir ce qui arrive « à une épistémologie de l'interprétation [...] lorsqu'elle est touchée, animée et, si l'on peut dire, aspirée, par une ontologie de la compréhension ? »⁷⁵ Aussi, doit-il s'agir pour y répondre de procéder en deux temps. Dans un premier, Ricœur cherche à établir un certain constat selon lequel l'énoncée de l'être-au-monde et de l'être-pour-la-mort, ce qui est *grosso modo* le discours de la finitude humaine, en vient à être « banale, voire triviale » s'il n'est présenté que pour lui-même — il faut entre autres se souvenir de la manière dont l'anthropologie de *L'homme faillible* insistait sur le triangle quasi amoureux de la finitude-infinitude-indéfinitude⁷⁶. C'est partant de ce constat assez dur que Ricœur peut faire un de ces gestes philosophiques qui ne sera pas de la moindre importance. Deuxième temps de la réponse donc, toute l'entreprise ricœurienne se donne pour tâche de tirer les conséquences d'une telle ontologie de la compréhension. Certes, cette

⁷³ *TA*, p. 342. Cf. également *CI*, p. 14.

⁷⁴ *TA*, p. 95 et, pour une version sans l'italique, *TA*, p. 363.

⁷⁵ *CI*, p. 11.

⁷⁶ Cf. *infra*, chapitre un.

ontologie existe et est légitime : oui mais ? Et quoi après ? La formulation peut-être la plus dense de cette idée des conséquences à tirer se trouve dans *Du texte à l'action* :

La découverte de la préséance de l'être-au-monde par rapport à tout projet de fondation et à toute tentative de justification dernière retrouve toute sa force lorsqu'on en tire les conséquences positives pour l'épistémologie de la nouvelle ontologie de la compréhension. [...] Je résume cette conséquence épistémologique de la manière suivante : 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.⁷⁷

Cette médiation par les signes et la manière dont elle est ici présentée ne fait peut-être rien d'autres que donner à voir une nouvelle version de la grande thèse du *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*. La principale des conséquences est belle et bien qu'il faille en revenir à la *réflexion concrète*. À travers son dialogue avec Heidegger, Ricœur tente ainsi d'explicitier encore et davantage ce qu'il avait entrepris en parlant d'homme intermédiaire, de disproportion, de réflexion et d'interprétation.

Tirer les conséquences des difficultés propres à Heidegger revient à remplacer sa « voie courte » par quelque chose comme une « voie longue de l'interprétation des signes »⁷⁸ ou une « voie longue [qui] serait celle d'une transformation de la conscience de soi par la compréhension médiate des signes de l'homme. »⁷⁹ Contre toute philosophie de l'immédiat, il s'agit de faire la promotion de ce qui relève en fin de compte de nombre de détours et de médiations. Dans « Existence et herméneutique » plus particulièrement, ce que se propose Ricœur, c'est de « substituer à la voie courte de l'Analytique du *Dasein* la voie longue amorcée par les analyses du langage »⁸⁰. Pourquoi le langage ? La raison en est certainement à trouver du côté de ce qu'il est le lieu précis et/ou le médium par excellence dans lequel vient se nouer l'alliance de la compréhension comme mode d'être et comme mode de connaissance. Il y a un lien tout

⁷⁷ *TA*, p. 29. Cf. également p. 364.

⁷⁸ *CI*, pp. 169 et 260 de même qu'*infra*, p. 7.

⁷⁹ *CI*, p. 155.

⁸⁰ *CI*, p. 14.

à fait serré entre l'effort d'exister et l'expression de cet effort — Ricœur dirait alors, dans la mouvance de Hegel et de Freud, que le « désir est dit » et qu'une fois dit, il est connaissable et compréhensible. Mais plus fondamentalement, il importe de voir que l'être qui se comprend ne peut le faire, à savoir se comprendre, en dehors de l'élan qui le fait venir aux mots, aux signes, etc. Une compréhension muette ne peut pas être une compréhension en tant que telle, complète et un tant soit peu sûre d'elle-même. Le « par quoi et en quoi » il y a un être qui se comprend, et ce au niveau même de sa condition de possibilité, c'est le langage. La compréhension en est transit pour ne pas dire qu'elle y est complètement engluée. « N'est-ce pas encore une fois, écrit Ricœur, *dans le langage* lui-même qu'il faut chercher l'indication que la compréhension est un mode d'être ? »⁸¹ Tout se passe donc comme s'il y avait une co-appartenance du soi et des signes, du sujet et de ses propres manifestations dans le langage, en sorte qu'aussi, il devienne possible d'opérer une double dérivation : du soi vers les signes ou des signes vers le soi. Et, de fait, c'est ce qui est franchement long dans cette voie longue privilégiée par Ricœur. Ne pouvant en rester à Heidegger et ne pouvant non plus discuter des signes langagiers comme s'ils n'informaient pas la condition humaine — ceci qui sera davantage vu au chapitre cinquième à propos du structuralisme —, Ricœur s'auto-contraint en quelque sorte à les renvoyer l'un à l'autre, à les médiatiser sans cesse et sans fin.

Tirer les conséquences de l'ontologie heidéggérienne de la compréhension peut également, et à la suite, s'entendre chez Ricœur comme l'effort pour reformuler une « anthropologie concrète »⁸². Alors que Heidegger préfère parler d'être, Ricœur cherche d'abord à questionner l'homme et le soi. Tout sujet humain agit et pâtit à l'intérieur d'un monde particulier de culture ou, pour reprendre ce qui vient d'être dit, *dans le langage*, qui lui-même ne s'actualise qu'en tant que cette langue ou cette autre langue particulière. L'homme concret est en ce sens l'homme contingent alors que le « plan sémantique » sur lequel il se situe est lui marqué du « thème central des significations à sens multiples ou multivoques »⁸³. Aussi, cela rappelle-t-il une autre signification,

⁸¹ *CI*, p. 14.

⁸² « [C]'est la capacité fondatrice de la phénoménologie herméneutique d'*Être et Temps* à l'égard de ce qui est appelé ici 'anthropologie concrète' qui me tient à cœur » (*MHO*, p. 463).

⁸³ *CI*, p. 15.

également vue ci-haut, de ce qui est concret dans la *réflexion concrète* ricœurienne. Ce concret de fait et de droit, c'est l'interprétation. L'existence ne pouvant se recouvrir que dans et à partir du langage, il apparaît ne pas y avoir d'autre choix pour Ricœur que de chercher « une manière d'exister qui resterait de bout en bout *être-interprété*. »⁸⁴ À n'en point douter, il s'agit ici d'un des concepts les plus subtils et denses de tout l'édifice ricœurien. De sa position surplombante et dans son extrême raffinement, cet argument de l'*être-interprété* est ce qui parvient au mieux à relier mode d'être et mode de connaissance, voie longue et voie concrète, sociale et historique. Ultime justification, autrement dit. Ricœur prend le plus grand soin à bien expliciter ce point : « c'est seulement dans le mouvement de l'interprétation que nous apercevons l'être interprété. L'ontologie de la compréhension reste impliquée dans la méthodologie de l'interprétation »⁸⁵. Ou encore quelques pages plus loin dans le même texte : « L'ontologie proposée ici n'est point séparable de l'interprétation ; elle reste prise dans le cercle que forment ensemble le travail de l'interprétation et de l'être interprété »⁸⁶. Est-ce à dire cependant que l'une est redevenue subrepticement l'autre, que l'homme s'est secrètement et directement réconcilié avec ses signes ? Certes pas. Pour Ricœur, il existe toujours nombre de décalages et, parce qu'il s'agit d'interprétation, de conflits entre interprétations rivales. Ce qui, par ailleurs, a davantage tendance à confirmer la thèse qu'à l'infirmer.

Ce régime de l'*être-interprété* est très certainement posé sur ou dans quelque chose comme une « pluralité ontologique »⁸⁷. Il y a une multitude d'interprétations possibles du fait qu'il y a une multivocité de l'être et *vice-versa*. Comme se plaît à dire Ricœur en citant Aristote : « L'être se dit en de multiples façons »⁸⁸. Et dans tout cela, le fait que chaque interprétation soit en quelque sorte finalisée en vue de la compréhension de soi ne vient-il rien changer à l'affaire. Cette compréhension de soi qui est, faut-il le rappeler, tout à la fin de l'arc herméneutique, de la voie longue, est elle-même rien de

⁸⁴ *CI*, p. 15. Et encore : « l'existence dont peut parler une philosophie herméneutique reste toujours une existence interprétée » (*CI*, p. 27).

⁸⁵ *CI*, p. 23.

⁸⁶ *CI*, pp. 26-27.

⁸⁷ L'expression est empruntée au commentaire de Mongin. Cf. Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1998, p. 52.

⁸⁸ *MHO*, p. 449. Cf. également et par exemple *SMCA*, p. 346 et *DI*, p. 32.

moins qu'une interprétation. Plus justement, elle est le travail d'interprétations plurielles et parfois, sinon souvent conflictuelles — « le moi est conflit ». La compréhension-interprétation de soi apparaît alors et de près en près pour ce qu'elle est une tâche infinie. Si donc il fallait dire la même chose en très peu de mots, ce serait ceux-ci qui seraient privilégiés : étant *fini*, l'humain à une tâche *infinie* d'auto-compréhension dans et par son rapport *indéfini* au monde. La compréhension de soi qui devait être le débouché de toute l'entreprise ricœurienne est ainsi encore une fois reportée et rendue plus problématique ; cette compréhension qui devait être comprise par ce discours qui a été mis de l'avant jusqu'à présent est non-résolue et même franchement énigmatique. Ce qui reste alors à faire, c'est de s'enfoncer plus avant dans la voie longue ou, autrement dit, de parcourir étape par étape, patiemment et résolument, les détours devant autrui et les œuvres. Ce n'est qu'ensuite qu'il sera possible de recouvrir le sujet puisque, comme le souligne cet étrange aphorisme de Ricœur, « il faut dire du sujet de la réflexion ce que l'Évangile dit de l'âme : il faut le perdre pour le sauver. »⁸⁹

⁸⁹ CI, p. 24. Ricœur termine le même texte, toujours « Existence et herméneutique » de la manière suivante : « l'ontologie est bien la terre promise pour une philosophie qui commence par le langage et par la réflexion ; mais, comme Moïse, le sujet parlant et réfléchissant peut seulement l'apercevoir avant de mourir » (CI, p. 28).

CHAPITRE DEUX

Le sens d'autrui

Les difficultés attachées à la compréhension immédiate de soi inclinent à considérer à nouveaux frais cela même qui lui était demeuré extérieur, à savoir le monde comme reste ou le reste du monde. La question est à présent de saisir, dans l'ensemble de ce qui n'est pas directement le soi, ce qui est néanmoins capable de le faire arriver à lui-même. Quelle est donc cette première rencontre à la fois massive et incontournable, cette première péripétie à partir de laquelle, il va sans dire, découleront plusieurs autres ? C'est sans trop de surprise que Ricœur répond par la mise en chantier philosophique de la catégorie de l'altérité tellement ce monde est d'abord peuplé d'autrui. Il y a dans cela, d'une part, une sorte de condition de possibilité au plan purement logique puisque, comme il le note, « la mort du pronom 'tu', c'est l'impossibilité du pronom 'je' »⁹⁰ — autre manière de dire que le solipsisme est une forme de contradiction en soi. Mais, d'autre part et plus fondamentalement, il doit s'agir, pour Ricœur, de montrer que la présence de l'autre est une condition d'exercice de la subjectivité en tant que telle. Concrètement, dans l'épaisseur de toute la quotidienneté, le sujet ne peut faire l'expérience de quoi que ce soit qui n'ait pas été, de près ou de loin, l'objet de l'expérience d'un autre, l'objet de sa convoitise, le fruit de son travail, etc. Les individus ne sont pas déposés, cloisonnés même, les uns à *distance* des autres, mais bien davantage entremêlés les uns *avec* les autres. Et c'est dans de telles conditions que l'indifférence devient difficile, sinon carrément impensable et qu'*a contrario* la prise en considération des autres devient cette obligation se retournant en chance et en ouverture : « On ne se connaît pas soi-même, écrit Ricœur, [...] il faut passer par le détour d'autrui »⁹¹ ; « Je n'ai qu'un moyen de sortir de moi-même : c'est de me dépayser en autrui »⁹².

⁹⁰ Paul Ricœur, « Philosophie de la personne », *Esprit*, vol. 22, no. 2, 1954, p. 291.

⁹¹ *CC*, p. 56. Également cité dans *infra*, p. 17.

⁹² *HV*, p. 55.

Introduire correctement à la question de l'altérité chez Ricœur peut sans doute se faire en disant qu'elle met en mouvement quelque chose comme une « phénoménologie du soi affecté par l'autre que soi »⁹³. Autrui ne peut être réduit au rang de quantité négligeable dans et par la manière dont il a un effet sur la première personne ; cet effet qui n'est pas seulement mécanique ou logique, mais affectif au sens sentimental du terme et donc également, dans une acceptation plus holistique de l'*affectation*. Cet autrui est en ce sens irréductible au fait de n'être rien, au néant, comme il est tout aussi irréductible à un second moi. Ce qui ne manque pas non plus d'être problématique. Pour Ricœur, en effet, il apparaît ridicule de vouloir penser le rapport entre *ego* et *alter ego* sur le registre d'une quelconque identité. L'autre est certes présupposé dans mon monde, or il l'est à titre de différence. « D'une manière ou d'une autre, note Ricœur, j'ai toujours su que l'autre n'est pas un de mes objets de pensée, mais, comme moi, un sujet de pensée »⁹⁴. C'est l'altérité d'autrui en tant qu'autre qui ne cesse de poser des problèmes de compréhension ou d'intercompréhension. Comment le connaître, lui, unique et singulier ? Comment connaître la manière spécifique dont il m'affecte ? La solution à ces questions ne saurait être simple, bien sûr. Elle est même rendue plus complexe du fait qu'il faille imaginer une réversibilité, une mutualité dans la constitution du « je » et du « tu »⁹⁵.

2.1 Un être analogue à moi-même

Non seulement est-ce cette question de l'être d'autrui qui peut permettre une première sortie de la conscience immédiate, mais c'est également elle qui peut donner accès aux questions de l'objectivité du monde et du « réseau des échanges entre des

⁹³ *SMCA*, p. 382. La même idée se trouve exprimée dans un texte intitulé « Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne » : « Il paraît donc légitime de chercher du côté de l'affectivité l'ouverture sur le monde des personnes » (*EP*, p. 270).

⁹⁴ *SMCA*, p. 383.

⁹⁵ « La constitution de l'étranger dans le propre est réversible, réciproque, mutuelle. Je dois pouvoir me percevoir comme un autre parmi les autres. Je suis moi-même un *alter ego* » (*TA*, p. 295). La position défendue par Ricœur, et c'est ce qu'il faudra voir, est ainsi toujours de rechigner à un rapport entre *ego* et *alter ego* qui serait unilatéral.

hommes réels. »⁹⁶ La présence d'autrui se situe entre le soi et la société comme point de passage obligé. Sa position est ainsi absolument stratégique ; ce qui est d'autant moins évident à reconnaître que cette présence d'autrui a précisément le caractère d'une évidence. « Nous savons ou croyons savoir qu'il y a des autres. Il faut maintenant comprendre comment il y a des autres »⁹⁷, écrit Ricœur. Ceci étant, il faut surtout constater ici la manière dont il se rapproche du positionnement de ce problème chez Husserl. Ricœur se sert de la phénoménologie husserlienne comme *fil conducteur* de ses propres recherches. Entre l'acceptation et le refus, se profile alors un autre « combat amoureux »⁹⁸.

L'intérêt fondamental de Ricœur se situe au niveau du passage, chez Husserl, de la *IVE* à la *Ve Méditation Cartésienne* et, plus particulièrement, à celui des effets de ce passage sur le contenu propre de la *Ve*. Sans pour autant refaire le parcours des quatre premières méditations, il est possible de dire qu'elles correspondent, toujours dans l'interprétation qu'en donne Ricœur⁹⁹, à une montée vers l'idéalisme transcendantal, à savoir vers un solipsisme dans lequel l'ego serait constituant de tout sens puisque en lui et à partir de lui. Arrivée à la *Ve Méditation*, la thèse husserlienne en vient à rencontrer le sens commun et fait l'expérience de la manière dont celui-ci s'oppose au primat de

⁹⁶ *EP*, p. 197. Cf. aussi *EP*, p. 89.

⁹⁷ *TA*, p. 290.

⁹⁸ C'est encore par cette expression qu'il est au mieux possible de caractériser la réception ricœurienne de l'œuvre de Husserl. Il faut peut-être d'abord dire que c'est Ricœur qui a introduit Husserl en France par la traduction, faite en captivité lors de la Seconde Guerre, des *Ideen*. Il s'agit de dire, ensuite et surtout, comment persiste une certaine ambiguïté dans l'appréciation de l'œuvre, c'est-à-dire comment Ricœur semble suivre Husserl dans des textes comme « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » et comment il s'en détache dans d'autres textes tel que « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl ». Cette ambiguïté peut se résumer ainsi : « Peut-être faut-il renoncer à unifier davantage l'entreprise de Husserl ; celui-ci est le plus admirable lorsqu'il fait lui-même rebondir une difficulté qu'il paraissait avoir résolu » (*EP*, p. 212). L'ambivalence semble donc recherchée même si parfois Ricœur est tenté de conclure à un « échec » ou, plus généralement, qu'il cherche à préserver Husserl tout en voulant se « libérer de l'idéalisme husserlien » (*TA*, p. 291). Sur toute cette question, il s'agira de se référer à l'entièreté de *À l'école de la phénoménologie* ainsi qu'à quelques autres textes. Cf. *EP* ; Paul Ricœur, « Appendice. Quelques figures contemporaines », in Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, *op. cit.*, pp. 183-196 ; *TA*, pp. 39-73 et 281-302 ; *SMCA*, pp. 382-386 ; *MHO*, pp. 131-146 et *PR*, pp. 228-232. Deux rares commentaires sur cette question sont ceux de Stevens et de Jervolino. Cf. Bernard Stevens, « L'évolution de la pensée de Ricœur au fil de son explication avec Husserl », *Études phénoménologiques*, no. 11, 1990, pp. 9-27 et Domenico Jervolino, « Ricœur and Husserl : Towards a hermeneutic Phenomenology », *Analecta Husserliana*, vol. XXXVI, 1990, pp. 23-30.

⁹⁹ Il s'agit ici de suivre les textes « Études sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl » et « La Cinquième Médiation Cartésienne » dans *EP*, pp. 161-195 et 197-225.

l'*ego* : « les autres ego, dit le sens commun, ne se réduisent pas à la représentation qu'on en a »¹⁰⁰. Le sens commun vient ainsi miner la thèse de l'intérieur en venant lui proposer un défi qu'elle se doit d'accepter et d'assumer. Selon Ricœur, Husserl se trouve dans la position fâcheuse de devoir répondre à deux exigences contraires. D'une part, il se doit de poursuivre sur sa lancée et, de l'autre, prendre acte de l'unicité de l'autre, de son irréductibilité comme il a été dit ci-haut. Ce qui semble à proprement parler paradoxal :

Le paradoxe en apparence insoluble est celui-ci : d'un côté, la réduction de tout sens à la vie intentionnelle de l'ego concret implique que l'autre se constitue 'en moi' et 'à partir de moi' ; d'un autre côté, la phénoménologie doit rendre compte de l'originalité de l'expérience d'autrui en tant précisément qu'elle est l'expérience d'un autre que moi. Toute la cinquième Méditation est dominée par la tension entre ces deux exigences : constituer l'autre *en moi*, le constituer comme *autre*.¹⁰¹

Comment donc est-il possible de résoudre cette contradiction ? Le Husserl ricœurien — si tant est qu'une telle expression soit légitime — procède en trois temps ou à l'aide d'un triple renfort. À un premier degré, ce sont les corps qui peuvent montrer quelque chose comme un « appariement » (*Paarung*) dans la mesure où je puis reconnaître autrui à travers le fait que son corps n'est pas plus un objet que le mien. Si je peux me « présenter » par ma chair, je peux aussi m'« appréhender » la chair de l'autre, c'est-à-dire que « [j]e reconnais dans la présence charnelle de l'autre, l'analogie de ma propre réification »¹⁰². À un second degré maintenant, il doit s'agir de chercher la confirmation de ce qui est supposée être la personne d'autrui dans la manière dont peuvent concorder ou correspondre des profils partiels et partiels. Ce reconnaît ici la méthode des « variations imaginatives ». Par divers recoupements et mises en relation, il semble devenir à peu près possible de reconnaître l'unité d'un seul et même caractère, d'une seule et même personnalité. À un troisième degré enfin, s'ajoute ce qui est du point de vue ricœurien un « franc recours à l'imagination »¹⁰³. Les variations sont alors plus abstraites et plus libres se faisant davantage sentir sur le registre de la potentialité et

¹⁰⁰ EP, p. 198.

¹⁰¹ TA, p. 68.

¹⁰² EP, p. 209.

¹⁰³ PR, p. 230.

même de la fiction — ce qui, comme il s’agira de le voir dans quelques instants, va venir davantage interpeller la propre thèse de Ricœur. L’imagination apparaît ainsi comme une illustration ou un portrait de l’autre qui se serait libéré de ce qui est son manque d’information ou de perspective. Mais, quoi qu’il en soit de ces trois procédés, ce qu’il faut surtout retenir, pour Ricœur, c’est la façon dont ils concourent tous trois à l’élaboration d’une théorie husserlienne de la « saisie analogisante de l’autre comme autre que moi »¹⁰⁴. C’est cette théorie, en l’occurrence, que suit Ricœur tout en voulant l’infléchir dans une direction qui est davantage la sienne.

A partir de cette interprétation husserlienne de l’*analogon* et, faut-il dire aussi, du grand genre aristotélien de l’Analogie¹⁰⁵, Ricœur fait à peu près tout sauf poser un raisonnement analogique. Pour lui, en effet, l’argumentaire voulant que des proportionnalités puissent exister entre A et B par rapport à un C et donc, de près en près, que des similitudes entre des comportements puissent être simplement déduites est une idée à la fois futile et dangereuse. Ce serait là sauter rapidement aux conclusions ou sauter d’une conclusion immédiate à une autre dans une sorte de « voie courte » dont il semble bien à présent qu’elle ne peut faire l’affaire de Ricœur. Le principe analogique qu’il défend est précisément « non concluant »¹⁰⁶ en ce sens qu’il vise, comme en traduction par exemple, une forme de « correspondance sans adéquation »¹⁰⁷. Et même davantage : ce principe ricœurien se veut être au niveau de ce qu’il appelle avec Husserl des « genèses passives » ou des « synthèses passives ». Le fait qu’elles soient dites passives indique bien la manière dont la saisie d’autrui reste toujours teintée d’une touche pré-réflexive signalant une certaine préférence pour soi. Et c’est cette préférence qui à son tour fait en sorte que l’autre apparaisse dans une « dissymétrie fondamentale » ; je m’auto-présente, l’autre est seulement appréhété et donc jamais réductible à ma propre expérience.

¹⁰⁴ *EP*, p. 206.

¹⁰⁵ Ricœur se sert de ce grand genre en opposition à ceux du Même et de l’Autre. Cf. entre autres *TR3*, pp. 219 et suiv.

¹⁰⁶ *CI*, p. 286.

¹⁰⁷ *ST*, p. 19. « En traduction aussi, il est procédé à certain sauvetage et à un certain consentement à la perte » écrit encore Ricœur dans ce très beau et très petit livre *Sur la traduction* paru en 2004 (*ST*, p. 8).

Mais plus important est certainement le fait que cette genèse passive mette perpétuellement en jeu ce que Ricœur nomme une « interprétation perceptive » ou une « perception interprétante »¹⁰⁸. Au même titre que le chapitre premier de la présente thèse s'était terminé sur l'auto-interprétation du soi et sur un *être-interprété*, il s'agit de dire maintenant que la saisie d'autrui est de l'ordre de l'interprétation. Ricœur discute à ce propos du statut de l'*Auslegung* chez Husserl, un terme qu'il est possible de traduire par « explication », mais également par « interprétation ». À mi-chemin de la description et de la construction, cette *Auslegung* se pose en tant que « travail infini qui s'attache au déploiement des horizons des expériences actuelles »¹⁰⁹. L'explication est alors très près de l'imagination en étant aussi très près de tout ce qui est du domaine des significations potentielles. J'interprète ce qu'est l'autre non pas à partir de ce qu'il est *hic et nunc*, mais à partir de ce qu'il pourrait être en disant ou faisant ceci ou cela. Ses possibles sont de lui-même comme, pareillement, les miens sont indispensables au fait que je me comprenne.

Ricœur cherche à faire un usage non argumentatif de l'analogie en cristallisant pour ainsi dire sa thèse sur l'adverbe *comme* : « l'autre est un moi semblable à moi, un moi *comme* moi » ou, pour le dire de manière sensiblement différente, « *alter ego* est un autre *ego comme* moi »¹¹⁰. Ceci qui doit permettre de distinguer deux idées qui finiront par n'en former qu'une seule. D'un premier côté, Ricœur utilise cet adverbe *comme* ou même, des fois, l'idée d'un « *être-comme* » pour réaffirmer la séparation entre le soi et autrui. Être *comme* le soi, c'est en quelque sorte être pour soi, c'est-à-dire pour soi-même en tant qu'autrui irréductible. Ce point est énoncé on ne peut plus clairement dans le texte « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » : « L'important est que l'autre est compris comme étant sujet pour lui-même et que cette position d'autrui par lui-même n'est pas en continuité avec mon propre vécu »¹¹¹. D'un second côté, ce qui est rendu licite à travers le *comme* c'est une forme d'autodésignation de cet autrui qui est lui-même capable de penser, vouloir, souffrir, etc. Ce qui s'appelle la « merveille du

¹⁰⁸ TA, p. 293.

¹⁰⁹ TA, p. 70.

¹¹⁰ TA, pp. 227 et 293.

¹¹¹ TA, p. 293.

transfert analogique » tiens dans ce qu'elle permet l'apparition d'un autre « je ». Et c'est ainsi que les deux acceptations de l'adverbe *comme* se rejoignent puisque l'autre *en face* de moi est simultanément *pareil* à moi. Ricœur écrit encore à ce sujet :

Le terme ego [...] est transféré analogiquement de *moi* à *toi*, de façon que la seconde personne signifie une autre première personne. L'analogie n'est donc pas un raisonnement, mais le transcendental de multiples expériences, perceptives, imaginatives, culturelles. [Elle] signifie que tous les autres avec moi, avant moi, après moi sont moi comme moi. Comme moi, ils peuvent s'imputer leur expérience. La fonction de l'analogie, en tant que transcendental, est de préserver l'égalité de la signification 'je', au sens que les autres sont également des 'moi'¹¹².

Se montre alors toute l'ampleur de ce principe analogique. Pour Ricœur, il s'agit non seulement de voir qu'il permet de co-poser des sujets co-présent, de manière spatiale par exemple, mais aussi de co-poser des sujets qui sont temporellement absents les uns aux autres. Dans sa pleine expansion, autrement dit, l'analogie qui fait que les autres sont des 'je' fonctionne également pour mes prédécesseurs et mes successeurs. S'appuyant sur Alfred Schütz¹¹³, Ricœur se donne ainsi la chance ou la possibilité de penser un champ social qui est dès toujours historique — ce qui ne sera pas sans importance dans la suite générale du propos.

La portée plus précise de l'analogie concernant un « moi *comme* moi » se découvre un peu plus si, plus ou moins paradoxalement, il est cherché à en saisir davantage le contexte général. La question est à savoir ce qui peut être commun à moi-même et à l'autre que moi-même. Aussi, parce qu'il n'est jamais cessé de parler d'interprétation, la réponse doit-elle se trouver dans l'idée que « *toute question portant sur un étant quelconque est une question sur le sens de cette 'étant'* »¹¹⁴. C'est bien cette catégorie du sens, de la signification qui permet de relier toute la phénoménologie et toute l'herméneutique et qui se révèle aussi être le nœud à la fois serré et compact du

¹¹² *TA*, p. 294.

¹¹³ Cf. entre autres *TA*, pp. 226 et 294 ainsi que Paul Ricœur, « Objectivation et aliénation dans l'expérience historique », in Coll., *Temporalité et aliénation. Actes du colloque international de Rome, 1975*, Paris, Aubier, 1975, p. 30.

¹¹⁴ *TA*, p. 55.

problème de la saisie analogique de l'autre. Cette idée est au mieux développée dans *Soi-même comme un autre* : « la sorte de transgression de la sphère du propre que constitue l'appréhension ne vaut que dans les limites d'un transfert de *sens* : le *sens ego* est transféré à un autre corps qui, en tant chair, revêt lui *aussi* le *sens ego*. [...] Ressemblance et dissymétrie porte sur le *sens ego* et sur le *sens alter ego* »¹¹⁵. Le principe de l'analogie est tant et si bien sur le *sens*, à propos du *sens*, que celui-ci en vient à être son équivalent au plan transcendantal. Le *sens* est également condition de possibilité de la saisie et de la compréhension d'autrui. Lorsque Ricœur parle de « ressemblance » dans la dernière citation, il ne dit pas autre chose que cette potentialité. Or voilà, il parle ou repare aussi de « dissymétrie » pour signaler que les chances de la compréhension et de l'intercompréhension ne peuvent aller, logiquement et pratiquement, sans les chances de la mécompréhension. Est-ce à dire que Ricœur serait en train de reculer ? Il faut surtout dire qu'en insistant sur le *sens* et sur ses dérives possibles, il vient marquer une distance avec l'idéalisme husserlien et avec les idées de sympathie et d'empathie qu'avait savamment construit le romantisme par exemple. L'avancée est plus subtile qu'il n'y paraît et permettra sans doute de s'éviter nombre de problème : « Je pense ce que tu vis sans le revivre, j'y compatie sans le pâtir, écrit Ricœur, par conséquent j'identifie le *sens* de ce que tu vis, je le vise sans le remplir de mon propre vécu »¹¹⁶. Ce qui est visé chez autrui est précisément ce qui peut seulement être visé et non réalisé, à savoir le *sens*. Et parce qu'il ne peut être réalisé, il ne peut qu'être sans cesse reporté.

Qu'il y ait une certaine forme de lien entre l'approche de l'autre, de son *sens*, et la structure de son expérience ne saurait être parfaitement surprenant. Pas surprenant, mais tout de même foncièrement important. Ce qui est impératif de voir, en effet, c'est que cette compréhension d'autrui qui passe par l'interprétation et qui se donne en tant que « travail infini » trouve une grande partie de sa propre explication dans le fait que l'autre est, en soi et pour soi, un « horizon ouvert en infini »¹¹⁷. Si l'autre est comme

¹¹⁵ *SMCA*, p. 386.

¹¹⁶ Paul Ricœur, « Philosophie de la personne », *Esprit*, *op. cit.*, p. 297.

¹¹⁷ *TA*, p. 72.

moi, il est également « *homo simplex in vialitate, duplex in humanitate* »¹¹⁸ et conjonction de ces trois termes : *indéfinitude-conflit-médiation* — c'est en outre ce qu'avait montré l'analyse de *L'homme faillible*. La saisie analogique d'autrui n'est jamais assurée dans la mesure expresse ou ni lui ni moi ne sommes assurés de nos propres limites. Le « je » n'est pas une monade, le « tu », non plus. C'est donc dans de telles circonstances que, pour Ricœur, l'« appariement demeure fondamentalement énigmatique »¹¹⁹. À la fin des aventures de la saisie analogique de l'autre se trouvent les mêmes difficultés, le même type de problèmes que ceux ayant présidés à son élaboration. La dernière des découvertes est que cette saisie analogisante est certes un transcendantal, mais un « transcendantal vide »¹²⁰, c'est-à-dire quelque chose qui demande à être éprouvé et concrétisé.

2.2 Co-agir et dialoguer

Le détour par la phénoménologie husserlienne a encore cette qualité de donner à voir un premier rapprochement tangible entre la philosophie et les sciences humaines ou, pour le dire autrement, un premier glissement palpable de la philosophie vers les sciences de l'homme¹²¹. Cette transition s'opère à l'endroit précis où la fin de *Ve Méditation Cartésienne* vient interpeller le début de cette pièce maîtresse de sociologie compréhensive que représente *Économie et société* de Max Weber¹²². Plus précisément encore, elle se situe là où le « transcendantal vide » husserlien se resitue dans un champ pouvant faire l'objet de descriptions plus empiriques et, de ce fait, davantage

¹¹⁸ L'ensemble des références de cette citation se trouve dans *infra*, p. 26.

¹¹⁹ *EP*, p. 212.

¹²⁰ *TA*, p. 295.

¹²¹ Faut-il le rappeler, pour Ricœur, « le 'philosophe phénoménologue' ne peut plus se concevoir aujourd'hui qu'en dialogue avec les sciences humaines » (Paul Ricœur, « Préface », in Stephan Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, *op. cit.*, p. 9).

¹²² La discussion de ce passage se trouve principalement dans « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité ». Cf. *TA*, pp. 295-302 et p. 256 ; Paul Ricœur « Phenomenology and Social Sciences », *op. cit.*, pp. 153-159 ; Paul Ricœur, « La structure symbolique de l'action », *Symbolisme*, Conférence internationale de sociologie religieuse, Strasbourg, CISR, Strasbourg, pp. 35-36 ; *SMCA*, p. 184 et *MHO*, p. 144. Des analyses ricœurriennes de l'œuvre de Weber se trouvent également dans *IU*, pp. 241-284 ; Paul Ricœur, « Ipséité / Altérité / Socialité », *Archivio di Filosofia*, vol. 54, no. 1-3, 1986, pp. 17-33, particulièrement pp. 22-23 ; Paul Ricœur, « Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber », dans *J2*, pp. 155-171 et Paul Ricœur, « Préface », in Pierre Bouretz, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 9-15.

celui d'inventer et de créer des rapports avec autrui et celui voulant que je doive transiger, négocier perpétuellement avec les autres.

Mais, ayant dit cette constitution interactive de l'action, il doit sans doute s'agir encore de connaître la nature de l'interaction en tant que telle. Cette constitution est-elle si différente ou est-ce qu'au fond elle se présente également pour ce qu'elle est une certaine condition de possibilité ? La réponse ricœurienne à cette question va très certainement dans le sens de la seconde éventualité. En effet, si l'interaction est nécessaire, ce sont bel et bien toutes ses formes qui sont possibles. L'interaction est alors, c'est-à-dire encore ici, une gigantesque potentialité, une structure aussi ouverte que plurielle. « Agir, note Ricœur, c'est toujours agir 'avec' d'autres : l'*interaction* peut prendre la forme de la coopération, de la compétition ou de la lutte »¹³³. La gamme des interactions possibles et potentielles est ainsi presque infinie allant de l'opposition à l'entraide, de l'amour à l'aversion, etc. Ce qui n'empêche toutefois pas ces interactions d'être tout à fait concrètes en ce sens qu'elles affectent ceux qui y participent, qu'elles ont une prégnance ou une adhérence sur leur vie. Il ne s'agit donc pas simplement de dire que les individus peuvent entrer dans plusieurs formes d'interactions, mais de dire que chaque fois ils s'y trouvent en quelque sorte dérangés : « Nous croyons à l'existence d'autrui parce que nous agissons avec lui et sur lui et sommes *affecté* par son action »¹³⁴. En grattant sous la surface, se découvre toute la profondeur des interactions. Aussi, ce que Ricœur estime et utilise chez Weber ou à partir de la perspective wébérienne, c'est cette manière de se donner les moyens de penser radicalement et ensemble les diverses composantes des interactions, leurs rapports dynamiques et complexes. Avec Weber, souligne Ricœur, « [n]ous avons dès le départ un réseau conceptuel englobant les notions d'activité, de sens, d'orientation vers autrui et de compréhension (*Verstehen*). »¹³⁵ C'est comme réseau que ces concepts en viennent, d'une part, à remplir

¹³³ *TRI*, p. 89.

¹³⁴ *MHO*, p. 159. Je souligne.

¹³⁵ *IU*, p. 245.

le « transcendantal vide » husserlien et, d'autre part, à constituer l'interaction ou l'intersubjectivité en tant qu'objet des sciences humaines et sociales¹³⁶.

L'action, le sens, l'orientation vers autrui et la compréhension sont tous ensemble et chacun à la fois médiatisés par le langage — ce qui est une question préalable à celle sur la troisième proposition de *Économie et société* concernant ce qui s'appelle, dans une perspective qui est également husserlienne, la constitution du monde commun. Mais, insister sur le fait que tout ce qui relève de l'action est médiatisée *par* le langage est à peine juste tant et si bien que tout est médiatisé *dans* le langage « — institution des institutions — qui nous a chacun dès toujours précédés »¹³⁷. Le sujet actant est sans répit un sujet parlant du simple fait que son action est inintelligible, informe pour lui-même et pour autrui si elle n'est pas mise en mots. Son action, mais toute action en fait, est coextensive à l'événement d'un dire. À un niveau au moins pratique et pragmatique, ce qu'est la langue, pour employer une distinction héritée de Saussure, se concrétise en parole¹³⁸.

Quels sont dès lors les principaux traits de cette parole ou du discours, comme dirait plus volontiers Ricœur ? Il doit d'abord s'agir de montrer que « le discours est toujours réalisé temporellement et dans le présent »¹³⁹. Le discours est par définition fugitif en ce qu'il ne fait qu'apparaître pour sitôt disparaître ; ce qui est assurément limitatif. Ensuite, faut-il voir que le discours renvoie à son locuteur, d'une part, et s'adresse à quelqu'un, de l'autre. Dans l'oralité, autrement dit, « quelqu'un parle à quelqu'un » dans une situation de co-présence faisant en sorte qu'il soit assez simple de répondre aux questions *qui ?* parle et *à qui ?* Ce qui intéresse Ricœur ici, c'est comment l'action parlée ou l'action de parler s'inscrit dans un paradigme de l'échange. La question est celle de « l'établissement du dialogue, qui peut se nouer, se prolonger, ou

¹³⁶ Cf. entre autres à ce sujet Paul Ricœur « Phenomenology and Social Sciences », *op. cit.*, pp. 153-159, surtout pp. 150-151.

¹³⁷ *TR3*, p. 321. Ricœur dit ailleurs : « Le langage n'est pas plus fondement qu'il n'est objet ; il est médiation ; il est le *medium*, le 'milieu' dans quoi et par quoi le sujet se pose et le monde se montre » (*CI*, p. 252).

¹³⁸ Ricœur parle en outre de cette distinction dans *TA*, p. 103.

¹³⁹ *TA*, p. 184 et contenu sensiblement pareil dans *TA*, p. 104.

s'interrompre »¹⁴⁰ — il s'agira d'y revenir dans quelque instant. Enfin, dernier trait du discours, il est « au sujet de quelque chose », c'est-à-dire qu'il parle d'un monde qu'il prétend décrire de manière sensée. D'où deux choses. *Primo*, cela implique nécessairement une dose de polysémie puisque le sens rattaché au monde peut se dire de plusieurs façons. *Secundo*, cela implique des obligations syntaxiques, grammaticales, etc., à savoir quelque chose comme « un contenu *propositionnel* susceptible d'être identifié et réidentifié comme étant le même »¹⁴¹. Les mots et les phrases ont des « règles constitutives », mais pas seulement cela : tous actes locutionnaires, illocutionnaires et perlocutionnaires, les actes *de* dire, ce que nous faisons *en* disant ou ce que nous faisons *par le fait que* nous parlions sont eux aussi réglés et normés. Ricœur est à ce propos très près de la théorie du *Speech-Act* développée par Austin et Searle¹⁴². Dans l'acte performatif du mariage par exemple, le fait de dire « oui » est en soi ce qui exécute la prise d'époux par le double fait que « dire, c'est faire » et que cet acte locutoire est encodé dans toute une tradition. Et c'est ainsi que le discours est ce qui est dépassé à la fois par la polysémie et par la règle, comme si ce double dépassement devait toujours venir compenser l'aspect limitatif et au présent du dire. Entre son propre dépassement et sa limitation, le discours fait donc sans cesse l'épreuve de son ambiguïté ; chose qui, bien sûr, ne peut pas être sans influence sur la compréhension d'autrui.

C'est en même temps que les possibilités et les difficultés de l'action qui se parle viennent travailler une « structure dialogale fondamentale »¹⁴³. Les êtres humains se comprennent les uns les autres en se parlant ou en conversant. C'est dans le dialogue que se joue une énorme partie de la saisie analogisante d'autrui. C'est encore ce dialogique qui porte en lui-même d'immenses ressources de réflexivité. Ricœur le souligne dans *Parcours de la reconnaissance* :

¹⁴⁰ *TA*, p. 104.

¹⁴¹ *TA*, p. 191.

¹⁴² Cf. parmi d'autres occurrences de cette théorie chez Ricœur *TA*, pp. 105 et 192, Paul Ricœur « Le discours de l'action », *op. cit.*, p. 7 de même que Paul Ricœur, « Préface », in Anne Decrosse, (dir.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, Liège, Mardaga, 1973, p. 8.

¹⁴³ Paul Ricœur, « Synthèse panoramique », *op. cit.*, p. 6.

L'autodésignation du sujet parlant se produit dans des situations d'interlocution où la réflexivité se compose avec l'altérité : la parole prononcée par l'un est une parole adressée à l'autre ; de surcroît, il lui arrive de répondre à une interpellation venue d'autrui. La structure question-réponse constitue ainsi la structure de base du discours en tant qu'impliquant locuteur et interlocuteur¹⁴⁴.

Tout se passe comme si Ricœur récoltait ici les fruits de ses précédents détours. La réflexivité, c'est-à-dire autant la compréhension d'autrui que la compréhension de soi devant autrui, gagne en extension ou en profondeur du fait que l'action et le langage aient été auparavant si bien associés. C'est que les gestes étant aussi des formes d'expressions, ils entrent dans cette « structure dialogale fondamentale » où les uns deviennent des « soi » comme les autres¹⁴⁵. Mais il y a plus et mieux. En effet, lorsque la citation ci-haut parle du « discours en tant qu'impliquant locuteur et interlocuteur », l'implication dont il s'agit peut s'entendre également comme inclusion et comme affectation, capacité d'affecter. Les paroles ne sont pas simplement en l'air ; elles touchent, bouleversent, blessent, changent des vies, etc. Les êtres humains sont *de facto* pris jusqu'au cou par ce qu'ils disent et entendent. S'ajoute de la sorte au registre de l'extension du dialogue par l'action, celui de l'approfondissement par l'affect ou l'émotion, pour enfin constituer le dialogue comme ce qui est, pour à peine paraphraser de la grande sociologie, une expérience humaine totale.

Ce dialogique ayant l'insigne avantage d'empêcher de penser une relation entre le « je » et le « tu » qui serait unilatérale, n'a cependant pas la capacité de penser une relation qui serait de parfaite égalité. Si tout discours ouvre des possibles, il porte aussi son lot de limitations qui doivent servir d'avertissements à ceux dont l'enthousiasme se trouverait débordant. C'est que le dialogue est un échange, certes, mais un échange entre des partenaires qui sont inégaux. Pour Ricœur, il serait ici encore tout à fait inutile et malvenu de vouloir cacher « l'indépassable différence qui fait que l'un n'est pas l'autre »¹⁴⁶. Le but est non pas de dire que certains sont meilleurs que d'autres ; il est

¹⁴⁴ PR, p. 146.

¹⁴⁵ « Une même structure dialogale se laisse discerner au plan de l'action » (Paul Ricœur, « Appendice. *Lectio magistralis* de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001 », *op. cit.*, p. 83).

¹⁴⁶ PR, 225.

simplement de souligner les multiples manières dont persiste une « dissymétrie fondamentale » entre ce qui est moi-même moi et ce qui est autre et autrement que moi — cela qui a été discuté en parlant de la manière, chez Husserl, dont je m'auto-présente et dont l'autre est seulement appréhété. La structure même de toute action fait en sorte qu'un des partenaires en soit plus l'agent et que l'autre en soit davantage le patient. Il y a constamment, autrement dit, une dissemblance entre différents degrés allant de l'initiative la plus personnelle au subir et au pâtir le plus ingrat et indigeste. De la même manière, il s'agit d'imaginer que les échanges de paroles n'ont pas cette capacité d'éliminer d'elles-mêmes toutes distorsions ou dissymétries. Ne serait-ce qu'à travers la pratique des tours de paroles, celle-là même qui est en jeu dans la logique des questions et des réponses, se trouvent introduits nombres de décalages et de biais. Et c'est de cette manière que Ricœur s'en prend à ce préjugé extrêmement tenace concernant le lien présumé intrinsèque entre le dialogue et une certaine concorde : « l'idée d'un dialogue — le dialogal — laisse supposer que les gens s'entendent et s'aiment bien, alors que le dialogique peut être parfaitement conflictuel »¹⁴⁷. Si l'action peut jouer sur les registres du « pour », « avec » ou « contre » autrui, pour quelles raisons logiques et suffisantes devrait-il en être autrement du dialogue ? Les seules choses qui sont certaines consistent plutôt à dire que l'autre et un détour obligé du soi¹⁴⁸ et que s'il peut y avoir une entente entre eux deux, celle-ci devrait être conquise ou reconquise sur la mésentente et l'incompréhension.

La pièce maîtresse dans l'ensemble que constitue le dialogue comme action et l'action comme dialogue est à savoir que rien ne se passe sans une dose importante d'interprétation — ce qui est en quelque sorte le retour à un niveau plus concret de la question de la « perception interprétative » chez Husserl. L'action sensée, parlée et orientée vers autrui, est dès toujours empêtrée dans des appréciations et des approximations, des sous ou surévaluations, des jugements de valeurs, etc. Aussi, la

¹⁴⁷ Paul Ricœur, « Préface », in Anne Decosse, (dir.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁴⁸ Selon les propres mots de Ricœur : « Le soi ne va [...] sans une implication dialogique, qui impose le détour par l'autre, cet autre 'dehors' figuré par l'étranger et, parfois, par l'adversaire » (Paul Ricœur, « Appendice. *Lectio magistralis* de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001 », *op. cit.*, p. 83 et Paul Ricœur, « Synthèse panoramique », *op. cit.*, p. 6).

science n'a-t-elle rien inventé à ce propos puisque ses manières propres de faire se retrouvent déjà sur le sol qui lui sert de base ou de fondation. Ricœur se veut pour le moins insistant : « l'agir humain est articulé par des interprétations internes à l'action elle-même, avant d'être offert à l'interprétation externe ; en ce sens, l'interprétation est elle-même un constituant de l'action »¹⁴⁹. Et ceci qui est valable pour l'action l'est également pour l'interaction, l'intersubjectivité et la conversation. Ce qui se découvre là n'est rien de moins qu'un royaume de l'opinion. Les êtres humains n'ont pas des opinions les uns sur les autres pour s'apercevoir et être aperçu dans leur ultime vérité ; ils construisent plutôt des vérités à la hauteur de leurs opinions. Non pas pour dire que tout est mensonge — à la manière de la dénonciation nietzschéenne du *Cogito* refusée auparavant par Ricœur —, mais que la vérité et la fausseté ne sont justement pas si facilement dissociables l'une de l'autre. Ce dont il s'agit ici, c'est donc d'un véritable *modus operanti* de la compréhension-constitution d'autrui et de ma compréhension-constitution par lui. « Mon existence pour moi-même est en effet tributaire de cette constitution de soi dans l'opinion d'autrui, écrit Ricœur dans *Le conflit des interprétations* ; mon Soi — si j'ose dire — est reçu de l'opinion d'autrui qui le consacre ; [il s'agit bien alors d'une] constitution mutuelle par opinion »¹⁵⁰. Cette constitution mutuelle est également une exégèse mutuelle qui s'applique à faire au moins quelque peu reculer l'ambiguïté dans nos rapports avec autrui et dont l'enjeu fondamental se découvrira petit à petit comme étant une formidable lutte pour la reconnaissance.

2.3 La lutte pour la reconnaissance

Il est tout à fait remarquable que Ricœur ait attendu jusqu'à la fin ou presque de son œuvre philosophique pour offrir une thématization particulière de la notion de reconnaissance. C'est là une question que Ricœur n'avait plus exactement le choix de traiter tellement, à bien y regarder, elle vient l'interpeller dans la quasi-totalité de ses

¹⁴⁹ Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 21.

¹⁵⁰ *CI*, p. 113 ; contenu presque identique dans *HF*, p. 137. Et ceci qui se lit ailleurs : « At the level of intersubjective action we have to do with an interaction based mainly on the *mutual interpretation* of signs — both verbal and non-verbal — and the mutual recognition of the intentions of the implied agents » (Paul Ricoeur, « Phenomenology and Social Sciences », *op. cit.*, p. 151).

ouvrages et ce, déjà depuis *L'homme faillible*. Aussi, que ce soit *a posteriori* que cela s'aperçoive ne vient-il rien changer à l'affaire : *Parcours de la reconnaissance* est un ouvrage salutaire de Ricœur qui vient en quelque sorte combler un vide théorique. Que raconte alors ce dernier grand livre ? Dans son économie d'ensemble, il cherche surtout à cerner la position difficile de la reconnaissance pour ce qu'elle est constamment prise entre la connaissance et la méconnaissance. Ce qui est, autrement dit, à l'arrière-plan des trois parties ou études — « La reconnaissance comme identification », « Se reconnaître soi-même » et « La reconnaissance mutuelle » — c'est rien de moins qu'une dialectique de laquelle il est difficile, sinon impossible de se sortir entre prise et méprise, reconnaissance et méconnaissance et dans laquelle les termes sont dès le départ en lutte.

La présente discussion sur le sens et la compréhension d'autrui s'intéresse plus particulièrement à la troisième étude sur « La reconnaissance mutuelle » et la place qu'elle fait en son sein à toute la question de l'*Anerkenung* chez Hegel ; *Anerkenung* entendu au sens de « lutte pour la reconnaissance ». Ici encore, Ricœur se sert d'une grande philosophie pour étayer la sienne propre. Il se propose de faire une « explication de texte » qui devient, au fur et à mesure qu'avance l'argument, une sorte d'auto-explication. Dans l'interprétation ricœurienne donc, la position de Hegel est elle-même en opposition à celle de Hobbes, c'est-à-dire qu'elle vient relever ce qui en est le défi¹⁵¹. Il s'agit d'abord de se souvenir que dans la philosophie politique hobbesienne de l'état de nature, « la vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève »¹⁵². La grande motivation, pour ne pas dire l'unique motivation consiste en ceci que les hommes ont peur de la mort violente. À ce qui est cette fable de la lutte des hommes au sens tout à fait physique du terme, doit alors venir répliquer une lutte hégélienne qui n'est plus définie par sa méthode ou plutôt son absence de méthode, mais par son but, sa destination, à savoir que les hommes luttent pour être reconnu. Le motif originnaire de la philosophie hégélienne ici, c'est-à-dire toujours dans l'interprétation qu'en donne Ricœur, c'est le « désir d'être reconnu »¹⁵³. Qu'est-ce à dire ? Être reconnu par quoi ? Par le désir ?

¹⁵¹ Cf. « Le défi de Hobbes », (*PR*, pp. 239-251).

¹⁵² Hobbes cité dans *PR*, p. 243.

¹⁵³ *PR*, p. 255.

Une première chose incontestable tient dans le fait que « le désir est dès le début en situation intersubjective »¹⁵⁴. C'est en quittant son attachement pour les objets qu'il devient proprement humain et qu'il se voit introduire autrui ou la pluralité des hommes à l'intérieur même du soi, du sujet. Le désir est désir de l'autre et désir du désir. Tout se passe dès lors comme s'il effectuait une boucle en se cherchant sans cesse lui-même : « le désir, comme mode d'être auprès des êtres, n'est désir humain que si la visée est non seulement désir de l'autre, mais désir de l'autre désir, c'est-à-dire demande »¹⁵⁵. Il y a là son aspect passif-agressif pour ainsi dire. Un désir demande à un autre qu'il soit confirmé dans sa prétention ; un être exige d'un autre qu'il certifie la justesse de sa revendication à l'existence. Ce qui est par ailleurs important de constater, c'est la manière dont Ricœur est à ce propos très près de ce qu'il dit déjà dans *L'homme faillible* en parlant de la passion du valoir — peut-être est-il seulement dommage que Ricœur lui-même ne revienne pas sur ce rapprochement¹⁵⁶. La grande tension, pour ne pas dire le paradoxe du désir du désir consiste en ceci qu'il fait preuve de la plus grande insatiabilité dans l'inquiétude du soi et qu'en même temps ou, tout simplement, parce qu'il accorde la plus grande valeur au regard d'autrui. Le soi advient sous le regard valorisant de l'autre, mais justement ce regard pointe en direction d'une relation indirecte et incertaine de moi à moi, en direction d'une distance ou même parfois d'une absence dans le déni de reconnaissance. D'où la lutte qui est toujours une lutte pour sa propre image réfléchie. Pour reprendre les mots exacts de Ricœur, « c'est une lutte pour arracher à l'autre l'aveu, l'attestation, la preuve que je suis une conscience de soi autonome »¹⁵⁷. Est ainsi surtout retenu de la thèse hégélienne son moment de négativité ; l'« ombre du négatif » qui peut aussi toujours être comprise comme prégnance du méconnaissable¹⁵⁸. Se trouve, en d'autres termes, « au centre du tableau l'altérité-

¹⁵⁴ *DI*, p. 461.

¹⁵⁵ *DI*, p. 377.

¹⁵⁶ Cf. *infra*, pp. 27-28.

¹⁵⁷ *DI*, p. 456.

¹⁵⁸ « C'est au cœur même de l'*Anerkennung* que se déroule la compétition entre reconnaissance et méconnaissance » (*PR*, p. 371).

confrontation »¹⁵⁹ qui fait résolument en sorte que la reconnaissance ne puisse jamais s'égaliser à une quelconque réconciliation.

Un exemple peut servir à mieux illustrer ce point somme toute complexe. Dans *Parcours de la reconnaissance*, il se lit sous la rubrique « La lutte pour la reconnaissance et l'amour » et couvre autant les rapports érotiques, amicaux que familiaux, c'est-à-dire ce que Ricœur nomme ailleurs le « niveau des proches »¹⁶⁰. En parlant d'amour, il est discuté de liants beaucoup plus indomptés, presque sauvages, et donc beaucoup moins raffinés que les modèles de la justice ou de l'estime proprement sociale — modèles qui sont également analysés par Ricœur dans les suites de Hegel et aussi, faut-il dire, de son commentaire par Axel Honneth¹⁶¹. L'amour, toujours très près du désir, est toujours du domaine de l'affect. La reconnaissance qu'elle promeut est préréflexive en ce sens qu'elle joue sur une sorte de « certitude du cœur », une sorte de « confiance prime » qui fait que je sais sans vraiment savoir. Pourquoi toi ? Parce que c'est toi. L'important est que « [l]es amis, les amants [...] s'approuvent mutuellement d'exister »¹⁶². Toute la beauté de l'amour et de l'amitié tient, autrement dit, dans cet acquiescement qui peut très bien se passer de raisons : oui, tu es.

Mais voilà, si la chute doit advenir à cette hauteur de la reconnaissance est-elle seulement que plus brutale. Parce que l'amour a bel et bien une contre-partie, une forme de mépris la suivant comme son ombre et qui se profile comme la capacité d'humilier. Pour Ricœur, en effet, « [l]'humiliation, ressentie comme le retrait ou le refus de cette approbation, atteint chacun au niveau préjuridique de son 'être-avec' autrui. L'individu se sent comme regardé de haut, voire tenu pour rien. Privé d'approbation, il est comme n'existant pas »¹⁶³. Non pas que le déni soit obligatoire, mais qu'il soit obligatoire que la possibilité du déni vienne travailler de l'intérieur la certitude du sujet. « Le cœur est

¹⁵⁹ *PR*, p. 362.

¹⁶⁰ Cf. *MHO*, pp. 161-163. Pour ce qui est de « La lutte pour la reconnaissance et l'amour » dans *Parcours de la reconnaissance*, elle renvoie aux pages 276 à 286.

¹⁶¹ Cf. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, Paris, Cerf, 2000.

¹⁶² *PR*, pp. 279-280.

¹⁶³ *PR*, p. 280.

essentiellement ce qui en moi est inquiet »¹⁶⁴, disait déjà Ricœur dans *L'homme faillible*. Ce qu'il pose maintenant dans *Parcours de la reconnaissance*, c'est que la lutte pour la reconnaissance est pour ainsi dire sans fin dans la mesure où le fait d'être véritablement reconnu demeure une question, voire une énigme. La reconnaissance est de l'ordre de la « quête insatiable ». Elle est, autrement dit et sans nul doute une « demande indéfinie ».

Ce qu'est le désir de reconnaissance en tant que « demande indéfinie » est cerné par des horizons qui sont, dans leur qualité même d'horizons, tout à fait fuyants et en passe d'être reportés au fur et à mesure que quelque chose s'y rapproche. Si donc la lutte pour la reconnaissance est le moment concret et historique, il est précédé et suivi par des moments davantage abstraits, des moments de grâce pour la reconnaissance en quelque sorte, et qui l'informe à distance. Le premier de ces moments, à savoir celui qui précède l'expérience concrète, qui est en amont de celle-ci, est représenté par la question kantienne, et dans une moindre mesure lévinasienne, du respect¹⁶⁵. Toute la problématique de la reconnaissance d'autrui ne peut pas, en fait, ne pas engager une dimension éthique. Et parce que celle-ci s'aperçoit et se conçoit, il doit être fait un retour vers ce que Kant annonce à travers le second impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »¹⁶⁶. Je dois reconnaître à l'autre un droit à l'existence égal au mien et, par conséquent, penser l'autre comme la limite de ma volonté. Fin en soi, « [a]utrui est un centre d'obligation pour moi » — quelque chose comme une injonction ou une assignation à la responsabilité à travers le visage du maître de justice, s'il fallait s'inspirer assez librement de la lecture ricœurienne de Lévinas.

¹⁶⁴ *HF*, p. 142 et *infra*, p. 27.

¹⁶⁵ La discussion de cette question est plutôt mince dans *Parcours de la reconnaissance*, mais trouve un important écho dans plusieurs écrits antérieurs de Ricœur. Cf. parmi d'autres *PR*, p. 290 ; *SMCA*, pp. 237-278 et particulièrement pp. 240-263 ; *HF*, pp. 86-96 et *EP*, pp. 227-250 et pp. 266-283. Sur la présence de Lévinas dans les écrits de Ricœur, cf. *PR*, pp. 232-238 ; *SMCA*, p. 221 et, bien sûr, *AUT* dans son entièreté.

¹⁶⁶ Immanuel Kant cité dans *SMCA*, p. 258.

Ce qui est donc le pourquoi et le comment de ce recours à Kant renvoie à cette idée que l'autre a intrinsèquement une valeur, que l'autre est irrémédiablement une personne et qu'à ce titre il possède une dignité impossible à ravalier. Aussi, la portée de cette dignité de la personne est-elle seulement redoublée par l'idée d'« *humanité* ». Loin d'être l'énumération des hommes, celle-ci renvoie plutôt à ce qui est « qualité humaine de l'homme ; [...] la signification compréhensive de l'humain »¹⁶⁷. C'est chaque personne qui appartient à la commune humanité dans un effort à peine voilé chez Kant de ployer l'autonomie individuelle et la pluralité ou, mieux, l'universalité. Or, c'est cette « intention universalisante » qui finit par ne plus convenir à l'étude de ce qui est toujours le grand enjeu pratique, à savoir la lutte concrète des hommes pour leur reconnaissance. Pour Ricœur, la qualité toute formelle du raisonnement kantien est également ce qui marque sa limitation. Ce qui n'est pas exactement un reproche¹⁶⁸, mais une manière de dire que toute volonté de se sortir de l'épreuve réelle des hommes en lutte doit s'achever par la prise en compte de l'acuité de cette épreuve indépassable.

Si le respect se pose comme moment de grâce en amont de la lutte pour la reconnaissance, c'est la « mutualité du don fondée sur l'idée de reconnaissance symbolique »¹⁶⁹, toujours comme moment de grâce, qui s'y pose en aval. *Parcours de la reconnaissance* se termine sur cette double question de savoir si et comment l'échange des dons peut constituer une certaine forme d'état de paix dans le procès général de la lutte. Et, bien évidemment, puisqu'il est discuté de don, cette question s'enclenche-t-elle sous le grand patronage de Marcel Mauss. Dans son « Essai sur le don »¹⁷⁰, Mauss s'interroge quant à l'obligation de rendre en retour chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande, par exemple : « Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? »¹⁷¹ L'obligation de rendre est proprement énigmatique, pour ne pas dire paradoxale, dans la mesure où elle risque d'effacer le cadeau en tant que cadeau, la générosité en tant que générosité. Il doit alors s'agir, dans la perspective ricœurienne, de

¹⁶⁷ HF, p. 87. Cf. également à ce sujet EP, p. 275 et SMCA, pp. 259-263.

¹⁶⁸ « Il est vain de reprocher à Kant son formalisme : la pauvreté même du formalisme est sa raison d'être » (EP, p. 276).

¹⁶⁹ PR, pp. 320 et 338.

¹⁷⁰ Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1983, pp. 143-279.

¹⁷¹ Marcel Mauss cité dans PR, p. 328.

changer de niveau ou de sauter de ce plan à un autre. Ce n'est certes pas tout de Mauss qui est rejeté, mais la possibilité que le don, le *hau* soit l'ancêtre, le concurrent ou le substitue des échanges marchands — ce qui est une critique ricœurienne pas particulièrement étoffée, faut-il l'avouer. Quoi qu'il en soit, Ricœur tente surtout d'étayer sa thèse à partir des concepts de mutualité et de ce qu'il appelle, à la suite de Henaff cette fois, le « *sans prix* »¹⁷². La mutualité est d'abord quelque chose qui circule entre nous, quelque chose qui est immanent à la relation. Elle plaide, en d'autres termes, en faveur de « rapports *entre* acteurs de l'échange » contrairement à ce qui serait la réciprocité en un sens économique où les protagonistes n'auraient pas le même engagement l'un pour l'autre. Et ceci qui rejoint la catégorie du sans prix. Pour Ricœur, en l'occurrence, la chose du don n'est pas de ces valeurs qu'il est possible de compter puisqu'elle n'est que le gage, le symbole de la valeur de la relation en tant que telle. Il écrit encore :

Ce serait la qualité de la relation de reconnaissance qui conférerait sa signification à tout ce qu'on nomme des présents. J'ajouterai qu'on peut tenir la relation de mutualité pour une reconnaissance qui ne se reconnaît pas elle-même, tant elle est investie dans le geste plus que dans les mots, et ne le fait qu'en se symbolisant [elle-même, en effet] dans le cadeau¹⁷³.

Le gage ne vaut rien parce qu'il vaut tout de la relation humaine. Il est le symbole de ce qui en elle est pour ainsi dire la synthèse de la générosité *et* de la gratitude.

Le don doit bien être désintéressé s'il veut s'égaliser à lui-même et s'apparaître à lui-même pour ce qu'il est un geste généreux. Il en est parlé dans sa « qualité d'avance » comme pour couper court à tout ce qui pourrait être de l'ordre de la restitution. « À la limite, souligne Ricœur, il faut tenir le premier don pour le modèle du second don, et penser, si l'on peut dire, le second don comme une sorte de second premier don »¹⁷⁴. Le retour du donataire ne répond pas ainsi à une sorte d'obligation, mais à une offre ou à un

¹⁷² *PR*, pp. 339 et suiv. Cf. aussi Marcel Henaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002.

¹⁷³ *PR*, p. 342.

¹⁷⁴ *PR*, p. 350.

appel, celui précisément de la générosité. Et dans la mesure où il y a un art de donner, il y a également un art de recevoir. C'est ici que Ricœur fait un très beau et très véridique rapprochement entre la gratitude et la reconnaissance. En ayant de la gratitude, je suis reconnaissant et *vice-versa*. Gratitude envers les gens, celle-ci marque une pause dans le procès entier de l'échange symbolique. Tel que le souligne Ricœur, elle creuse un « écart d'*inexactitude* » non pas simple, mais double en ce sens qu'elle rend les valeurs floues et les délais de l'échange tout aussi flous. Est-ce que l'expérience de la mutualité s'en trouve pour autant diminuée ? Au contraire, l'échange de dons libéré de la conformité et du conformisme n'en est qu'une expérience plus vive. Chaque « premier » don est un geste unique avec une signification unique comme si chaque fois il possédait ce que Ricœur nomme un « caractère cérémoniel ». S'il a été dit de l'objet échangé qu'il symbolisait la relation, il faut maintenant dire, au surplus, que l'échange s'élève chaque fois à la hauteur d'une petite fête. De fait, c'est sur cet aspect « *festif* »¹⁷⁵ que se termine *Parcours de la reconnaissance*. L'ultime effort de Ricœur est pour montrer que l'échange symbolique et la reconnaissance symbolique échappent en bout de ligne à la moralisation. L'échange de cadeaux est en lui-même un cadeau ; non pas quelque chose de prévisible et/ou fait par devoir, mais quelque chose de franchement remarquable et, du coup, de tout à fait rare.

Ainsi donc, le problème de la reconnaissance est, comme Ricœur le souligne dans *L'idéologie et l'utopie*, quelque chose d'un « problème moral fondamental »¹⁷⁶. Plus justement par rapport à tout ce qui vient d'être dit, il est *le* problème fondamental, l'enjeu des enjeux de la relation entre le « je » et le « tu ». Au cœur de l'analyse se trouve encore et toujours l'idée de lutte pour la reconnaissance, l'idée que rien n'est acquis et que tout doit sans cesse être regagné sur le mépris, le déni, etc. Cela a été clairement affirmé alors même qu'il a fallu discuter de ces expériences ou moments de grâce que constituent le respect, en aval de la lutte, et l'échange symbolique de dons, en amont. En un mot comme en mille : « Les expériences de reconnaissance pacifiée ne sauraient tenir lieu de résolution des perplexités suscitées par le concept même de lutte,

¹⁷⁵ Cf. *PR*, p. 353.

¹⁷⁶ *IU*, p. 300.

encore moins la résolution des conflits en question »¹⁷⁷. La lutte pour la reconnaissance est indépassable dans la mesure où la reconnaissance en tant que telle est « indéfinie ». Et lorsque rarement elle prend forme, lorsqu'il semble soudainement possible d'y toucher au moins partiellement, il doit s'agir avec Ricœur d'y voir l'expression de ce qui s'appelle le « petit miracle de la reconnaissance »¹⁷⁸. Il s'agit en quelque sorte d'être reconnaissant que la reconnaissance puisse arriver ; de la voir comme « motivation » et « clairière », c'est-à-dire en fin de compte comme une tâche à accomplir — au même titre que la tâche de devenir conscient du chapitre précédent, par ailleurs. Aussi, est-ce en tant que tâche qui se projette vers l'avant que la reconnaissance, mais également tout ce qui attire à la compréhension d'autrui, conduit au seuil d'un monde qui serait commun et qui serait symbolique de part en part. Il vient un temps où la relation avec un deuxième homme ouvre sur celle avec un troisième, puis un quatrième, et ainsi de suite. Il vient un temps où tout cela s'institue sur fond de société. Ce sont ainsi ces questions qui ne peuvent plus attendre. Elles avaient plus ou moins été suspendues à partir de Husserl et surtout de Weber pour traiter de la reconnaissance, mais à présent c'est cette même reconnaissance qui pose la question de l'action transie par le symbolique.

¹⁷⁷ *PR*, p. 318.

¹⁷⁸ *PR*, p. 184.

CHAPITRE TROIS

L'action symboliquement médiée

Le cap de la première rencontre a été passé ; autrui est apparu comme un partenaire dans l'action et dans la signification. Je cherche à le comprendre lui, pour lui-même, et à le comprendre pour moi, pour me comprendre moi-même. L'autre est un détour dans la connaissance et la reconnaissance du soi en étant *devant* le soi dans une situation de face-à-face dont il semble impossible de se sortir complètement. Ce qui précède est en ce sens entaché plus ou moins volontairement par le modèle du dialogique. Il s'est agi de faire *Als ob*, « comme si » il y avait toujours seulement deux individus, l'un agissant, l'autre pâtissant, l'un parlant, l'autre écoutant, etc. Étape ou halte absolument nécessaire, il faut néanmoins à présent rendre compte de sa dimension peu réaliste tant et si bien que les interactions impliquent plusieurs personnes et que leurs sens excèdent leurs apparitions. Il doit falloir, autrement dit, déployer les multiples facettes du face-à-face, montrer que « [l]a relation intersubjective courte se trouve coordonnée [...] à diverses relations intersubjectives longues, médiatisées par des institutions diverses, par des rôles sociaux, par des instances collectives (groupes, classes, nations, traditions culturelles, etc.) »¹⁷⁹. L'expression de Ricœur est des mieux choisies : « relations intersubjectives longues »¹⁸⁰. Elle incite à penser que cette « voie longue » de l'anthropologie philosophique, celle-là même qui occupe l'ensemble de la présente thèse, peut encore s'allonger et qu'il faille faire de plus grands détours s'il est pensé pouvoir revenir finalement au sujet. Aussi, l'allongement dont il est question plus précisément ici, est-il celui de l'enchaînement ou de l'engrenage des subjectivités les unes avec les autres. Ce qui ne cessera pas d'être problématique dans ce qui va suivre, c'est la « mise en communauté » de l'expérience humaine ou, pour employer un autre terme husserlien, la « constitution du monde commun ». Ce qui ne cessera pas de poser

¹⁷⁹ *TA*, pp. 47-48.

¹⁸⁰ C'est une expression qui se retrouve par ailleurs déjà très tôt dans l'œuvre ricœurienne. Cf. par exemple *HV*, pp. 13 ; 106 ; 114 et 116.

problème non plus, c'est la manière dont Ricœur négocie les prérogatives propres à la philosophie et aux sciences humaines, la sociologie en particulier, c'est-à-dire comment il se doit de faire appel à des ressources et à des stratégies pour le moins insoupçonnées s'il veut pouvoir lier ces deux disciplines.

Encore un mot sur cette philosophie ricœurienne dialoguant avec les sciences de l'homme au point de devenir, de droit et de fait, une philosophie des sciences humaines. Le projet de Ricœur, lorsque vient le temps de donner à voir l'agglutination des hommes et la cristallisation de leurs modes spécifiques d'agglutination, est tout entier celui d'une « herméneutique de l'action sociale »¹⁸¹. Son thème ou son intérêt est à la grandeur du « champ pratique ». D'une part, l'attention singulière portée à l'action et à la pratique fait en sorte que n'importe quelle construction de l'esprit devra toujours être pensée en relation avec le faire des hommes comme si rien n'était assez abstrait pour ne pas non plus être concret. D'autre part, et partant de ce concret pratique, faut-il se souvenir qu'il est toujours synonyme d'interprétation selon Ricœur comme si, cette fois, rien n'était assez concret pour ne pas non plus être abstrait, imaginé ou tout simplement imagé. Ceci étant, il importe également de dire que cette « herméneutique de l'action sociale » pointe en direction d'une sociologie qui se cherche et qui se désigne tant bien que mal en tant que « sociologie des relations humaines »¹⁸². Ricœur procède avec patience en restant auprès non seulement de l'action et de l'interaction, mais aussi de ce qui est proprement humain dans l'homme. En ce sens, la sociologie est encore de l'anthropologie alors que cette dernière est toujours réputée philosophique.

3.1 La constitution analogique de la société

L'occasion se présente enfin de pouvoir poursuivre là où la double discussion de la phénoménologie husserlienne et de la sociologie compréhensive wébérienne avait laissé en terme d'« action sensée » et d'« action orientée vers autrui ». L'argument commence ou recommence à partir de l'analyse que fait Husserl de la constitution d'un

¹⁸¹ Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 15 ainsi que pp. 19 et suiv.

¹⁸² *HV*, p. 99.

monde commun. Ne serait-ce que par les contraintes de la logique, les choses ne se démultiplient pas aussi vite que peuvent se démultiplier les regards portés sur elles ; autrement dit que la lune reste une et entière que l'on soit deux, trois ou quatre à la regarder. D'une manière qui est encore cette fois plus logique qu'historique, il s'agit d'imaginer un moment où les hommes s'aperçoivent qu'ils n'inventent pas chaque fois, mais qu'ils reprennent et partagent des expériences et des significations en sorte qu'ils forment un « tout » dont ils sont individuellement « membres » — les guillemets servant de précaution pour ne pas assimiler trop vite cette totalité à une vérité effective ayant éliminé ce dont les guillemets servent à rendre compte, à savoir le flou entourant cette totalité et la manière indirecte dont ses membres s'y rapportent. Si donc cette communalisation est le fruit des interactions entre les hommes, celles-ci à leur tour sont rendues possibles par cette communalisation. Ce qui est exprimé de la manière suivante chez Husserl : « chaque moi ne peut devenir pour toi et pour autrui une personne au sens normal, une personne dans un lien à d'autres personnes [...] que quand la compréhension institue une relation à un monde environnant commun ». ¹⁸³ Il y a réversibilité de l'interaction et de la « mise en communauté » ou, pour mieux dire, une médiation double faisant en sorte que la relation à autrui soit médiatisée par le monde commun et *vice-versa*.

La grande originalité de l'approche husserlienne en sociologie découle de cette analyse de la « mise en communauté » qui oblige justement à partir d'en-deçà de la communauté pour y arriver ; autre chose étant, après coup et en retour, de montrer que les interactions découlent de cette communalisation. Tout est affaire de dérivation et de « progression méthodique ». Telle qu'elle apparaît à Ricœur, en effet, la grande hypothèse de Husserl dans la *Ve Méditation cartésienne* est à savoir qu'il importe d'« engendrer toutes les communautés de haut rang, telle que l'État, à partir de la seule constitution d'autrui dans un rapport intersubjectif. Toutes les autres constitutions doivent être dérivées » ¹⁸⁴. Aussi, l'expérience commune qui tire sa force des interactions

¹⁸³ Edmund Husserl cité dans *EP*, p. 128.

