

Les tournants herméneutiques de Paul Ricœur

Jean Grondin

Université de Montréal

Résumé

Ce texte défend la thèse selon laquelle il y aurait plus d'un tournant herméneutique chez Ricœur. Il soutient que c'est en se rendant compte des apories liées à son premier tournant herméneutique, celui de 1960, que Ricœur s'est résolument tourné vers les questions et les défis de l'herméneutique, dans ce qui peut être compris comme un retournement de son premier tournant herméneutique. Ce tournant a par la suite pris d'autres formes chez Ricœur et sa philosophie en est devenue une des détours herméneutiques. On se demandera si la voie des détours est toujours la voie royale de l'herméneutique et on se penchera sur la dernière expression de ce tournant herméneutique à la fin de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Mots-clés : Ricœur ; tournant ; herméneutique ; détour ; vie ; Gadamer

Abstract

This paper argues that there is more than one hermeneutical turn in Ricœur's thinking. It shows that once he realized the aporias associated with his first hermeneutical turn, from 1960, Ricœur resolutely turned to the questions and challenges of hermeneutics, in what can be understood as a reversal of his first hermeneutical turn. This turn subsequently took other forms in Ricœur and his philosophy became one of hermeneutical detours. We will discuss whether the path of detours is necessarily the royal road of hermeneutics, and we will consider the last expression of this hermeneutical turn to be found at the end of *Memory, History, Forgetting*.

Keywords: Ricœur; Hermeneutical Turn; Detour; Life; Gadamer

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 14, No 1 (2023), pp. 9-24

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2023.630

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Les tournants herméneutiques de Paul Ricœur

Jean Grondin

Université de Montréal

L'une des grandes questions que pose le parcours de Paul Ricœur, outre celle de son unité, est celle de savoir dans quelle mesure il est permis de voir dans le terme d'« herméneutique » une caractérisation de *tout* son itinéraire intellectuel. Si la question se pose, c'est parce que Ricœur n'a commencé à parler d'herméneutique qu'assez tardivement, dans le deuxième tome de sa *Philosophie de volonté* paru en 1960, même si le terme était apparu un peu plus tôt dans quelques essais et conférences¹. Ricœur a alors 47 ans et il est dès lors assez difficile de prétendre que l'herméneutique faisait partie de sa *Herkunft* ou de ses origines. S'il en est venu à l'herméneutique, on ne peut prétendre qu'il en soit parti. Il est à cet égard particulièrement frappant d'observer que le terme est totalement absent du premier tome de sa *Philosophie de la volonté*, paru en 1950, qui est un tome rigoureusement construit, annonçant déjà, dans son introduction, ce que Ricœur comptait faire dans les tomes 2 et 3 (troisième tome dont on sait qu'il ne vit jamais le jour). Certes, il y est beaucoup question de compréhension et si Ricœur y pratique une herméneutique, c'est un terme qu'il n'utilise pas, pas encore. Il y aurait une belle recherche à faire sur tout ce qui, dans ce premier tome, prépare le tournant herméneutique, mais je ne m'y consacrerai pas ici.

Si Ricœur ne s'est tourné vers l'herméneutique qu'en 1960, il s'est alors voué à elle corps et âme. Il est devenu l'un de ses plus illustres représentants et de ses plus rigoureux historiens. Ricœur connaissait, en effet, extraordinairement bien la tradition herméneutique et ses figures canoniques, comme en témoignent aussi bien son cours d'herméneutique donné à Louvain, publié par Daniel Frey et Marc-Antoine Vallée sur le site du Fonds Ricœur, et ses publications des années 1970 et 1980, surtout *Du texte à l'action* et *Temps et récit*. Il maîtrisait aussi totalement les débats de l'herméneutique post-gadamérienne, auxquels il a activement participé, comme l'atteste entre autres sa brillante contribution, trop peu remarquée à mes yeux, « Logique herméneutique ? » de 1978², où il présente une synthèse avisée des nombreux débats suscités par l'œuvre de Gadamer, chez Habermas, Jauss, Ritter et bien d'autres.

Ricœur connaissait bien Schleiermacher et se reconnaissait certainement dans son projet d'élaborer une herméneutique générale nourrie par une herméneutique biblique. De Dilthey, il a toujours retenu l'idée que l'herméneutique concernait d'abord la méthode, celle des sciences humaines, mais aussi celle de la philosophie. Dans ses écrits des années 1960 et 1970, Ricœur a même eu le cran de défendre le projet d'une herméneutique méthodologique à la Dilthey contre celui d'une herméneutique ontologique à la Heidegger, et à la Gadamer, qui avait alors le vent en poupe. Sans méconnaître la supériorité philosophique de Heidegger, il n'a pas craint de mettre en

¹ Dont « Le symbole donne à penser », paru dans *Esprit*, vol. 7-8 (juillet-août 1959), 60-76 (maintenant dans Paul Ricœur, *Essais et conférences*, t. III *Anthropologie philosophique*, éd. Johann Michel et Jérôme Porée (Paris : Seuil, 2013), 175-99). Ricœur reprendra les principaux éléments de ce texte dans la conclusion de *Finitude et culpabilité*, t. II *La symbolique du mal* (Paris : Aubier/Montaigne, 1960).

² Paul Ricœur, « Logique herméneutique ? » [1978], in Daniel Frey et Nicola Stricker (éd.), *Écrits et conférences*, t. II *Herméneutique* (Paris : Seuil, 2010), 123-96.

valeur les mérites de l'approche de Dilthey. C'est aussi qu'il connaissait mieux que d'autres les prolongements significatifs de l'approche méthodologique de Dilthey dans la tradition française de réflexion sur la connaissance historique (Raymond Aron, Henri-Irénée Marrou, etc.), comme le confirme l'ouvrage qu'il a publié entre les deux tomes de sa *Philosophie de la volonté, Histoire et esprit* (1955), thématique sur laquelle il reviendrait plus tard, notamment dans le troisième tome de *Temps et récit* (1985) et *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). L'herméneutique de Ricœur est certainement une herméneutique bien ancrée dans la tradition méthodologique de Dilthey et sa réflexion sur les méthodes de connaissance en histoire.

