

Apprendre
à philosopher avec
RICOEUR

Nicolas Tenailon



L'herméneutique
La volonté
L'inconscient
L'identité
La « petite éthique »
Le mal
L'action
Le temps
La mémoire
L'imaginaire social
Le juste

ellipses



L'herméneutique

Toujours attentif aux courants philosophiques dominants de chaque décennie qu'il traverse, soucieux de tirer le meilleur de ce que ces philosophies peuvent offrir, Ricœur entre en dialogue avec le personalisme de Mounier, la phénoménologie de Husserl, l'existentialisme de Jaspers, le structuralisme français des années 60, la philosophie analytique anglo-saxonne, le pragmatisme américain ou encore l'école de Francfort. Il n'en assume pas moins son adhésion à un courant particulier : l'herméneutique ou science de l'interprétation. Discipline d'origine essentiellement allemande, promue d'abord par l'exégèse religieuse romantique de Schleiermacher, puis au tournant du XIX^e siècle par sa sécularisation par Dilthey (qui accorde aux sciences de l'esprit une valeur égale à celles de la nature bien qu'elles doivent être soigneusement distinguées) auquel s'oppose Husserl, l'herméneutique philosophique naît véritablement avec Heidegger et surtout avec son disciple Gadamer qui interroge notre précompréhension culturelle des objets de pensée. Mais pour quelles raisons Ricœur estime-t-il que l'herméneutique mérite d'être ainsi privilégiée ? Pourquoi la phénoménologie ou la philosophie analytique ne suffisent-elles pas à rendre compte de notre rapport au monde et à nous-mêmes ? Quelle tâche faut-il alors assigner à l'herméneutique s'il est vrai, comme le dit Jean Greisch, que nous sommes entrés dans « l'âge herméneutique de la raison » ?

L'analyse descriptive

On a vu que la méthode philosophique de Ricœur s'appuie sur une bipolarité inaugurale, une opposition polaire primordiale. Entre autres causes, ce choix peut s'expliquer par l'influence que la phénoménologie a pu jouer sur ses premiers travaux car ce courant décrit comment le sujet (pôle noétique) constitue et donne sens aux objets qu'il vise (pôle noématique). Rappelons ici que Ricœur contribua, au même titre que Sartre, Merleau-Ponty ou Lévinas, à populariser la méthode phénoménologique en France. Et pour cause : il traduisit, alors qu'il était en captivité en Allemagne, l'un des textes fondateurs de Husserl, père de la phénoménologie : *Les Idées directrices pour une phénoménologie*. Cette méthode fut pour lui une véritable école (d'où le titre choisi pour la parution en 1986 d'un recueil d'articles essentiellement consacrés à Husserl : *À l'école de la phénoménologie*) : elle lui apprit la patience de l'analyse descriptive, le souci de ne pas s'enfermer dans une pensée systématique, (comme le fit Hegel), à l'instar de Husserl qui abandonna « en cours de route autant de voies qu'il en a frayées » (*AEP*, p. 9), la recherche continue du sens (car la première question que pose la phénoménologie est « que signifie signifier ? »), l'attache au sujet pour lequel la conscience reste une énigme et finalement le dépassement de l'idéalisme subjectif pour scruter ce qui précède tout jugement intentionnel : l'irréductible monde de la vie (*Lebenswelt*) sur lequel s'est interrogé Husserl dans ses dernières œuvres.