¹⁸⁴ *TA*, p. 255. Ricœur note plus loin dans le même livre que « [s]i donc il y a une thèse husserlienne en sociologie, c'est que l'analogie de l'*ego* doit être poursuivie du bas jusqu'en haut des communautés sans jamais invoquer une constitution distincte de l'interrelation des *ego* » (*TA*, p. 296).

peut-elle se hiérarchiser presque à l'infini sans pour autant que cela vienne contredire son appartenance à la sphère des relations entre les hommes. Cette gradation est prévue, comprise dans le principe même de la mise en communauté de l'expérience et ce, jusqu'à la constitution de ce que Husserl appelle des « personnalités d'ordre supérieure ». L'important n'est pas tant la longueur ou l'allongement possible des dérivations que le respect de chaque portion de ce seul et même continuum. Pour prendre un exemple déjà cité et repris de *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, il apparaît clairement à Ricœur qu'il faille passer par l'intermédiaire de la relation aux proches pour joindre les deux pôles de la mémoire individuelle et de la mémoire collective¹⁸⁵. Les amis, la famille servent d'exemples, d'incarnations pour des expériences qui ne sont pas directement les miennes, mais dont je participe néanmoins, celles d'un destin qui apparaît de près en près être commun. C'est donc tout cela que Ricœur place sous l'idée de « constitution analogique du lien social »¹⁸⁶. D'une part, l'idée que la communalisation se fait sans saut, encore une fois de près en près, de moi à toi, de toi à un autre et à un nous. D'autre part, et peut-être un peu plus abstraitement, l'idée que les entités collectives peuvent devenir, par la force de l'analogie, des personnes *comme moi*. Non pas des moi réels, mais des entités sur lesquelles il est possible de *projeter* le sens de la première personne à la forme plurielle¹⁸⁷.

C'est non sans surprise que le dernier relais opéré par Ricœur de la phénoménologie husserlienne à la sociologie compréhensive de Weber marque moins une avancée, qu'une certaine rectification — ce avec quoi Ricœur lui-même serait sans doute en désaccord, mais dont il importe tout de même de faire mention. L'action sensée et orientée vers autrui fait place dans la troisième grande proposition d'*Économie et société* à l'idée que c'est la probabilité et la prévisibilité de telle ou telle action qui la marque comme relation sociale¹⁸⁸. Le problème en est un de coordination d'une pluralité

¹⁸⁵ Cf. *infra*, p. 64 et *MHO*, pp. 161-163.

¹⁸⁶ *TA*, p. 229.

¹⁸⁷ Cf. *MHO*, p. 145.

¹⁸⁸ La définition de Weber se lit comme suit : « Le terme de relation sociale servira à désigner le comportement d'une pluralité d'agents dans la mesure où, par son contenu significatif, l'action de chacun tient compte de celle des autres agents et s'en trouve influencée. La relation sociale consiste ainsi entièrement et exclusivement dans l'existence d'une probabilité qu'un certain développement social, en quelque sens significativement compréhensible, aura lieu » (Max Weber cité dans *TA*, p. 298).

d'agir, lui-même redoublé d'une difficulté à identifier sa propre récurrence : pourquoi ce cours d'action plutôt qu'un autre et pourquoi celui-ci plus souvent qu'un autre ? La plus simple et plus claire réponse est certainement à dire que de près en près, de la plus simple à la plus complexe sociation, l'action s'institue dans et par la régularité, c'est-à-dire dans et par la présomption qu'il en était et qu'il en sera ainsi. L'action, en ce sens, s'octroie une autonomie ; ceci qui donne en outre une première opportunité à Ricœur de lier les idées d'agir et de textualité en disant que les cours d'action « fonctionnent comme un texte écrit qui a pris son autonomie par rapport à son auteur et par rapport aux intentions de celui-ci »¹⁸⁹ — il s'agira sans aucun doute d'y revenir plusieurs fois.

L'exemple de Weber ou emprunté à Weber est quant à lui plus classique dans la mesure où il s'applique à distinguer ce qu'est l'État. Prévisibilité et probabilité sont encore et toujours au rendez-vous : « Un État, écrit Weber, cesse d'exister, si cesse d'exister la probabilité qu'une certaine sorte d'action orientée de façon significative aura lieu »¹⁹⁰. Avant toute chose, et c'est là cette dimension rectificative ou défensive discutée il y a quelques instants, l'État au sens weberien du terme ne peut se réduire à « l'illusion de l'existence d'une entité subsistante ». Ricœur est proprement admiratif devant cette résistance opinée face aux idées qui voudraient faire de l'État, mais aussi de toutes autres institutions d'importance, de ces choses substantielles qui pensent en toute objectivité et qui vivent comme s'elles étaient eux-mêmes des organismes vivants. Ce que respecte infiniment Ricœur, autrement dit, c'est « cette entreprise systématique de désubstantialisation des entités collectives »¹⁹¹ partout présente chez Weber. Ceci dit qu'il n'est pas difficile de s'imaginer ce qui se trouve indirectement visé par Ricœur à travers cette discussion. Weber est bel et bien une riposte, mais à qui et à quoi ? À Hegel, très certainement, et à tout ce qu'il représente en terme de dialectique de l'Esprit,

¹⁸⁹ TA, p. 299 et contenu presque identique dans Paul Ricœur, « Phenomenology and Social Sciences », *op. cit.*, p. 155. Cette question sera par ailleurs retravaillée dans le chapitre six à propos plus justement du concept de texte chez Ricœur.

¹⁹⁰ Max Weber cité dans TA, p. 299.

¹⁹¹ TA, p. 299 et Paul Ricœur, « Phenomenology and Social Sciences », *op. cit.*, p. 156.

de ces figures ascendantes de l'Esprit culminant dans la rationalité d'un État hypostasié et, par-là, franchement dangereux¹⁹².

Non seulement toutes ces tentatives et discussions de Ricœur pour arriver à une dérivation des « personnalités de rang supérieur » trouvent-elles à s'opposer à l'Esprit hégélien, mais encore aux tentations du sociologisme. C'est là pour ainsi dire son second éclairage : sa manière de vouloir se distancier de l'École durkheimienne et de tout ce qui ne serait que trop versé dans le holisme, tout méthodologique qu'il soit. Pour Ricœur, en effet, le risque inhérent à ce genre d'approche consiste à rendre franchement indépendantes des entités collectives qui n'ont pas à l'être et ainsi à les couper plus ou moins artificiellement des individus. « Dans la ligne du sociologisme de Durkheim, est-il possible de lire dans *Soi-même comme un autre*, la société est toujours plus que la somme de ses membres ; de l'individu à la société, il n'y a pas de continuité »¹⁹³. L'argumentaire est déjà fondamentalement anti-husserlien. Mais ce qui est encore plus problématique, selon Ricœur, c'est la manière dont très souvent la « conscience collective » se voit octroyer un statut ontologique qui peine, sinon qui manque à être remis en question¹⁹⁴.

Il doit s'agir de prendre pour exemple la discussion ricœurienne du livre de Maurice Halbwachs sur *La mémoire collective*¹⁹⁵. Ricœur n'est certes pas complètement contre l'idée qu'« on ne se souvient pas seul » et qu'en quelque endroit la mémoire se projette sur des communautés qui partagent des significations entre autres historiques. Là n'est donc pas le principal obstacle. En revanche, il est tout à fait imprudent de dire que l'influence sociale est tellement efficace en se faisant tellement oublier qu'elle en

¹⁹² Pour prendre l'exemple d'un texte intitulé « La raison pratique », Ricœur y écrit : « On peut se demander si cette hypostase de l'esprit, ainsi élevée au-dessus de la conscience individuelle et même au-dessus de l'intersubjectivité, n'est pas responsable d'une autre hypostase, celle même de l'État. On ne peut supprimer du texte hégélien, que ce soit dans l'*Encyclopédie* ou dans *Les principes de la philosophie du Droit*, les expressions par lesquelles l'État est désigné comme un dieu parmi nous » (TA, p. 255). Il s'agira d'y revenir.

¹⁹³ SMCA, p. 234.

¹⁹⁴ Cf. là-dessus MHO, p. 114 et Paul Ricœur, « Préface », in Anne Decrosse, (dir.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, op. cit., p. 7.

¹⁹⁵ Cf. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950. La discussion occupe les pages 146 à 152 de MHO.

vient même à faire oublier les acteurs sociaux. C'est ainsi à insister sur la mémoire et les représentations collectives au détriment des individus que la thèse de Halbwachs est à la limite de se raidir « dans un dogmatisme surprenant ». Et, au fond, c'est bien là le fond du problème pour Ricœur. Ce à quoi il ne peut se résoudre, c'est l'idée qu'il faille choisir son camp entre l'individu et la société, entre un holisme sans partage et un individualisme sans nuance. Il doit toujours plutôt être possible d'éviter « l'alternative d'un 'ou bien ... ou bien...' »¹⁹⁶ et renvoyer « dos à dos les protagonistes [de ce] faux débat sur le rapport entre individu et société »¹⁹⁷.

Si la face critique de l'entreprise de Ricœur est ici de s'attaquer à cette fausse alternative, sa face positive est quant à elle de donner à voir des « passerelles » entre des types de sociologie qui ne peuvent pas, par ailleurs, ne pas tenir compte l'un de l'autre. Qu'est-ce donc que l'individu, d'une part, la société, de l'autre, et quel rapport plus fondamentalement entretiennent-ils ensemble ? La réponse que tente de mettre de l'avant Ricœur est à savoir qu'il faille constamment entrecroiser et entrelacer les termes en jeu : l'individu et la société sont à placer sous l' « hypothèse d'une constitution distincte mais mutuelle et croisée »¹⁹⁸. Aussi, peut-être Ricœur n'est-il jamais allé si loin dans cette direction que dans ce texte absolument étonnant que constitue « Ipséité / Altérité / Socialité ». Parlant des difficultés de l'individualisme et du sociologisme, il écrit :

C'est au vu de ces apories, qui me semblent insurmontables, que je propose de substituer une autre séquence, ou mieux, [...] une *relation triangulaire réversible*, entre les trois termes énoncés dans mon titre : *ipséité, altérité, socialité* [Ricœur vient alors de parler de la séquence « subjectivité, intersubjectivité, socialité » qui peut donc également être traduite comme séquence individu, interaction, sociation]. Cette formulation substitutive veut marquer plusieurs changements dans la problématique. D'abord, aucun des termes n'est investi d'une ambition fondationnelle dernière. Tout au plus s'agit-il de trois faits primitifs discontinus mais coordonnés qui ne se révèlent à titre de phénomène de base que par rapport à une certaine manière

¹⁹⁶ *MHO*, p. 112.

¹⁹⁷ *SMCA*, p. 234.

¹⁹⁸ *MHO*, p. 114. Ceci dit que le sujet exact de Ricœur est ici la mémoire individuelle et collective. Je prends donc personnellement la responsabilité de cette petite extrapolation.

d'interroger. En outre, loin de constituer une chaîne de dérivation linéaire dont chaque terme emprunterait sa force aux précédents, ces trois instances apparaissent à tour de rôle comme des présuppositions de droit égal et, si l'on peut dire, co-signifiantes¹⁹⁹.

Ce sont certainement plusieurs choses qui peuvent être dites à propos de cette citation. En premier lieu, il s'agit de souligner l'importance du point de vue et de la « manière d'interroger » dans l'ordre des dérivations comme si chaque interprétation avait sa légitimité sur un plan heuristique. En second lieu, et de façon beaucoup plus prégnante et concrète, il faut dire que la réversibilité, la coordination et la co-signifiante des termes forcent quelque chose comme une *double dérivation* des pôles de l'individu et de la collectivité. Autant la réalité des individus peut découler de la société, autant la réalité du social peut découler des individus. Double dérivation donc, Ricœur parle également de dialectique : « dialectique de l'intime et du social »²⁰⁰, « dialectique [...] de la construction du soi et de la contrainte institutionnelle »²⁰¹ et « dialectique de la liberté et des institutions »²⁰².

Le problème qu'il y a à parler de dialectique cependant, c'est le ton vaguement hégélien que cela donne au propos. Il n'y a pas tellement longtemps que Weber a été présenté, et même sciemment présenté, en tant que riposte à l'hégélianisme. Si Ricœur cherche maintenant à montrer le caractère hautement dynamique de la double dérivation, il ne peut pour autant vouloir concéder quoi que ce soit à l'idée d'une synthèse qui viendrait tout réconcilier. Ce qui reste son problème pour ainsi dire intarissable et éternel renvoie au « caractère *laborieux* de la dérivation »²⁰³ et, à plus forte raison, de la double dérivation. Il doit être difficile de trop insister sur ce point. Lorsque la citation ci-haut avance qu'« aucun des termes n'est investi d'une ambition fondationnelle dernière », Ricœur ne fait rien d'autre qu'essayer d'assumer le risque et l'incertitude des dérivations, c'est-à-dire les manières franchement ambiguës dont elles s'excluent et se

¹⁹⁹ Paul Ricœur, « Ipséité / Altérité / Socialité », *op. cit.*, p. 19.

²⁰⁰ *HV*, p. 13.

²⁰¹ *MHO*, p. 266.

²⁰² *TA*, p. 257.

²⁰³ *PR*, p. 374. Je souligne.

compénétrement. La science des dérivations de l'individu vers la société et de la société vers l'individu est une science bien inexacte et, en ce sens, toujours à refaire.

Ayant dit cet aspect laborieux des dérivations et l'inexactitude de la connaissance s'y rattachant, il devient par ailleurs impératif de remettre en question tout ce qui précède en termes de constitution-dérivation, entre autres husserliennes, des communautés de rang supérieur à partir des uniques hommes et de leurs interactions. Ricœur se pose lui-même la question dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli* : « pour atteindre à la notion d'expérience commune, faut-il commencer par l'idée du propre, passer par l'expérience d'autrui, et enfin procéder à une troisième opération, dite de communautarisation de l'expérience subjective ? Cet enchaînement est-il véritablement irréversible ? »²⁰⁴. La réponse est assurément négative compte tenu de qui a été vu à partir de cet autre texte qu'est « Ipséité / Altérité / Socialité »²⁰⁵. Le chemin long et méthodique menant à la constitution de la société est bel et bien nécessaire, mais non pas irréversible. C'est un parcours obligé ; un parcours qu'il faut sans cesse se remémorer, mais qui n'est pas pour cette raison suffisant. Tout se passe alors comme si Ricœur était d'autant plus attaché à cette première dérivation qu'il savait que la dérivation inverse, celle de la société vers l'individu, était elle aussi possible et nécessaire.

Il s'agit de repartir de la « dialectique de l'intime et du social ». Ricœur a déjà montré au mieux de ses capacités et à partir du duo formé par Husserl et Weber que c'est en quelque sorte l'intime qui institue le social. Il lui reste à faire le mouvement contraire et montrer que « c'est l'abstrait qui protège le concret, le social qui institue l'intime »²⁰⁶. La dérivation se fait alors du haut vers le bas. Comment ? Par la force de quelles médiations ? Une de celles-ci, et non des moindres, est contenue dans l'idée de ce que Ricœur nomme le « *socius* ». Pour définir ce dernier, il faut surtout dire que « c'est celui que j'atteins à travers sa fonction sociale ; la relation au socius est une relation médiante ;

²⁰⁴ *MHO*, pp. 144-145.

²⁰⁵ Se lit plus loin dans ce même texte : « À titre purement didactique, j'ai adopté l'ordre qui permet de jalonner la croissance simultanée des instances du moi, d'autrui et de la société, sans qu'aucune soit en position de fondement[...]. J'insiste sur le caractère didactique de cette progression » (Paul Ricœur, « Ipséité / Altérité / Socialité », *op. cit.*, p. 20).

²⁰⁶ *HV*, p. 107.

elle atteint l'homme en tant que... »²⁰⁷. Je vouvoie et respecte un tel parce qu'il est frère ou curé ; j'ai, comme il se doit, des relations de bon voisinage, etc. La société s'est subtilement invitée et immiscée dans les relations entre les hommes. De soi à autrui, la relation est « médiante » et cette médiation est à la hauteur de tout l'espace social, de la manière dont il s'est organisé et coordonné. Aussi, n'est-il pas dit autre chose lorsque qu'il est plutôt pris l'exemple des « types » sociaux chez Alfred Schütz²⁰⁸. Voici ce que Ricœur en dit dans le troisième tome de *Temps et récit* : « nous n'atteignons nos contemporains qu'à travers les rôles typifiés qui leurs sont assignés par les institutions. Le monde des simples contemporains, comme d'ailleurs celui des prédécesseurs, est fait d'une galerie de personnages qui ne sont pas et ne seront jamais des personnes »²⁰⁹. Et que cela soit ou non navrant ne vient pas fondamentalement bouleverser l'affaire. Sociologiquement parlant, c'est-à-dire dans la plus grande neutralité possible, la société façonne des rapports qu'il faut dire, au moins en partie, anonymes et indifférents à la différence humaine.

Cette manière dont la société s'invite dans les relations humaines apparaît également si c'est le domaine de l'action qui est pris en considération. L'action est sensée et une grande partie de son sens est constituée par des normes et des règles²¹⁰. Ce qui n'est pas pour insister d'abord sur la dimension contraignante et coercitive du social, mais sur la norme et la règle comme condition de possibilité même de l'action. « Les normes ordonnent l'action, écrit Ricœur, en ce sens qu'elles la configurent, lui donnent forme et sens »²¹¹. Et cela, elles le peuvent dans la mesure où elles sont publiques. Les normes et règles s'étendent assez largement pour que, si elles ne sont pas partagées et suivies par tous, elles puissent néanmoins faire l'objet d'un certain consensus quant à leur transgression. Elles travaillent, en d'autres termes, à se stabiliser, sinon à se répandre pour combler d'éventuels vides, en sorte qu'il faille plus précisément

²⁰⁷ *HV*, p. 102.

²⁰⁸ Cette notion de « type » est certainement dispersée dans l'œuvre de Schütz ; une bonne illustration se trouve toutefois dans « Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy ». Cf. Alfred Schütz, « Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy », in Alfred Schütz, *Collected Papers*, Tome III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 92-115.

²⁰⁹ *TR3*, pp. 166-167.

²¹⁰ Il s'agirait surtout, pour bien s'introduire à cette question, d'aller lire ou relire la seconde partie du texte « La raison pratique » qui s'intitule « Le concept de 'règle d'action' » (*TA*, pp. 243-247).

²¹¹ *TA*, p. 245.

parler de « système de convention ». Pour Ricœur, en effet, la force de l'action réglée tient dans sa capacité à s'appliquer *à la fois* aux gestes et aux situations dans lesquelles ces gestes ont lieu. L'action qui convient est celle qui se laisse délimiter par ce contexte-ci au point qu'il n'y ait pas de saut ni d'anicroche de l'une à l'autre et au point qu'il devienne difficile d'associer cette même action à tout autre contexte. Ceci n'est pas cela, tout n'est pas dans tout : « Comprendre telle génuflexion dans un rituel, c'est comprendre le code même du rituel qui fait que telle génuflexion vaut comme acte religieux d'adoration. Le même segment d'action — lever le bras — peut signifier : je demande la parole, ou je vote pour, ou je suis volontaire pour telle tâche »²¹². Tout est donc question de circonstance et, faut-il dire aussi, de signification. La principale fonction des règles d'action porte sur le fait de « statuer que » ceci ou cela « compte comme » ceci ou cela. L'exemple classique est ici celui des échecs dans lequel le pion avance d'une case et que l'acte de le bouger équivaut à un coup²¹³. « Valoir pour », « compter comme », chaque extrapolation de cet exemple ramène ainsi toujours plus près de ce qui a été dit à propos des règles constitutives du langage — au chapitre second à propos de la théorie du *Speech-Act* de Austin et Searle — et toujours plus près de ce qui doit apparaître comme étant la médiation symbolique du social.

3.2 La constitution symbolique de la société

La chose doit être affirmée sans ambiguïté aucune : s'il n'y avait qu'un seul concept à retenir du dialogue de Ricœur avec les sciences humaines, ce serait celui d'« action symboliquement médiée » lui-même tiré et emprunté d'une discussion serrée avec Clifford Geertz²¹⁴. Dans les suites de *The Interpretation of Culture*²¹⁵, il s'agit de rendre compte du fait que l'« action est déjà médiatisée par l'ordre des signes, [...] que la symbolisation est absolument primitive et immanente par rapport à l'action »²¹⁶,

²¹² *TA*, p. 244.

²¹³ Ricœur reprend entre autres cet exemple tiré de la théorie des jeux dans *SMCA*, p. 183.

²¹⁴ Cf. entre autres occurrences *IU*, pp. 28-30 ; *TRI*, p. 91 et suiv. ; *TA*, p. 244 ; *MHO*, p. 279 ; Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 20 et Paul Ricœur, « La structure symbolique de l'action », *op. cit.*, p. 31.

²¹⁵ Cf. Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York, 2000.

²¹⁶ Paul Ricœur, « Préface », in Anne Decrosse, (dir.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, *op. cit.*, p. 6.

« qu'elle est déjà articulée dans des signes, des règles, des normes [autrement dit qu'] elle est dès toujours *symboliquement médiatisée* »²¹⁷, etc. Ricœur procède ainsi d'une double démonstration. D'une part, il avance dans cette thèse en faisant en quelque sorte une preuve par l'absence, c'est-à-dire en cherchant à démontrer que si le symbolisme n'existait pas, l'action n'existerait pas non plus. L'alternative est simple en ce sens qu'action et médiation symbolique sont ensembles ou ne sont pas. « L'hypothèse est donc que là où il y a des êtres humains, écrit Ricœur, on ne peut rencontrer de mode d'existence non-symbolique et encore moins d'action non symbolique »²¹⁸. C'est tout ou rien et puisque ce n'est pas rien, ce doit être tout de cette conjonction entre l'agir et la symbolisation. Et cela qui conduit, d'autre part, à ce qui pourrait être appelé la preuve par l'omniprésence. Le symbolique est à la grandeur de l'action sensée et orientée vers autrui, dans tous ses moindres recoins en sorte qu'il faille dire qu'il n'y a pas d'action en deçà du symbolique et qu'inversement, il n'y a pas de symbolique au-delà de l'action, telle une superstructure totalement séparée et distincte. Ce que Ricœur nomme le « caractère *public* » des médiations symboliques n'est en fait rien d'autre que cette omniprésence. Voici ce qu'il en est dit dans le premier tome de *Temps et récit* :

Pour l'anthropologue et le sociologue, le terme symbole met d'emblée l'accent sur le caractère *public* de l'articulation signifiante. Selon le mot de Clifford Geertz, 'la culture est publique parce que la signification l'est'. J'adopte volontiers cette première caractérisation qui marque bien que le symbolisme n'est pas dans l'esprit, n'est pas une opération psychologique destinée à guider l'action, mais une signification incorporée à l'action et déchiffrable sur elle par les autres acteurs du jeu social²¹⁹.

Soit l'exemple ou, plus exactement, le retour de l'exemple sur la médiation langagière de l'action. Le langage n'est pas un caractère inné, mais une compétence acquise qui se développe au fur et à mesure qu'elle est pratiquée et échangée *entre* les individus. Je signifie pour être compris par autrui et c'est pour cette raison que je dois

²¹⁷ *TA*, p. 308.

²¹⁸ *IU*, p. 31.

²¹⁹ *TRI*, p. 92 et contenu presque identique dans Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 20 de même qu'en Paul Ricœur, « La structure symbolique de l'action », *op. cit.*, p. 36.

me plier à certaines règles préétablies et partagées publiquement. Or, d'où vient cette publicité, sinon du fait que les hommes y participent tous individuellement ? C'est que les gens ne parleraient pas sans le langage et qu'il n'y aurait pas de langage sans quelqu'un pour le parler. Etrange paradoxe, autrement dit, celui voulant que le langage soit dépendant-indépendant des hommes : « Le langage n'est pas une réalité humaine entièrement personnalisée : nul n'invente le langage [...] ; et pourtant quoi de plus humain que le langage ? [...] le langage n'existe que parce que chaque homme parle »²²⁰. Ceci étant dit, il importe surtout de voir les lourdes conséquences de cette question sur la conception ricœurienne du rapport entre individu et société. La suite de ce texte qui vient à l'instant d'être cité est, en effet, à se demander si le langage n'est « pas le signe que l'Homme n'est pas entièrement individué, qu'il est à la fois individuel et collectif, collectif et individuel ? »²²¹ La question est très certainement à elle-même sa réponse. Aussi, rappelle-t-elle cet autre texte intitulé « Ipséité / Altérité / Socialité » dont il a également été discuté précédemment. Ayant souligné le lien étroit entre médiation symbolique et langage²²², Ricœur insiste sur le « caractère circulaire » de l'implication du sujet, de la situation d'interlocution et de la socialité de la communication. Chacun des termes est compris dans les autres en même temps qu'il en constitue l'horizon indépassable. Se retrouve alors ce travail de la double dérivation dans tout son dynamisme et dans tout ce qu'il peut signifier en terme de double appartenance de l'individu à la société et de la société à l'individu.

L'action est donc symbolique de part en part. L'idée n'est pas en soi sans ébranler le sens commun, mais elle devient plus extraordinaire encore une fois pris en considération la manière dont cette symbolique se structure. Toujours dans la ligne de pensée tracée par Geertz, Ricœur parle de « système de symboles en interaction » et de « modèle de significations synergiques »²²³. Les codes sociaux que sont les symboles renvoient les uns aux autres, forment des entrelacs et, de près en près, quelque chose

²²⁰ HV, p. 115.

²²¹ HV, p. 115.

²²² « Il m'est arrivé bien souvent de décrire l'action comme *comportement symboliquement médiatisé* ; cette description trouve un renfort important dans le caractère d'institution qui s'attache aux actes de langage et à leurs règles constitutives » (Paul Ricœur, « Ipséité / Altérité / Socialité », *op. cit.*, p. 25).

²²³ Cf. TRI, p. 92 ; TA, p. 244 et Paul Ricœur, « La structure symbolique de l'action », *op. cit.*, p. 37.

comme un seul et même réseau. L'interaction dont il est question est absolument dynamique, elle est de l'ordre de la synergie alors que celle-ci se fait au niveau de la signification. Résultat en bref et en résumé : les symboles s'intersignifient. Ils le font horizontalement, c'est-à-dire sur les mêmes niveaux ou strates sémantiques, et s'intersignifient verticalement dans le passage d'une strate à l'autre. Se montre ainsi une certaine forme de hiérarchisation de la structuration symbolique de l'agir en société dans laquelle les symboliques plus vastes et plus englobantes servent de contexte de description pour tel ou tel symbole particulier. « Comprendre un rite, souligne Ricœur, c'est le mettre en place dans un rituel, celui-ci dans un culte et, de proche en proche, dans l'ensemble des conventions, des croyances et des institutions qui forment le *réseau symbolique de la culture* »²²⁴.

Si le langage était l'« institution des institutions », il faut à présent dire de la culture qu'elle est le réseau des réseaux, l'indépassable milieu dans lequel les hommes naissent, vivent et meurent. Ce qui peut, par ailleurs, s'entendre dans deux sens plus ou moins distincts, c'est-à-dire qui sont surtout distingués pour des raisons didactiques. Suivant encore le « biais de l'anthropologie culturelle » geertzien, il s'agit premièrement de reconnaître dans la culture « les valeurs d'un groupe sur la base de sa propre compréhension desdites valeurs »²²⁵. C'est la dimension plus proprement *ethnographique* de la notion : la manière, d'une part, dont telle ou telle collectivité particulière écrit son destin, son histoire, comment elle possède une texture unique ; la manière, d'autre part, dont celle-ci est transcrite et traduite par l'ethnologue. D'une part et d'autre part ? Il doit plutôt s'agir d'insister sur l'ethnologie des spécialistes comme « discipline interprétative à la recherche du sens » — l'approche par entretien de Geertz étant non loin des idées de Weber, note Ricœur²²⁶ — qui donc cherche davantage à communiquer, à dialoguer avec les autres cultures qu'à s'opposer bêtement à elles. Et cela qui doit permettre d'entreprendre le long travail menant à la seconde acceptation du concept de culture. Des cultures au pluriel et dans leur diversité, il faut remonter à *la* culture dans le plus pur dénuement de sa signification. C'est la dimension philosophique inhérente à

²²⁴ *TRI*, p. 92. Je souligne.

²²⁵ *IU*, p. 336.

²²⁶ Cf. *IU*, pp. 336-337.

toute anthropologie, celles de Geertz et de Ricœur parmi celles-ci — ou, plus exactement, est-ce le point de passage de l'anthropologie culturelle du premier à l'anthropologie philosophique du second, l'endroit où la pensée de Geertz vient travailler et influencer le plus profondément les thèses ricœuriennes. *The Interpretation of Culture* pose que la médiation culturelle sert partout et depuis toujours de modèle, de schème ou de plan à l'agir des hommes. Il n'existe peut-être pas une seule et même culture universelle, mais le fait de la culture lui, est universel. Il est de ces présences massives qui instituent et constituent l'homme. Ricœur n'est donc jamais trop loin de ce chemin ou de cette trace geertzienne ; ce qui commence à se voir lorsqu'il note, pour prendre cet exemple des plus métaphoriques, que l'« objectivité culturelle c'est la relation de l'homme à l'homme représentée dans l'idée d'humanité »²²⁷.

Un autre avantage de ce concept à tel point central d' « action symboliquement médiée » qu'il en vient à joindre le social et le culturel, est qu'il est à même de faire cette jonction au niveau très bas de leur fondation réciproque et mutuelle. De la même manière que l'action est dès toujours transie de symbolisme, primitivement et de façon immanente, la société culturelle toute entière sied sur le symbolique. En plus de l'aide de Geertz, Ricœur réclame ici celle de Lévi-Strauss pour montrer comment il faut chercher et penser « une origine symbolique de la société »²²⁸. L'œuvre ricœurienne est parsemée d'expressions connexes et qui ne sont au fond que des variations sur ce même thème : « structure symbolique de la vie sociale »²²⁹, « constitution symbolique du lien social lui-même »²³⁰, etc. Ce qui est constamment à expliquer à travers ces différentes formules, c'est quasi-tautologiquement la radicalité de cette origine ou de cette « authentique fondation », comme le dit encore Ricœur.

Il s'agit d'une origine qui est d'abord radicale au sens transcendantal du terme, à savoir que la symbolique est la « condition de possibilité » de toute vie en société. Il en

²²⁷ *HF*, p. 140.

²²⁸ Claude Lévi-Strauss cité dans *CI*, p. 254. Cf. aussi *TA*, p. 230.

²²⁹ *IU*, p. 25.

²³⁰ *TA*, pp. 230-231.

est encore dit qu'elle informe « la naissance même de l'homme à l'ordre des signes »²³¹, ce qui donne à penser que Ricœur situe son propos au même niveau que sa grande thèse de la *réflexion concrète*. Tout se passe, en effet, comme s'il y avait là le répondant sociologique de cette idée du *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes* voulant que les hommes ne puissent se comprendre que par l'interprétation entre autres des signes, des institutions et des symboles. Commencement transcendantal du groupe dans le symbolique donc, il importe à la suite de saisir en quel sens également radical la communauté s'attribue un commencement historique dans et par le symbolisme. C'est en fait toute la question des événements fondateurs, et du mémorial, et du récitatif qui vont avec. Dans *Le conflit des interprétations*, Ricœur prend rapidement l'exemple du contrat social alors que dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli* il prend entre autres le temps de discuter des thèses de Nora sur les « lieux de mémoire »²³² que sont par exemple la République et la Nation. Mais, quoi qu'il en soit de ce contrat que personne n'a vraiment signé, de cette Révolution française qui n'a certes pas amené que du bon, etc., ce qui demeure inchangé consiste en ce travail perpétuel de rappel et de répétition de l'origine du groupe ne pouvant se faire sans une interprétation galopante.

Sachant que l'action trouve son sens à travers le *réseau symbolique de la culture* et sachant l'origine empli de symbolisme de la société, reste surtout à savoir la raison de tout cela. Pourquoi, en effet, cette symbolique plutôt que rien ? Serait-ce qu'elle remplit une fonction si fondamentale et décisive qu'il est impossible à la société de s'en passer ? Restant assez près de Geertz, Ricœur cherche d'abord et avant tout à montrer que le symbolique et ce qu'il commence à appeler positivement l'idéologie — il faudra voir dans le chapitre septième en quels sens les autres fonctions de légitimation et de dissimulation de cette idéologie nuisent à cette positivité — remplissent quelque chose comme une « fonction d'intégration »²³³. Cette fonction qui est parfois aussi nommée « d'identité » tient au fait que la collectivité ne peut se connaître qu'en

²³¹ *CI*, p. 254.

²³² Cf. Pierre Nora, (dir.), *Les lieux de mémoire*, Tomes I ; II et III, Paris, Gallimard, 1984-1986. Pour ce qui en est de cette discussion chez Ricœur, cf. *MHO*, pp. 109-111 et pp. 522-535.

²³³ Cf. entre autres occurrences où Ricœur dit son affiliation à cette idée de Geertz *IU*, p. 336. Il convient par ailleurs de noter que très peu de commentateurs se sont attachés à toute cette question des liens entre symbolique, idéologie et intégration sociale chez Ricœur. Une des rares est Moore. Cf. Henriatta Moore, « Paul Ricoeur: Action, Meaning and Text », *op. cit.*, pp. 99-102.

s'interprétant et que les moyens de cette interprétation sont tous de l'ordre du symbolique. Il est dit dans *Du texte à l'action* à propos de cette fonction intégrative :

[qu'] elle paraît liée à la nécessité pour un groupe quelconque de se donner une image de lui-même, de 'se représenter', au sens théâtral du mot, de se mettre en jeu et en scène. Peut-être n'y a-t-il pas de groupe social sans rapport indirect à son être propre à travers une représentation de soi-même.²³⁴

Et Ricœur de dire encore : « Tout groupe tient, je veux dire se tient debout, acquiert une consistance et une permanence, grâce à l'image stable et durable qu'il se donne de lui-même »²³⁵. Ces images, en ce sens, sont autant de ressources de réflexivité pour la société culturelle, pour les hommes cherchant à se comprendre eux-mêmes et le monde qui les entoure.

Le lien avec ce qui précède en terme d'origine historique et de commémoration est alors évident tant et si bien que cette intégration semble devoir passer par la mémoire sociale. Cette mémoire est ce qui fait le pont avec le passé et qui fait en sorte qu'il soit possible au groupe de rejoindre ses racines à travers la remémoration de son acte fondateur. C'est en se souvenant, autrement dit, que le groupe tente de se dire « nous sommes ceux-ci car nous venons de ceux-là qui sont eux-mêmes, nous-mêmes ». L'identité du groupe est projetée par en arrière pour se réactualiser par en avant dans le présent et comme identité. Pour Ricœur, l'interprétation de soi du groupe est donc cette rétroaction ayant pour tâche de « perpétuer l'énergie initiale au-delà de la période d'effervescence ». Parce qu'elle est dans l'« *après coup* », cette auto-interprétation est un travail qui cherche à instaurer une certaine convention et qui pour ce faire, doit susciter de la conviction. Tout est dès lors affaire de mémoire, mais aussi de croyance. Et ceci qui correspond, en outre, au premier des traits de l'idéologie à ce niveau de l'intégration symbolique identifiés par Ricœur dans « Science et idéologie »²³⁶. Le

²³⁴ *TA*, p. 230 et contenu presque identique dans *TA*, p. 306.

²³⁵ *TA*, p. 386. Une dernière citation indiquant cette idée peut se lire ainsi : « c'est toujours à travers une idée, une image idéalisée de lui-même qu'un groupe se représente sa propre existence et c'est cette image qui, en retour, renforce son identité » (*TA*, p. 387).

²³⁶ Cf. *TA*, pp. 303-333 et sur la mémoire, particulièrement p. 307.

second trait, toujours dans ce texte fort éclairant, renvoie quant à lui à toute la dynamique de ce qui est appelé la « motivation sociale ». La symbolisation idéologique — si tant est que l'expression rende bien ce dont il s'agit — sert de motif au groupe au double sens du mot motif : ce qui justifie, d'une part, et ce qui entraîne, de l'autre. De fait, c'est cette symbolisation en tant que telle qui « est mue par la volonté de démontrer que le groupe qui la professe a raison d'être ce qu'il est »²³⁷. Beaucoup plus qu'un simple reflet, elle vient en quelque sorte approuver et surtout attiser la croyance voulant qu'il faille se perpétuer dans ce destin collectif à la fois juste et nécessaire.

Les troisième, quatrième et cinquième traits identifiés dans « Science et idéologie » touchent tous de près ou de loin à l'idée que la symbolisation idéologique s'arrête justement au seuil des idées pour en rester au domaine de l'opinion. Plus particulièrement, le troisième trait insiste sur cette force simplificatrice et schématique qui a pour conséquence que l'intégration sociale passe par des codifications qui sont autant de stéréotypes et de clichés. Ce qui peut se traduire de la façon suivante : l'efficacité sociale d'une opinion, sa capacité à se répandre facilement, est corrélative à sa perte de rigueur et de consistance. « C'est en effet, écrit Ricœur, à travers une image idéalisée qu'un groupe se représente sa propre existence, et c'est cette image qui, par choc en retour, renforce le code interprétatif »²³⁸. Idéalisation et interprétation s'entretiennent l'une l'autre et ce, sans fin apparente. Mais, parler d'image idéalisée est à peine juste tellement il faudrait élargir le cadre de la discussion et parler de tout ce qui est stylistique et rhétorique, c'est-à-dire slogans et formules réductrices. *In fine*, c'est par l'ensemble de ce qui est donné à voir et à entendre que le groupe s'installe dans son système de croyance et qu'il s'y reconforte bien souvent. Vient alors le quatrième trait. Dans la perspective ricœurienne, l'idéologie est dans sa fonction d'intégration quelque chose d'une « instance non critique » en ce sens où c'est bien plutôt à partir d'elle que les gens pensent que l'inverse, à savoir que les gens pourraient arriver à la penser. Pour dire la même chose autrement, elle est « quelque chose *dans quoi* les hommes habitent et pensent »²³⁹. Est-ce à dire que toute critique est impossible ? Loin s'en faut, mais c'est

²³⁷ TA, p. 307.

²³⁸ TA, p. 308.

²³⁹ TA, pp. 308-309.

dire que si critique il peut y avoir, celle-ci sera chaque fois difficile et à la marge — ce sur quoi il faudra aussi revenir aux chapitres septième et neuvième. Enfin, cinquième trait, le symbolico-idéologique est travaillé par une forme d'usure voulant que « le nouveau ne [puisse] être reçu qu'à partir du typique, issu lui-même de la sédimentation de l'expérience sociale »²⁴⁰. Le discours sur le groupe a infiniment tendance à se scléroser. Par couche successive d'amour propre, le groupe en vient à limiter ses possibles et ainsi à être encore plus vulnérable à toute tentative de prise de contrôle de sa propre image.

Une dernière chose concernant cette médiation symbolique de l'action et tout ce qu'elle implique en terme de constitution symbolique du lien social ou d'« imaginaire sociale »²⁴¹. La principale fonction du symbolisme est de donner à voir et à comprendre la consistance et la permanence du groupe. C'est toujours ce symbolisme qui « constitue la lisibilité de l'action »²⁴². La métaphore de la lecture n'est en fait pas mauvaise : comme le lecteur qui lit ce qu'il a devant les yeux, la société devrait pouvoir lire son destin comme un texte devant elle. Il faudrait qu'elle puisse, pour reprendre une autre métaphore déjà utilisée, regarder en face son image au même titre que le comédien renvoie au spectateur une image de lui-même. Or voilà, tout le problème se concentre sur cette idée d'un *devant*, puisque de cet *en face*, il ne peut y en avoir ni de parfait, ni de complet. Pour Ricœur, l'idéologie est intégratrice dans la mesure où elle est très précisément ce « *dans quoi* les hommes habitent et pensent ». Nul point d'Archimède donc, c'est-à-dire de point extérieur à la symbolisation à même de l'apercevoir en entier et nul point en deçà de l'imaginaire social comme expérience vierge et, par-là, supposée plus réelle que réelle.

²⁴⁰ *TA*, p. 309.

²⁴¹ Cette expression se retrouve principalement dans deux textes de Ricœur : « L'imagination dans le discours et dans l'action » et « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social » dans *TA*, pp. 217-236 et 379-392. Si elle sert justement de syntagme pour désigner à la fois l'idéologie et l'utopie, chose qui est franchement moins importante ici, elle doit surtout se montrer comme étant ce qui est venu partiellement remplacer l'idée de « symbolisme *représentatif* » dans « La structure symbolique de l'action ». Sur le passage de l'un à l'autre concept cf. *TRI*, p. 92. C'est donc à vouloir conserver et dépasser certains éléments de ce dernier plus vieux texte que l'idée d'imaginaire social sera utilisée.

²⁴² Paul Ricœur, « La structure symbolique de l'action », *op. cit.*, p. 41.

Les hommes vivent inlassablement *dans* cette symbolisation, ce qui ne veut cependant pas dire que celle-ci soit monolithique, sans creux et sans aspérités. C'est que les symboles et représentations ne sont ni tellement différents du social, ni tellement identiques. Ricœur s'en tient alors à l'idée, et elle est fondamentale, d'un « écart de la représentation »²⁴³. Il a été vu ci-haut que « [p]eut-être n'y a-t-il pas de groupe social sans rapport *indirect* à son être propre à travers une représentation de soi-même »²⁴⁴. Aussi, ce que ces idées d'« écart » et de « rapport indirect » ont en commun, c'est d'insister chaque fois sur le *décalage interne* à la société que ne manque pas d'occasionner la dérivation de l'action sociale à partir de la symbolisation et de la symbolisation à partir de l'action sociale. L'une est le détour de l'autre en sorte qu'il y ait toujours une ouverture, une distance entre eux deux. C'est en son sein que la société accueille son propre écart concernant sa propre identité. Comme c'est, par ailleurs, en son sein qu'elle ne pourra qu'accueillir, logiquement et pratiquement, plusieurs de ce que Ricœur appelle des « figures de non-coïncidence »²⁴⁵, entre autres de nature politique et liées aux secondes et troisièmes fonctions de l'idéologie. Ce qui donc reste à voir et qui sera vue ultérieurement.

3.3 L'histoire en tant que pratiques et représentations

La mise en commun de l'expérience humaine a été analysée comme double dérivation à l'intérieur du rapport individu-collectivité puis comme « action symboliquement médiée » et « écart de la représentation » ; ce qui devait entre autres permettre d'en arriver à une meilleure compréhension de la dimension culturelle des phénomènes sociaux. L'analyse semble passablement complète, à ceci près qu'elle peut être encore pensée à nouveau frais si c'est l'idée d'histoire qui devient objet d'investigation. Existe, en effet, entre autres dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, une discussion sur le « référent de l'histoire » ou « l'objet pertinent du discours historique » devant servir à réitérer ce qui précède pour le spécifier et le nuancer. Cette discussion est principalement inspirée à Ricœur par le livre dirigé par Bernard Lepetit et intitulé *Les*

²⁴³ *TA*, p. 246 et Paul Ricœur, « La structure symbolique de l'action », *op. cit.*, p. 44.

²⁴⁴ *TA*, p. 230 ; contenu presque identique dans *TA*, p. 306. C'est moi qui souligne. Cf. aussi *infra*, p. 86.

²⁴⁵ *TA*, p. 229.

*formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*²⁴⁶. C'est donc suivant l'approche globale de ce livre que Ricœur en vient à penser que « le référent de l'histoire, c'est la constitution du lien social considéré dans toutes ses dimensions, *au point de jonction des pratiques et des représentations* »²⁴⁷. Plusieurs autres citations pourraient venir appuyer cette idée. Ricœur parle parfois de « l'instauration dans les sociétés considérées, du lien social et des modalités d'identité qui s'y rattachent »²⁴⁸ ou encore, de manière presque similaire, du fait que « le référent dernier du discours de l'histoire est l'action sociale dans sa capacité à produire du lien social et des identités »²⁴⁹. Et ceci qui ne se retrouve pas uniquement dans les pages de *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. En l'occurrence, Ricœur avait déjà ce genre d'idée auparavant, comme ici dans *Du texte à l'action* :

Directement ou indirectement, l'histoire est celle des hommes qui sont les porteurs, les agents et les victimes des forces, des institutions, des fonctions, des structures dans lesquelles ils sont insérés. À titre ultime, l'histoire ne peut rompre tout à fait avec le récit, parce qu'elle ne peut rompre avec l'action qui implique des agents, des buts, des circonstances, des interactions et des résultats voulus et non voulus²⁵⁰.

Que faut-il retenir de tout cela ? D'abord que l'histoire est irrémédiablement affaire de sens ou d'action sensée. Elle implique, selon Ricœur, des agents ayant entre autres des buts et des imprévus en sorte qu'il faille constamment être attentif à la manière dont les acteurs se meuvent dans leur propre subjectivité en s'adaptant à celle des autres. À cet égard, l'attention portée par Ricœur à la question de l'identité est rien de moins que remarquable. Les hommes racontent ce qu'ils sont, racontent leur destin et, ce faisant, agissent sur lui. Leur identité n'est ainsi pas jouée une fois pour toute, figée et obligée par le passé, mais constamment remise en jeu, remise en perspective et remise en question. Ceci étant, il s'agit ensuite de retenir de ces définitions de l'histoire la capacité qu'elles ont de toujours retomber sur leurs pieds, c'est-à-dire sur la société comme action et lien social. L'histoire est toute tournée vers la constitution et la

²⁴⁶ Cf. Bernard Lepetit, (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995.

²⁴⁷ *MHO*, p. 494. C'est moi qui souligne.

²⁴⁸ *MHO*, p. 278.

²⁴⁹ *MHO*, p. 501.

²⁵⁰ *TA*, p. 15.

production sans cesse renouvelées de l'agir des hommes les uns pour les autres et/ou les uns contre les autres. Elle est toujours tournée vers ce *liant* qui peut rapprocher, délier ou relier selon diverses modalités des plus rigides aux plus fluides. Aussi, n'y a-t-il pas vraiment de hasard dans le privilège accordé à ce concept de lien social : sa raison d'être est sa malléabilité. C'est un concept qui doit permettre à Ricœur de remonter la chaîne allant de l'individu à la collectivité et de la redescendre partant de la collectivité et allant à l'individu. Maillon central donc, le lien social est ce qui soutient cette double dérivation dont il a déjà longuement été question — double dérivation qui trouve par ailleurs une belle expression dans la citation ci-haut au moment où « l'histoire est celle des hommes qui sont *les porteurs, les agents et les victimes* des forces, des institutions, des fonctions, des structures dans lesquelles ils sont insérés »²⁵¹. Enfin, le dernier point à retenir est celui concernant ce « *point de jonction* des pratiques et des représentations ». Que s'agit-il d'entendre par-là ? Ceci qui semble à première vue plus ou moins claire chez Ricœur signale au moins que pratiques et représentations interagissent de façon si essentielle et nécessaire que leur rapport doit être la condition de possibilité de chacune d'elles.

Il importe de s'attarder quelque peu à cette question de la jonction de la pratique et de la représentation ou, en d'autres mots, de l'action et de l'imaginaire social. Sachant que les termes interagissent, il faut encore comprendre jusqu'à quel point et selon quelle intensité. Plus concrètement, il s'agit de juger de la portée de cette jonction et ce, surtout par rapport à cette autre idée suffisamment claire et limpide voulant qu'à partir de l'action il y ait un « écart de la représentation ». C'est que s'il peut ne pas y avoir de contradiction entre les idées de jonction et d'écart, si la première peut néanmoins rester en contact avec la seconde, cela doit se faire en procédant à quelques renoncements et non des moindres. Assurément, cette jonction ne peut être de l'ordre de l'harmonisation ou, pis encore, de la réconciliation. Ce serait tout céder à l'idée de jonction et rien à celle d'écart. Et ceci qui commence à indiquer assez bien l'erreur inverse. Tout aussi assurément, en effet, cette jonction ne peut être de l'ordre de la pure séparation ou de la pure rupture puisque ce serait tout céder à l'idée d'écart et rien à celle de jonction. Il

²⁵¹ Je souligne.

s'agit alors d'en arriver à un compromis qui soit assez radical pour ne pas être qu'une solution mitigée et amoindrie. Ce compromis radical, c'est le suivant : tout se passe chez Ricœur comme si la jonction était l'écart et l'écart, la jonction. Le lieu de rencontre de la pratique et de la représentation est en quelque sorte un non-lieu, un espace plein de son propre vide. Les symboles et les représentations sont assez différents de l'action sociale et assez identiques à elle pour former une béance à même de faire tenir ensemble tous les morceaux. Pour le dire encore autrement, la jonction-écart de la société, de la culture et même de l'histoire est ce qui les lie à leur propre altérité. Elle est en tant que telle un détour interne ; ce qui n'est pas rien, ce qui n'est pas non plus une chose, mais *quelque chose* en un sens qui se veut indéterminé et indéfini.

Un exemple de cette difficile ouverture de la société sur sa propre altérité ou, pour le dire sur un ton plus pathétique, de cet enfantement dans la douleur des pôles séparés-reliés de la pratique et de la représentation peut être pris à partir de ce que Ricœur nomme le « devenir-texte de l'action »²⁵² et le « quasi-texte »²⁵³ du social historique. Ce devenir vient signifier l'idée à première vue assez simple suivant laquelle l'action qui est dite sociale est aussi une action qui s'est autonomisée et complexifiée. Je n'agis jamais seul, mais avec d'autres qui eux également agissent, soit qu'ils réagissent à mon action, soit qu'ils agissent sur d'autres, etc. Socialement et sociologiquement, l'agir est toujours pris dans cette « pluralité humaine » ayant comme « fait premier, la fragmentation, voire la dispersion du phénomène humain »²⁵⁴. Parce que je suis avec les autres et que, de toute évidence, je ne contrôle pas le cours de leurs actions, je ne peux que peiner à contrôler les miennes. Entre mes intentions originaires et mes résultats finaux, se glissent trop de ces événements dont je ne me reconnais pas l'auteur.

²⁵² Paul Ricœur, « La structure symbolique de l'action », *op. cit.*, p. 45. Cf. également à ce sujet Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, pp. 24-25 et « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » dans *TA*, pp. 183-211.

²⁵³ Paul Ricœur, « La structure symbolique de l'action », *op. cit.*, p. 41 et Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 24.

²⁵⁴ *MHO*, p. 396. Ricœur dit ici en quel sens large il se réclame de Arendt. Aussi, à ce sujet de la pensée arendtienne et plus particulièrement de ses concepts de « pluralité » et de « fragilité » humaine, cf. Paul Ricœur, « Préface », in Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, pp. 5-32, en particulier p. 26.

Ce « devenir-texte de l'action » pose également toute la question de la responsabilité de l'agir dans la mesure où très justement cette capacité d'assignation des actes est quelque chose qui se perd au fur et à mesure que les actions se complexifient. De près en près, en l'occurrence, ce n'est pas la responsabilité qui augmente, mais les effets non voulus, sinon pervers de l'action individuelle et collective. C'est ce que Ricœur résume de la manière suivante : « L'action est un phénomène social, non seulement parce qu'elle est l'œuvre de plusieurs agents, de telle manière que le rôle de chacun d'entre eux ne peut être distingué du rôle des autres, mais aussi parce que nos actes nous échappent et ont des effets que nous n'avons pas visés »²⁵⁵. Il y a donc une perte de contrôle inhérente au fait que l'action soit socialement constituée, quelque chose qui fuit les acteurs sociaux en s'autonomisant, en se sédimentant et même, en s'institutionnalisant. Pour Ricœur, la seule chose de certaine est alors celle de dire que les certitudes s'effacent. Les actions issues de multiples agents continuent certes d'avoir un sens, mais un sens qui devient lui aussi multiple, c'est-à-dire qui devient une pluralité de sens à la hauteur d'une « pluralité de lecteurs ». C'est cela qui fait à présent dire à Ricœur que l'agir des hommes forment des « œuvres ouvertes » dans lesquelles « on voit tour à tour triompher la lisibilité et l'opacité »²⁵⁶. « Autrement dit, comme un texte, écrit-il encore ailleurs, l'action [...] est une œuvre ouverte, dont la signification est 'en suspens'. C'est parce qu'elle 'ouvre' de nouvelles références et en reçoit une pertinence nouvelle que les actes humains sont aussi en attente d'interprétations nouvelles décidant de leur signification »²⁵⁷.

Il ne s'agit pas uniquement de noter cette perte de contrôle sur le social, le culturel et l'historique, mais plus fondamentalement d'y consentir. Et c'est ce que fait Ricœur — de manière plutôt remarquable faut-il le dire. Certes, toute sa pensée et sa curiosité sont tournées vers la thématization des grands moments de la société, de la culture et de l'histoire. Incontestablement, Ricœur se tourne et se retourne dans la volonté de comprendre les articulations de ces mondes, comment ils se recoupent sans cesse et comment ils renvoient constamment les uns aux autres. Or voilà, chaque fois

²⁵⁵ *TA*, p. 193.

²⁵⁶ Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 25.

²⁵⁷ *TA*, p. 197.

qu'une avancée est faite, qu'elle soit sociologique, philosophique ou plus indistinctement l'une et l'autre, accepte-t-elle son caractère à la fois fragmentaire et exploratoire. Ricœur cherche à s'approcher de la réalité des choses alors qu'il sait que cette réalité se dérobe à lui, qu'elle le fuit, qu'elle n'est plus où il pensait, etc. C'est alors à suivre ce tiraillement, ce travail incessant qui est fait entre désir de proximité et savoir de la distance qu'il est peut-être seulement possible de saisir l'ampleur et la richesse de la pensée ricœurienne. En s'installant dans ce tiraillement ou ce décalage, elle s'assure en quelque sorte de respecter la diversité et la pluralité de ce qu'elle étudie. De même, c'est en s'installant dans ce tiraillement qu'elle se donne les moyens de se protéger contre son plus grand danger. Quel est-il ce danger ? Parce qu'il a été et est encore discuté des constitutions du social, du culturel et de l'historique, il consiste en ceci qu'il doit être toujours tentant de les réunir dans une genèse pour ainsi dire absolue, une totalisation de leur sens au vue de laquelle chaque partie trouverait sa place. Cette tentation, bien sûr, c'est la tentation hégélienne — ce qui sera plus particulièrement le sujet du chapitre huitième sur *Le renoncement*. Contre elle et contre tout sens de la synthèse, le remède ricœurien est encore et toujours celui d'une perspective indéfinie sur un sens précisément « 'en suspens' ».

Aussi, cette histoire dont il est finalement question est-elle elle-même foncièrement écartelée entre des directions semblant se démentir l'une l'autre. Déjà dans les textes de *Histoire et vérité*, en effet, Ricœur souligne de quelle manière il existe une « antinomie du sens même de l'histoire »²⁵⁸, quelque chose comme une structure paradoxale. D'une part, il faut bien que l'histoire soit une unique histoire concernant un « unique champ d'humanité ». Elle doit de quelque manière montrer une certaine continuité en sorte qu'il soit possible de discerner au moins minimalement l'avènement d'un sens — peut-être pas une humanité que progresse, mais pas davantage une humanité qui régresse. D'autre part, il faut bien aussi prendre acte de cette pluralité humaine dont il a été ci-haut discutée. Sous cet angle, l'histoire est celle des hommes au pluriel, c'est-à-dire non pas l'avènement d'un sens, mais des événements et des histoires de tels ou tels peuples ou civilisations. Il y a paradoxe puisque chaque position tire sa

²⁵⁸ HV, p. 42.

vérité de son contact avec l'autre et est fautive en dehors de ce contact : il n'y a pas d'histoire universelle à proprement parler, il n'y a pas non plus de non-histoire ou de non-sens historique. En d'autres termes, pour Ricœur, « il faudrait dire que l'histoire n'est l'histoire que dans la mesure où elle n'a accédé, ni au discours absolu, ni à la singularité absolue, dans la mesure où le sens en reste confus, mêlé »²⁵⁹. L'histoire est ainsi constamment cette « aventure imprévisible »²⁶⁰ dont la signification est encore une fois « 'en suspens' ».

L'histoire une et multiple est d'autant plus énigmatique et inquiétante que c'est toujours en son sein, comme homme historique, qu'il faut essayer de la penser. Les hommes sont englués dans le cours des événements et, très souvent, tout à fait aveugles quant au dénouement de leurs actions. Pour Ricœur, l'histoire est en ce sens belle et bien un « jeu entre des acteurs qui ne connaissent pas l'intrigue »²⁶¹. Ne pouvant savoir le sens final, la conclusion, ils se retrouvent dans l'obligation en quelque sorte de conjecturer, de supposer et d'interpréter. Que ce soit vers le passé, le présent ou le futur, les hommes s'y projettent pour apercevoir et déchiffrer les signes d'un sens qu'ils ne maîtrisent pas. C'est toujours d'interprétation dont il s'agit. Les hommes réfléchissent la même et unique histoire de multiples façons. Ils s'attachent tous *au* sens de l'histoire avec des points de vue différents, parfois concordants, parfois beaucoup moins. Dans la perspective ricœurienne, il en va ainsi de l'histoire comme de cette vérité réputée une et indivisible, mais qui pourtant ne peut que céder à sa propre division. En tout et pour tout : « l'histoire, écrit Ricœur, se pluralise comme la vérité »²⁶². Aussi, est-ce à cet « aveu du pluriel » dans son rapport intrinsèque avec l'interprétation qu'il faudra porter une attention toute particulière dans la suite du propos. Ce qui reste à faire ou à montrer consiste dès lors à penser l'interprétation comme méthode, d'abord, comme philosophie, ensuite, et par-dessus tout comme une seule grande herméneutique signée Paul Ricœur.

²⁵⁹ *HV*, p. 79.

²⁶⁰ *EP*, p. 51.

²⁶¹ *TA*, p. 195.

²⁶² *HV*, p. 190.

CHAPITRE QUATRE

Interlude épistémologique sur l'accès au
« Cogito médiatisé par tout l'univers des signes »

L'intention de cet interlude est à savoir qu'il doit être possible et même souhaitable de faire une certaine pause dans la progression de la présente thèse afin de bien resituer la thèse ricœurienne dans l'articulation de ses diverses parties et multiples discussions. Cette thèse, il s'agit de se le remémorer, est toute tournée vers « la réflexion concrète, c'est-à-dire le *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes* »²⁶³. Tel que souligné dans *Réflexion faite*, il est encore et toujours question de « l'idée d'une compréhension de soi médiatisée par les signes, les symboles et les textes »²⁶⁴. La réflexion qui est cette faculté humaine par excellence est réputée concrète, mais dans un sens qui exclut précisément qu'elle puisse être immédiate, c'est-à-dire rapport direct de soi à soi. Quel est alors ce sens ? Pour Ricœur, et bien que cela semble parfois insolite, il n'est autre que celui de l'interprétation — nécessairement puisque « la réflexion dans son principe même exige quelque chose comme l'interprétation »²⁶⁵. L'extraordinaire richesse de ce dernier concept tient à ce qu'il vient chevaucher les registres de l'être et du connaître, de la participation au monde et de l'analyse plus méthodique de ce monde. Et parce qu'elle travaille sur ce double plan et qu'ainsi chacun de ces plans tire profit de sa proximité avec l'autre, faut-il aussi prendre le temps de s'arrêter à des considérations davantage épistémologiques. Ce que cherche à faire Ricœur dans cette halte à peu de chose près obligée, c'est de penser *rigoureusement* les manières dont il est possible d'avoir accès *correctement* à ce qui fait l'humanité de l'homme. Il ne fait pas ainsi dans le pur méthodologisme, ni dans le rejet pur et simple de la méthode, mais dans quelque chose de beaucoup plus subtil et complexe.

²⁶³ *CI*, pp. 169 et 260 ; *DI*, p. 63 de même qu'*infra*, pp. 7 et 36.

²⁶⁴ *RF*, p. 59.

²⁶⁵ *DI*, p. 50.

La relation étroite entre *la* thèse ricœurienne et son accès au niveau de certaines questions d'ordre épistémologique apparaît ou réapparaît si c'est la « voie longue de l'herméneutique » qui est interrogée. Il a été vu à la fin du chapitre premier que c'est principalement en opposition à Heidegger qu'est développée cette idée ; non pas que Ricœur rejette tout de cette « ontologie de la compréhension », mais qu'il pense nécessaire d'en tirer ou d'en allonger les conséquences. À vouloir résumer le problème, il s'agirait de dire que « [l]e souci d'enraciner le cercle plus profond que toute épistémologie empêche de *répéter la question épistémologique après l'ontologie* »²⁶⁶. Et, de fait, c'est cette répétition qui intéresse Ricœur. Une théorie conséquente de la compréhension-interprétation est pour lui une théorie dans laquelle les éléments de finitude humaine et d'appartenance au monde se répercutent sur les règles de l'exégèse. Devenue elle-même théorie de la méthode, cette exégèse peut ensuite avoir un effet en retour sur les considérations d'ordre ontologique. Étape nécessaire donc, ce n'est qu'à partir d'elle qu'il sera possible de revenir aux termes médiateurs de la compréhension de soi que sont par exemple les symboles et les textes. Étape d'autant plus nécessaire, par ailleurs, que son enjeu est tout à fait élevé puisque étant ou restant « le dialogue de la philosophie avec les sciences humaines »²⁶⁷.

Toutes les discussions ricœuriennes sur l'épistémologie n'ont pas la même importance et toutes ne pourraient entrer dans le cadre d'un seul et même court interlude. Il faut faire des choix. Mais comment ? Selon quelles lignes de clivage ? Une des manières les plus suggestives est probablement de procéder à partir de cette idée ricœurienne voulant qu'il y ait un « entrecroisement de la lisibilité et de la visibilité »²⁶⁸ ou, pour dire la même chose, que « le couple du lisible et du visible se dédouble franchement »²⁶⁹. Cette idée qui apparaît subrepticement dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli* à l'intérieur d'une discussion serrée — à propos des prestiges de l'image — est ainsi plus importante qu'elle peut y paraître ; elle trouve même un écho dans un texte plus ancien de *À l'école de la phénoménologie* où il est cherché une certaine alliance

²⁶⁶ *TA*, p. 95 et, pour une version sans l'italique, *TA*, p. 363. Cf. aussi *infra*, p. 40.

²⁶⁷ *TA*, p. 33. Cf. également *infra*, pp. 3 et 9.

²⁶⁸ *MHO*, p. 341.

²⁶⁹ *MHO*, p. 342.

« de la signification et de l'apparition, du Verbe et du Regard »²⁷⁰. C'est suivant cette idée, aussi, que se dégagent presque d'eux-mêmes les concepts de *représentance*, du côté du visible et du Regard, et de traduction, du côté cette fois du lisible et du Verbe. Ces deux concepts sont peut-être les derniers en date dans le développement de la pensée ricœurienne, mais ils sont certainement premiers par leur portée et leur amplitude. Et s'ils sont seulement devancés, ce n'est que thématiquement par la question du rapport entre explication et compréhension qui doit leur servir d'assise.

4.1 Expliquer et comprendre

La mésentente autour du primat de l'explication ou de la compréhension est presque aussi vieille que les sciences humaines en tant que telles. Pour s'en tenir à son principal lieu d'émergence, à savoir l'Allemagne des Schleimacher, Dilthey, Rickert, etc., ce qui est devenue la querelle des méthodes (*Methodenstreit*) n'a jamais exactement cessé d'opposer les partisans de la subordination des sciences de la culture (*Kulturwissenschaften*) aux modèles des sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) à ceux qui prônaient la mesure inverse, c'est-à-dire la pleine autonomie de ces sciences de la culture. C'est cette autonomie qui était recherchée à travers la mise en œuvre de la compréhension (*Verstehen*) dans un sens souvent empathique et sympathique alors que l'explication (*Erklären*) devait servir les partisans de modes d'investigation davantage nomologiques. Cela étant dit, ce n'est ni le lieu ni le temps de faire ici une histoire exhaustive de cette querelle. Il s'agit bien plutôt de prendre acte de ce que chez Dilthey, pour prendre l'exemple de Ricœur, l'explication et la compréhension sont dans une « alternative exclusive »²⁷¹ et surtout, que celle-ci s'est trouvée à être reconduite tout au long du XXe siècle à travers l'œuvre de Hans-Georg Gadamer principalement. Dans *Vérité et méthode*, ce dernier pousse en effet très loin l'opposition entre l'attitude méthodologique et l'attitude de vérité. Très loin, trop loin pour Ricœur : « Ma propre réflexion procède d'un refus de cette alternative et d'une tentative pour la dépasser »²⁷².

²⁷⁰ EP, p. 257.

²⁷¹ TA, p. 142

²⁷² TA, p. 101. Cf. aussi à ce sujet du refus de cette alternative gadamérienne CC, pp. 56 et 114 de même que TA, p. 365.

Ricœur dit à quelques reprises lutter sur le double front du romantisme prêchant un « irrationalisme de la compréhension immédiate » et sur celui du positivisme sans nuance, c'est-à-dire d'un rationalisme à outrance, froid et sans âme²⁷³. Mais il serait en fait plus adéquat de dire qu'il lutte sur un *triple front* tant et si bien qu'il refuse la tendance de chacune des parties à exclure l'autre et à se penser comme unique alternative — ce qui est alors le front d'une absence de dialogue et qui ne peut, bien sûr, que se heurter à la volonté soutenue de Ricœur d'un « dialogue de la philosophie avec les sciences sociales ». C'est donc contre tous ces modèles dichotomiques et antinomiques que Ricœur se propose de construire quelque chose comme un modèle mixte ou, comme le laisse entendre le commentaire de François Dosse, une « épistémologie mixte [...] entrelacement d'objectivité et de subjectivité, d'explication et de compréhension »²⁷⁴. Et puisque d'*ex nihilo nihil*, que rien ne vient de rien, faut-il voir que ce modèle est entre autres inspiré de la théorie de l'action telle qu'elle apparaît principalement chez Max Weber et Henrik von Wright²⁷⁵. En ce qui concerne le premier, Ricœur se plaît toujours à revenir à l'essentiel, à savoir aux propositions liminaires de *Économie et société* dans lesquelles la sociologie apparaît comme une « science qui se propose de comprendre par interprétation (*bedeutes Verstehen*) l'activité sociale et par-là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets »²⁷⁶. La pensée weberienne est extrêmement riche en ce qu'elle réussit à faire d'emblée de sa discipline quelque chose qui est à elle-même la jonction de l'interprétation, de la compréhension et de l'explication. Le cas de von Wright, c'est-à-dire principalement ce qu'il met de l'avant dans *Explication and Understanding*²⁷⁷ est à la fois plus récent et plus complexe. Il

²⁷³ Cf. *TA*, p. 32 et Paul Ricœur, « Auto-compréhension et histoire », *op. cit.*, p. 18.

²⁷⁴ François Dosse, *L'empire du sens*, *op. cit.*, p. 312. Patricia Ann Fleming préfère quant à elle parler de « methodological parallelism » ce qui rend assez bien l'idée de la non-opposition entre expliquer et comprendre, mais moins bien celle de leur intrication. Cf. Patricia Ann Fleming, « Paul Ricoeur's methodological parallelism », *Human Studies*, no. 13, 1990, pp. 221-236.

²⁷⁵ Leur modèle respectif en est un « explicitement mixte » s'agit-il de lire dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, p. 444.

²⁷⁶ Max Weber cité dans Paul Ricœur, « Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber », *op. cit.*, p. 156.

²⁷⁷ Henrik von Wright, *Explication and Understanding*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971. Pour les nombreuses références faites à cette oeuvre chez Ricœur, cf. entre autres Paul Ricœur, « Préface », in Anne Decrosse, (dir.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, *op. cit.*, pp. 12-13 ;

s'agit d'une théorie qui relie des segments causaux et des segments téléologiquo-motivationnels dans le ploïement des idées de « système clos » et d'intervention. Partant du fait que tout système se tient entre un état initial, des alternatives limitées et un état terminal qui en assure la clôture, le propre de l'agir est chez von Wright de mettre en branle ce système « objectif » par un pouvoir « subjectif ». L'intervention s'inscrit alors autant dans l'ordre de la logique des enchaînements systémiques que dans celui des motifs et donc s'explique autant qu'il se comprend ²⁷⁸.

Il va sans dire que la théorie de l'action n'est pas le seul et unique lieu où viennent se croiser l'explication et la compréhension. Pour Ricœur, c'est l'un des lieux permettant de souligner le caractère paradigmatique de ce croisement pour l'ensemble des sciences humaines qu'il faut dès lors mettre en contact avec les deux autres : la théorie de l'histoire et la théorie du texte — théories dont il sera davantage question plus loin en parlant de la *représentance* et de la traduction et dont il sera alors plus facile de saisir la portée. C'est au niveau général de ces trois théories qu'il doit être possible de penser que ce modèle mixte de Ricœur est en fait bien plus que cela. Plus qu'un mixte, en effet, il s'agit d'une dialectique en bonne et due forme et d'une dialectique qui se construit à la hauteur de tout ce qui est l'interprétation. Comme il est dit dans *Du texte à l'action*, la corrélation de ces trois théories de l'action, de l'histoire et du texte est ce qui permet de

remettre en question le dualisme méthodologique de l'explication et de la compréhension et [de] substituer à l'alternative brutale une dialectique fine. Par dialectique, j'entends la considération selon laquelle expliquer et comprendre ne constitueraient pas les pôles d'un rapport d'exclusion, mais les moments relatifs d'un processus complexe qu'on peut appeler interprétation ²⁷⁹.

MHO, p. 444 ; *TA*, pp. 172-174, 270-271 et Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 24.

²⁷⁸ « Car, si l'explication est du ressort de la théorie des systèmes et la compréhension de celle de la motivation (de l'action humaine intentionnelle et motivée) on s'aperçoit que ces deux éléments – le cours des choses et de l'action humaine – sont imbriquées dans la notion d'intervention dans le cours des choses » (*TA*, p. 174).

²⁷⁹ *TA*, p. 162.

Il y a dialectique, mais faut-il encore s'entendre sur la rigidité et la puissance de celle-ci. Ricœur ne peut vouloir qu'elle soit de l'ordre de cette progression niant la négation pour en arriver à une quelconque synthèse. C'est une dialectique qui est bien plutôt, et en premier lieu, définissable par sa souplesse et sa flexibilité. Il s'agit, autrement dit, d'une médiation se parcourant dans les deux directions, d'un double mouvement ou d'une double dérivation à l'intérieur de laquelle il est possible d'aller de la compréhension vers l'explication et de l'explication vers la compréhension.

L'enjeu de ce premier mouvement allant de la compréhension vers l'explication est rien de moins que la pertinence des sciences humaines comme discours scientifique de second degré. La question est la suivante : pourquoi faudrait-il quelque chose comme des sciences de l'homme si ces derniers arrivaient à se comprendre parfaitement les uns les autres ? Pourquoi des efforts quand rien n'est encore problématique ? Ricœur donne entre autres l'exemple du dialogue et de la logique question-réponse. C'est lorsque l'un ne comprend pas spontanément l'autre qu'il en vient à lui demander une explication²⁸⁰. Passé une certaine limite, il devient nécessaire de recréer de l'intelligibilité, d'éclaircir et de débroussailler ce sens qui semble fuir ; et ceci qui vaut pour le dialogue vaut également pour les sciences humaines. La fonction de l'expliquer est sans arrêt et constamment celle de relancer le comprendre. « L'explication, note Ricœur, est ce qui permet de suivre à nouveau [...] quand la compréhension spontanée est bloquée »²⁸¹. Ce chemin *vers* l'explication est ainsi quelque chose de tout à fait positif en ce sens qu'il représente le développement analytique du comprendre, son amplification et son déploiement.

Une autre illustration de ce chemin ricœurien de la compréhension vers l'explication, et probablement la plus connue, se trouve dans « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte ». Ricœur cherche à montrer que la dialectique qui l'occupe prend nécessairement la forme d'un procès entre conjecture et validation — il s'inspire par-là du livre de E.D. Hirsch²⁸². La question à la base de

²⁸⁰ Cf. *TA*, p. 165.

²⁸¹ *TA*, p. 180.

²⁸² Cf. E.D. Hirsch., *Validity in Interpretation*, New Haven/London, Yale University Press, 1967.

l'argumentaire est à savoir qu'il doit y avoir des raisons spécifiques faisant en sorte qu'il faille « construire » la signification de ce qui est chaque fois sous les yeux ; ici un texte, n'importe lequel. Il faut bien s'y résoudre ne serait-ce parce qu'un texte n'est pas « une simple succession de phrases, placées sur un même pied d'égalité et compréhensibles séparément »²⁸³. Au même titre qu'une œuvre d'art, un texte est à peu près tout sauf un long fleuve tranquille ; il est fait de creux et de reliefs, de bonds en avant et de retours en arrière. La conjecture consiste alors en une reconstruction du rapport entre le tout et les parties dans lequel une certaine présupposition du tout est nécessaire à la saisie des parties et qu'inversement le déploiement des parties est ce qui concoure à accomplir le tout. Rapport circulaire donc, la conjecture est également de l'ordre du jugement d'importance dans la mesure où il faut discerner l'essentiel de l'accessoire et ce, à même cette plurivocité du texte permettant une pluralité de lectures.

La grande aporie se devant d'être relevée à partir de ces conjectures plurales est à dire qu'« il n'est pas vrai que toutes les interprétations sont équivalentes »²⁸⁴. Tout n'est pas dans tout et tout n'est pas légitime. C'est ainsi qu'il devient nécessaire de mettre à l'épreuve les conjectures et d'exiger d'elles qu'elles soient validées. La compréhension laisse ici de plus en plus de place à l'explication. Pour Ricœur, et pour Hirsch dont il s'inspire toujours, la validation s'inscrit non pas dans la pure empirie ou dans une logique de vérification, mais dans celle de la probabilité et de l'argumentation. La tâche et l'effort sont à montrer selon quels critères une chose peut être tenue pour vraie et, parfois aussi, à défendre l'emploi de tel ou tel critère. C'est qu'encore une fois « [u]ne interprétation ne doit pas être seulement probable, mais plus probable qu'une autre »²⁸⁵. En ce sens, l'arbitrage entre plusieurs interprétations n'est-il pas autant une science exacte qu'une procédure visant à dégager, au meilleurs de ses capacités, ce qui est encore et toujours pour Ricœur la « *plurivocité spécifique* »²⁸⁶ de toute l'entreprise humaine. La validation est ce qui permet de penser que les sciences humaines ont en fin

²⁸³ TA, p. 200.