I. Une relation admirative à Gadamer marquée de quelques réserves

Sa relation complexe à Gadamer m'a beaucoup intéressé et même intrigué³. Il a toujours eu une vive admiration pour lui et le fait qu'il ait commencé son discours d'honneur à Gadamer, pour la célébration de son 95^e anniversaire, le 11 février 1995 à Heidelberg, en s'adressant directement à lui et en l'appelant « Maître » (en français) est un fait significatif. Gadamer n'a bien sûr jamais été son maître, mais cela résumait tout le respect que Ricœur pouvait avoir pour lui. Il est assez remarquable de constater à cet égard que lorsque François Azouvi et Marc de Launay ont demandé à Ricœur, dans le livre d'entretiens *La critique et la conviction* (1995), de quel grand philosophe il était demeuré le plus proche, il ait spontanément répondu : « Hans-Georg Gadamer, certainement, malgré la distance géographique⁴. » Très tôt, il a voulu faire traduire *Vérité et méthode* (1960) dans la collection qu'il dirigeait au Seuil, « L'ordre philosophique », comme l'atteste la correspondance, hélas ! trop mince même si cela est sans doute révélateur, entre les deux herméneutes⁵. L'histoire de cette traduction est un peu compliquée. C'est le père Étienne Sacre, vaillant recteur de l'université du Saint-Esprit à Beyrouth, qui avait fait cette traduction de l'œuvre de Gadamer et qui l'avait proposée à Ricœur comme thèse de doctorat de 3^e cycle (1971). Avec sa générosité coutumière, Ricœur l'avait acceptée, se souvenant peut-être que sa traduction si méritoire des *Ideen* de Husserl avait été retenue comme thèse mineure de son doctorat d'état en 1950⁶ : la traduction d'une œuvre philosophique majeure est certainement une importante contribution à la recherche. Il jugeait toutefois que la traduction de Sacre nécessitait des révisions importantes, que Ricœur a lui-même apportées⁷. Il y eut plus grave encore : l'éditeur jugeait l'ouvrage trop volumineux et a demandé à Ricœur de laisser de côté certaines de ses sections. C'est ainsi que Ricœur s'est résigné à ne pas publier les introductions historiques aux deux premières

³ Voir mon étude-programme (que je souhaiterais développer un jour) : « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? », in Gaëlle Fiasse (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable* (Paris : Puf, 2008), 37-62.

⁴ Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris : Calmann-Lévy, 1995), 55.

⁵ Voir Jean Grondin, « Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur. Correspondance/Briefwechsel 1964-2000 », *Studia Phaenomenologica*, vol. 13 (2013), 41-83. Il se pourrait que certaines lettres aient été perdues. Ricœur a, en effet, révélé à Charles Reagan qu'il ne conservait à peu près jamais les lettres qu'il recevait : « [...] he said he never saved any letters (*Paul Ricœur. His Life and His Work* (Chicago : The University of Chicago Press, 1996), 70). »

⁶ Voir Reagan, *Paul Ricœur. His Life and His Work*, 16.

⁷ Voir la notice au début de la première traduction partielle de *Vérité et méthode* (Paris : Seuil, 1976), 6.

parties de l'ouvrage, qui font à peu près 200 pages de l'original allemand, dont les cent premières du livre. Ces coupes drastiques ne facilitaient pas l'accès à l'œuvre de Gadamer (ce serait un peu comme lire *Être et temps* ou la *Critique de la raison pure* sans leurs cent premières pages). Ce dernier les a acceptées bon gré mal gré, il n'avait pas vraiment le choix, et Ricœur fut toujours insatisfait de cette édition amputée de l'œuvre de Gadamer. Quand l'ouvrage parut enfin en traduction intégrale en 1996, Ricœur s'empressa de publier un article important sur « Le retour de Gadamer » dans *Libération* (4 juillet 1996).

Les relations entre les deux penseurs ne furent pas exemptes de tensions. Ricœur les évoque lui-même dans *La critique et la conviction*, disant qu'il a toujours eu l'impression que Gadamer « restait sur sa réserve⁸ ». Il se souvient même d'une « soirée un peu orageuse » avec lui à l'automne 1986 à Munich⁹. Ces tensions tiennent sans doute à leurs conceptions différentes de l'herméneutique et aux deux manières dont ils en sont venus à l'herméneutique. J'ai tenté de rendre compte de ces différences dans mon étude « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? » et n'y reviendrai donc pas ici. Ces tensions proviennent au moins en partie de la résistance que Ricœur a très tôt opposée, dès 1965, à la conception « ontologique » de l'herméneutique dans son étude classique « Existence et herméneutique » qui ouvrait *Le conflit des interprétations*. Ricœur parlait alors d'une « voie courte » de l'herméneutique qui élaborerait directement une ontologie de la compréhension. Celui qui était visé était certainement Heidegger¹⁰, même si Ricœur ne se penchait pas, du moins dans cette étude de 1965, sur la manière dont le philosophe allemand associait l'herméneutique à la phénoménologie, dans le § 7 de *Sein und Zeit*, ni sur sa thématisation célèbre du cercle de la compréhension aux § 31 et 32 du même ouvrage. Parler de voie « courte » était certes assez téméraire et probablement un peu court au vu du parcours complexe dans lequel cette ontologie s'inscrivait dans le chantier d'*Être et temps*, avec son doublet d'une Analytique du *Dasein* et d'une Destruction de l'histoire de l'ontologie (qui occuperait longtemps Heidegger, si bien que ce « détour » critique par l'histoire de la métaphysique finirait par supplanter toute réponse « concrète » à la question du sens de l'être, pourtant promise dans le § 5 de *Sein und Zeit*). Ricœur lui opposait la « voie longue » d'une herméneutique qui ne romprait pas avec « les débats de méthode »¹¹ et qui dialoguerait avec les sciences humaines. Cette voie longue ne renoncerait pas à l'interrogation méthodologique de Dilthey sur la validité de l'interprétation à laquelle Heidegger, selon Ricœur, aurait donné congé. Cette résistance à Heidegger est toujours restée présente chez

⁸ Ricœur, *La critique et la conviction*, 57.

⁹ Ricœur, *La critique et la conviction*, 57.

¹⁰ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969), 10 : « La voie courte, c'est celle d'une ontologie de la compréhension, à la manière de Heidegger. »

¹¹ La grande ironie ici est que Martin Heidegger introduisait lui-même son concept d'herméneutique dans *Sein und Zeit* en soulignant que le terme d'herméneutique caractérisait une méthode : « le sens méthodique de la description phénoménologique est celui de l'*Auslegung* » (je souligne) ; « le logos de la phénoménologie du *Dasein* a le caractère de l'*hermeneuein* » (*Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau (Paris : Authentica, 1985) (pagination originelle, 37)). C'est bien à la fin du grand paragraphe méthodique de son œuvre maîtresse, le § 7, que Heidegger introduisait le terme d'herméneutique. Assez bizarrement, son sens n'a jamais fait consensus. Je m'efforce de le tirer au clair dans le chapitre « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », in *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* (Paris : Puf, 2003), 38-56.

Ricœur, même si ce dernier a fini par se reconnaître, après un long détour, dans le projet d'une herméneutique ontologique¹².

L'absence de Gadamer dans cette étude de 1965, et plus généralement dans les publications de Ricœur des années 1960 (surtout dans *De l'interprétation* et *Le conflit des interprétations*), interroge. Gadamer est même, assez curieusement, absent de la bibliographie, qui fait sept pages, du *Conflit des interprétations*. Et pourtant, on « pressent » sa présence et la réserve – d'une réserve à l'autre ! – que Ricœur pouvait avoir envers sa pensée, comme je l'ai souligné dans mon « Que sais-je ? » sur Ricœur (2013). En défendant la voie longue d'un dialogue avec les sciences de l'interprétation, Ricœur écrivait en effet : [ainsi] « résisterons-nous à la tentation de séparer la *vérité*, propre à la compréhension, de la *méthode* mise en œuvre par les disciplines issues de l'exégèse¹³ ». Gadamer était-il ici directement visé ? Il est difficile de penser que ce n'était pas le cas, malgré le fait qu'il ne soit pas directement nommé. La coïncidence serait en tout cas étonnante¹⁴. S'il s'agit bien d'une allusion à Gadamer, elle est à l'évidence très critique, d'autant plus que l'interlocuteur visé n'est pas directement nommé, comme si Gadamer incarnait alors pour Ricœur la conséquence, funeste à ses yeux, de la voie courte de l'herméneutique (de Heidegger) qui secondariserait les débats de méthode.