L'origine comme but

Mais la démarche phénoménologique révèle aussi ses propres limites quand elle prétend « tenir le “transcendantal”, le “constituant” pour le “primitif” absolu » (*AEP*, p. 86). Il s'agit alors de dépasser l'idéalisme de Husserl, avec

son « absolue absence de présupposition » (TA, p. 41), son désir d'auto-fondation, son rapport à l'intuition comme expérience première, comme immanence indubitable. Car ce que découvre Ricœur, à la lecture de l'herméneutique allemande (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, et surtout Gadamer), c'est qu'il y a une prééminence ontologique de l'appartenance au monde sur toute démarche réflexive. C'est cette appartenance (*Zugehörigkeit* mot emprunté à Gadamer et préféré à celui de *In-der-Welt-sein*, d'« être-au-monde » proposé par Heidegger), qui constitue « l'expérience herméneutique elle-même » (*id.* p. 45) du moins comme précompréhension ou « compréhension naïve » du monde. La finitude de la connaissance oblige en effet à renoncer à l'idée que le sujet pourrait s'isoler en lui-même et s'ériger en fondement ultime du savoir car il appartient irréductiblement au monde qu'il veut comprendre. En conséquence, il faut substituer au retour à l'intuition la nécessité de médiatiser toute compréhension de soi par une interprétation. Une « structure d'anticipation » précède toujours toute appréhension si bien que « toute interprétation place l'interprète *in medias res* et jamais au commencement ou à la fin » (*id.* p. 48). La notion d'appartenance doit néanmoins être couplée avec son opposé : la distanciation. Sans elle, les distorsions produites par les traditions dans notre rapport au réel ne seraient pas perceptibles et donc demeureraient aliénantes. En effet « interpréter, c'est rendre proche le lointain » (*id.*) et donc avoir conscience de la tradition dans laquelle s'inscrit notre réflexion ce qui permet de ne pas la subir et de passer d'une compréhension naïve à une compréhension savante de notre appartenance au monde. Cette démarche est facilitée par les textes qui sont ce par quoi la tradition nous parvient et qui donc créent une médiation entre elle et nous. Autrement dit, les textes mettent à distance et l'auteur et le monde ordinaire. Ce sont eux qui désormais sont dépositaires du sens. Eux et non plus

la conscience qui n'est donc pas, comme le soutient la phénoménologie, « donatrice de sens » car son sens est hors d'elle-même. Contre Descartes, contre l'idéalisme subjectif de Husserl, Ricœur soutient que la subjectivité doit être perdue comme fondement de la connaissance : elle est désormais la catégorie dernière, et non première, de la compréhension. Parce que le « nous » précède le « tu » qui lui-même précède le « je », le « moi » ne pourra se retrouver que par la compréhension des multiples médiations qui le constituent et le transforment en « soi ». Humblement « l'ego doit assumer pour lui-même les variations imaginatives » (*id.* p. 54) par lesquelles Husserl cherchaient à dégager l'essence des choses visées par la conscience car « *le Cogito lui aussi peut être soumis à la critique radicale* » (*id.* p. 49). Et l'on voit que c'est l'orientation même de la recherche philosophique qui se trouve alors inversée par l'herméneutique : il ne s'agit plus de trouver la fondation ultime, l'intention du sujet auteur perdue derrière le texte mais « *de déployer, devant le texte, le monde qu'il ouvre et découvre* » (*id.* p. 52).

La greffe herméneutique

S'il est donc nécessaire de compléter la phénoménologie par une « greffe herméneutique », celle-ci ne doit pourtant pas renier son enracinement premier, en particulier l'apport décisif de l'intentionnalité comme quête du sens, le caractère dérivé des significations de l'ordre linguistique par rapport à l'expérience naturelle, la dimension antéprédicative de toute interprétation. Réciproquement, la phénoménologie doit reconnaître que sa méthode est une exégèse (*Auslegung*). Ainsi, de même que la phénoménologie est une méditation indéfiniment poursuivie parce que la réflexion est débordée par son propre vécu, de même l'herméneutique est un travail infini d'interprétation.