²⁸⁴ TA, p. 202.

²⁸⁵ TA, p. 202. Il est à noter par ailleurs que cette question des multiples interprétations possibles d'une chose ou d'une idée sera plus approfondie dans le chapitre sept alors qu'il s'agira de voir la portée du conflit des interprétations.

²⁸⁶ TA, p. 203. Je souligne après Ricœur.

de compte quelque chose comme une scientificité « acceptable » ; dite scientificité qui ne serait pas par ailleurs séparée de la compréhension et de la conjecture. Il faut constamment se rappeler que, pour Ricœur, l'aspect de mixité du modèle est aussi important que son aspect dynamique et même dialogique. Conjecture et validation sont alors l'ultime incarnation de ce qui est le « cercle herméneutique »²⁸⁷. Il y avait eu cette idée que la conjecture se faisait du tout vers les parties et inversement, or maintenant est-ce l'ensemble du procès épistémologique des sciences de l'homme qui fonctionne de manière circulaire : « Tel est l'équilibre entre le génie de la conjecture et la science de la validation qui constitue l'équivalent moderne de la dialectique entre *Verstehen* et *Erklären* »²⁸⁸.

Reste le mouvement de l'explication vers la compréhension. Si « l'explication *développe* analytiquement la compréhension », faut-il voir à présent que celle-ci « précède, accompagne, clôture et ainsi *enveloppe* l'explication »²⁸⁹. Comment ? Pourquoi ? Jean Ladrière est probablement l'un de ceux ayant su le mieux synthétiser, et par-là compris, la portée de ce *reversement* à la compréhension chez Ricœur : « un principe est explicatif dans la mesure où il rend intelligible. Mais l'intelligibilité, c'est ce qui fait comprendre. La finalité intrinsèque de l'explication est donc la compréhension »²⁹⁰. Il est question de deux choses ici ; d'intelligibilité, d'une part, de finalité, de l'autre. En ce qui a trait à la première, il s'agit de dire que l'intelligence de toute chose est tributaire du sens de celle-ci. Le mouvement de l'explication vers la compréhension est ainsi associé à un certain retour vers une sémantique profonde cherchant à rendre compte, dans le sens même de ce qui est donné à voir et à lire, de quelque chose comme une proposition d'un mode de vie ou d'un monde possible. Ce sens à même d'incarner l'existence humaine, sa grandeur et ses misères, n'est ni en l'air,

²⁸⁷ *TA*, p. 202.

²⁸⁸ *TA*, p. 202.

²⁸⁹ *TA*, p. 181 ; Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 19 et Paul Ricœur, « Auto-compréhension et histoire », *op. cit.*, p. 20.

²⁹⁰ Jean Ladrière, « Herméneutique et épistémologie », in Jean Greich et Richard Kearney, (dirs.), Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique, *op. cit.*, p. 120. De ce commentateur et à ce sujet de l'explication-compréhension chez Ricœur, le lecteur consultera également Jean Ladrière, « Expliquer et comprendre », in Myriam Revault d'Allones et François Azouvi, (dirs.), Cahier de l'Herne. Paul Ricœur, *op. cit.*, pp. 68-77. Enfin, pour une reconnaissance de dette de Ricœur envers Ladrière et son travail concernant le statut de l'explication, cf. *CC*, p. 114.

ni derrière une pure subjectivité, mais déployer, ouvert et au devant de lui-même. Et cela qui amène à parler de la seconde question, celle de la finalité de l'explication. Pour Ricœur, « [c]'est toujours quelqu'un qui reçoit, fait sien, s'approprie le sens »²⁹¹. L'explication trouve sa fin dans la compréhension parce que celle-ci est toujours un segment de la compréhension de soi. Comme l'indique à peu près le titre de cette deuxième partie de la présente thèse, il s'agit perpétuellement de « [s]e comprendre devant l'œuvre »²⁹², de se comprendre *soi-même* devant les monuments de la culture, les symboles, les textes, etc. — c'est bien l'ensemble des chapitres de cette seconde partie qui reviendront sur ces diverses appropriations en sorte qu'il soit possible ici d'en rester à un certain niveau de généralité. En outre, c'est cet achèvement auprès du soi et du sens propre à la compréhension qui permet de penser pouvoir répéter l'ontologie après l'épistémologie. Ce n'est, en effet, qu'après son détour par la distance de l'explication et seulement qu'indirectement que la compréhension sera à reverser au compte de « notre appartenance à l'ensemble de ce qui est »²⁹³ ; ce qui n'est pas rien, certes, mais qui n'est pas non plus sans obligations.

Ricœur se tourne et se retourne dans la dialectique de l'explication et de la compréhension pour en revenir sans cesse à cette idée brève et condensée qu'« expliquer plus, c'est comprendre mieux »²⁹⁴. La qualité épistémologique dernière, c'est la compréhension. Tel qu'il vient d'être vu, c'est en elle que s'achève l'explication et tel qu'il a été vu encore auparavant, c'est la compréhension qui met en branle tout le processus. Début et fin, il devient alors plus que tentant de reconnaître la philosophie ricœurienne comme étant une seule grande philosophie de la compréhension. Ce qui est tout à fait légitime et qu'encourage lui-même Ricœur en définissant par exemple l'herméneutique pour ce qu'elle « met en jeu le problème général de la compréhension »²⁹⁵. Or, faut-il être averti de cette ambiguïté voulant que

²⁹¹ *TA*, p. 168.

²⁹² *TA*, p. 115.

²⁹³ *TA*, p. 182.

²⁹⁴ Entre autres occurrences *TR2*, pp. 13 et 54 ; Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 19 et Paul Ricœur, « Auto-compréhension et histoire » *op. cit.*, p. 20.

²⁹⁵ *CI*, p. 8 et *infra*, p. 6, note 19.

l'herméneutique soit également définissable par l'art et les règles de l'interprétation²⁹⁶. Cette position aussi est valable et peut donner à penser que la philosophie ricœurienne est toute entière une philosophie de l'interprétation. C'est cette idée d'interprétation qui vient principalement caractériser le processus et la dynamique qui relie la compréhension à l'explication. Elle vient informer à un second degré ce qui est leur dialectique et leur rapport circulaire en disant cette fois qu'ils s'inscrivent dans un « unique *arc herméneutique* »²⁹⁷, c'est-à-dire justement « un *arc interprétatif* qui va de la compréhension naïve à la compréhension savante à travers l'explication »²⁹⁸. Les formes du cercle et de l'arc se recouvrent presque, mais pas exactement ; comme ne se recouvrent pas exactement les idées de la compréhension comme double extrémité et d'interprétation comme processus. Cela étant, il importe surtout de redire que ce décalage est en quelque sorte voulu par Ricœur puisque c'est à partir de ce travail de réajustement perpétuel que peut seul se poursuivre la recherche de concepts épistémologiques plus appropriés à leur objet, plus souples et plus crédibles.

4.2 La représentation

Toute l'épistémologie ricœurienne, et plus particulièrement ce qu'elle dit de la discipline historique depuis *Histoire et vérité* jusqu'à *La mémoire l'histoire et l'oubli* en passant par les trois tomes de *Temps et récit*, culmine dans ce concept à la fois synthétique et compact qu'est la représentation. Ricœur forge ce terme en voulant parcourir et intégrer les ressources du latin *repraesentatio* et surtout de l'allemand *Vertretung* se devant de rendre compte des dimensions de lieutenance et/ou de suppléance propres aux images du passé. Il s'agit dès lors d'un terme franchement exploratoire et, faut-il dire aussi, voulu problématique et ambitieux par Ricœur lui-même :

²⁹⁶ Par exemple : « J'admets que le sens premier du mot 'herméneutique' concerne les règles requises par l'interprétation des documents écrits de notre culture » (*TA*, p. 183).

²⁹⁷ *TA*, p. 208.

²⁹⁸ *TA*, p. 167. C'est moi qui souligne. Ricœur note ailleurs : « 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' » (Paul Ricœur, « Auto-compréhension et histoire » *op. cit.*, p. 18).

Le mot 'représentance' condense en lui-même toutes les attentes, toutes les exigences et toutes les apories liées à ce qu'on appelle par ailleurs l'intention ou l'intentionnalité historique : elle désigne l'attente attachée à la connaissance historique des constructions constituant des reconstructions du cours passé des événements ²⁹⁹.

Et dans ce même texte de *La mémoire l'histoire et l'oubli* : « la variation terminologique proposée [met] l'accent non seulement sur le caractère actif de l'opération historique, mais sur la visée intentionnelle qui fait de l'histoire l'héritière savante de la mémoire et de son aporie fondatrice »³⁰⁰. D'une citation à l'autre, c'est toujours d'attente et d'intention dont il est question. L'histoire comme discipline et comme science humaine de plein droit est habitée par le désir à la fois simple, humble et opiniâtre de re-présenter le passé, c'est-à-dire de le rendre à nouveau présent. Mais puisque le projet s'attache à la présence d'une chose absente, à savoir ce passé à jamais révolu, devient-il toujours plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. Faire de l'histoire est ainsi un projet qui se dérobe sans cesse à lui-même. Ce que ne peut empêcher, mais seulement accompagner l'idée de représentation.

La discussion des enjeux épistémologiques de la représentation commence avec la possibilité bien réelle que l'historien soit constamment en train d'imiter ou de refaçonner la manière dont les acteurs historiques s'interprètent et se comprennent eux-mêmes³⁰¹. L'histoire passée et l'histoire des historiens ne sont ni si lointaines, ni si proches pour ne pas entretenir des liens qu'il faut dire mimétiques et qui, par-là, ne peuvent que rappeler ce que Ricœur explique dans le premier tome de *Temps et récit* sur la *mimèsis*³⁰². Il y a d'abord quelque chose comme une « préfiguration du champ pratique » en ce que les hommes qui sont englués dans leur propre histoire, leur temps et leur culture en ont pourtant toujours une certaine « compétence ». Suffisamment de fois a été soulignée la façon dont l'action humaine était orientée vers autrui et vers le sens.

²⁹⁹ *MHO*, p. 359.

³⁰⁰ *MHO*, p. 304.

³⁰¹ Ceci qui, dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli* par exemple, prend la forme d'une hypothèse : « l'historien, en tant qu'il fait de l'histoire, ne mimerait-il pas de façon créatrice, en la portant au niveau du discours savant, le geste interprétatif par lequel ceux et celles qui font l'histoire tentent de se comprendre eux-mêmes et leur monde ? » (*MHO*, p. 295).

³⁰² Cf. *TRI*, principalement le chapitre trois sur « La triple *mimèsis* », pp. 85-128.

Suffisamment de fois, en effet, pour dire que la condition de cette *mimèsis* I, « c'est d'abord pré-comprendre ce qu'il en est de l'agir humain : de sa sémantique, de sa symbolique, de sa temporalité »³⁰³. Vient ensuite la « configuration textuelle » ou *mimèsis* II. Ricœur insiste sur le fait que c'est cette seconde médiation qui constitue le pivot de l'analyse étant donné que c'est à travers l'écriture de l'histoire que celle-ci prend forme et qu'il devient possible de la lire, de la refigurer ou de l'appliquer, ce qui est plus particulièrement du ressort de la *mimèsis* III — il s'agira de revenir plus tard sur cette dernière. Certes, la configuration textuelle possède ses propres règles et sa propre cohérence, mais elle s'appuie néanmoins sur ce qui la précède, à savoir le temps vécu des hommes. Elle est, autrement dit, dépendante-indépendante de ce que se passe ou s'est passé dans le champ pratique et ce, au même titre que la représentance historiographique peut être dite dépendante-indépendante de l'objet de l'histoire « *au point de jonction* des pratiques et des représentations »³⁰⁴. Il faut ainsi se rappeler comment Ricœur définit la chose de l'histoire dans les suites de Geertz et surtout de Lepetit : « l'idée de représentation exprime [...] la plurivocité, la différenciation, la temporalisation multiple des phénomènes sociaux »³⁰⁵. La représentance est aussi dans cette position d'*échangeur* entre des représentations sociales passées et d'autres qui s'appliquent aujourd'hui à ces représentations passées et qui, se faisant, poursuivent et relancent l'expérience historique.

Revenant sur les règles et la cohérence de l'épistémologie de l'histoire, il faut surtout dire qu'elles sont tributaires de ce que, fondamentalement, le temps demande à être raconté et qu'en ce sens il appelle le récit. C'est en le configurant que le temps devient temps humain à travers cette opération de « graphie » qui peut relever autant de la littérature — le roman raconte une histoire qui n'est très justement pas insensée — que de l'historiographie à proprement parler. Se montre alors la grande différence entre toute l'originalité de cette discussion chez Ricœur et ce qui était la signature plus sobre de sa discussion sur l'expliquer-comprendre. Les risques et enjeux ne sont décidément plus les mêmes : l'histoire se doit d'être réfléchie dans son rapport essentiel avec la fiction. Non

³⁰³ *TRI*, p. 100.

³⁰⁴ *MHO*, p. 494 et *infra*, p. 90.

³⁰⁵ *MHO*, p. 292.

pas que les historiens doivent tout donner ou tout concéder à l'irréalité et à l'aspect inventé de leurs constructions, mais que c'est en dialogue avec ce qui n'est pas exactement le réel absolu et concret qu'ils doivent opérer. L'idée sur laquelle insiste Ricœur, c'est celle d'entrecroisement de l'historique et du fictionnel. « Par entrecroisement de l'histoire et de la fiction, écrit-il, nous entendons la structure fondamentale [...], en vertu de laquelle l'histoire et la fiction ne concrétisent chacune leur intentionnalité respective qu'en empruntant à l'intentionnalité de l'autre »³⁰⁶. Il y a ainsi quelque chose comme une « fictionnalisation de l'histoire » à laquelle répond une « historicisation de la fiction ». D'un côté, il s'agit de constater qu'« on peut *lire* un livre d'histoire *comme* un roman »³⁰⁷, à savoir qu'un livre d'histoire aussi est un récit possédant un début et une fin entre lesquels se transmet un sens. De l'autre, la dimension historique de la fiction correspond au fait que n'importe quelle chose racontée soit présentée *comme si* elle s'était passée ; par exemple qu'un roman emprunte des dates réelles, que sa petite histoire s'inscrive dans la grande, soit pour la confirmer ou la nier, etc.

Cet entrecroisement faisant en sorte que la fiction soit « quasi-historique » et que l'histoire soit « quasi fictive »³⁰⁸ se donne plus particulièrement à voir à travers ce qu'est leur référence, c'est-à-dire la manière dont ils se rapportent à leur objet. Voici ce qu'il en est dit dans ce texte intitulé « De l'interprétation » ouvrant *Du texte à l'action* :

De même que la fiction narrative n'est pas sans référence, la référence propre à l'histoire n'est pas sans parenté avec la référence 'productrice' du récit de fiction. Non que le passé soit irréel : mais le réel passé est, au sens propre du mot, invérifiable. En tant qu'il n'est plus, il n'est visé qu'*indirectement* par le discours historique. C'est ici que la parenté avec la fiction s'impose. La reconstruction du passé, comme Collingwood l'avait déjà dit avec force, est l'œuvre de l'imagination³⁰⁹.

³⁰⁶ TR3, p. 265 et repris dans MHO, p. 340.

³⁰⁷ TR3, p. 271.

³⁰⁸ Cf. TR3, p. 276.

³⁰⁹ TA, p. 18.

Ce qui s'est autrefois passé arrive aux hommes du présent par la médiation de leurs capacités à s'intéresser, à s'émouvoir, à s'exprimer, à réfléchir, à s'imaginer, en bref et en court, à sortir d'eux-mêmes. L'historien ne peut tout simplement pas rester impassible devant le cours des événements, comme l'histoire, pour sa part, ne peut pas être un long fleuve tranquille. Et cela, bien certainement, qui vient rappeler ce qui a été dit il n'y a pas si longtemps à propos du travail de la conjecture et de la validation. Il convient, pour prendre deux exemples faciles, de faire cette hypothèse ou de conjecturer que le débarquement de Normandie est un point tournant dans la Seconde Guerre Mondiale alors qu'un certain John Kerry, candidat démocrate à l'élection américaine de 2004, ne passera pas franchement à l'histoire. Pour Ricœur, il n'est pas jusqu'aux documents, vestiges et traces du passé qui ne soient interrogés en fonction d'hypothèses interprétatives ; ces différentes hypothèses qui pourront et devront être validées ou invalidées, mais qui, dans ce processus même, n'en resteront pas moins les fruits de l'imagination.

Autre aspect, et fort probablement le plus fondamental, de cette question de la référence en est qu'elle ne se fait « qu'*indirectement* ». Ceci qui signale plusieurs choses et en premier lieu que l'imagination et la conjecture ne sont pas seules, mais doivent négocier avec d'autres procédés qui sont en quelque sorte supposés en assurer le contrôle. Tout ce qui est de la scripturalité, de l'écriture de l'histoire doit demeurer en dialogue avec les autres phases de la recherche scientifique. Ricœur est ici toujours fidèle à son épistémologie mixte : « c'est ensemble que scripturalité, explication compréhensive et preuve documentaire sont susceptibles d'accréditer la prétention à la vérité du discours historique »³¹⁰. En second lieu, c'est-à-dire en avançant d'encore un pas vers ce qui est davantage important, ce lien qui est indirect l'est dans la mesure où le passé s'apparaît comme étant le « *vis-à-vis* » de la connaissance historique — Ricœur reprend l'idée de *Gegenüber* de Karl Heussi³¹¹. Il y a une hétéronomie au moins

³¹⁰ *MHO*, p. 363. Et ailleurs dans le même texte : « c'est en vain que l'on cherche un lien direct entre la forme narrative et les événements tels qu'ils se sont effectivement produits ; le lien ne peut qu'être indirect à travers l'explication et, en deçà de celle-ci, à travers la phase documentaire, laquelle renvoie à son tour au témoignage et au crédit fait à la parole d'un autre » (*MHO*, p. 315).

³¹¹ Cf. Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, J. B. C. Mohr, 1932. Concernant sa discussion chez Ricœur, cf. *TR3*, pp. 204 et 269 ainsi que *MHO*, p. 365.

minimale entre le passé et sa compréhension dans le présent, de même qu'il y a une différence, sinon tout simplement une altérité de telle ou telle construction historique à sa *re*-construction par l'historien. Le problème, bien entendu, étant celui de savoir la part et le degré de cette hétéronomie. Elle est au moins minimale, mais après ? Malaise. Un dit malaise d'autant pénible qu'il est suscité et constamment attisé par cette idée incontournable voulant que le passé soit sous le signe d'une absence radicale. C'est là, en fait, le fond du problème de cette référence et de tout ce qui touche de près ou de loin à la représentance : ce n'est « [e]n tant qu'il n'est plus, [que le passé] n'est visé qu'*indirectement* ». Le passé est en lui-même ce qui fait défaut, qui est éteint et évanoui. C'est donc toujours sur ce registre que Ricœur appelle le « n'être plus » que devront être reconquises les images du passé. C'est toujours, autrement dit, à partir de ce fond et dans la conscience de ce qu'il est pour ainsi dire insondable que pourront être rattrapées des interprétations peut-être plus humbles, mais de ce fait plus intéressantes.

Qu'en est-il alors du récit et de l'image — ce dédoublement du lisible et du visible que tente très justement de rendre le terme et l'idée de représentance —, de cette chose qui apparaît désormais comme étant franchement absente ? C'est que la résolution problématique d'une partie du « vis-à-vis » rend l'autre à sa propre problématicité. Ce qui est ici et maintenant sous les yeux, que vaut-il et que signifie-t-il ? La réponse à cette grave question se doit d'aller comme suit : la représentation vaut en elle-même. Ricœur est en ce sens très près de ce que Gadamer avait entrepris dans *Vérité et méthode* en terme de « valence ontologique »³¹². La chose présente représentant un certain passé possède sa propre dignité et sa propre légitimité. L'image est en tant que telle un suppléant ou un tenant lieu ; elle est là en remplacement de quelque chose qui ne l'est plus. Il s'agit de ne pas sous-estimer le versant positif du *Vertretung* gadamerien, de ce qui s'appelle une fois traduit la « représentation-suppléance ». Tout se passe, en effet, comme si l'image venait compenser l'absence du passé en s'auto-proposant comme son « surcroît d'être »³¹³. Loin d'être une ombre ou même un miroir de la réalité passé,

³¹² Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, pp. 139-149. Pour ce qui en est de sa mention chez Ricœur, cf. entre autres *MHO*, p. 368.

³¹³ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, pp. 145-147 et chez Ricœur, cf. surtout *MHO*, pp. 368-369.

l'image procède d'une « augmentation de la signification » dans la mesure où elle donne *plus et autrement* à voir. Elle se présente, en d'autres termes, comme une certaine phase réflexive sur le passé comme si elle avait la capacité d'en ouvrir et d'en déployer les multiples facettes. Très près de Gadamer, Ricœur est à ce sujet aussi très près de Dagognet et de Goodman dans leur livre respectif intitulé *Écriture et iconographie*³¹⁴ et *The Languages of Art*³¹⁵. Il y a quelque chose comme une « augmentation iconique » dans la mesure où, note Ricœur, « [t]oute icône est un graphisme qui recrée la réalité à un plus haut niveau de réalisme »³¹⁶. Et ceci qui ne cesse de défier le sens commun. En tout et pour tout, ce n'est qu'en valant pour elle-même, en étant en soi et à soi quelque chose que l'image en vient à valoir pour la réalité de ce qui est révolu.

Il va sans dire que cette valence de l'image en elle-même et à même de valoir pour le passé est à cent lieux de tout ce qui pourrait être des élucubrations des idées de copie et d'adéquation. Pour Ricœur, ce sont ces idées qui sont toujours à défaire et à démentir dans la mesure où ce sont elles qui ont le plus de facilité à se répandre dans ce qui est encore le sens commun. Certes, l'historien et les images qu'il crée imitent le passé, mais ces images n'y sont pas si fidèles pour se supprimer en lui, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas tellement et uniquement un renvoi à la réalité passée, un moyen en vue d'une autre fin, qu'elles s'aboliraient dans leur réalité propre. Idées spectres pour ainsi dire, Ricœur n'est prêt à leur concéder aucune vérité ni aucune positivité. Ce qui est bien davantage positif, en revanche, c'est la possibilité que la valence de l'image soit capable d'entrevoir et d'interpeller ce qui dans l'absence du passé serait son « avoir été ». Se montre ici un dédoublement qui ne pouvait être cerné auparavant : « Les choses passées sont abolies, note Ricœur, mais nul ne peut faire qu'elles n'aient été »³¹⁷. Et de poursuivre plus loin en disant qu'« il n'est pas inacceptable de suggérer que l' 'avoir été' constitue l'ultime référent visé à travers le 'n'être plus'. L'absence serait ainsi dédoublée entre l'absence comme visée par l'image présente et l'absence des choses passées en tant

³¹⁴ Cf. François Dagognet, *Écriture et iconographie*, Paris, Vrin, 1973.

³¹⁵ Cf. Nelson Goodman, *The Language of Art. An approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968. Ricœur se réfère à ces deux auteurs principalement dans *TR1*, pp. 121-122 et *TA*, pp. 221-222.

³¹⁶ *TA*, p. 222.

³¹⁷ *MHO*, p. 367.

que révolues par rapport à leur 'avoir-été' »³¹⁸. Aussi, est-ce dans cette ouverture entre la visée de l'« avoir été » et le « n'être plus » que se joue finalement tout le destin de la représentance. Ouverture mince, sinon infime. Il est remarquable que Ricœur se rende de la sorte au seuil de l'ontologie tout en gardant la problématique de la représentance au plan épistémologique. Ce concept n'est jamais voulu triomphant ou solutionnant. Tout simplement, il est proposé comme « la moins mauvaise manière de rendre hommage à une démarche reconstructive seule disponible au service de la vérité en histoire »³¹⁹.

4.3 La traduction

L'ouvrage *Sur la traduction* est en quelque sorte le « petit dernier » puisque paru en 2004 comme *Parcours de la reconnaissance*, mais beaucoup plus succinct et dépouillé que celui-ci. Il s'agit d'un recueil de trois textes dans lequel la finesse de l'analyse et la subtilité de l'argumentation n'ont de peine à montrer un Ricœur au sommet de son art. Si, autrement dit, ce n'est pas nécessairement l'ouvrage le plus puissant au niveau théorique, il est toutefois emblématique de toute l'œuvre ricœurienne par cette capacité qu'il a à porter un éclairage neuf sur ses divers moments.

Le point de départ est cette constatation aussi simple que lourde de conséquences selon laquelle les hommes vivent et ont toujours vécu sous ce que von Humboldt appelait déjà le régime de la « diversité »³²⁰. Diversité et multiplicité des langues qui forcent l'apparition de la traduction, mais plus fondamentalement encore, diversité de la condition d'être homme. C'est en ce sens que le propos ricœurien est d'emblée du ressort de l'anthropologie philosophique. L'insistance est mise sur « la condition humaine réelle, qui est celle de la pluralité à tous les niveaux d'existence ; pluralité dont la diversité des langues est la plus troublante : pourquoi tant de langues ? Réponse : c'est ainsi »³²¹. Cette expérience plurielle est un fait autant qu'une condition de possibilité ; elle est de l'ordre de ce que les sociologues aiment à appeler un « phénomène social

³¹⁸ *MHO*, p. 367.

³¹⁹ *MHO*, p. 369. Ce sur quoi, par ailleurs, Ricœur termine toute la seconde partie du livre.

³²⁰ Wilhelm von Humboldt cité dans *ST*, pp. 22 et 53.

³²¹ *ST*, p. 58. Et plus avant dans le texte : « Ainsi sommes-nous, ainsi existons-nous, dispersés et confus, et appelés à quoi ? Eh bien ... à la traduction » (*ST*, p. 35).

total ». Et ceci qui implique au moins deux choses. D'une part, il faut voir que la pluralité humaine représente tout au long de l'histoire une certaine inquiétude quant à l'identité propre, celle de l'individu ou du groupe face aux autres, voire parfois, sinon souvent la perception de l'autre comme étant un danger. Suivant en cela Antoine Berman, Ricœur parle de ce qui est « l'épreuve de l'étranger »³²². Mais cette épreuve n'est pas seule et n'est pas que négative. D'autre part donc, il faut voir que cette présence perpétuelle des étrangers à côté ou au sein du groupe a toujours aussi suscité la volonté de communiquer avec eux. C'est ce besoin de dialoguer ou cette curiosité galopante qui a inlassablement fait faire des traductions et qui a alimenté ce que Ricœur — cette fois encore après ou d'après Berman — nomme le « *désir de traduire* »³²³. À son tour, ce désir de traduire est ce qui vient tempérer les positions extrêmes voulant que les différentes langues soient tout à fait intraduisibles ou qu'elles soient tellement traduisibles qu'elles relèveraient de la même langue soit originale, soit universelle et, dans un cas comme dans l'autre, absolue. Plutôt, la traduction n'est-elle ni impossible, ni facile pour Ricœur. Elle est quelque chose d'un *faire*³²⁴ solidaire d'un *désir* de traduire ; elle constitue un problème pratique, techno-méthodologique pour ainsi dire, et un problème qui devient un défi : celui de la fidélité de la traduction dans son rapport à sa trahison possible.

Se plaçant de la sorte au niveau très concret de cette question de la fidélité, le paradigme de la traduction ricœurien s'oblige à un certain travail de deuil. Il s'agit encore et toujours de « renoncer à l'idéal de la traduction parfaite »³²⁵ — renoncement qui ne sera pas, par ailleurs, sans lien avec celui concernant la dialectique hégélienne au chapitre huitième. Nul n'est tenu à l'impossible, le traducteur pas davantage qu'un autre. Ce qu'il vise et peut souhaiter, c'est une bonne traduction qui négocie avec les difficultés de son texte sans tout simplement les dissoudre ou les annuler. Ce qui conduit à cette idée qui n'est paradoxale qu'en apparence : « c'est ce deuil de la traduction

³²² Il s'agit en fait du titre du grand ouvrage de Berman. Cf. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1995. En ce qui a trait à ses multiples références dans le livre de Ricœur, cf. entre autres *ST*, pp. 7 et 57.

³²³ *ST*, pp. 38 et 57.

³²⁴ « Car c'est par un faire, en quête de sa théorie, que le traducteur franchit l'obstacle [...] de l'inscrutabilité de principe d'une langue à l'autre » (*ST*, p. 58).

³²⁵ *ST*, p. 16 et contenu semblable à la p. 42.

absolue, écrit Ricœur, qui fait le bonheur de traduire »³²⁶. Parce que la traduction est bien cela, une activité à l'extrême limite d'être un jeu à la fois sérieux et ludique. Défi et bonheur, sauvetage et perte donc, la traduction et l'espoir de fidélité qui ne va pas sans elle s'inscrivent dans un régime épistémologique qu'il faut dire être fragile, incertain et hypothétique par nature. Ce régime, c'est celui d'une « *équivalence sans identité* »³²⁷ ou, pour dire la même chose autrement, de la « *correspondance sans adéquation* ». Ricœur se tourne et se retourne sans cesse dans cette idée. En disant cette absence d'identité et d'adéquation, il cherche à s'éloigner autant que possible de tout ce qui pourrait donner à penser quelque chose comme une copie. La traduction n'est pas directe et immédiate, mais *indirecte* et *médiate* en un sens dès lors très près de ce qui a été vu en terme de représentance. Et toujours suivant cette parenté avec la représentance, faut-il voir du côté cette fois de l'équivalence qu'elle est impossible à fonder en dernier recours. Le sens de l'équivalence et/ou l'équivalence du sens sont ainsi toujours flottants. Pour Ricœur, il s'agit d'une équivalence en forme d'équilibre instable qui, parce qu'instable justement, « ne peut être que cherchée, travaillée, présumée »³²⁸.

Mais importe-t-il de s'entendre sur le sens de chacun de ces trois termes attachés à l'idée d'équivalence : « cherchée, travaillée, présumée ». Si les deux premiers apparaissent nettement prospectifs, il peut sembler que le dernier soit à considérer que la traduction vienne « rendre » un sens préalable, antérieur ou même primitif. Ce qui n'est aucunement le cas par contre, puisque le fait de présumer ici ne veut rien dire d'autre que de penser quelque chose hypothétiquement et donc aussi en repoussant sa décision vers l'avant. Cette équivalence autant cherchée que travaillée et présumée est alors de l'ordre de la production. Pour Ricœur, elle ne peut toujours en fait qu'être « *produite* »³²⁹. Il parle aussi de « *traduction-construction* »³³⁰ comme pour se rapprocher au mieux de la thèse que défend Marcel Détienne dans son livre *Comparer l'incomparable*³³¹. Ce que veut proposer Ricœur après Détienne, c'est qu'il est toujours

³²⁶ ST, p. 19.

³²⁷ ST, pp. 40 ; 60 et 62. C'est moi qui souligne.

³²⁸ ST, pp. 40 et 62.

³²⁹ ST, p. 63.

³³⁰ ST, p. 67.

³³¹ Cf. Marcel Détienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.

possible de comparer même les choses les plus lointaines et les plus inégalables. Pour prendre un exemple assez simple et avancé par Ricœur lui-même, il est possible de dire que la Bible de Luther est un comparable construit et non un identique de la Bible latine et qu'à travers cette nouvelle écriture, c'est une grande partie de la langue allemande qui s'est formée. La Bible de Luther est ainsi *comme* la Bible latine. Ce qui ramène au sens plein et entier de l'analogie dans la mesure où « c'est cela interpréter [et traduire] : considérer quelque chose *comme* ceci ou cela »³³². La traduction produite est comme son modèle et autre chose que son modèle, c'est-à-dire en elle-même quelque chose et quelque chose de comparable à son modèle. Cette analogie est alors à la fois l'incarnation de la positivité de la traduction et sa limite, en ce que son « comme » n'est pour ainsi dire qu'immanent à la relation entre le modèle et sa traduction.

Il s'agit d'une construction nécessairement immanente parce qu'il ne peut pas y avoir de critère absolu pour juger de la fidélité d'une traduction qui serait analogique à un original. Il n'y a que des critères relatifs et qualitatifs ; ce qui vient en outre souligner le fait que la traduction demeure un problème pratico-pratique. La question est ainsi à savoir ce qui est fait concrètement lorsqu'il est voulu qu'une traduction montre, et non démontre, sa valeur ? La réponse va pour sa part dans le sens général de ce qui est chez Ricœur la vérification et qui consiste en grande partie à « retraduire après le traducteur »³³³. Vérifier encore et toujours, non pas dans un sens faussement angélique, mais dans celui de confronter des traductions et de les critiquer :

Et la seule façon de critiquer une traduction — ce que l'on peut toujours faire —, c'est d'en proposer une autre présumée, prétendue meilleure ou différente. Et c'est d'ailleurs ce qui se passe sur le terrain des traducteurs professionnels. En ce qui concerne les grands textes de notre culture, nous vivons pour l'essentiel sur des retraductions à leur tour remises sans cesse sur le métier³³⁴.

D'où deux rapprochements possibles. D'abord, convient-il de remarquer la manière dont cette confrontation des traductions s'inscrit dans le cadre plus vaste de ce que Ricœur

³³² Paul Ricœur, « Le discours de l'action », *op. cit.*, p. 34.

³³³ *ST*, p. 19.

³³⁴ *ST*, p. 40.

développe en tant que « conflits des interprétations ». Ce conflit représente une figure prédominante de toute l'épistémologie ricœurienne. C'est cette figure qui vient prévenir contre le relativisme dans la mesure où, tel qu'il a déjà été vu, « il n'est pas vrai que toutes les interprétations sont équivalentes »³³⁵. Et c'est encore elle qui prévient contre le dogmatisme puisqu'il en est du principe même de la conflictualité de n'épargner aucune position se présentant comme seule et unique vérité — il s'agira d'y revenir au chapitre septième. Ensuite, seconde remarque, faut-il dire que ces « re-traductions [...] remises sans cesse sur le métier » sont en elles-mêmes créatrices d'historicité et d'expérience culturelle. Ricœur est à ce propos assez près de ce qui est chez Gadamer la *Wirkungsgeschichte*,³³⁶ l'histoire de l'action ou le « travail de l'histoire »³³⁷, et ce qui est chez Jauss l'esthétique de la réception³³⁸. Les diverses expressions du temps humain se propagent et se trouvent réactivées par des interprétations-traductions qui prennent appui les unes sur les autres. Et c'est ainsi qu'il est possible de dire que non seulement les hommes font des traductions, mais que les traductions font les hommes. Autre manière, par ailleurs, de dire que l'épistémologie de la traduction devra tôt ou tard être reversée au compte de l'ontologie, celle de sa propre appartenance à la culture et celle des êtres humains appartenant tout autant à cette dernière.

Si la traduction est une solution partielle au problème de la diversité des langues, elle est également un effort pour répondre à la difficile question de notre propre rapport à la « langue vive » ou au « travail de la langue sur elle-même ». Sous cet angle, la traduction apparaît comme un phénomène englobant, ontologique et même éthique³³⁹, pour lequel la formule la plus appropriée semble à Ricœur être celle-là très belle et hautement significative de Steiner : « Comprendre, c'est traduire »³⁴⁰. Il s'agit d'une formule voulue comme telle dense et compacte, mais qui gagne néanmoins à être décortiquée. D'abord, pourquoi traduire si ce n'est pour comprendre ? La

³³⁵ *TA*, p. 202 et *infra*, p. 102.

³³⁶ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, pp. 322-329.

³³⁷ C'est la traduction qu'en propose Jean Grondin. Cf. Jean Grondin, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de philosophie*, no. 44., 1981, pp. 435-453.

³³⁸ Cf. Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

³³⁹ Cf. *ST*, p. 42.

³⁴⁰ Cf. George Steiner, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, 1998. La formule « Comprendre, c'est traduire » se retrouve en *ST*, pp. 22 ; 44 ; 50 et 51.

compréhension est belle et bien la raison d'être et le but de la traduction. Ricœur se risque même à dire de cette activité qui consiste à traduire qu'elle représente un « *élargissement* de l'horizon » et, en ce sens, une *Bildung*³⁴¹, c'est-à-dire une certaine découverte de soi. En traduisant pour soi la langue et le monde qu'elle vise, le sujet se comprend mieux et autrement ; il devient plus sensible à la fragilité de la condition langagière et par-là, à la fragilité de la condition humaine en général. Ensuite, et toujours à partir de ce « Comprendre, c'est traduire », importe-t-il de se demander pourquoi il faille traduire pour comprendre ? Pourquoi, autrement dit, la compréhension ne peut être ni automatique, ni immédiate ? La réponse tient dans ce fait aussi massif qu'indépassable : la « *polysémie* ». C'est qu'en tout état de cause, « il est toujours possible de *dire la même chose autrement* »³⁴². Les être humains vivent dans un monde plein d'ambiguïtés, que ce soit dans leurs interrelations ou encore dans leurs rapports aux mots, aux phrases, aux textes. « On n'a jamais fini de s'expliquer » écrit ainsi Ricœur comme pour signaler que l'ultime tâche de l'humain est de reconquérir une compréhension de lui-même et du monde par delà la mécompréhension et à l'aide encore et toujours de ce qui est l'interprétation.

³⁴¹ Cf. *ST*, p. 39. Il est vrai que cette idée de *Bildung* apparaît dans le cadre d'une autre discussion à l'intérieur de « Le paradigme de la traduction » faisant en sorte que la responsabilité de cette liaison soit mienne.

³⁴² *ST*, p. 45.

SECONDE PARTIE

LA COMPRÉHENSION DEVANT L'ŒUVRE

CHAPITRE CINQ

Le don du symbole

C'est ensemble que ce chapitre-ci sur le symbolisme et le suivant, celui-là sur la textualité, peuvent venir représenter la crête ou la cime de *la* thèse ricœurienne voulant que « nous ne nous compren[i]ons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans des œuvres de culture »¹. Ayant pour ainsi dire traversé la forêt de l'épistémologie, la philosophie ricœurienne trouve ses figures par excellence dans le symbole et le texte ; autrement dit que l'auto-médiation de l'homme, qui est le thème même de cette philosophie, y est à son comble, que c'est là qu'elle est la plus intense, la plus soutenue et la plus riche. L'expérience humaine est chaque fois celle particulière de cet homme particulier consistant à « [s]e comprendre devant l'œuvre »². Celui qui comprend, c'est le soi-sujet, comme c'est le soi qui est compris, c'est-à-dire un soi-objet de sa propre compréhension. Et cela qui s'opère inlassablement « devant l'œuvre ». Cette exposition à l'œuvre de culture — signe, symbole, texte, etc. — est ce qui vient signifier que la compréhension est à *distance* de son but et qu'entre le soi et les « signes d'humanité » existe un écart qui, s'il n'est pas un fossé, est au moins un interstice ou une marge irréductible. Tout le problème tient ici à ce qu'il fait partie de la définition même d'une œuvre d'être une objectivation par rapport à la *praxis* humaine. Les œuvres de culture acquièrent leur autonomie dans ce double mouvement où elles se séparent de leurs auteurs et où elles s'installent dans la durée. Pour le dire d'une manière un peu plus métaphorique, s'agit-il de dire avec Ricœur que si « les hommes passent [...] leurs œuvres restent »³. Ce qui, bien sûr, ne manque pas d'être source d'embarras tant il peut être difficile à concevoir que ces choses loin, très loin des hommes soient néanmoins ce qui les révèlent le plus. Le présent chapitre sur le symbolique a précisément pour tâche de confronter cet embarras en montrant, comme c'est souvent le cas chez Ricœur, que la

¹ *TA*, p. 116 et *infra*, p. 8.

² *TA*, p. 115 et *infra*, p. 104.

³ *TR3*, p. 177.

difficulté est à elle-même sa solution : « la distanciation n'est pas une malfaçon à combattre, mais la condition de possibilité de la compréhension de soi-même »⁴.

Il faudra en temps et lieu expliquer pourquoi cette thématique du symbolique a progressivement laissé place à celle du texte chez Ricœur. C'est une fois cette explication donnée qu'il sera davantage possible de saisir le caractère intermédiaire de la discussion du symbole et justement ce qui est la raison faisant qu'il faille la lire en réseau ou en continuité avec la discussion sur la textualité. Cependant que son inachèvement n'empêche pas l'analyse du symbolisme de valoir en soi et d'être une étape auquel il faille obligatoirement s'arrêter. C'est que si elle n'achève rien à proprement parler, elle commence en revanche beaucoup de choses. Déjà très tôt dans son œuvre — dans *La symbolique du mal* de 1960, en fait —, Ricœur élabore le projet absolument vaste et ambitieux d'« une philosophie à partir des symboles »⁵. Il y a là pour ainsi dire un commencement chronologique, mais aussi et surtout thématique. Il y a là, en effet, quelque chose comme un élan, une énergie à même de se propager et d'alimenter les moments subséquents de l'œuvre ricœurienne ; la question devenant alors de savoir quelle peut bien être la source de cette énergie. Une question ? Une hypothèse ? Fort probablement, un peu des deux et plus qu'eux deux en ce que la motivation profonde de Ricœur, déjà à cette époque, apparaît être ni plus ni moins qu'un pari. « Je parie, écrit-il encore dans *La symbolique du mal*, que je comprendrais 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 »⁶. Gageure intellectuelle donc, il s'agit d'un pari qui s'accompagne de sa propre exigence de vérification, à savoir de la tâche de comprendre comment et pourquoi il peut être un pari fructueux en comprenant comment et pourquoi il y a du symbolisme sur cette terre.

⁴ *TA*, p. 370. Cf. aussi par exemple p. 365 et plus avant dans la même œuvre : « la distanciation est la condition de la compréhension » (*TA*, p. 117).

⁵ *SM*, p. 330. Ce « à partir de » est aussi annoncé et présent dans *HF*, pp. 12-13 ; Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *Esprit*, vol. 27, no. 7-8, juillet-août 1959, p. 73 et suiv., de même qu'en *CI*, p. 295.

⁶ *SM*, p. 330.

5.1 L'emprise du symbole

Une philosophie qui s'intéresse au symbolique a très peu de chance de se tourner en philosophie hautaine et arrogante en cela qu'elle ne réussit jamais à caresser le rêve de tout fonder en elle-même. Dans sa version plus spécifiquement ricœurienne, c'est une philosophie qui ne se donne même pas pour ambition de penser sans présupposés et ce, dans la mesure expresse où elle cherche à se situer au sein de la parole, dans le compagnonnage du préconçu et du supposé. Tout se passe comme si c'était le symbolisme qui venait d'abord à la rencontre de la philosophie et non l'inverse : « Au contraire des philosophies du point de départ, une médiation sur les symboles part du plein du langage et du sens toujours déjà là ; elle part du milieu du langage qui a déjà eu lieu et où tout a déjà été dit d'une certaine façon »⁷. Pour préciser de quoi il est question, il est possible de dire que ce « toujours déjà là » du symbolisme n'est pas simple, mais double. D'une part, il n'est pas de soit-disant réalité qui ne soit en fait toute transie de symboles. Comme il a entre autres été vu, il n'y a pas de *praxis* au sens sociologique du terme qui ne soit déjà franchement teintée d'idéologie et de tout un imaginaire social⁸. Dans un autre langage, cette fois celui de la *mimêsis* et de la représentance du dernier chapitre, s'agit-il de souligner que « tous les systèmes de symboles contribuent à configurer la réalité »⁹. D'autre part, ce « toujours déjà là » du symbolisme se comprend dans la mesure où il échappe à la connaissance historique, son système de datation, ses méthodes d'enquête, etc. Le symbolisme est plutôt de l'ordre du transhistorique et de l'immémorial ; ce qu'a par ailleurs bien vu le commentaire de Páll Skúlason en notant ce doublon ou cette redite de Ricœur : « le symbole montre à l'œuvre une imagination des origines, dont on peut dire qu'elle est historique, *Geschichtlich*, parce qu'elle dit un avènement, une venue à l'être, mais non historique, *historisch*, parce qu'elle n'a aucune signification chronologique »¹⁰. Ceci qui ne dispense certes pas de chercher à surprendre le jaillissement et l'éruption du symbolique, mais qui déplace en quelque sorte la recherche vers des émergences peut-être seulement thématiques, c'est-à-dire les

⁷ Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 60 et *CI*, p. 283.

⁸ Cf. *infra*, pp. 70-95 correspondant à tout le chapitre trois sur *L'action symboliquement médiée*.

⁹ *TA*, p. 17.

¹⁰ *DI*, pp. 518-519 ; *CI*, p. 343. Cf. également Páll Skúlason, Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 67.

manières dont le symbolique se construit sur du construit et donc, autrement dit, sur lui-même.

Ricœur élabore quelque chose comme une « critérologie » des zones d'émergence du symbolisme dans *La symbolique du mal* et dans « Le symbole donne à penser »¹¹. Ces zones, thématiques et non historiques encore une fois, sont au nombre de trois. La première renvoie aux dimensions cosmiques à partir desquelles l'homme est capable d'une lecture du sacré. C'est d'abord aux éléments physiques du monde qui l'entoure — ciel, eaux, feu entre autres — que l'être humain projette et prête des forces magiques, spirituelles, etc. Ricœur se situe ici dans la ligne de pensée de Mircea Eliade, son collègue à Chicago, et se réfère ouvertement à son *Traité d'Histoire des Religions*¹². Par exemple, ce ciel qui devient une sacralisation en surdéterminant un sens et en condensant un discours pour ainsi dire infini : le ciel, c'est parfois, sinon souvent la toute puissance et le principe d'ordre de toute chose. Vient à la suite la seconde zone d'émergence du symbolisme que Ricœur identifie au rêve, au nocturne et à l'onirique. Les interlocuteurs sont alors Sigmund Freud et C.G. Jung même si Ricœur n'est pas franchement intéressé à trancher entre eux deux ni même à poursuivre très longtemps leurs discussions. Chose certaine, la psyché humaine donne à voir des expressions régressives ou progressives qui n'ont pas la clarté de la pure conscience, mais qui sont néanmoins déchiffrables au niveau de leur sens et, par-là, assez proches des symboles cosmiques. Se profile finalement cette troisième zone d'émergence qu'est l'imagination poétique. La référence va cette fois à Gaston Bachelard¹³ et à tout ce qui tourne autour de l'idée d'une « image-verbe ». Le langage même dans lequel cette image-verbe est analysée est poétique : « elle devient un être nouveau de notre langage, elle nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime »¹⁴. La poésie qui se manifeste dans de telles images-verbs est ainsi une variation imaginative sur notre être propre ; elle en découvre

¹¹ Cf. *SM*, pp. 17-25 ; Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 62 et pour les commentaires Jean Greich, Paul Ricœur. L'itinéraire du sens, *op. cit.*, pp. 91-93, de même que David Pellauer, « The Symbol gave rise to Thought », in Lewis E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, *op. cit.*, p. 102.

¹² Cf. Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1974.

¹³ Cf. entre autres Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1981.

¹⁴ Gaston Bachelard cité dans *SM*, p. 20.

de nouvelles dimensions inexplorées à l'intérieur et au dehors de nous-mêmes en sorte qu'elle ne soit jamais non plus très loin du cosmique et de l'onirique.

À partir de la convergence des zones d'émergence du symbole, Ricœur cherche à en cerner l'essence ou la structure en tant qu'« intentionnalité seconde ». C'est dès lors tout naturellement à cela qu'il faut en venir. Toutefois, il ne doit pas être inutile d'intercaler une analyse intermédiaire, quelque chose comme une démonstration préalable. La question est en fait à savoir non pas comment, mais pourquoi, pour quelle raison d'anthropologie fondamentale les symboles voient-ils le jour ? La réponse, pour sa part, doit certainement être reliée à ce problème qui occupe Ricœur au moins jusqu'à la fin des années soixante et qui se décline en tant que « *problème exemplaire du mal* »¹⁵. Ce qu'il y a de franchement pénible dans l'expérience humaine du mal, c'est que l'homme y est à la fois le patient et l'agent. Le mal, c'est aussi et surtout la faute de l'homme et de sa propre liberté. Il y a ainsi une énigme du mal humain parce qu'il est impossible de bien saisir pourquoi une liberté en viendrait à se contredire de la sorte en ne visant pas ce qui est juste ; pourquoi elle viendrait, autrement dit, s'abîmer jusqu'à vouloir le mal. Cette énigme est donc celle d'un serf-arbitre¹⁶ qui est à lui-même brutalement insondable et inscrutable. « L'inscrutable, écrit Ricœur, [...] consiste précisément en ceci que le mal qui toujours commence *par* la liberté soit toujours déjà *pour* la liberté, qu'il soit acte *et* habitus, surgissement *et* antécédence »¹⁷. Non seulement l'homme engendre-t-il le mal, mais il le trouve déjà engendré en sorte qu'il lui soit facile de le prolonger ; ce qui ne fait, bien sûr, qu'empirer sa situation.

Aussi, l'homme trouve-t-il la force de commencer et de continuer le mal en cela même qu'il se définit grandement par sa faiblesse, sa faillibilité¹⁸. Le problème du mal rejoint en de telles circonstances celui du « mixte » de l'homme — et donc tout ce qui a

¹⁵ *CI*, p. 296. Et bien entendu, toute la *Symbolique du mal* y est consacrée.

¹⁶ « L'énigme du serf-arbitre, c'est-à-dire d'un *libre arbitre qui se lie et se trouve déjà toujours déjà lié*, est le thème ultime que le symbole donne à penser » (*HF*, p. 13). Cf. aussi entre autres *SM*, pp. 145-150.

¹⁷ *CI*, p. 304.

¹⁸ Ceci qui apparaît bien dans la conclusion de *L'homme faillible* : « la possibilité du mal moral est inscrite dans la constitution de l'homme » (*HF*, p. 149) et « [d]ire que l'homme est faillible, c'est dire que la limitation propre à un être qui ne coïncide pas avec lui-même est la faiblesse originaire d'où le mal précède » (*HF*, p. 162).

été discuté dans le premier chapitre de la présente thèse. Il s'agit de s'en souvenir, pour Ricœur, l'homme est conflit, son cœur est inquiet, fragile et en proie à différentes passions. Il y a d'abord le penchant pour l'avoir dans la sphère économique qui donne à penser que l'homme peut toujours se dégrader dans l'avarice et l'avidité en créant pour lui-même un monde d'inégalités. Se distingue ensuite la passion pour le pouvoir au sens plus politique du terme et dans laquelle passion se profile constamment le risque de sa transformation en domination et en injustice. Existe enfin la passion du valoir, de l'estime s'exprimant dans les oeuvres de culture et pour laquelle la déchéance prendrait la forme de la mauvaise foi, de l'humiliation et de l'imposture. Ce qui est ainsi commun à ces trois passions, c'est cette manière particulière qu'elles ont d'être *potentiellement* converties en fautes selon leurs possibles les plus proches, autrement dit d'être toujours au bord de leur propre gouffre. Le mal et la faute surgissent de quelques façons de ces passions, oui mais quand, comment, pourquoi ? C'est ce passage qui ne manque jamais de ne pas être clair et limpide pour Ricœur. Le devenir-faute de l'acte et, à plus forte raison, l'expérience vive du mal sont en eux-mêmes des épreuves aveugles et muettes. Elles appellent les symboles qui doivent alors venir leur prêter secours en s'instituant comme expressions *indirectes* et discours de *second ordre*. La symbolique du mal est le détour nécessaire de l'intelligence du mal humain pur ou en tant que tel. L'indicible se trouve dit à travers cette symbolique ; le mal et la faute se trouvent exprimés par la souillure et le péché¹⁹, le serpent et le paradis perdu, etc.

Il faut espérer que la symbolique du mal comme anthropologie philosophique a assez bien remplie ses promesses et qu'elle a su ramener le symbolisme à sa définition d'« intentionnalité seconde ». D'un symbole concret qui est l'expression *indirecte* du mal, le renvoi doit se faire à l'idée que les symboles en général s'instituent comme sens d'un sens qui peine à se dire, comme logique de « double sens ». De fait, c'est cette dernière idée couvrant et oeuvrant surtout dans *De l'interprétation* et *Le conflit des interprétations* qui donne lieu aux définitions les plus techniques et les plus rigoureuses du symbole chez Ricœur. Un premier éclaircissement consiste à dire qu'« [i]l y a

¹⁹ Cf. pour la discussion de la souillure *SM*, chapitre un, pp. 31-50 et pour celle du péché *SM*, chapitre deux, pp. 50-98.

symbole lorsque le langage produit des signes de degré composé où le sens, non content de désigner quelque chose, désigne un autre sens qui ne saurait être atteint que dans et par sa visée »²⁰. Pour prendre un autre exemple que ceux déjà utilisés, s'agit-il de dire que la pomme croquée par Ève n'est, d'une part, que très peu ce fruit réel *hic et nunc*, mais l'effigie pour ainsi dire du péché originel et que, d'autre part, ce péché instigateur de tous les péchés ne trouverait que très peu d'échos en dehors de sa venue au langage par le symbole de la pomme. Tout se passe comme si les symboles, celui de la pomme comme les autres, étaient dès toujours dans l'ordre de la complexité et qu'autant leur structure que leur intention se construisent sur du déjà construit. Mais peut-être vaut-il mieux s'en remettre aux propres définitions de Ricœur. Celle d'abord inscrite dans *De l'interprétation* :

Il y a symbole là où l'expression linguistique se prête par son double sens ou ses sens multiples à un travail d'interprétation. Ce qui suscite ce travail c'est une *structure intentionnelle qui ne consiste pas dans le rapport du sens à la chose, mais dans une architecture du sens, dans un rapport du sens au sens, du sens second au sens premier, que ce rapport soit ou non d'analogie, que le sens premier dissimule ou révèle le sens second*²¹.

Définition inscrite ensuite dans *Le conflit des interprétations* :

Le symbole, [...], est ainsi constitué au point de vue sémantique qu'il donne un sens par le moyen d'un sens ; en lui un sens primaire, littéral, mondain, souvent physique, renvoie à un sens figuré, spirituel, souvent existentiel, ontologique, qui n'est aucunement donné hors de cette désignation indirecte. Le symbole donne à penser, il fait appel à une interprétation, précisément parce qu'il dit plus qu'il ne dit et qu'il n'a jamais fini de donner à dire²².

Plusieurs choses peuvent certainement êtres dites au sujet de ces définitions. Une première concerne la manière dont elles remettent en chantier la question de l'analogie

²⁰ *DI*, p. 25.

²¹ *DI*, pp. 26-27.

²² *CI*, p. 32. La définition de la page 16 est également importante : « *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. Cette circonscription des expressions à double sens constitue proprement le champ herméneutique* ».

en se demandant justement quelle sorte de lien peut unir le sens littéral au sens figuré²³ — c'est cette question qui est également considérée comme « cruciale » par le commentaire de Jean Greich²⁴. Ce qui importe avant toute chose, c'est la constitution hautement dynamique du symbole ; comment il est renvoi, rapport et corrélation et comment ces différentes modalités s'expriment par l'entremise de l'adverbe « *comme* ». Pour prendre cette illustration, le sens manifeste de la tache quasi-physique pointe en direction de quelque chose qui est *comme* cette tache cette fois au sens plus religieux du terme, c'est-à-dire la marque de la souillure et de l'impureté. C'est bien dès lors ce sens premier qui permet son propre dépassement en faisant émerger de lui-même un sens second par une sorte d'auto-transcendance. Selon Ricœur, en d'autres termes, « c'est en vivant dans le sens premier que je suis entraîné par lui au-delà de lui-même : le sens symbolique est constitué dans et par le sens littéral, lequel opère l'analogie en donnant l'analogue »²⁵. Cela étant, s'agit-il tout de même de faire attention en employant cette idée d'auto-transcendance et de rapidement spécifier qu'elle est et demeure toujours de l'ordre de l'immanence. L'analogie, insiste pour dire Ricœur, est une « relation adhérente à ses termes ». Le sens second se trouve dans l'incapacité de se délier du sens premier dans la mesure où il « n'est pas donné autrement qu'en lui », où il « n'est aucunement donné hors de cette désignation indirecte ». Ce qui, par ailleurs, incite à penser qu'il ne soit pas davantage possible de s'extraire soi-même de cette relation, de la mettre à plat, là devant soi ou, pour dire la même chose autrement, de l'objectiver. La relation analogique et symbolique dont il est ici question n'est définitivement pas de ces raisonnements pseudo-mathématiques faciles à « dominer intellectuellement », mais plutôt de ces choses opaques dans lesquelles les hommes s'efforcent de se penser.

Cette difficulté à objectiver les symboles commence cependant à miner l'idée de leur définition par le principe de l'analogie et, de ce fait, l'impression que cette dernière soit « cruciale » comme le souligne Jean Greich. Lorsque Ricœur parle de cette question, il montre aussi toujours sa volonté de ne pas s'y limiter. C'est que si une définition du

²³ Cette question de l'analogie a entre autres été traitée à travers celle de la compréhension d'autrui au second chapitre.

²⁴ Cf. Jean Greich, Paul Ricœur. L'itinérance du sens, *op. cit.*, p. 94.

²⁵ Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 65 et contenu presque identique en *DI*, p. 26.

symbole par les signes en général est une définition « trop longue », sa définition par le simple fait de l’analogie est elle trop courte ou « trop étroite ». Il faut entre autres voir que « l’analogie n’est qu’une des relations mises en jeu entre le sens manifeste et le sens latent »²⁶. À côté, en-dessous ou au-dessus de cette relation en existent bien d’autres : soit que le sens second excède le sens premier tel un surcroît à jamais exactement maîtrisable, soit que le rapport analogique se montre en tant que distorsion ou disparité, soit, enfin et plus radicalement, qu’« il y a[it] du sens manifeste qui n’a jamais fini de renvoyer à du sens caché »²⁷ — il s’agira très certainement de revenir sur cette dernière possibilité plus loin et ce, principalement au chapitre huitième sur *Le renoncement*. Mais quoi qu’il en soit de ces alternatives pour l’instant, faut-il comprendre que le double-sens représente l’ouverture du sens multiple. À partir de là, en effet, tous les combinatoires sont en quelque sorte possibles. Ce sont des possibilités qui se répandent à la grandeur du « champ herméneutique » en exigeant de lui qu’il exploite toutes ses ressources et ce, au point que le symbolique soit proprement co-extensif à quoi ? À l’interprétation, sans plus, sans moins. C’est cela qui est capital *in fine*. Et Ricœur y revient à plusieurs reprises : « Notre parti sera de définir [...] l’une par l’autre les deux notions de symbole et d’interprétation »²⁸. Ce qui, à bien y regarder, était déjà le cœur ou au cœur des longues définitions du symbole évoquées ci-haut lorsqu’elles disaient qu’« [i]l y a symbole là où l’expression linguistique se prête [...] à un travail d’interprétation » ou encore que « [l]e symbole donne à penser, [qu’il] fait appel à une interprétation ».

Si, comme Ricœur le dit encore, « symbole et interprétation deviennent ainsi des concepts corrélatifs »²⁹, cela ne peut pas ne pas avoir de conséquences sur la définition même de ce qu’est l’acte interprétant. L’analyse se situe toujours au niveau de ce premier mouvement de thématization et de développement de l’herméneutique représenté par *De l’interprétation* et *Le conflit des interprétations* à la fin des années

²⁶ *DI*, p. 26.

²⁷ *DI*, p. 24.

²⁸ *DI*, p. 18. Et autre exemple plus loin dans le même texte : « il n’y a pas de symbole sans un début d’interprétation ; [...] l’interprétation appartient organiquement à la pensée symbolique et à son double-sens » (*DI*, p. 27).

²⁹ *CI*, p. 16.

soixante. Puisque co-extensif au symbole, l'acte d'interpréter apparaît là, c'est-à-dire dans ce texte fondamental qu'est « Existence et herméneutique », comme étant « *le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale* »³⁰. Ce qui est plus particulièrement intéressant dans cette définition, c'est le travail des verbes « déchiffrer » et « déployer » et la manière dont ils viennent retravailler l'idée de symbole. Il y a déchiffrement et déploiement parce que le symbole est un nœud compact de signification ; en lui divers jeux de sens se transigent et s'entrechoquent même³¹. Aussi, la tâche de l'interprétation est-elle de parcourir ces différentes combinatoires possibles, d'étaler pour tel ou tel « rapport du sens au sens » les liens concrets — ce concret cette fois encore en un sens très proche de l'imagination — allant de ce sens-ci à ce sens-là, à cet autre, etc. Ce qui se présume *a priori* de l'interprétation consiste à dire que les symboles sont des unités au moins minimalement structurées et cohérentes. Le résultat de cette cohérence, quant à lui, est perpétuellement reporté à une étape ultérieure à l'interprétation. Il sera récupéré si et seulement si est venue d'abord s'intercaler une question d'ordre épistémologique : comment l'interprétation ? C'est qu'en tout état de cause « [l]es problèmes posés par le symbole se réfléchissent [...] dans la méthode de l'interprétation »³² comme le souligne Ricœur. C'est donc de ce côté que doit invariablement se poursuivre l'investigation en se disant, aussi, que c'est de ce côté qu'elle devrait recroiser les sciences humaines³³.

³⁰ *CI*, p. 16.

³¹ Voici ce qu'en dit un texte moins connu de Ricœur : « le symbole c'est quelque chose qui est à déchiffrer, il y a un problème de *dé cryptage*, d'un *déchiffrage* ou d'un *dé codage*, [...] et cette tâche de décoder nous est imposée par la nature même du symbole qui est en quelque sorte comme un sens replié où les sens, un peu comme les boules chinoises, sont les unes dans les autres » (Paul Ricœur, « Le conflit des herméneutiques : épistémologie des interprétations », *Cahiers internationaux du symbolisme*, vol. 1, no. 1, 1963, p. 163).

³² *CI*, p. 18.

³³ Ce que déjà annonçait remarquablement l'avant-propos de *L'homme faillible* : « une pensée à partir du symbole ne peut manquer de se déployer du côté des sciences humaines » (*HF*, p. 13).

5.2 *Le symbolique d'un point de vue structural*

S'avance la plus qu'importante discussion de Ricœur avec le structuralisme, en général, avec Claude Lévi-Strauss, en particulier³⁴. Enfin, faut-il peut-être dire. Parce qu'il s'agit bien d'un dialogue qui a été longtemps différé et plus particulièrement déplacé d'un de ces lieux d'émergence légitime, à savoir sa place dans la querelle de l'explication et de la compréhension. Dans le cadre de ce précédent débat, il aurait fallu montrer de quelle manière Ricœur trouve dans le remplacement des sciences de la nature par la « révolution sémiologique du XXI^{ème} siècle », le structuralisme justement, l'occasion de ne plus opposer l'explication et la compréhension, mais d'en faire des démarches complémentaires³⁵. Il aurait fallu, autrement dit, montrer comment la scientificité de ce nouveau discours participe de ce qu'aujourd'hui les chercheurs en sciences humaines expliquent plus et que, de près en près, « expliquer plus, c'est comprendre mieux ». Cela aurait donc été intéressant. Alors pourquoi avoir attendu ? Principalement pour cette raison que la discussion avec le structuralisme tire sa force et sa vigueur de son attachement à son objet ; cet objet qui n'est autre que le symbolique. C'est à propos du symbole que Ricœur pense le « rôle médiateur » du structuralisme, c'est-à-dire le fait qu'il soit un « intermédiaire nécessaire » de sa propre démarche, mais aussi toute l'étendue de ses limites et ce qu'il a de critiquable. Le symbole est en ce sens ce qui vient cristalliser les enjeux reliés à l'épistémologie des sciences humaines comme autant, au-delà de ces considérations, à ce qui est cette ontologie d'une existence entièrement médiatisée par l'univers des signes.

³⁴ Le point de chute de toute cette discussion est incontestablement le numéro 322 de la revue *Esprit* intitulé « 'La pensée sauvage' et le structuralisme » datant de 1963. Ricœur y publie un important article — « Structure et herméneutique » repris entre autres dans *Le conflit des interprétations* et qui sera suivi ici — alors que Lévi-Strauss se prête au jeu du débat dans « Réponses à quelques questions ». Des traces de cette discussion ricœurienne du structuralisme se trouvent également, et par exemple, dans *CI*, pp. 31-97 ; *TA*, pp. 145-151, 164 et 207-208 ; Paul Ricœur, « Auto-compréhension et histoire », *op. cit.*, pp. 17-18 et Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 17-18. Pour la petite histoire de cette rencontre, le lecteur pourra aisément s'en remettre à l'étude biographique de François Dosse. Cf. François Dosse, « La confrontation avec le structuralisme », in Paul Ricœur. *Le sens d'une vie*, *op. cit.*, pp. 343-355.

³⁵ Entre autres exemples : « c'est l'extension de l'analyse structurale aux diverses catégories de discours écrits qui a consommé l'échec définitif de l'opposition entre expliquer et comprendre » (Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 18).

Pour Ricœur, il ne s'agit pas tant de partir de l'œuvre spécifique de Lévi-Strauss que « d'y venir » en parcourant petit à petit les étapes à la fois chronologiques et thématiques ayant contribué à l'élaboration plus générale du structuralisme. À la base se trouve l'introduction du modèle linguistique, principalement sous l'influence de Ferdinand de Saussure et de son *Cours de linguistique générale*³⁶. Dans la célèbre distinction de ce dernier entre langue et parole, ce sont surtout « trois règles » qui commencent à se mettre en place — Ricœur parle dans un autre texte de cinq présuppositions ; celles-ci qu'il faudra donc tenter d'incorporer le plus possible³⁷. *Primo*, une place toute particulière est faite à l'idée de système, de système de signes. Ce ne sont pas les éléments du système qui comptent, mais la manière dont ils se différencient, s'opposent, se combinent, etc. Ces éléments peuvent alors être pris en charge par une théorie qui est précisément celle des rapports appliqués au système, lui-même entendu comme système clos. La boucle est presque bouclée : c'est « dedans » la langue, le texte ou le symbole, dans sa « clôture » qu'est opérée l'analyse. Ce qui explique, en outre, comment la linguistique et le structuralisme se conçoivent en tant que sciences empiriques à forte teneur explicative. *Secundo*, ce modèle n'a de cesse de privilégier l'aspect synchronique au détriment de celui plus diachronique. Un système est un « ensemble simultané » d'éléments visés davantage dans leur co-extension que dans leur succession-transmission. Et cela bien sûr qui ne manquera pas de venir interpeller la pensée ricœurienne concernant l'histoire et la tradition et ce, même si Ricœur est capable de faire les nuances s'imposant : « Ce qui importe, c'est la subordination, non l'opposition, de la diachronie à la synchronie ; c'est cette subordination qui fera question dans l'intelligence herméneutique »³⁸. *Tertio* et finalement, il s'agit d'un modèle suivant lequel le système et les structures s'exécutent indépendamment des sujets ou dans l'ignorance que ces derniers ont de cette exécution. Ricœur en parle comme d'un « niveau inconscient et [...] non-réflexif, non-historique de l'esprit » ou encore comme d'un « système catégoriel sans référence à un sujet pensant ». Ce sujet non-pensant, en fait, qui pourrait tout autant être l'observé que l'observateur puisque d'un côté comme

³⁶ Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1969.

³⁷ Cf. « La structure, le mot, l'événement » dans *CI*, pp. 82-85.

³⁸ *CI*, p. 36.

de l'autre a été, au moins en grande partie, éliminée la référence au sens et à la compréhension.

L'explication structurale dont va hériter Lévi-Strauss et à laquelle il va donner sa pleine expansion se résume ainsi à porter « 1) sur un système inconscient 2) qui est constitué par des différences et des oppositions [par des écarts significatifs] 3) indépendamment de l'observateur »³⁹. Pour surprenant que cela puisse paraître, c'est dans *Du texte à l'action* que Ricœur arrive le mieux à rendre compte de ce passage et ce, en s'appuyant sur l'analyse lévi-straussienne du mythe⁴⁰. Le choix de cette dernière analyse est manifestement de se tenir dans la clôture de l'explication en ce que les « grosses unités constitutives » du mythe sont pensées selon le modèle des règles régissant les plus petites unités de la linguistique : phonèmes, monèmes, etc. Se met alors en place quelque chose comme une algèbre dans laquelle ces « mythèmes » s'agencent, soit qu'ils s'opposent, soit qu'ils se coordonnent. Ricœur cite et commente Lévi-Strauss : « 'C'est seulement sous forme de combinaison de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante'. Ce qu'on appelle ici fonction signifiante n'est pas du tout ce que le mythe veut dire, mais l'arrangement, la disposition des mythèmes, bref la structure du mythe »⁴¹. Or voilà, la question ne peut tout simplement pas ne pas venir à se poser quant à ce que le mythe « veut dire » en un sens cette fois ricœurien. Pourquoi, en effet, Lévi-Strauss se donnerait-il tant de mal pour expliquer la pensée mythique si cette dernière ne parlait pas du monde, de la signification d'être homme et de la difficulté de l'existence ? Ce que cherche à montrer Ricœur, autrement dit, c'est qu'« [é]liminer cette référence aux *apories* de l'existence, autour desquelles la pensée mythique gravite, serait réduire la théorie du mythe à une nécrologie des discours insensés de l'humanité »⁴².

Cette question du mythe est tout à fait digne d'intérêt dans la mesure où elle donne une très bonne indication de la portée et des enjeux théoriques de la discussion

³⁹ *CI*, p. 58.

⁴⁰ Cf. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

⁴¹ *TA*, p. 148.

⁴² *TA*, p. 208.

entre Lévi-Strauss et Ricœur. En un premier temps, c'est elle qui doit permettre d'entrevoir de quelle manière Ricœur tente toujours — et pour ainsi dire quasi-nonobstant certaines interrogations à venir — d'accorder une valeur et une validité à l'explication structurale. Non pas une validité simple, mais double en fait. D'une part, il s'agit d'un modèle qui vaut en soi, qui est capable d'expliquer justement bien des choses et des agencements si tant est cependant qu'il est également capable de savoir qu'il n'explique pas tout. « L'entreprise structuraliste, écrit Ricœur, me paraît donc parfaitement légitime et à l'abri de toute critique, aussi longtemps qu'elle garde la conscience des ses conditions de validité, et donc de ses limites »⁴³. D'autre part, faut-il voir que cette validité en soi vaut d'autant plus que l'explication structurale est une étape à laquelle doit venir succéder une étape plus près de la compréhension et de ce que le mythe, par exemple, « veut dire » — le point qui suit y sera consacré. Le structuralisme apparaît dans cette démarche comme un « intermédiaire nécessaire », à savoir un des stades d'un unique « *arc herméneutique* »⁴⁴. Vient alors le second temps de ce qui est l'appréciation ricœurienne du structuralisme. C'est autour de la question du mythe que se montre peut-être le plus clairement comment Ricœur tente de prévenir le structuralisme contre ses tentations les plus fortes. C'est qu'encore une fois ses conditions de validité sont en tant que telles ses limites, ses balises. Pour Ricœur, le structuralisme vaut si et seulement s'il se tient à l'intérieur de ses règles et si et seulement s'il est reversé à l'herméneutique. En dehors de cela, il ne fait que s'exposer à sa propre vanité. Ce qui reste plus particulièrement à voir à l'aide de la discussion ricœurienne concernant *La Pensée sauvage*.

Assez bizarrement, est-ce en revenant en arrière dans les textes de Ricœur que se retrouve l'ordre progressif des textes de Lévi-Strauss : *Du texte à l'action* vers *Le conflit des interprétations* et le débat dans *Esprit* pour retrouver le passage de l'*Anthropologie structurale* à *La Pensée sauvage*. Passage ou plutôt et davantage quelque chose comme un saut. Dans la lecture que fait Ricœur de ce dernier ouvrage, « Lévi-Strauss procède à une généralisation hardie du structuralisme ». L'accent étant déplacé vers le totémisme

⁴³ *CI*, p. 42.

⁴⁴ Cf. principalement à ce propos *TA*, p. 208.

ancien et vers le monde amérindien, cela a pour conséquence non seulement de renouveler la question pratique de l'objet à l'étude, mais aussi de renouveler ce qui est une interrogation plus théorique sur la méthode structurale, son épistémologie et même sa « philosophie » — cette dernière idée à laquelle il faudra arriver dans quelques instants. Suivant toujours l'appréciation qu'en donne Ricœur :

c'est bien tout un niveau de pensée, considéré globalement, qui devient l'objet d'investigation ; et ce niveau de pensée est tenu lui-même pour la forme non domestiquée de l'unique pensée ; il n'y a pas des sauvages opposés à des civilisés, il n'y a pas de mentalité primitive, pas de pensée des sauvages ; il n'y a pas d'exotisme absolu ; au-delà de 'l'illusion totémique', il y a seulement une pensée sauvage ; et cette pensée n'est même pas antérieure à la logique ; elle n'est pas prélogique, mais l'homologue de la pensée logique⁴⁵.

La pensée sauvage est ainsi à elle-même un système et un système clos. Dans ce « dedans », c'est bien plusieurs combinaisons et compositions qui sont possibles, comme c'est bien le foisonnement des arrangements qui est au centre de l'intelligence structurale et qui même répond à ses principales exigences. Faut-il s'en rappeler, celles-ci sont au nombre de trois : organisation et disposition inconscientes, premièrement, aménagées par des différences et des oppositions, deuxièmement, et dans son autonomie face à l'observateur, troisièmement. Ce qui est alors symptomatique de cette approche de la pensée sauvage selon Ricœur correspond en court et en bref à « un choix pour la syntaxe contre la sémantique »⁴⁶.

Un premier groupe de questions, pour ne pas dire plus directement de critiques adressées à cette pensée sauvage par Ricœur renvoie à ce qui lui semble être l'« intransigeance » de sa méthode. Il s'agit là d'une méthode qui dit avoir, au moins implicitement, une visée universelle en ce sens que « la généralisation à toute pensée sauvage est tenue pour acquise »⁴⁷. Mais est-elle vraiment cet intégral de s'interroger Ricœur d'une manière faussement candide ? Cette interrogation trouve un écho au tout début du débat dans *Esprit* : « je me suis demandé jusqu'à quel point le succès de votre

⁴⁵ *CI*, p. 43.