Ce serait une question oiseuse que de se demander si Ricœur a ici raison de s'en prendre à Gadamer en mettant en question le bien-fondé de la dichotomie emblématique de son ouvrage (qui n'est nommé ni en 1965, ni en 1969). Mon sentiment sur cette question a toujours été que Ricœur n'avait pas tort de situer Gadamer dans la continuité philosophique du projet de Heidegger et d'une herméneutique ontologique, d'autant plus que Gadamer parlait lui-même d'un tournant ontologique de l'herméneutique dans la troisième partie de son ouvrage (ce qui rend encore plus regrettable le fait que Ricœur n'ait pas discuté de Gadamer dans le cadre de cette étude), mais qu'il n'avait pas raison d'associer (si d'aventure il l'a fait) l'œuvre de Gadamer à quelque voie « courte » de l'herméneutique qui romprait le dialogue avec les sciences humaines et les « disciplines issues

¹² Voir par exemple Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000), 449 : « Le chapitre qui suit marque le passage de l'herméneutique critique à une *herméneutique ontologique* adressée à la condition historique en tant que mode d'être indépassable. »

¹³ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 15. Cette alternative de la vérité et de la méthode sera répétée à la page 19, signe que Ricœur y tenait.

¹⁴ La première lettre connue de Ricœur à Gadamer date du 15 février 1964 (voir Grondin, « Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur. Correspondance/Briefwechsel 1964-2000 », 55). Ricœur lui écrit pour lui demander s'il accepte que *Wahrheit und Methode* soit traduit dans la collection dont il vient d'accepter la direction. Au début des années 1960, les deux se sont manqués lors des colloques Castelli, auxquels Ricœur participait plus régulièrement que Gadamer. Si Gadamer a participé au premier colloque sur « Le problème de la démythisation » – Enrico Castelli (dir.), *Il problema della demitizzazione* (Padoue : Cedam, 1961) qui s'est tenu à Rome du 16 au 21 janvier 1961 et où il a parlé du thème « Intendimento e Rischio » (texte paru en allemand sous le titre « Zur Problematik des Selbstverständnisses », in Klaus Oehler et Richard Schaeffler (dir.), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag* (Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 1962), 71-85 ; en français : « Le problème de la compréhension de soi », in *Langage et vérité* (Paris : Gallimard, 1995), 131-145) –, Ricœur n'y était pas. Il y était cependant en 1962 – Enrico Castelli (dir.), *Demitizzazione e immagine* (Padoue : Cedam, 1962) – et 1963 – Enrico Castelli (dir.), *Ermeneutica e tradizione* (Padoue : Cedam, 1963) –, alors que Gadamer n'y était pas.

de l'exégèse ». Qui oserait dire de *Wahrheit und Methode* qu'il ignore les sciences humaines et l'exégèse, alors que son propos exprès est de justifier leur prétention de vérité ? La somme herméneutique de Gadamer est si riche en analyses et détours que personne ne pourrait parler à son sujet d'une voie « courte ». Il est toutefois juste de dire que Gadamer voulait libérer les sciences humaines de leur mauvaise conscience méthodologique, c'est-à-dire du postulat selon lequel seule une méthodologie expresse permettrait de rendre compte de l'apport de vérité des sciences humaines, comme cela peut être le cas pour les sciences exactes. Or, pour défendre cette expérience de vérité, l'œuvre de Gadamer avait multiplié les « détours », si l'on ose dire, en empruntant notamment la « voie longue » d'un rappel des concepts directeurs de l'humanisme, d'une critique de la conscience esthétique, d'une analyse de l'expérience de vérité de l'œuvre d'art et d'une longue récapitulation critique de l'histoire de l'herméneutique. On peut dire que ce n'est qu'après ces longs et instructifs détours que Gadamer déploie sa propre théorie herméneutique, dans la deuxième section de la deuxième partie de *Vérité et méthode*.

Ces « détours » (*sit venia verbo*) n'étaient pas *a priori* étrangers à l'esprit, ni à la formation de Ricœur. Ce dernier avait à peu de choses près la même formation « humaniste » que Gadamer (une bonne connaissance des langues anciennes et des classiques, une solide formation en histoire de la philosophie et en phénoménologie, une passion pour la philosophie allemande, une ouverture au dialogue ainsi qu'une vaste culture poétique et littéraire – la culture biblique et théologique de Ricœur étant certainement plus vaste que celle de Gadamer) : tout le prédestinait à se reconnaître dans une expérience de vérité conquise à partir de l'expérience de l'art, comme son œuvre ultérieure ne ferait que le confirmer, et dans une herméneutique phénoménologique qui universalisait la dimension du langage. Il reste que c'est par une autre voie qu'il en est venu à l'herméneutique, voie qui n'était pas celle de Gadamer et qui avait tout à voir avec son projet philosophique majeur, celui d'une philosophie de la volonté.

L'herméneutique avait un sens et un statut différents chez les deux auteurs. Alors que Gadamer proposait une herméneutique systématique voulant surtout livrer une justification de l'expérience de vérité des sciences humaines, dont les enseignements conduiraient à un élargissement ontologique de l'herméneutique, l'herméneutique représentait quelque chose comme un « tournant » dans l'œuvre et le parcours de Ricœur qui l'a en fait conduit à modifier sa méthode et son projet. Cela est tellement vrai que cette prise en compte des défis que posait l'herméneutique – que posaient les herméneutiques, en vérité – a sans doute conduit Ricœur à renoncer à des pans entiers de son projet d'une *Philosophie de la volonté*, notamment à la troisième partie de son deuxième tome et à tout son troisième tome, du moins sous la forme sous laquelle il l'avait d'abord conçu.

Il est assez remarquable que ce tournant se soit produit en 1960, l'année même de la publication de *Vérité et méthode*. Cela ne s'invente pas et exclut toute possibilité d'une influence de Gadamer sur le tournant mis en branle en 1960. L'histoire de ce tournant est riche en rebondissements.