Ricœur ne veut donc pas opter pour l'une des deux méthodes, jouer l'herméneutique *contre* la phénoménologie car il estime qu'il y a « appartenance mutuelle » (TA, p. 40) de l'une à l'autre. Refusant, comme le faisait Dilthey à la fin du XIX^e siècle, de séparer les sciences explicatives de la nature et les sciences compréhensives de l'esprit, il affirme la continuité des deux méthodes en ne cessant de répéter que « expliquer plus, c'est comprendre mieux », formule qui résume son credo méthodologique. On pourrait donc dire qu'il fonde une phénoménologie interprétative ou une herméneutique descriptive. Quoi qu'il en soit de la juste appellation de la méthode qu'il préconise, l'élaboration d'une herméneutique qui prolonge et renouvelle la phénoménologie permet de mieux comprendre quels sont les différents centres d'intérêt, en apparence hétéroclites, qui jalonnent la philosophie de Ricœur durant tout sa carrière : le langage (comme instrument d'interprétation), la psychanalyse (comme interprétation de l'inconscient), l'Histoire (comme interprétation des documents), la justice (comme interprétation de la loi), la religion (comme interprétation des textes sacrés).

La tâche de l'interprétation et de la traduction

Ricœur a cherché à caractériser son herméneutique pour bien la distinguer des herméneutiques allemandes mais aussi de celles d'autres penseurs français comme Foucault (qui avait intitulé son cours au collège de France de 1981 : « l'herméneutique du sujet ») ou Derrida (et son projet nietzschéen de déconstruction du savoir). Dans un premier temps, son herméneutique a eu pour objet le symbole (que l'on retrouve dans les mythes anciens et dans l'inconscient) mais la juste importance accordée aux structures par les structuralistes (en particulier Greimas) a incité Ricœur, dans un second temps, au début des années 70, à élargir l'objet de son herméneutique du symbole

au texte : « une nouvelle époque de l'herméneutique est ouverte par le succès de l'analyse structurale : l'explication est désormais le chemin obligé de la compréhension » (TA, p. 110). Expliquer, ce n'est plus seulement décrire phénoménologiquement un objet de pensée, c'est « lire » cet objet comme on lit un texte en cherchant à en dégager son sens à partir des règles qui président à l'agencement des signes qui le structurent. Aussi l'herméneutique peut-elle se définir comme « la théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes » (TA, p. 75). Cette extension du symbole au texte permet à Ricœur d'appliquer la méthode herméneutique à toutes ses interrogations philosophiques. Le temps, l'action, l'identité du sujet, l'histoire ont pour lui une dimension narrative qui, exhibée, permet de mieux saisir les tensions internes qui rendent ces questions majeures de la réflexion philosophique si difficiles à penser. La tâche de l'herméneutique est donc de prouver sa propre fécondité en montrant que l'association de l'analyse structurale à la description phénoménologique a une portée heuristique. Il faut prendre garde néanmoins que Ricœur ne cherche pas à faire de l'herméneutique une méthode universelle comme prétendait l'être la méthode mathématique de Descartes. Plus près d'Aristote sur ce point, il reste attaché à l'idée d'un partage des sciences qui gardent chacune leur domaine spécifique selon le précepte aristotélicien qui veut que chaque genre ait sa science propre et qu'il n'y ait pas de communication entre les genres. Passer des herméneutiques régionales à une herméneutique générale et fondamentale, de l'épistémologie à l'ontologie, reste un idéal ou pour parler comme Kant un horizon régulateur. Car « il n'existe pas d'herméneutique générale » (DI, p. 66). Si Ricœur résiste à toute tentation de totalisation, c'est parce qu'il est convaincu que l'herméneutique est nécessairement plurielle : il y a toujours *des* interprétations. D'où d'ailleurs le titre de l'un de ses livres : *Le conflit des*