⁴⁶ *CI*, p. 44.

⁴⁷ *CI*, p. 44.

méthode n'était pas facilité par l'aire géographique et culturelle sur laquelle elle s'appuie, à savoir celle de l'ancien totémisme »⁴⁸. Tout le problème, c'est que Lévi-Strauss s'est fait la partie belle en calquant son universel sur un particulier et même un particulier « exceptionnel ». Or voilà, il y a des restes et ceux-ci sont de deux ordres différents bien qu'ils finissent par s'entrecroiser. D'une part, note Ricœur, il importe de se demander si d'autres parties du monde ne se prêteraient pas moins bien au structuralisme ? Il est tout à fait loin d'être évident, en effet, que les mondes égyptien, hébraïque, hellénique, etc., ou plus généralement européen soient susceptibles d'un traitement similaire avec des résultats tout autant similaires. La raison en est que ces mondes qui sont des restes au sens spatial et géographique du terme, le sont également au sens temporel et historique. D'autre part donc, Ricœur cherche à décortiquer et à critiquer la surdétermination lévi-straussienne de la synchronie par rapport à la diachronie. Si elle est peut-être valable dans le monde totémique, « [i]l en va tout autrement si nous réfléchissons sur les organisations de pensée qui relèvent, non pas d'un rapport diachronique-synchronique, mais tradition-événement »⁴⁹. L'exemple qui en est donné, cette fois dans « Structure et herméneutique », est à savoir que le monde hébraïque se construit dans et par quelque chose comme une « tradition interprétante » ou une « réinterprétation vivante ». La dynamique qu'incarne cette historicité hébraïque et qu'elle partage sans doute avec plusieurs autres consiste en un double mouvement : c'est la tradition qui transmet et retransmet les interprétations possibles du passé ; ce sont ces interprétations qui retransmettent et entretiennent la tradition. Et tout cela, dans un « *surplus* » de sens que peine à comprendre le structuralisme.

Vient alors la question tant attendue de la philosophie implicite au structuralisme. C'est autour de cet ultime questionnement que s'enroulent en effet les principales réserves de Ricœur, que s'actualisent ses mises en garde et que va finir par s'envenimer le débat avec Lévi-Strauss. Ce qui ne manque pas d'être problématique dans une perspective ricœurienne, c'est l'ambivalence et ce qui semble être la propre ignorance de Lévi-Strauss quant aux présupposées et conséquences philosophiques que

⁴⁸ Paul Ricœur dans Claude Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, no. 322, 1963, p. 628.

⁴⁹ Paul Ricœur dans Claude Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », *op. cit.*, p. 629.

ne peut pas ne pas avoir tout structuralisme, aussi scientifique qu'il soit. Au travers de ses multiples oscillations, « on dirait quelquefois, écrit Ricœur, un kantisme sans sujet transcendantal »⁵⁰ ou même parfois un matérialisme assez plat tant et si bien que se font insistantes les dimensions de *praxis* et de réduction à la nature. Et ceci qui ne paraît pas d'abord embarrasser Lévi-Strauss. Comme il le dit dans le débat de la revue *Esprit* : « Je me sens [...] en accord complet avec M. Ricœur quand il définit — sans doute pour la critiquer —, ma position comme un ' kantisme sans sujet transcendantal '. Cette déficience lui inspire des réserves, tandis que rien ne me gêne pour accepter cette formule »⁵¹ ou, plus loin, « [j]e ne serais pas effrayé si l'on me démontrait que le structuralisme débouche sur la restauration d'une sorte de matérialisme vulgaire »⁵². Ce qui commence, par contre, à l'agacer franchement, c'est la manière dont Ricœur se sert de cet espèce de non-dit ou de non-thématisé en le redoublant avec sa précédente critique sur la synchronie pour en somme montrer que le structuralisme reste inachevé, incomplet. Tout se passe alors comme si Ricœur cherchait à faire dire à Lévi-Strauss qu'après son structuralisme devrait se trouver une herméneutique. Ce à quoi, bien sûr, ce dernier se refuse.

Au cœur de la mésentente se trouve et se retrouve alors toute la question du sens. Ricœur demande à peu de chose près si d'autres méthodes appliquées au totémisme en rendraient la richesse de contenu ? « On a essayé. Cela n'a pas donné de si bon résultat », de répondre sèchement Lévi-Strauss. Et il poursuit même dans sa réponse suivante en se montrant davantage accusateur : « ce que vous cherchez [...] c'est un *sens du sens*, un sens qui est par derrière le sens ; tandis que, dans ma perspective, le sens n'est jamais un phénomène premier : le sens est toujours réductible »⁵³. À ce moment, s'agit-il de voir que les positions des deux auteurs sont des plus éloignées. Alors que Lévi-Strauss cherche à s'accrocher à sa science contre ce qui pourrait être une thématization philosophique, Ricœur est quant à lui de plus en plus enclin à penser qu'il devra seul opérer le retour à la compréhension après le détour de l'explication structural.

⁵⁰ *CI*, p. 55.

⁵¹ Claude Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », *op. cit.*, p. 633.

⁵² Claude Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », *op. cit.*, p. 652.

⁵³ Claude Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », *op. cit.*, p. 637.

C'est donc dans une certaine stratégie de sortie qu'il en vient à rétorquer à Lévi-Strauss qu'il est en fin de compte dans le « désespoir du sens ». La toute dernière intervention de Ricœur dans le débat à valeur de paradigme et mérite d'être lu dans son entièreté :

Je penserais plutôt que cette philosophie implicite entre dans le champ de votre travail, où je vois une forme extrême de l'agnosticisme moderne ; pour vous il n'y a pas de 'message' : non au sens de la cybernétique, mais au sens kérygmaticque ; vous êtes dans le désespoir du sens ; mais vous vous sauvez par la pensée que, si les gens n'ont rien à dire, du moins ils le disent si bien qu'on peut soumettre leur discours au structuralisme. Vous sauvez le sens, mais c'est le sens du non-sens, l'admirable arrangement syntaxique d'un discours qui ne dit rien. Je vous vois à cette conjonction de l'agnosticisme et d'une hyperintelligence des syntaxes. Par quoi vous êtes à la fois fascinant et inquiétant⁵⁴.

5.3 La vérité symbolique reflétée dans une seconde naïveté

À vouloir replacer ce débat et sa fin plutôt désastreuse dans un cadre plus vaste, il faudrait surtout dire que si l'explication structurale peut assez bien s'intégrer à l'idée d'interprétation chez Ricœur, elle ne peut pourtant jamais s'égaliser à elle dans la mesure où correspond à cette interprétation le travail de l'explication *et* de la compréhension. En l'occurrence, il s'agit là d'une idée qui a déjà été exposée clairement dans l'interlude épistémologique de cette présente thèse au moment où l'interprétation formait un « unique *arc herméneutique* »⁵⁵ ; comme il a déjà été exposé clairement, par ailleurs, que l'interprétation était co-extensive au champ symbolique pour Ricœur⁵⁶. C'est donc à partir de l'idée d'interprétation qu'il doit falloir redémarrer l'enquête, mais cette fois dans sa variante plus compréhensive et, de ce fait, plus près du sens, de la signification. Car c'est bien ce travail absolument intense du sens et de sa compréhension qui va finalement pouvoir rendre compte du double recours ou du double mouvement du symbole à la réflexion et de la réflexion au symbole⁵⁷.

⁵⁴ Paul Ricœur dans Claude Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », *op. cit.*, p. 653.

⁵⁵ *TA*, p. 208 et *infra*, p. 104.

⁵⁶ Comme ici par exemple : « Notre parti sera de définir [...] l'une par l'autre les deux notions de symbole et d'interprétation » (*DI*, p. 18) et *infra*, p. 127.

⁵⁷ Cf. pour ces idées de double recours et de double mouvement *DI*, pp. 45-54 et p. 60.

S'il est possible de passer de la surface d'une syntaxe à la profondeur d'une sémantique des symboles, il est encore possible de chercher un soubassement à cette sémantique dans l'idée d'une *vérité* propre au monde symbolique. C'est que l'homme moderne peut très bien faire tous les efforts qu'il veut pour s'éviter cette importante et difficile question, il n'en demeure pas moins que celle-ci finit le plus souvent par le rattraper : « est ce que je crois cela, moi ? qu'est-ce que je fais, moi, de ces significations symboliques, de ces hiérophanies ? »⁵⁸ Les symboles ne sont pas de ses marchandises achetées au supermarché ou de ces objets qu'il serait possible de triturer par mathématisations successives. Ils sont beaucoup plus que cela. Ils incarnent en eux-mêmes cette élégance et cette grâce qui pour ainsi dire oblige une relation passionnée. Ricœur parle de ce rapport en tant qu'il relève de l'« interpellation » et de l'« adresse » et, puisque le symbole est toujours déjà-là, en parle-t-il aussi en terme de « ressouvenir » et de « récollection » du sens⁵⁹. Et, de fait, il doit être difficile de trop insister sur ce point. Entre le symbole dans sa qualité intrinsèque de « *donation* de sens » et la réception de ce don au niveau de la croyance et de la présence de l'homme au sacré — s'agit-il de le dire sans toutefois sauter trop vite aux conclusions — s'aménage quelque chose comme un champ magnétique, comme une tension créatrice. Pour le dire encore autrement, « [c]'est cette attente, écrit Ricœur, c'est cette confiance, c'est cette croyance qui confèrent à l'étude des symboles sa gravité particulière »⁶⁰. Une gravité toute spéciale, en effet, puisqu'elle pointe en direction d'un problème presque insoluble, sinon plus crûment d'un paradoxe. Parce que cette ultime complication la voici : la situation actuelle de l'homme empêche que se concrétise ou plutôt se reconcrétise la foi que pourtant exige la symbolique. Les réussites de la modernité préviennent contre tout retour en arrière dans ce qui serait une enfance de l'homme. L'alliance originaire du symbole et de la foi a été cassée, brisée une fois pour toute. Le constat de Ricœur est

⁵⁸ Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 70 et contenu presque identique en *CI*, p. 293.

⁵⁹ Ces idées plutôt dispersées dans l'œuvre ricœurienne se trouvent cependant assez bien résumées en *DI*, pp. 36-40.

⁶⁰ *DI*, p. 38.

alors assez dur lorsqu'il note par exemple que « [d]e toute manière quelque chose est perdu, irrémédiablement perdu : l'immédiateté de la croyance »⁶¹.

À bien y regarder cependant, la perte ne concerne pas tant la croyance en soi que son statut d'immédiat, à savoir son manque de réflexivité. Se profile alors ce qui pourrait être la solution ricœurienne à ce problème à première vue insoluble. Au même titre que ce n'est pas le *Cogito* en tant que tel qui est visé par sa critique — ce qui était le contenu du chapitre premier —, mais sa prétention à s'égaliser directement, n'est-ce pas tant la foi qui est critiquable, mais le fait qu'elle ne réussit pas toujours à dialoguer avec la critique. La meilleure illustration de cela est probablement celle qui repart de cette idée-phare de Ricœur voulant que « le symbole donne à penser ». Il y a don, mais de quoi ? Qu'est-ce qui est donné, en tout état de cause, sinon à *penser* ? Ce don implique quelque chose comme un devoir consistant précisément à penser, à réfléchir. Ricœur ne dit pas autre chose lorsqu'il souligne que « ce don me crée un devoir de penser, d'inaugurer le discours philosophique à partir de cela même qui toujours le précède et le fonde »⁶². La pensée du symbole a ainsi la tâche et l'obligation de s'instruire auprès de toutes ces disciplines attachées à l'analyser et à l'expliquer : la philologie, la psychanalyse etc., sans oublier bien sûr toutes ces sciences humaines touchées de près ou de loin par le structuralisme. Ces disciplines qui sont autant de critiques et dont, selon Ricœur, les Modernes sont en fin de compte les enfants, sont les détours par lesquelles la croyance revient à elle-même non plus comme naïveté immédiate, mais en tant que « seconde naïveté »⁶³. C'est donc bien cela la solution ricœurienne : de la première naïveté à la seconde par de nombreux détours dans ce qui forme un *arc* et un *arc herméneutique*. La critique n'est dès lors plus le contraire de la croyance ; l'une et l'autre sont dans une seule « conjonction », une unique interprétation ; ce qui permet en outre de sauver à la

⁶¹ *SM*, p. 326 et Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 71.

⁶² *DI*, p. 46.

⁶³ À propos de cette idée, cf. entre autres *SM*, p. 326 ; Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 71 ; *CI*, p. 294 et *DI*, p. 478. L'occurrence dans *De l'interprétation* mérite d'être citée au long : « La réflexion fait retour à la parole et reste encore réflexion, c'est-à-dire intelligence du sens ; la réflexion devient herméneutique ; c'est la seule façon dont elle peut devenir concrète et rester réflexion. La seconde naïveté n'est pas la première naïveté ; elle est post-critique et non point pré-critique ; c'est une docte naïveté » (*DI*, p. 478).

fois la croyance et la critique puisque cette dernière n'a plus à être réductrice, mais restauratrice, c'est-à-dire déchiffrement et promotion du sens.

Comme c'est souvent, sinon toujours le cas chez Ricœur en parlant de détour, d'arc et d'arc herméneutique, ne se trouve jamais trop loin non plus l'idée et l'image du cercle. Le problème ici est à savoir que la relation entre le symbole qui donne et le critique qui interprète en est une si dense et compacte qu'il est possible de la qualifier de « nœud ». Il s'agit alors de chercher une meilleure articulation des éléments, une meilleure circulation entre eux et c'est très justement ce que va permettre une mise en forme circulaire :

On peut énoncer brutalement ce cercle : 'il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre.' Ce cercle n'est pas un cercle vicieux, encore moins mortel ; c'est un cercle bien vivant et stimulant. Il faut croire pour comprendre : jamais en effet l'interprète ne s'approchera de ce que dit son texte s'il ne vit dans l'*aura* du sens interrogé. Et pourtant ce n'est qu'en comprenant que nous pouvons croire. Car le second immédiat que nous cherchons, la seconde naïveté que nous attendons, ne nous sont plus accessibles ailleurs que dans une herméneutique ; nous ne pouvons croire qu'en interprétant. C'est la modalité 'moderne' de la croyance dans les symboles ; expression de la détresse de la modernité et remède à cette détresse⁶⁴.

Nombres de choses pourraient être dites à propos de cette nouvelle emphase sur l'herméneutique. Pour aller à l'essentiel, il convient d'abord de remarquer comment chaque fois ce cercle est présenté dans sa positivité ou comment il est défendu comme tel, c'est-à-dire « bien vivant et stimulant ». Ensuite, et Ricœur là-dessus se réclame ouvertement de Rudolf Bultmann⁶⁵, la sorte de compréhension mise en jeu par le symbole a un sujet bien spécial puisque la chose même du symbole, son objet en propre. Ce point est tout à fait important dans la mesure où il permet d'affirmer le plus catégoriquement possible l'opposition ricœurienne à l'idée que la compréhension soit de l'ordre de la sympathie, de la « coïncidence psychologique » avec un quelconque auteur.

⁶⁴ *CI*, p. 294 et contenu presque identique en *SM*, p. 326 et Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 71. La même idée se trouve exprimée dans *DI*, pp. 37 et 505.

⁶⁵ Cf. Rudolf Bultmann, *Foi et compréhension*, Paris, Seuil, 1969. Le lecteur pourra également consulter l'article de Ricœur intitulé « Préface à Bultmann » dans *CI*, pp. 373-392.

« Ce n'est pas une parenté de la vie à la vie que l'herméneutique requiert, souligne Ricœur, mais de la pensée avec ce que vise la vie, bref de la pensée avec la chose même dont il est question »⁶⁶. Aussi et enfin, est-ce de cette chose même du symbole dont il y a toujours une certaine forme de compréhension avant la compréhension en sorte qu'il soit désormais possible d'atteindre au sens profond de l'idée de circularité : « Telle est le cercle : l'herméneutique procède de la précompréhension de cela même qu'en interprétant elle tâche de comprendre »⁶⁷.

Si tel est le cercle, celui-ci n'est toutefois pas comme tel la destination du propos ricœurien. Le rapport circulaire du croire et du comprendre met certes sur la voie, mais sur la voie de quelque chose d'autre. Comme il est dit dans la conclusion de *La symbolique du mal*, « La prise de conscience de ce 'cercle' est seulement l'étape nécessaire qui nous fait passer d'une simple 'répétition' sans croyance à une 'pensée' autonome »⁶⁸. Ce qui ne peut que déplacer considérablement la question : qu'est-ce donc en effet que cette pensée réputée autonome ? À l'évidence, il ne saurait y avoir de réponses courtes à cette interrogation. Il doit plutôt s'agir de procéder de près en près en suivant les principales indications laissées par Ricœur. Première indication, il est encore et toujours question de penser à partir des symboles et non dans les symboles, c'est-à-dire « à former le sens dans une interprétation créatrice ». Seconde indication non trop loin de la première, Ricœur cherche à réfléchir cette « 'pensée' autonome » pour ce qu'elle n'est pas tant l'exégèse de tel ou tel symbole particulier que plus généralement une « herméneutique *philosophique* »⁶⁹. Aussi, est-ce pour illustrer le travail de ces indications, de ces dimensions du « à partir du symbole » et de l'« herméneutique *philosophique* » que va refaire surface l'exemple du mal dans les textes ricoëuriens suivis depuis quelques instants. Mais au-delà de l'exemple — examiné ci-haut par ailleurs —, ce qui est plus intéressant et pertinent, c'est de voir toute l'importance de son objectif. En tout et pour tout, en effet, l'avantage et la raison d'être de cet exemple du mal est, d'écrire Ricœur, « de faire apparaître clairement le rôle de la connaissance

⁶⁶ SM, p. 327 et Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 72.

⁶⁷ SM, p. 327 ; Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 72 et CI, p. 294.

⁶⁸ SM, p. 328.

⁶⁹ SM, p. 328 et référence similaire dans Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 73. Je souligne après Ricœur.

symbolique dans la conscience de soi ou plus précisément dans une *anthropologie philosophique*, dans une *réflexion philosophique sur l'être homme* »⁷⁰. Difficile sans doute de trouver formule plus dense.

Cette dernière formule, à bien y regarder, montre deux idées qu'il convient de désintriquer pour un profit purement didactique. La première de celles-ci est à savoir qu'il y a perpétuellement un lien entre ce que Ricœur nomme ici la « connaissance symbolique » et la « conscience de soi » ou, plus précisément, une implication de la première dans la constitution de la seconde. Ce sont peut-être que les mots, la manière dont ils sont choisis qui diffèrent, mais ce qu'ils expriment reste sensiblement invariable : le *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes* et donc la *réflexion concrète*. Tout ce qui touche au symbole contribue ainsi à former un des hauts points, un des sommets de la thèse ricœurienne et, par incidence, de la présente thèse. La réflexion dont il s'agit est absolument concrète parce que sur soi et par le détour des symboles et de l'interprétation. Pour reprendre les propres termes de Ricœur, « la compréhension des expressions multivoques ou symboliques est un moment de la compréhension de soi »⁷¹. Ce à quoi se reconnaissent, par ailleurs, deux gestes philosophiques importants ; gestes qui n'ont rien d'agressif, mais qui démontrent tout de même une certaine combativité et une conflictualité certaine. D'une part, le détour par le symbolique se veut une démonstration *in extensio* de l'impossibilité du solipsisme et de toutes les voies à courte vue. Autrement dit, la perspective sur le symbolique « contribue à dissiper l'illusion d'une connaissance intuitive de soi, en imposant à la compréhension de soi le grand détour par le trésor des symboles transmis par les cultures »⁷². D'autre part, ce rapport obligé entre le symbole et le soi se montre comme une dernière désapprobation des approches qui se tiennent dans la clôture des symboles et en particulier du structuralisme⁷³. Cela étant qu'il y a encore plus fondamental que ces deux gestes. Le dialogue entre les symboles et la compréhension de soi est celui de tous les hommes qui

⁷⁰ Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 73. C'est moi qui souligne.

⁷¹ *CI*, p. 15. Et encore un peu plus loin : « En proposant de relier le langage symbolique à la compréhension de soi, je pense satisfaire au vœu le plus profond de l'herméneutique » (*CI*, p. 20).

⁷² *TA*, p. 30.

⁷³ « Si le sens n'est pas un segment de la compréhension de soi, je ne sais pas ce que c'est » (Paul Ricœur dans Claude Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », *op. cit.*, p. 636).

sont tous et chacun des soi. Les symboles s'adressent à *l'être homme*, en général et en particulier. Ils ont une valeur heuristique dans la mesure où ils « confèrent universalité, temporalité et porté ontologique à la compréhension de nous-mêmes »⁷⁴. Et est-ce donc tout cela que doit cerner le passage à une *anthropologie philosophique*.

Toute *réflexion philosophique sur l'être homme* est certainement vouée au déploiement des capacités, expériences et traits durables propres à la condition humaine. La recherche ricœurienne se fait ainsi sur un mode exploratoire : « Le symbole véritablement ouvre et découvre un domaine d'expériences »⁷⁵ ; « à partir de la sphère des symboles, une compréhension de la réalité humaine est ouverte »⁷⁶. Ce que tente cette recherche, autrement dit, c'est d'élaborer des concepts qui seraient autant d'« existentiels ». Alors voilà, quelle est la possibilité la plus fondamentale de cet *être homme ricœurien* ? Celle, très justement, de la compréhension de soi par le détour des symboles et de l'interprétation. Oui, certes, mais encore, dans la mesure où cette possibilité fondamentale ne va jamais non plus sans sa difficulté tout aussi fondamentale. C'est qu'en effet, rien n'indique que l'homme qui se comprend et qui comprend le monde s'y déprend totalement pour cette même raison. La déprise est reprise en sorte que le symbole soit en fin de compte comme l'indice ou l'« index de la situation de l'homme au cœur de l'être ». Pour Ricœur, l'homme reste englué dans ce qui l'entoure et le dépasse ; il a une situation, un *hic et nunc* cerné d'horizons. « Le symbole donne à penser, écrit-il, que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse [...] : 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 »⁷⁷. Et ceci qui a également pour conséquence de rendre l'homme à sa propre indétermination. Son rapport à la totalité de ce qui est, dans la totalité de ce qui est, n'est jamais joué une fois pour toute. Du point de vue d'une *anthropologie philosophique*, il s'agit donc de redire ce qui a été dit au chapitre premier : étant *fini*, l'humain à une tâche *infinie* d'auto-compréhension dans et par son rapport

⁷⁴ *DI*, p. 47.

⁷⁵ Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 74.

⁷⁶ Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 75.

⁷⁷ *SM*, p. 331 et Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 76.

indéfini au monde ⁷⁸. L'homme qui est compris, au sens cette fois d'incorporé, dans l'être est également compris dans son ambivalence. Ce qui a toujours été, au fond, l'activité et la finalité du symbole, c'est-à-dire celle d'accompagner et « ouvrir la multiplicité du sens sur l'équivocité de l'être »⁷⁹, en général, et sur celle de l'*être homme*, en particulier.

⁷⁸ Cf. *infra*, p. 44.

⁷⁹ *CI*, p. 68.

CHAPITRE SIX

Monde du texte et appropriation

En s'introduisant au chapitre précédent, il a été dit que c'est ensemble que les concepts de symbole et de texte viennent travailler la thèse ricœurienne de la compréhension de soi à distance de soi par la médiation des œuvres de culture. Et cela qui est certainement encore vrai maintenant qu'il s'agit de s'engager plus avant dans ce chapitre consacré aux diverses implications de la textualité. La question est plutôt de savoir si cet ordre particulier du symbole vers le texte est tellement essentiel ? D'un côté, il faut dire que ce qui est en quelque sorte la communauté d'intérêt du symbole et du texte, le fait qu'ils soient justement « ensembles », permet une certaine réversibilité de l'un à l'autre et nombres de va-et-vient. D'un autre côté, par contre, ce sont bien plusieurs arguments qui militent en faveur de l'idée d'une progression du symbole vers le texte dans l'œuvre ricœurienne en sorte que ce soit fort probablement la masse de ceux-ci qui soit la plus importante. Le passage entre *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* à *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* est, en l'occurrence, prescrit par le remplacement graduel de l'un par l'autre concept. Ricoeur s'en explique en disant que la définition de l'herméneutique par l'interprétation symbolique est finalement « trop étroite »⁸⁰, qu'elle doit prendre en charge de plus larges con-textes et que même le conflit des interprétations rivales propre au symbole peut et doit s'appliquer plus généralement à l'échelle textuelle. C'est ainsi, second argument, que le concept de symbole s'est davantage effacé à partir des années quatre vingt et ce, au fur et à mesure que le texte est devenu à proprement parler *paradigmatique* : « le texte est pour moi, écrit Ricoeur, beaucoup plus qu'un cas particulier de communication

⁸⁰ TA, p. 30. Ce mouvement de généralisation est particulièrement bien rendu dans cette réponse faite par Ricoeur à l'un de ses critiques : « It seems to me that the changes that have affected the theory of interpretation, when is no longer defined by double-sense linguistic expressions but increasingly by the exploration of the 'world' that the texts project [...], imply no renunciation of principle with respect to a concrete exploration of particular symbols. The first theory of interpretation is neither abolished nor replaced by the next one, but encompassed by it » (Paul Ricoeur, « Reply to David Pellauer », in Lewis E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, *op. cit.*, p. 124).

interhumaine, il est le paradigme de la distanciation dans la communication »⁸¹. Ce texte qui semble avoir une signification plus sèche et plus technique, a de fait une plus grande « intensité », une plus grande envergure. C'est lui qui, dans la phase de maturité, va se montrer être coextensif à l'herméneutique même ou son objet tout désigné. C'est lui, par ailleurs et troisième argument, qui va être le dernier sommet de *la* thèse ricœurienne de la médiation par les œuvres dans la mesure où il faudra à sa suite redescendre du texte à l'action — ce qu'il faudra voir au chapitre suivant alors que seront introduites de plus en plus de figures négatives, conflictuelles et pour le moins ambiguës.

Ce qui ne manque pas d'être fondamental à l'intérieur même de cette question de la textualité consiste en ce rapport à la fois serré et tout à fait unique qu'elle institue entre l'écriture et la lecture. Il s'agit d'un couple qui marque non pas tant une continuité avec la parole échangée qu'un saut et un gain appréciable⁸². Le texte possède ses règles propres, une structure singulière en sorte qu'il puisse aussi aspirer à une certaine universalité. Du côté de l'écriture, l'emphase se déplace de celui qui écrit à ce qui est en tant que tel écrit, c'est-à-dire que le texte s'affranchit de sa dépendance envers son auteur en s'instituant dans et par la chose dont il est question en lui. Du côté cette fois de la lecture, celle-ci est d'autant plus pénétrante qu'elle se fait à propos de la chose même du texte ; d'autant plus pénétrante qu'elle est à distance du soi. Ce par quoi la lecture se manifeste en tant que forme privilégiée de la compréhension de soi chez Ricœur : « comprendre, c'est *se comprendre devant le texte* »⁸³ alors même que « [s]e comprendre, c'est se comprendre *devant le texte* et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture »⁸⁴. C'est donc à cela qu'il faudra en arriver, s'il est seulement possible pour l'instant d'entreprendre la définition de ce qu'est un texte.

⁸¹ *TA*, p. 102. Cf. aussi à ce propos *TA*, p. 8 et pp. 184-197.

⁸² « En effet, le rapport écrire-lire n'est pas un cas particulier du rapport parler-répondre. Ce n'est pas un rapport d'interlocution ; ce n'est pas un cas de dialogue » (*TA*, p. 139). Cela qu'il va falloir développer davantage dans ce qui suit.

⁸³ *TA*, pp. 116-117. Et contenu presque identique en p. 54.

⁸⁴ *TA*, p. 31.

6.1 L'empire de la textualité

Peut-être vaut-il mieux débiter avec une définition n'ayant pas franchement de quoi offusquer le sens commun. Cette définition initiale, Ricœur la donne dans « Qu'est-ce qu'un texte ? » justement : « Appelons texte tout discours fixé par l'écriture »⁸⁵. Le cœur de la définition, à savoir l'idée d'un discours fixé et stabilisé, suppose que ce ne sont pas toutes les possibilités ou modalités du langage humain qui le sont. C'est ce qui a été effleuré ci-haut en disant que le texte n'était pas exactement le prolongement de la parole. Car c'est bien de cela dont il s'agit ici, le texte se construit dans sa différence par rapport à une parole humaine qui elle, est de l'ordre de l'événement. Le discours oral est en l'air ou entre-les-hommes dans une sorte de présent fugitif ; il apparaît par-ci, par-là pour seulement ensuite disparaître. Et ce qui est pour ainsi dire son impuissance est ce qui explique au moins en partie le développement de l'écriture. À ce sujet, Ricœur se plaît à rappeler le mythe du *Phèdre* : « L'écriture a été donnée aux hommes pour 'porter secours' à la 'faiblesse du discours', faiblesse qui est celle de l'événement »⁸⁶. Ce secours se donne à voir comme un premier bouleversement d'une ampleur et d'une importance suffisante pour en entraîner plusieurs semblables. Il y a plus et autre chose dans le texte que dans la simple parole échangée. Il s'agit très certainement d'insister sur ce point. L'effectuation toute spéciale de l'écriture se décline suivant qu'elle est « à la place de », « comparable à », « parallèle à » et « qui [...] tient lieu » à l'événementialité de la parole. Le passage au texte est à la fois changement de registre et de stratégie. « Ce qui est fixé par l'écriture, écrit Ricœur, c'est donc un discours qu'on aurait pu dire, certes, mais précisément qu'on écrit parce qu'on ne le dit pas »⁸⁷. Par l'emploi de l'écriture, autrement dit, il est décidé de ce que ce discours-ci mérite d'être conservé et qu'il aura, de ce fait, une efficacité renforcée. C'est un discours qui se caractérise par le fait d'être rescapé par rapport à la disparition de la parole et qui, dans ce sauvetage même, ouvre sur d'autres affranchissements parmi lesquels celui envers son auteur.

⁸⁵ *TA*, p. 137.

⁸⁶ *TA*, p. 185. Pour ce qui est d'un commentaire concis et limpide de cette notion et des caractéristiques subséquentes du texte, le lecteur pourra s'en remettre à l'analyse d'Henrietta Moore. Cf. Henrietta Moore, « Paul Ricoeur: Action, Meaning and Text », *op. cit.*, pp. 93 et surtout 94.

⁸⁷ *TA*, p. 138.

Seconde caractéristique et non des moindres pour l'intelligence même du principe herméneutique, le texte est cette chose qui ne dépend pas ou plus de celui qui l'a pourtant engendré, son créateur, son auteur. Ici encore la comparaison avec ce qui se passe dans le simple discours parlé peut s'avérer utile et fructueuse. Les échanges de paroles sont très souvent, sinon toujours structurés par la question de savoir « qui parle ? » en ce que le discours renvoie à son locuteur par divers embrayeurs : « je pense que », « tu m'étonnes ! », etc. La parole sert principalement à exprimer la subjectivité des gens, leurs points de vue ici et maintenant en sorte que le discours qu'ils portent soit constamment recouvert par cette subjectivité. Ce qui n'est précisément plus le cas dans le discours écrit, le texte. Celui-ci est bien plutôt renvoyé et rendu à lui-même sans espoir de pouvoir s'appuyer sur quoique ce soit d'autre et de préalable. Dans le texte, note Ricœur, « seule la signification 'porte secours' à la signification, sans la contribution de la présence physique et psychologique de l'auteur »⁸⁸. L'autonomie du texte est le signe de sa rupture d'avec la subjectivité de son créateur alors que cette rupture est le signe de l'autonomie textuelle et ce, dans un cercle qu'il faut dire herméneutique et bien portant. Voici ce qu'en dit encore Ricœur dans ce même article intitulé « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » :

Avec le discours écrit, l'intention de l'auteur et l'intention du texte cesse de coïncider. Cette dissociation de la signification verbale du texte et de l'intention mentale constitue *l'enjeu véritable de l'inscription du discours*. [...] Ce n'est pas que nous puissions concevoir un texte sans auteur ; le lien entre le locuteur et le discours n'est pas aboli, mais distendu et compliqué. [...] la carrière du texte échappe à l'horizon fini vécu par son auteur. Ce que dit le texte importe davantage que ce que l'auteur a voulu dire ; désormais toute exégèse déploie ses procédures au sein de la circonscription de signification qui a rompu ses amarres avec la psychologie de l'auteur⁸⁹.

C'est donc cela l'« *enjeu véritable* », véritablement important et avec des conséquences tout à fait sérieuses. Parce que Ricœur renverse bel et bien l'ordre de tout ce problème. Comme il a été vu déjà dans l'introduction de la présente thèse, le texte qui se conçoit en

⁸⁸ *TA*, p. 188.

⁸⁹ *TA*, p. 187. C'est moi qui souligne.

tant que totalité signifiante empêche que ce qui est à comprendre soit « d'abord celui qui parle derrière le texte »⁹⁰. Mais si l'auteur n'est pas derrière, où est-il ? Devant, de répondre Ricœur. L'inversion est alors complète : ce n'est plus le texte qui est institué par l'auteur, mais en l'occurrence « l'auteur [qui] est institué par le texte, [qui] se tient dans lui-même dans l'espace de signification tracé et inscrit par l'écriture »⁹¹.

La troisième caractéristique du texte ou sa troisième forme d'autonomisation correspond à la manière dont il se libère des circonstances qui l'ont vu naître. Cette nouvelle discussion s'appuie d'abord sur l'idée que tous les discours, les textes y compris, sont toujours à propos de quelque chose, qu'ils se réfèrent toujours au monde qui est le leur — ce qui explique en outre la vive opposition de Ricœur à l'« idéologie du texte absolu »⁹². La question n'est pas de savoir s'il y a ou non du sens et de la référence, mais de comprendre les degrés de l'un et de l'autre quant à telle ou telle forme de discours. Aussi, à l'intérieur des limites propres à la parole et à l'oralité, ce monde sur lequel il y a discours est-il la « *situation* » même d'interlocution, c'est-à-dire encore une fois le « ici et maintenant » des participants. Dans ce cas, la référence du discours est réputée ostensive ; elle est surdéterminée par ses dimensions pratico-pratiques, occasionnelles et aléatoires. Ce à quoi échappe précisément le texte. Sa référence à lui est dite non-ostensive en ce qu'elle n'a plus à se tenir dans les limites immédiates du face-à-face. Le texte est affranchi de cette circonstance, comme autant il est affranchi envers les « circonstances économiques, sociales, culturelles de sa production »⁹³. Cette dernière idée est également importante dans la mesure où elle permet entre autres de revenir sur une décision théorique prise à propos de la question de la représentance. S'agit-il de s'en rappeler, Ricœur ne cherche pas à faire des images du passé des copies de celui-ci, mais quelque chose de valant en soi⁹⁴. Entre ces images et leur substrat ou leur « réalité », il n'y a aucun déterminisme comme il n'y en a pas non plus donc, entre le texte et ses conditions socio-économiques d'émergence. Il y a bien plutôt hétéronomie et liberté du texte par rapport à ses propres possibilités d'expression. Le texte, autrement

⁹⁰ *TA*, p. 168 et *infra*, p. 12.

⁹¹ *TA*, p. 142.

⁹² Cf. *TA*, p. 188.

⁹³ *TA*, p. 31.

⁹⁴ Cf. entre autres *infra*, pp. 111-112.

dit, ne se réfère ou ne renvoie pas aux formalités derrière lui, mais se projette au devant pour donner à voir quelque chose comme un monde : « Tel est pour moi le référent de toute littérature : non plus l'*Umwelt* des références ostensives du dialogue, mais le *Welt* projeté par les références non ostensives de tous les textes que nous avons lus, compris et aimés »⁹⁵. C'est ce monde plein de sens et de possibilité qui sera plus particulièrement l'objet de la section suivante — la section 6.2 *Le monde du texte* auquel il faudra arriver dans quelques instants.

La quatrième et dernière caractéristique du texte qu'il convient d'étudier est parallèle aux deux précédentes en ce qu'elle vise une distanciation par rapport à son lecteur. Une fois de plus, est-ce avec le discours parlé que la comparaison peut et doit se faire. L'échange de parole est nécessairement tributaire de la présence de cette autre auquel s'adresse le message. Pour faire cette boutade, il serait même possible de dire que celui qui se parle à lui-même est en présence de quelqu'un. Tout se passe en fait comme si le discours oral était prisonnier de son auditeur ou de son « auditoire primitif », sans pouvoir ni le reproduire, ni le démultiplier. Ce que peut, par contre, espérer faire le texte. En effet, il faut dire avec Ricœur que « le discours écrit se suscite un public qui s'étend virtuellement à quiconque sait lire »⁹⁶ — et cela au-delà même de la barrière des langues grâce à ce qui a été vu des possibilités de la traduction au chapitre quatre. Le texte a ainsi une universalité dans son adresse qui manquait à l'oralité ; son public est en quelque sorte à la grandeur de l'espace public. Bref, « [e]n échappant [...] aux contraintes vécues par l'auteur et à l'étroitesse de la référence ostentative, le discours [écrit] échappe aux limites du face-à-face. Il n'a plus d'auditeur visible. Un lecteur inconnu, invisible, est devenu le destinataire non privilégié du discours »⁹⁷. Ricœur en parle comme d'une double occultation⁹⁸ non pas en un sens négatif, mais dans un sens positif, tout au contraire. Et c'est cela qui fait toute la force et la prestance de la textualité. Le texte est en lui-même le lieu de toutes les rencontres. Son autonomie est ce

⁹⁵ *TA*, p. 189.

⁹⁶ *TA*, p. 112. Cette expression est plusieurs fois reprise par Ricœur comme ici par exemple dans « Le modèle du texte. L'action sensée considérée comme un texte » : « Le vis-à-vis de l'écriture équivaut à quiconque est capable de lire » (*TA*, p. 189).

⁹⁷ *TA*, p. 190.

⁹⁸ « [L]e lecteur est absent à l'écriture ; l'écrivain est absent à la lecture » (*TA*, p. 139).

qui fait sa richesse et qui oblige à reconsidérer l'ensemble des procédures propres à l'exégèse.

Ce n'est certes pas tout de saisir que ce lien entre l'écriture et la lecture ne peut être compris — au double sens d'inclusion et de compréhension — par le rapport parler-écouter. Ce qu'il faut surtout et justement comprendre, c'est à la fois l'ampleur et la nécessité du bouleversement qui fait du texte cette chose en soi et autonome. Pour Ricœur, en effet, la distanciation n'est jamais inculquée d'aucun extérieur ; elle est intrinsèque à la définition même du texte : « elle est constitutive du phénomène du texte comme écriture »⁹⁹. Ce qui a pour première conséquence que la distanciation comme constitution du texte soit également la condition de possibilité de son interprétation. Objectivation et interprétation sont ainsi dans une complémentarité parfaite, sinon quasi-parfaite. L'interprétation est *réplique* non pas immédiate et aléatoire, mais médiante et fondamentale¹⁰⁰. Une très belle illustration de cette idée se trouve par exemple dans la discussion des apories propres à l'herméneutique de Dilthey¹⁰¹. Ce qui est hautement problématique chez Dilthey, et pour aller à l'essentiel de la critique ricœurienne, consiste en ceci que l'objet de la compréhension est « quelque chose de psychique [saisie] à l'aide des signes sensibles qui en sont la manifestation »¹⁰². Le modèle est une sorte de mixte entre le psychisme, d'une part, et les signes, de l'autre, à ceci près que Dilthey refuse de traverser la coupure logique qu'il institue lui-même entre compréhension et explication. Il reste du premier côté en en faisant le lot des sciences de la culture en sorte qu'aussi, il soit difficile de voir en quoi les signes sont importants et scientifiques¹⁰³. La solution que propose Ricœur part donc de cet embarras ; si Dilthey demeure dans le *passage vers* l'objectivité des signes et du texte, Ricœur se place quant

⁹⁹ *TA*, p. 112.

¹⁰⁰ Ce qui a déjà été au moins entrevu dans la présente thèse : « L'interprétation est la réplique de cette distanciation fondamentale que constitue l'objectivation de l'homme dans ses œuvres de discours » (*TA*, p. 110 et *infra*, p. 14, note 39).

¹⁰¹ Ricœur se réfère principalement à Wilhem Dilthey, « Origines et développement de l'herméneutique », in W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, Tome I, Paris, 1947, pp. 319-340.

¹⁰² Wilhem Dilthey cité dans *TA*, p. 143.

¹⁰³ Chez Dilthey, pour le dire en d'autres termes, «[o]n a expulsé l'explication hors du champ [dans les] sciences naturelles ; mais le conflit renaît au cœur même du concept d'interprétation entre, d'une part, le caractère intuitif invérifiable qu'il tient du concept psychologisant de compréhension auquel on le subordonne, d'autre part l'exigence d'objectivité attachée à la notion même de science de l'esprit » (*TA*, pp. 143-144).

à lui *dans* l'objectivité du texte, son sens en propre. « Mon hypothèse, écrit-il, est que la sorte d'objectification impliquée dans le statut du discours en tant que texte offre une meilleure réponse au problème posée par Dilthey »¹⁰⁴. S'il peut y avoir, autrement dit, une interprétation un tant soit peu intelligible du texte, elle devra constamment s'attacher à son statut particulier, autonome et en soi en mobilisant autant les ressources de l'explication que celles de la compréhension.

Cette herméneutique ricœurienne tout à fait centrée sur la notion de texte cherche à ployer l'explication et la compréhension en les travaillant suivant qu'ils forment quelque chose comme une « dialectique fine »¹⁰⁵ — ce par quoi est retrouvé ce qui avait été la première considération épistémologique du chapitre quatrième de la présente thèse. Le privilège de cette insistance sur le texte et son objectivité renvoie à ce qu'il permet avant tout, et peut-être pour la première fois, une *herméneutique explicative* qui ne serait pas une contradiction dans les termes. S'aidant entre autres des acquis de la linguistique et du structuralisme, Ricœur pose qu'il n'est pas fortuit de se tenir au moins un instant dans ce qui est la « clôture » du texte. Dans ce lieu sans dehors, doivent apparaître à la fois des combinaisons et des oppositions entre des unités qui ne sont pas conçues et pensées pour leur valeur significative, mais simplement structurelle, c'est-à-dire leur place dans ce qui est en bout de ligne le système de tel ou tel texte. L'explication est alors très précisément celle de reconstruire la dynamique interne de ce système clos et comme « l'opération de second degré [...] consistant dans la mise au jour des codes sous-jacents à ce travail de structuration que le lecteur accompagne »¹⁰⁶. Il est sans doute inutile de s'enfoncer plus avant dans cette « explication » puisqu'il en a été question à travers le travail de la conjonction-validation au chapitre quatre et surtout à travers la discussion de Ricœur avec le structuralisme en général, avec Lévi-Strauss en particulier, au chapitre précédent. Il s'agit peut-être seulement de se souvenir que cette approche est considérée comme étant tout à fait légitime si et seulement si elle est à même de connaître ses limites. Et parmi celles-ci, bien sûr, tout ce qui est l'obligation de l'explication de se reverser à la compréhension ; cette compréhension entendue comme

¹⁰⁴ *TA*, p. 198.

¹⁰⁵ *TA*, p. 162 et *infra*, p. 100.

¹⁰⁶ *TA*, p. 33. Voir aussi à ce même sujet *TA*, pp. 146 et 206.

« la capacité de reprendre en soi le travail de structuration du texte » et sur laquelle il faudra impérativement revenir.

Ainsi, ce n'est pas l'explication seule, ni la compréhension seule qui peuvent répliquer à la distanciation du texte, mais leur travail et leur médiation mutuel. Ce travail qui n'est autre que celui de l'interprétation. Pour Ricœur, en l'occurrence, l'interprétation est ce qui représente « cette dialectique même de la compréhension et de l'explication [et ce,] au niveau du 'sens' immanent du texte »¹⁰⁷. La seconde partie de la citation est ici d'une importance équivalente à la première. C'est dans le sens, dans le texte comme totalité signifiante que s'exécute un unique « arc herméneutique » se devant justement de traduire ou de recouvrer ce sens. Le travail et la tâche de l'herméneutique semblent alors tout à fait compactes et, pourquoi pas, refermés sur eux-mêmes. Voici ce que dit Ricœur de cette tâche dans l'article « De l'interprétation » : « elle est, selon moi, de chercher *dans le texte lui-même*, d'une part la dynamique interne qui préside à la structuration de l'œuvre, d'autre part la puissance de l'œuvre de se projeter hors d'elle-même et d'engendrer un monde qui serait véritablement la 'chose' du texte »¹⁰⁸. *Dans le texte lui-même*, en d'autres termes, existe à la fois un intérieur et un extérieur, c'est-à-dire quelque chose comme une ouverture possible. Mais comment cette embrasure est-elle justement envisageable ? Il s'agit de voir qu'elle procède d'un glissement sémantique assez subtil faisant en sorte que le « sens » peut s'entendre comme signification et comme direction. Ricœur se sert de ce glissement pour montrer que le texte pointe en direction de quelque chose, qu'il est tout tourné vers un objet qui lui est propre et qui le définit. Le sens s'ouvre dès lors sur une référence qui est à proprement parler la destination du texte. Aussi, est-ce ce mouvement qu'accompagne toujours l'interprétation et la volonté d'en arriver à une sémantique profonde : « interpréter, c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, se mettre en route vers l'*orient* du texte »¹⁰⁹. Ce qu'il faut faire à présent.

¹⁰⁷ *TA*, p. 33.

¹⁰⁸ *TA*, p. 32. C'est moi qui souligne.

¹⁰⁹ *TA*, p. 156.

6.2 Le monde du texte

Il y a très certainement un lien entre le monde du texte comme point pivot de l'analyse effectuée par Ricœur et le fait qu'il soit voulu par lui se devant d'apparaître en pleine lumière. Le passage du texte au monde du texte, de son sens à sa référence est un passage de l'arrière à l'avant-scène et sous les projecteurs : « La 'chose du texte', voilà l'objet de l'herméneutique. Or la chose du texte, c'est le monde qu'il déploie *devant* lui »¹¹⁰, autrement dit que dans cette herméneutique « la question essentielle n'est pas de retrouver, derrière le texte, l'intention perdue, mais de déployer, *devant* le texte, le 'monde' qu'il ouvre et qu'il découvre »¹¹¹. Ce qui est projet ambitieux, il va sans dire. D'une part, Ricœur cherche dans ce déploiement ou cet éclairage du monde la possibilité de s'écarter à la fois du romantisme psychologisant tel qu'il se montre encore chez Dilthey et du structuralisme attaché qu'il est à demeurer *dans* le texte. Tout se passe alors comme si le monde du texte était ce qui devait permettre l'émergence d'une troisième voie de l'herméneutique qui serait, comme l'incite à penser le commentaire de Jean Grondin¹¹², plus « positive », c'est-à-dire attachée à un objet davantage intelligible. D'autre part, aussi, faut-il voir toute l'ambition du projet ricœurien en ce que c'est bien d'un monde, d'un *Welt* dont il est question. Non pas une partie ou une parcelle, mais un monde en entier ; ce qui signifie par ailleurs qu'il condense l'ensemble des possibilités et des difficultés propres à la notion de texte. De celles-ci, il vient au moins d'être vu que ni le texte, ni son monde ne coïncident avec son auteur et que la référence au monde est pour ainsi dire la contre mesure d'une référence ostensive à une situation. Reste donc à voir les autres caractéristiques du monde du texte en continuant à s'enfoncer dans une sémantique profonde dont la tâche est de découvrir une référence qui serait la « valeur de vérité » et l'« être-à-dire »¹¹³ du texte.

¹¹⁰ *TA*, p. 126. C'est moi qui souligne.

¹¹¹ *TA*, p. 52. C'est moi qui souligne. Pour cette même idée de « devant », le lecteur pourra également et entre autres consulter *TA*, pp. 114 ; 168 ; 208 et 368.

¹¹² Cf. Jean Grondin, « L'herméneutique positive de Paul Ricœur : du temps au récit », *op. cit.*, pp. 121-137.

¹¹³ *TA*, p. 34.

S'il faut parler de référence en tant que « valeur de vérité » et même comme d'une « prétention à atteindre la réalité », la question vient rapidement à se poser de savoir ce qui arrive avec toute cette catégorie de texte qui s'appelle littérature et qui est constamment retournée dans la fiction, la poésie et le langage métaphorique. N'y a-t-il pas là un démenti et un démenti de taille du modèle de même que de ce qui pourrait être l'importance de la question du monde du texte ? Point s'en faut. C'est plutôt au vue de cette question, et plus particulièrement au vue de ce qu'elle est à elle-même sa réponse et sa solution que Ricœur va mobiliser quelque chose comme une « théorie de la référence indirecte »¹¹⁴. À suivre cette théorie, il s'agit d'abord et avant tout de saisir que toute chose se fait « médiatement », que la référence propre à la fiction se montre être une sorte d'allongement par rapport à la réalité et qu'elle ne retrouve celle-ci qu'après de longs, très longs détours. « Il n'est pas de discours tellement fictif, écrit en effet Ricœur, qu'il ne rejoigne la réalité, mais à un autre niveau, plus fondamental que celui qu'atteint le discours descriptif, constatif, didactique, que nous appelons langage ordinaire »¹¹⁵. Et ceci qui laisse entrevoir la seconde partie de la réponse. Ensuite donc, faut-il voir que cette référence de la fiction dite de « second rang » vient *désavouer* et même *renverser* une référence de « premier rang » qui elle, est encore pratique, empirique et très justement ostensive. Pour dire la même chose autrement, selon Ricœur :

C'est précisément dans la mesure où le discours de la fiction 'suspend' cette fonction référentielle de premier degré qu'il libère une référence de second degré, où le monde est manifesté non plus comme ensemble d'objets manipulables, mais comme horizon de notre vie et de notre projet, bref comme *Lebenswelt*, comme être-au-monde. C'est cette dimension référentielle, qui n'atteint son plein développement qu'avec les œuvres de fiction et de poésie, qui pose le problème herméneutique fondamental¹¹⁶.

¹¹⁴ TA, p. 24.

¹¹⁵ TA, p. 114.

¹¹⁶ TA, p. 52. Ce qui s'exprime en d'autres circonstances avec des mots encore plus durs : « Ma thèse est ici que l'abolition d'une référence de premier rang, abolition opérée par la fiction et par la poésie, est la condition de possibilité pour que soit libérée une référence de second rang, qui atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau que Husserl désignait par l'expression *Lebenswelt* et Heidegger par celle d'*être-au-monde* » (TA, p. 114). Cf. aussi TA, p. 369.

Détour et renversement sont ainsi les deux faces d'un même projet. Ce que cherche Ricœur, c'est rien de moins qu'un « nouvel 'effet de référence' » dans lequel la capacité de re-description du réel n'aurait d'égal que la force d'une imagination attachée à penser des manières non-explorées d'habiter notre monde.

Se trouve entremêlée à l'idée d'un pouvoir de re-description de la réalité accordé au monde fictif du texte, dans le troisième tome de *Temps et récit* par exemple, celle voulant qu'il faille combattre le plus efficacement possible toute théorie faisant de cette fiction une simple « irréalité ». C'est en ce sens que le projet ricœurien est d'emblée militant, qu'il se présente comme une critique de ces conceptions « naïves » refusant que la fiction soit « indivisément *révélatrice* et *transformante* à l'égard de la pratique quotidienne »¹¹⁷. Mais voilà, comment cette *révélation-transformation* est-elle possible au sens cette fois plus positif du ou des termes ? À vouloir procéder par étapes successives, il s'agit premièrement de dire qu'une fiction qui est la chose du texte est à même de neutraliser ce qui est la « thèse du monde », c'est-à-dire le monde pris pour ce qu'il apparaît là, à portée de la main et comme évidence. Enlevée cette soumission au réel, celui-ci cesse d'être identifié à l'empirie et ce, au même moment où s'ouvre un espace pour questionner ce réel qui ne l'était pas auparavant : « oui, mais ? », « et si ? », « alors pourquoi ? », etc. D'où, aussi, la seconde étape dans ce procès de *révélation-transformation* propre au monde du texte, à savoir sa capacité à rivaliser avec la réalité. L'autonomisation du texte et de son monde joue franchement ici dans la mesure où elle lui permet de s'égaliser au réel, de lui faire concurrence sans avoir à souffrir quelque complexe d'infériorité que ce soit. « Le monde du texte, souligne Ricœur, parce qu'il est monde, entre nécessairement en collision avec le monde réel, pour le 'refaire', soit qu'il le confirme, soit qu'il le dénie »¹¹⁸. Il y a au bas mot « collision » ; c'est-à-dire que la fiction dé-range, dé-place en sorte qu'il soit de plus en plus loisible de saisir ce que peut être toute sa « puissance subversive ». Car est-ce bien de cela dont il s'agit au fond, la fiction est en tant que telle passage à la critique. Non pas accessoirement, mais nécessairement : « ce pouvoir du texte d'ouvrir une dimension de réalité comporte, dans

¹¹⁷ TR3, p. 229.

¹¹⁸ TA, p. 18.

son principe même, [...] la possibilité d'une critique du réel »¹¹⁹ note Ricœur. La fiction est ce qui peut mettre à mal les illusions du sujet, ce qui peut critiquer les idéologies émanant d'une société ; bref, elle est ce qui peut mettre en branle une « critique de la conscience fausse »¹²⁰ — il s'agira d'y revenir au chapitre neuvième.

Il a été dit ci-haut que cette capacité de re-description du réel, sa révélation, sa transformation et sa critique n'avaient d'égal que la force heuristique d'une référence toute occupée à imaginer des manières non-explorées d'habiter le monde. Avec la référence de second degré propre au texte, il est inlassablement question de « variations imaginatives », de *mimèsis* au sens d'imitations créatrices et de configurations nouvelles de la réalité. Ce monde qui est devant la littérature vient, autrement dit, refaire en imaginaire le monde pratico-pratique des hommes, c'est-à-dire qu'il en offre rien de moins qu'une métamorphose. L'idée phare de Ricœur à ce sujet est ainsi la suivante : « Ce qui est [...] à interpréter dans un texte, c'est une *proposition de monde*, d'un monde que je pourrais habiter et où je pourrais projeter mes possibles les plus propres »¹²¹. Non seulement le monde du texte est-il subversif en un sens qui pourrait encore être entaché d'une certaine négativité, mais à présent est-il aussi *suggestif* en un sens pleinement positif. Un texte est une position d'accès, d'ouverture, quelque chose comme une « *pro-position* ». Tel que le fait très justement remarquer le commentaire de Jean Grondin, Le monde du texte tient sa valeur chez Ricœur de ce qu'il déploie « 'un éventail de possibilités existentielles', une 'expérience virtuelle de l'être au monde' »¹²². Il exhibe des possibles et des virtualités qui sont toujours au pluriel et qui ont en commun de constamment venir signer un élargissement et un enrichissement de l'expérience humaine.

¹¹⁹ *TA*, p. 368.

¹²⁰ Dans la mesure où il faudra y revenir avec plus de détails, il convient peut-être ici de simplement renvoyer à la manière dont ces trois « critiques » sont enlignées dans « Herméneutique et critiques des idéologies ». Cf. *TA*, pp. 333-377, principalement p. 370.

¹²¹ *TA*, p. 115 et contenu sensiblement identique en *TA*, p. 53.

¹²² Paul Ricœur cité dans Jean Grondin, « L'herméneutique positive de Paul Ricœur : du temps au récit », *op. cit.*, p. 131. Ricœur parle parfois également du monde du texte en tant que « laboratoire » comme ici par exemple : « Le monde de la fiction est un laboratoire de formes dans lequel nous essayons des configurations possibles de l'action pour en éprouver la consistance et la plausibilité » (*TA*, p. 17).

Ce qu'il y a de franchement extraordinaire dans le texte est que sa référence, ce *sur quoi* il porte puisqu'il porte nécessairement sur quelque chose, soit en fait un véritable « pouvoir-être »¹²³. Ni chose, ni être-donné, être-là en situation, le monde du texte propose une expérience démultipliée qui est exactement cela qui est portée au monde et au langage, à savoir un *être-à-dire* qui a finalement et heureusement trouvé à être dit. Entre autres, et pour prendre cet exemple de la plus haute importance pour Ricœur, il s'agit de voir que rien peut-être n'exprime mieux notre appartenance à tout ce qui existe, à la communauté des hommes, à l'histoire que ce qui est la fiction et tout ce qui est de près en près l'irréalité présumée de la littérature — celle-ci entendue au sens large, une fois de plus. Souvent, trop souvent les mots nous manquent alors que les textes, eux, ont les mots pour le dire ; pour dire la souffrance, la perte, l'amour, la joie, etc. Ce sont les textes, la fiction, la poésie et les métaphores en leur sein, qui occupent et façonnent le champ des « valeurs sensorielles, pathétiques, esthétiques et axiologiques qui font du monde un monde *habitable* »¹²⁴. Et tout cela, par la grâce de la référence et du monde que le texte déploie au devant. Ici encore, le monde du texte est le signe de son ouverture et de ce que Ricœur nomme plus rarement sa « *transcendance immanente* »¹²⁵. Le monde du texte est par rapport au texte même ce qui est en quelque sorte son dépassement intérieur, comme il est ce qui rend possible et qui permet un certain retour à une vérité en deçà de la simple réalité empirique : « le discours poétique *laisse-être* notre appartenance profonde au monde de la vie, *laisse-se-dire* le lien ontologique de notre être aux êtres et à l'être »¹²⁶.

Si quelque chose d'une appartenance est ainsi *laissée*, elle est aussi et surtout *donnée* « à-être » et « à-se-dire ». Puisque c'est bien de cela dont il s'agit, à savoir d'un don. Ce qui, bien sûr, vient rappeler tout ce qui a été précédemment discuté en terme de symbole et de vérité symbolique. L'une et l'autre question, celle du monde du texte et celle des contenues symboliques, ne peuvent pas ne pas être intimement reliées. Au même titre que le symbole « donne à penser », le monde du texte, à travers sa fiction et

¹²³ TA, p. 115.

¹²⁴ TA, p. 24.

¹²⁵ TR2, p. 151.

¹²⁶ TA, p. 221. C'est moi qui souligne.

son « récit [, est ce qui] donne à comprendre et à voir »¹²⁷. Par quoi donc le texte et le symbole sont-ils liés ? Par ce qui est chacun leur donation, faut-il affirmer ou réaffirmer. Mais ceci qui laisse entière la question de savoir où, c'est-à-dire à quel niveau peut se faire ce lien, ce rapport ? La réponse à cette question, sans doute la plus importante, doit aller dans le sens suivant : le monde du texte, comme celui des symboles avant lui, se tient au niveau tout à fait fondamental de *l'anthropologie philosophique*. Pour Ricœur, ce dont parle le monde du texte, c'est encore et toujours de la condition humaine, de ses capacités et de ses apories¹²⁸.

Pour dire sensiblement la même chose, la référence est inlassablement à « expliciter la sorte d'être-au-monde déployé devant le texte »¹²⁹. Comme il est déjà apparu il y a de cela quelques instants, ce dernier concept est d'origine heideggerienne et se couple, chez le Heidegger de *Être et temps*, avec celui de « projection des possibles les plus propres » à l'intérieur de l'analyse du souci. Aussi, Ricœur s'en inspire-t-il — avec, il est vrai, celui de *Lebenswelt* d'origine husserlienne — pour montrer très précisément que la définition même de l'homme suppose et implique son rapport au monde. Dans l'herméneutique du soi qui lui est propre, celle-là même qui va de plus en plus apparaître comme étant inhérente à toute son anthropologie philosophique, il s'agit d'un rapport qui est non pas aléatoire et accessoire, mais nécessaire et obligé. « Pas de monde sans un soi qui s'y trouve et y agit, faut-il lire dans *Soi-même comme un autre* cette fois, pas de soi sans un monde praticable en quelque façon »¹³⁰. Cet homme qui occupe toute l'analyse ricœurienne n'est donc jamais complètement chez-soi, en-soi et dans la clôture de lui-même. Il est bien plutôt dans le monde et perméable au monde en

¹²⁷ MHO, p. 341. Il est exact ici que cette citation se réfère davantage à la représentation historique qu'à la question du texte à proprement parler. Cependant, s'agit-il de remarquer qu'elle se situe thématiquement au point d'« entrecroisement de l'histoire et de la fiction » — chose qui a déjà été étudiée — en sorte qu'il soit possible et légitime d'y voir une extrapolation de cette idée de don à ce niveau davantage épistémologique ; ce qui à très justement pour conséquence de venir renforcer l'idée plutôt que de venir la dénigrer.

¹²⁸ Voici ce que Ricœur disait déjà du monde de l'œuvre d'art dans *Histoire et vérité* : « même lorsque ce n'est pas le visage humain qui est représenté, ce qui est véhiculé c'est encore une représentation de l'homme ; car l'image de l'homme, ce n'est pas seulement le portrait de l'homme, c'est aussi l'ensemble des projections du regard de l'homme sur les choses » (HV, p. 121).

¹²⁹ TA, p. 114. C'est moi qui souligne.

¹³⁰ SMCA, p. 360.

sorte qu'il faille encore et toujours le penser en termes d'*indéfinitude* et d'*ouverture*¹³¹. C'est en outre ce qui avait été dit au début de la présente thèse — principalement au chapitre premier, mais aussi quelque peu au chapitre cinquième. Il s'agit alors de s'en souvenir, pour Ricœur, « le soi est essentiellement ouverture sur le monde, et son rapport au monde est bien [...] un rapport de concernement total : *tout* me concerne »¹³². Et cela que ne fait qu'instruire un monde du texte lui-même ouverture au cœur de la textualité et qui deviendra de plus en plus compréhensible et lourd de sens au fur et à mesure que le lecteur fera l'effort de se l'approprier.

6.3 L'appropriation

La question du monde du texte fait apparaître une théorie de l'écriture riche et complexe, mais qui ne peut se montrer complète tant et aussi longtemps qu'elle n'est pas mise en relation avec une théorie de la lecture. Il y a là deux théories qui s'appellent l'une l'autre ; ce qui a déjà été entrevu en disant qu'il faisait partie de la définition même d'un texte de s'adresser à une multitude de lecteurs. Cette adresse est universelle en un sens qui est cependant tout à fait concret, puisque le texte se trouve à être actualisé chaque fois dans telle ou telle lecture particulière. Ricœur revient plusieurs fois et en plusieurs endroits sur cette idée d'un retour après le détour, d'une certaine réalisation du texte dans et par cet acte unique et « actuel » qu'est la lecture. Dans *Du texte à l'action* par exemple : « la lecture est comme l'exécution d'une partition musicale ; elle marque l'effectuation, la venue à l'acte, des possibilités sémantiques du texte »¹³³ ; « le texte ne devient œuvre que dans l'interaction entre texte et récepteur »¹³⁴. Ou encore dans le troisième tome de *Temps et récit* : « C'est à travers la lecture que la littérature retourne à la vie, c'est-à-dire au champ pratique et pathique de l'existence »¹³⁵. C'est

¹³¹ Encore une fois : étant *fini*, l'humain à une tâche *infinie* d'auto-compréhension dans et par son rapport *indéfini* au monde. Cf. *infra*, pp. 44 et 142-143.

¹³² *SMCA*, p. 363 et *infra*, p. 22.

¹³³ *TA*, p. 153.

¹³⁴ *TR1*, p. 117.

¹³⁵ *TR3*, p. 149.

ainsi tout ce mouvement vers la personne du lecteur, ses possibles et ses expériences au contact du texte que va chercher à cerner l'idée d'appropriation¹³⁶.

La principale chose à éviter en parlant de ce travail de lecture serait de dire qu'étant transi de subjectivité, il puisse et doive même rejoindre la subjectivité de l'auteur du texte. L'écueil est relativement connu à présent et consisterait à réintroduire en douce une quelconque forme de théorie romantique. Aussi, est-ce pour constamment s'en prémunir que Ricœur définit le texte — c'était les caractéristiques seconde et quatrième évoquées ci-haut — dans son indépendance et sa non-coïncidence d'avec son créateur, d'une part, dans son recul par rapport à son lecteur, de l'autre. Il ne peut y avoir de co-généralité parce que la médiation pleine et entière du texte est cela même qui occulte l'immédiateté d'une communication auteur-lecteur ne pouvant pas exister dès lors: « L'appropriation est tout le contraire de la contemporanéité et de la congénéralité, écrit Ricœur; elle est compréhension par la distance, compréhension à distance »¹³⁷. C'est bien la seconde partie de cette dernière phrase qui est ici fondamentale. Ce qui vient donner sa pleine mesure à l'appropriation consiste en ce travail qu'elle ne peut manquer d'entreprendre avec la distanciation. L'une est la « contrepartie » de l'autre ou le « complément dialectique »¹³⁸ de l'autre. La situation est celle d'un face-à-face — ce dont doit rendre compte cette idée présente depuis un certain temps d'une compréhension *devant* ou *au devant* —, mais d'un face-à-face qui est toujours dynamique et qui a toujours la capacité de créer du mouvement, ne serait-ce que du va-et-vient. Pour Ricœur, ce que fait le lecteur, c'est de répondre à l'invitation du texte; il « répond au sens », « répond à la chose du texte » qui est en tant que telle une forme de question engendrant d'autres réponses et d'autres questions, etc. Le jeu, l'échange est ainsi presque sans fin. Ce qui ne signifie cependant pas que tout ce processus soit à considérer sous une forme totalement harmonieuse. Au contraire, s'agit-il de penser que

¹³⁶ Ce qui est idée et problème herméneutiques bien connus depuis la *subtilitas applicandi* de l'exégèse biblique jusqu'à sa réactualisation comme *application* par le Hans-Georg Gadamer de *Vérité et Méthode*. Cf. principalement Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, pp. 329-333. Concernant cette référence indirecte à Gadamer, mais aussi à Jausse chez Ricœur, il s'agira de consulter par exemple *TR1*, pp. 109-117, de même que *TR3*, p. 229.

¹³⁷ *TA*, p. 116.

¹³⁸ « Mais si la distanciation à soi-même n'est pas une malfaçon à combattre, mais la condition de possibilité de la compréhension de soi-même devant le texte, l'appropriation est le complément dialectique de la distanciation » (*TA*, p. 370).

la rencontre du lecteur et du texte peut tout à fait se faire suivant qu'elle représente la « confrontation entre deux mondes, le monde fictif du texte et le monde réel du lecteur »¹³⁹. Ce qui est alors perdu en terme de consonance est regagné en terme d'énergétique. Entre les deux mondes du texte et du lecteur, il y a choc et puisqu'il y a choc, une quantité non-négligeable de possibles libérés.

Pour continuer dans le langage de *Temps et récit*, il faudrait dire que la configuration (*mimèsis* II) propre au monde du texte a pour vis-à-vis la reconfiguration (*mimèsis* III) caractéristique du monde du lecteur. Ce qui n'est justement pas la même chose. Re-configurer, c'est configurer une seconde fois et pour son propre compte, pour soi. Il s'agit bien d'un retour à la subjectivité après un détour par l'objectivité. « Approprier, selon Ricœur, c'est faire que ce qui était étranger devient propre »¹⁴⁰. Or voilà, ce devenir-propre est-il à la fois ce qui libère nombre de possibles et ce qui est extrêmement problématique. C'est qu'il est certes plus facile pour ce qui est étranger de rester étranger, d'une part, et pour ce qui est le propre de ne découvrir que ce qui est encore du propre, d'autre part. La possibilité du devenir-propre n'est alors peut-être pas tant quelque chose de rarissime qu'au moins une forme d'effort et d'attention demandée au lecteur. Une manière suggestive de la thématiser — elle n'est pas directement dans les textes ricoeuriens, mais se laisse entrevoir à partir du recoupement de ceux-ci — serait à dire ou à redire la phrase et l'idée de Steiner discutée au chapitre quatrième sur l'épistémologie : « Comprendre, c'est traduire »¹⁴¹. S'approprier et traduire un texte consiste à re-faire son chemin de pensée, à en restituer le sens et la référence dans des modalités qui soient précisément compréhensibles et qui, pour cette ultime raison, exigent une dose certaine d'interprétation. Et cela encore et toujours pour le bénéfice du soi. « Est-ce que telle ou telle chose du texte est plausible et acceptable pour moi ? » « Pourrais-je m'imaginer vivre cette situation ? » « Qu'est-ce que je ferais si ? » C'est poussé par ce type de questionnement que le lecteur avance dans le texte, qu'il traduit, *et* son monde, *et* le soi au vu de ce monde et ne pouvant aller sans. Si donc « comprendre,

¹³⁹ TR3, p. 231.

¹⁴⁰ TA, p. 54.

¹⁴¹ Cf. George Steiner, *Après Babel*, *op. cit.* Cf. aussi *ST*, pp. 22 ; 44 ; 50 et 51, de même qu'*infra*, p. 117.

c'est traduire », c'est aussi s'auto-traduire et s'auto-reconfigurer dans une appropriation qu'il faut alors dire « critique ».

Il fait partie de l'appropriation d'être également une désapprobation. Que cela soit quelque peu choquant ne change-t-il rien à l'affaire. Selon la formule de Ricœur : « Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant »¹⁴². S'agissant ici de bien marquer la progression de la perte en question, il ne doit par être inutile de procéder par étapes. D'abord, la lecture et l'appropriation signent une irréalisation du sujet-lecteur ; son monde est en suspend et il peut ainsi répondre à la fiction dans le texte¹⁴³. Ensuite, faut-il voir que cette irréalisation ou cette perte de la référence *hic et nunc* est ce qui permet au lecteur de se reconnaître dans telle ou telle situation et dans tel ou tel personnage du récit. Sans mauvais jeu d'esprit, il serait possible de dire que la lecture et l'appropriation sont des moments forts du *Parcours de la reconnaissance*, sinon son moment le plus fort et le plus propice à « se reconnaître soi-même ». Dans ce dernier livre très justement¹⁴⁴, Ricœur insiste sur le fait que cette reconnaissance du soi au travers d'autres personnages n'est pas une simple identification à eux, mais qu'elle peut prendre nombre de formes allant de l'imitation assez malheureuse jusqu'à la suspicion et au rejet. Ceci étant dit, si les proportions peuvent changer, une chose reste toutefois constante : chaque acte de reconnaissance se fait par l'intermédiaire de ce qui s'appelle des « variations imaginatives de l'ego »¹⁴⁵. À leur tour, celles-ci ne peuvent pas ne pas affecter le soi ; un soi qui doit les assumer pour lui-même et qui, par-là, est de quelque façon métamorphosé. C'est ainsi, par ailleurs, que se donne à voir la troisième et dernière étape de cette désappropriation. En m'irréalisant et en me reconnaissant dans le texte et son monde, je fais surtout cette action de me changer, c'est-à-dire que « je » change. Le soi de la lecture ou après la lecture n'est plus le même que celui qui y est venu. Pour Ricœur, le soi est autre et ce, par la grâce du texte. L'effet est pour ainsi dire inversement proportionnel : « la chose du texte ne devient mon propre que si je me

¹⁴² *TA*, p. 115.

¹⁴³ « Autrement dit, si la fiction est une dimension fondamentale de la référence du texte, elle n'est pas moins une dimension fondamentale de la subjectivité du lecteur » (*TA*, p. 117).

¹⁴⁴ Cf. entre autres *PR*, p. 152.

¹⁴⁵ Il s'agira à ce sujet — d'origine husserlienne, faut-il le mentionner — de consulter principalement *TA*, pp. 54 et 117.

désapproprié de moi-même, pour laisser être la chose du texte. Alors j'échange le *moi, maître* de lui-même, contre le *soi, disciple* du texte »¹⁴⁶.

Bien entendu, cet échange ne peut pas aller et ne va pas de soi. Comme il a été vu ci-haut, le rapport entre les mondes du texte et du lecteur est fait de chocs et de fortes libérations d'énergie. Le *devenir-disciple* du texte est alors à penser, c'est-à-dire dans ces circonstances plutôt extraordinaires, comme étant la prise d'un risque et plus particulièrement d'un risque du soi. Il n'est, en effet, jamais évident pour le soi de se déposséder et de se perdre lui-même volontairement pour s'enfoncer plus avant dans le sens et la référence du texte. Il n'est jamais facile que le soi aie à se plier au texte, ses exigences et ses aspérités. Il n'est jamais non plus aisé pour le lecteur de s'exposer au texte dans la mesure où cette exposition est bien le fait de s'offrir à lui, de se donner en offrande. Pourtant, mais pourtant. Ce n'est qu'à travers ce risque et ces risques au pluriel que des bénéfices et des découvertes sont possibles.

C'est pour me trouver, à savoir pour me retrouver moi dans la compréhension de moi-même, que je suis disposé à prendre cette chance ou ce pari. Une fois de plus, « [l]ecteur, je ne me trouve qu'en me perdant ». Si les risques et les enjeux sont élevés, les récompenses le sont tout autant. Toute l'entreprise décrite par Ricœur est ainsi la suivante : « Non point imposer au texte 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 »¹⁴⁷. Ce dont il est irrémédiablement question, c'est d'un « soi plus vaste », d'un soi qui est définitivement autre que le moi d'avant la lecture et d'un soi qui est pour ainsi dire analogue à la proposition du monde contenu dans le texte. Et quelle est-elle cette proposition ? Celle, il a été dit, d'« un monde que je pourrais habiter et où je pourrais projeter mes possibles les plus propres »¹⁴⁸. Il s'agit du coup de reformuler quelque peu le vocabulaire de l'appropriation en disant qu'elle fait émerger un soi plus vaste et autre *parce qu'*auprès de ses possibles à lui. Le lecteur est lui-même et à lui-même dans la

¹⁴⁶ *TA*, p. 54.

¹⁴⁷ *TA*, p. 117.

¹⁴⁸ *TA*, p. 115 et contenu sensiblement identique en *TA*, p. 53. Cf. aussi *infra*, p. 156.

projection de ses possibles les plus propres. Il y a là, en tout état de cause, l'achèvement et l'ultime définition de cet art de s'approprier le texte et son monde chez Ricœur : « Par appropriation, j'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre »¹⁴⁹.