II. Les tournants herméneutiques

Le tournant herméneutique de Ricœur n'est pas sans retournements, qui sont le fait d'une pensée vivante, toujours prête à se remettre en cause pour embrasser des questions nouvelles. J'ai

étudié ailleurs le sens précis de la première entrée de Ricœur en herméneutique et n’y reviens pas en détail ici¹⁵. Mon idée était de rappeler, en m’appuyant surtout sur la conclusion du second tome de la *Philosophie de la volonté*, « Le symbole donne à penser », que cette première prise en compte de l’herméneutique laissait apparaître des aspects du projet de Ricœur sur lesquels celui-ci a beaucoup moins insisté lorsqu’il a parlé, dans des écrits tardifs rétrospectifs, de son premier tournant vers une herméneutique des symboles, qu’il jugeait trop étroite au vu de sa conception plus tardive de l’herméneutique¹⁶. Suivant la version de ce tournant que Ricœur a présentée dans ces textes rétrospectifs, son tournant herméneutique aurait été provoqué par l’aporie que présente le défi du mal pour une phénoménologie de la volonté : le mal serait incompréhensible pour lui-même et ne se laisserait comprendre que par le détour de l’interprétation des symboles et des récits qui s’efforceraient d’en rendre compte. Le tournant herméneutique de la *Philosophie de la volonté* signifierait alors la limite de la phénoménologie elle-même et de la voie qu’elle aurait privilégiée, celle de l’introspection de l’*ego* : ce dernier ne pourrait se connaître que par le détour de l’interprétation des symboles, des mythes et des grands récits. L’herméneutique apparaît donc ici tantôt comme un relais, tantôt comme une critique de la phénoménologie (l’ambiguïté qui caractérise ce « tournant herméneutique » – critique ou accomplissement de la phénoménologie ? – explique pourquoi Ricœur a eu le souci en 1975 de souligner à la fois la présupposition phénoménologique de l’herméneutique et la présupposition herméneutique de la phénoménologie¹⁷).

Cette lecture de Ricœur par lui-même est bien connue. Venant du philosophe, elle est privilégiée et certainement légitime en ce qu’elle aide à comprendre la manière dont Ricœur a par la suite compris son tournant herméneutique, avec son accent sur les détours, sur la nécessité de « greffer » une herméneutique sur la phénoménologie et pour l’*ego* de se comprendre à partir des symboles et des récits. Toutefois : est-ce bien ainsi que se présentait l’herméneutique dans la conclusion à *La symbolique du mal* ? Une lecture attentive de cette conclusion – « charnière » bien singulière puisqu’elle marque à la fois un changement de méthode et *de facto* l’interruption du projet d’une *Philosophie de la volonté* – nous apprend, négativement, qu’il n’y est pas directement question d’une limite de la phénoménologie comme telle (et qui pourrait parler d’une *limite* de la phénoménologie si celle-ci peut être définie, comme l’a fait Ricœur dans un texte célèbre, comme « la somme de l’œuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl¹⁸ » ?), et, positivement, que le propos de l’herméneutique, déjà qualifiée de « philosophique », est plutôt de combler le hiatus entre le discours philosophique rationnel, voué à la seule cohérence argumentative, et le discours religieux de la confession, dont Ricœur s’était surtout inspiré dans *La symbolique du mal* qu’il vient de conclure. L’herméneutique a alors pour mission de combler le fossé entre la réflexion et la confession en proposant des règles de transposition d’un régime de discours à l’autre.

¹⁵ Jean Grondin, « Ricœur a-t-il d’abord introduit l’herméneutique comme une variante de la phénoménologie ? », *Studia Phaenomenologica*, vol. 13 (2013), 97-116.

¹⁶ Voir par exemple « De l’interprétation », in *Essais d’herméneutique*, t. II *Du texte à l’action* (Paris : Seuil, 1986), 30 et *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris : Esprit, 1995), 29.

¹⁷ Dans l’essai important « Pour une phénoménologie herméneutique » (1975), in *Du texte à l’action*, 55-73.

¹⁸ Paul Ricœur, *À l’école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 1986), 9.

Le problème crucial de cette herméneutique – et de l’herméneutique en général – n’est donc ni celui des meilleures méthodes pour interpréter correctement les textes, ni celui d’une justification du mode de connaissance des sciences humaines (comme chez Dilthey et Gadamer), ni encore celui d’une ontologie « directe » de la compréhension (comme chez Heidegger, du moins selon Ricœur), il est celui de « l’oubli des signes du sacré » et de la « perte de l’homme lui-même en tant qu’il appartient au sacré¹⁹ ». Ce problème est tout sauf limité puisqu’il concerne ni plus ni moins que la crise de la modernité dans son ensemble. Pour cette modernité, les symboles et les textes sacrés ont perdu toute autorité. Or c’est pour remédier à cet oubli du sacré que Ricœur se réclame d’une herméneutique à laquelle il ne craint pas d’assigner une fonction « restauratrice ». C’est un terme que Ricœur regrettera, mais qui restera accolé à son herméneutique et qui en rend bien l’esprit en 1960. *Comment* cette « herméneutique philosophique » des symboles religieux peut-elle accomplir sa tâche, celle de rendre possible une nouvelle appropriation, à la faveur d’une « seconde naïveté », des signes du sacré, c’est là une question à laquelle la conclusion de 1960 n’offre pas vraiment de réponse, claire et nette en tout cas. Elle exprime davantage un souhait (la possibilité d’entendre à nouveau, en les interprétant, les signes du sacré), un problème (la perte de l’homme en tant qu’il appartient au sacré), une crise (celle de la modernité), qu’elle ne propose de véritable solution.

Il tombe sous le sens que cette conception de l’herméneutique, qui a le bonheur d’être claire et d’avoir une finalité précise (celle de permettre d’entendre à nouveau les signes du sacré et de remédier à la crise de la modernité), a *a priori* peu de choses à voir avec les projets de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger ou Gadamer. D’où vient-elle ? Ricœur nomme certaines de ses inspirations, tout en étant avare de références plus précises : « [...] c’est ce dessein qui animait Schelling, Schleiermacher, Dilthey et aujourd’hui, en des sens divers, Leenhardt, van der Leeuw, Éliade, Jung, Bultmann²⁰. » Est-ce bien ce dessein « restaurateur » qui animait tous ces auteurs ? Il est assez remarquable que Schelling et Schleiermacher soient les premiers nommés dans cette descendance. Ricœur pense sans doute à la *Philosophie de la révélation* et à la *Philosophie de la mythologie* du premier et aux *Discours sur la religion* du second. La solidarité de Ricœur avec ces deux penseurs n’est pas insignifiante dans la mesure où les deux ont bel et bien voulu lutter, dans une visée métaphysique assumée, contre une conception étroite de la raison qui se ferme aux signes ou à « l’intuition » du sacré. C’est une dette sur laquelle il faudrait revenir, mais que Ricœur n’a approfondi pas dans ce contexte, ni même ailleurs dans son œuvre²¹.

L’auteur le plus cité dans la conclusion à *La symbolique du mal* est Bultmann. Quel est le Bultmann qui intéresse alors Ricœur ? Contre toute attente, ce n’est pas celui qui avait promu le programme d’une démythologisation, même si Ricœur l’évoquera brièvement (pour distinguer le démythologiser du démythiser²²), mais l’auteur de l’essai de 1950 sur « Le problème de l’herméneutique », repris dans *Foi et savoir*. La doctrine que Ricœur veut surtout retenir de ce texte

¹⁹ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 480.