interprétations (1969). Mais ce pluralisme impliqué par la rivalité des interprétations ne doit pas être compris comme une concession faite au relativisme car renoncer à l'absolu, à la totalité, au « isme » des systèmes, ce n'est pas renoncer à la quête de la vérité de l'être. Anti-nominaliste, Ricœur revendique ce qu'il appelle sa « véhémence ontologique » en ce sens que le texte reconduit au monde par la lecture qui lui donne vie. Le but de Ricœur est ainsi de sortir de l'antinomie entre appartenance (qui implique un certain particularisme) et distanciation (qui vise l'universalisme), impasse qui avait donné lieu à un vif conflit entre Gadamer (défenseur des traditions, de la réduction des distances) et Habermas (partisan d'une critique des idéologies). L'herméneutique qu'il défend est donc celle qui permet de dissoudre certaines oppositions pour porter le débat plus loin grâce à de nouvelles médiations, sachant que les médiations sont toujours imparfaites (ce qu'avait pressenti Jaspers lorsqu'il avançait l'idée de « dialectique sans *Aufhebung* », c'est-à-dire sans dépassement définitif). Cette conception de l'herméneutique, Ricœur l'a progressivement élaborée au gré de ses lectures et de ses rencontres. Présentée initialement comme une herméneutique critique, par opposition aux herméneutiques du soupçon qui annihilent le sujet, elle est devenue une herméneutique poétique, c'est-à-dire créatrice, dès lors que Ricœur a été convaincu que le texte ouvre devant nous un monde à habiter et à réinterpréter au fur et à mesure que nous le modifions.

Ce monde à habiter est aussi celui que découvre l'exercice de la traduction, exercice auquel s'est adonné lui-même Ricœur quand il était en captivité en Poméranie en traduisant en français les *Ideen I* de Husserl, texte long et difficile, référence majeure de la phénoménologie. La traduction a deux significations : elle peut être tenue au sens large « comme synonyme de l'interprétation de tout ensemble signifiant à l'intérieur de la même communauté

linguistique » (T, p. 21). Elle est alors directement apparentée à l'herméneutique, la compréhension n'étant jamais que la traduction des signes en sens. Mais, au sens strict, la traduction désigne le « transfert d'un message verbal d'une langue dans une autre » (*id.*). C'est ce deuxième sens qui donne lieu à débat. Car la traduction suppose la division des langues (mythifiée par l'épisode biblique de la tour de Babel), leur hétérogénéité, mais aussi leur communicabilité puisqu'« on a toujours traduit » (*id.* p. 24). La possibilité même de la traduction impliquerait donc soit qu'il existe un fonds commun entre les langues, une langue *originnaire* (c'est ce qu'a cherché à retrouver la Kabbale, les hermétismes de tout genre, les nostalgiques du sémitisme ou de l'aryanisme ...), soit une logique commune qu'une langue *universelle*, à construire, pourrait exprimer (c'était le vœu de Bacon, de Leibniz, ou encore d'Umberto Eco). Mais, observe Ricœur, aucune de ces deux langues n'a jamais été trouvée ou construite. Faut-il alors soutenir, comme le font les partisans de l'ethnolinguistique que chaque langue découpe sa propre vision du monde et que leur hétérogénéité est radicale ? Ricœur ne le croit pas. C'est pourquoi à l'alternative théorique entre traduisible et intraduisible, il propose de substituer l'alternative pratique (issue de son expérience de traducteur) entre fidélité et trahison. Ces termes ont une connotation éthique que Ricœur assume pleinement. Puisqu'il n'y a pas de troisième texte (pas de langue originnaire, pas de langue universelle) qui pourrait servir de référent à la traduction, il faut faire le deuil du désir de la traduction parfaite, accepter l'idée que ce qui a été traduit pourra toujours être *retraduit*. L'exercice de la traduction ne peut viser qu'à « une équivalence sans identité » (*id.* p. 40), sa dimension éthique reposant dans la pratique de « *l'hospitalité langagière* » (p. 43). Pratique difficile parce qu'il est naturel de sacrifier sa langue maternelle et d'éprouver des résistances à l'égard de celle de l'autre, de ses idiomes. Il s'agit d'échapper au « refus