Reste à saisir la portée, la signification et les diverses conséquences de ce passage par l'appropriation. La promotion qu'en fait Ricœur a d'abord cette particularité qu'elle passe ou repasse par une critique tout à fait acerbe des thèses du *Cogito* exalté, entre autres à la mode de Descartes. Il s'agit de se le remémorer, cette critique était au cœur même du chapitre premier de la présente thèse et devait en quelque sorte servir de coup d'envoi aux péripéties d'un soi pris dans les détours d'autrui, de la société et surtout de la culture. Aussi, est-ce rendu à ce dernier stade, et même à la dernière marche de celui-ci, que Ricœur pense pouvoir apporter le démenti peut-être le plus solide à ce *Cogito* immédiat et clairvoyant à lui-même. L'appropriation est compréhension à distance et « [c]ette forme ultime et radicale de distanciation est la *ruine* de la prétention de l'*ego* à se constituer en origine dernière »¹⁵⁰. Ceci dit que cette critique et cette ruine ne sont pas placées là, seules et sans raison. Elles sont plutôt et ensuite comme la face négative qui doit permettre d'entrevoir l'autre face, c'est-à-dire la face résolument positive de tout le projet ricœurien. En l'occurrence, ce passage de l'une à l'autre face ne se trouve pas mieux exprimé que dans « La fonction herméneutique de la distanciation » de *Du texte à l'action* : « Contrairement à la tradition du *Cogito* et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans des œuvres de culture »¹⁵¹. La critique de l'immédiat sert une promotion du médiat ; le désaveu du *Cogito* exalté est ce qui doit servir à montrer dans sa pleine lumière ce qui est encore et toujours le *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*. C'est donc rien de moins que la thèse de Ricœur qui est retrouvée à ce niveau de l'appropriation des textes et de leur monde. Cette appropriation est même ce qui, *in fine*, représente la crête ou le sommet

¹⁴⁹ *TA*, p. 152.

¹⁵⁰ *TA*, p. 54. C'est moi qui souligne.

¹⁵¹ *TA*, p. 116.

de la thèse en question, de la place toute particulière qu'elle fait au soi dans et par la compréhension, la distance et la réflexivité. S'agit-il alors de lire, et même de lire très attentivement, l'explication qu'en donne Ricœur dans « Qu'est-ce qu'un texte » :

Cet achèvement de l'intelligence du texte dans une intelligence de soi caractérise la sorte de philosophie réflexive que j'ai, à diverses occasions, appelée *réflexion concrète*. Herméneutique et philosophie réflexive sont ici corrélatives et réciproques. D'un côté, la compréhension de soi passe par le détour de la compréhension des signes de culture dans lesquels le soi se documente et se forme ; de l'autre, la compréhension du texte n'est pas à elle-même sa fin, elle médiatise le rapport à soi d'un sujet qui ne trouve pas dans le court-circuit de la réflexion immédiate le sens de sa propre vie¹⁵².

Ce qu'il faut également voir de cette philosophie réflexive retournée dans l'idée d'appropriation tient à ce qu'elle instaure une distance analogue entre le soi et le monde, celui des textes tout particulièrement, et entre le soi et le soi. C'est même là une des conséquences majeures du détour par les oeuvres que de forcer quelque chose comme un « moment de distanciation jusque dans le rapport de soi à soi »¹⁵³. À son tour, ce moment est-il ce qui permet une critique des illusions du sujet et ce, à même la compréhension de soi. Ce qui n'est pas rien — il s'agira dès lors d'y revenir. Mais plus fondamental pour l'instant est certainement le fait que cette distanciation à soi-même se présente comme un trait durable de la condition humaine et qu'en ce sens, elle ne peut pas ne pas informer une *anthropologie philosophique* proprement ricœurienne. Car c'est bien de cela dont il s'agit au fond ; l'achèvement ou la destination du projet philosophique de Ricœur est tout entier contenu dans la recherche d'une subjectivité de second rang à la fois médiante et méditative. Il est contenu, autrement dit et pour reprendre une très belle expression déjà présente dans *Histoire et vérité*, dans l'approfondissement d'une « *subjectivité de réflexion* », celle d'un « lecteur en qui s'achève tout livre, toute œuvre, à ses risques et périls »¹⁵⁴. Ce lecteur, c'est toujours celui-ci unique et particulier à cette différence près qu'il accède à une expérience universelle par la grâce du texte. Tout l'effort intellectuel de Ricœur culmine ainsi dans

¹⁵² *TA*, p. 152. C'est moi qui souligne.

¹⁵³ *TA*, p. 117. À ce sujet, il faudrait aussi et entre autres consulter *TA*, p. 54.

¹⁵⁴ *HV*, p. 24. Ricœur parle au surplus de « subjectivité philosophique ».

cette idée d'une « subjectivité non seulement de moi-même, mais de l'homme »¹⁵⁵. Telle est la tâche, le but et, pour tout dire, le destin de l'anthropologie philosophique ricœurienne : rejoindre et comprendre pour le soi et par delà le soi ce qui est « l'*être-homme* ». C'est cela que toujours elle vise et, parce qu'elle le vise, ne peut que faire l'épreuve d'un *être-homme* qui est aussi et sans cesse un « *être-interprété* »¹⁵⁶. Se profile et se devine alors ce qui est l'épreuve indépassable de la plurivocité et de l'ambiguïté.

¹⁵⁵ *HV*, p. 24.

¹⁵⁶ *CI*, pp. 15 et 27. Cf. aussi *infra*, p. 43.

CHAPITRE SEPT

La triple conflictualité

Le monde du texte et son appropriation étant à eux-mêmes le sommet ou la crête de la thèse ricœurienne, la question est de savoir ce qu'il peut y avoir après, c'est-à-dire à présent et pour la suite. Quoi, en effet, maintenant ? Si les deux premiers chapitres de cette partie sur *La compréhension devant l'œuvre* se sont avérés être des modalités ascendantes, des figures incorporant de plus en plus de réflexivité, tout incite à penser que les prochains — celui-ci sur le conflit et le suivant sur le renoncement à la démesure de la connaissance —, qui sont très justement de l'autre côté de ce sommet, auront à se montrer comme des modalités descendantes. D'où la forme générale de toute cette seconde partie : celle d'un arc et même d'un arc herméneutique dans lequel ce qui monte fait face à ce qui redescend. Aussi, existe-t-il au moins deux manières d'illustrer cet arc et la manière dont il se poursuit dans cet autre mouvement non encore thématized. La première est simplement à suivre le titre des *Essais d'herméneutique II* et à dire qu'il faille passer *Du texte à l'action*¹⁵⁷. Il a certes été question de ce niveau de l'action et de ce qui s'appelle chez Ricœur le « champ pratique » auparavant en sorte qu'il soit plus à propos de parler d'un retour à l'action après le détour par le texte. Ceci étant dit, ce retour ne se refait pas sur le même versant, mais sur un autre plus complexe et plus ardu. À partir des hauteurs du paradigme du texte, il s'agit de retrouver ce qui est davantage concret et plus près de la sociologie ; de s'enfoncer dans le corps, sinon le cœur de la société et ce, peut-être, jusqu'à se perdre dans son opacité constitutive. Ce qui introduit, par ailleurs, à la seconde manière d'illustrer la question de cet arc. Celle-ci est à dire que l'herméneutique doit prendre le chemin de la critique pour devenir très précisément une *herméneutique critique*. Ricœur est l'un de rares penseurs à vouloir relier ces éléments

¹⁵⁷ Ricœur s'en explique dès la préface du livre : « Une dominante s'affirme degré par degré dans cette entreprise d'herméneutique militante, à savoir la réinscription progressive de la théorie du texte dans la théorie de l'action » (*TA*, p. 8). Le lecteur pourra également s'en remettre à la sous-section intitulée « De l'herméneutique du texte à l'herméneutique de l'action sociale » dans Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, pp. 19-25.

que les débats intellectuels, principalement celui entre Gadamer et Habermas¹⁵⁸, ont eu tendance à disjoindre. Pour lui, en effet, l'herméneutique se doit de réfléchir autant à ses propres limites et aux conditions de possibilité de ses connaissances — c'est la dimension plus « criticiste » au sens kantien du terme — qu'aux us et abus du pouvoir, de la domination, etc., au sens cette fois de la théorie critique, en général, de la pensée habermasienne, en particulier. Non pas que cette critique ait été absente dans la montée vers le texte, mais qu'elle est simplement plus urgente et plus sollicitée maintenant qu'il faille en redescendre.

Parce que Ricœur est bien conscient des difficultés à venir, et bien conscient du fait que c'est de sa capacité à les négocier dont dépend le succès, tout théorique il va sans dire, de son entreprise. Il faut lire à ce propos cette phrase presque orpheline et absolument extraordinaire tirée de *Du texte à l'action* : « N'avons-nous pas appris de Platon que la dialectique ascendante est la plus facile et que c'est sur le trajet de la dialectique descendante que le vrai philosophe se déclare ? »¹⁵⁹ Les enjeux sont voulus comme tels élevés. Par exemple et pour commencer à discuter du problème de ce qui s'appelle dans le présent chapitre « la triple conflictualité », il apparaît prometteur de penser que toutes formes de discordes entre les hommes puissent êtres reliées entre elles et reliées à quelque chose de beaucoup plus profond, à savoir l'idée de « l'homme comme conflit originaire »¹⁶⁰. Reste alors à savoir comment et pourquoi ces conflits sont si proches pour pouvoir communiquer entre eux, si loin pour pouvoir ne pas êtres

¹⁵⁸ Il serait certainement trop long et peu pertinent de refaire l'historique de ce débat dans sa totalité. Pour aller à l'essentiel, s'agit-il de dire qu'il s'installe dans le refus habermassien de ce que l'herméneutique universelle de Gadamer procède par la réhabilitation du préjugé, de l'autorité et de la tradition ; ces trois choses qui apparaissent justement être des sources d'aliénation, de domination et de réification pour Habermas. Ce qui est surtout important ici, c'est de voir comment Ricœur vient tempérer cette opposition qu'il considère somme toute comme étant mineure : « je suis [...] de plus en plus porté à considérer, dit-il, que le différend entre Habermas et Gadamer est secondaire » (*IU*, p. 312). Secondaire, d'une part parce qu'il provient d'un certain malentendu en ce que Gadamer ne dit jamais qu'il faille s'en remettre aveuglement à aucune de ces trois choses précitées. Secondaire, d'autre part, du fait que ce n'est pas l'opposition qui compte pour Ricœur, mais la manière dont il est possible de les faire travailler ensemble, c'est-à-dire dans une seule et même herméneutique critique. Cf. à ce sujet *IU*, pp. 307-334, principalement p. 312 ; *TR3*, pp. 325 suiv., de même que, et surtout, le texte « Herméneutique et critique des idéologies » en *TA*, pp. 333-377.

¹⁵⁹ *TA*, p. 95.

¹⁶⁰ *HF*, p. 157 et *infra*, p. 29.

identiques, mais surtout, si importants pour informer une anthropologie philosophique sous le signe de la non-réconciliation.

7.1 *Le conflit des interprétations*

La descente graduelle du texte vers l'action peut se mettre en marche en considérant que le texte demeure un paradigme tout à fait intéressant pour la compréhension du champ entier des sciences de l'homme. Ce qui est appris dans le premier domaine peut et doit valoir *mutatis mutandis* dans le second. Il y a là, en l'occurrence, l'essence de cet article plus connu de Ricœur : « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte »¹⁶¹. Or voilà, qu'est-ce qui caractérise un texte au fond ? Un texte est en tant que tel une totalité signifiante avec ses creux et ses reliefs en sorte que ce soit dès toujours à son procès d'ensemble que se rattache une pluralité de sens possibles. Le texte est *un* multiple. Qui plus est, faut-il voir que « [c]ette plurivocité [qui] est typique du texte considéré comme une totalité [est ce qui] ouvre une pluralité de lecture et de construction »¹⁶². Il n'y a alors pas un, mais pour ainsi dire deux pluriels qui se répondent l'un, l'autre et qui, à ce titre, offrent une manière des plus suggestives de saisir toute l'envergure du phénomène humain. C'est que l'action des hommes, aussi, est en tant que telle plurivoque et ouverte à une multiplicité de lecture. Dans la perspective ricœurienne, elle a une « plurivocité analogique » à celle, double, de l'écriture et de la lecture du texte. Pourquoi, comment ? C'est bien l'ensemble de ce qui suit qui aura pour tâche d'y répondre. Chose certaine pour l'instant, la question du pourquoi aura à se régler à un niveau qu'il faut penser être fondamental. Il y a un lien entre le texte et l'action parce qu'ils renvoient tous deux à ce que le monde est toujours plein d'une multitude d'interprétations. « L'aveu du pluriel »¹⁶³ dans lequel vit l'entièreté de la philosophie ricœurienne en est un radical ; il s'agit d'une philosophie, faut-il s'en rappeler, qui cite et re-cite Aristote : « L'être se dit en de multiples façons »¹⁶⁴. Quant à la question du comment, il s'agit de se convaincre

¹⁶¹ Cf. *TA*, pp. 183-211.

¹⁶² *TA*, p. 201.

¹⁶³ *HV*, p. 191.

¹⁶⁴ *MHO*, p. 449. Cf. également et par exemple *SMCA*, p. 346 ; *DI*, p. 32 et *infra*, p. 43.

dès ici que la plurivocité commune au texte et à l'action est parfaitement positive. Pour Ricœur, en effet, « la pluralité des interprétations, voire le conflit, ne constitue pas un défaut, un vice, mais un apanage de la compréhension en tant que telle au cœur de l'interprétation »¹⁶⁵. Autrement dit, il y a nécessairement des interprétations, et heureusement des interprétations.

Bien évidemment, ces questions reliées à la pluralité du sens et des interprétations ne peuvent pas ne pas venir interpellier des considérations d'ordre épistémologique. De même que, et pour reprendre cet exemple de la plus haute importance chez Ricœur, « [l]es problèmes posés par le symbole se réfléchissent [...] dans la méthodologie de l'interprétation »¹⁶⁶, de même les difficultés inhérentes à la polysémie des textes et des actions se répercutent sur la recherche des critères et des moyens pouvant en venir à bout. Ce qui ramène, très justement, à cet article incontournable qu'est « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » et à tout ce qu'il discute en termes de cercle herméneutique de la conjecture et de la validation — Ricœur s'inspirant alors de E. D. Hirsch comme il a déjà été vu au chapitre quatre¹⁶⁷. La question qui ne manque jamais d'être ardue est celle de savoir comment il est possible d'éviter le cercle magique qui consisterait à valider des conjectures pour le simple plaisir de les valider et ce, dans une sorte d'auto-justification qui n'aurait dès lors rien de rigoureuse. Il s'agit, autrement dit, de trouver des mécanismes pour empêcher toutes validations hâtives, à savoir des critères à même de les invalider. Un de ceux-ci, peut-être le plus connu, est fourni par ce que dit Karl Popper de la « falsifiabilité » dans *Logique de la découverte scientifique*¹⁶⁸. Pour aller à l'essentiel du propos, l'idée de Popper est à chercher comment une proposition peut être vraie en cherchant à voir les manières dont elle pourrait s'avérer fausse. La façon de procéder de Ricœur est quant à elle quelque peu différente. Si elle prend certes note des avancées faites par Popper, elle tâche surtout de ne pas s'y contraindre. Ce qui lui

¹⁶⁵ Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 19.

¹⁶⁶ *CI*, p. 18. Et Ricœur de poursuivre : « l'interprétation part de la détermination multiple du symbole [...] ; mais chaque interprétation, par définition, réduit cette richesse, cette multivocité, et 'traduit' le symbole selon une grille de lecture qui lui est propre » (*CI*, p. 18).

¹⁶⁷ Cf. plus particulièrement *infra*, pp. 101-103.

¹⁶⁸ Cf. Karl Popper, *Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1978.

importe plus que tout, c'est de garder ouvertes plusieurs possibilités et de réanimer sans cesse ce qui est leur engagement et leur combat. C'est ainsi, en court et en bref, que « [l]e rôle de la falsification est tenu [...] par le conflit des interprétations »¹⁶⁹ chez Ricœur, que c'est ce conflit qui vient bonifier ou tonifier le propre de l'interprétation en sorte que, très précisément, l'un soit inséparable de l'autre.

Ce conflit des interprétations comme figure épistémologique de premier plan donne à penser qu'il est toujours possible d'argumenter en faveur ou en défaveur de telle ou telle interprétation, qu'il est toujours possible de les confronter entre elles et même de les arbitrer¹⁷⁰. Ce dont il est question, c'est de quelque chose qui prend nécessairement la forme d'un procès ouvert. D'une part, il s'agit d'un procès au sens de processus ne pouvant être stoppé — sauf de manière tout à fait artificielle — et donc aussi au sens d'une dynamique dans laquelle un argument répond à un autre, puis à un suivant, en ainsi de suite dans un débat au moins théoriquement sans fin. D'autre part, il peut aisément s'agir de voir ce procès ouvert propre au conflit des interprétations au sens juridique du terme et/ou lui-même interprété dans les us et coutumes d'une cour de justice. Et, de fait, c'est ce que se trouve à faire Ricœur toujours dans « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », mais en s'appuyant cette fois sur le travail qu'il estime être « fameux » de H. L. A. Hart¹⁷¹. Selon ce dernier, tout procès montre des arguments attachés à se défendre de quelques accusations et tentant par-là de « récuser » la validité de celles-ci ; comme il en montre d'autres attachés au contraire à réfuter cette dernière réfutation et donc à vouloir que telle ou telle charge soit belle et bien inscrite au dossier de l'accusé. Il convient très certainement ici de citer au long ce qu'en dit Ricœur afin de bien en faire ressortir les points importants :

La fonction intermédiaire du raisonnement juridique montre clairement que les procédures de validation ont un caractère polémique. Face au tribunal, la plurivocité commune aux textes et

¹⁶⁹ *TA*, p. 202.

¹⁷⁰ « Parler de l'interprétation [implique] la reconnaissance du fait qu'il est toujours possible d'interpréter autrement le même complexe [d'actes de langage], et donc l'admission d'un degré inévitable de controverse, de conflit entre interprétations rivales » (*MHO*, p. 442).

¹⁷¹ Cf. H. L. A. Hart, « The Ascription of Responsibility and Rights », *Proceedings of the Aristotelian Society*, no. 49, 1948, pp. 171-194. Cf. aussi *TA*, p. 205.

aux actions est portée au jour sous la forme d'un conflit des interprétations, et l'interprétation finale apparaît comme un verdict duquel il est possible de faire appel. Comme les sentences légales, toutes les interprétations dans le champ de la critique littéraire et dans celui des sciences sociales peuvent être contestées, et la question : 'Qu'est-ce qui peut récuser une prétention ?' est commune à toutes les situations où l'on argumente. Ce n'est que dans le tribunal qu'arrive un moment où les procédures d'appel sont épuisées. Mais c'est parce que la décision du juge est imposée par la force de la puissance publique. Ni en critique littéraire ni dans les sciences sociales, il n'y a de place pour un tel dernier mot. Ou, s'il y en a un, nous lui donnons le nom de violence¹⁷².

Au moins trois éléments sont à retenir de cette dernière citation. Un premier renvoie à ce que la simple présence des arguments contraires à l'intérieur de l'enceinte d'un tribunal — tout fictif et théorique qu'il soit — tend à démontrer qu'ils se reconnaissent les uns les autres comme étant légitimes. Pour Ricœur, le conflit des interprétations n'a jamais pour but l'annihilation de la position adverse, mais plutôt et surtout l'auto-promotion de chaque argument, plus le bénéfice de la discussion et de la vérité, si possible. Les arguments contraires se plient à l'autorité d'un tiers, le tribunal, qui en retour reconnaît les parties dans un jeu de renvoie qu'il faut dès lors dire positif. Ce qui amène à une seconde remarque ou à un second élément important. Dans la lecture que fait Ricœur de cet exemple chez Hart, tout se passe comme si les parties de la dispute savaient que toute interprétation était par essence quelque chose d'un « déchirage problématique »¹⁷³ et qu'à ce titre, c'était bien le pluralisme qui se présentait comme leur horizon indépassable. Ceci étant dit, ce serait une grave erreur de penser que puisqu'il est ici question d'épistémologie, ce pluralisme soit assimilable à un simple pluralisme méthodologique. Le propos ricœurien se situe à un niveau beaucoup plus radical, subtil et nuancé en cela même qu'il vise un « pluralisme philosophique »¹⁷⁴. Ce qui l'intéresse, et c'est là qu'entre en jeu la troisième remarque, c'est de se frayer un chemin à égale distance des écueils du dogmatisme et du scepticisme et dans lequel

¹⁷² *TA*, p. 205. Cf. également, pour le commentaire, Charles E. Reagan, « L'herméneutique et les sciences humaines », *op. cit.*, p. 179.

¹⁷³ *CI*, p. 313.

¹⁷⁴ Pour s'en donner une première approximation : « le régime de pluralisme philosophique paraît bien indépassable, s'il est vrai que la philosophie est une herméneutique » (Paul Ricœur, « Préface », in Stephan Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, *op. cit.*, p. 9).

pourraient s'avancer diverses herméneutiques¹⁷⁵. Du côté du dogmatisme, il doit s'agir de toujours sauvegarder et faire la promotion de ces mécanismes petits ou grands qui offrent un blocage interne à la discussion ; empêchant par-là une des parties de devenir hégémonique et violente. Du côté cette fois du relativisme, il importe à Ricœur de rappeler que si tout n'est pas dans tout, ce n'est pas non plus toutes les interprétations qui se valent. « Une interprétation ne doit être seulement probable, écrit-il, mais plus probable qu'une autre »¹⁷⁶. Il existe très certainement des « critères de supériorité relative » pour en juger et ce sont ces critères qui finalement battent en brèche le relativisme sur son propre terrain.

Parlant de « pluralisme philosophique », se profile aussi toute la question des échanges entre considérations d'ordre épistémologique et ontologique. Ces va-et-vient sont une des signatures ou un des traits caractéristiques de l'ensemble de l'œuvre ricœurienne et ne devraient dès lors plus exactement étonner. Leur fonction ici est de montrer que le conflit des interprétations, bien loin de se réduire à une simple méthode se trouve à être relié à des conflits beaucoup plus profonds et essentiels¹⁷⁷. Il en va, en effet, de la définition même de l'interprétation que d'être une forme de perception elle-même constamment cernée par sa propre *finitude*. C'est ce que Ricœur disait déjà dans *L'homme faillible* : « toute vue de... est point de vue sur... »¹⁷⁸, et plus loin, « il appartient à l'essence de la perception d'être inadéquate »¹⁷⁹. La perspective humaine est une perspective située avec son *hic et nunc* et toutes les limitations qui vont avec. Et comme si cette finitude n'était pas assez difficile et triste comme cela, elle a encore à

¹⁷⁵ Cf. surtout *TA*, p. 202.

¹⁷⁶ *TA*, p. 202.

¹⁷⁷ Je suis en ce sens tout à fait d'accord avec le commentaire de Jerald Wallulis lorsque celui-ci souligne que le conflit des interprétations est chez Ricœur « symptomatic of an even deeper hermeneutical conflict concerning ontological assumptions about language an basic human action » (Jerald Wallulis, « Philosophical Hermeneutics and the Conflict of Ontologies », *International Philosophical Quarterly*, vol. 24, no. 3, 1984, p. 284). Concernant ce même sujet, il faut dire à quel point simpliste et légère apparaît en comparaison l'idée de Thelma Z. Lavine pour qui Ricœur ne fait surtout qu'illustrer le grand conflit de la modernité, c'est-à-dire, selon elle, le conflit entre les Lumières et le romantisme. Cf. Thelma Z. Lavine, « Paul Ricoeur and the Conflict of Interpretations », in Lewis E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, *op. cit.*, pp. 169-174, particulièrement l'hypothèse en page 174.

¹⁷⁸ *HF*, p. 39.

¹⁷⁹ *HF*, p. 41. Ceci dit que cette finitude n'est pas seulement affaire de perception, mais aussi de présupposition : « Cette finitude de l'interprétation signifie que toute pensée pensante a ses présuppositions qu'elle ne maîtrise pas, et qui deviennent à leur tour des situations à partir desquelles nous pensons sans pouvoir les penser pour elle-mêmes » (*TR3*, p. 298).

faire l'épreuve de ce qui est l'*infinitude* de son projet, à savoir celui justement de comprendre et d'interpréter le monde. Le conflit est alors à l'intérieur même de l'interprétation comme combat de sa finitude et de son infinitude, comme travail de sa passivité réceptive et de son activité d'appropriation du sens. Pour Ricœur, autrement dit, toute interprétation est en elle-même déchirée, brisée. Ce qui entraîne, par ailleurs, cette autre conséquence non négligeable voulant qu'il faille renoncer définitivement à l'idée d'une herméneutique qui aurait cette qualité d'être universelle — ce qui s'oppose catégoriquement au projet gadamérien qui lui, recherche justement cette universalité¹⁸⁰. Ricœur est absolument clair à ce sujet dans *De l'interprétation* : « il n'existe pas d'herméneutique générale »¹⁸¹. Si une herméneutique est possible elle devra respecter le fait qu'elle est elle-même limitée et « régionale ». Ce qui est alors le champ herméneutique, c'est-à-dire le lieu de rencontre de ces différentes interprétations, est « en lui-même brisé »¹⁸². Il est lui également brisé.

Le propre de ce conflit des interprétations n'est pas d'être à lui-même sa solution, mais de demeurer une question ouverte, un problème à la fois insoluble et profond. Pour Ricœur, il n'est pas d'éléments ou d'idées qui n'en soit touchés, irradiés et ce, jusqu'à en arriver au cœur de sa thèse, à savoir à la *réflexion*. Il s'agit à ce propos de se rapporter à ces pages très denses et complexes de *De l'interprétation* situées sous les rubriques « La réflexion et le langage équivoque » et « La réflexion et le conflit herméneutique ». Ce qui s'y montre d'abord, c'est que « les apories de l'interprétation sont celles de la réflexion elle-même »¹⁸³ et que, de ce fait, « ce n'est pas *une*, mais plusieurs interprétations qu'il faut intégrer à la réflexion »¹⁸⁴. Et justement qu'elle est-elle cette dernière ? Celle, il va sans dire, d'un *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*. La réflexion a ainsi deux faces sur lesquelles peut s'empreindre l'influence du conflit des interprétations. Du côté de *l'univers des signes*, c'est-à-dire de la culture, la pensée ne peut que faire et refaire l'expérience de la contingence et de la plurivocité des

¹⁸⁰ Voir entre autres à ce propos « L'aspect universel de l'herméneutique » à la fin de *Vérité et méthode*, pp. 500-516.

¹⁸¹ *DI*, p. 63.

¹⁸² *DI*, p. 35.

¹⁸³ *DI*, p. 55.

¹⁸⁴ *DI*, p. 61.

contenus qu'elle a devant elle. Il y a là certes une difficulté de taille, mais une difficulté cependant nécessaire et positive selon Ricœur : « Que l'universalité du discours philosophique passe par la contingence des cultures, que sa rigueur soit tributaire de langues équivoques, que sa cohérence passe par la guerre des herméneutiques, voilà ce qui peut et doit apparaître [...] comme la triple aporie bien formée et bien posée »¹⁸⁵. Du côté cette fois du *Cogito*, et suivant quelque peu ce qui vient d'être vu concernant le tiraillement interne de la finitude et de l'infinitude de l'interprétation, le conflit des interprétations ne peut que se répercuter dans la conscience même du sujet en sorte que celle-ci ne puisse jamais s'égaliser directement. Ce dont il est question en d'autres termes, c'est de « [n]ous laisser déchirer par la contradiction des herméneutiques [puisque] sans doute nous faut-il être écartés de nous-mêmes, délogés du centre pour savoir enfin ce que signifie : *je pense, je suis* »¹⁸⁶.

Le constat peut sembler sombre et grave. Ricœur paraît presque lui-même s'en surprendre. A bien y regarder toutefois, il s'agit surtout de se rendre compte que l'effet réciproque de la contingence culturelle et du décentrement du sujet a pour conséquence d'exiger de la philosophie réflexive de nouveaux efforts intellectuels et de nouveaux questionnements. Par delà donc la pluralité des interprétations, la véritable question est-elle la suivante : « le dessaisissement de la conscience au profit d'un autre foyer de sens peut-il être compris comme un *acte de réflexion*, voire comme le premier geste de réappropriation ? »¹⁸⁷ Il le faudrait, de dire implicitement Ricœur. La question en est ainsi davantage une « de confiance » et d'espoir que de factualité et de certitude. Elle suscite une attente qui devient à la fois la motivation et la tâche de l'herméneutique ricœurienne. Motivation et tâche qui à leur tour ouvrent sur de nouvelles questions :

Ne serait-ce pas alors une seule et même entreprise d'arbitrer la guerre des herméneutiques ET d'agrandir la réflexion à la mesure d'une critique des interprétations ? N'est-ce pas d'un même

¹⁸⁵ *DI*, p. 55. Et Ricœur de poursuivre sur la même page : « Pour devenir concrète, la réflexion doit perdre sa prétention immédiate à l'universalité, jusqu'à ce qu'elle ait fondu l'une sur l'autre la nécessité de son principe et la contingence des signes à travers lesquels elle se reconnaît. C'est précisément dans le mouvement d'interprétation que cette fusion peut s'accomplir ».

¹⁸⁶ *DI*, p. 62.

¹⁸⁷ *DI*, p. 62.

mouvement que la réflexion peut devenir réflexion *concrète* ET que la rivalité des interprétations peut être *comprise*, au double sens du mot : justifiée par la réflexion et incorporée à son œuvre ?¹⁸⁸

Si tout est dit ou presque à travers la richesse de ces interrogations, rien n'est pourtant décidé. Encore cette fois, Ricœur semble vouloir avouer que son « embarras est grand » et qu'il aura besoin de plus de temps pour articuler une réponse compétente et satisfaisante. Ces questions apparaissent, autrement dit, comme un appel ; celui de poursuivre plus avant la réflexion et de la poursuivre en direction de ce qui, en elle, est le plus concret.

Ce qui est peut-être la meilleure manière d'illustrer ce passage au concret consiste à prendre l'exemple de l'histoire et de l'interprétation historique. De *Histoire et vérité* jusqu'à *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Ricœur s'en tient continuellement à ces deux idées forces : celle voulant que « [l']histoire se pluralise comme la vérité »¹⁸⁹, d'une part, celle pour qui l'histoire est une « chaîne des interprétations et des réinterprétations des héritages du passé »¹⁹⁰, de l'autre. Le conflit des interprétations n'est plus tant, de ce double fait, *sur* l'histoire que *dans* l'histoire même comme devenir de ce que les hommes sont et font les uns pour les autres. Et comment la connaît-on cette histoire dont nous participons toujours ? Un sous-exemple particulièrement éclairant dont discute Ricœur est celui des témoignages, en général, des témoignages historiques, en particulier¹⁹¹. Car il n'y a peut-être pas de meilleur accès à ce qui s'est passé que celui d'écouter une personne qui raconte y avoir été, mais également de pis accès en ce que son témoignage peut être partiel, partial ou même complètement faux. La question du témoignage oscille donc entre les pôles de la confiance et du soupçon. Il s'agit de vérifier la véracité de telle ou telle assertion en empruntant — Ricœur emprunte lui-même l'idée à Carlo Ginzburg — le « paradigme indiciaire »¹⁹², c'est-à-dire en recoupant les dires avec les preuves matérielles, en scrutant les signes d'inauthenticité,

¹⁸⁸ *DI*, p. 63.

¹⁸⁹ *HV*, p. 190 et *infra*, p. 95. Et quelques pages auparavant : « je voudrais montrer pour quelle raison de principe une pluralité de systèmes d'interprétation est possible. Pour cela je porterai la pluralité au cœur même du mouvement de croissance de l'histoire » (*HV*, p. 187).

¹⁹⁰ *TR3*, p. 319.

¹⁹¹ Cf. surtout *MHO*, pp. 201-208, de même que pp. 215 et suiv.

¹⁹² Cf. Carlo Ginzburg, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in Carlo Ginzburg, *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989, pp. 139-180.

d'inexactitude, etc. Or voilà, ce recueillement d'indices n'est qu'une première partie d'un processus plus long qui culmine justement dans le procès des témoignages opposés — ce qui rappelle Hart et son raisonnement juridique bien que le lien ne soit pas explicitement fait dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Tout est encore et toujours affaire de conflictualité et d'arbitrage : « il n'y a pas d'autre recours contre un faux témoignage qu'un autre témoignage plus crédible »¹⁹³. Ce que cherche ainsi à faire Ricœur, c'est de construire un « espace de controverse » à l'horizon duquel se trouverait la question de la véracité et non celle de la vérité ; horizon qui serait, par ailleurs, la meilleure garantie pour cet espace de ne pas se refermer sur lui-même. Dans cette perspective, l'histoire n'a pas tant de juge qu'une multitude de témoins, à savoir les hommes qui la font, l'interprètent et la font en l'interprétant. Il s'agit d'une histoire qui s'inscrit et se succède à elle-même par la grâce du conflit et du *dissensus* quant à son sens passé, présent et futur.

7.2 *Le conflit social*

Du conflit des interprétations et de ce qu'il implique *dans* l'histoire, s'agit-il de passer à sa signification *dans* la société et à la thématique ricœurienne du conflit social. Parce que Ricœur est bel et bien un penseur de la conflictualité inhérente au champ pratique, de ce qui en lui ne va pas de soi, ne tourne pas rond, s'affronte, se relance, etc. C'est lui et personne d'autre qui a, par exemple, signé cet article troublant et pénétrant intitulé « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité? »¹⁹⁴ ; aussi faut-il le lire pour se convaincre de ce que son auteur s'inscrit aisément dans la tradition de la sociologie du conflit allant entre autres de Freund et Coser à Weber et Simmel¹⁹⁵. Ce qui est partagé par ces théoriciens et que reprend, reformule Ricœur, c'est en premier lieu

¹⁹³ *SMCA*, p. 34.

¹⁹⁴ Cf. Paul Ricœur, « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité? », in Coll., *Contradictions et conflits : Naissance d'une société?*, Lyon, Chronique sociale de France, 1971, pp. 189-204.

¹⁹⁵ Cf. Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965 et Julien Freund, *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983. Ricœur se réfère au premier dans « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité? », *op. cit.* à la page 191. Cf. Lewis A. Coser, *Les fonctions sociales du conflit*, Paris, PUF, 1982. Cf. Max Weber, *Économie et société*, Tome 1, Paris, Plon, 1995. Ricœur s'y réfère par exemple dans « « Ipséité / Altérité / Socialité », *op. cit.*, p. 23. Enfin, il ne faudrait pas passer à côté du travail de pionnier fait par Simmel. Cf. Georg Simmel, *Le conflit*, Paris, Circé, 1995.

l'idée d'une « prise de conscience du caractère irréductible des situations de conflit »¹⁹⁶. La conflictualité entre les hommes était, est et est là pour rester. Chose ou état de chose qui n'est d'ailleurs pas plus mal. Il s'agit de dire, en effet, qu'au même titre que le conflit des interprétations est apparu positivement, l'*agonisme* social est étudié par Ricœur comme devant être « générateur de quelque chose de positif »¹⁹⁷. Ce qui doit alors permettre une certaine redite : la conflictualité entre les hommes était, est et est là pour rester puisqu'elle a un sens, c'est-à-dire une signification et une finalité. Est-ce cependant à dire que la seule manière de la penser soit en en faisant l'apologie ? Point s'en faut pour Ricœur. Ce qu'il cherche plutôt à faire consiste à adopter une attitude qui ne serait ni naïve, ni volontaire et qui, par-là, tâcherait de ne pas tomber dans les idéologies respectives de cette naïveté et de ce volontarisme. Celle, d'une part, qu'il convient de nommer l'« idéologie du dialogue à tout prix » et qui se retrouve plus particulièrement dans la prédication de l'Amour et la conscience chrétienne — surtout celle qui se glorifie d'être la « bonne » conscience chrétienne. Celle, d'autre part et inversement, qui se montre en tant qu'« idéologie du conflit à tout prix »¹⁹⁸ et qui peut facilement tourner en pathologie, sinon en pathologie extrême : du *Mein Kampf* de Hitler à Pol Pot, etc. Si donc il existe une réponse pratique et théorique à ce double aveuglement chez Ricœur, elle est à revenir à une approche réaliste¹⁹⁹ qui fait certes du conflit une nécessité de la vie sociale, mais qui surtout en fait cette chose qui doit sans cesse être expliquée.

Cette explication concrète de l'*agon* social peut être reliée au conflit des interprétations s'il est pris pour point de départ l'idée que la polysémie du langage est « source de malentendu dans l'usage quotidien »²⁰⁰. Les hommes se parlent certes, échangent des expériences variées par l'entremise du langage, mais ne se comprennent pas toujours pour autant. Ricœur fait face, cette fois encore, à ce préjugé des plus

¹⁹⁶ Paul Ricœur, « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité? », *op. cit.*, p. 190.

¹⁹⁷ Paul Ricœur, « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité? », *op. cit.*, p. 190.

¹⁹⁸ La discussion de ces deux « idéologies » se trouve condensée dans Paul Ricœur, « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité? », *op. cit.*, p. 193.

¹⁹⁹ «[C]e qu'il nous faut d'abord c'est de redevenir très descriptif, discerner les vrais conflits des faux conflits ; aussi bien contre l'idéologie qui les masque que contre l'idéologie qui les majore » (Paul Ricœur, « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité? », *op. cit.*, p. 204).

²⁰⁰ *ST*, p. 47.

tenaces voulant que la parole et le dialogue soient intrinsèquement porteurs de paix et d'harmonie. Faut-il alors se rappeler sa première réponse : « l'idée d'un dialogue — le dialogal — laisse supposer que les gens s'entendent et s'aiment bien, alors que le dialogique peut être parfaitement conflictuel »²⁰¹. Il y a de la conflictualité entre les hommes parce qu'ils ne s'entendent pas sur le sens à donner à leurs actions et que celles-ci créent d'elles-mêmes de nouveaux sens, de nouvelles descriptions à mesure qu'elles s'actualisent. Et c'est ainsi que l'un et l'autre se motive et se relance : l'agonistique de l'action travaille l'agonistique du discours et *vice-versa*. Il en a d'ailleurs longuement été question lors des discussions de l'action sensée, de l'action orientée vers autrui et de la lutte pour la reconnaissance — entre autres au chapitre second. Pour Ricœur, toute rencontre implique une « dissymétrie fondamentale » en sorte qu'une part irréductible de conflit s'y mélange. Mais parce qu'il faisait partie du mouvement ascendant de la présente thèse, le chapitre second était encore attaché à l'idée que ce co-agir et cette lutte pour la reconnaissance étaient sources de plus de compréhension d'autrui, de plus de réflexivité, etc. Sa tâche était de prudemment négocier son propre embarras face au conflit avec des possibilités et des « petits miracles » de reconnaissance²⁰². Ce qui ne devait pas être vain, mais qui n'est justement plus la tâche du présent chapitre. Parce qu'il fait partie du mouvement descendant de la présente thèse, son objectif n'est que de rendre compte de ce qu'est le fait brut de la mésestimation et de la mécompréhension. Ce dont il s'agit maintenant, autrement dit, c'est d'assumer pleinement l'embarras et de penser le conflit social pour ce qu'il est, à savoir une expérience pleine et entière de non-réconciliation.

Les implications sociologiques d'un tel positionnement du conflit très tôt dans le discours et l'action sont tout à fait importantes. En posant le problème de la sorte, en effet, Ricœur cherche à situer son analyse entre le *tout social* et le *tout individuel* et, en ce sens, à se donner les moyens de penser les rapports sociaux dans leurs dynamiques propres. Trois idées apparaissent dès lors comme étant essentielles et, qui plus est,

²⁰¹ Paul Ricœur, « Préface », in Anne Decrosse, (dir.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, *op. cit.*, p. 7 et *infra*, p. 60.

²⁰² Une fois de plus : « Les expériences de reconnaissance pacifiée ne sauraient tenir lieu de résolution des perplexités suscitées par le concept même de lutte, encore moins la résolution des conflits en question » (*PR*, p. 318 et *infra*, pp. 68-69).

fortement liées entre elles. D'abord, s'agit-il d'insister ou de ré-insister sur ce « fait premier, la *fragmentation*, voire la dispersion du phénomène humain »²⁰³. Si, dans ce court passage de *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, le fait de la fragmentation est surtout lié à la question de la pluralité humaine — au sens d'Arendt comme il a été vu — il peut également être compris comme constitution de la société à travers la multitude de ses conflits. Ceux-ci sont dans leur immense majorité des conflits partiels qui n'impliquent pas tout de la personne de ses participants : je suis de tel côté de cette rivalité sportive, de tel autre en ce qui a trait à tel enjeu social et encore de tel autre pour ce qui concerne ce débat politique, etc. Le conflit social n'est pas la guerre tout azimut et/ou la recherche de l'anéantissement de l'autre. En travaillant la fragmentation sociale, il vient très justement empêcher que toutes choses ne se retrouvent que sur une seule ligne de clivage, une seule *fracturation* dans laquelle, du coup, viendraient s'engouffrer tous les antagonismes. Et ceci qui doit permettre une seconde idée. Ensuite donc, le conflit social est à lui-même une logique de composition-décomposition des rapports sociaux. Les individus s'associent pour lutter au gré de différentes alliances et selon la force de différentes solidarités. Ce qui est ainsi créé ce sont des liens qui se font et se défont, se refont par ici pour se redéfaire par là et ce, dans un travail hautement dynamique de la société sur elle-même. D'où également la troisième des idées à retenir. Dans la perspective ricœurienne, c'est finalement la multitude des conflits qui informe la société, qui la met en forme, en image et en sens. Le social ne se révèle à lui-même, à savoir comme articulation et étagement de rapport, que *par* le conflit. Il s'agit de chercher à connaître l'état des rapports de force d'une société pour pouvoir en comprendre la démarche et le devenir. Ce qui n'est cependant pas mince affaire puisque toute pensée est elle-même prise dans ces rapports de force et dans « la complexité de la vie en société ou le choix est plus souvent entre le gris et le gris »²⁰⁴.

Reste à se demander comment se mettent en œuvre ces logiques de fragmentation, de composition-décomposition et d'étagement ; c'est-à-dire, aussi, à se demander autour de quels enjeux fondamentaux s'organise la conflictualité sociale.

²⁰³ MHO, p. 396. Cf. aussi *infra*, 92. C'est moi qui souligne.

²⁰⁴ RF, p. 81.

L'analyse ricœurienne se situe toujours au niveau de « l'horizontalité du vivre-ensemble », mais intègre de plus en plus de dimensions reliées à l'institutionnalisation et à l'organisation sociale — ce à quoi correspond par ailleurs un déplacement vers *Soi-même comme un autre*, en général, vers sa sous-section « Institution et conflit »²⁰⁵, en particulier. Peut-être personne à ce jour n'a mieux résumé et synthétisé cet enjeu central des sociétés modernes que Harold Lasswell : « Who gets What, When, How »²⁰⁶ ? La société n'est que la somme des richesses, des avantages et des charges, des responsabilités et des pouvoirs, des prestiges et des critiques, etc., qui se transigent en elle. Et tout le problème est de savoir comment diviser cette somme, la répartir et la distribuer. L'enjeu dont il est question est bel et bien, en ce sens, un enjeu de justice, mais d'une justice profondément attachée à ces objets — au sens presque sentimental du terme « attacher » — de telle sorte qu'elle soit partiel, souvent partiel et donc encore une fois tout à fait conflictuelle. À ce propos, et toujours dans cette partie de *Soi-même comme un autre*, Ricœur se dit assez près des théories élaborées par Michael Walzer²⁰⁷ concernant les biens sociaux et les sphères de justice : citoyenneté, emploi, sécurité sociale, entre autres. Ce qui l'intéresse surtout dans cette idée de biens et de sphères inlassablement au pluriel, c'est que ceux-ci sont nécessairement tributaires d'estimations ou d'évaluations hétérogènes à l'intérieur de chaque sphère, et, à plus forte raison, d'une sphère à l'autre²⁰⁸. Le conflit est alors double ; ce qui ne fait que rendre les sociétés modernes plus complexes et qui a pour inéluctable conséquence d'en repousser les possibilités d'arbitrage au-delà de ce qui va de soi. Et, en l'occurrence, est-ce cela le problème majeur de Ricœur. Non pas tant ici de décrire les sphères identifiées par Walzer, mais celui de comprendre la fragmentation, la composition-décomposition et l'étagement des rapports sociaux qu'elles impliquent ; le problème, en d'autres termes, de saisir « l'arbitrage requis par la concurrence de ces sphères de justice et par la menace

²⁰⁵ Cf. *SMCA*, pp. 291-305.

²⁰⁶ Il s'agit en fait d'une partie du titre de l'ouvrage de Lasswell. Cf. Harold Dwight Lasswell, *Politics: Who gets What, When, How*, New York, Meridian Books, 1958.

²⁰⁷ Cf. Michael Walzer, *Spheres of Justice, A Defence of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983. L'analyse qu'en fait Ricœur se trouve en *SMCA*, pp. 293-294 de même que dans « La pluralité des instances de justice », dans *J1*, pp. 121-142.

²⁰⁸ « [I]l n'est d'étalon valable que pour chaque bien social et chaque sphère de distribution dans chaque société particulière » (*SMCA*, p. 294).

d'empiètement de l'une sur l'autre qui donne son véritable sens à la notion de conflit social »²⁰⁹.

Outre cette discussion des sphères de justice chez Walzer, s'en trouvent d'autres dans l'œuvre ricœurienne concernant par exemple les *hypergoods* chez Charles Taylor²¹⁰, les ordres de la reconnaissance chez Jean-Marc Ferry²¹¹ et les économies de la grandeur chez Boltanski et Thévenot²¹². Mais, par manque d'espace, et pour rester au plus près de la sociologie de l'action, est-ce davantage à ce dernier concept qu'il convient de s'arrêter²¹³. Boltanski et Thévenot distinguent des « cités » — cité de l'inspiration, cité de l'opinion, cité domestique, etc. — qui s'organisent selon des stratégies de justification elles-mêmes adaptées à une « diversité de critères qui fait qu'une personne peut être tenue pour 'grande' ou 'petite', en fonction d'une diversité de grilles de grandeur que les auteurs appellent des économies, en raison de leur cohérence par rapport à un certain type de réussite sociale »²¹⁴. Les performances exigées d'un chef d'orchestre ne sont pas les mêmes que celles exigées d'un premier violon et encore moins celles d'un banquier ou d'un comptable ; les récompenses non plus d'ailleurs. Ce qui leur est commun cependant, c'est que chacun doit résister à l'épreuve de la contestation de son bon droit à ceci ou cela s'il veut que celui-ci apparaisse « justifié ». Au centre de l'analyse se situe donc la dispute et le litige ; dispute à propos des épreuves de qualification, litige sur la grandeur même des personnes, des rétributions y correspondant et ainsi de suite. Non pas que tout accord soit impossible ou que ce soit la guerre de tous contre tous, mais que tout accord est par définition instable et vulnérable. Ainsi, dans la lecture qu'en fait Ricœur, « c'est finalement le rapport entre accord et

²⁰⁹ *SMCA*, p. 294.

²¹⁰ Cf. Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Le commentaire de Ricœur se lit dans « Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor » dans *J2*, pp. 193-211.

²¹¹ Cf. Jean-Marc Ferry, *Les puissances de l'expérience*, Paris, Éditions du Cerf, 1991. Ricœur en parle en *PR*, pp. 296-299.

²¹² Cf. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991. La discussion de Ricœur est aussi en *PR* aux pp. 299-310, de même qu'en *MHO*, pp. 284-287.

²¹³ Le choix de ce double arrêt sur Walzer, d'une part, Boltanski et Thévenot, de l'autre, est d'autant justifié s'il est considéré que Ricœur lui-même l'opère dans un texte intitulé « Morale, éthique et politique ». Cf. Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique », *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, no. 65, 1993, pp. 15-16.

²¹⁴ *PR*, p. 300.

désaccord qui peut être tenu pour l'enjeu le plus vaste de l'entreprise » de Boltanski et Thévenot.

Accord et désaccord à la fois interne et externe, au sein de chaque « cité » et entre elles. C'est, en effet, le même processus qui régit les deux niveaux. Les rapports d'une cité à l'autre ont également comme point de départ leurs heurts et leurs désaccords : « L'accusation peut aller jusqu'à l'invalidation résultant de la confrontation entre deux mondes. La contestation prend alors la forme du *différend*, en l'absence d'une base d'argumentation relevant du même système de justification »²¹⁵. Chacun des participants à ce *différend* veut le régler selon les critères prévalant dans sa « cité » en sorte que peut-être seule l'indicibilité augmente aussi vite que l'incompréhension mutuelle. Comment trancher dès lors et rétablir quelque chose comme un certain bien commun ? Il est surtout intéressant de constater ici que la réponse de Boltanski et Thévenot, celle-là même qu'endosse Ricœur, s'inscrit dans ce que disait jadis un Simmel par exemple lorsqu'il soulignait que « le compromis [...] est l'une des plus grandes inventions de l'humanité »²¹⁶. *De la justification* ne dit pas autre chose : « dans un compromis, on se met d'accord pour composer, c'est-à-dire pour suspendre le différend, sans qu'il ait été réglé par le recours à une épreuve dans un seul monde »²¹⁷. Ceci étant, faut-il faire bien attention et toujours être conscient des limites propres à ce concept de compromis. Jamais dans cette discussion ricœurienne du livre de Boltanski et Thévenot, ni même jamais dans l'œuvre entière de Ricœur ne se trouve l'idée que le compromis soit une solution autre que partielle et problématique. Le compromis n'a rien du consensus. Absolument rien. Ce qu'il permet plutôt, c'est de laisser être le conflit en lui garantissant, *et des règles, et des issues possibles, c'est-à-dire possibles parce qu'encore partielles et problématiques.*

La conflictualité est donc endémique pour Ricœur. Elle est *sous* le compromis comme autant elle en est la *source*. C'est de cette manière qu'il convient de lire les détours et discussions précédentes : ils doivent servir à montrer le caractère pour ainsi

²¹⁵ PR, p. 305.

²¹⁶ Georg Simmel, *Le conflit, op. cit.*, p. 143.

²¹⁷ Luc Boltanski et Laurent Thévenot cité dans PR, p. 306.

dire contagieux du conflit de même que l'effet de cette contagion, à savoir la sorte de fragmentation dynamique qu'elle implique à l'échelle de la société. Dans la perspective ricœurienne, il n'est pas jusqu'à la symbolique sociale qui ne soit affecté par ce travail agonistique. Si l'action est conflictuelle, il y a également une « structure essentiellement conflictuelle [attachée à l'] imaginaire »²¹⁸ social. D'où deux remarques à peu de chose près récapitulatives. La première est à dire que s'opère un certain bouclage de la boucle entre le conflit social et le conflit des interprétations du moment où cet imaginaire n'est qu'une pluralité d'interprétations rivales sur une pluralité de sens attachée à l'agir en société. La seconde remarque, quant à elle, a pour tâche de rappeler ce qui avait été dit au chapitre troisième sur la constitution du lien social « *au point de jonction des pratiques et des représentations* »²¹⁹. Cette jonction, s'agit-il de se le remémorer, n'est pas de l'ordre de la synthèse, mais de celui d'un « écart » ; dit « écart » qui est certainement causé par la conflictualité inhérente à l'imaginaire social et qui, au surplus, devient l'enjeu éthique et politique de cette conflictualité. C'est que celui ou ceux capables d'imposer leurs vues à l'intérieur de ce conflit sont également ceux qui pourront rendre la société à leur image étant donné que celle-ci n'est justement que l'image de la manière dont le conflit social est organisé. La porte est alors ouverte à toutes les manipulations petites ou grandes ; la vulgate de la lutte des classes transformée en domination soviétique en étant un bon exemple — il s'agira d'y revenir en discutant de l'idéologie. Aussi, est-ce dans ce risque perpétuel que vient se glisser le plaidoyer ricœurien pour une forme au moins minimale d'éthique du *dissensus*. Parce que cette éthique existe bel et bien chez Ricœur même si parfois elle ne peut paraître qu'en filigrane. Dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli* par exemple : « je plaide [...] pour un usage thérapeutique et pédagogique du *dissensus* »²²⁰. C'est là, en tout état de cause, une des auto-limitations importantes de la pensée ricœurienne, sa volonté ferme

²¹⁸ *TA*, p. 379. Il est vrai que Ricœur se réfère alors plus particulièrement au dualisme de l'idéologie et de l'utopie. Si la référence peut être interprétée en un sens plus large, c'est que ces deux figures sont emblématiques du travail et des manipulations qu'il est possible d'effectuer sur cet imaginaire en termes plus politiques comme la suite du propos aura tendance à le démontrer.

²¹⁹ *MHO*, p. 494 et *infra*, pp. 90 et 107.

²²⁰ *MHO*, p. 413 ; cf. aussi pp. 387 et 653. Ricœur dit à peu près la même chose ailleurs : « Je plaiderais plutôt pour une pratique du dissensus mise en œuvre par une éthique de la discussion. Elle permet de se tenir sur la ligne de crête entre us et abus de la mémoire ou de l'histoire » (Paul Ricœur cité dans « Paul Ricœur : un parcours philosophique », in *Magazine littéraire*, *op. cit.*, p. 25).

de ne pas se laisser abuser par le politique en le neutralisant par un retour incessant du conflit.

7.3 *Le conflit politique*

Si une seule phrase devait servir de porte d'entrée à la conception ricœurienne du politique, ce serait invariablement celle-ci : « Je dis que seuls ceux qui ont reconnu théoriquement et pratiquement la nature irréductiblement polémique et conflictuelle de l'exercice du pouvoir sont armés contre la pathologie qui se greffe sur cette structure conflictuelle »²²¹. Il pourrait même s'agir d'un exergue tellement la citation est adroite à cerner, et la spécificité du phénomène politique chez Ricœur, et l'originalité de sa réflexion, rapport complexe de réalisme, de critique et d'idées éthiques. Sa première part de réalisme lui vient de ce que le politique est une réalité en soi ; un « monde » qui pour ainsi dire jalouse son autonomie avec tout ce que cela implique de raison et de capacité propre — « [r]ationalité spécifique, mal spécifique, telle est la double et paradoxale originalité du politique »²²². La démarche ricœurienne est ainsi à comprendre et à juger le politique pour ce qu'il est et non, par exemple, pour ce qu'il pourrait être à partir de critère éthique. L'un ne peut être subordonné à l'autre pour Ricœur ; ce qui n'empêche cependant pas qu'il y ait « intersection »²²³ entre les sphères éthique et politique en sorte qu'une certaine vigilance soit possible, souhaitable même, et ce, entre autres à travers cette éthique du *dissensus* discutée ci-haut. Et ceci qui amène à parler de la dimension critique de la réflexion ricœurienne. Cette dernière relève de ce qu'il faut prendre conscience de la distance entre la réalité du politique et ce qui est sa fiction, c'est-à-dire sa construction chimérique dans et par les us et abus de la domination. Ce par quoi la critique retrouve sa part de réalisme et de sensibilité éthique : « Il est vain — quand il n'est pas dangereux — d'escompter un consensus qui mettrait fin aux conflits »²²⁴.

²²¹ Paul Ricœur, « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité ? », *op. cit.*, p. 191.

²²² *HV*, p. 261. Cette idée d'autonomie est au début de la thèse défendue par Ricœur dans « Le paradoxe politique » et sur laquelle il faudra revenir. Cf. donc *HV*, pp. 260-268.

²²³ Cf. entre autres « Éthique et politique » in *TA*, p. 393 de même que, et plus généralement, Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique », *op. cit.*

²²⁴ *SMCA*, p. 300.

Provenant, comme c'est ici le cas, du conflit des interprétations et du conflit social, c'est toute la question de la démocratie qui semble d'abord vouloir se poser pour comprendre la dynamique politique des sociétés occidentales modernes. La démocratie est un fait massif, elle est *notre monde* ; ce qui ne l'empêche toutefois pas d'être pleine de toute sorte de fausses évidences : son succès cache mal sa rareté et sa fragilité tant géographique qu'historique ; ce n'est pas parce que l'on vit en démocratie que l'on est démocrate, etc. Grandeur et misère de la démocratie donc. Mais si la réflexion de Ricœur prend acte de ce constat et de cet embarras, elle s'inscrit néanmoins dans un effort pour penser « l'horizontalité du vivre-ensemble » comme « *vouloir vivre ensemble* »²²⁵, sorte de dédoublement à partir duquel s'érige la communauté politique. La pensée ricœurienne vient en ce point rencontrer celle de Hannah Arendt concernant ce qu'elle nomme le « pouvoir » ou le « pouvoir-en-commun »²²⁶ — qu'il s'agit de distinguer *eo ipso* de l'autorité et de la domination. Ce pouvoir, c'est celui de l'agir ensemble des hommes, de leur association et des modalités décisionnelles allant avec. Il recouvre, en ce sens, l'idée de pluralité humaine — la première des idées reprises de Arendt par Ricœur — sous l'angle cette fois de la durée d'un destin à partager et sous celui d'une concertation attachée aux choix touchant la collectivité. Est-ce à dire pour autant que cette durée et cette concertation vont de soi, comme ça, tout bonnement ? Certes pas. La théorie arendtienne, et le commentaire de Ricœur va dans le même sens, se trouve plutôt dans l'obligation de faire intervenir un autre concept, à savoir celui de « sphère publique d'apparition ». Tout ne peut pas être enjeu de politique et bien souvent, ce qui l'est ou l'est devenu le doit à un long travail de publicisation et de « mise à l'agenda ». Le cas de la légalisation du mariage homosexuel au Canada en est un bon exemple. Il tend à démontrer le caractère non-consensuel de ce qui est, au fond, le travail *vers* plus de concertation, de justice et d'inclusion. Travail qui est de ce fait inachevé et peut-être même inachevable.

²²⁵ Entre autres occurrences, Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique » *op. cit.*, p. 10.

²²⁶ « Le pouvoir correspond, écrit Arendt, à l'aptitude à agir et à agir de façon concerté. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé (Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 153 cité dans *SMCA*, p. 228). Cf. parmi plusieurs références à cette question chez Ricœur, *SMCA*, pp. 227-230 et 299 ; *CC*, pp. 64-66 ; *TA*, p. 404 et Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique », *op. cit.*, p. 11.

L'apparition s'appuyant sur la participation des citoyens et inversement, elles tiennent aussi toutes deux sur la présence massive de la parole dans l'univers démocratique. C'est même à ce propos que Ricœur livre une des définitions les plus sèches, presque brutales, de ce qu'est ce régime : « La démocratie, c'est la discussion »²²⁷. Cette discussion doit à son tour être au service de la délibération publique, c'est-à-dire de la recherche du meilleur argument et de la meilleure décision pour la collectivité dans telle ou telle circonstance donnée. Toute chose qui implique très certainement des règles — des lois contre la propagande haineuse par exemple — et des institutions, qu'elles soient parlementaires, électorales, etc. Mais ayant dit cela, encore faut-il se demander si c'est bien tout, si c'est suffisant et complet ? Est-ce que, autrement dit, tout va pour le mieux une fois dite cette discussion publique et cette délibération ? Ce serait sans nul doute oublier que le langage est « institution des institutions »²²⁸ chez Ricœur, qu'il est institution *dans* laquelle les hommes sont dès toujours et, tout spécialement, qu'il est institution marquée au plus haut point par sa propre polysémie. La discussion démocratique est à replacer dans cet ensemble plus vaste, à savoir qu'elle est empêtrée dans ce qui n'est autre que la fragilité²²⁹ et l'équivocité du langage politique. Ce qui implique aussi, et assez promptement, le retour du conflit des interprétations et du conflit social.

C'est cette conflictualité qui est, en l'occurrence, le second trait de la « double définition de la démocratie »²³⁰ chez Ricœur — le premier étant le pouvoir. Et comment pourrait-il en être autrement ? Il a été reconnu au moins tacitement depuis le début de ce chapitre que les conflits des interprétations, sociaux et politiques interagissaient et s'intersignifiaient dans un jeu de renvoie sans fin apparente et donc tout à fait dynamique. Or, non seulement ces conflits interagissent-ils et s'intersignifient-ils, mais encore culminent-ils et trouvent-ils leur expression la plus parfaite dans la forme démocratique. Tel qu'il est souligné dans *Soi-même comme un autre* :

²²⁷ *HV*, p. 284.

²²⁸ *TR3*, p. 321 et *infra*, p. 57.

²²⁹ C'est cette fragilité qui est au cœur de ce texte de Ricœur intitulé « The Fragility of Political Language » et plus particulièrement le rapport de cette fragilité avec l'emploi de la rhétorique en politique. Il faudra y revenir. Cf. Paul Ricoeur, « The Fragility of Political Language », *Philosophy Today*, vol. XXXI, no. 1, 1987, pp. 35-44.

²³⁰ Cf. *TA*, p. 404.

La démocratie n'est pas un régime politique sans conflit, mais un régime dans lequel les conflits sont ouverts et négociables selon des règles d'arbitrages connues. Dans une société de plus en plus complexe, les conflits ne diminueront pas en nombre et en gravité, mais se multiplieront et s'approfondiront. Pour la même raison, le pluralisme des opinions ayant libre accès à l'expression publique n'est ni un accident, ni une maladie, ni un malheur ; il est l'expression du caractère non-décidable de façon scientifique ou dogmatique du bien public²³¹.

Ce qui est surtout intéressant de voir dans cette dernière citation, ce sont les conséquences d'une telle conflictualité généralisée. Celles-ci apparaissent en insistant sur le « caractère non-décidable » du bien commun qui en découle et qui fait en sorte de perpétuellement rendre la société à l'incertitude ou à l'ambiguïté de ses fondements et repères. C'est que s'il a été dit ci-haut que « [l]e social ne se révèle à lui-même, à savoir comme articulation et étagement de rapport, que *par* le conflit », il s'agit maintenant de dire que la société politique dans son ensemble ne se voit également que *dans* le conflit. Le regard est intérieur et non pas extérieur ; *in media res* et non pas d'un quelconque point d'Archimède ; ce qui, bien sûr, ne peut se faire qu'avec grande difficulté. Pour dire la même chose autrement, la société politique en est une engluée dans sa propre image et dans le conflit qui lui est inhérent — pour reprendre le langage du chapitre troisième, il s'agirait de dire que les conflits participent de cet « écart de la représentation » propre au procès de symbolisation du social. Aussi, Ricœur est-il en ce sens assez proche de la pensée de Claude Lefort qu'il cite parfois comme ici dans *Soi-même comme un autre* : « [la démocratie est signe d'une] indétermination dernière quant aux fondements du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de *l'un avec l'autre* sur tous les registres de la vie sociale »²³². Le terme même d'« indétermination » se trouve sous la plume de Ricœur lorsqu'il parle, par exemple, de

²³¹ *SMCA*, p. 300 et ailleurs : « So a democracy is not a political regime without conflicts, but rather one which conflicts are open and also subject negotiation » (Paul Ricoeur, « The Fragility of Political Language », *op. cit.*, p. 39).

²³² Claude Lefort cité dans *SMCA*, p. 303. De Lefort, il s'agira surtout de s'en remettre à *Essais sur le politique, XIXe – XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986, comme ici, et à *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

l'espace public comme lieu central du conflit²³³. En faisant un pas supplémentaire, il serait même possible de dire que ce caractère indécidable et indéterminé de la société politique lui vient de ce qu'elle est nécessairement finie, qu'elle fait face à des besoins, des problèmes et des conflits infinis en sorte qu'*in fine*, elle soit à proprement parler indéfinie — la société étant alors à l'image de l'*indéfinitude* humaine du chapitre premier.

Ceci étant dit, Ricœur n'a pas exactement cherché à poursuivre plus avant dans cette lignée explorant les ressources sémantiques et philosophiques de l'indétermination démocratique — donnant ainsi parfois l'impression de vouloir laisser le champ libre à d'autres et parmi lesquelles Lefort²³⁴. Son problème, c'est-à-dire l'objet de son attention est ailleurs. Tout se passe, en effet, comme si chaque fois qu'il discutait de cette « horizontalité du vivre-ensemble » et de ses implications, ce n'était que pour mieux l'opposer à un second axe politique celui-là marqué par la verticalité et l'institutionnalisation d'un ordre stable. C'est là le motif fondamental de la philosophie politique de Ricœur : la rencontre de ces deux axes qui ne peuvent pas aller l'un sans l'autre, mais qui ne peuvent pas non plus ne pas se heurter de plein fouet. Il y a « paradoxe politique »²³⁵. Ce qui ne manque jamais d'être troublant, c'est que l'horizontalité des rapports sociaux et politiques engendre pour ainsi dire d'elle-même son contraire, à savoir des relations tout à fait asymétriques basées sur l'autorité de certains sur certains autres et sur la hiérarchisation de cette autorité. Il y a des gouvernants et des gouvernés. La société ne tient, c'est-à-dire tient ensemble et tient debout, que grâce à cette verticalité et ce qui est en bout ligne la structuration plus ou moins pyramidale de l'organisation des rapports sociaux. Ricœur utilise à ce propos le vocabulaire autrefois développé par Max Weber concernant ce qui n'est autre que la

²³³ Cf. Paul Ricoeur, « The Fragility of Political Language », *op. cit.*, p. 39.

²³⁴ Dans *Soi-même comme un autre* par exemple : « mon problème n'est pas ici de proposer une philosophie politique digne de celle de Eric Weil, de Cornelius Castoriadis ou de Claude Lefort » (*SMCA*, p. 295).

²³⁵ C'est le titre de l'article de 1957 d'abord paru dans *Esprit* et repris ensuite dans *HV*, pp. 260-285. Voici ce que Ricœur en dit dans *Réflexion faite* quelque 38 ans plus tard : « la révolution de Budapest suscite la même année [1957] l'article sur 'Le paradoxe politique' qui devait déterminer la suite de mes incursions dans le champ de la philosophie politique » (*RF*, p. 54). Cette idée de « paradoxe » se trouve aussi et entre autres dans « Les paradoxes de l'autorité » dans *J2*, pp. 107-123 ; *SMCA*, pp. 299 et suiv. ; *TA*, pp. 400-401 ; Paul Ricoeur, « Morale, éthique et politique » *op. cit.*, pp. 14-15 ; *MHO*, p. 101 et *PR*, pp. 307-308.

« force »²³⁶ et son usage. S'opposant à l'idée de « forme » au sens de la reconnaissance mutuelle, horizontale, etc., celle-ci « a sa marque dans toutes les cicatrices qu'a laissées la naissance dans la violence de tous les États devenus des États de droit »²³⁷. Car c'est bien de cela dont il s'agit, l'axe de l'autorité en est un constitué en monopole de la contrainte, de la violence ; ce qui n'est certes pas rien et qui trouve son incarnation absolue dans l'État. Et ici faut-il faire bien attention. Ce que dit Ricœur, toujours dans les suites de Weber, ce n'est pas que l'État est pure violence, mais qu'il n'est pas non plus pure rationalité. La réalité est plutôt à mi-chemin de ces deux fantaisies. L'État, c'est la *capacité* bien réelle et toujours présente de la contrainte ; *capacité* qui peut alors être soit légitime, soit illégitime, à ceci près qu'elle est constamment objet de légitimation.

Un autre langage dans lequel est exprimé ce puissant « paradoxe politique » est celui du pouvoir au sens arendtien du terme, et tel que déjà vu, d'une part, et celui de la domination au sens encore une fois wébérien, de l'autre²³⁸. Sans trop entrer dans les détails de la thèse wébérienne sur la *Herrschaft*, s'agit-il au moins minimalement de noter qu'elle s'organise autour de la relation commandement-obéissance et/ou autour de « l'attente de l'obéissance d'autrui »²³⁹. La violence n'est alors qu'un des moyens en vue de cette fin qu'est l'obéissance ; ces moyens qui comptent aussi dans leurs rangs la croyance des gouvernés envers la justesse de tel ou tel acte de pouvoir, etc. — il s'agira très certainement d'y revenir dans quelques instants. Mais pour l'heure importe-t-il surtout de comprendre que ces moyens en vue de l'obéissance, ce travail constant et contraignant sur la contrainte ont inévitablement pour effet de venir éroder, abîmer ce qui peut y avoir de « *vouloir vivre ensemble* ». Les mots choisis sont même faibles.

²³⁶ Cf. surtout *SMCA*, p. 299 ; *TA*, pp. 400-401 et Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique » *op. cit.*, p. 14.

²³⁷ *SMCA*, p. 299. La même idée est seulement plus explicite dans *Du texte à l'action* : « Tous les États modernes sont issus de la violence des rassembleurs de terres ; c'est la même violence qui, dans les sociétés traditionnelles, a éduqué l'homme au travail moderne. Il n'est donc pas contestable que l'État le plus raisonnable, l'État de droit, porte la cicatrice de la violence originelle des tyrans faiseur d'histoire » (*TA*, p. 401).

²³⁸ Voir cette fois principalement *SMCA*, pp. 227-230 et 299.

²³⁹ C'est de cette manière que Ricœur réussit le mieux à cerner ce concept chez Weber. Cf. entre autres Paul Ricœur, « Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber », *op. cit.*, p. 163 ; *IU*, pp. 257 et suiv., de même que *MHO*, pp. 101-102.

Ricœur n'utilise pas les verbes « éroder » et « abîmer », mais celui d'« oublier », comme ici dans *Soi-même comme un autre* : « [l]e pouvoir est *oublié* en tant qu'origine de l'instance politique, et recouvert par les structures hiérarchiques de la domination entre gouvernants et gouvernés »²⁴⁰. Ce dont il est question, autrement dit, c'est d'un oubli radical, d'un oubli qui est dès toujours oublié en ce sens qu'il est tout à fait impossible de se souvenir d'un quelconque « avant » où aurait régné une pure harmonie entre les hommes. C'est un « oubli qui n'est pas du passé » puisque immémorial, transhistorique et donc tout aussi fondamental pour l'existence même de la société politique que cet autre phénomène discuté auparavant et qu'est l'idéologie.

C'est non sans une certaine violence théorique que la discussion sur l'idéologie du chapitre troisième s'était arrêtée à sa seule fonction intégrative²⁴¹. Il avait alors été dit deux choses d'une importance à peu près égale, à savoir que « [t]out groupe tient [...], acquiert une consistance et une permanence, grâce à l'image stable et durable qu'il se donne de lui-même »²⁴², d'une part, et qu'il serait nécessaire de revenir ultérieurement aux autres fonctions ou niveaux opératoires de l'idéologie, de l'autre. Parce que cette intégration, cette auto-représentation de la société ne peut se faire sans le secours des autres fonctions que sont la légitimation et la distorsion-dissimulation²⁴³. Ces trois niveaux sont imbriqués les uns dans les autres chez Ricœur, c'est-à-dire qu'ils forment une suite ou une structure logique suffisamment centrale et importante pour ne pas pouvoir ne pas émerger ou ré-émerger comme question politique.

De quelque façon que ce soit, l'idéologie tourne autour de la force et du travail sur la contrainte. « Ce que l'idéologie interprète et justifie par excellence, écrit Ricœur, c'est la relation aux autorités, au système d'autorité »²⁴⁴. Les gouvernants sont toujours

²⁴⁰ *SMCA*, p. 299. Cf. aussi *SMCA*, p. 230 et Paul Ricœur, « Pouvoir et violence », in Miguel Abensour et al., (dirs.), *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989, p.148.

²⁴¹ Cf. *infra*, pp. 85-87.

²⁴² *TA*, p. 386 et *infra*, p. 86.

²⁴³ « Autrement dit, la fonction d'intégration se prolonge dans la fonction de légitimation et celle-ci dans la fonction de dissimulation » (*TA*, p. 386). Ou encore : « cette fonction constituante de l'idéologie [l'intégration] ne peut guère opérer en dehors du relais de sa seconde fonction, celle de la justification d'un système d'ordre et de pouvoir, ni même potentiellement à l'abri de la fonction de distorsion qui se greffe sur la précédente » (*MHO*, p. 100).

²⁴⁴ *TA*, p. 310.

investis dans la défense de leur droit à être et à régner, dans la promotion du bien fondé de leur pouvoir et de leur magnificence et donc aussi dans leur prétention et leur revendication à la légitimité. Toutes ces choses qui, bien sûr, ne manquent pas d'être problématiques. Voici ce qu'en dit Ricœur dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli* :

tout se joue [...] sur la nature du nœud — du *nexus* — reliant les prétentions à la légitimité élevées par les gouvernants à la croyance en ladite autorité de la part des gouvernés. En ce nœud réside le paradoxe de l'autorité. L'idéologie, peut-on résumer, advient précisément dans la brèche entre la requête de légitimité qui émane d'un système d'autorité et notre réponse en terme de croyance. L'idéologie *ajouterait* une sorte de plus-value à notre croyance spontanée, grâce à quoi celle-ci pourrait satisfaire aux requêtes de l'autorité²⁴⁵.

À la base du problème, autrement dit, se trouve cette tension issue du rapport « essentiellement dissymétrique » entre prétention du pouvoir et croyance des gens. Ricœur utilise à ce propos deux expressions à peu près connexes. Celle, d'une part et dans une lignée plus wébérienne, de « supplément »²⁴⁶ qui insiste sur le fait que la croyance est toujours un *plus* pour le pouvoir, quelque chose qui en facilite l'action, qui est moins onéreux que la violence et qui, pour ces raisons, est constamment recherché. Celle, d'autre part et dans une perspective plus marxienne cette fois, de « plus-value »²⁴⁷ comme il vient d'être vu dans la dernière citation. Ricœur joue sur la signification économique du terme dans le but de ne plus le limiter à la seule société marchande. La plus-value pour ainsi dire politique de l'idéologie tient à « l'excès de la demande de légitimation par rapport à l'offre de croyance ». Et Ricœur d'ajouter que « [p]eut-être cette plus-value est-elle la véritable plus-value : toute autorité réclamant plus que notre croyance peut porter, au double sens d'apporter et de supporter »²⁴⁸. La question est alors à savoir ce qui se passe lorsque cette offre est insuffisante ou menaçant

²⁴⁵ *MHO*, p. 101. Et contenu presque identique en *IU*, p. 243 et *TA*, p. 230.