²⁰ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 482.

²¹ Sur Schelling, voir Ricœur, « Le symbole donne à penser », 186. Sur le rapport de Ricœur à Schelling, voir Philippe Grosos, « Schelling, Ricœur et l’identité narrative », in Gilles Marmasse et Roberta Picardi (dir.), *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey* (Paris : CNRS Éditions, 2019), 203-17.

²² Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 484.

est à l'évidence celle du cercle herméneutique selon lequel l'interprétation est « toujours dirigée par une compréhension²³ ». Ce que Ricœur ne dit pas ici, en 1960, c'est que cette doctrine est bien évidemment celle de Heidegger, dans *Être et temps*, avant d'être celle de Bultmann, lequel ne fait que la reprendre pour l'appliquer à l'interprétation des Écritures. Ricœur la présente comme une idée de Bultmann, signe qu'il n'avait peut-être pas encore lu avec toute l'attention voulue le texte de Heidegger. Ce qui importe surtout à Ricœur, c'est la manière dont Bultmann permettrait de comprendre le cercle de l'interprétation comme un cercle du croire et du comprendre (ce qui n'est certainement pas le cas chez Heidegger) :

On peut énoncer brutalement [!] ce cercle. « Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre. » Ce cercle n'est pas vicieux [ce qu'avait déjà dit Heidegger], 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 ; comme le dit très bien Bultmann dans son fameux article sur « le problème de l'herméneutique »²⁴.

Vivre dans l'*aura* du sens interrogé, cela voudrait dire « qu'il faut croire pour comprendre », même si ce n'est « qu'en comprenant que nous pouvons croire²⁵ ». L'immédiateté de la croyance étant perdue, Ricœur estime que « le second immédiat que nous cherchons, la seconde naïveté que nous attendons, ne nous sont plus accessibles nulle part ailleurs que dans une herméneutique ; nous ne pouvons croire qu'en interprétant²⁶ ». Il y a à l'évidence ici un cercle, du croire et du comprendre, dans lequel Ricœur ne voit pas un vice logique, bien au contraire :

[...] grâce [!] à ce cercle de l'herméneutique, je puis encore aujourd'hui communiquer au sacré en explicitant la précompréhension qui anime l'interprétation. Ainsi l'herméneutique, acquisition de la « modernité », est un des modes par lesquels cette « modernité » se surmonte en tant qu'oubli du sacré²⁷.

Le « tournant herméneutique » de 1960 assigne donc à l'herméneutique une visée restauratrice que l'on peut qualifier d'apologétique. Elle doit montrer comment il est possible, par l'interprétation, d'entendre à nouveau les signes du sacré et ainsi de remédier, rien de moins, aux pathologies de la modernité, destructrice du rapport au sacré. Sauf erreur, c'est une conception apologétique de l'herméneutique que Ricœur n'a jamais reprise, du moins telle quelle, après 1960. Son herméneutique est devenue autre chose après 1960 et on peut dire que cette transformation a tout à voir avec les apories de la position adoptée en 1960 : comment une seconde naïveté est-elle possible si, avec la modernité, « quelque chose est perdu, irrémédiablement perdu : l'immédiateté de la croyance²⁸ » ? Demander à l'herméneutique, « expression de la détresse de la modernité »,

²³ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 483.

²⁴ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 482-3.

²⁵ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 483.

²⁶ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 483.

²⁷ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 483.

²⁸ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 482.

d'être le « remède à cette détresse », n'était-ce pas, pour en rester à l'image du cercle, espérer démontrer la quadrature du cercle²⁹ ? C'est un espoir que Ricœur ne semble plus avoir poursuivi, directement en tout cas, après 1960. Ce qui s'est ainsi perdu, ou atténué, chez lui, c'est la visée apologétique qu'il associait au tournant herméneutique de 1960.

C'est pourquoi on peut dire que le tournant herméneutique souhaité en 1960 a donné lieu à un *autre* tournant herméneutique, qui a conduit Ricœur à un retournement et à l'abandon de son grandiose projet, à trois volets, d'une *Philosophie de la volonté*. Il se sera aussi rendu compte que son projet d'une herméneutique restauratrice des symboles religieux n'était pas une proposition gagnante dans le contexte iconoclaste des années 1960. C'est ainsi qu'il y eut, chez Ricœur, un tournant du tournant herméneutique : au lieu de se tourner vers une herméneutique restauratrice des symboles, à la Schelling, Schleiermacher ou Bultmann (si, d'aventure, on peut parler de restauration dans leur cas), Ricœur s'est tourné vers les différentes manières d'entendre les symboles religieux et, de proche en proche, vers les problèmes plus généraux de l'interprétation et de l'herméneutique, au-delà des seuls symboles religieux.

Dans ce retournement de son premier tournant, il est une leçon précieuse de sa première herméneutique de 1960 qu'il n'a jamais oubliée : c'est l'idée selon laquelle l'interprétation est toujours guidée par une compréhension préalable de ce qui doit être interprété. C'est cette lecture, plus classique, du cercle herméneutique qui a conduit Ricœur à distinguer avec finesse les approches *a priori* antinomiques des herméneutiques du soupçon et de la confiance qui abordent les symboles dans une approche radicalement différente. Heidegger parlait ici d'une *Vorhabe*, d'une *Vorsicht* et d'un *Vorgriff* qui guidaient l'interprétation ; Ricœur montrerait magistralement que les anticipations, les intentions et le registre conceptuel des deux types d'herméneutique étaient bien différents, quoique conciliables à ses yeux. Au lieu de préconiser d'entrée de jeu une approche de la confiance envers les symboles religieux, approche que l'on pouvait croire être la sienne en 1960, Ricœur fera dorénavant le pari qu'il est salutaire de tenir compte des approches plus soupçonneuses du symbole, celles qui pullulaient dans les années 1960 et qui ont conduit Ricœur à son explication avec Freud (1965) et à la thématization pour lui-même du *Conflit des interprétations* (1969). La « voie longue » de l'herméneutique, évoquée en 1965 (on pourrait presque parler d'un tournant de la voie longue de 1965), est alors rapidement devenue la voie longue de l'explication avec les herméneutiques du soupçon, essentiellement celles de la psychanalyse et du structuralisme (alors qu'en 1965, la voie longue était celle qui devait passer par les analyses du langage et plus particulièrement la sémantique³⁰). On pourrait penser que ces herméneutiques se situaient *a priori* aux antipodes de la sienne – certainement celle de 1960 –, mais l'idée, relativement nouvelle, de Ricœur était que seule la prise en compte de ces herméneutiques rivales permettrait de rendre justice au phénomène de l'interprétation dans toute son ampleur.

Il n'est pas nécessaire d'insister ici sur le fait que ces débats étaient totalement étrangers aux herméneutiques développées, avant Ricœur et indépendamment de lui, par Heidegger et Gadamer. C'est l'une des raisons pour lesquelles il a toujours été difficile de jeter des ponts entre l'herméneutique « allemande » de Heidegger et Gadamer, qui pouvaient se réclamer de Schleiermacher, Dilthey et leurs écoles, et l'herméneutique de Ricœur située dans un contexte

²⁹ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 483.