²⁴⁶ Cf. en ce qui concerne cette idée, Paul Ricœur, « Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber », *op. cit.*, pp. 164 et suiv. Plus généralement, s'agit-il aussi de noter le rapport ambigu de Ricœur à Weber sur ce point. Si toute cette discussion est assez proche de ce qui se trouve dans *Économie et société*, Ricœur semble néanmoins vouloir souligner son indépendance : « C'est mon interprétation, et elle n'est pas imputable à Weber : il s'agit donc d'une sorte de note additionnelle, mais elle ne peut être une contribution au modèle wébérien » (*IU*, p. 244).

²⁴⁷ Cf. entre autres *TA*, p. 310 et *IU*, pp. 33-34.

²⁴⁸ *TA*, p. 310.

constamment de manquer. C'est qu'il doit bien falloir, logiquement et pratiquement, que cette offre soit créée et soutenue par toute sorte de moyens, et parmi lesquels les plus artificiels.

Ce qui est peut-être le plus formidable moyen du pouvoir pour produire de la croyance et du consentement a trait à la manière dont il se sert de la rhétorique²⁴⁹. Comment fonctionne-t-elle ? Ricœur cherche principalement à montrer qu'elle s'enroule et se glorifie dans des « idées pseudo-universelles ». Le pouvoir trouve les mots pour dire un bien commun qui n'est pourtant bien souvent qu'un bien particulier ; il invente les expressions pour unifier la *Nation*, la *Race* et autres *Nous* inclusifs à condition d'exclure, etc. Tout cela, aussi, qui est grandement facilité par la prise en considération de certains des traits importants de l'idéologie vus auparavant : le fait qu'elle soit simplificatrice et schématique, son caractère d'opinion, sa particularité d'être non-critique et non-réflexive²⁵⁰, entre autres. Sans oublier non plus son rapport étroit avec l'acte fondateur qui la porte et qui porte la société entière. Au niveau de la fonction de légitimation, il s'agit surtout de voir que ce travail sur l'origine n'est pas la chose la mieux partagée du monde, mais l'apanage du pouvoir. Pour Ricœur, en effet, « [c]e n'est pas le groupe dans son ensemble qui produit son « groupement » : ce sont plutôt ceux qui se trouvent en position de rendre l'ordre obligatoire »²⁵¹. Les gouvernants se servent de l'idéologie pour justifier l'antériorité de leur propre pouvoir ; ce qui prend très souvent la forme d'une minimalisation ou d'un déguisement de la violence fondationnelle, d'une part, d'un travail sur une mémoire et un oubli qui deviennent de ce fait manipulés, manipulables²⁵², de l'autre. Il s'agit toujours de *faire croire pour se faire*

²⁴⁹ « Là où il y a du pouvoir, il y a revendication de légitimité. Et là où il y a une revendication de légitimité, il y a recours à la rhétorique du discours public dans un but de persuasion » (*TA*, p. 384). Il s'agira également de consulter Paul Ricœur, « The Fragility of Political Language », *op. cit.* Est peut-être simplement moins disséminée dans l'œuvre ricœurienne, toute la question des moyens idéologiques reliés à l'image et à son prestige. Ayant eut davantage d'espace et de temps à y consacrer, il aurait surtout été intéressant de voir comment Ricœur s'inspire des travaux de Louis Marin, eux-mêmes inspirés de Ersnt H. Kantorowicz. Cf. Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*, Paris, Seuil, 1993 et *Le portrait du roi*, Paris, de Minuit, 1981. Cf. aussi Ersnt H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957. Cf. finalement pour cette discussion chez Ricœur, *MHO*, pp. 339-358.

²⁵⁰ Cf. *infra*, pp. 87-88.

²⁵¹ *IU*, p. 255.

²⁵² Cf. *MHO*, pp. 579-584.

reconnaître. La violence ne s'en trouve certes pas moins présente, mais métamorphosée en une forme plus subtile et efficace puisque plus symbolique. Ainsi, dans une rare discussion des thèses de Élias, Ricœur se dit d'accord avec l'auteur de *La civilisation des mœurs* pour parler d'un « ordre symbolique qui aurait caché sa violence sous sa symbolisation »²⁵³. Quelque chose est donc une fois de plus « caché » et « camouflé » ; non plus tant le « vouloir vivre ensemble » que celui-ci *et* la violence qui l'institue. Et c'est cela, au fond, qui donne à penser qu'il n'est pas de pouvoir sans paradoxe et pas de symbolisation du pouvoir sans le retour d'une obscurité constitutive. « Il y a une opacité essentielle du phénomène de l'autorité »²⁵⁴, souligne Ricœur ; le pouvoir n'est jamais transparent et, pour cette raison, à l'image de la société.

C'est cette non-transparence des phénomènes de structuration par le pouvoir qui mène au seuil de l'idéologie entendue comme distorsion-dissimulation. Pour Ricœur, il s'agit là de la troisième et dernière fonction de l'idéologie ; peut-être aussi la plus difficile au niveau de la théorie. Étant principalement reliée aux écrits marxistes, elle ne peut, de fait, échapper aux apories que ceux-ci n'ont pas manquées de susciter. Sans vouloir s'enfoncer dans le détail des thèses de Marx, il importe de rappeler la manière dont elles s'expriment à travers l'idée de la *camera obscura*, image renversée de la réalité. Le problème avec cette idéologie en tant qu'image déformée, de dire Ricœur, c'est qu'elle incite à penser que sans elle la réalité pourrait être pure ; comme si, autrement dit, en renversant le renversement se retrouvait une *praxis* vierge. Ce qui est impossible et qui, bien plutôt, doit faire « comprendre en quel sens l'imaginaire est coextensif au processus même de la praxis »²⁵⁵ — ce qui est une idée ricœurienne assez connue à présent. S'éloignant de Marx, la perspective ricœurienne sur la distorsion idéologique est donc à traiter celle-ci comme quelque chose de très près des fonctions de l'intégration et de la légitimation²⁵⁶. Par rapport à celles-ci, la distorsion vient se présenter comme la dégénération de l'idéologie, c'est-à-dire l'endroit où elle se met à

²⁵³ Paul Ricœur, « Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber », *op. cit.*, p. 168. Cf. aussi Norbert Élias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

²⁵⁴ *TA*, p. 311.

²⁵⁵ *TA*, p. 382.

²⁵⁶ « Ce que Marx apporte de nouveau se détache sur ce fond préalable d'une constitution symbolique du lien social en général et du rapport d'autorité en particulier » (*TA*, pp. 312-313).

donner des signes inquiétants d'inhumanité. Pour prendre cet exemple, la dissimulation est ce qui prend le relais lorsque la rhétorique sociale et la persuasion politique se changent en propagande pure et simple ; lorsque, pour prendre un exemple encore plus précis, la rhétorique soviétique s'invente ses propres ennemis intérieurs que pour mieux les envoyer au Goulag. Dans la perspective ricœurienne, il ne s'agit pas là de figures d'exception, sorte de repoussoir qu'il importe peu de penser. La dégénération de l'idéologie par la distorsion est toujours *possible, potentielle* et à ce titre absolument *constitutive*. Et c'est ainsi qu'il faut dire avec Ricœur que « l'illusion n'est pas le phénomène le plus fondamental, mais une corruption du processus de légitimation [et de] la fonction intégrative de l'idéologie » et en même temps, c'est-à-dire du même souffle et sans hésitation, dire « la thèse inverse selon laquelle toute idéalisation se transforme inéluctablement en distorsion, en dissimulation, en mensonge »²⁵⁷.

²⁵⁷ *TA*, p. 387.

CHAPITRE HUIT

Le renoncement

Nul part n'a-t-il été insinué que l'entreprise consistant à redescendre des sommets du texte et de l'appropriation serait chose facile. Ce qui précède en terme de triple conflictualité a même eu tendance à montrer que la pente est non seulement longue, mais encore qu'elle est en quelque sorte de plus en plus abrupte. Cette question de l'idéologie qui, par exemple, recueille et exprime les difficultés des conflits des interprétations, sociaux et politiques — principalement le paradoxe de ce dernier — en est une extrêmement grave et dont les répercussions se font sentir bien au-delà de ses propres limites. S'il convient de s'interroger sur le « quoi maintenant ? » et le « quoi après ? », c'est bien dès lors en direction des significations et conséquences de cette dernière qu'il faille se diriger. Celles-ci sont à proprement parler *philosophiques* et *réflexives* chez Ricœur. Elles viennent travailler ou forcer des choix théoriques qu'il faut dire assez déchirants, en plus de venir informer une *Weltanschauung*, une vision du monde tout à fait unique. Est-ce à dire pour autant que Ricœur abandonne progressivement ce qui fait la rigueur de son argumentaire ? Certainement pas. Toutefois, il est vrai que la force de celui-ci se trouve parfois, sinon souvent doublé d'une sensibilité non-négligeable. L'herméneutique ricœurienne est ainsi en constante tension avec elle-même comme si elle résistait à ses propres hésitations et aux assauts du monde extérieur. Parce qu'il ne faut pas l'oublier non plus, il s'agit d'une herméneutique marquée par l'idée de *critique* ; d'une herméneutique qui s'efforce de comprendre ses propres limites et qui ne peut qu'être sensible aux abus de la pensée, du savoir, etc. Aussi, ce qu'il faudra surtout expliquer dans le présent chapitre, c'est pourquoi et comment cette critique se cristallise dans son rejet des thèses hégéliennes. Car elle est belle et bien cela : une charge contre Hegel. C'est à lui qu'elle cherche à « renoncer »²⁵⁸

²⁵⁸ « Renoncer à Hegel » est le titre du chapitre six du troisième tome de *Temps et récit*. C'est cette idée qu'il faudra plus amplement explorer dans ce qui va suivre et qui, s'agit-il de le souligner dès maintenant, inspire le titre du présent chapitre. Cf. *TR3*, pp. 280-299.

et, pour cette raison, qu'elle donne à voir de près en près une compréhension tragique du phénomène humain.

Mais avant de s'y attarder, importe-t-il de voir les ultimes effets de ces détours opérés par les précédents chapitres sur le champ pratique, objet de la sociologie et des sciences humaines. C'est que quelque chose a été entrevu, mais non encore parfaitement thématiqué, à savoir ce qui est pour Ricœur l'épreuve indépassable de l'ambiguïté du monde social. L'emploi du mot « indépassable » vient ici signifier qu'il s'agit d'une épreuve constitutive et productive, en ce sens qu'elle fait d'elle-même exister la société en lui permettant de poursuivre son procès de reproduction. « Une certaine non-transparence de nos codes culturels, écrit Ricœur, semble bien être la condition de possibilité de la production des messages sociaux »²⁵⁹. L'ambivalence du social et, par incidence, de la culture en son entièreté est indépassable parce que condition de possibilité et condition de possibilité parce qu'indépassable. Ce qui, très certainement, ne peut manquer d'être troublant.

8.1 Le plan de l'ambiguïté

La première question en vue de l'élaboration conceptuelle de cette idée qu'« une certaine non-transparence de nos codes culturels semble bien être la condition de possibilité de la production des messages sociaux » est à savoir dans quel contexte elle émerge. Il s'agit, en fait, d'une formule ayant une double occurrence : dans « L'imagination dans le discours et dans l'action », d'un côté, dans « Science et idéologie », de l'autre — les deux articles se trouvent dans *Du texte à l'action*. Ricœur la dépose là, non sans une certaine dose de subtilité, comme pour montrer que la discussion qu'il mène sur l'idéologie se doit d'élargir ses horizons. Si, à prime abord, la non-transparence dont il est question semble entrer en dialogue privilégié avec l'« opacité essentielle du phénomène de l'autorité »²⁶⁰, elle donne ensuite et rapidement à penser que ce sont les trois registres de l'intégration, de la légitimation et de la distorsion

²⁵⁹ *TA*, p. 230. Et contenu presque identique en *TA*, p. 309 : « Or il paraît bien que la non-transparence de nos codes culturels soit une condition de production des messages sociaux ».

²⁶⁰ *TA*, p. 311 et *infra*, p. 194.

idéologique qui en sont touchés. La non-transparence et l'opacité sont à la grandeur du phénomène idéologique. Même plus. Elles représentent un fait massif et central de toute organisation sociale. Ce sont cette opacité et cette non-transparence qui forment le nœud gordien du social et dans lequel il se retourne et se prend lui-même. Pour dire les choses encore autrement, cette opacité et cette non-transparence sont partout à la « *jonction* des pratiques et des représentations » et/ou remplissent ce qui est l'« écart de la représentation » propre à la société, c'est-à-dire la sorte d'altérité à elle-même à travers laquelle elle tente malgré tout de s'apercevoir. Et tout ceci, bien sûr, qui ne peut qu'affecter le type de motivation à la source de la réflexion philosophique. Chez Ricœur, celle-ci n'a déjà plus la confiance et la hardiesse qui accompagnaient le mouvement ascendant des figures de l'auto-compréhension, mais est en quelque sorte rongée par le soupçon²⁶¹. En descendant la pente, le doute se fait de plus en plus radical quant à la vérité, à l'illusion et même à l'illusion dans la vérité.

La théorie de l'action ne peut certes pas échapper à cette emprise grandissante de l'ambiguïté que découvre la pensée. Tel qu'il est souligné dans le troisième tome de *Temps et récit* : « Ce qui arrive est toujours autre chose que ce que nous avons attendu »²⁶². L'action dégage par elle-même et pour elle-même des marges d'autonomie suffisamment importantes pour devenir à peu de choses près imprévisibles — ce qui a déjà été discuté au chapitre troisième, par ailleurs. Il y a d'abord tout ce qui relève des effets non désirés et même pervers de l'action faisant en sorte que certaines d'entre elles, et parfois les mieux intentionnées, finissent par avoir des répercussions tout à fait cauchemardesques. Il y a ensuite les effets agglomérés de l'action, à savoir que l'on n'agit jamais exactement seul et que le tassement de plusieurs agents exécutant plusieurs actions ne peut avoir comme conséquence qu'une perte de lisibilité. Il y a enfin, s'il faut distinguer une troisième catégorie, les effets lointains de l'action ne pouvant qu'entraîner qu'elle se perde dans la succession ou, plutôt, le décalage de son passé, de son présent et de son futur. Et c'est ici que la théorie de l'action se rapproche de celle de

²⁶¹ La parenté intellectuelle se fait alors davantage avec les trois maîtres du soupçon que sont Marx, Nietzsche et Freud et tout ce que cela implique chez-eux en terme de déchiffrement de la « conscience fausse ». Pour ce qui est de l'appréciation ricœurienne de cette manière d'interpréter, il s'agira entre autres de consulter la sous-section intitulée « L'interprétation comme exercice du soupçon » en *DI*, pp. 40-44.

²⁶² *TR3*, p. 308 et contenu identique en *TA*, p. 274.

l'histoire ; à ceci près cependant qu'il s'agit d'un rapprochement plus négatif que positif. Le propos de Ricœur, en effet, est surtout à dire ou à redire que l'histoire est constamment travaillée par le fait d'être *une* et *multiple*. Elle possède une continuité puisque tout en elle s'y succède, mais avec tellement de coupures, de ruptures et d'inflexions qu'elle en vient aussi à être quelque chose de discontinue. « Il faudrait dire que l'histoire n'est l'histoire que dans la mesure où elle n'a accédé, souligne Ricœur, ni au discours absolu, ni à la singularité absolue, dans la mesure où le sens en reste confus, mêlé »²⁶³. L'histoire est ainsi fondamentalement ambiguë et équivoque. Ce qui est d'autant plus vrai que justement elle ne peut s'agripper à l'action comme à une bouée de sauvetage. Ricœur insiste sur ce point : « théorie de l'histoire et théorie de l'action ne coïncident jamais »²⁶⁴. Rien ne peut *faire* que l'histoire devienne complètement sensée, c'est-à-dire qu'aucun État, aucun *Reich* ou aucune révolution n'a la capacité de changer le cours des choses sauf à en devenir un effet pervers très justement.

Ceci étant dit, il ne faut pas oublier que cette ambivalence — tout comme l'histoire elle-même — est à la « *jonction* des pratiques et des représentations ». Si la *praxis* est ambiguë, alors devrait-il en être de même des représentations. Et c'est effectivement le cas lorsque se trouve à être étudiés des phénomènes idéologiques qui sont non-transparents par définition ; comme ce serait le cas, aussi et par extrapolation, s'il était remis au devant de la scène tout ce qui touche aux actions symboliquement médiées. Or, s'agit-il peut-être de prendre un exemple plus radical et enraciné plus profondément dans l'œuvre ricœurienne. Cet exemple, c'est celui du symbole en tant que tel. Tout le chapitre cinquième de la présente thèse avait pour tâche de montrer en quoi et pourquoi il se définissait par son « double sens ». « C'est en vivant dans le sens premier, avait-il alors été dit avec Ricœur, que je suis entraîné par lui au-delà de lui-même : le sens symbolique est constitué dans et par le sens littéral, lequel opère l'analogie en donnant l'analogue »²⁶⁵. La médiation symbolique était à ce moment apparue en toute positivité, c'est-à-dire comme don, comme rapport du croire et du

²⁶³ *HV*, p. 79 et *infra*, p. 95.

²⁶⁴ *TA*, p. 274.

²⁶⁵ Paul Ricœur, « 'Le symbole donne à penser' », *op. cit.*, p. 65 et contenu presque identique en *DI*, p. 26. Cf. également *infra*, p. 126.

comprendre et comme segment de la compréhension de soi. En toute positivité, à ceci près toutefois que le travail de ces concepts avait nécessairement tendance à sous-estimer ce qui peut y avoir d'ambiguïté dans les symboles. C'est que d'un sens premier à un sens second, le passage ne se fait pas sans heurt et sans reste. Pour Ricœur, il faut aussi souligner que « le symbole, en raison de sa texture analogique, est opaque, non-transparent »²⁶⁶. Ce qui vient compliquer bien des choses, il va sans dire.

Ce symbole longtemps associé au versant ascendant de *la* thèse ricœurienne, se découvre maintenant également associé au versant descendant de cette thèse. Ce qui est à peu près inouïe. Il faut, en effet, lire Ricœur lorsqu'il tente de s'en expliquer en disant qu'il y a là une « texture paradoxale », comme ici dans *De l'interprétation* :

[une dite] texture paradoxale qu'on pourrait exprimer comme *unité du cacher-montrer*. Les vrais symboles sont au carrefour des deux fonctions que nous avons tour à tour opposées et fondues l'une dans l'autre ; en même temps qu'ils déguisent, ils dévoilent [...] : déguiser, dévoiler ; cacher montrer ; ces deux fonctions ne sont plus du tout extérieures l'une à l'autre ; elles expriment les deux faces d'une unique fonction symbolique²⁶⁷.

Ce n'est qu'ensemble donc que déguisement et dévoilement viennent travailler le symbole. L'un médiatise l'autre et inversement. Et c'est cela, à un second degré, qui finit par être ambigu. Cette unité ou ce rapport du claire et de l'obscur est en lui-même quelque chose de peu claire et de plutôt obscur. Non pas pour dire que tout est pur simulacre et illusion pour Ricœur, mais que la meilleure manière de se prémunir contre ce jugement hâtif est d'admettre une forme d'indécidabilité dernière quant à la nature du symbole. Autrement dit, y a-t-il un certain consentement à la perte propre à la perspective ricœurienne : pour elle, le symbole est *in fine*, somme toute, cette chose suffisamment fuyante pour être ambiguë. Ce par quoi également cette interprétation du

²⁶⁶ *DI*, p. 49. La même idée se trouve en *CI*, p. 313 : « Le symbole demeure opaque, non-transparent, puisqu'il est donné par le moyen d'une analogie, sur la base d'une signification littérale, qui lui confère à la fois des racines concrètes et un poids matériel, une opacité ». Et encore plus loin en *CI*, p. 325 : « nous comprenons que la réflexion doit chercher sa voie parmi les symboles qui constitue un langage opaque, qui appartiennent à des cultures singulières et contingentes et qui relèvent d'interprétations révocables ». Il s'agira de revenir sur ces derniers points.

²⁶⁷ *DI*, p. 479. C'est moi qui souligne.

symbole apparaît être symptomatique de l'herméneutique ricœurienne en général. En effet, ce rapport absolument complexe entre « déguiser » et « dévoiler » dont il est question est à l'image de ce que Ricœur nomme le « *nœud sémantique* de toute herméneutique » et qui renvoie de quelque façon à une « architecture du sens, [...] », dont le rôle est chaque fois, quoique de manière différente, de montrer en cachant »²⁶⁸.

Un autre intérêt qu'il y a à discuter de l'ambivalence du symbole, et non des moindres, c'est qu'elle ouvre sur plus qu'elle-même et nommément sur toute la question du rapport à la culture²⁶⁹. C'est ce rapport qui n'a jamais cessé d'être au centre de la présente thèse puisqu'elle-même attachée à la thèse ricœurienne du *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*, à savoir à la *réflexion concrète*. Le sujet se forme et se comprend par la médiation des œuvres de culture, a-t-il plusieurs fois été dit. Mais, justement, qu'en est-il de cette médiation maintenant qu'il faille l'observer sur la pente descendante de l'herméneutique, c'est-à-dire, aussi, avec une attitude plus critique et suspicieuse ? À bien y regarder, la culture comme totalité ressemble beaucoup aux symboles en son sein : à l' « unité du cacher-montrer » de ces derniers, elle fait correspondre quelque chose comme la « double valence de déguisement et de dévoilement »²⁷⁰. Chose ou état de chose qui ne peut être que lourd de conséquences. C'est que tout ce passe comme si la difficulté n'était plus seulement *avant* la médiation par les œuvres comme prétention du *Cogito* à s'égaliser immédiatement à lui-même — il s'agit entre autres de se souvenir de la critique du *Cogito* cartésien —, mais qu'elle s'était déplacée *dans* cette médiation même. Pour Ricœur, c'est au cœur de cette relation privilégiée que l'homme a avec ses propres signes et artéfacts qu'émergent nombre de décalages, d'ambiguïtés et de mécompréhensions. « C'est dans ces objets, au sens le plus large du mot, écrit-il, que l'*ego* doit se perdre et se trouver »²⁷¹. Cherchant à spécifier ce qu'il entend par-là, Ricœur utilise encore la très belle expression

²⁶⁸ *CI*, p. 16.

²⁶⁹ C'est dans ce langage particulier de l'intérêt que Ricœur exprime avec le plus de fougue ce qu'il en est pour ainsi dire de la sortie du symbole hors de lui-même : « J'oserai résumer d'un mot : le seul intérêt philosophique du symbolisme, c'est qu'il révèle, par sa structure de double-sens, l'équivocité de l'être : 'L'être se dit de multiples façons'. C'est la raison d'être du symbolisme d'ouvrir la multiplicité du sens sur l'équivocité de l'être » (*CI*, p. 68).

²⁷⁰ *DI*, p. 503. Je souligne.

²⁷¹ *CI*, p. 322 et contenu quasi-identique en *DI*, p. 51.

d'« épaisseur » des œuvres. Les monuments de la culture, des signes aux textes en passant par les symboles, possèdent tous une consistance qui est précisément à la source de cette opacité dont il est discuté depuis déjà quelques instants.

Et c'est ainsi, en court et en bref, que « [n]ous soupçonnons maintenant que la position de l'effort ou du désir non seulement est privée de toute intuition, mais n'est attestée que par des œuvres dont la signification demeure douteuse et révocable »²⁷². Pourquoi ? Oui pourquoi rien n'est-il donc sûr et assuré dans ce rapport néanmoins si essentiel avec les œuvres de culture ? La réponse de Ricœur tient dans la conjonction de trois facteurs. D'abord, il y a tout ce qui a trait à la contingence culturelle, à savoir au fait que les signes de culture sont à la fois partiels et partiels et qu'en ce sens, leur finitude les empêche d'avoir une quelconque emprise sur une vérité absolue²⁷³. Se montre, ensuite, ce que Ricœur appelle le « langage équivoque » et qui correspond à la polysémie pour ainsi dire dernière des mots et des phrases ; dite polysémie qui est alors la condition de possibilité du langage ou sa condition ontologique — ce qui est également un point plusieurs fois mentionné. Vient, finalement, le conflit des interprétations, la guerre des herméneutiques comme épreuve à travers laquelle la signification des œuvres ne peut que se heurter sur ce qu'elle est perpétuellement contestable et révocable²⁷⁴. Mais, c'est surtout *ensemble* que ces facteurs viennent travailler notre relation aux objets culturels au point d'en faire une relation particulièrement ambiguë. Il s'agit de trois facteurs qui parfois se fondent les uns dans les autres et qui parfois se relancent mutuellement en sorte qu'il soit plutôt impossible d'en sortir. C'est ce qui explique, aussi, pourquoi Ricœur parle toujours d'effort et de tâche de la réflexion concrète, c'est-à-dire une fois de plus de la compréhension de soi par la médiation des œuvres²⁷⁵. Cet effort est à la hauteur de la difficulté ; à la hauteur de

²⁷² *CI*, p. 325 et contenu presque identique en *DI*, p. 54.

²⁷³ Le texte peut-être le plus explicite de Ricœur à ce propos est son introduction à *Les cultures et le temps*. Cf. Paul Ricœur, « Introduction », in Unesco, (ed.), *Les cultures et le temps*, Paris, Payot/Les Presses de l'Unesco, 1975, pp. 19-41.

²⁷⁴ Une illustration particulièrement efficace de l'enchaînement de ces trois concepts peut se lire en *DI*, pp. 49-50.

²⁷⁵ « La réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir » (*CI*, pp. 123 ; 325 et *DI*, p. 54 pour l'italique ; voir aussi *CI*, p. 21 et *infra*, p. 35). La même idée se retrouve en *DI*, p. 51 : « la réflexion est l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miroirs de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes ».

la non-transparence et de l'opacité de tout ce qui touche de près ou de loin à la culture. Est-ce pour autant à dire qu'il s'agit d'un travail de Sisyphe ? Si Ricœur ne va pas jusqu'à choisir exactement ces mots, il n'en reste pas moins que l'effort dont il est question est chez lui encore et toujours incertain et ce, que ce soit en lui-même ou par rapport à son issue. Au mieux, dans le meilleur des scénarios possibles, il ne peut que faire l'expérience de ce qu'il est un effort se partageant de mécompréhension et d'égarement²⁷⁶.

Ce qui pose ou repose le problème du sens inhérent à ce processus comme totalité. Car la culture est bien le milieu de toutes les évaluations et de toutes les significations en sorte qu'il ne soit pas exactement possible de ne pas en venir à vouloir apprécier celles-ci — dans ce qui est, du coup, quelque chose comme un sens de second degré. Aussi, à bien suivre Ricœur, il apparaît que son interprétation prend surtout la forme de ce qui est encore un *double-sens*, parallèle et opposé : « C'est à travers [s]es oeuvres, par la médiation de [s]es monuments, que se constitue une *dignité* de l'homme et une estime de soi. C'est à ce niveau [...] que l'homme peut s'aliéner, se dégrader, se tourner en dérision, s'annihiler »²⁷⁷. Les deux possibilités sont constitutives, c'est-à-dire autant l'une que l'autre, la plus positive comme la plus négative. La culture, en d'autres termes, est toujours grosse du meilleur et du pire. Ce qui ne peut pas faire autrement que d'être ambigu. Il y a là, en fait, le même problème que celui rencontré ci-haut : « cette unité ou ce rapport du claire et de l'obscur est en lui-même quelque chose de peu claire et de plutôt obscur ». Quelque chose qui est même assez près d'être « angoissant » pour Ricœur.

Il s'agit d'aller lire ce texte franchement remarquable qu'est « Vraie et fausse angoisse »²⁷⁸ datant de 1953 pour comprendre comment Ricœur, déjà très tôt dans son oeuvre, s'installe dans cette difficile et inquiétante idée d'une impossibilité de la réconciliation dans ce monde des esprits que représente la culture. Une des questions

²⁷⁶ Ce dont il est question, autrement dit, c'est d'une « sorte de compagnonnage avec la méprise, inhérente désormais aux ambiguïtés d'un monde de la vie inachevé et ouvert » (PR, p. 369).

²⁷⁷ DI, p. 491.

²⁷⁸ Cf. HV, pp. 317-335.

importantes de ce texte à peu près paradigmatique est à se demander : « [et] si l'histoire *effective* n'avait pas de sens ? »²⁷⁹ Voilà une possibilité tout à fait effrayante et d'autant plus effrayante qu'il n'y a pas de moyen de savoir une fois pour toute ni du sens, ni du non-sens. Et ceci qui n'est aucunement lié à quelque conservatisme que ce soit sur le recul du sens ou l'absurdité du temps présent, par exemple. Ce à quoi Ricœur est le plus sensible, c'est à une « certaine ambiguïté du développement historique. La vérité de l'angoisse historique, dit-il, n'est pas la décadence mais l'ambivalence de l'acquis humain »²⁸⁰. La vérité, c'est qu'on l'ignore ; que cette ignorance est inquiétante et que, dans toute cette situation, il n'y a peut-être pas d'autre alternative que de néanmoins espérer. Angoisse et espoir sont ainsi indissociables chez Ricœur : « Rien n'est plus proche de l'angoisse du non-sens que la timide espérance »²⁸¹. Un est l'autre et c'est finalement ensemble qu'ils peuvent se frotter à ce géant de la philosophie qu'est Hegel.

8.2 La renonciation à Hegel

Il n'est sans doute pas exagéré de dire que la pensée hégélienne sert d'*alter ego* à celle plus proprement ricœurienne²⁸². Il n'est sans doute pas exagéré, non plus et parallèlement, de dire que la pensée hégélienne donne l'occasion d'un autre de ces « combats amoureux » chers à Ricœur ; avec tout ce que cela comporte aussi d'attraction et de répulsion et même, d'amour et de haine. Parce qu'il ne peut s'agir ni de rejeter Hegel du revers de la main, ni de simplement suivre ses traces comme si jamais d'erreurs théoriques n'avaient été commises — et non des moindres, comme il sera montré dans ce qui suit. Autrement dit, il ne s'agit pas de penser *sans* Hegel ou *dans*

²⁷⁹ *HV*, p. 325. La question qui suit immédiatement est à se demander « si la réconciliation hégélienne n'était pas qu'une invention de la philosophie » (*HV*, p. 325). Il en sera amplement question dans le prochain point.

²⁸⁰ *HV*, p. 326. Et plus avant dans le même livre : « Le sens final des aventures dangereuses de l'homme et des valeurs qu'elles développent est condamné à rester *ambigu* » (*HV*, p. 183).

²⁸¹ *HV*, p. 334.

²⁸² C'est que la référence à Hegel est omniprésente dans l'œuvre ricœurienne et ce, que cette œuvre soit prise chronologiquement ou thématiquement. Cf. surtout, « La tentation hégélienne » dans « La raison pratique », en *TA*, pp. 251-259 ; « Renoncer à Hegel », in *TR3*, pp. 280-299 ; « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », in *TA*, pp. 281-302 et « Réactualisation de l'argument de Hegel à Iéna », in *PR*, pp. 273-318. Cf. également ; *HV*, p. 267 ; *DI*, pp. 446 et suivantes ; *CI*, p. 327 et *IU*, p. 300. Pour ce qui en est des commentaires, le lecteur pourra principalement s'en remettre à Greich, d'une part, et à Dosse, de l'autre. Cf. Jean Greich, Paul Ricœur. L'itinérance du sens, *op. cit.*, pp. 225-229 et François Dosse, Paul Ricœur. Le sens d'une vie, *op. cit.*, pp. 581-589.

Hegel, mais d'une certaine manière *après* lui²⁸³. Ce qui commence très précisément par l'aveu de l'attrait de la pensée hégélienne, sa force ou sa puissance. Car il est d'abord indéniable que Ricœur travaille sa grande thèse du *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes* suivant un modèle qu'il faut dire dialectique. L'immédiateté étant impossible, le *Cogito* se doit de sortir de lui-même et d'aller à la rencontre des figures successives de l'autre, du social et de la culture. Et c'est ce mouvement, d'avouer presque candidement Ricœur dans *De l'interprétation*, qui prend pour guide « l'allure de la dialectique hégélienne »²⁸⁴. Ce à quoi il faut ajouter que le contenu de cette dialectique est, chez l'un et l'autre penseur, assez similaire puisque étant sans cesse retourné dans la production du soi. Toujours dans *De l'interprétation* : « la position du soi est en effet inséparable de sa production par synthèse progressive »²⁸⁵. Allure et contenu de la dialectique bref, il faut encore dire que toute l'entreprise philosophique de Ricœur est assez près de celle de Hegel s'il est pris en considération le rôle qu'elle accorde au désir, à la reconnaissance et au désir de reconnaissance²⁸⁶. C'est ce désir d'être reconnu qui est en quelque sorte le moteur de toute dialectique. C'est lui qui explicite la lutte des hommes, le caractère infiniment dynamique de chacun de leurs rapports et leur volonté de se dépasser dans des œuvres de culture. La différence profonde entre Hegel et Ricœur est donc ailleurs ; non pas dans le mouvement général de la dialectique, mais dans la fin à donner à ce déploiement des figures qui tire la conscience par en avant²⁸⁷.

Ce qui est intolérable aux yeux de Ricœur, c'est encore et toujours l'entreprise de totalisation vers laquelle se dirige le projet hégélien. La prétention de ce dernier n'est

²⁸³ Comme ici dans *TR3* : « nous ne pensons plus selon Hegel, mais après Hegel » (*TR3*, p. 298).

²⁸⁴ *DI*, p. 448. C'est moi qui souligne. Ricœur vient alors de rappeler que chez Hegel « la conscience ne se comprend pas tant qu'elle n'accepte pas de se laisser décentrer ; l'esprit, le *Geist*, c'est ce mouvement, cette dialectique des figures, qui de la conscience fait une 'conscience de soi', une 'raison' et, finalement, à la faveur du mouvement circulaire de la dialectique, réaffirme la conscience immédiate, mais à la lumière du procès complet de la médiation » (*DI*, p. 447).

²⁸⁵ *DI*, p. 449.

²⁸⁶ Cf. *infra*, pp. 62-63 ; *DI*, pp. 449-451 et *PR*, surtout p. 255.

²⁸⁷ Cf. entre autres *CI*, p. 327. Il faut ainsi donner raison à Mongin lorsqu'il souligne que « Ricœur renonce au Savoir absolu plus qu'à l'esprit hégélien de la dialectique » (Olivier Mongin, Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 23). Pour prendre un dernier exemple tiré des propres discussions de Ricœur, il s'agit de lire la manière dont il est reconnaissant à Honneth d'être resté au seuil de l'Absolu hégélien : « La réactualisation entreprise par Honneth tire sa force de conviction de l'équilibre qu'elle préserve entre la fidélité à la thématique hégélienne et le rejet de la métaphysique de l'absolu [de] Hegel à Iéna » (*PR*, p. 273).

rien de moins que celle du système, de la synthèse qui *devrait pouvoir* expliquer le développement de toute chose. C'est cela qu'annonce sa proposition majeure : « La seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la Raison — l'idée que la Raison gouverne le monde et que par conséquent l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement »²⁸⁸. Parmi les variantes de cette interprétation, s'agit-il entre autres de noter celle voulant que l'Esprit soit intégral à lui-même en réconciliant le fait et le sens, la rationalité et l'existence, celle voulant que « ce qui est, est *sensé* — ce qui est *sensé*, est », ou celle voulant que l'Absolu séjourne *in fine* dans une sorte de savoir pure de sa propre historicité réalisée et dépassée par son propre concept, etc. Bien entendu, une telle énumération ne saurait rendre intégralement justice à la richesse et la subtilité de l'hégélianisme. Si elle est présentée ainsi, ce n'est que pour dresser un premier tableau de toute la distance pouvant séparer Hegel de Ricœur quant à ce *logos* et à ce *telos* de la dialectique. C'est qu'en comparaison, la dialectique ricœurienne est belle et bien « à synthèse ajournée »²⁸⁹. Il y a une volonté tout à fait ferme chez Ricœur de ne jamais dépasser le seuil à partir duquel la pensée s'arroge le droit d'avoir résolu les apories de la réalité — autrement dit qu'il reste un penseur de l'opacité et de la polysémie du phénomène humain. S'il peut certes comprendre l'appétit de rationalité inhérente à la philosophie en général, celle de Hegel en particulier, il ne peut cependant jamais accepter que la philosophie se crée des concepts pour ensuite insinuer qu'ils appartiennent à la réalité du monde, nécessairement, fatalement. La Raison dans l'histoire ou « l'effectuation de l'Esprit dans l'histoire », par exemple. Ce à quoi il s'oppose farouchement, c'est à la substantialisation des idées, à savoir à leur hypostase. Une hypostase qui pour l'instant peut prendre la forme d'une question : « On peut se demander si cette hypostase de l'esprit [chez Hegel], ainsi élevé au-dessus de la conscience individuelle et même au-dessus de l'intersubjectivité, n'est pas responsable d'une autre hypostase, celle même de l'État »²⁹⁰.

²⁸⁸ G.W.F. Hegel cité dans *TR3*, p. 293.

²⁸⁹ *HV*, p. 16. Cf. aussi Páll Skúlason, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*, *op. cit.*, p. 150.

²⁹⁰ *TA*, p. 255 et *infra*, p. 75, note 192.

Car c'est bien dans la forme étatique que se trouve la pensée hégélienne, qu'elle se retrouve chez-elle, c'est-à-dire qu'elle est le plus à l'aise et, du coup aussi, le plus efficace. Que ce soit dans le passage de la famille à l'économie et au politique ou dans le mouvement de l'esprit subjectif vers l'esprit objectif, ce qui est le point culminant de la thèse hégélienne est constamment à trouver dans cette magnanimité de l'État. Pour Ricœur, la pensée hégélienne donne en cet endroit très peu de place à l'interprétation : « L'État est le lieu, la configuration historique, où l'idée et sa réalisation se rejoignent »²⁹¹. Ce que fait Hegel, c'est de prendre l'État pour une chose qui est aussi un être ; non seulement opère-t-il, autrement dit, une substantialisation de l'État, mais encore son ontologisation. L'État *est* et est *rationnel*. Il pense. Ce qui est cependant tout à fait paradoxal à bien y regarder. C'est qu'en effet, cette ontologisation marque une sorte de saut hors de la réalité²⁹² en voulant être plus réel que la réalité. En étant en soi et pour soi, l'État hégélien s'affranchi totalement des contraintes de la vie concrète des hommes et peut dès lors envisager de leur dicter ce qui devrait être leur conduite. Et c'est cela en fin de compte la « tentation hégélienne », celle de faire de l'abstraction étatique quelque chose qui dépasse la simple réalité en étant plus que celle-ci. Aussi, est-ce à cette tentation à laquelle cherche féroce à résister Ricœur. Chez lui, « le refus de cette hypostase de l'État »²⁹³ est catégorique et doit même être « pouss[é] jusqu'au bout ».

Il importe avant tout à Ricœur de saisir les conséquences de ce refus en se disant que cela force rien de moins qu'une ré-exploration de son propre parcours. Penser *après* Hegel consiste à repenser les dérivations des communautés de rang supérieur à partir des relations des hommes entre-eux, c'est-à-dire à repenser Husserl et Weber²⁹⁴. Il s'agit, par ailleurs, de repenser ce qui avait été dit de ce que cette dérivation était « double dérivation »²⁹⁵ de l'individu vers le social et l'État, par exemple, mais aussi, et inversement, de l'État vers le social et les individus. Progression *et* régression, montée *et*

²⁹¹ TR3, p. 286.

²⁹² « On peut douter fondamentalement que, pour s'élever de l'individu à l'État, il faille distinguer ontologiquement entre esprit subjectif et esprit objectif, ou plutôt entre esprit et conscience » (TA, p. 255).

²⁹³ TA, p. 255.

²⁹⁴ Cf. *infra*, pp. 71-80.

²⁹⁵ Cf. *infra*, pp. 77-78.

descente : tel est donc le destin d'une dialectique ricœurienne, hésitante presque par définition. Et si à cela est ajoutée la problématique du conflit avec ce qu'elle implique de mondes humains qui se font, se défont et se refont, etc. — ajout qui ne se retrouve par contre pas exactement dans les extraits de textes à propos de Hegel —, alors faut-il se rendre à l'idée que cette dialectique ricœurienne s'attache surtout à témoigner de la complexité des rapports humains et de leur institutionnalisation ; très peu à les expliquer ou à les enfermer dans un système strict et rigide.

Comme c'est à peu de chose près toujours le cas chez Ricœur, les considérations d'ordre épistémologique sont adossées à celles plus proprement ontologiques. La question du rôle et de la place de l'État chez Hegel n'y échappe pas. Il s'agit d'un État qui non seulement à une certaine connaissance de la réalité qu'il régent, mais encore qui en représente *la* connaissance, à savoir l'instance qui se sait savante d'un savoir absolu. Ricœur est ici assez prompt à s'emporter :

Nous ne cessons de lire : l'Esprit se sait lui-même dans l'État et l'individu se sait lui-même dans ce savoir de l'Esprit. Je l'ai dit plusieurs fois, rien, selon moi, n'est plus ruineux théoriquement, ni plus dangereux pratiquement, que cette prétention à savoir dans l'ordre éthique et politique. [...] Tous les fanatismes posthégéliens sont contenus *in nuce* dans l'idée que l'individu se sait dans l'État qui lui-même se sait dans l'Esprit objectif. Car, si un homme ou un groupe d'hommes, un parti, s'arrogé le monopole du savoir de la pratique, il s'arrogera aussi le droit de faire le bien des hommes malgré eux. C'est ainsi qu'un savoir de l'Esprit objectif engendre la tyrannie²⁹⁶.

Ceci étant dit, faut-il faire bien attention de ne pas aller trop vite et donner raison à Jean Greich, entre autres, lorsqu'il souligne que la pensée hégélienne ne fait pas dans le tout « totalitaire »²⁹⁷. Les choses sont simplement plus complexes et Ricœur sait reconnaître les subtilités. Seulement, la pensée hégélienne introduit dans l'histoire de la philosophie

²⁹⁶ *TA*, pp. 256-257. Plusieurs variantes de cette idée existent dans l'œuvre ricœurienne comme dans cette réponse à un de ses commentateurs par exemple où Ricœur insiste sur son « repeated pleadings against all enterprises directed at the totalization of knowledge ... and of power » (Paul Ricœur, « Reply to Richard L. Lanigan », in Lewis E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, *op. cit.*, p. 329).

²⁹⁷ Greich reprend alors l'argument de Heidegger. Cf. Jean Greich, Paul Ricœur. L'itinérance du sens, *op. cit.*, p. 225.

moderne quelque chose comme un risque politique perpétuel : celui précisément de la prise en charge perpétuelle et pseudo-rationnelle du politique. À partir de Hegel, la tyrannie devient une possibilité constitutive du politique non plus sous l'angle de l'accidentel et du décadent, mais sous celui de la prétention au nécessaire et de la capacité dernière à justifier. Ce qui n'est qu'un encore plus grand danger. Dans la perspective ricœurienne, la découverte de Hegel est donc celle d'un « État en intention » qui tourne pour ainsi dire à vide en voulant parce qu'il sait, en sachant parce qu'il agit et en agissant parce qu'il veut.

Ce par quoi, aussi, cet État voulant-sachant-agissant vient en quelque sorte relancer deux des interrogations peut-être les plus profondes et épineuses de toute la philosophie. Celle, d'une part, de la maîtrise de l'histoire que l'hégélianisme prétend être possible, sinon souhaitable, et qu'au contraire, Ricœur ne peut que dénoncer. La Raison hégélienne implique, en effet, une téléologie forte dans laquelle le progrès culmine dans une sorte d'« éternel présent »²⁹⁸ de la Raison en tant que tel, presque « en acte » et dominant son passé et même son futur — toute chose que la pensée ricœurienne ne permet pas dans la mesure expresse ou ce qui monte en elle fait face à ce qui y redescend en sorte qu'il s'agisse d'une pensée qui en reste à un certain niveau médian, intermédiaire. Celle, d'autre part, de cette réflexion difficile sur la philosophie en tant que point d'Archimède du développement humain, en tant que quelque chose comme une ligne de fuite à partir de laquelle la philosophie serait à même d'embrasser l'ensemble du cours des événements. C'est, de fait, à partir de cette question et de la manière dont elle éclaire la précédente que le détour par Hegel est le plus significatif et intéressant. Hegel est celui des modernes ayant poussé le plus loin cette idée d'une spéculation qui nous arracherait au sort du monde. Et c'est très certainement pourquoi Ricœur ne peut s'en détacher tout au long de son oeuvre. Hegel sert *in negativo* à réaffirmer la force du concret dans la réflexion concrète, la force d'une pensée s'astreignant à être *in media res*, c'est-à-dire parmi ce qu'elle pense et quoique cela puisse entraîner en terme de perte de contrôle et d'opacité²⁹⁹.

²⁹⁸ La discussion de cet « éternel présent » se trouve principalement en *TR3*, pp. 291-294.

²⁹⁹ Pour prendre cet exemple qui est encore celui de l'État hégélien versus l'État au sens wébérien, se montre dans « La raison pratique » comment c'est le second modèle qui est favorisé par Ricœur pour ce

Une dernière conséquence du refus de cette hypostase hégélienne de l'État a trait à la manière dont elle vient renforcer ou réaffirmer la double détermination *pratique* et *critique* de la pensée ricœurienne. Ces deux choses vont de pair, c'est parce qu'elle fait la promotion de l'homme concret et de son autonomie qu'elle est critique envers tout ce qui vient le diminuer et inversement — comme le dit lui-même Ricœur : « il faut alors parler moins de critique de la raison pratique que de raison pratique critique »³⁰⁰. Et d'où tire sa force une telle double détermination ? Sans trop de surprise, de ce qui est le paradoxe du politique et tout ce qui vient s'y greffer en terme d'idéologie³⁰¹. Pour Ricœur, s'agit-il de s'en souvenir, il existe perpétuellement un écart entre l'horizontalité du vivre-ensemble et la verticalité du pouvoir, un écart entre ce qui est offert en terme de légitimité et ce qui est exigé, etc. Aussi, est-ce en mettant au jour ces écarts que se trouvent également à être dévoilées et dénoncées les manières artificielles de les combler. « La fonction critique de la raison pratique, écrit Ricœur, est ici de *démasquer* les mécanismes dissimulés de distorsion par lesquels les légitimes objectivations du lien communautaire deviennent des aliénations intolérables »³⁰². Car il est maintenant plus aisé de juger de ce qui est tolérable ou non. Il existe un critère en quelque sorte ; et ce critère c'est celui de l'auto-réalisation de l'homme. C'est en ce sens qu'il faut dire que le détour par Hegel sert une critique des idéologies d'un point de vue anthropologique. Dans l'économie de *la* thèse ricœurienne, la question de l'État chez Hegel est alors ce qui lui permet de se situer elle-même et de situer les uns par rapport aux autres les niveaux de réflexion que sont les hommes — suivant la formule ricœurienne « nous *ne* sommes *que* des hommes »³⁰³ —, les médiations qui les montrent et qui les cachent et

qu'il permet de penser l'État presque « de l'intérieur » : « En revanche, si l'État, selon l'hypothèse inverse de Husserl, de Max Weber, d'Alfred Schütz, procède des relations intersubjectives elles-mêmes, par un processus d'objectivation et d'aliénation qui reste à décrire, le savoir de ces objectivations et de ces aliénations reste un *savoir inséparable du réseau des interactions entre individus*, et partage le caractère probabiliste qui s'attache à toutes les anticipations concernant le cours des choses humaines » (TA, p. 257). C'est moi qui souligne.

³⁰⁰ TA, p. 259.

³⁰¹ Cf. *infra*, pp. 191-195.

³⁰² TA, p. 258.

³⁰³ Paul Ricœur, « Que signifie 'humanisme' ? », *Comprendre. Revue européenne de culture*, no. 15, 1956, p. 92. Et sur la même page : « L'homme est homme quand il se sait seulement homme ».

peut-être finalement, de manière plus abstraite et métaphysique, les difficultés insurmontables d'une médiation totale.

C'est finalement à partir de ce pratique-concret qu'il est le plus possible de critiquer ce qui demeure l'ambition dernière de la philosophie hégélienne, à savoir sa prétention au système et à une médiation qui serait dès lors totale. La critique des idéologies avait cette double entrée, d'un côté vers le plus concret, de l'autre, vers le plus abstrait. Pour employer une autre figure, il serait possible de dire qu'elle était tel un carrefour à partir duquel pouvait être prise l'une ou l'autre direction. Et si Ricœur, en empruntant celle de l'homme concret et de la raison pratique, se donne les moyens de critiquer la voie prise par Hegel, il n'en demeure pas moins que ce qu'il fait à toutes les allures d'un choix. Un choix certes motivé et justifié même par la critique, mais un choix qui ne peut cependant pas être complètement rationalisé. Hegel, en d'autres termes, n'est pas battu par Ricœur. Il est abandonné par Ricœur, dans ce qui est alors quelque chose comme un renoncement patient et volontaire, sorte de « travail de deuil »³⁰⁴. Ce que fait ainsi Ricœur, c'est fondamentalement de préférer « une autre voie, celle de la *médiation* ouverte, inachevée, *imparfaite* »³⁰⁵. Tout ce passe comme si, autrement dit, s'étant attaché à la pensée hégélienne et ayant rompu au moins une partie de son charme, la thèse ricœurienne se comprenait mieux elle-même en tant qu'herméneutique. Ce qui est peut-être un dernier intérêt, mais non des moindres. C'est qu'en effet, à travers la reconnaissance de cette médiation imparfaite se montre un certain acquiescement à la finitude de toute interprétation. Finitude de l'interprétation hégélienne, d'abord, qui apparaît du coup être un « événement de pensée »³⁰⁶, c'est-à-dire quelque chose qui aide à comprendre la manière dont les hommes cherchent à se comprendre entre autres à travers la philosophie. Finitude propre de *la* thèse ricœurienne, ensuite, qui comprend qu'elle a besoin de l'altérité de Hegel pour exister et que sans cette altérité elle ne serait

³⁰⁴ Ce qui est en fait le dernier mot de « Renoncer à Hegel ». Cf. *TR3*, p. 299.

³⁰⁵ *TR3*, p. 300.

³⁰⁶ Cf. *TR3*, pp. 293-298. À propos de cette finitude Ricœur note encore : « Cette finitude de l'interprétation signifie que toute pensée pensante a ses présuppositions qu'elle ne maîtrise pas, et qui deviennent à leur tour des situations à partir desquelles nous pensons, sans pouvoir les penser pour elles-mêmes. Dès lors, quittant l'hégélianisme, il faut oser dire que la considération pensante de l'histoire tentée par Hegel était elle-même un phénomène herméneutique, une opération interprétante, soumise à la même condition de finitude » (*TA*, p. 298).

sans doute pas elle-même. La renonciation à Hegel étant alors, par plusieurs chemins de traverse, une forme non négligeable de consentement à soi.

8.3 La dimension tragique de l'agir

La question de la tragédie est à la fois une des plus excentrées et une des plus centrales de l'herméneutique ricœurienne. Excentrée, elle l'est dans la mesure où elle appartient aux « sources non-philosophiques »³⁰⁷ de cette philosophie, qu'elle lui vient du dehors et qu'elle n'en fait pas dès lors une philosophie directement tragique au sens de désabusée, désespérée, etc. Centrale, elle l'est cependant aussi en ce qu'elle est tout à fait récurrente dans l'œuvre de Ricœur³⁰⁸, en plus de venir en interpellier les grands thèmes : de la narration et de la fiction au rapport *logos-muthos* en passant par ce point de la plus haute importance qu'est ici le travail de la sagesse pratique. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur parle lui-même de la venue de cette question du tragique — parce qu'il s'agit bien toujours d'une interrogation et jamais exactement d'une réponse — comme d'une « irruption intempestive », comme quelque chose d'une surprise nécessaire ou d'un choc qui, parce qu'il bouleverse, a la capacité d'enseigner et d'instruire. Autrement dit, que cette question de la tragédie est chez Ricœur ce qui lui permet de sortir de sa voie, de son tracé pour mieux le retrouver par la suite, c'est-à-dire le retrouver à un niveau de réflexivité et d'auto-compréhension qui devrait être accru.

La tragédie comme spectacle et comme théâtre est « imitation créatrice » de quelque chose de plus profondément ancrée dans l'expérience humaine. Pour Ricœur, le terreau de la tragédie, c'est l'*action*, la pratique concrète et presque quotidienne de ces

³⁰⁷ Cf. *L3* surtout p. 187.

³⁰⁸ Il existe en effet des textes ou des parties de texte sur la tragédie à toutes les grandes étapes de l'évolution de la pensée ricœurienne des années cinquante aux années quatre-vingt-dix. Cf. « Sur la tragique » qui date de 1953 dans *L3*, pp. 187-209 ; *SM*, pp. 199-217 et 289-303 ; *CI*, pp. 155-159 et 300-306 et « Interlude. Le tragique de l'action » dans *SMCA*, pp. 281-290 — il est à noter que ces pages y sont là en italique. Ce sont surtout le premier et le dernier de ces textes qui seront analysés dans ce qui suit. Pour ce qui en est des commentateurs, le lecteur pourra s'en remettre à Abel et Petitdemange. Cf. Olivier Abel, « Ricœur et la question du tragique », *Études théologiques et religieuses*, vol. 68, no. 3, 1993, pp. 365-374 et Guy Petitdemange, « Paul Ricœur – la mémoire du tragique. Jalons », in Jean-Christophe Aeschlimann, (dir.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur*, Neuchâtel, À la baconnière, 1994, pp. 87-101.

hommes qui, de quelque manière, ne peuvent pas ne pas tenir compte des autres et de leurs capacités d'agir. Lorsqu'il souligne que « la tragédie a bien pour thème l'action », il veut principalement signifier que celle-ci possède dans sa structure même, dans ce qui est pour ainsi dire son destin, cette difficulté faisant en sorte qu'elle puisse souffrir et que souvent elle souffre de dis-tension et de déchirement. Il s'agit là d'une autre de ces possibilités constituantes propres à la pensée ricœurienne. Pourquoi « puisse souffrir » et « souffre de dis-tension et de déchirement » ? Parce que l'effet est aussi la cause ; que le tragique en tant que conséquence de l'action est également ce qui en est la source, dans ce qui est dès lors un cercle voulu comme tel. Peut-être personne n'a mieux résumé ce point somme toute complexe que Petitdemange dans son commentaire déjà cité : « Toute action est exposée à la possibilité tragique, parce que toute action comporte opacité, décision, une part de non-savoir, un risque proprement incalculable »³⁰⁹. La suite du propos aura très certainement à revenir sur ces différentes idées. Pour l'heure toutefois, il doit surtout s'agir de montrer que celles-ci tournent toutes autour d'une autre idée-phare, plus grande et plus vaste, à savoir celle du conflit — dite idée-phare ne pouvant, de fait, que rappeler à peu près tout ce qui a été dit au chapitre précédent³¹⁰. Ricœur insiste. Pour lui, en effet, « une agonistique met son empreinte sur le tragique de l'action »³¹¹. Cette empreinte *est* le tragique de l'action. Il n'y a ainsi, et par extension, aucun des registres de ce que sont les gens, de ce qu'ils font ou même de ce qu'ils représentent les uns pour les autres qui n'en soient affectés. C'est ce que Ricœur dit encore à la fin de la section qu'il consacre à la tragédie dans *Soi-même comme un autre* : « non seulement l'unilatéralité des caractères, mais celle même des principes moraux confrontés à la complexité de la vie [qu'ils incarnent] est source de conflits »³¹².

Soit l'exemple d'*Antigone* dans le théâtre d'Eschyle³¹³. Ce que cette pièce donne à voir selon Ricœur — suivant par-là quelque peu Hegel, il est vrai — c'est « l'étroitesse

³⁰⁹ Guy Petitdemange, « Paul Ricœur – la mémoire du tragique. Jalons », in Jean-Christophe Aeschlimann, (dir.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur, op. cit.*, p. 92.

³¹⁰ Abel consacre toute une partie de son texte à cette question du « tragique de conflit ». Cf. Olivier Abel, « Ricœur et la question du tragique », *Études théologiques et religieuses, op. cit.*, pp. 368-371.

³¹¹ Paul Ricœur, « Synthèse panoramique », *op. cit.*, p. 6.

³¹² *SMCA*, p. 290.

³¹³ Il s'agit de l'exemple principal dans *Soi-même comme un autre*. Cf. *SMCA*, pp. 284 et suiv., de même que *L3*, p. 190.

de l'angle d'engagement de chacun des personnages ». L'histoire de cette tragédie est assez connue : alors qu'Antigone se doit de tenter d'offrir une sépulture à son frère Polynice conformément à la loi divine, le roi Créon, leur oncle et représentant de la loi de l'État, se doit de proscrire cette inhumation. Chacun d'Antigone et de Créon campent sur ses positions, les rigidifie même, pour finir par être presque totalement aveugle à l'autre position et aux contradictions de sa propre position³¹⁴. Le cas est typique de ce qui s'appelle la *finitude* des points de vue, mais aussi, et peut-être plus fondamentalement, de ce qui a trait à l'opposition de ceux-ci, leur manière de se heurter de plein fouet, d'être en conflit. Et c'est ainsi que, pour Ricœur, « [l]a tragédie d'Antigone touche à ce que [...] on peut appeler le fond agonistique de l'épreuve humaine, où s'affronte interminablement l'homme et la femme, la vieillesse et la jeunesse, la société et l'individu, les vivants et les morts, les hommes et le divin »³¹⁵. Le mot « épreuve » est même particulièrement bien choisi. C'est qu'autant le conflit est inhérent à l'activité humaine, autant il n'est jamais chose facile à négocier. Il est signe d'une souffrance et d'un doute, de quelque chose comme une indécidabilité de principe ou presque, et qui est elle-même une part de souffrance. Tout le problème sied là, en fait, dans cette difficile expérience de s'avouer avec Camus par exemple qu'« Antigone a raison mais [que] Créon n'a pas tort »³¹⁶. Les positions sont non seulement incompatibles, mais aussi légitimes l'une que l'autre. La tragédie est en ce sens beaucoup plus une question que quoi que ce soit qui s'approcherait d'une réponse. Sa question c'est « quoi alors ? » ou, autrement dit, « quoi faire et quoi penser ? ». Ce qui fait en outre dire à Ricœur que la tragédie ne participe pas directement de la didactique. Elle n'est pas de ces messages ou de ces vérités enseignées qu'il faille écouter et suivre. Elle est surtout, et plutôt, de ces « surplus de sens » qui renvoient à l'individu et à l'individualité de l'écoute. Voici ce qu'il en est dit toujours dans *Soi-même comme un autre* :

En refusant d'apporter une « solution » aux conflits que la fiction a rendus insolubles, la tragédie, après avoir désorienté le regard,

³¹⁴ « Ce sont bien deux visions partielles et univoques de la justice qui opposent les protagonistes » (SMCA, p. 285).

³¹⁵ SMCA, p. 283.

³¹⁶ Albert Camus cité dans Jacques Truchet, *La tragédie classique en France*, Paris, PUF, 1975, p. 181.

*condamne l'homme de la praxis à réorienter l'action, à ses propres risques et frais, dans le sens d'une sagesse pratique en situation qui réponde le mieux à la sagesse tragique. Cette réponse, différée par la contemplation festive du spectacle, fait de la conviction l'au-delà de la catharsis*³¹⁷.

Si la tragédie peut néanmoins instruire quelque peu, toujours *indirectement* et sans *diktat*, elle le fait en se montrant un appel à « penser juste » et à « bien délibérer »³¹⁸. En exposant les paramètres de ce problème insoluble x ou y, elle tend à dire à ses spectateurs de penser pour eux-mêmes et par eux-mêmes. Et c'est cela, aussi, que souligne Ricœur en disant « que c'est toujours seul que, dans ce que nous avons appelé le tragique de l'action, on se décide »³¹⁹. Cette solitude du choix ou du jugement est dernière, absolue et fondamentale. C'est elle qui est à la source de toute sagesse, en général, et de toute sagesse pratique, en particulier. Car c'est bien de cette sagesse concrète, pratique et autonomisée dont il s'agit pour Ricœur, à savoir d'une sagesse qui demeure *dans* l'action et qui se donne pour tâche de la réorienter au fur et à mesure de son développement. Ce qui est alors peut-être le synonyme le plus près de cette sagesse « en acte » pour ainsi dire, c'est ce que la perspective ricœurienne retravaille en terme de « jugement moral en situation »³²⁰. Le jugement se doit d'être ré-effectué chaque fois, en chaque circonstance particulière par et, très souvent, pour un individu particulier. Il est ainsi sans *a priori* et sans garantie ; ce qui ne veut cependant pas dire qu'il puisse être arbitraire ou licencieux. Pour Ricœur, en effet, il s'agit d'un discernement qui demeure en dialogue avec les idées de norme et de règle comme pour les assouplir ou les appliquer — suivant par-là l'idée de l'*application* du chapitre sixième — et ce, en restant toujours « *braqué sur l'action qui convient* »³²¹.

³¹⁷ *SMCA*, p. 288.

³¹⁸ Cf. *SMCA*, p. 287.

³¹⁹ *SMCA*, p. 405.

³²⁰ C'est ce qui se trouve par exemple au début de cet « Interlude. Le tragique de l'action » dans *Soi-même comme un autre* : « faute de produire un enseignement direct et univoque, la sagesse tragique renvoie la sagesse pratique à l'épreuve du seul jugement moral en situation » (*SMCA*, p. 281).

³²¹ Il s'agit en fait d'une partie de la définition de la sagesse pratique donnée par Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance* : « La sagesse pratique est *ce discernement, ce coup d'œil en situation d'incertitude, braquée sur l'action qui convient* » (*PR*, p. 135). Une autre définition de cette même sagesse pratique se trouve dans *Soi-même comme un autre* : « La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle » (*SMCA*, p. 312).

À son tour, faut-il dire de cette sorte de convenance qu'elle ne trouvera jamais de meilleur critère que celui-ci fort et faible, difficile et majestueux pour Ricœur : la conviction. C'est cette conviction qui, au-delà de toute chose, peut seule venir trancher les problèmes insolubles en n'ayant avec elle que la fermeté d'une certitude incertaine et d'une croyance sans assurance. C'est elle qui, par ailleurs, va venir dessiner les grands contours de ce qui sera l'éthique proprement ricœurienne — celle-là même qu'il s'agira d'approfondir dans la dernière partie de la présente thèse. Comme c'est elle, finalement, qui vient en quelque sorte boucler la boucle puisqu'en dernier recours, et par un étrange effet de rétroaction, le passage « *à la conviction consiste pour l'essentiel dans une médiation sur la place inévitable du conflit dans la vie morale* »³²². Cette conviction rendue plus sage par l'épreuve du conflit et du tragique en est dès lors une qui sait et qui accepte que la contradiction et la mésentente demeurent à la place de toute réconciliation. Elle est, en d'autres termes, conviction *à propos* du tragique de l'action et *dans* ce tragique même, indépassable et difficilement familier.

Ceci étant dit, il est certainement inévitable que cette question de la tragédie en viennent à déborder le cadre de l'action, toute concrète et réelle qu'elle soit. Suivant d'abord l'idée d'Henri Gouhier³²³, Ricœur parle dans son texte « Sur le tragique » de ce que la tragédie peut aussi, et plus généralement, insuffler une nouvelle « perception de l'historique ». Ce qui est tragique, c'est à présent le devenir des hommes en société ; non seulement ce qu'ils font, mais ce qu'ils sont ensemble, les uns pour les autres et les uns contre les autres, pratiquement et symboliquement. La perspective est ainsi grandement élargie et peut même s'élargir davantage. C'est que, si Gouhier aide à penser la tragédie et le « théâtre [comme] une étape de la réflexion philosophique sur la condition historique de l'homme »³²⁴, il est également possible de penser la tragédie en tant qu'elle est constitutive de notre monde, en tant qu'elle est « structure de l'univers ». La référence se déplace alors vers l'œuvre classique, riche et puissante de Max Scheler³²⁵.

³²² *SMCA*, p. 288.

³²³ Cf. Henri Gouhier, *Le théâtre et l'existence*, Paris, Aubier, 1952. La discussion de cette thèse se trouve chez Ricœur en *L3*, pp. 195-200.

³²⁴ *L3*, p. 199.

³²⁵ Cf. Max Scheler, « Le phénomène tragique », in M. Scheler, *Mort et survie*, suivi de *Le phénomène du tragique*, Paris, Aubier, 1952, pp. 105-138. Le commentaire de Ricœur est en *L3*, pp. 200-203.

Pour cet auteur, le tragique vient du caractère inéluctable de l'opposition entre des valeurs qui sont toutes positives, mais qui sont néanmoins condamnées à s'affronter, s'éliminer et se remplacer les unes les autres. Il serait sans doute ici aussi inutile que fastidieux d'entrer dans tous les détails de la thèse schelerienne et de certaines des réticences prononcées par Ricœur à son endroit. Ce qu'il faut surtout retenir, et que retient surtout le texte « Sur le tragique », c'est qu'à travers ce conflit se montre quelque chose comme un « fond d'insondable obscurité des choses mêmes ». Et Ricœur de poursuivre en disant qu'« [i]l y a là une *intuition fondamentale* : l'opaque comme aspect de toute mondanité »³²⁶.

Dire ce cette intuition qu'elle est « fondamentale » relève presque de l'euphémisme — il faudrait plutôt, à la limite, forger un mot qui dirait combien fondamental est ce fondamental. C'est qu'à bien y regarder, le détour par Scheler est ce qui doit permettre de réintégrer l'*autre* concept-phare de tout ce versant descendant de la thèse ricœurienne travaillé depuis déjà quelque temps. Chez Ricœur, la tragédie est non seulement le signe indélébile de la conflictualité humaine, mais encore celui de l'ambiguïté dernière du phénomène humain. En court et en bref, la tragédie, c'est le conflit *plus* l'ambiguïté. Autrement dit, ce qu'elle donne à voir, à penser, etc., c'est toujours qu'« il est difficile d'être homme »³²⁷. L'existence, a-t-il souvent été dit, est effort pour se comprendre par la réflexion et par la médiation d'œuvres, de mondes culturels petits ou grands, dont le sens reste pour ainsi dire « en suspend », à savoir qu'il est toujours *aussi* possible de s'y perdre et de s'y abîmer. Et c'est cela le rapport essentiel de l'homme au monde. Pour reprendre un langage utilisé en début de parcours — au chapitre premier, en fait —, il s'agit de dire que la finitude humaine s'éprouve dans l'infinitude du monde et se découvre elle-même être rapport *indéfini* au monde³²⁸. Si donc tout n'est pas perdu, tout est pour le moins complexe et laborieux. Il y a chez Ricœur un « tragique de l'ambiguïté »³²⁹, une « vision tragique de l'ambiguïté de

³²⁶ L3, p. 201. C'est moi qui souligne. Deux pages plus loin, Ricœur revient sur ce « fond d'opacité inhérent à la mondanité de ce monde » (L3, p. 203).

³²⁷ CI, p. 155.

³²⁸ Ce qui rappelle certainement la formule plusieurs fois utilisée : étant *fini*, l'humain a une tâche *infinie* d'auto-compréhension dans et par son rapport *indéfini* au monde. Cf. *infra*, pp. 44 ; 142-143 et 159.

³²⁹ EP, p. 53.

l'homme, qui toujours recommence et qui peut toujours faire défection »³³⁰, qui, si elle n'est jamais tout à fait unilatérale, est néanmoins source d'une angoisse profonde. Dès lors, faut-il en être conscient pour être en mesure de l'assumer.

Reste une dernière influence intellectuelle et une dernière manière de poser le problème de la tragédie. Ricœur l'emprunte à Karl Jaspers³³¹. Pour le philosophe allemand, la tragédie ne peut pas être que la consécration d'elle-même, au risque de se supprimer, et se doit du coup de sortir de ses propres limites. L'idée est précieuse pour Ricœur ; l'analyse de Jaspers est celle qui insiste le plus sur le mouvement, sur cette sorte de dialectique du « tragique même en direction d'autre chose, en vue d'une délivrance. La tragédie, de poursuivre le commentaire ricœurien, c'est la question du tragique *et* de la délivrance »³³². Et de qui, de quoi est-ce ce mouvement ou, ce qui revient à peu près au même, quel est l'agent pouvant faire en sorte qu'arrive cette délivrance ? La réponse tentée à la fois par Ricœur et Jaspers est à dire que ce mouvement est celui de la conscience ; que c'est le *Cogito* en tant que tel et dans l'épaisseur des médiations du monde qui doit s'élever à un « savoir tragique »³³³. Certes, ce savoir en est un qui reste attaché à ce qu'il y a d'inscrutable dans ce monde, de conflit et d'ambiguïté. Il s'agit d'un savoir qui n'arrive pas et qui n'arrivera jamais à mettre à plat cela même qu'il connaît. Mais, c'est justement en quoi il offre une certaine délivrance. L'« approfondissement méditatif » dont il est question est *consenti* comme cela, c'est-à-dire comme fragmentaire, fragile et faisant parti d'un certain pâtir. La formule reprise alors par Jaspers et Ricœur est celle très belle et très éloquente de l'*Agamemnon* d'Eschyle : « par le souffrir, le comprendre »³³⁴. Tout y est dit de quelque façon. Aussi, au terme de cette analyse de la tragédie chez Ricœur, ce n'est plus une mais deux idées essentielles qui se laissent découvrir : celle de la tragédie mettant en

³³⁰ *HV*, p. 43.

³³¹ Cf. Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, München, Piper, 1947, pp. 915-960 et *L3*, pp. 204 et suiv.

³³² *L3*, p. 205.

³³³ Il s'agit en fait du titre de toute la section consacrée à Jaspers dans « Sur le tragique ». Cf. *L3*, pp. 204-209.

³³⁴ Eschyle cité dans *CI*, 159. Cf. aussi parmi les autres occurrences chez Ricœur *SM*, p. 215 ; *HV*, p. 222 et *L3*, p. 206. Il s'agit, en outre, de reconnaître une dette envers Greich pour avoir rappelé la parenté non-négligeable entre ce thème du « souffrir pour comprendre » chez Ricœur et ce qui se trouve chez Gadamer en terme de *pathei mathos*, d'« instruit par la douleur ». Cf. Jean Greich, Paul Ricœur. L'itinérance du sens, *op. cit.*, p. 126 et Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode, *op. cit.*, pp. 379 et suivantes.

scène le conflit *plus* l'ambiguïté du monde, d'une part, celle voulant que « si le souffrir n'engendrait pas le comprendre, la tragédie ne serait pas l'*organon* de la philosophie »³³⁵, de l'autre. Ce qui, encore une fois, ne s'égale jamais à une quelconque forme de nihilisme. Bien plutôt, le détour par la tragédie se montre comme un appel à repenser le soi dans le prolongement d'une anthropologie philosophique restant attentive aux épreuves qui développent et que développe la condition particulière d'être homme³³⁶.

³³⁵ L3, p. 207.

³³⁶ Ce qu'incite à penser, en outre, cet extrait de *Soi-même comme un autre* : « La reconnaissance de soi est au prix d'un dur apprentissage acquis au cours d'un long voyage à travers ces conflits persistants, dont l'universalité est chaque fois inséparable de leur localisation chaque fois indépassable. [...] L'instruction de l'éthique par le tragique se borne-t-elle à l'aveu, en forme de constat, du caractère intraitable, non négociable, de ces conflits ? Une voie moyenne est à tracer entre le constat direct, qui s'avérera bien décevant, et la résignation à l'insoluble. La tragédie est comparable à cet égard à ces expériences limites, génératrices d'apories, auxquelles n'a échappé aucune de nos études précédentes. Essayons donc » (*SMCA*, pp. 283-284).

TROISIÈME PARTIE

LA COMPRÉHENSION DEVANT SOI

CHAPITRE NEUF

L'ipséité

Passant de la seconde à la troisième des parties de la présente thèse, l'occasion est toute désignée de réfléchir à la patience dont fait preuve Ricœur dans l'élaboration de ses diverses médiations ou, plus justement, à l'étendu et à la longueur de cette « voie longue » qui est la sienne. Parce que la philosophie ricœurienne est bien cela : une philosophie du détour voulue et assumée comme telle. Ce qui n'a pu, bien sûr, qu'influencer le sort de cette partie massive sur *La compréhension devant l'œuvre* venant de s'achever. Sous plusieurs aspects, cette partie n'a été que l'immense et nécessaire détour entre un point de départ, un « commencement par le sujet »¹ — faut-il s'en rappeler — et ce qui doit être à présent un point d'arrivée, à savoir quelque chose comme un soi de la compréhension de soi. À son tour, ce soi se devait d'attendre le passage par les symboles, les textes, etc., pour pouvoir prétendre se comprendre et ce, selon le vœu même de l'herméneutique. Car il s'agit de dire, et l'idée est tout à fait importante pour Ricœur, que cette herméneutique « invite à faire de la subjectivité la dernière, et non la première, catégorie d'une théorie de la compréhension. La subjectivité doit être perdue comme origine, si elle doit être retrouvée dans un rôle plus modeste que celui de l'origine radicale »². Et pourquoi doit-il en être ainsi ? Pourquoi faut-il que cette subjectivité attende et attende encore pour enfin pouvoir penser se comprendre elle-même avec ce qui est alors toute la modestie et la persévérance du monde ? La réponse de Ricœur tient surtout dans le rappel d'un des principes peut-être les plus fondamentaux de la discipline herméneutique : l'appropriation³. Ce principe dépasse très certainement le cadre du rapport entre écriture et lecture pour venir, en fait,

¹ Cf. *infra*, p. 30, pour cette expression empruntée au commentaire de Páll Skúlason.

² *TA*, p. 53. Et sur la même page : « l'acte de la subjectivité est moins ce qui inaugure la compréhension que ce qui l'achève ». Plusieurs autres occurrences de cette idée sont dispersées dans l'œuvre, comme ici par exemple : « la question de la compréhension de soi, qui, dans une herméneutique romantique, avait occupé l'avant-scène, se trouve reporté à la fin, comme facteur terminal, et non comme facteur introductif ou moins encore comme centre de gravité » (*TA*, p. 103). Cf. aussi *CI*, p. 103 et *RF*, p. 77.

³ Cf. *infra*, pp. 159-166.

embrasser l'ensemble de nos rapports avec les autres, la société, la culture et ses oeuvres. Si donc il faut s'appropriier le sens de chacune de ces médiations pour se comprendre *devant* soi, c'est bien tout de la subjectivité qui change et tout de la définition même de ce qu'est un être humain qui s'en trouve bouleversé.

La chance est ici donnée non seulement de rappeler le principe herméneutique de l'appropriation, mais également de rappeler *la* thèse ricœurienne de la *réflexion concrète* : « 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 »⁴. Or voilà, qu'a-t-il été découvert de ces termes médiateurs, sinon que dans leurs parcours ils montraient *et* cachaient, dévoilaient *et* déguisaient en sorte que, aussi, le procès entier de la compréhension devant les œuvres prenaient la forme d'un gigantesque arc avec des versants à la fois ascendant *et* descendant. C'est cette découverte qui change tout à présent. La compréhension de soi est certes rendue possible par l'ensemble des détours précédents, mais elle est également, et cela n'est aucunement négligeable, rendue plus problématique. Autrement dit, ce périple du sujet à travers les médiations discutées antérieurement a pour double conséquence de révéler ses extraordinaires capacités en même temps que de révéler sa vulnérabilité profonde. Ce qui reste alors à penser, c'est le rapport, le travail ou la négociation de ces deux choses à l'extrême limite de l'antinomie. En parlant de l'herméneutique de soi, de l'ipséité et de l'identité narrative, la suite du propos aura justement pour tâche d'analyser cette quasi-antinomie, cette contradiction performative presque, en se demandant aussi comment à partir d'elle peut lentement émerger quelque chose comme une éthique ricœurienne.

9.1 *L'herméneutique de soi*

Il est tout à fait remarquable que Ricœur ait gardé à peu de chose près le même positionnement du problème de l'identité du soi au long des grandes étapes de son

⁴ *TA*, p. 29. C'est moi qui souligne « appliquée » pour l'exposer dans un sens gadamérien très proche, dès lors, de l'appropriation chez Ricœur.

œuvre. Si, par exemple, *Le conflit des interprétations* présente une section intitulée « Vers une herméneutique du je suis »⁵, c'est encore sur le « caractère exploratoire [...] d'une herméneutique du soi »⁶ que table *Soi-même comme un autre* quelque trente ans plus tard. Entre les deux, se montrent non seulement une certaine unité thématique, mais surtout, et au sein même de cette thématique, une unité du questionnement. Parce que l'accès au problème, c'est son questionnement. Ricœur s'interroge ainsi : « je suis, mais qui suis-je moi qui suis ? »⁷, « quel sorte d'être est le soi ? »⁸ ; questions qui à leur tour se résument à celle-ci plus compacte sur le « qui ? »⁹ de l'action, du discours, etc. Mais tout ceci qui n'est peut-être qu'une première étape. Plus important, en effet, est certainement le fait que cette question du « qui ? » en vienne à impliquer cela même qu'elle doit servir à faire comprendre, à savoir le soi. Celui-ci est impliqué, engagé dans la question « qui ? » en tant que question. Le soi est alors comme tel une question¹⁰. Ce qui dit déjà beaucoup de sa fragilité. A titre de question ou étant pour le moins entaché par sa propre question, il n'est jamais trop certain de lui-même, de ses limites et de ses capacités. Ses propres possibles sont comme sa propre problématicité, c'est-à-dire *au devant* de lui-même dans ce qui est, du coup, la structure d'une interrogation ouverte.

Et ce n'est pas tout. En découvrant de la sorte, par sa question en tant que telle, la fragilité intrinsèque du soi, c'est bien plusieurs autres foyers de cette même fragilité qui se laissent entrevoir. D'abord, s'agit-il d'une fragilité qui rappelle les grandes lignes de la critique du *Cogito* immédiat — cette dite critique qui était au centre du chapitre premier de la présente thèse. Chez Descartes, en outre, ce *Cogito* est apparu comme

⁵ Cf. *CI*, pp. 257-262. C'est moi qui souligne.

⁶ Cf. *SMCA*, p. 345. Le point trois de la préface s'intitule également « Vers une herméneutique du soi », cf. *SMCA*, pp. 27-38.

⁷ *CI*, p. 238 et *infra*, p. 33.

⁸ *SMCA*, p. 345.

⁹ C'est autour de cette dernière question que Ricœur, par exemple, dit avoir organisé les différentes parties de *Soi-même comme un autre* : « Mais c'est bien à la question *qui ?* que revient l'impulsion [du livre] ». Cf. la préface de *SMCA*, p. 28.

¹⁰ En disant cela, un choix est fait de revenir de *Soi-même comme un autre* vers ce texte plus ancien qu'est « Heidegger et la question du sujet ». Il est seulement surprenant que ce texte fascinant n'ait pas eu plus d'écho dans la suite de l'œuvre ricœurienne. Certaines de ses assertions sont pourtant d'une grande portée, comme ici par exemple : « nous découvrons la possibilité d'une nouvelle philosophie de l'*ego*, en ce sens que l'*ego* authentique est constitué par la question elle-même. [...] Ainsi dans la position de l'*ego*, il faut considérer à la fois l'oubli de la question comme question, mais aussi la naissance de l'*ego* comme questionnant » (*CI*, p. 224). Cf. donc tout le texte en *CI*, pp. 222-232, ainsi que le suivant sur « La question du sujet : le défi de la sémiologie » en *CI*, pp. 233-262.

étant vide tellement sa certitude disait peu de chose sur son contenu. Or, c'est ce contenu qui intéresse Ricœur et qui, pour lui, explique toute la difficulté de la conscience à se posséder. « Le *Cogito*, écrit-il, est à la fois la certitude indubitable *que* je suis et une question ouverte quant à ce *que* je suis »¹¹. Ses contenus le fuient ou se cachent¹² en sorte qu'ils ne se trouvent jamais là, à portée de la main, pour que le *Cogito* puisse dire avec assurance « voici, je suis ». Bien plutôt, par sa fragilité ou dans celle-ci, ce dernier se doit-il d'être déchiffrement et reprise perpétuelle de lui-même — ce qui est par ailleurs inclus dans la définition même de l'herméneutique et donc de l'herméneutique de soi comme ce déchiffrement. Ensuite, autre foyer de cette fragilité de l'identité du soi, son caractère allégé ou présumé. Le soi n'est pas une chose solide et stable, mais plus généralement un sens ou une valeur revendiquée et qui peut dès lors être mal comprise, mal pesée. Par cette allégation, aussi, le soi est-il pour ainsi dire chez les autres tellement ce sont eux qui détiennent la clef de ce qui demeure un *problème* identitaire — ce qui sont des idées déjà discutées et sur lesquelles il est alors possible de passer plus rapidement¹³. Vient finalement un dernier foyer de fragilité à même de rendre compte des deux précédents de par son importance et sa prééminence. Pour Ricœur, « [i]l faut nommer comme [ultime] cause de la fragilité de l'identité son rapport difficile au temps »¹⁴. Tout du soi implique du temps, se passe dans le temps et, surtout, change et évolue au fil du temps. Dans le passage du passé au présent et au futur, il ne saurait être question d'une permanence du soi, sorte de noyau dur inaltérable, mais plus modestement d'un certain maintien de l'identité¹⁵. Un maintien qui est certes travaillé par la finitude du soi et qui, pour cette raison même, ne peut être qu'un effort et une tâche à ne jamais être tout à fait complétés.

¹¹ *CI*, p. 240.

¹² « Le sens de ce que je suis n'est pas donné, mais caché ; il peut même rester indéfiniment problématique, comme une question sans réponse » (*CI*, p. 238).

¹³ « parce qu'elle est crue, la valeur du moi peut être feinte, allégée, prétendue ; elle peut aussi être méconnue, contestée et protestée ; et aussi méprisée, rabaissée, ravalée, humiliée » (*HF*, p. 141 et *infra*, p. 28). Cf. *infra*, le chapitre premier de la présente thèse.

¹⁴ *MHO*, p. 98.

¹⁵ Cette question du rapport au temps n'est qu'effleurée ici comme pour dresser un premier panorama de ce problème absolument central chez Ricœur. La suite du présent chapitre, et principalement ce qu'elle dira de l'ipséité, aura justement pour tâche d'approfondir les diverses manières par lesquelles l'œuvre ricœurienne a tenté d'y apporter un éclairage nouveau.

Si le soi de la compréhension de soi est plusieurs fois fragilisé et que son maintien demande de constants efforts, le premier de ceux-ci est fortement relié à la nécessité d'opérer une critique du sujet et plus particulièrement de ses illusions. Parce qu'il ne faut pas s'y méprendre : l'illusion est constitutive de la subjectivité. Le monde offre des possibilités presque infinies de méprise sur le soi à travers ce qu'il cache, déguise, etc. Le soi, en lui-même et pour lui-même, tend à se fourvoyer et ce, ne serait-ce que par la force de son désir et/ou de son inconscient¹⁶. Et tout cela qui n'est pas aléatoire, mais nécessaire ; non pas resté extérieur au soi, mais qui vient s'inscrire dans sa constitution la plus propre. Ricœur insiste lourdement sur ce point. Pour lui, « la possibilité que je me trompe moi-même [...] est coextensive à la certitude du *Je pense* »¹⁷. Il s'agit, pour le dire encore autrement, d'une possibilité fondée dans « la structure même d'un être qui n'est jamais dans la position souveraine d'un sujet capable de mettre devant lui ses conditionnements »¹⁸. Si, du coup, une critique de cette illusion est envisageable, devra-t-elle se construire elle-même comme une critique interne. C'est le soi qui doit ou devra démasquer le soi. Ce qui est, faut-il absolument le noter, autant une démarche, un projet que quelque chose comme une difficulté majeure et un problème intarissable. Comment le soi peut-il se déprendre de sa propre emprise ? Comment peut-il se sortir de ses illusions pour les critiquer ? Comment, enfin et plus métaphoriquement, peut-il s'élever au-dessus de lui-même ? Ce sont certes là toutes des questions à l'extrême limite d'être insolubles et qui le seraient franchement si l'œuvre ricœurienne ne possédait pas en son sein un certain indice quant à un début de réponse.

Cet indice permettant de penser une critique du sujet et de ses illusions est fourni par ce qui a été discuté au chapitre septième en terme de critique des idéologies¹⁹. Le rapport ou la parenté de ces deux questions est même plutôt frappant. D'une part, il est indéniable que les idéologies sont sources d'illusions en sorte qu'il faille les intégrer au

¹⁶ Ce qui, bien entendu, rappelle la critique freudienne. Pour ne pas s'enfoncer dans les multiples détails de celle-ci, s'agit-il de prendre l'exemple du « narcissisme primaire » où le moi devient en tant que tel objet de son propre désir. Cf. sur cette dernière question *DI*, pp. 413 et suiv.

¹⁷ *DI*, p. 409.

¹⁸ *TA*, pp. 327-328.

¹⁹ Cf. *infra*, pp. 191-195.

niveau très concret de l' « égologie » du soi²⁰. D'autre part, il s'agit de dire que l'idéologie est à la société ce que l'illusion est au sujet, à savoir un milieu, un terroir, « quelque chose *dans quoi* les hommes habitent et pensent »²¹. Idéologies et illusions précèdent, englobent ce que nous sommes ; nous leur appartenons d'une « relation d'appartenance que nous ne pourrons jamais entièrement réfléchir ». Ce qui est donc premier, mais qui n'empêche toutefois pas, pratiquement et théoriquement, que vienne se greffer quelque chose comme un second point. Chez Ricœur, celui-ci prend la forme d'une proposition : « si le *savoir objectivant* est toujours second par rapport à la relation d'appartenance, il peut néanmoins se constituer dans une *relative autonomie* »²². La relation d'appartenance a ainsi un complément dialectique. Elle n'est pas ou plus seule, mais doit composer avec cette autre relation absolument fondamentale pour Ricœur qu'est la *distanciation*. C'est que les hommes ne sont pas tellement asservis, tellement dominés qu'il faille dire de cet asservissement et de cette domination qu'ils sont totaux et qu'en conséquence les hommes n'aient plus aucune liberté, ni capacité proprement humaine. Non, encore une fois, il y a « *relative autonomie* » et possibilité pour l'homme de prendre une certaine distance par rapport à lui-même. C'est là, en fait, la clef de tout ce problème selon Ricœur :

Toute mise à distance est [...] mise à distance de soi, distanciation à soi-même. C'est ainsi que la critique des idéologies peut être et doit être assumée dans un travail sur soi-même de la compréhension, lequel travail implique organiquement une critique des illusions du sujet. [...] [L]a distanciation, dialectiquement opposée à l'appartenance, est la condition de possibilité d'une critique des idéologies, non pas hors de l'herméneutique ou contre l'herméneutique²³.

Cette *distanciation* comme jonction de différents problèmes et de différentes approches est donc aussi ce qui doit faire apparaître toute l'originalité et la subtilité de l'argumentaire ricœurien. Beaucoup plus que dans l'herméneutique fondamentale de

²⁰ Ce que fait Ricœur ici par exemple : « Les distorsions fondamentales de la communication doivent être prises en considération par l'égologie au même titre que les illusions de la perception dans la constitution de la chose » (TA, p. 50).

²¹ TA, pp. 308-309 et *infra*, p. 87.

²² TA, p. 328. Je souligne après Ricœur lui-même.

²³ TA, p. 329.

Gadamer par exemple, Ricœur accorde une positivité au fait de la distance. Distance et objectivation sont comme les conditions de possibilité de tout comprendre. Ce qui explique, en outre, pourquoi Ricœur est plus à même d'intégrer la forme de l'explication à la compréhension, pourquoi il insiste sur le texte et l'autonomie de son monde et pourquoi finalement, chez lui, « comprendre, c'est *se comprendre devant le texte* »²⁴ — toutes choses ayant été vu dans les chapitres antérieurs. Mais si Ricœur va plus loin que Gadamer²⁵, il n'en reste pas moins toujours attaché à l'idée de l'appartenance, à l'idée que nous sommes chaque fois et en chaque geste situés dans l'histoire. Gadamer n'est alors pas rejeté ; c'est même à l'intérieur de ses concepts de *Wirkungsgeschichte* et de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, d'histoire des effets et de conscience de l'histoire des effets — de « travail de l'histoire » et de « conscience du travail de l'histoire » suivant la traduction proposée par Jean Grondin²⁶ — que réfléchit Ricœur. L'histoire, la culture, les idéologies, etc., agissent nécessairement en nous de façon à qu'il faille surtout assumer ce travail par un autre travail qui le suit et l'accompagne : celui précisément de la conscience prenant acte de ses conditionnements et des illusions qu'elle porte. Dans cette activité, la conscience opère un « combats amoureux » *contre* elle-même en tant qu'illusion et *pour* elle-même en tant que tentative d'émancipation²⁷. Et c'est cela, au fond, que Ricœur cherche à penser et à faire sien à travers l'idée d'une *herméneutique critique*, c'est-à-dire d'une seule et même anthropologie philosophique vouée à la tâche de devenir conscient. Son projet en est un qui se sait « condamné à rester savoir partiel, fragmentaire, insulaire », qui sait que la critique des illusions, comme celle des idéologies, est inachevable, mais qui sait également qu'elle ne peut pas néanmoins ne pas être entreprise, commencée et recommencée sans cesse.

²⁴ *TA*, pp. 116-117. Et contenu presque identique en p. 54. Cf. aussi *infra*, p. 145.

²⁵ Ce que dit Ricœur entre autres dans « Science et idéologie ». Cf. *TA*, p. 329 de même que, et plus généralement, « Herméneutique et critique dans idéologies » en *TA*, pp. 333-377.

²⁶ Cf. Jean Grondin, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *op. cit.* et *infra*, p. 116.

²⁷ Ce qui est, faut-il le mentionner également, l'aspect plus habermassien du projet d'une herméneutique critique chez Ricœur. Voici ce que souligne Ricœur à la fin de « Science et idéologie » : « j'assume la thèse de Habermas que tout savoir est lui-même portée par un intérêt, l'intérêt pour l'émancipation, c'est-à-dire pour la communication sans borne et sans entrave ». Et plus loin : « [ceci dit] la critique des idéologies, portée par un intérêt spécifique, ne rompt jamais ses attaches avec le fond d'appartenance qui la porte. Oublier ce lien initial, c'est entrer dans l'illusion d'une théorie critique élevée au rang de savoir absolu » (*TA*, p. 330).

L'horizon de cette herméneutique du soi comme critique ou de cette critique comme herméneutique du soi ne saurait être une quelconque auto-prise de possession du sujet, mais plus modestement une *réappropriation*. Si la propriété ou la souveraineté du soi sont en tant que telles illusoire, la découverte et la redécouverte de ce soi, elles, ne le sont pas. Tout se joue, autrement dit, dans la seconde boucle, dans le geste patient qui consiste à faire retour sur le soi. Ricœur revient plusieurs fois sur ces mots : *reprise, rappel, reconquête*. C'est dans et par sa fragilité qu'il doit y avoir « reconquête de la vérité du sujet concret »²⁸. Ce qui, très certainement, ne peut que venir poser la question de la motivation à la source de cette « reconquête » sur laquelle insiste la perspective ricœurienne. Pourquoi, en effet, « doit »-il y avoir cela plutôt que rien ? Ricœur ne va pourtant vers aucun absolu et ne se pare non plus d'aucune espèce de justification scientifique. Alors pourquoi ? La réponse à cette question tient à ce que cette réappropriation est une valeur ; que de quelque façon que ce soit, elle renferme un caractère de désirabilité. Elle est « la tâche future d'une philosophie réflexive » pour Ricœur, alors même que celle-ci se montre être rien de moins qu'une éthique. Il s'agit, dès lors, d'aller lire ce passage fondamental se trouvant dans *Le conflit des interprétations* :

Ainsi la réappropriation de notre effort pour exister est-elle la tâche de l'éthique. Mais parce que notre pouvoir d'être est aliéné, cet effort demeure un désir, le désir d'être ; désir, ici comme partout, signifie manque, besoin demande. Ce néant, au centre de notre existence, fait de notre effort un désir et égale le *conatus* de Spinoza à l'*érôs* de Platon et de Freud ; *l'affirmation de l'être dans le manque de l'être, telle est la structure la plus originaire à la racine de l'éthique*²⁹.

Ce qui change assez profondément le sens même de l'éthique. Ricœur lui donne une ampleur telle qu'elle s'égale à la philosophie réflexive et donc à son propre projet philosophique. Comme chez Spinoza, dont il s'inspire, l'éthique n'est déjà plus la morale, mais un travail, un labeur qui « conduit de l'aliénation à la liberté »³⁰. Un travail

²⁸ *CI*, p. 240.

²⁹ *CI*, p. 442. Je souligne.

³⁰ *CI*, p. 324. Sur toute cette discussion de l'élargissement de l'éthique chez Spinoza et chez Ricœur lui-même, cf. *CI*, p. 219 où Ricœur parle de la philosophie comme « une Éthique, au sens fort et vaste que Spinoza a donné à ce mot, c'est-à-dire une histoire exemplaire du désir d'être ». Cf. aussi *CI*, pp. 324-325

et un labeur qui sont, par ailleurs, toujours l'apanage du seul sujet puisque tous tournés vers le développement du soi dans et par son autonomie. L'éthique ricœurienne désigne en ce sens le geste d'un soi qui devient responsable³¹ de lui-même à travers la découverte de ce qu'il est. C'est une éthique qui n'est jamais prise de possession — encore une fois — mais prise en charge du sujet par lui-même dans une fragilité qui peut ainsi être assumée et permettre une véritable reconnaissance de soi.

Une parfaite illustration de ce rapport entre herméneutique et éthique du soi est fournie par la question de la condition temporelle et historique de l'existence humaine. Il a été vu ci-haut que c'est surtout par rapport à cette condition que Ricœur cherche à penser la vulnérabilité du soi — « [i]l faut nommer comme [ultime] cause de la fragilité de l'identité son rapport difficile au temps ». Le problème est même plus dense et compact qu'il n'y paraît : non seulement est-il difficile d'être soi dans la durée, mais encore y a-t-il là ce qui est la première préoccupation et la suprême requête de ce soi. C'est que, pour Ricœur, « le 'Je suis' est à lui-même sa propre exigence : il a à être ce qu'il est originairement »³². L'enjeu est des plus élevés dans la mesure où il ne s'agit pas uniquement de se maintenir comme autant de se maintenir *et* de se retrouver dans le temps, de s'y retrouver soi-même. Si donc une solution est envisageable devra-t-elle passer par une certaine désintrinsication des termes du problème. Pour Ricœur, la recherche de ce que l'être est originairement n'est jamais que du passé et peut très bien se conjuguer au futur, c'est-à-dire, aussi, s'opérer *au devant* du soi. Et c'est ainsi qu'il rejoint la très belle formule plusieurs fois reprise par Nietzsche : « Deviens ce que tu es »³³. Le principe même de l'éthique ricœurienne sied là. L'identité du sujet est

et *CI*, pp. 334 et suiv. où, encore cette fois, « [l]'Éthique, c'est l'appropriation de notre effort pour exister, dans son procès entier, de l'esclavage à la béatitude ». Cf. enfin, et pour le commentaire, Páll Skúlason, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*, *op. cit.*, pp. 31-33.

³¹ Ce que Ricœur commence entre autres à discuter dans un texte sur Husserl : « La prise de conscience qui soutient l'œuvre de réflexion développe des implications éthiques propres : par ceci que la réflexion est l'acte immédiatement responsable de soi » (« Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl... » dans *TA*, p. 44).

³² *CI*, p. 336.

³³ Il s'agit en fait d'une expression galvaudée d'un vers du poète grec Pindare (518-438 av. J.-C.) : « Sois tel que tu as appris à te connaître [II, 71] » (Pindare, *Pythiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, pp. 45-46).

solidaire de la tâche de devenir conscient et de la tâche de *se comprendre devant soi*³⁴. En s'incarnant et en se projetant de la sorte dans le devenir, le soi est également ce qui, chez Ricœur, peut devenir autrement et plus que lui-même. Toute chose qu'il doit à présent s'agir de penser à l'aide du concept d'ipséité.

9.2 L'ipse ou le soi autrement

En introduisant l'idée d'ipséité, c'est un pas de plus, et non des moindres, qui est fait en direction d'un problème de l'« *identité personnelle* qui ne peut précisément s'articuler que dans la dimension temporelle de l'existence »³⁵. Comme le fait remarquer le commentaire de Sugimura, il s'agit d'une idée qui marque un « approfondissement décisif de la pensée du philosophe concernant la manière d'exister du sujet humain »³⁶. Au niveau de l'œuvre de Ricœur, elle signe le passage à la maturité à travers *Soi-même comme un autre* datant de 1990 et aussi des grands ouvrages subséquents que sont *La mémoire, l'histoire et l'oublié* et *Parcours de la reconnaissance*. Mais, c'est au niveau plus thématique qu'elle est surtout importante en venant justement infléchir la pensée ricœurienne dans le sens d'une recherche ontologique radicalisée et épurée par l'apport de cette incontournable question du temps³⁷. Ce qui est donc la question de l'ipséité apparaît chez Ricœur au moment où il tente de clarifier et de s'inscrire dans les débats contemporains sur l'identité de la personne — débats fortement anglo-américains et que Ricœur a contribué à faire connaître en France par l'entremise de ses discussions de Ascombe, Davidson, Parfit, etc. Tout se joue dans la confrontation entre ce qui est, d'une part, l'identité conçue comme *mêmeté* et qu'exprime le latin par *idem*, l'anglais par *sameness*, l'allemand par *Gleichheit* et ce qui est, d'autre part, l'identité conçue comme *ipséité*, à savoir ce que les langues du latin, de l'anglais et de l'allemand

³⁴ Ce par quoi, aussi, il est fait retour sur ce texte fondamental qu'est « Existence et herméneutique » : « par la compréhension de nous-même, [...] nous nous approprions le sens de notre désir d'être ou de notre effort pour exister » (*CI*, p. 24).

³⁵ *SMCA*, p. 138.

³⁶ Yasuhiko Sugimura, « L'homme : médiation imparfaite », *op. cit.*, p. 209.

³⁷ Ce qui fait encore parti du génie de Sugimura lorsqu'il montre l'inflexion tant chronologique que thématique qui ponctue la distance séparant *L'homme faillible* de *Soi-même comme un autre*. Ces deux ouvrages représentent effectivement deux moment-phares de l'évolution de l'anthropologie philosophique ricœurienne qu'il faut dès lors mettre en parallèle. Cf. Yasuhiko Sugimura, « L'homme : médiation imparfaite », *op. cit.*

traduisent respectivement pas *ipse*, *selfhood* et *Selbsheit*. Un n'est pas l'autre. Entre la mêmeté et l'ipséité, il y a certes dialectique, mais dialectique dans et par le conflit en sorte que mêmeté et ipséité soient condamnées à s'affronter et à communiquer sans se voir identique et sans se détruire mutuellement.

Ricœur distingue d'abord quatre caractéristiques de la mêmeté ou de ce qu'il nomme aussi parfois l'identité-*idem*³⁸. La première de celles-ci renvoie à une certaine « identité numérique », c'est-à-dire à la capacité des choses à être invariable à travers des occurrences différentes. Généralement, c'est le nom qui vient signifier cette unicité qui fait par exemple que le club de hockey Canadien de Montréal reste le Canadien de Montréal que ce soit en 1942 ou aujourd'hui. Vient en second, la caractéristique d'une identité davantage « qualitative » au sens où une chose est dite se ressembler à elle-même à travers le temps. Cette personne est la même, je la reconnais à son nez, à ses yeux qui n'ont pas changé, et ainsi de suite ; ce qui est plus concret que l'identité simplement numérique, mais aussi davantage suspect, douteux et sujet à contestation. Est-ce bien lui ? En suis-je sûr ? Troisième caractéristique alors, celle voulant qu'il soit fait appel à la « continuité ininterrompue » d'un seul et même développement en mettant l'accent sur ce qui est le moins altéré et altérable. Pour Ricœur, « la démonstration repose [de cette façon] sur la mise en série ordonnée de changements faibles qui, pris un à un, menacent la ressemblance sans la détruire »³⁹. Mais reste qu'il y a signe de menace, que même la mêmeté est à peu de chose près fragile et que c'est, en ce sens, la tâche de son quatrième et dernier trait que de venir conjurer cette faiblesse de l'identité. C'est cette quatrième caractéristique qui est la plus importante selon Ricœur, à savoir celle de la recherche d'un principe fort de « permanence dans le temps ». Toute dimension événementielle est reléguée derrière l'idée d'une structure persistante, d'une organisation de rapports qui elle, est d'une certaine manière immuable — Ricœur donne entre autres l'exemple du code génétique. Ce qui est donc l'identité au sens de l'*idem*, du même, est entièrement contenue dans la « quête d'un invariant relationnel »⁴⁰ ; ce qui

³⁸ La description de ces caractéristiques se trouve surtout en *SMCA*, pp. 140-143.

³⁹ *SMCA*, p. 142.

⁴⁰ *SMCA*, p. 143.

n'est pas complètement impossible, mais qui ne va pas non plus sans d'énormes difficultés.

Ces différents traits ou caractéristiques concourent à former une *mêmeté* qui s'incarne à son tour dans la notion de *caractère*, c'est-à-dire dans « l'ensemble des dispositions durables à *quoi* on reconnaît une personne »⁴¹. Le langage quotidien est ici d'un grand support : « c'est bien toi ça, toujours aussi rébarbatif ! » ; « tu peux pas faire autrement que de ... », etc. Si les humeurs passent, le caractère demeure tel une *trace* creusée par le sujet pour lui-même et dans laquelle il se sédimente et/ou se cristallise. Toutes choses qui se vérifient par ailleurs assez bien — chacun ayant ses propres traits de caractère par lesquels il se définit, après tout —, mais qui est néanmoins insuffisant pour Ricœur. C'est qu'à bien y penser le caractère lui-même n'est pas que du même. Non seulement ses habitudes évoluent-elles, mais encore plusieurs de ses identifications le sont à des autres, non à du ou des mêmes : identifications multiples à des valeurs, des héros, des groupes pour ne nommer que ceux-là. Et c'est ainsi que l'identité-*idem* ne se doit pas tant d'être battue ou abandonnée, selon Ricœur, que d'être dépassée par un autre concept plus souple et plus attentif aux aléas et soubresauts de l'identité personnelle. La *mêmeté* doit progressivement laisser place à l'ipséité. C'est par ce concept que Ricœur entend penser le sujet humain dans son ouverture et sa différence en se prémunissant, aussi et peut-être surtout, contre cette tentation de faire du soi une quelconque substance⁴². À l'horizon se trouve dès lors l'idée d'un maintien de soi qui ne serait pas une persistance obstinée et réactive, comme autant une certaine progression adaptative et compréhensive.

Si le *caractère* se pose comme modèle de permanence dans le temps propre à la *mêmeté*, c'est la *parole tenue* qui se pose comme modèle d'une identité temporelle sous le signe de l'ipséité. La différence entre les modèles tient dans ce fait unique que la

⁴¹ *SMCA*, p. 146.

⁴² Ce qui prend d'abord la forme d'une question dans *Soi-même comme un autre* : « l'ipséité du soi implique-t-elle une forme de permanence dans le temps qui ne soit pas réductible à la détermination d'un substrat [...] une forme de permanence dans le temps qui ne soit pas simplement le schème de la catégorie de substance » (*SMCA*, p. 143) ? La réponse positive à cette question est ce qui doit être développé dans ce qui suit.

parole tenue désigne la personne pour elle-même et non par rapport à des caractéristiques plus ou moins factuelles. « La parole tenue, souligne Ricœur, dit un *maintient de soi* qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui ?* »⁴³ Le sujet se veut comme sujet, se veut lui-même à travers la parole tenue en cela qu'elle est l'une des formes les plus épurées de la « fidélité à soi ». Ricœur en parle comme d'un défi au temps et au changement : en dépit du temps qui passe, je dis que je resterai fidèle et sincère à ce que je vous dis aujourd'hui que je ferai, serai ou dirai demain. Malgré tout, malgré les circonstances, « je maintiendrai ». Ce qui est alors également une promesse envers autrui. Par la parole tenue, en effet, je cherche à me montrer digne de la confiance qu'un autre a placée en moi ; ce qui a pour double conséquence de venir introduire une distance à soi-même par le détour de cet autrui en plus de venir signer un retour de la détermination ou de la justification éthique dans la constitution de l'identité — cette relation à autrui sous l'angle de l'éthique est l'une des idées-phares de Ricœur à laquelle il faudra ultérieurement venir. Aussi, et parce qu'ayant ouvert la porte à l'idée d'une distance à soi, faut-il dire que cette identité-*ipse* par la parole tenue est ce qui « ouvre un *intervalle de sens* qui reste à combler »⁴⁴ et qui le sera par Ricœur lorsqu'il se sera donné les moyens de penser quelque chose comme une identité narrative — ce qui est une autre de ces idées-phares à laquelle il faudra ultérieurement venir et plus particulièrement dans la prochaine sous-section. Ceci dit, autant cette relation éthique à autrui que cette relation à soi par la narrativité ne sont possibles que si auparavant il est compris que cette fidélité à soi par la parole tenue est une éthique de la première personne chez Ricœur. À travers elle, l'ipséité rejoint les catégories du devenir, du désir et de la réappropriation par lesquels le soi est le double objet d'une éthique et d'une recherche ontologique.

C'est dans la dixième des études de *Soi-même comme un autre* intitulée « Vers quelle ontologie ? » que Ricœur cherche à montrer qu'une ontologie est toujours possible et même souhaitable aujourd'hui par la réinterprétation des ontologies passées

⁴³ *SMCA*, p. 148.

⁴⁴ *SMCA*, p. 150.

et ponctuant les grands moments de l'histoire de la philosophie. Plus particulièrement, il cherche à exploiter le potentiel de cette conception aristotélicienne qui fonctionne selon une polysémie de l'être — « [l]'être se dit en de multiples façons »⁴⁵, une fois de plus — et qui s'avance suivant la distinction entre l'acte et la *puissance*⁴⁶. La question de l'acte rappelle d'abord tout ce qui a été dit en termes de complexité de l'agir, d'ampleur et même d'obscurité du champ pratique : co-action, effets agglomérés, effets pervers, etc. Ici, réinterpréter Aristote signifie redire une « polysémie de l'action et de l'homme agissant » qui ne peut tout simplement pas être ignorée. Ce qui est certes problématique puisque néanmoins faut-il retrouver une cohérence, quelque chose comme une identité dans cette polysémie. Il doit y avoir une certaine unité pour Ricœur, et celle-ci est « analogique », c'est-à-dire très justement « unité *analogique* de l'agir »⁴⁷ — ce qui est également une thématique déjà discutée⁴⁸. Mes actions sont *comme moi* et je suis *comme mes actions*. Je suis alors ce que je fais non pas immédiatement, mais médiatement dans une sorte de « couplage flou » voulu comme tel par Ricœur.

Ce qui conduit, ensuite et par ailleurs, à discuter de la puissance. C'est que cette « unité *analogique* de l'agir » reste un principe assez faible d'identité qui se doit en quelque sorte de s'appuyer sur un sol plus solide. Aristote parle de ce sol comme d'un « *fond d'être, à la fois puissant et effectif* » alors que Ricœur, voulant élargir quelque peu le débat, fait aussi intervenir ou ré-intervenir Spinoza et son idée de *conatus* en tant que la vie s'exprimant d'elle-même⁴⁹. Car c'est bien la vie qui est à la source de l'identité du soi comme désir d'être, effort pour se maintenir et se développer dans rien d'autre que la vie elle-même. Cette vie est ainsi la mesure de tout ce qui est humain ; tout s'y joue, tout y part et tout y revient. Cela étant, faut-il en conclure que rien n'y est plus problématique ? Sûrement pas. Si, pour Ricœur, chaque geste et chaque intonation de la personne s'appuient sur ce fond de vie, il n'en demeure pas moins qu'ils s'y

⁴⁵ *MHO*, p. 449. Cf. également *SMCA*, p. 346 ; *DI*, p. 32 et *infra*, pp. 43 et 169.

⁴⁶ Cette discussion couvre les pages 351 à 357 de *Soi-même comme un autre*. Pour prendre un autre exemple, Ricœur parle dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli* de « [c]ette ontologie fondamentale de l'acte et de la puissance », mais en disant plus généralement qu'il est possible d'en suivre les traces jusque chez Bergson et Freud. Cf. *MHO*, p. 639.

⁴⁷ *SMCA*, p. 351 et 362.

⁴⁸ Cf. entre autres *infra*, pp. 46-53.

⁴⁹ Sur cette double discussion de la puissance chez Aristote et du *conatus* chez Spinoza dans *Soi-même comme un autre*, il s'agira de se référer aux pp. 352 à 367.

détachent de quelque façon en s'affirmant par et pour eux-mêmes. Se crée alors une distance, c'est-à-dire un écart qu'il faut dire tout à fait nécessaire. Acte et puissance sont à la fois reliés *et* séparés. Entre eux existe une certaine béance ne pouvant pas ne pas définir le sujet humain, l'identité, l'ipséité. Voici ce qu'il en est dit toujours dans *Soi-même comme un autre* :

Centralité de l'agir et décentrement en direction d'un *fond* d'acte et de puissance, ces deux traits sont également et conjointement constitutifs d'une ontologie de l'ipséité en termes d'acte et de puissance. Ce paradoxe apparent atteste que, s'il est un être du soi, autrement dit si une ontologie de l'ipséité est possible, c'est en conjonction avec un fond à partir duquel le soi peut être dit agissant⁵⁰.

Il ne saurait définitivement plus être question de mêmeté. Le soi comme acte et puissance, d'une part, écartèlement entre l'acte et la puissance, de l'autre, désigne une ipséité ne regardant plus en arrière dans la persistance d'un caractère, mais bien au devant dans ce qu'elle commence lentement à présager en terme de rapport inédit avec l'altérité.

C'est cette dialectique entre ipséité et altérité qui est finalement la plus fondamentale. Les deux termes ne sont pas juxtaposés comme autant impliqués l'un dans l'autre, c'est-à-dire compris l'un dans l'autre en sorte que, aussi, leur tension soit tout à fait indépassable. Pour le dire autrement et en employant les mots de Ricœur, « l'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste, mais [...] appartient à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité »⁵¹. Mais justement qu'elle est-elle cette altérité si importante pour le soi ? Ce qui est surtout frappant, c'est qu'elle n'est pas une seule et même chose. L'altérité dont il est question est à proprement parler « *polysémique* » et, à ce titre, ne peut aucunement être réduite à l'altérité d'un autrui — ce qui est bien sûr une dimension non-négligeable

⁵⁰ *SMCA*, p. 357.

⁵¹ *SMCA*, p. 367. Ce que disait déjà la préface de *Soi-même comme un autre* en incitant à penser à une « altérité telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même. *Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre » (*SMCA*, p. 14).

à ceci près donc qu'elle n'est pas la seule⁵². S'agit-il, en effet, de dire qu'avant même cette expérience ou cette rencontre d'un autrui vient l'expérience d'une altérité qui colle à la peau pour ainsi dire, à savoir qui s'incarne dans le phénomène de l'incarnation. Pour Ricœur, chaque homme est chaque fois son propre corps qu'il n'a pas exactement choisi et dont il n'est pas immédiatement le maître. Ce qui est même à l'extrême limite d'être un euphémisme. Cette chair que nous sommes possède quelque chose comme une « passivité *intime* » ; elle est parfois rébarbative, parfois résiste-t-elle ou fait-elle signe vers un involontaire qui par définition échappe au sujet. Ce qui est peut-être le meilleur exemple de cette passivité tient dans l'expérience de la souffrance. Souffrir équivaut à ressentir en soi et malgré soi une agression contre sa propre intégralité comme c'est aussi, et de près en près, ressentir la marque de sa finitude. Ricœur, reprenant alors le vocabulaire de Heidegger, va dire que l'homme est dans sa chair comme un « être-jeté ». Sa vie n'est pas qu'élan et énergie — comme c'était encore le cas il n'y a pas si longtemps à travers l'idée du *conatus* chez Spinoza —, mais également ce *bios* pris entre une naissance et une mort qui n'est pas de son propre chef. Il y a ainsi bel et bien une « étrangeté de la finitude humaine, en tant qu'elle est scellée par l'incarnation, [...] ce que nous appelons ici l'*altérité prime* »⁵³.

Autre que celle du corps et celle d'autrui est l'altérité qui s'attache plus proprement à la conscience. Le *Cogito*, a-t-il souvent été mentionné, ne s'égale pas à lui-même, ne recouvre pas l'existence et ne peut dès lors pas être considéré comme son ultime fondement. En outre, s'agit-il de ce que disait l'herméneutique du soi développée ci-haut et que revient dire *Soi-même comme un autre* à propos de cette « thèse selon laquelle l'attestation de l'ipséité est inséparable d'un exercice du *souçon* »⁵⁴. La conscience n'est jamais le lieu d'une fière évidence sauf à être celui d'une parfaite illusion sur soi-même, ses capacités, sa probité. Aussi, selon Ricœur, la question n'est-elle peut-être pas tant de savoir en juger, c'est-à-dire de faire la part de la « bonne » et de la « mauvaise » conscience que de prendre résolument acte de ce que l'ipséité est en

⁵² Cette dimension sera laissée de côté dans ce qui suit, préférant rapidement y faire allusion ici et référer, en arrière, à ce qui est le chapitre second sur « Le sens d'autrui » et, en avant, à la discussion du prochain chapitre concernant plus particulièrement l'éthique ricœurienne. Cf. *infra*, pp. 45-69 et *supra*, pp. 252-261.

⁵³ *SMCA*, p. 378. Je souligne.

⁵⁴ *SMCA*, p. 393.

tant que telle quelque chose comme « le lieu même de la méconnaissance »⁵⁵. L'important tient, autrement dit, à ce que le doute introduit une altérité dans la conscience et, par entraînement, dans l'ipséité pour ainsi créer une *différence*, un *délogement* ou un *décentrement* dans le rapport du sujet à lui-même — Páll Skúlason parle quant à lui d'une « liaison à l'être dans sa différence »⁵⁶ chez Ricœur. Ce par quoi, également, toute cette altérité de la conscience vient signifier un certain retour de la réflexivité et de la compréhension. La difficulté est alors condition de possibilité. Ce qui n'est certes pas rien. Dans la perspective ricœurienne, c'est ce décentrement, au fond, du sujet par rapport à son autre qui se doit d'être protégé et préservé⁵⁷. L'altérité dernière du sujet à lui-même est signe d'un *advenir à soi dans un écart à soi*. Et ceci qui inclus très certainement, et de près en près, l'ensemble des médiations par lesquels ce sujet se reconnaît. La grande thèse du *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes* n'est alors plus très loin. Tel qu'il est souligné dans la conclusion du dernier tome de *Temps et récit* : « L'ipséité est [...] celle d'un soi instruit [*in fine*] par les œuvres de la culture qu'il s'est appliqué à lui-même »⁵⁸. C'est par ce qui est autre qu'immédiatement soi que le sujet se reconnaît lui-même, à savoir comme sujet ayant repris à son compte les multiples détours devant lui. Un sujet se reconnaissant, en tout et pour tout, soi-même *comme un autre*.

9.3 L'identité narrative ou l'art de se raconter

C'est une question quelque peu secondaire que celle de savoir si l'identité narrative est un concept qui précède ou qui suit celui de l'ipséité. La question est secondaire parce que les deux idées apparaissent conjointement, qu'elles partagent un même corpus de textes allant de la fin du troisième tome de *Temps et récit* à *Parcours de la reconnaissance* en passant bien sûr par *Soi-même comme un autre*⁵⁹ et qu'aussi elles

⁵⁵ *PR*, p. 370.

⁵⁶ Páll Skúlason, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁷ Ce qui est en quelque sorte une métaphore de cette autre citation de Ricœur : « Cette ultime équivocité quant au statut de l'Autre dans le phénomène de la conscience est peut-être ce qui demande à être préservé en dernière instance » (*SMCA*, p. 407).

⁵⁸ *TR3*, p. 356.

⁵⁹ Cf. surtout dans *TR3* les pages 352 et suivantes ; dans *PR* les pages 150-157 et dans *SMCA* les pages 137 à 198. Il faut impérativement noter en plus de ces trois ouvrages un texte précisément intitulé

s'attachent à délimiter une même interrogation. Il s'agit toujours, en effet, de s'interroger sur l'identité d'un *qui ?* et d'un *qui suis-je ?* dans le temps, c'est-à-dire de se demander comment la vie se fait suite à elle-même — ce qui est plus près du thème de la *Zusammenhang des Lebens*, de la cohésion de la vie que Ricœur reprend à Dilthey⁶⁰. Ce qui caractérise alors en propre le concept d'identité narrative, c'est de venir relancer ces questions en direction de ce qui est encore l'herméneutique du soi et plus particulièrement ce qu'elle implique en terme d'interprétation. Parce qu'à bien y penser Ricœur n'a jamais exactement quitté le régime de l'« être-interprété »⁶¹. L'identité et la réflexivité n'y échappent pas, elles restent dans ce régime pour s'y développer au contact de la narration et du récit. Voici ce qu'en dit Ricœur dans son texte sur « L'identité narrative » :

La connaissance de soi est une interprétation, — l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée, — cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction, faisant de l'histoire d'une vie une histoire fictive ou, si l'on préfère, une fiction historique, comparable à ces biographies de grands hommes où se mêlent l'histoire et la fiction⁶².

Ceci étant que l'entreprise n'est pas vouée à la confusion des genres. Chacun du soi, du récit, de l'histoire et de la fiction conserve ses prérogatives, son propre rapport au temps et ses apories particulières. Ce qui importe alors à Ricœur, c'est de les faire interagir, à savoir aussi de les faire dialoguer en sorte que leurs difficultés respectives deviennent plus productives en soi, d'une part, et pour le bénéfice de l'identité narrative, de l'autre.

« L'identité narrative ». Cf. Paul Ricœur, « L'identité narrative », *Esprit*, no. 7/8, juillet-août, 1988, pp. 295-304. Pour ce qui est des commentateurs, il s'agira entre autres de se tourner vers Vincent et Ezzy. Cf. Gabriel Vincent, « Enjeux éthiques du concept d'identité narrative », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* vol. 68, no. 2, 1988, pp. 217-228 et dans une perspective plus sociologique, Douglas Ezzy, « Theorizing Narrative Identity: Symbolic Interactionism and Hermeneutics », *Sociological Quarterly*, vol. 39, no. 2, 1998, pp. 239-252.

⁶⁰ Cf. pour une occurrence davantage excentrée *CC*, p. 143.

⁶¹ *CI*, pp. 15 et 27. Cf. aussi *infra*, pp. 43 et 166.

⁶² Paul Ricœur, « L'identité narrative », *op. cit.*, p. 295.

En commençant par le récit, Ricœur réaffirme ou repositionne l'ensemble ou presque de ce qu'il avait dit dans *Temps et récit* sur la mise en intrigue⁶³. L'opération consistant à faire récit en est une qui confère intelligibilité et sens à une suite d'événements qui risquerait sinon de rester incohérente. La mise en intrigue est, en ce sens, un processus structurant ; elle fait « prendre ensemble » des éléments parsemés dans l'espace-temps pour les *articuler* en un début, un milieu et une fin s'impliquant mutuellement. Est-ce pour autant à dire que tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes et/ou que la vie soit un long fleuve tranquille ? Loin s'en faut. Pour Ricœur, la notion de mise en intrigue cherche à regrouper ce qui est d'abord hétérogène et qui le restera jusqu'à un certain point une fois même ce regroupement effectué. Le récit, en d'autres termes, est « synthèse de l'hétérogène ». Il pointe en direction d'un équilibre qu'il faut s'empresse de dire dynamique entre des forces centripètes ayant tendance à renforcer la cohérence du tout et des forces centrifuges qui elles, tendent à désynchroniser, à désaccorder ou à brouiller le récit — la vie quotidienne, par exemple, dans sa dialectique avec la rareté des voyages. Les propres mots de Ricœur vont dans le sens d'une « double valence de concordance et de discordance »⁶⁴, de « modèle de concordance discordante », etc. Ce qui est donc en soi tout à fait intéressant à ceci près que là n'est pas exactement la thèse de Ricœur, c'est-à-dire le lieu de son argument principal. La mise en intrigue et le récit ne sont, de fait, que la trame de fond sur laquelle doit se poser quelque chose d'autre et quelque chose de plus près du soi et de son identité. Mise en intrigue et récit doivent permettre l'émergence de la catégorie de *personnage* qui, une fois elle-même développée, viendra informer en retour les deux premières idées.

C'est ainsi que se pose l'argument principal de Ricœur : « La thèse ici soutenue sera que l'identité du personnage se comprend par transfert sur lui de l'opération de mise

⁶³ Il s'agira surtout de se référer à « La mise en intrigue. Une lecture de la *Poétique* d'Aristote » dans *TRI*, pp. 55-84.

⁶⁴ Paul Ricœur, « L'identité narrative », *op. cit.*, p. 301. Toute cette question de la mise en intrigue est résumée avec éloquence par Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance* : « La mise en intrigue attribue une configuration intelligible à un ensemble hétérogène composé d'intentions, de causes, de hasards ; l'unité de sens qui en résulte repose sur un équilibre dynamique entre une exigence de concordance et l'admission de discordances qui, jusqu'à la clôture du récit, mettent en péril cette identité d'un genre unique ; la puissance d'unification ainsi appliquée à la disproportion épisodique du récit n'est autre que la 'poésie' même » (*PR*, p. 151).

en intrigue d'abord appliquée à l'action racontée ; le personnage, dirons-nous, est lui-même mis en intrigue »⁶⁵. Ce qui n'est pas rien. Par ce qui est pour ainsi dire la magie du transfert, c'est maintenant l'identité même du personnage, du soi qui se trouve à être essentiellement « dynamique », à la fois mobile et énergique. Elle a cette capacité assez extraordinaire d'accueillir en son sein ce qui appartient à la diversité et ainsi de concilier identité et diversité⁶⁶. Pour prendre cet exemple se rapprochant beaucoup de la question de la concordance-discordance, faut-il dire que les multiples hasards de la vie finissent le plus souvent, ou relativement souvent, par se transmuier en rien de moins que le *destin* de telle ou telle personne-personnage. L'histoire de l'un c'est d'être tombé un jour sur cette fille ... Lucie, tandis qu'un autre, moins chanceux, a dû réfléchir à sa vie là, tranquillement assis sur son lit d'hôpital. Mais quoi qu'il en soit de ce que ces destins soient heureux ou malheureux, une chose est certaine, c'est que l'un comme l'autre des sujets qui vit sinon subit son propre destin le fait en cherchant à le raconter, c'est-à-dire à le mettre en récit de façon à ce qu'il possède un sens, une signification. Suivant une expression américaine coutumière, il s'agit d'un « *work in progress* », d'un travail en train de se faire. « L'histoire d'une vie, écrit Ricoeur, ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées »⁶⁷. Et puisque c'est le sujet qui se raconte, s'agit-il non seulement d'un *work in progress* à même une multitude d'histoires sur soi, mais encore d'une *capacité* propre au sujet. Se raconter est son opération par et pour lui-même ; c'est un pouvoir au sens plein du terme et qui donc dialogue avec le pouvoir de se découvrir.

A travers l'identité narrative et le pouvoir de se raconter soi-même est retrouvée toute la question si importante chez Ricoeur de la compréhension de soi. Il s'agit à ce propos de se tourner vers ce texte moins connu qu'est « Auto-compréhension et histoire » : « la compréhension de soi est de part en part narrative. *Se comprendre, c'est*

⁶⁵ *SMCA*, p. 170.

⁶⁶ « A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative [...] peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie » (*TR3*, p. 355).

⁶⁷ *TR3*, p. 356.

ressaisir l'histoire de sa propre vie »⁶⁸. C'est en me racontant que je m'aperçois de ce que je suis moi-même dans le temps en tant que la liaison de mes multiples expériences — tel que mentionné ci-haut, il faudrait aussi dire que « mes actions sont *comme* moi et [que] je suis *comme* mes actions ». Et ceci qui donne très justement à voir un effet réciproque ou une réversibilité franchement remarquable entre ce pouvoir de se comprendre conféré par la narrativité et le pouvoir dans sa dimension plus brute, à savoir comme capacité d'agir. C'est par l'entremise de ce que je comprends que j'agis et par l'entremise de ce que j'agis que je me comprends. Pour Ricœur, nul doute possible, « [e]st personnage celui *qui* fait l'action dans le récit »⁶⁹. Ce qui se montre, par ailleurs, clairement s'il est pris comme point d'ancrage l'idée ou la notion de rôle. Un personnage est un rôle, est dans un rôle — Harpagon est à lui-même l'avarice dans *l'Avare* de Molière — précisément parce qu'il joue un rôle, qu'il a un rôle à jouer, une suite d'actions à entreprendre afin d'être reconnu. Le personnage est donc à comprendre en tant qu'agent, acteur et ce, même si ce qu'il fait prend davantage les allures de la passivité. Car, en effet, cette catégorie du patient ne fait pas disparaître l'action, mais bien plutôt la fait apparaître pour ce qu'elle est une interaction⁷⁰. Toute action fait intervenir des agents et des patients à partir d'une structure fondamentalement dissymétrique selon Ricœur — dite structure qu'il a été loisible de constater au chapitre second de la présente thèse. Sous l'angle du récit, faut-il absolument s'enquérir du fait que les histoires des uns se mêlent aux histoires des autres. Les différents récits de différentes personnes se croisent et se recroisent sans cesse en sorte qu'ils s'illuminent mutuellement, certes, mais également qu'ils puissent jeter de l'ombre les uns sur les autres. Là sied, en fait, toute la grandeur de l'identité narrative comme autant ce qui est toute sa fragilité⁷¹, c'est-à-dire encore une fois la possibilité constitutive que le soi s'abîme et se dégrade au contact des autres.

⁶⁸ Paul Ricœur, « Auto-compréhension et histoire », *op. cit.*, p. 25. Je souligne.

⁶⁹ *SMCA*, p. 170.

⁷⁰ « A vrai dire, omettre et supporter, voire subir, souffrir, sont autant des faits d'interaction que des faits de compréhension subjective. Ces deux termes rappellent qu'au plan de l'interaction comme à celui de la compréhension subjective, le non-agir est encore un agir ; négliger, omettre de faire, c'est aussi laisser faire par un autre, parfois de façon criminelle ; quant à supporter, c'est se tenir soi-même de gré ou de force, sous la puissance d'agir de l'autre ; quelque chose est fait à quelqu'un par quelqu'un ; supporter devient subir, lequel confine à souffrir. En ce point, la théorie de l'action s'étend des hommes agissants aux hommes souffrants » (*SMCA*, pp. 185-186).

⁷¹ Cf. plus particulièrement à ce sujet les pp. 156-157 en *PR*.

Toutes ces histoires qui se croisent et se recroisent doivent permettre quelque chose comme une lecture en réseau. Les éléments sont distincts, mais cela ne les empêche pas de communiquer entre eux : le soi et les autres, l'histoire et la fiction, etc. Pris comme totalité, ceux-ci forment une sorte de laboratoire de l'expérience humaine auquel il faut finalement donner le nom de littérature. Et comment peut-il fonctionner ce laboratoire ? Par la force des *variations imaginatives*⁷² de répondre Ricœur. En écoutant un autre se raconter, j'opère un certain « transfert analogique » qui me permet de comprendre sa situation, ce qu'il vit, son histoire. Cette expérience vécue par autrui devient alors une partie de mon propre horizon en ce que, par exemple, si la même chose m'arrivait, je ne serais pas totalement dépourvu de solution ou de point de vue. Ce qui est tout aussi vrai en ce qui concerne la littérature au sens plus stricte du terme, à savoir comme écriture de fiction et plus particulièrement comme roman. « Il revient au lecteur d'intrigue et de récit, souligne Ricœur, de s'exercer à refigurer ses propres attentes en fonction des modèles de configuration que lui offrent des intrigues engendrées par l'imagination au plan de la fiction »⁷³. Les identités narratives des personnages de littérature sont disponibles pour que les lecteurs se reconnaissent en eux. Ce dont il est donc question ici, c'est d'à peu près tout ce qui avait été dit dans le présent chapitre six à propos du paradigme du texte, de sa dialectique particulière avec la lecture et encore plus singulière avec l'appropriation. « Comprendre, c'est *se comprendre devant le texte* »⁷⁴ avait-il été dit alors. Parlant d'identité narrative, Ricœur remarque à présent, c'est-à-dire dans *Parcours de la reconnaissance*, ceci à peu de chose près identique : « Apprendre à 'se raconter', tel pourrait être le bénéfice de cette appropriation critique. Apprendre à se raconter, c'est aussi apprendre à se raconter autrement »⁷⁵. L'identité narrative du soi est ainsi instruite par ce qui est autre que le soi, par des autrui, par la fiction et par tout ce qui est de près ou de loin en relation avec le monde des œuvres culturelles. Parce que c'est bien de cela dont il s'agit *in fine* ; comme le note

⁷² Cf. entre autres *SMCA*, p. 176.

⁷³ *PR*, p. 152.

⁷⁴ *TA*, pp. 116-117. Et contenu presque identique en pp. 54 ; 145 et 227.

⁷⁵ *PR*, p. 152. La parenté est ainsi très forte avec cette autre citation de Ricœur : « Par appropriation, j'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre » (*TA*, p. 152 et *infra*, p. 164).

admirablement le commentaire de Jean Grondin « [n]ous sommes tributaires de ce grand récit qu'est l'histoire de l'humanité et qui forme notre identité, encerclant et orientant notre finitude »⁷⁶. Ce que je raconte sur ma personne est rendu possible par ce qui se trouve à la fois ailleurs et en moi, dans des mondes que j'apprivoise pour devenir moi-même un soi réflexif.

De ce qui précède, il est déjà loisible de voir en quelle direction éthique tend à se diriger le propos ricœurien. C'est qu'en retrouvant *la* thèse de la *réflexion concrète*, l'ipséité et l'identité narrative recouvrent le procès entier de la philosophie comme éthique, c'est-à-dire aussi la motivation de la pensée développée par Ricœur — tel que vu ci-haut, « [a]insi la réappropriation de notre effort pour exister est-elle la tâche de l'éthique ». Ce qui est alors un premier niveau plus général et plus abstrait. A celui-ci en succède un second s'il est pris en considération que la théorie du récit ne peut tout simplement pas ne pas rencontrer des éléments appartenant plus proprement au domaine de ce qui aurait dû être fait ou devra être fait. Le récit implique de par sa structure même des jugements de valeur. Et Ricœur là-dessus n'est pas de ceux qui cherchent à trouver des préceptes ou des normes strictes et impérieuses. Non, son discours est bien plutôt dans le sens d'une descriptivité qui ne se donne pour tâche que de désigner une certaine région relevant de la sagesse pratique. L'idée se veut donc assez simple : « [i]l n'est pas de récit éthiquement neutre. La littérature est un vaste laboratoire où sont essayés des estimations, des évaluations, des jugements d'approbation et de condamnation par quoi la narrativité sert de propédeutique à l'éthique »⁷⁷. C'est le mot « propédeutique » qui est surtout important ici. C'est lui qui permet d'entrevoir un troisième niveau dans ce rapport entre récit et éthique à la jonction cette fois de la question de l'identité et de l'ipséité. Un et l'autre, récit et éthique s'attachent à ce qui est le « maintien de soi », mais dans des directions différentes, voire opposées. Si la narrativité travaille et

⁷⁶ Jean Grondin, « L'herméneutique positive de Paul Ricœur : du temps au récit », *op. cit.*, p. 133. Ce qui rappelle donc *la* grande thèse de Ricœur comme ici par exemple : « La refiguration par le récit confirme ce trait de la connaissance de soi qui dépasse de loin le domaine narratif, à savoir que le soi ne se connaît pas immédiatement, mais seulement indirectement par le détour de signes culturels de toutes sortes qui s'articulent sur les médiations symboliques qui toujours déjà articulent l'action et, parmi elles, les récits de la vie quotidienne. La médiation narrative souligne ce caractère remarquable de la connaissance de soi d'être une interprétation de soi » (Paul Ricœur, « L'identité narrative », *op. cit.*, p. 304).

⁷⁷ *SMCA*, p. 139. C'est moi qui souligne.

découvre un soi fragile et problématique, le maintient de soi au plan éthique a davantage affaire à une volonté de maintien passant par une déclaration : « Me voici »⁷⁸, « ici je me tiens »⁷⁹. Non pas tant que cette déclaration soit immédiatement vraie, mais qu'elle soit effort véridique et honnête pour s'égaliser à la vérité d'un soi capable de plein de choses et entre autres de promettre. Ce qui est alors la différence entre récit et éthique reste intact à ceci près qu'elle devient productive : « [c]omment tenir ensemble le caractère *problématique* de l'ipse au plan narratif et son caractère *assertif* au plan de l'engagent moral ? »⁸⁰ Là est donc la question ; question ouverte pour le prochain chapitre.

⁷⁸ *SMCA*, pp. 35 et 197 entre autres.

⁷⁹ *SMCA*, p. 198.

⁸⁰ *SMCA*, p. 197.

CHAPITRE DIX

L'attestation

C'est bien du soi dont il est question dans cette troisième et dernière partie de la présente thèse ; d'un soi mûri, rendu à la fois possible *et* problématique par les différents détours précédents. Jusque dans les moindres recoins de son oeuvre, Ricœur demeure fidèle à sa méthode consistant à avancer de reste en reste, de question en question en reprenant ce qui lui semble être demeuré non-résolu. Était ce reste à la fin de la seconde partie, toute la question de l'identité des sujets qui devait, dès lors, donner lieu à une triple analyse de l'herméneutique du soi, de l'ipséité et de ce que Ricœur appelle l'identité narrative. Est à présent ce reste, la question de savoir comment peut être pris en charge et affirmé le sujet de cette triple analyse. Reste, autrement dit, à penser, à thématiser et, pour tout dire, à valoriser le sujet pour ce qu'il n'est ni ange, ni démon : tout simplement un homme capable parce que fragile et faillible, fragile et faillible parce que capable⁸¹. Ce travail correspond à ce qui est pour ainsi dire l'une des dernières boucles de l'anthropologie philosophique ricœurienne ; celle où justement il est saisi que « [l]e chemin est long pour l'homme 'agissant et souffrant' jusqu'à la reconnaissance de ce qu'il est en vérité, un homme 'capable' de certains accomplissements »⁸². Chaque homme est un « je peux »⁸³ pour Ricœur et c'est de cette possibilité dont il faut témoigner s'il est voulu, aussi, que cet homme accède à une compréhension de lui-même digne de lui-même.

⁸¹ Ce par quoi, faut-il le noter, la présente interprétation s'accorde avec celle-ci de Greich qui est plutôt rare dans la littérature secondaire sur Ricœur : « Rien ne laisse supposer qu'entre 'l'homme faillible' et 'l'homme capable' il nous faille choisir » (Jean Greich, Paul Ricœur. L'itinéraire du sens, *op. cit.*, p. 287).

⁸² *PR*, p. 109.

⁸³ Ce qui est bien sûr à mettre en relation avec ce qui a été dit ci-haut à propos d'une « ontologie fondamentale de l'acte et de la puissance ». Ricœur se réfère entre autres à ce « je peux » dans *Soi-même comme un autre, Parcours de la reconnaissance* et quelques autres textes plus mineurs. Cf. *SMCA*, p. 136 ; *PR*, pp. 137 et suiv. ; Paul Ricœur, « Synthèse panoramique », *op. cit.*, p. 4 et Paul Ricœur, « Appendice. *Lectio magistralis* de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001 », *op. cit.*, p. 81.

La question devient ainsi de savoir comment cette valorisation-affirmation du soi peut s'amarrer à la thématization plus large d'une éthique. Ce qui est une question qui contient en quelque sorte déjà sa réponse en ce sens que cet amarrage est en tant que tel une inclusion, c'est-à-dire que l'éthique enveloppe et développe la problématique du soi. Pour Ricœur, en effet, il s'agit de prendre acte de cette réalité plutôt incontournable voulant que « l'homme [soit] toujours en situation éthique »⁸⁴. Cette situation est là, partout et constamment présente ; rien ne sert de l'ignorer. Or voilà, si l'éthique forme une certaine obligation pour la pensée, cela ne peut signifier qu'il faille s'en remettre à l'aveuglement. L'éthique est en tout point un sujet tout à fait délicat. Un sujet qui comporte des risques évidents de dérapage et qui, pour cette raison, commande une prudence continue : dérapage par le haut d'abord, dans la consolidation ou la sédimentation des choix et des valeurs et qui peut rapidement prendre une forme dogmatique ; dérapage par le bas ensuite, en ce que ces choix éthiques peuvent souffrir d'une interrogation seulement destructrice ayant tôt fait de dissoudre ces choix dans le relativisme⁸⁵. Aussi, est-ce pour s'en prémunir que Ricœur insiste sur le fait que sa propre motivation est celle d'une « visée »⁸⁶ éthique, c'est-à-dire un travail en direction de... et non pas un achèvement ferme et formalisé. Il y a recherche beaucoup plus que découverte et c'est pourquoi, dans ce vouloir même de la précaution et de la prudence, cette éthique va se dire être au mieux « petite »⁸⁷. C'est alors sans tambour ni trompette qu'elle va s'avancer en se proposant de toujours tout commencer ou recommencer par le soi.

10.1 S'estimer soi-même

C'est pour en quelque sorte riposter aux apories du soi qu'il avait lui-même relevées que Ricœur a développé à partir de la fin des années quatre-vingt le concept

⁸⁴ *DI*, p. 276.

⁸⁵ Ce que disait d'ailleurs déjà Ricœur dans *Histoire et vérité* : « Rien de plus propre à dogmatiser que la conscience éthique ; rien de plus vulnérable aussi à la problématisation » (*HV*, p. 173).

⁸⁶ S'il ne fallait que prendre une seule occurrence de cette idée chez Ricœur, il s'agirait certainement de celle-ci qui donne son titre à toute la septième étude de *Soi-même comme un autre* : « Le Soi et la visée éthique ». Cf. *SMCA*, pp. 199 et suiv.

⁸⁷ Cf. par exemple Paul Ricœur, « Synthèse panoramique », *op. cit.*, p. 7 et Paul Ricœur, « Appendice. *Lectio magistralis* de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001 », *op. cit.*, p. 85.

d'*attestation*⁸⁸. A vouloir résumer le problème, il s'agirait de dire que la subjectivité humaine existe par la grâce des autres, du langage, de la culture, etc., mais également qu'elle est difficilement accessible compte tenu de l'ambiguïté de cette culture, compte tenu de son rapport complexe au temps, à son propre doute et ainsi de suite — toutes choses ayant, par exemple, été discutées ci-haut au point 9.1 sur *L'herméneutique du soi*. S'il est indubitable que la subjectivité existe, qu'elle possède une vérité en propre, il est tout aussi important de dire que cette vérité est indubitablement incertaine, qu'elle est une *vérité incertaine*. Ce qui ne peut, bien sûr, que venir poser toute la question du mode de connaissance lui étant attaché, c'est-à-dire la sorte de compréhension de soi à laquelle peut aspirer ce soi justement. En parlant d'attestation, Ricœur va dire qu'il est seulement possible de témoigner du soi et d'y croire. Il n'est dès lors plus autant question de certitude que de crédibilité et de confiance. Non pas que « je crois-que » ceci ou cela est faux ou vrai, mais que « je crois-en » celui-ci ou celui-là, mon ami, mon collègue de travail et plus généralement en l'homme⁸⁹. Il ne s'agit plus, en d'autres termes, d'opinion et/ou de recherche de vérification comme autant d'une manière tout à fait subtile d'avoir cette assurance qu'il y a bel et bien quelque chose comme un soi en moi et en l'autre. Le terme est alors celui de *créance* et ce, au moment même où cette « [c]réance est aussi fiance »⁹⁰, à savoir que je peux me fier sur cette croyance que l'homme est homme à part entière. Et toute cette distinction qui est fondamentale pour Ricœur puisque c'est ce nouveau concept d'attestation qui vient refermer pour ainsi dire sa critique du *Cogito* — cette critique entreprise au chapitre premier et qui trouve ici un de ces arguments les plus forts. « L'éloge, dit-il, [...] de l'attestation en tant que *créance* et que *confiance* [est] destiné à faire pièce à la fois à l'ambition de certitude autofondatrice issue du *Cogito* cartésien et à l'humiliation du *Cogito* réduit à l'illusion à la suite de la critique nietzschéenne »⁹¹. Ce qui donc dépasse le cadre simplement épistémologique pour faire de cette question de l'attestation une question ontologique.

⁸⁸ Principalement dans *Soi-même comme un autre*, mais aussi dans d'autres textes et en particulier dans celui-ci très dense intitulé « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie ». Cf. Paul Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », in Jean Greich et Richard Kearney, (dirs.), Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique, *op. cit.*, pp. 381-403.

⁸⁹ Sur cette distinction entre « je crois-que » et « je crois-en », cf. *SMCA*, p. 33 et Paul Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », *op. cit.*, p. 382.

⁹⁰ *SMCA*, p. 34.

⁹¹ *SMCA*, p. 347.

Car c'est de quelque chose d'aussi profond et important que la définition ontologique de la condition humaine dont il s'agit. Alors que *Soi-même comme un autre* parle d'« engagement ontologique »⁹², le texte de Ricœur plus précisément sur « L'attestation » parle quant à lui de « *véhémence ontologique* »⁹³ au sens d'une implication, presque d'un emportement d'un mode d'être spécifique par et pour l'attestation. Quel est-il ce mode d'être bien particulier ? Ricœur, reprenant une fois de plus Aristote, cherche surtout à dégager ce qui pourrait être un « *être-vrai* »⁹⁴. Mais encore ? Essentiellement trois choses. La première de celles-ci est à savoir que ce qui est attesté n'a de cesse de renvoyer à un autre concept fondamental pour Ricœur et vu ci-haut sous le vocable d'ipséité. Au plan ontologique, l'être attesté n'est autre que l'*ipse*. *Soi-même comme un autre* est absolument limpide à ce propos :

Il paraît difficile [...] d'avancer davantage sur la voie de l'engagement ontologique de l'attestation si l'on ne précise pas sans tarder que ce qui est attesté à titre ultime, c'est l'ipséité, à la fois dans sa différence à l'égard de la *mémeté* et dans son rapport dialectique avec l'*altérité*. [...] Comme il vient d'être suggéré, l'attestation est l'assurance — la créance et la fiance — d'exister sur le mode de l'ipséité⁹⁵.

Si l'« *être-vrai* » est très certainement et fondamentalement un *ipse*, il n'est par contre pas uniquement cela. Ainsi, la seconde de ses caractéristiques tient à tout ce parcours par lequel l'homme se comprend. Le soi qui est vrai à lui-même, c'est celui qui est passé par le détour de mondes extérieurs. C'est, encore une fois, encore à ce niveau de l'attestation, un soi qui est un *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*. Et comment pourrait-il en être autrement ? Tous les points de la thèse ricœurienne convergent ici comme s'ils étaient prédestinés à cette rencontre. « L'attestation, écrit Ricœur, [se] fait à travers les médiations objectivantes du langage, de l'action, du récit,

⁹² *SMCA*, p. 347.

⁹³ Paul Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », *op. cit.*, p. 382.

⁹⁴ *SMCA*, p. 348. Et Ricœur d'ajouter à la même page : « C'est sous le signe de l'être comme vrai que nous rassemblons toutes nos remarques antérieures sur l'attestation comme créance et comme fiance ».

⁹⁵ *SMCA*, p. 351.

des prédicats éthiques et moraux de l'action »⁹⁶. Par l'attestation, je témoigne de ce que je suis un homme de culture, de ce que j'ai confiance en cette culture qui est la mienne et en ce qu'elle me permet d'être moi-même en étant un soi. Le constat est rien de moins qu'un plaidoyer. Ricœur avance dans un style plus militant. Il est animé par la recherche d'un humanisme qui s'appuierait sur « cette conviction [que] l'homme se veut et se choisit, et que ce choix peut-être éclairé, réfléchit et ainsi rendu meilleur par l'activité des hommes de culture »⁹⁷. Ce qui est donc un certain idéal qui se sait être un horizon, mais qui dans cette fonction de projeter au devant vient également indiquer un troisième sens de cet « être-vrai ». Dans la perspective ricœurienne, en l'occurrence, il n'y a attestation que là où il y a un être capable. Désir, effort, acte et puissance, tout de ce qui me définit tend vers cette parole dans laquelle je dis « oui, cela je le peux ». C'est même ce que vient souligner le sens commun lorsqu'il insiste sur la « confiance en soi » ; celle de pouvoir réussir cet examen, d'avoir ce qu'il faut pour cet emploi, etc⁹⁸. Chacun de ces gestes anticipés, chaque fois qu'il y a affirmation de possibles proches, c'est le soi qui s'y trouve défini. « Le je peux ne peut être qu'attesté »⁹⁹ selon Ricœur, ce qui signifie qu'il n'a jamais de certitude quant à lui-même et ce qu'il entreprend, mais également que c'est cette absence de certitude qui lui sert de motivation à être et à faire.

Soit l'exemple ou le retour de l'exemple de la promesse¹⁰⁰. Celle-ci est bien dans la suite des pouvoirs de l'homme tel qu'il s'égalise à lui-même en tant qu'il est capable de certains accomplissements. La promesse dit une capacité à se maintenir, mais qui n'est cependant pas du registre de la simple fixation ou de la simple obstination. Car, en effet, que serait la promesse si elle n'était qu'entêtement ? Serait-elle même encore une promesse tant elle paraîtrait insensée et insignifiante ? Il s'agit de voir que la promesse,

⁹⁶ *SMCA*, p. 350. Ricœur souligne ailleurs qu'il est « de plus en plus enclin à chercher dans l'attestation le mode non-doxique de croyance par laquelle s'autorise la compréhension de soi indéfiniment médiatisée » (Paul Ricœur, « Réponse aux critiques », in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, (dirs.), Temps et récit de Paul Ricœur en débat, *op. cit.*, p 211).

⁹⁷ Paul Ricœur, « Que signifie 'humanisme' ? », *op. cit.*, p. 87.

⁹⁸ Reprenant ces principales catégories, Ricœur va dire dans *Soi-même comme un autre* : « Cette confiance sera tour à tour confiance dans le pouvoir de dire, dans le pouvoir de faire, dans le pouvoir de se reconnaître personnage de récit, dans le pouvoir enfin de répondre à l'accusation par l'accusatif : me voici ! selon une expression chère à Lévinas » (*SMCA*, pp. 34-35).

⁹⁹ Paul Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », *op. cit.*, p. 391.

¹⁰⁰ Cf. *infra*, p. 233.

pour Ricœur, n'existe que par ce qu'elle engage chez l'homme, que par ce qu'elle le lie à un sens. Liaison à soi, d'abord, en cela que la promesse me rappelle à ce que je suis un être de mémoire, d'une part, à ce que je suis un être de volonté, de cette volonté « 'qui persiste à vouloir ce qu'elle à une fois voulu' », de l'autre. Liaison à l'institution du langage, ensuite, par le fait que l'acte de promettre est un acte de discours qui dès lors a ses règles et ses obligations. Ricœur reprend ici quelque unes de ces discussions des thèses de Austin et Searle : la promesse est un acte illocutoire qui « fait » que l'on devra faire et ce, en sorte que le non respect de la promesse marque une brisure dans le procès de l'institution et dans la confiance qui lui est accordée¹⁰¹. Liaison à autrui, enfin, en un sens davantage éthique puisque c'est à l'autre que je promets, envers lui que je m'engage et donc lui qui est chaque fois « bénéficiaire » de la promesse. L'autre m'enjoint, il a une attente envers moi et ce n'est que la réalisation de ma promesse qui pourra m'en libérer. Avant ce dénouement, je dois m'y tenir et compter sur ce que l'autre compte sur moi. C'est cela que Ricœur appelle après Gabriel Marcel la « disponibilité »¹⁰². Attachement à autrui donc, pris sur un attachement à la médiation du langage et sur un attachement à soi, ce dont il est question en bref, c'est d'un triple respect ou d'une triple fidélité témoignant de l'« être-vraie » de l'homme, de ce qui est rien de moins que sa dignité. En ce sens, et comme le note le commentaire de Jean Greich, « c'est bien l'acte de promettre qui définit ce qu'il y a de plus humain en l'homme »¹⁰³.