³⁰ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 14.

français où la psychanalyse et le structuralisme avaient la cote. C'était beaucoup moins le cas en Allemagne, où la « concurrence » philosophique venait surtout du positivisme scientifique et, plus tard, de la critique des idéologies de l'École de Francfort, que Ricœur associerait dans les années 1970, non sans perspicacité, à une herméneutique du soupçon. Ces herméneutiques du soupçon, Ricœur ne les rejette pas d'emblée, bien au contraire, parce qu'elles nous aideraient à détruire les illusions de la conscience et à mieux nous comprendre nous-mêmes, ce qui resterait la tâche fondamentale de la philosophie dans la tradition de la philosophie réflexive française, dont Ricœur a toujours dit qu'elle avait été son point de départ.

L'effort essentiel de Ricœur consista dès lors à développer cette dialectique du soupçon et de la confiance et à montrer que cette dialectique formait « l'arc » essentiel de l'herméneutique devenue un autre nom et le détour obligé de la philosophie réflexive. Comme le savent les lecteurs de Ricœur, il y a plusieurs versions de cette dialectique – et dans dialectique il y a toujours l'idée de dialogue et d'ouverture à l'autre, essentielles à toute bonne herméneutique – qui intéresseront Ricœur et dans lesquelles on pourrait voir autant de versions successives du tournant (ou des tournants) herméneutique(s) de son œuvre : à l'opposition du chemin court et du chemin long de l'herméneutique viendra très tôt se greffer la dialectique de la confiance et du soupçon³¹, puis celle du comprendre et de l'expliquer et celle de l'herméneutique et de la critique des idéologies, qui amènera Ricœur à intégrer davantage l'herméneutique de Gadamer, et de Habermas, dans son propre parcours herméneutique (*sero, te amavi*). Le fait que son herméneutique emprunte alors plusieurs détours, faisant un peu écho au *deuteros plous*, à la voie longue du *Phédon* (qui inspirait aussi la lecture de Platon promue par Gadamer, lequel y voyait surtout un tournant vers le phénomène du langage), n'effraie pas Ricœur, bien au contraire : il verra de plus en plus dans ces détours une vertu et la voie royale de l'herméneutique. Est-ce nécessairement le cas ?

III. Les détours sont-ils la voie royale de l'herméneutique ?

Il est assez courant de célébrer l'herméneutique des détours de Ricœur, comme si la voie des détours représentait la voie par excellence de l'herméneutique, qui ferait toute la grandeur de sa philosophie. Elle a des mérites certains : elle se méfie de toute immédiateté et se montre ouverte à la plus grande diversité des points de vue sur une question (dans le monde des idées, il y en a toujours plusieurs et il est vrai qu'on gagne à les prendre en compte). J'entends bien ces éloges et je suis de ceux qui ont immensément appris des détours qu'emprunte l'œuvre de Ricœur. La métaphore des détours n'en a pas moins ses limites, que j'aimerais rappeler ici :

1) Il convient d'abord de rappeler que l'idée de « détour » évoque normalement quelque chose de *pénible*. Entre deux points, la voie la plus courte et la meilleure est généralement celle qui est droite. Un détour n'est requis que si celle-ci est bloquée ou impraticable. Si je me déplace en autobus, en voiture ou en train et que l'on m'apprend que la voie directe est bloquée et qu'il me faut emprunter un détour, ma première réaction en sera une de dépit : zut ! je n'arriverai pas à

³¹ On conviendra qu'il serait assez difficile d'associer la voie « courte » de Heidegger à quelque herméneutique de la « confiance », tant son attitude vis-à-vis de l'histoire de l'ontologie était soupçonneuse et critique.

l'heure prévue, je dois subir un long détour. Le détour n'est donc jamais le premier choix, c'est un pis-aller.

2) On oublie aussi que le détour, même s'il est le plus souvent pénible, *mène toujours à un but*. Si, par exemple, je dois me rendre du point A au point B et que la voie directe est impraticable, m'obligeant à faire un détour par C, peut-être aussi par D et E, je prendrai mon mal en patience et je me résignerai à ce détour pénible, mais qui finira bien par me conduire à ma destination initiale. J'y arriverai plus tard que prévu, plus fatigué que je n'escomptais l'être, mais je finirai par arriver là où je voulais me rendre. Je dis cela pour rappeler que le détour n'est jamais une fin en soi, il n'est là (du moins en principe) que pour me permettre de parvenir à ma destination. Or, chez Ricœur, on *peut* avoir l'impression que les détours sont une fin en soi ou, en tout cas, qu'ils prennent beaucoup de place. Il y a un *fundamentum in re* à cela : parti de la philosophie réflexive, Ricœur estime que la voie directe de l'introspection n'est ou ne serait pas donnée pour la conscience de soi. Celle-ci ne pourrait se comprendre que par le biais des symboles et des récits dans lesquels s'exprime son effort d'exister. C'est le trait magnifiquement hégélien de son itinéraire : l'esprit ne se connaît que par le biais de ses objectivations, voire en affrontant ses plus farouches contradictions. Cela n'est pas faux, mais il reste que la connaissance de soi est bien possible et qu'elle représente le but de tous ces détours. Après tous les détours que voudra bien emprunter l'herméneutique – qu'il s'agisse de ceux de la psychanalyse, du structuralisme, de la critique des idéologies, de la philosophie analytique –, la philosophie n'est-elle pas toujours le fait d'un *ego* qui réfléchit sur le sens de son parcours dans le temps ? Est-il bien vrai de dire que l'introspection est absolument impossible en philosophie ? N'est-ce pas la voie qu'a toujours empruntée la phénoménologie ? N'est-ce pas celle empruntée par Augustin, Descartes et Fichte, pour ne nommer qu'eux ?

3) Enfin : *qui* nous dira quels sont les meilleurs détours à emprunter ? À cet égard, j'ai toujours été frappé par le fait que Ricœur, en 1965, reprochait à Heidegger de ne pas tenir compte des « analyses du langage » dans sa voie courte de l'herméneutique³². Glissons sur le fait que ce reproche passe sous silence la réflexion soutenue sur le langage que l'on trouve chez Heidegger, dans *Acheminement vers la parole* et ailleurs, pour ne rien dire de la troisième partie de *Vérité et méthode* : qui nous dit quelles sont les meilleures analyses du langage et les plus éclairantes si le but est de parvenir à une meilleure connaissance de soi ? À la fin des années 1960, Ricœur ne cache pas sa fascination pour les analyses structurales du langage, alors en vogue à Paris. Or ce ne sont pas les seules, loin de là. Outre celles qu'on trouvait alors dans la philosophie analytique, aussi bien dans le positivisme logique que dans l'*ordinary language philosophy*, que Ricœur prendra en compte plus tard, il y a celles de la science linguistique elle-même, de la phonétique, de la syntaxe, de la grammaire, de la rhétorique, de la linguistique comparée, de l'histoire des langues, pour ne rien dire de la psychologie, de la neurologie, ni de la riche philosophie du langage que l'on trouve chez

³² Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 14-5 : « Ces deux objections contiennent en même temps une proposition positive : substituer à la voie courte de l'Analytique du *Dasein* la voie longue amorcée par les analyses du langage ; ainsi garderons-nous constamment le contact avec les disciplines qui cherchent à pratiquer l'interprétation de manière méthodique et résisterons-nous à la tentation de séparer la *vérité*, propre à la compréhension, de la *méthode* mise en œuvre par les disciplines issues de l'exégèse » (avec ce doublet de la vérité et de la méthode où je veux voir une petite flèche adressée à Gadamer, non nommé).

tous les grands philosophes, du *Cratyle* de Platon à Cassirer, Merleau-Ponty et Wittgenstein. La vie étant brève, *qui* peut tenir compte de toutes ces analyses du langage ? Même un seul linguiste en serait aujourd'hui incapable. Pourquoi Ricœur tient-il à tout prix à voir dans le structuralisme la voie royale des sciences du langage et le détour obligé d'une philosophie réflexive³³ ? Plutôt que du structuralisme, pourquoi ne pas s'inspirer, par exemple, et ce n'est qu'un exemple parmi des milliers et qui reprend le titre d'un ouvrage de Karl-Otto Apel, de « l'idée du langage dans la tradition de l'humanisme de Dante à Vico³⁴ » ? Plus fondamentalement encore : pourquoi Ricœur n'a-t-il pas tiré toutes les conséquences du fait, qui ne lui a certainement pas échappé, car c'est lui qui nous l'a aussi si bien appris, que ces conceptions structuralistes du langage étaient en vérité immensément idéologiques ? Il n'est pas sûr en tout cas qu'elles conduisent invariablement à une meilleure conscience de soi, à plus forte raison quand leur intention avouée est de détruire toute idée d'une conscience de soi et de saper les fondements de l'humanisme. Il y a parfois dans le monde des idées, comme dans la vie, des conflits et des antinomies irréconciliables.

IV. Quel est le sens de la dernière phrase de l'œuvre de Ricœur ?

D'où une dernière remarque sur l'inachèvement sur lequel semble se clore le parcours de Ricœur. C'est le versant moins hégélien de son œuvre. Chacun sait que *La mémoire, l'histoire, l'oubli* se clôt sur un texte énigmatique dont Ricœur a lui-même reconnu qu'il pouvait être considéré comme une « épitaphe³⁵ » à son œuvre, rédigée et soulignée par lui : « Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. Sous la mémoire et l'oubli, la vie. Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement. Paul Ricœur ».

Ricœur nous dit de cette formule qu'elle fut écrite bien avant que ne soit terminé l'ouvrage et qu'elle lui est venue en bloc, dans un livre « dont plusieurs de mes amis m'ont dit que c'était un livre d'adieu³⁶ ». Si c'est une phrase qui lui est venue tout d'un coup, il reste que c'est Ricœur qui a pris la décision réfléchie de la placer à la fin d'un ouvrage volumineux (657 pages), voire à la fin de son œuvre. Cette phrase n'a pas été la dernière phrase qu'ait publiée Ricœur, mais tout se passe comme s'il avait voulu lui-même composer son épitaphe en acceptant, en décidant qu'elle allait être la dernière de ce qui aurait pu être son dernier livre (Ricœur avait alors 87 ans). Elle mérite donc qu'on s'y arrête et que l'on s'interroge sur son sens.

³³ Mon sentiment rejoint un peu celui de son grand élève et interprète Charles Reagan, *Paul Ricœur. His Life and His Work*, 60 : « My opinion was that he gave too much credit to others, especially the structuralists, and spent too much time carefully working through their positions before he gave his critique of them and then laid out his own position. He said he understood my criticism, but he owed a debt to those he had read, both contemporary and historical authors, and thought he should pay them and their work its just due. He said almost every philosopher has had a piece of the truth and none of them has had it all. He felt he should sort through their positions before he advanced his own. »

³⁴ Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (Bonn : Bouvier, 1963).

³⁵ Paul Ricœur, « Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie. Entretien avec Bruno Clément », in Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi (dir.), *Paul Ricœur II* [2004] (Paris : Éditions de l'Herne, 2007), 39.

³⁶ Ricœur, « Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie », 39.

Sur le plan strictement grammatical, par lequel Ricœur nous dit qu'il faut toujours commencer, c'est un texte qui se compose de quatre lignes (si on ne tient pas compte de la cinquième ligne, légèrement en retrait, où se trouve le nom de Paul Ricœur en italiques), se terminant toutes par un point, mais dont seule la troisième est une véritable phrase :

Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli.
 Sous la mémoire et l'oubli, la vie.
 Mais écrire la vie est une autre histoire.
 Inachèvement.
Paul Ricœur

La première ligne reprend à peu de choses près le titre du livre qui vient de se terminer, à peu de choses près parce que le titre du livre fut bien sûr *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, sans conjonction de coordination et en nommant d'abord la mémoire. Pourquoi avoir changé l'ordre des mots ? Ricœur voulait-il dire qu'avant la mémoire, et bien sûr l'oubli, il y aurait l'histoire, qui se déroule et qui nous porte, dont il peut y avoir mémoire mais aussi oubli ? Eu égard au titre, ce qui est surtout nouveau, c'est le *premier mot* de cette ligne et de cette épitaphe, « Sous », qui sera repris au début de la ligne suivante. Que veut dire Ricœur ? Certainement au moins deux choses : qu'il y a assurément quelque chose « sous » l'histoire, la mémoire et l'oubli (mais quoi ? on l'apprendra un peu plus loin) et qu'il y a dès lors peut-être quelque chose « sous » le livre que l'on vient de lire et dont Ricœur vient de reprendre, avec de petites modifications, le titre. Cette dernière idée n'est pas incongrue : comment nier qu'il y ait toujours quelque chose « sous » un livre, disons une expérience, une question, une souffrance, un verbe intérieur peut-être non-dit, mais que l'on pourrait entendre « sous » ce qui est dit ? Ricœur renvoie-t-il ici à quelque non-dit de son œuvre ? Et par là à quelque non-dit en amont de (« sous ») l'histoire, la mémoire et l'oubli ?