Par cette double référence de la promesse à la disponibilité et à la dignité humaine, l'attestation s'approche encore d'un pas de sa finalité. C'est qu'en multipliant les occasions de dire « je crois que je peux », se produit en quelque sorte une élévation au niveau de l'estime, en général, et de l'estime de soi, en particulier. Le soi s'est aperçu qu'il n'était pas rien ; il veut à présent témoigner de sa valeur. Et comment peut-il le faire ? À un premier stade, il s'agit surtout d'un travail effectué sur la cohérence de notre vie au vu et au su de ce qu'elle devrait être. Comme Ricœur le fait remarquer dans *Soi-même comme un autre*, « c'est dans un travail incessant d'interprétation de l'action et de

¹⁰¹ Cf. *PR*, pp. 189-190.

¹⁰² Cf. Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935 et *SMCA*, p. 311.

¹⁰³ Jean Greich, Paul Ricœur. *L'itinéraire du sens*, *op. cit.*, p. 350.

soi-même que se poursuit la recherche d'adéquation entre ce qui nous paraît le meilleur pour l'ensemble de notre vie et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques »¹⁰⁴. Ce qui représente, par ailleurs, un mode d'être ou de recherche du soi tout à fait proche de l'herméneutique — entre autres son rapport entre le tout et la partie —, ne serait-ce peut-être que simplement redoublé par une évaluation ou un jugement de nature éthique¹⁰⁵. Mais ce n'est pas tout. À ce stade plus concret, en effet, doit venir en succéder un autre dans lequel travail sur soi et évaluation éthique ne gardent plus que la force et même la pureté de ce qui n'est autre que l'interprétation. L'avancée, sinon la découverte est absolument fondamentale : « *Au plan éthique, l'interprétation de soi devient estime de soi. En retour, l'estime de soi suit le destin de l'interprétation de soi* »¹⁰⁶. L'idée est tellement importante qu'elle semble presque surprendre Ricœur qui préfère alors s'en remettre à Charles Taylor et à sa définition de l'homme comme « *self-interpreting animal* »¹⁰⁷. Or, il faut dire que l'estime de soi est ce qui correspond ou réplique, tant éthiquement qu'ontologiquement, à tout ce qui a été vu en terme d'« être-interprété »¹⁰⁸. C'est parce que je n'ai d'autres choix que de m'interpréter que je m'estime et parce que je m'estime que je n'ai d'autre choix que de m'interpréter. La réciprocité est parfaite et définit parfaitement ce qu'est le soi. Pour être tout à fait synthétique, il faudrait même dire que c'est la reconnaissance de soi et la réflexivité par et pour l'interprétation qui s'égalent à l'estime de soi comme la destination de tout le projet ricœurien.

Est-ce à dire que ce qui est à retrouver soit un *Cogito* triomphant ? Est-ce à dire que tout ça aura été pour ça, à savoir pour rien, sinon que pour retrouver Descartes ? Certes non. Cette estime de soi qui tient tant à Ricœur n'est jamais un amour de soi, un amour propre et égoïste. L'attestation et l'interprétation de l'« *être vrai* » sont tout au

¹⁰⁴ *SMCA*, p. 210.

¹⁰⁵ Ce que Ricœur dit ailleurs : « Je propose d'appeler estime de soi, l'interprétation de soi-même médiatisée par l'évaluation éthique de nos actions. L'estime de soi est en tant que telle un processus évaluatif appliquée indirectement à nous-même en tant que soi » (Paul Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », *op. cit.*, p. 394).

¹⁰⁶ *SMCA*, p. 211.

¹⁰⁷ Cf. Charles Taylor, *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 45 et référence dans *SMCA*, p. 211.

¹⁰⁸ *CI*, pp. 15 et 27. Cf. aussi *infra*, pp. 43 ; 166 et 238.

contraire la rencontre du soi tel qu'il est et qu'il s'accepte être ainsi et non autrement. Le soi, en d'autres termes, s'estime à la fois pour ce qu'il est capable et faillible, c'est-à-dire encore et toujours en proie à sa propre finitude. À ce sujet, il faut être gré au commentaire de Jervolino d'avoir remarqué comment Ricœur travaille une certaine idée de l'*amour difficile* : « S'accepter dans la dimension de fragilité de la condition humaine, en un effort d'assomption et de persévérance, c'est là le secret de l'*amour difficile*, de l'amour juste de soi, au-delà de tout narcissisme du sujet »¹⁰⁹. L'estime empêche autant le triomphe que la destitution du *Cogito* ; ce qu'elle retrouve, c'est une signification positive de l'existence qui est peut-être modeste, mais néanmoins ferme et assurée. *In fine*, il s'agit de s'estimer heureux d'être soi et d'être en vie. S'estimer, c'est dire oui à la vie parce qu'elle vaut la peine d'être vécue et que même ses peines et ses difficultés possèdent une dignité. Pourquoi ? Surtout parce que mon existence, mon désir et mon effort d'être, c'est tout ce que j'ai ou, plus précisément, c'est tout ce que je suis. La vie, cette vie qui me coule entre les mains et que je tente de saisir, cette vie qui me fait souffrir, mais que je ne quitterais pas sans regrets, c'est tout ce que j'ai et tout ce que je suis.

10.2 Soi-même avec et pour autrui dans des institutions justes

L'action réciproque de cette estime de soi et de la visée éthique est si importante qu'il devient assez secondaire de savoir par laquelle il faille commencer¹¹⁰. L'estime est d'emblée éthique alors que la visée éthique ne peut que s'acheminer dans une estime qui est alors celle d'un soi. Ce qui donne l'occasion de réfléchir au sens plus particulier du mot « visée ». Tel qu'il a été vu ci-haut, l'éthique ricœurienne se conçoit elle-même comme « petite », c'est-à-dire timide et réticente à dire des vérités trop substantielles et/ou trop immuables. En disant maintenant qu'elle se conçoit comme « visée », elle vient surtout signifier qu'elle est une recherche et un inachèvement, qu'elle se projette

¹⁰⁹ Domenico Jervolino, « La poétique retrouvée de Paul Ricœur », in Jeffrey Barash et Mireille Delbracio, (dirs.), *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Paris/Amiens, Centre national de documentation pédagogique/Centre régional de documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens, 1998, p. 31.

¹¹⁰ L'ordre de présentation de *Soi-même comme un autre* va de la visée vers l'estime, mais il n'y a là qu'un ordre didactique tant et si bien que la visée à sa « source » dans l'estime. Cf. à ce propos les pages 199-202 de *SMCA*.

par en avant dans l'action et des situations concrètes. Si elle a certes un *telos*, un but qui est nul autre que l'estime de soi, elle ne cesse non plus de se définir par le parcours qu'elle entreprend pour y parvenir. Pour Ricœur, l'éthique est ainsi fondamentalement *téléologique*. Ce par quoi, également, elle s'oppose à des versions plus déontologiques de cette même éthique principalement chez Kant lui-même ou dans les suites de Kant¹¹¹. Toute la différence entre les deux modèles, téléologique et déontologique, tient à ce que le premier se place sous l'égide du bien tandis que le second, plus rigide, le fait sous celui du devoir et même de l'obligation. C'est, pour grossir quelque peu le trait, la différence qui sépare l'éthique telle qu'elle apparaît chez Aristote et telle qu'elle est reprise par Ricœur, d'un côté, et la morale, de l'autre, c'est-à-dire cette manière dont souvent les mœurs s'imposent comme normativité. Et la différence est de taille : si *Le conflit des interprétations* note que « [l]a philosophie est éthique ; mais [que] l'éthique n'est pas purement morale »¹¹², *Soi-même comme un autre* revient spécifier la « primauté de l'éthique sur la morale »¹¹³. Ce qui ne veut cependant pas dire que toute morale soit à rejeter du revers la main. Plutôt, s'agira-t-il de s'en servir pour confronter l'éthique, pour voir à la fois ses points forts et faibles — il faudra donc y revenir dans ce qui suit.

Étant entendu que l'éthique est d'abord et avant tout une visée pour Ricœur, est-il aussi possible de se demander qu'elle peut en être l'origine. Car les deux directions sont importantes, le *telos* autant que l'*archè*. C'est ainsi que se découvre ce qui est en quelque sorte le soubassement ou l'énergie pouvant être à la source d'une éthique qui du coup va constamment s'y référer : « Ma thèse est ici que c'est dans les structures profondes du *désir raisonné* que se dessine la visée éthique qui a pour horizon le 'vivre bien', 'la vie bonne' »¹¹⁴. Au centre de cette thèse se montre l'idée à première vue paradoxale que le désir est également une raison et que c'est dans cette conjonction que

¹¹¹ Ricœur travaille surtout cette distinction dans « Synthèse panoramique », *op. cit.*, p. 6 et de manière identique dans « Appendice. *Lectio magistralis* de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001 », *op. cit.*, p. 84.

¹¹² *CI*, p. 324.

¹¹³ *SMCA*, pp. 200 et 202.

¹¹⁴ Paul Ricœur, « Synthèse panoramique », *op. cit.*, p. 6 et contenu identique en Paul Ricœur, « Appendice. *Lectio magistralis* de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001 », *op. cit.*, p. 84. C'est moi qui souligne.

s'élabore la visée éthique. Pour ce qui en est uniquement de la question du désir, il a été souligné déjà que la motivation profonde de la philosophie ricœurienne comme éthique se trouvait dans le désir d'être et l'effort pour se réapproprier l'existence — en se référant entre autres au *conatus* chez Spinoza¹¹⁵ en sorte que ce ne soit une expérience de pensée ni nouvelle, ni déconcertante. Que ce désir soit par contre raisonné, voilà qui demande explication.

Cette explication, c'est dans *Parcours de la reconnaissance* qu'elle se donne finalement le mieux à voir. Ricœur reprend là la double idée issue d'Aristote de la *prohairesis*, de la décision et de la *phronèsis*, de la sagesse pratique¹¹⁶. La décision qui se conçoit alors comme choix préférentiel reste auprès du soi et de ses intentions, c'est-à-dire que le soi désire et décide ce qui est bien pour lui-même. Or, ce qui est bien pour le soi est aussi ce qui est sage pour lui de façon à ce que le passage s'opère tout naturellement à ce second niveau davantage réflexif. Je dois juger dans tel ou tel cas pratique de ce qui est la mise en oeuvre ou l'action la plus juste et adéquate ; ce qui exige bien sûr que la décision soit ou devienne une « vertu intellectuelle ». Désir et raison sont de ce fait réunis puisque « ce que le désir poursuit et ce que la pensée articule, à savoir la fin, sont une seule et même chose »¹¹⁷. Désir et raison aspirent, autrement dit, à la même réalisation qui est celle d'une sagesse pratique. Pour Ricœur, « [t]elle est [donc] la pensée pratique qu'exprime l'idée de désir délibéré : cette pensée pratique a pour enjeu l'action heureuse, la rectitude du désir s'adjoignant la question de la vérité pratique du plan de la pensée »¹¹⁸. Ne manque plus dès lors qu'à ajouter la dimension du « souhait » qui fait que si le bonheur n'est pas toujours une fin réalisée du soi, il en est néanmoins constamment un horizon.

Ce dont l'immense majorité des hommes ont ainsi le désir raisonné et le souhait consiste à se tailler pour eux-mêmes et pour les leurs quelque chose comme une « vie

¹¹⁵ Cf. *infra*, pp. 228 et suiv.

¹¹⁶ Cf. *PR*, pp. 124 et suiv. et plus particulièrement pp. 130-132 de même que, et dans une moindre mesure, *SMCA*, pp. 204 et suiv.

¹¹⁷ *PR*, p. 133.

¹¹⁸ *PR*, p. 134.

bonne »¹¹⁹. Ricœur est toujours dans le sillage d'Aristote : la visée éthique se prolonge dans le « vivre-bien », la « vie bonne », la « vraie vie », etc. Ces expressions sont tout à fait connexes, elles cherchent toutes à rendre compte de ce qui est aussi la tâche de chaque homme, à savoir celle d'atteindre à une vie accomplie ou achevée. Les Grecs utilisaient le mot « *ergon* »¹²⁰ pour signifier ce type d'effort bien particulier. Au même titre que le bonheur et la vertu trouvent leur première source en nous — ce qui exclu donc l'intervention du divin ou plus simplement de la chance —, le bien que poursuit une vie à la recherche de son achèvement est-il par et pour nous¹²¹. Se trouve alors réfuter l'idée que le bien visé puisse être quelque chose comme un Souverain Bien ; ce qui a pour conséquence, en outre, de venir rétablir le lien unissant le bien, l'homme concret et la pratique. Il y a une sagesse en action pour Ricœur, une sagesse très justement pratique parce que l'agir n'est pas insensé et que son sens n'est pas, à son tour, qu'un prédicat logique aussi froid que désincarné. Au contraire, faut-il dire de l'action qu'elle est accessible à des préceptes ou, pour dire la même chose autrement, à des évaluations en relation avec des idéaux, des standards de perfection. Ici, Ricœur quitte momentanément la philosophie grecque pour se référer plus spécifiquement à l'idée d'« étalons d'excellence » chez MacIntyre¹²². Un bon étudiant, par exemple, est celui qui sait retraduire avec originalité la matière à l'examen alors qu'un bon joueur d'échec est celui qui sait jouer les coups importants au moment opportun. Et ceci qui implique au moins deux choses pour la suite du propos. D'une part, Ricœur insiste pour dire que ces étalons sont construits socialement, c'est-à-dire avec des autres et depuis longtemps en sorte que le bien soit sujet d'accords et de controverses et donc, à la fois subjectif *et* intersubjectif. D'autre part, et compte tenu de ce rapport à autrui dans l'élaboration des étalons d'excellence, s'agit-il de noter que ce sont ces actions qui offrent un premier retour réflexif sur le soi et l'estime de soi. Ce qui est un autre détour :

¹¹⁹ Cf. *SMCA*, pp. 202 et suiv. intitulées justement « Viser à la 'vie bonne' ».

¹²⁰ Cf. *PR*, p. 126 et *SMCA*, p. 209.

¹²¹ Ricœur cite Aristote : « Car le bien que nous cherchons, c'est le bien de l'homme, et le bonheur que nous cherchons, c'est le bonheur de l'homme » (Aristote cité dans *PR*, p. 127).

¹²² Cf. Alistair MacIntyre, *After Virtue. A Study In Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981 et *SMCA*, p. 207.

« c'est en appréciant nos actions que nous nous apprécions nous-même comme en étant l'auteur »¹²³.

De cette question des pratiques, il importe de passer à celle des plans de vie. De l'une à l'autre s'opère un élargissement certain puisque c'est dorénavant les projets globaux d'un individu qui sont l'objet d'une visée éthique. Il y a le plan de la vie en famille dans lequel il est toujours et tout à fait légitime de s'investir, celui de la vie religieuse, de la vie en communauté, etc. Mais ce qui doit surtout être compris, c'est que ces choix de vie — parce que c'est bien de cela dont il est question — relèvent d'idéaux, de buts qui dépassent de beaucoup la simple équation entre des moyens et des fins. Il s'agit pour chacun de trouver sa vocation pour ainsi dire, en donnant un sens à son existence telle qu'elle puisse être ressentie comme ce qui lui appartient. Ce qui est donc mis en jeu est rien de moins qu'une visée éthique qui collerait à l'« unité de l'homme tout entier », c'est-à-dire qui collerait à *sa* vie, une et néanmoins multiple. Voici ce qu'en dit Ricœur toujours dans *Soi-même comme un autre* :

Le terme de vie qui figure trois fois dans les expressions 'plan de vie', 'unité narrative d'une vie', 'vie bonne', désigne à la fois l'enracinement biologique de la vie et l'unité de l'homme tout entier, *en tant qu'il jette sur lui-même le regard de l'appréciation*. C'est dans la même perspective que Socrate a pu dire qu'une vie non examinée n'est pas digne de ce nom¹²⁴.

L'homme est lui-même un tout en autant et parce « *qu'il jette sur lui-même le regard de l'appréciation* ». Ontologie et éthique sont une fois de plus réunis ou, du moins, en intense conversation. Tout se passe, en effet, comme si l'homme s'appartenait à travers une compréhension de soi ne pouvant pas par définition être neutre. Car du moment où se comprendre, c'est être capable, il faut également dire que c'est être capable de se juger capable... et parfois incapable pour telle ou telle raison. Bien sûr, cela vient relancer ce qui a été dit ci-haut à propos de la part d'interprétation dans tout ce processus. Compréhension et interprétation sont aussi inséparables pour Ricœur que

¹²³ *SMCA*, p. 208.

¹²⁴ *SMCA*, p. 209. Je souligne.

peuvent l'être la vie bonne et l'estime de soi. Le souhait d'une vie accomplie condense en lui-même les exigences d'une estime, d'une totalisation et d'un devenir à soi dans une interprétation sans certitude, mais dont il faut néanmoins attester de la valeur. Ce qui a, en outre, tendance à ouvrir la question plutôt que de la refermer, à savoir de l'ouvrir à la contestation, au conflit des interprétations et donc à la prise en compte d'autrui.

C'est sur ce ton plus problématique que doit être affirmé ou réaffirmé la définition de la visée éthique chez Ricœur : « *viser à la vraie vie avec et pour les autres dans des institutions justes* »¹²⁵. La partie de la définition sur la vraie vie ou la vie bonne venant d'être vue, reste à s'attaquer au cœur de la définition, à son centre pour le dire encore autrement, à savoir à cette manière toute spéciale d'avoir une vie achevée en étant « *avec et pour les autres* ». Qu'est-ce que cela peut vouloir bien dire ? Et qu'est-ce que cela peut apporter de nouveau par rapport à ce qui a déjà été analysé dans le chapitre second en termes d'analogie de l'autre, de co-action et de lutte pour la reconnaissance ? La réponse à ces questions tient en ce que ce soit maintenant l'éthique qui prime et qui transforme cette idée de l'« avec et pour les autres » en *sollicitude*. Il s'agit toujours d'estime, mais d'une estime de soi qui passe nécessairement par celle d'autrui dans une sorte de travail réflexif et dialogal n'ayant peut-être pas d'autres buts que d'accoucher justement de cette vérité à la fois simple et intarissable : « je ne puis m'estimer moi-même sans estimer autrui *comme* moi-même »¹²⁶. La démonstration de Ricœur passe alors par une discussion de l'amitié, de la *philia* chez Aristote¹²⁷. Celle-ci est un même désir raisonné en ce sens qu'elle se donne à voir au-delà du simple sentiment comme quelque chose d'une vertu, d'une visée de l'excellence. Et qu'elle est-elle cette vertu ? En première approximation, Ricœur souligne toute la difficulté qui est celle d'Aristote à en faire quelque chose d'unique et unitaire. L'amitié est d'abord « une notion essentiellement *équivoque* » pouvant se partager entre les qualités du « bon », de l'« utile » ou de l'« agréable » en sorte qu'il faille faire l'effort de distinguer ce qui est

¹²⁵ *SMCA*, p. 211 et contenu presque identique en *SMCA*, p. 202 ; Paul Ricœur, « Synthèse panoramique », *op. cit.*, p. 6 et Paul Ricœur, « Appendice. *Lectio magistralis* de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001 », *op. cit.*, p. 84.

¹²⁶ *SMCA*, p. 226. Et plus avant dans le même livre : « ma thèse est que la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, mais qu'elle en déplie la dimension dialogale jusqu'ici passée sous silence » (*SMCA*, p. 212).

¹²⁷ Cf. *SMCA*, pp. 213 et suiv.

plus propre à la sollicitude. Ensuite, et toujours en première approximation, s'agit-il de dire que cette vertu de l'amitié se pose en tant que « relation *mutuelle* ». C'est là, pour Aristote autant que pour Ricœur, une restriction logique ou formelle qui très justement n'a pas pour tâche de limiter l'amitié, mais celle d'en garantir le bon déroulement.

La mutualité comme condition de possibilité des rapports à l'ami se montre aussi s'il est pris en considération le fait qu'en elle ou par elle, « chacun aime l'autre *en tant que ce qu'il est* »¹²⁸. L'amitié utile et l'amitié simplement agréable sont alors *de facto* rejetées puisqu'il s'agit d'accepter l'autre pour ses qualités et ses défauts et de le reconnaître dans son unicité. « Ce que la *sollicitude* ajoute, écrit Ricœur, c'est la dimension de valeur qui fait que chaque personne est *irremplaçable* dans notre affection et dans notre estime »¹²⁹. Ce qui a certainement tendance, par contre, à réintroduire une dimension plus négative dans cette mutualité. En effet, cette irremplaçabilité contribue à ce que les hommes aient « besoin » d'amis. Ce sont les autres qui peuvent me procurer ce que je ne puis moi-même. Pour Ricœur, autrement dit, « [à] l'estime de soi, entendue comme moment réflexif du souhait de la 'vie bonne', la sollicitude ajoute [...] celle du *manque*, qui fait que nous avons *besoin* d'amis ; par choc en retour de la sollicitude sur soi, le soi s'aperçoit lui-même *comme* un autre parmi les autres »¹³⁰. Il s'agit même de faire un pas supplémentaire dans la direction de cette négativité. C'est que peut-être n'y a-t-il pas d'expérience plus révélatrice de la sollicitude que celle de la souffrance. L'idée est assez connue : c'est dans les situations difficiles que se reconnaissent les grands hommes et les grandes amitiés. Non pas qu'il faille voir de la beauté dans la souffrance en tant que telle ou, pis encore, dans la pitié, mais plus justement dans ce que la souffrance amène de « spontanéité bienveillante »¹³¹. Ce qui est remarquable dans les situations où l'un des amis souffre, c'est comment le *donner* et le *recevoir* retrouvent un équilibre malgré la dissymétrie apparente. Les amis ont de l'égard l'un pour l'autre et s'échangent des dons — voir le chapitre second¹³². Il est ainsi tout à fait faux de dire que le souffrant ou le patient ne donne rien. Plutôt, les amis viennent « [p]artager la peine du

¹²⁸ *SMCA*, p. 215.

¹²⁹ *SMCA*, p. 226.

¹³⁰ *SMCA*, p. 225.

¹³¹ *SMCA*, p. 222.

¹³² Cf. *infra*, pp. 66-68.

souffrir »¹³³ et, de près en près, la peine de leur fragilité commune qui s'en trouve moins lourde à porter du fait justement de ce partage. C'est donc cela le secret de la sollicitude, c'est-à-dire l'échange dans l'irremplaçable au point de considérer comme équivalent « l'estime de l'autre comme un soi-même et l'estime de soi-même comme un autre »¹³⁴.

Si cette sollicitude représente un des hauts points de la thèse ricœurienne concernant le contenu de l'éthique, il n'en reste pas moins qu'elle donne à voir des signes non-négligeables d'une problématique elle-même non-négligeable. Tout ne va pas pour le mieux dans ce meilleur des mondes qu'est l'amitié. D'abord, Il faut dire qu'en tant que segment de la visée éthique du « soi-même avec et pour autrui dans des institutions justes » elle doit faire l'épreuve de ce qu'est la norme. Il y a certes une primauté de l'éthique sur la morale chez Ricœur — une priorité, plus concrètement, de la septième étude de *Soi-même comme un autre* intitulée « Le soi et la visée éthique » sur la huitième, elle intitulée « Le soi et la norme morale » —, mais cela ne dispense pas de les confronter l'une à l'autre. Ainsi, par exemple, doit-il falloir dire que la visée de la vie bonne ne peut s'égaliser à la simple recherche du plaisir et/ou de l'hédonisme étant donné le rapprochement qui doit également être fait entre la vie bonne et l'universalité, d'une part, le devoir, de l'autre. La vie bonne est aussi affaire d'obligation dans une perspective qui est alors plus kantienne¹³⁵. Autre exemple peut-être simplement plus près de la sollicitude, il semble impossible à cette dernière de ne pas s'appuyer sur une norme de réciprocité telle qu'au moins minimalement la *Règle d'Or* : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait »¹³⁶. Il s'agit en fait d'une règle qui doit permettre d'entrevoir certaines réponses à la question de savoir ce qui doit arriver de la sollicitude envers ceux qui ne sont pas de nos amis. Car il y a bien là un problème et un problème de taille. L'amitié a certainement de belles et grandes qualités, mais elle se doit néanmoins d'être ouverte sur plus qu'elle-même ; sur des normes et, de manière

¹³³ *SMCA*, p. 223.

¹³⁴ *SMCA*, p. 226.

¹³⁵ Cf. « La visée de la 'vie bonne' et l'obligation » dans *SMCA*, pp. 238-254. La proposition que met de l'avant Ricœur se résume alors à ceci : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps que *ne soit pas* ce qui *ne devrait pas être*, à savoir le mal » (*SMCA*, p. 254).

¹³⁶ Ricœur cite ici un passage du Talmud. Cf. *SMCA*, p. 255.

concomitante, sur des institutions qu'il faudra chercher à réfléchir en tant qu'elles peuvent apporter une certaine justice.

C'est donc à peu de chose près la même question qui doit éveiller sur la présence de la règle morale et sur le passage aux institutions justes dans cette visée éthique ricœurienne : quoi faire, en effet, avec ceux qui ne sont pas de notre connaissance ? Sont-ils simplement moins dignes parce qu'ils ne sont pas des nôtres ? Certes pas. Et c'est ce que doit venir signifier l'idée d'une justice qui très précisément « s'étend plus loin que le face-à-face » — Ricœur va même jusqu'à faire un plaidoyer pour l'anonymat, c'est-à-dire pour la reconnaissance de ces autres qui ne sont pas des « tu ». Ce qu'il faut surtout comprendre ici, c'est comment cette vertu qu'est la justice ne peut pas aller sans une exigence d'égalité qui elle-même se doit de s'installer dans la durée, dans des institutions communes et partagées, dans des règles¹³⁷, enfin. La justice, autrement dit, c'est ce travail de la société sur elle-même, travail éminemment politique et qui informe le pouvoir-en-commun¹³⁸, à l'horizon duquel doit se dresser cette idée aussi simple qu'éloquente : « à chacun son droit »¹³⁹. Est-ce pour autant à dire qu'il faille s'en remettre à l'égalitarisme, le cautionner ? Ce serait évidemment trop céder. Bien plutôt, s'agit-il de prendre acte de ce que l'égalité et la justice s'attachent aux opérations par lesquelles la société politique et ses institutions organisent la distribution, « la répartition de rôles, de tâches, d'avantages, de désavantages entre les membres de la société »¹⁴⁰. Ce sont les institutions qui médiatisent maintenant l'égalité entre les personnes et qui incitent à la penser comme une « *égalité proportionnelle* »¹⁴¹. Mais ceci qui pose autant de questions que d'en résoudre. Ricœur est même tout à fait conscient des difficultés de la notion. Ce qu'il cherche, au fond, c'est surtout de montrer comment cette « *égalité proportionnelle* » se doit de rester à l'horizon des rapports entre les hommes, comment la simple idée d'une liaison entre la justice et l'égalité se doit de

¹³⁷ À ce recourt à la règle, à la légalité correspond en fait le troisième pan de la morale après l'obligation et la norme. Cf. à ce propos « Du sens de la justice aux 'principes de justice' » dans la huitième étude de *SMCA*, pp. 264-278.

¹³⁸ Ceci qui est une question tout à fait importante dans cette section sur les institutions justes et que Ricœur reprend à partir de la théorie arendtienne déjà vu ci-haut. Cf. *infra*, pp. 186 et suiv.

¹³⁹ *SMCA*, p. 227.

¹⁴⁰ *SMCA*, p. 233. Ce qui est alors assez près des thèses de Walzer discutées elles aussi ci-haut à ceci près que Ricœur ne s'y réfère pas dans ce segment de *Soi-même comme un autre*. Cf. *infra*, p. 181.

¹⁴¹ Cf. *SMCA*, p. 235.

demeurer la motivation de leur vivre-ensemble. La question de ses applications plus précises et de sa problématique concrète, quant à elles, relèvent de l'action sociale et politique des gens et non plus exactement de l'œuvre du philosophe. Ce qui est, à tout bien considérer, quelque chose comme une autre question.

CONCLUSION

L'œuvre de Paul Ricœur est simplement trop riche et trop complexe pour qu'il soit possible de la mettre à plat comme dans ces entreprises consistant tout bonnement à *détenir* quelque dernier mot. C'est pourquoi, dès son amorce, la présente thèse a voulu se donner une stratégie de lecture particulière, à savoir celle de chercher à surprendre dans l'immensité de cette œuvre le discours qu'elle porte à la fois sur le statut et le contenu des sciences humaines. Il s'agissait, autrement dit, d'esquisser la place que Ricœur peut avoir dans le champ des sciences humaines en tant surtout qu'il est le grand représentant de l'herméneutique en France, et de rendre compte de la place que ces sciences humaines peuvent avoir dans l'élaboration et l'évolution de sa philosophie. Ce qui était alors une approche voulue plus humble et poursuivant un but peut-être plus ciblé. Or, il s'est rapidement agi de constater que le problème en question, c'est-à-dire le rapport de la philosophie avec les sciences humaines n'avait rien d'un petit problème et tout d'un grand. Il n'est certes pas exagéré, en effet, de dire que le développement de ces sciences s'est fait dans l'oubli, sinon plus radicalement dans le rejet de ses propres fondations philosophiques en sorte qu'il soit bien souvent difficile de trouver quelque trace de dialogue entre les deux domaines de ce qui est finalement et malgré tout, une seule et même pensée. Parallèlement, mais seulement plus près de Ricœur, il faut dire que c'est l'ensemble de son oeuvre qui est animée par la volonté de ployer la philosophie et les sciences humaines, de faire en sorte que l'une soit au sujet des autres et/ou capable de négocier ses résultats sans pour autant admettre que la tâche soit sans difficultés. Ainsi, la stratégie de lecture choisie n'était peut-être pas futile en soi et même assez près de ce qui est le nœud de l'œuvre ricœurienne.

Ce nœud constituant l'œuvre ricœurienne, qui fait que cette oeuvre est elle-même une et unique en dépit de ses retouches au fil du temps, c'est l'idée de « la réflexion concrète, c'est-à-dire le *Cogito* médiatisé par tout l'univers des signes »¹. Ricœur y

¹ *CI*, p. 169 et *infra*, pp. 7 et 36.

revient sans cesse et la présente thèse y est sans cesse revenue. Il s'agit d'une idée qui est tellement importante, en fait, qu'elle vient informer ce qui est *la* thèse de Ricœur, son anthropologie philosophique comme projet général de compréhension de l'humain et ce même rapport encore cette fois de la philosophie avec les sciences humaines. Ces trois niveaux ou ces trois strates se superposent parfaitement, pour ne pas dire plus simplement qu'ils s'amalgament. L'image la plus appropriée est une fois de plus celle du nœud, aussi dense que compact. Il s'agit pour s'en convaincre d'aller relire dans le détail ce que Ricœur dit dans *Le conflit des interprétations* et dans *De l'interprétation* :

L'affirmation d'être, le désir et l'effort d'exister qui me constituent trouvent dans l'interprétation des signes le chemin long de la prise de conscience ; [...] cela veut dire deux choses ; d'un côté, comprendre le monde des signes, c'est le moyen de se comprendre ; l'univers symbolique est le milieu de l'auto-explication; en effet, il n'y aurait plus de problème de sens si les signes n'étaient pas le moyen, le milieu, le médium, grâce à quoi un existant humain cherche à se situer, à se projeter, à se comprendre. En sens inverse, d'autre part, cette relation entre désir d'être et symbolisme signifie que la voie courte de l'intuition de soi par soi est fermée ; l'appropriation de mon désir d'exister est impossible par la voie courte de la conscience, seule la voie longue de l'interprétation des signes est ouverte. Telle est mon hypothèse de travail philosophique : je l'appelle la *réflexion concrète*, c'est-à-dire le *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*².

Il est seulement plus aisé à présent de réaliser à quel point tout y est. D'abord, le désir et l'effort d'exister comme motivation du projet anthropologique et philosophique ricœurien et même comme motivation éthique³. Ensuite, le détour et la voie longue de l'interprétation devant toujours se reverser dans la compréhension et plus particulièrement dans la compréhension de soi. Enfin, l'idée que c'est parce que la culture est le lieu de l'auto-compréhension qu'elle pose problème. Autrement dit, c'est parce que la médiation des signes est condition de possibilité du comprendre le plus humain qu'elle est également et paradoxalement ce qui semble s'enrouler dans des difficultés presque insolubles. Il est ainsi tout à fait légitime d'arguer que Ricœur n'a pas

² *CI*, p. 260. Cf. également *DI*, p. 63 et *infra*, p. 7.

³ Cf. *infra*, chapitre neuf.

fait autre chose tout au long de son œuvre que de se débattre dans cet embarras. Son parcours se laisse interpréter comme la recherche d'une réflexivité et d'une compréhension qui en aurait pris acte. Dans son premier mouvement, il s'agit d'un parcours qui évolue en tentant de voir ce qui peut être gagné sur cette difficulté. Puis, passé un certain point — à savoir la crête de cet arc herméneutique qui est en tant que tel le parcours ricœurien — se montre un second mouvement qui lui cherche davantage à voir ce que regagnent la difficulté, la conflictualité et l'ambiguïté du monde sur la compréhension qu'il est possible d'en avoir. C'est donc dans ce double mouvement ascendant et descendant que l'œuvre entière de Ricœur retrouve son équilibre et ce, au même moment où il est compris que si la compréhension du sujet humain n'est pas chose facile, elle n'est pas chose impossible non plus.

*

Plutôt que de résumer en quelques phrases les trois parties de la thèse et les dix chapitres qui les composent, s'agit-il ici de chercher à les questionner en se demandant surtout ce qui peut les relier entre eux. C'est toujours l'unité de *la* thèse ricœurienne et de la présente thèse qui est recherchée, mais au niveau plus concret de sa présentation entre autres didactique. Aussi, ce qui ne manque pas de surprendre *a posteriori* de ce parcours, c'est de quelle manière tout discours sur le soi implique chez Ricœur un discours sur l'autre que soi, en particulier sur autrui, et vice-versa. Toute la première partie, par exemple, est construite sur l'idée de la compréhension devant autrui à ceci près qu'elle est incapable de commencer par celui-ci et qu'elle commence, de fait, par le positionnement et l'exploration d'un sujet qui cherche à devenir un soi. Autre exemple tiré cette fois de la troisième et dernière partie de la thèse, la compréhension qui devrait alors être devant soi n'est pas uniquement là, mais également en rapport étroit avec autrui en ce sens que c'est avec et pour lui qu'un soi arrive à se poser au niveau plus particulier de l'éthique. Pourquoi donc faut-il qu'il en soit ainsi et pas autrement ? Pourquoi, à reformuler la question, faut-il qu'en parlant d'autrui se trouve à être nécessairement parlé du soi et qu'en parlant du soi, se trouve nécessairement à être parlé d'autrui ?

Une première partie de réponse à ces laborieuses questions tient à la structure de manque qui habite l'intérieur même du sujet humain. Ce n'est pas sans raison que la présente thèse s'est d'abord attachée aux analyses contenues dans *L'Homme faillible*. Ricœur montre là, c'est-à-dire déjà très tôt dans son œuvre, comment l'existence des hommes est faite d'une faille ou d'une disproportion les poussant hors d'eux-mêmes. Il y a un conflit en l'homme et une incomplétude qui ont été à quelques reprises synthétisées de la manière suivante : étant *fini*, l'humain à une tâche *infinie* d'auto-compréhension dans et par son rapport *indéfini* au monde⁴. Et c'est sur quoi prend appui la rencontre d'autrui comme analogue de moi-même, comme celui avec qui j'agis, je discute et, peut-être surtout, enfin, comme celui avec qui j'entreprends une lutte pour ma reconnaissance. « On ne se connaît pas soi-même, écrit Ricœur, [...] il faut passer par le détour d'autrui »⁵. Il s'agit alors de se remémorer toute l'importance accordée à cette idée du *comme* qui fait justement que moi aussi je puis être un autrui pour quelqu'un et ainsi de suite jusqu'à ce qu'ait été au moins en partie expliquée la double constitution analogique et symbolique de la société. C'est là-dessus, faut-il également s'en souvenir, que s'est achevée la première partie de la thèse avec aussi, il est vrai, un interlude sur les manières de comprendre cette intercompréhension des hommes et leurs besoins d'exister les uns pour les autres — cet interlude qui a pris la forme d'une discussion de la *représentance*, par exemple.

Ce sont ces mêmes idées de manque et d'écart à soi rendant impossible n'importe quel solipsisme qui se retrouvent au cœur de la troisième partie de la thèse sur *La compréhension devant soi*. Cette partie se devait de tirer les conséquences des précédents détours en se posant principalement la question du *qui* ? Qui s'illusionne ? Qui tente de se réapproprier son existence ? Le soi, bien entendu, mais toujours à l'aide des autres dans l'illusion comme dans la réappropriation. En ce qui concerne davantage l'ipséité, il s'agit de se souvenir qu'elle s'élabore sur le modèle de la parole tenue et/ou de la promesse en sorte que l'autre soit le destinataire du « je maintiendrai » — ce n'est

⁴ Cf. *infra*, pp. 142-143 ; 159 et 217.

⁵ *CC*, p. 56 et *infra*, pp. 17 et 45.

alors qu'une question de degré de radicalisation que celle d'inclure aussi l'altérité du corps et de la conscience pour souligner *in fine* que « l'altérité ne s'ajoute pas du dehors [...], mais [qu'elle] appartient à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité »⁶. Et faudrait-il dire la même chose de l'attestation. L'estime de soi vers laquelle elle se dirige, en effet, est elle également inséparable d'une estime de l'autre. Il y a là cette nécessité qui fait que les hommes ont *besoin* d'amis et qui fait comprendre que c'est grandement dans leurs relations à eux que se développent des liens de nature davantage éthique. La formule de celle-ci est encore fraîche à l'esprit : « soi-même avec et pour autrui dans des institutions justes ». Cette éthique n'est pas la morale comme elle n'est pas non plus la source cachée de toute l'œuvre ricœurienne, c'est-à-dire le point où cette œuvre aurait secrètement juré d'arriver. Ce que cherche Ricœur, plutôt, c'est de témoigner de la valeur de l'existence, de témoigner de quelque chose comme un *valoir la peine*. Ce par quoi l'éthique demeure chez lui un horizon de pensée, sans plus, sans moins.

Ceci étant de la double implication du soi et de l'autre que soi dans la première et la dernière partie de la thèse, reste à discuter de ce qui est peut-être le plus important et fondamental. La question est à se demander pourquoi la compréhension devant autrui et devant soi doit nécessairement, obligatoirement être médiée par *La compréhension devant les œuvres* et donc par toute la seconde partie de la thèse ? Une première réponse tout à fait synthétique doit aller dans le sens suivant : parce que cette seconde partie est en tant que telle la médiation d'une thèse sur la médiation. Les œuvres de culture, et parmi celles-ci les symboles et les textes, sont non seulement une part d'humanité autonomisée en quelque sorte, mais encore le moyen ou le médium pour chacun de retourner à sa propre humanité. Le détour par les œuvres est alors autant une réactualisation qu'un développement. Les œuvres, pour le dire encore autrement, sont la condition de possibilité de la compréhension de soi. Ricœur est très clair à ce propos : « Se comprendre, c'est se comprendre *devant le texte* et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture »⁷. S'agit-il de s'en souvenir, c'est cette

⁶ *SMCA*, p. 367 et *infra*, p. 235.

⁷ *TA*, p. 31 et *infra*, p. 145.

appropriation qui a constitué la crête ou le sommet de la présente thèse. La suite, quant à elle, devait connaître une autre évolution en prenant acte du fait que cette condition de possibilité était également condition d'un grave et difficile problème. Si les oeuvres *montrent*, il fait aussi partie d'elles qu'elles *cachent*. Là est donc une fois de plus le nœud du problème. Dans l'enchaînement plus concret de la présente thèse, c'est ce qui d'abord été vu par la superposition des conflits interprétatifs, sociaux et politiques. En parlant d'idéologie, par exemple, force à été de constater que la nécessité pour tout groupe de se représenter faisait face à une altération politique de cette image. Et ceci qui a permis, ensuite, de traiter de ce que Ricœur nomme « le plan de l'ambiguïté », c'est-à-dire de cette incertitude dernière quant au sens du tout, de la totalité, entraînant avec elle autant une renonciation à la dialectique hégélienne qu'une reconsidération de la tragédie. C'est alors là-dessus que s'est terminée cette partie en annonçant pour ainsi dire ce qui serait plus loin l'importance d'une réflexion sur l'éthique comme autant sur les limites inhérentes à celle-ci.

*

Côtoyant ou ayant côtoyé un certain temps Ricœur, il ne cesse d'être tout à fait surprenant de voir avec quel entrain et quelle curiosité il aborde ses questions et thèmes de recherches. Pour peu, il faudrait même dire que sa curiosité est sans limite, du moins sans les limites communément admises comme étant celles de la pensée. Ce qui ne veut cependant pas dire que sa pensée en tant que telle soit sans limites, c'est-à-dire à la fois impérieuse et triomphante. Il faut se souvenir de tout ce qui a été dit de la double valence criticiste et critique de son œuvre. D'une part, Ricœur est absolument conscient que toute réflexion sur les pouvoirs de la connaissance ne peut aller sans une interrogation quant à ses défauts et incapacités — c'est en outre pourquoi il a bien fallu renoncer à Hegel. D'autre part, et dans la lignée plus pratique de ce renoncement à Hegel, y a-t-il cette attention permanente chez Ricœur concernant les phénomènes de pouvoir et de domination qui empêche justement le philosophe de se lancer dans la justification de ce qui est établi. Ainsi, à vouloir caractériser au mieux l'entreprise ricœurienne, et sachant qu'elle se laisse très mal enfermer dans des catégories, s'agirait-

il de dire qu'elle relève de quelque chose comme un holisme prudent. La propre position de Ricœur dans le monde en est une de « concernement total » et non pas une de rationalisation totale. La différence est en soi énorme.

C'est ce holisme avisé et réfléchi qui trouve à s'exprimer au mieux à travers cette idée de compréhension partout reprise dans la présente thèse. Le concept même de compréhension, chez Ricœur au moins, a ceci de tout à fait remarquable qu'il est ouvert à autre chose que lui-même, sorte alors de structure d'accueil ou de carrefour. Il importe, par exemple, de se remémorer de quelle manière Ricœur est disposé à négocier avec les tenants de l'explication et comment il cherche à en intégrer les dimensions les plus porteuses. Parallèlement, faut-il se rappeler tout le travail de la compréhension avec l'interprétation et au-delà avec l'« être-interprété ». Ce que donc permet la compréhension, c'est une articulation souple autant à l'intérieur des sciences humaines — entre autres dans le rapport de leurs dimensions épistémologiques et ontologiques — qu'entre les sciences humaines et la philosophie, encore une fois dans leur double valence épistémologique et ontologique. Le holisme dont il est question est ce qui tente ici de faire tenir ensemble toutes ces dimensions, à savoir aussi comment chacune a ses tenants et aboutissants dans les autres, à la fois ses origines et ses effets. En ce sens, Ricœur est résolument de ceux qui refusent d'isoler les problèmes pour au contraire les ployer, les mettre en relation. Ce par quoi il est d'un secours peut-être inestimable pour des sciences humaines qui souvent, et sans doute malheureusement, ont tendance à se replier sur elles-mêmes.

Entre autres choses qu'il faut espérer avoir démontré, c'est l'idée que les sciences humaines sont nécessairement précédées par une anthropologie philosophique et nécessairement suivies par des considérations d'ordre éthique. En amont, il faudrait avoir montré qu'il existe toujours une interprétation de ce qu'est l'homme de même qu'une pré-compréhension en chacun de ce qu'est la compréhension de soi et qu'il s'agit dès lors de thématiser, de réfléchir à nouveau frais. En aval, ensuite, il faudrait avoir montré que la seule chose à faire pour des sciences humaines qui se veulent responsables serait de prendre acte de leur situation à l'intérieur de mondes plus vastes qu'elles —

parmi lesquelles surtout la philosophie et la société — et de prendre acte de leurs implications et conséquences. Non pas, encore une fois, pour s'ériger en tribunal ou en une morale qui dirait quoi faire et quoi penser. Bien plutôt, cette éthique incertaine et toujours à développer par l'entremise des sciences humaines et pour le compte de celles-ci est-elle une question : celle de savoir à quoi pourrait ressembler aujourd'hui et pour l'avenir des sciences humaines qui n'oseraient pas assumer leurs propres discours sur l'homme ? À quoi, en effet ? À cette question difficile, annonciatrice du meilleur et du pire, Ricœur n'apporte pas de réponse directe. Ce qu'il fait plus sagement, c'est d'offrir son œuvre en exemple et de proposer des pistes de réflexion à la fois pour les sciences humaines, la philosophie et, de près en près, pour ceux et celles qui en sont les porteurs. Ce pour quoi, aussi et enfin, il faudra tôt ou tard lui reconnaître une dette.

BIBLIOGRAPHIE

- ABEL, Olivier, « Ricœur et la question du tragique », *Études théologiques et religieuses*, vol. 68, no. 3, 1993, pp. 365-374.
- ABEL, Theodore, « The Operation Called *Verstehen* [1948] », in F. R. Dallmayr et T. McCarty, (eds.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977, pp. 81-92.
- ABENSOUR, Miguel et al., (dirs.), *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989.
- ABRAMS, Phillip, « History, Sociology, Historical Sociology », *Past and Present*, no. 87, 1980, pp. 3-16.
- ARENDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972 [1951].
- ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972 [1954].
- ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy, 1983 [1958].
- ARENDT, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- ARON, Raymond, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, PUF, 1981 [1936].
- ARON, Raymond, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1969 [1950].
- BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1981 [1957].
- BARASH, Jeffrey A. et DELBRACIO, Mireille, (dirs.), *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Paris/Amiens, Centre national de documentation pédagogique/Centre régional de documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens, 1998.
- BARTHES, Roland, « Le discours de l'histoire », *Poétique*, no. 49, 1982, pp. 13-21.
- BAUMAN, Zygmunt, *Hermeneutics and the Social Science*, New York, Columbia University Press, 1978.
- BERGER, Peter et LUCKMANN, Thomas, *The Social Construction of Reality*, New York, Anchor Book Edition, 1967.

- BERMAN, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1995.
- BERTHELOT, Jean-Michel, « Les nouveaux défis épistémologiques de la sociologie », *Sociologie et sociétés*, vol. 30, no. 1, 1998, pp. 23-38.
- BIEN, Joseph, « Ricœur as Social Philosopher », in L. E. HAHN, (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago/La Salle, Open Court, 1994, pp. 287-305.
- BLEICHER, Joseph, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critic*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- BOLTANSKI, Luc et THÉVENOT, Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- BOUCHINDHOMME, Christian et ROCHLITZ, Rainer, (dirs.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990.
- BOUDON, Raymond, « Individualisme ou holisme : un débat méthodologique fondamental », in H. Mendras et M. Verret, (dirs.), *Les champs de la sociologie française*, Paris, Arman Colin, 1988, pp. 31-45.
- BOURDIEU, Pierre et PASSERON, Jean-Claude, *Les héritiers*, Paris, Minuit, 1964.
- BOURDIEU, Pierre et PASSERON, Jean-Claude, « Sociology and Philosophy in France Since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy Without a Subject », *Social Research*, vol. 34, no. 1, 1967, pp. 167-212.
- BOURDIEU, Pierre, « Les modes de domination », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, no. 3, 1976, pp. 122-132.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.
- BOURETZ, Pierre, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996.
- BOURGEOIS, Patrick L. et SCHALOW, Frank, « Hermeneutics of Existence: Conflict and Resolution », *Philosophy Today*, vol. 31, no. 1, 1987, pp. 45-53.
- BOUTOT, Alain, *La pensée allemande moderne*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995.
- BOUVIER, Alban, « Argumentation et évaluation esthétiques du point de vue d'une sociologie cognitive », in S. Mesure, (dir.), *La rationalité des valeurs*, Paris, PUF, 1998, pp. 313-333.

- BOYNE, Roy, « The Domain of the Third: French Social Theory into the 1980s », *Theory, Culture and Society*, vol. 3, no. 3, 1986, pp. 7-21.
- BULTMANN, Rudolf, *Foi et compréhension*, Paris, Seuil, 1969 [1961].
- BURGER, Rudolf, « Petit commentaire historico-philosophique pour contribuer à la phénoménologie de l'altérité chez Husserl, Hegel et Sartre », in J. Poulain, (dir.), *Critique de la raison phénoménologique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 139-154.
- CEFAÏ, Daniel, « Sur la configuration interprétative de l'action. Une approche entre herméneutique, ethnométhodologie et sociologie phénoménologique », *Sociétés*, no. 40, 1993, pp. 183-195.
- CLAIN, Olivier, « Ontologie et sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 32, no. 99, 1994, pp. 221-229.
- CLARK, Steve, *The Hermeneutical Theory of Paul Ricœur: A Constructive Analysis*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1983.
- CLARK, Steve, « Paul Ricœur: Recent Work », *Theory, Culture and Society*, vol. 17, no. 2, 2000, pp. 121-132.
- COSER, Lewis A., *Les fonctions du conflit social*, Paris, PUF, 1982 [1956].
- DAGOGNET, François, *Écriture et iconographie*, Paris, Vrin, 1973.
- DALLMAYR, Fred R., « Phenomenology and Social Science: an Overview and Appraisal », in D. Carr et E. S. Casey, (eds.), *Explorations in Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 133-166.
- De CERTEAU, Michel, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- DECROSSE, Anne, (dir.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, Liège, Mardaga, 1973.
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000 [1637].
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1997 [1641].
- DESCOMBE, Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minit, 1979.
- DÉTIENNE, Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.
- DILTHEY, Wilhem, « Origines et développement de l'herméneutique [1900] », in W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, Tome I, Paris, 1947, pp. 319-340.
- DOMENACH, Jean-Marie, *Le retour du tragique*, Paris, Seuil, 1967.

- DOSSE, François, *L'empire du sens. L'humanisation des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1995.
- DOSSE, François, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 2001.
- DURAND, Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964.
- DUTT, Carl, *Herméneutique, esthétique, philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, Montréal, Fides, 1998 [1995].
- ELIADE, Mircea, *Traité d'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1974 [1949].
- ELIAS, Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1991 [1939].
- ELIAS, Norbert, *Engagement et distanciation. Contribution à la sociologie de la connaissance*, Paris, Fayard, 1993 [1983].
- EZZY, Douglas, « Theorizing Narrative Identity: Symbolic Interactionism and Hermeneutic », *Sociological Quarterly*, vol. 39, no. 2, 1998, pp. 239-252.
- FABIANI, Jean-Louis, « Paul Ricœur, les historiens et les sociologues. Remarques sur le tournant interprétatif dans les sciences sociales », *Divinatio*, vol. 6, 1998, pp. 69-84.
- FERRY, Jean-Marc, *Les puissances de l'expérience*, 2 Tomes, Paris, Cerf, 1991.
- FLEMING, Patricia A., « Paul Ricœur's Methodological Parallelism », *Human Studies*, no. 13, 1990, pp. 221-236.
- FREITAG, Michel, *Dialectique et société*, Tomes I et II, Montréal, Édition St-Martin, 1986.
- FREITAG, Michel, « Pour un dépassement de l'opposition entre holisme et individualisme en sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 32, no. 99, 1990, pp.169-219.
- FREUND, Julien, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.
- FREUND, Julien, *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF, 1966.
- FREUND, Julien, *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983.
- FRUCHON, Pierre, « Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H.-G. Gadamer », *Archives de philosophie*, no. 36, 1973, pp. 529-568.
- FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? [1969] », in M. Foucault, *Dits et écrits*, Tome I, Paris, Gallimard, 1994, pp. 789-821.

- FOUCAULT, Michel, « Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ? », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984 [1982], pp. 308-321.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996 [1960].
- GADAMER, Hans-Georg, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1996 [1963].
- GADAMER, Hans-Georg, *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995.
- GAUCHET, Marcel, « L'expérience totalitaire et la pensée du politique », *Esprit*, no. 459, juillet/août 1976, pp. 3-27.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 2000 [1973].
- GIDDENS, Anthony, *New Rules of Sociological Method*, London, Hutchinson, 1976.
- GIDDENS, Anthony, *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984.
- GIDDENS, Anthony, *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1987.
- GINZBURG, Carlo, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in C. Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989, pp. 139-180.
- GOFFMAN, Ervin, *Les cadres sociaux de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991 [1974].
- GOLDENSTEIN, Catherine, « Chronologie », in M. Revault d'Allones et F. Azouvi, (dirs.), *Cahier de l'Herne. Paul Ricœur*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, pp. 351-354.
- GOMBRICH, Ernt H., *En quête de l'histoire culturelle*, Paris, Gérard Monfort, 1992.
- GOODMAN, Nelson, *The Language of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968.
- GOUHIER, Henri, *Le théâtre et l'existence*, Paris, Aubier, 1952.
- GREICH, Jean et KEARNY, Richard, (dirs.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991.
- GREICH, Jean, « Bulletin de philosophie herméneutique : comprendre et interpréter », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, no. 76, 1992, pp. 281-310.

- GREICH, Jean, (dir.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995.
- GREICH, Jean, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Paris, Jérôme Millon, 2001.
- GRONDIN, Jean, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de philosophie*, no. 44, 1981, pp. 435-453.
- GRONDIN, Jean, « Herméneutique et relativisme », *Communio*, vol. 12, cahier 5, 1987, pp. 100-120.
- GRONDIN, Jean, « L'herméneutique positive de Paul Ricœur : du temps au récit », in C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, (dirs.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, pp. 121-137.
- GRONDIN, Jean, « L'universalisation de l'herméneutique chez Hans-Georg Gadamer », *Archives de philosophie*, no. 53, 1990, pp. 531-545.
- GRUNER, Richard, « Understanding in the Social Sciences and in History », *Inquiry*, no. 10, 1967, pp. 151-163.
- HABERMAS, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de l'espace public comme dimension constitutive de la société*, Paris, Payot, 1978 [1962].
- HABERMAS, Jürgen, *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot, 1978 [1973].
- HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988 [1985].
- HAHN, Lewis E. (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago/La Salle, Open Court, 1994.
- HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950 [posthume].
- HART, Herbert L. A., « The Ascription of Responsibility and Rights », *Proceedings of the Aristotelian Society*, no. 49, 1948, pp. 171-194.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985 [1927].
- HEINICH, Nathalie, *Ce que l'art fait à la sociologie*, Paris, Minuit, 1998.
- HEKMAN, Susan, « Action as a Text: Gadamer's Hermeneutics and the Social Scientific Analysis of Action », *Journal for the Theory of Social Behavior*, vol. 14, no. 3, 1984, pp. 333-354.

- HELLE, Horst J., « Epistemological Affinities between Verstehen and Pragmatism », in H. J. Helle, (ed.), *Verstehen and Pragmatism. Essays in Interpretative Sociology*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1991, pp. 1-17.
- HENAFF, Marcel, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002.
- HENRY, Michel, *Marx. Une philosophie de la réalité*, Tome I, Paris, Gallimard, 1976.
- HENRY, Michel, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », in J. Greich et R. Kearney, (dirs.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 127-143.
- HERVA, Soma, « The Genesis of Max Weber's *Verstehende Soziologie* », *Acta Sociologica*, no. 31, 1988, pp. 143-156.
- HEUSSI, Karl, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, J. B. C. Mohr, 1932.
- HIRSCH, Eric. D., *Validity in Interpretation*, New Heaven/London, Yale University Press, 1967.
- HOBBSAWN, Eric J., « The Revival of Narrative: Some Comments », *Past and Present*, no. 86, 1980, pp. 3-8.
- HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, Paris, Cerf, 2000.
- JACOB, Louis, *Sociologie, phénoménologie, herméneutique. Interprétation et représentation de l'histoire d'après Max Weber et Paul Ricœur*, Mémoire (M.A.), Département de sociologie, Université du Québec à Montréal, 1986.
- JASPERS, Karl, *Von der Wahrheit*, München, Piper, 1947.
- JAUSS, Hans-Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978 [1974].
- JERVOLINO, Domenico, « Ricœur and Husserl: Towards a hermeneutic Phenomenology », *Analecta Husserliana*, vol. 36, 1990, pp. 23-30.
- JERVOLINO, Domenico, « Gadamer and Ricœur on the Hermeneutics of Praxis », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 21, no. 5/6, 1995, pp. 63-79.
- JERVOLINO, Domenico, « La poétique retrouvée de Paul Ricœur », in J. Barash et M. Delbracio, (dirs.), *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*,

- Paris/Amiens, Centre national de documentation pédagogique/Centre régional de documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens, 1998, pp. 31-43.
- JERVOLINO, Domenico, « Ricœur et la pensée de l'histoire : entre temps et mémoire », *Labyrinth*, vol. 3, 2001, pp. 1-12.
- JERVOLINO, Domenico, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002.
- JONES, Garret S., « From Historical Sociology to Theoretical History », *British Journal of Sociology*, vol. 27, no. 3, 1976, pp. 295-305.
- KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- KEMP, Peter, (ed.), *The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricœur*, Cambridge, MIT Press, 1989.
- KNAPP, Peter, « Can Social Theory Escape from History? Views of History in Social Science », *History and Theory*, vol. 23, no. 1, 1984, pp. 34-52.
- LABELLE, Gilles, « La démocratie à la fin du XXe siècle : triomphante mais inquiète », *Politique et société*, vol. 16, no. 3, 1997, pp. 67-88.
- LADRIÈRE, Jean, « Herméneutique et épistémologie », in J. Greich et R. Kearney, (dirs.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 107-125.
- LADRIÈRE, Jean, « Expliquer et comprendre », in M. Revault d'Allones et F. Azouvi, (dirs.), *Cahier de l'Herne. Paul Ricœur*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, pp. 68-77.
- LANIGAN, Richard L., « A Good Rhetoric is Possible: Ricœur's Philosophy of Language as a Phenomenology of Discourse in the Human Science », in L. E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago/La Salle, Open Court, 1994, pp. 309-326.
- LASSWELL, Harold D., *Politics: Who gets What, When, How*, New York, Meridian Books, 1958.
- LAVINE, Thelma Z., « Paul Ricœur and the Conflict of Interpretations », in L. E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago/La Salle, Open Court, 1994, pp. 169-188.

- LEFORT, Claude, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994 [1981].
- LEFORT, Claude, *Essais sur la politique, XIXe – XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986.
- LE GOFF, Jacques et NORA, Pierre, (dirs.), *Faire l'histoire*, 3 Tomes, Paris, Gallimard, 1974.
- LEPETIT, Bernard, (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, no. 322, 1963, pp. 628-653.
- LUCKMANN, Thomas, « Hermeneutics as a Paradigm for Social Science? », in M. Brenner, (ed.), *Social Method and Social Life*, London, Academic Press, 1981, pp. 219-230.
- MacINTYRE, Alistair, *After Virtue. A Study In Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.
- MADISON, Gary B., « Ricœur and the Hermeneutics of the Subject », in L. E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago/La Salle, Open Court, 1994, pp. 75-92.
- MAIRET, Gérard, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1997.
- MARCEL, Gabriel, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935.
- MARIN, Louis, *Le portrait du roi*, Paris, Minuit, 1981.
- MARIN, Louis, *Des pouvoirs de l'image*, Paris, Seuil, 1993.
- MARTUCCELLI, Danilo, *Sociologie de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999.
- MARTUCCELLI, Danilo, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002.
- MAUSS, Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques [1923-1924] », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1983 [1950], pp. 143-279.
- McGUIRE, Steven J., « Interpretative Sociology and Paul Ricœur », *Human Studies*, vol. 4, no. 2, 1981, pp. 179-200.

- MINK, Louis O., « The Autonomy of Historical Understanding », *History and Theory*, vol. 5, no.1, 1966, pp. 24-47.
- MONGIN, Olivier, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1998.
- MOORE, Henrietta, « Paul Ricœur: Action, Meaning and Text », in C. Tilley, (ed.), *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, pp. 85-120.
- NAGL-DOCEKAL, Herta, « Towards a New Theory of the Historical Sciences: The Relevance of Truth and Method », in L.E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago/La Salle, Open Court, 1997, pp. 188-199.
- NEVEU, Éric, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1977 [1872].
- NISBET, Robert A., *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984 [1966].
- NISBET, Robert A., *Sociology as an Art Form*, London, Heinemann, 1976.
- NORA, Pierre, (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Tomes I, II et III, Paris, Gallimard, 1984-1986.
- PASSERON, Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement sociologique*, Paris, Nathan, 1991.
- PELLAUER, David, « The Symbol Gave Rise to Thought », in L. E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago/La Salle, Open Court, 1994, pp. 99-122.
- PETITAT, Alain, « Échange symbolique et historicité », *Sociologie et sociétés*, vol. 31, no. 1, 1999, pp. 93-101.
- PETITDEMANGE, Guy, « Paul Ricœur – la mémoire du tragique », in J.-C. Aeschlimann, (dir.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur*, Neuchâtel, À la Baconnière, 1994, pp. 87-101.
- PHARO, Patrick, *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- PHARO, Patrick, « La réduction sémantique en sociologie », in J.-M. Berthelot, (dir.), *La sociologie française contemporaine*, Paris, PUF, 2000, pp. 127-140.
- PHARO, Patrick, *Morale et sociologie. Le sens des valeurs entre nature et culture*, Paris, Gallimard, 2004.
- PINDARE, *Pythiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

- POPPER, Karl, *Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1978 [1934].
- POPPER, Karl, *The Open Society and its Enemies*, Princeton, Princeton University Press, 1945.
- PROUST, François, « L'entrelacs du temps », *Archives de philosophie*, no.55, 1992, pp. 385-408.
- QUÉRÉ, Louis, *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- REAGAN, Charles E. et STEWART, David, (eds.), *The philosophy of Paul Ricœur: An Anthology of His Work*, Boston, Beacon Press, 1978.
- REAGAN, Charles E., (ed.), *Studies in the Philosophy of Paul Ricœur*, Athens, Ohio University Press, 1979.
- REAGAN, Charles E., « L'herméneutique et les sciences humaines », in Jean Greich et Richard Kearny, (dirs.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 175-183.
- REVAULT D'ALLONES, Myriam et AZOUVI, François, (dirs.), *Cahier de l'Herne. Paul Ricœur*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004.
- * RICŒUR, Paul, « Philosophie de la personne », *Esprit*, vol. 22, no. 2, 1954, pp. 289-297.
- RICŒUR, Paul, *Histoire et vérité*, Paris, 1964 [1955].
- RICŒUR, Paul, « Que signifie 'humanisme' ? », *Comprendre. Revue européenne de culture*, no. 15, 1956, pp. 84-92.
- RICŒUR, Paul, « L'homme et son mystère », *Le mystère. Semaine des intellectuels catholiques*, Paris, Pierre Horay, 1959, pp. 119-130.
- RICŒUR, Paul, « 'Le symbole donne à penser' », *Esprit*, vol. 27, no. 7-8, juillet/août 1959, pp. 60-76.
- RICŒUR, Paul, « L'antinomie humaine et le problème de l'anthropologie philosophique », *Il Pensiero*, vol. 5, no. 3, 1960, pp. 283-290.
- RICŒUR, Paul, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

* Les textes de Ricœur rassemblés ici sont uniquement ceux cités dans la thèse. Pour la bibliographie complète, il s'agira de consulter l'ouvrage de Vansina. Cf. Frans D. Vansina, *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary Bibliography 1935-2000*, Leuven, Leuven University Press, 2000.

- RICŒUR, Paul, *L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960.
- RICŒUR, Paul, « Le conflit des herméneutiques : épistémologie des interprétations », *Cahiers internationaux du symbolisme*, vol. 1, no. 1, 1963, p. 152-184.
- RICŒUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- RICŒUR, Paul, « La philosophie à l'âge des sciences humaines », *Cahiers de Philosophie*, vol. 1, no. 1, 1966, pp. 93-99.
- RICŒUR, Paul, « Appendice. Quelques figures contemporaines », in Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1967, pp. 181-258.
- RICŒUR, Paul, « Préface », in S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1967, pp. 7-10.
- RICŒUR, Paul, « The Antinomy of Human Reality and the Problem of Philosophical Anthropology », in N. L. et D. O'Connor, (eds.), *Readings in Existential Phenomenology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967, pp. 390-402.
- RICŒUR, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
- RICŒUR, Paul, « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité ? », in Coll., *Contradictions et conflits : Naissance d'une société ?*, Lyon, Chronique sociale de France, 1971, pp. 189-204.
- RICŒUR, Paul, « Préface », in A. Decrosse, (dir.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, Liège, Mardaga, 1973, pp. 5-15.
- RICŒUR, Paul, « Introduction », in Unesco, *Les cultures et le temps*, Paris, Payot/Les Presses de l'Unesco, 1975, pp. 19-41.
- RICŒUR, Paul, « Objectivation et aliénation dans l'expérience historique », in Coll., *Temporalité et aliénation. Actes du colloque international de Rome, 1975*, Paris, Aubier, 1975, pp.27-38.
- RICŒUR, Paul, « La structure symbolique de l'action », *Symbolisme. Conférence internationale de sociologie religieuse*, Strasbourg, CISR, 1977, pp. 29-50.
- RICŒUR, Paul, « Le discours de l'action », in D. Tiffeneau, (dir.), *La sémantique de l'action*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1977, pp. 3-140.

- RICŒUR, Paul, « Phenomenology and the Social Sciences », *The Annals of Phenomenological Sociology*, no. 2, 1977, pp. 145-159.
- RICŒUR, Paul, « Préface [1983] », in H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983 [1958], pp. 5-32.
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, Tome I, Paris, Seuil, 1983.
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit. La configuration dans le récit de fiction*, Tome II, Paris, Seuil, 1984.
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit. Le temps raconté*, Tome III, Paris, Seuil, 1985.
- RICŒUR, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- RICŒUR, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- RICŒUR, Paul, « Ipséité / Altérité / Socialité », *Archivio di Filosofia*, vol. 54, no. 1/3, 1986, pp. 17-33.
- RICŒUR, Paul, « The Fragility of Political Language », *Philosophy Today*, vol. 31, no. 1, 1987, pp. 35-44.
- RICŒUR, Paul, « L'identité narrative », *Esprit*, no. 7/8, juillet/août, 1988, pp. 295-304.
- RICŒUR, Paul, « The Human Being as the Subject Matter of Philosophy », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 14, no. 2, 1988, pp. 203-215.
- RICŒUR, Paul, « L'homme comme sujet de philosophie », *Anzeiger der philosophische-historische Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, no. 126, 1989, pp. 73-86.
- RICŒUR, Paul, « De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira », in C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, (dirs.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, pp. 17-36.
- RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- RICŒUR, Paul, « Réponses aux critiques », in C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, (dirs.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, pp. 187-212.
- RICŒUR, Paul, « Auto-compréhension et histoire », in T. Calvo-Martinez et R. Avila Crespo, (eds.), *Paul Ricœur : Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 9-25.

- RICŒUR, Paul, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », in J. Greich et R. Kearney, (dirs.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 381-403.
- RICŒUR, Paul, « L'herméneutique et les sciences sociales », in P. Amselek, (dir.), *Théorie du droit et science*, Paris, PUF, 1991, pp. 15-25.
- RICŒUR, Paul, « Morale, éthique et politique », *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, no. 65, 1993, pp. 5-17.
- RICŒUR, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
- RICŒUR, Paul, « Reply to G.B. Madison », in L. E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago/La Salle, Open Court, 1994, pp. 93-95.
- RICŒUR, Paul, « Reply to Richard L. Lanigan », in L. E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago/La Salle, Open Court, 1994, pp. 327-329.
- RICŒUR, Paul, *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- RICŒUR, Paul, *Le Juste*, Tome I, Paris, Esprit, 1995.
- RICŒUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995.
- RICŒUR, Paul, « Préface », in P. Bouretz, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 9-15.
- RICŒUR, Paul, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 1997.
- RICŒUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.
- RICŒUR, Paul, « Synthèse Panoramique », Discours de réception du prix Balzan de philosophie, International Balzan Foundation, Milan, Italie, 1999, pp. 1-8 ; accessible à l'adresse suivante : <http://www.balzan.it/english/pb1999/ricoeur/paper.htm> (Dernier accès : 04-05-2003).
- RICŒUR, Paul, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- RICŒUR, Paul, « Paul Ricœur : un parcours philosophique. Entretien avec François Ewald », *Magazine littéraire*, no. 390, 2000, pp. 20-26.
- RICŒUR, Paul, *Le Juste*, Tome II, Paris, Esprit, 2001.

- RICŒUR, Paul, « Appendice. *Lectio magistralis* de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001 », in Domenico Jervolino, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition historique*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 75-91.
- RICŒUR, Paul, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.
- RICŒUR, Paul, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.
- ROBERGE, Jonathan, « Comment peut-on lire l'action ? À propos de l'anthropologie philosophique de Paul Ricœur », in C. Gaucher, et Y. Sénéchal, (dirs.), *Les savoirs à l'usage du changement social ? Responsabilité et rapports éthiques*, Québec, Cahiers du CELAT, 2003, pp. 25-39.
- ROSANVALLON, Pierre, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1969 [1916].
- SCHELER, Max, « Le phénomène du tragique [1915] », in M. Scheler, *Mort et survie* suivi de *Le phénomène du tragique*, Paris, Aubier, 1952, pp. 105-138.
- SCHRÖER, Norbert, « Wissenssoziologie Hermeneutik », in R. Hitzler et A. Honer, (dirs.), *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung*, Oplagen, Leske+Budrich, 1997, pp. 109-129.
- SCHÜTZ, Alfred, *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press, 1967 [1932].
- SCHÜTZ, Alfred, « Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy [1959] », in Alfred Schütz, *Collected Papers*, Tome III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 92-115.
- SICA, Alan M., « Hermeneutics and Social Theory. The Contemporary Conversation », *Current Perspectives in Social Theory*, no. 2, 1981, pp. 39-54.
- SIMMEL, Georg, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987 [1900].
- SIMMEL, Georg, *Le conflit*, Paris, Circé, 1995 [1908].
- SIMMEL, Georg, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981.
- SIMMEL, Georg, *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Rivages, 1988.
- SKÚLASON, Páll, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- STEINER, George, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, 1998 [1975].

- STEVENS, Bernard, « L'évolution de la pensée de Ricœur au fil de son explication avec Husserl », *Études phénoménologiques*, no. 11, 1990, pp. 9-27.
- STEWART, David, « Existential Humanism », in C. Reagan, (ed.), *Studies in the Philosophy of Paul Ricœur*, Athens, Ohio University Press, 1979, pp. 22-32.
- STRASSER, Stephan, *Phénoménologie et sciences de l'homme. Vers un nouvel esprit scientifique*, Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1967.
- SUGIMURA, Yasuhiko, « L'homme : médiation imparfaite », in Coll., *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 195-196.
- TAYLOR, Charles, « Interpretation and the Science of Man », in F. Dallmayr et T. McCarthy, (eds.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1977, pp. 101-131.
- TAYLOR, Charles, *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- TAYLOR, Charles, *Philosophy and the Human Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- TAYLOR, Charles, « Le dépassement de l'épistémologie », in J. Poulain, (dir.), *Critique de la raison phénoménologique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 115-135.
- TAYLOR, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.
- TENZER, Nicolas, « La question du pouvoir », in N. Tenzer, *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1994, pp. 131-227.
- TOURAINÉ, Alain, « Sorties de la modernité », in A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, pp. 207- 231.
- TRUCHET, Jacques, *La tragédie classique en France*, Paris, PUF, 1975.
- VANDENBERGHE, Frédéric, *Une histoire critique de la sociologie allemande : Marx, Simmel, Weber, Lukàcs*, Tome I, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1997.
- VANSINA, Frans D., *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary Bibliography 1935-2000*, Leuven, Leuven University Press, 2000.

- VATTIMO, Giovanni, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris, Seuil, 1987 [1985].
- VERRET, Michel, « Pour une approche de la sociologie française contemporaine », in H. Mendras et M. Verret, (dirs.), *Les champs de la sociologie française*, Paris, Arman Colin, 1988, pp. 9-17.
- VINCENT, Gabriel, « Enjeux éthiques du concept d'identité narrative », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 68, no. 2, 1988, pp. 217-228.
- WALLULIS, Jerald, « Philosophical Hermeneutics and the Conflict of Ontologies », *International Philosophical Quarterly*, vol. 24, no. 3, 1984, pp. 283-301.
- WALZER, Michael, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983.
- WARNKE, Georgia, *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*, Bruxelles, De Boeck/Wesmael, 1991.
- WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2000 [1904-1905].
- WEBER, Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959 [1919].
- WEBER, Max, *Économie et société*, Tome I, Paris, Plon, 1995 [1922].
- WEBER, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1992 [1922].
- WHITE, Hayden, « The Value of Narrativity in the Representation of Reality », in W.J.T. Mitchell, (ed.), *On Narrative*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, pp. 1-24.
- WINCH, Peter, *The Idea of a Social Science*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1990 [1958].
- WRIGHT, Henrik von, *Explication and Understanding*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.
- ZACHEV, Dimitri, « À la recherche d'une nouvelle ontologie : Paul Ricœur avec et sans Heidegger », *Divinatio*, vol. 6, 1998, pp. 99-105.