La deuxième ligne offre un élément de réponse, encore une fois sans formuler de phrase complète, mais en indiquant au moins un soubassement plus précis : « Sous la mémoire et l'oubli, la vie ». Le premier segment de cette ligne ne reprend qu'une partie de la première ligne : tout en faisant écho au leitmotiv du « sous », il laisse de côté « l'histoire », le deuxième terme du titre et le premier de la première ligne, comme si Ricœur voulait se concentrer ici sur la manière dont les hommes répliquent à l'histoire par la mémoire (notamment par leurs récits) et par l'oubli (quand ils ne veulent pas la voir, refusent de la voir ou l'ignorent). Qu'y a-t-il sous la mémoire et l'oubli, sous toutes ces réactions des humains à l'histoire ? Ricœur le dit après une virgule qui pourrait être un deux-points explicatif : la vie. C'est le premier grand thème de l'épitaphe qui ne figurait pas déjà dans le titre du livre et pour cause, car cette vie se trouverait « sous » la mémoire et l'oubli, comme si elle était quelque chose d'immémorial (nouveau clin d'œil à Schelling, même si j'extrapole ici). Tout se passe comme si Ricœur voulait indiquer que la vie – qui est tout ce que nous sommes et qui résume, plus largement, toute l'aventure du vivant (le dernier Ricœur s'est toujours dit fasciné par la biologie et les sciences du vivant) – est quelque chose qui se cache sous la mémoire et l'oubli, à la fois comme ce qui propulse la mémoire et l'oubli, et ce qui ne peut être entièrement saisi par eux. Ricœur voulait-il dire par là que dans tous les récits de mémoire et d'oubli des hommes, et dans l'œuvre qu'il vient de leur consacrer, la vie est ce qui resterait insaisissable, inénarrable ? Comme si la vie n'était que recouverte par les récits qui la mettent en sens ?

Ce thème de la vie refait surface dans la troisième ligne, la seule qui soit une phrase. Elle commence par la conjonction de coordination « mais » qui marque une opposition, qui semble correspondre à la réserve signifiée dans les deux premières lignes par la préposition « sous » (« Sous... Sous... Mais »). Ricœur ne peut pas ne pas avoir voulu marquer ici une opposition : « *Mais* écrire la vie est une autre histoire. » Mais une opposition à quoi ? La phrase le dit elle-même : écrire la vie est une autre histoire ; donc on ne peut en parler ici (eût-il été *possible* d'en parler ?). On a le sentiment que Ricœur vient ici refermer la boîte, qu'on ne dira pas de Pandore, qu'il vient d'ouvrir dans sa deuxième ligne en disant de la vie qu'elle était ce qui se trouvait « sous la mémoire et la vie ». Et pour le faire, Ricœur reprend un terme qu'il avait utilisé dans la première ligne (au début même de la première ligne), avant de le laisser de côté dans la deuxième : l'histoire. La vie vient d'être rappelée dans la deuxième ligne, comme l'immémorial par excellence, « mais » Ricœur nous apprend que l'écrire est une tout autre histoire, comme si la vie « immémoriale » à laquelle il pense ici se terrait en deçà de toutes les histoires et de tous les récits que l'on pourrait raconter à son sujet. Comme si la vie ne se laissait jamais pleinement raconter. Y aurait-il ici une pointe d'autocritique (le dernier Ricœur y était parfois porté à la fin de ses écrits), ou de regret, dans cette phrase d'un penseur qui a toujours soutenu que la vie n'était accessible que par le détour des histoires dans lesquelles elle se racontait et se portait à la mémoire ? La voie des histoires et de la mémoire est-elle la seule façon d'aborder la vie ? Ricœur semble s'en rendre compte en disant qu'écrire la vie est une autre histoire (mais qu'est-ce qui se raconte alors dans l'histoire, la mémoire et même l'oubli ?). Dès lors qu'on a parlé des récits et de la mémoire (comment ne pas penser ici à l'herméneutique elle-même ?), on n'a peut-être pas tout dit de la vie.

D'où le dernier mot, appuyé, du texte, dont Ricœur a toujours su qu'il allait être lu et compris comme tel, ce que renforce le fait que le philosophe ait lui-même tenu à signer de son propre nom cette épitaphe, comme s'il voulait dire « oui, ce texte est bien de moi » : « Inachèvement ». Il commence aussi par une forme de négation, comme c'était le cas des autres lignes (« Sous... Sous... Mais... In-... »). Cette fois, c'est un mot, un seul mot, qui dit tout, l'inachèvement constitutif de la vie humaine, qui ne se laisse jamais pleinement raconter, et dès lors l'inachèvement assumé de l'œuvre de Ricœur (et de toute philosophie) qui se termine en reconnaissant que sous l'histoire, la mémoire et l'oubli, il y a la vie et qu'écrire cette vie est une autre histoire qui excède toute mémoire et même tout oubli. On peut y voir la dernière version de son tournant herméneutique.

Bibliographie

- Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (Bonn : Bouvier, 1963).
- Enrico Castelli (dir.), *Il problema della demitizzazione* (Padoue : Cedam, 1961).
- (dir.), *Demitizzazione e immagine* (Padoue : Cedam, 1962).
- (dir.), *Ermeneutica e tradizione* (Padoue : Cedam, 1963).
- Hans-Georg Gadamer, « Zur Problematik des Selbstverständnisses », in Klaus Oehler et Richard Schaeffler (dir.), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag* (Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 1962), 71-85.
- , *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. abrégée et trad. Étienne Sacre et Paul Ricœur (Paris : Seuil, 1976) ; éd. intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio (Paris : Seuil, 1996).
- , « Le problème de la compréhension de soi », in *Langage et vérité*, trad. Jean-Claude Gens (Paris : Gallimard, 1995), 131-145.
- Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* (Paris : Puf, 2003).
- , « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? », in Gaëlle Fiasse (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable* (Paris : Puf, 2008), 37-62.
- (éd.), « Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur. Correspondance/Briefwechsel 1964-2000 », *Studia Phaenomenologica*, vol. 13 (2013), 41-83.
- , « Ricœur a-t-il d'abord introduit l'herméneutique comme une variante de la phénoménologie ? », *Studia Phaenomenologica*, vol. 13 (2013), 97-116.
- , *Paul Ricœur [2013]* (Paris : Puf, coll. « Que sais-je ? », 2021).
- Philippe Grosos, « Schelling, Ricœur et l'identité narrative », in Gilles Marmasse et Roberta Picardi (dir.), *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey* (Paris : CNRS Éditions, 2019), 203-17.
- Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau (Paris : Authentica, 1985).
- Charles E. Reagan, *Paul Ricœur. His Life and His Work* (Chicago : The University of Chicago Press, 1996).
- Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », *Esprit*, vol. 7-8 (juillet-août 1959), 60-76.
- , *Philosophie de la volonté*, t. II *Finitude et culpabilité* (Paris : Aubier/Montaigne, 1960).
- , *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969).
- , « Logique herméneutique ? » [1978], in Daniel Frey et Nicola Stricker (éd.), *Écrits et conférences*, t. II *Herméneutique* (Paris : Seuil, 2010), 123-96.
- , *À l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 1986).
- , *Essais d'herméneutique*, t. II *Du texte à l'action* (Paris : Seuil, 1986).
- , *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris : Calmann-Lévy, 1995).

- , *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris : Esprit, 1995).
- , *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000).
- , « Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie. Entretien avec Bruno Clément », in Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi (dir.), *Paul Ricœur II* [2004] (Paris : Éditions de l'Herne, 2007).
- , *Essais et conférences*, t. III *Anthropologie philosophique*, éd. Johann Michel et Jérôme Porée (Paris : Seuil, 2013), 175-99.