

## Laval théologique et philosophique



# L'unité de l'œuvre philosophique de Paul Ricœur

Paul Mukengebantu

Volume 46, Number 2, juin 1990

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400534ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400534ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Mukengebantu, P. (1990). L'unité de l'œuvre philosophique de Paul Ricœur. *Laval théologique et philosophique*, 46(2), 209–222.  
<https://doi.org/10.7202/400534ar>

## L'UNITÉ DE L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE DE PAUL RICŒUR

Paul MUKENGEANTU

**RÉSUMÉ.** — La Poétique, dernière partie de la Philosophie de la volonté, qui devait traiter de la libération de la volonté, n'a pas encore paru. On serait tenté de penser que les multiples préoccupations philosophiques de Paul Ricœur l'ont détourné de ce projet initial ou l'ont amené à en différer la réalisation. L'auteur du présent article est d'un autre avis. Pour lui, les longs détours qui caractérisent la démarche de Ricœur ne sont ni des déviations, ni d'encombrantes parenthèses. Par ailleurs, La Poétique n'est pas seulement anticipée figurativement par l'œuvre déjà réalisée; elle reste le terme vers lequel tend l'œuvre entière depuis son commencement.

---

La diversité, voire l'interdisciplinarité, est un trait de la philosophie de Paul Ricœur. Ouverte par une phénoménologie de la volonté, elle s'est transformée en une herméneutique des mythes et des symboles, en dialogue avec la psychanalyse freudienne, le structuralisme linguistique et anthropologique, l'exégèse et la théologie biblique. Elle se continue par l'analyse de l'action humaine et la réflexion sur la narratologie, l'histoire et l'historicité, en un mot sur la narrativité et son rapport à l'être historique de l'homme. Cette diversité constitue ce que Ricœur appelle les longs détours par lesquels le *cogito* nécessairement décentré doit passer pour finalement se retrouver. Car, l'herméneutique est pour lui, même si avec le temps elle est devenue « la philosophie » en opposition au savoir absolu, la voie obligée que la réflexion doit traverser pour la réappropriation de son être et de son désir d'exister. « Le Cogito, écrit-il dans *le Conflit des interprétations*, ne peut être saisi que par le détour d'un déchiffrement appliqué aux documents de sa vie. 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. »<sup>1</sup>

---

1. PAUL RICŒUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. (Ordre philosophique), Paris, Seuil, 1969, p. 21.

Que sont ces multiples détours ? Des moments discontinus de la pensée de Ricœur ou des étapes qui se suivent et s'enrichissent mutuellement, étapes orientées vers un terme déjà annoncé par la *Philosophie de la volonté* et portées par une méthode déterminée ? Voilà le problème posé.

Les commentateurs jugent ces détours utiles ; ils sont en effet les résultats du dialogue que l'herméneutique entretient avec les sciences de l'homme. Ils comporteraient, cependant, un inconvénient déplorable, celui de retarder de plus en plus la réalisation de l'objectif fixé à la philosophie de la volonté, à savoir l'élaboration d'une poétique de la volonté, d'une pensée réfléchissant sur les possibilités offertes à la liberté aliénée de se libérer des entraves du mal qui l'asservissent dès son entrée en ce monde. Cet objectif, Ricœur risquerait de le perdre de vue depuis qu'il fait de l'herméneutique ; elle l'entraînerait où il ne voudrait pas se rendre, ou plutôt elle l'empêcherait de s'y rendre.

Tel semble être le point de vue d'André Léonard dans *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*<sup>2</sup>. Décrivant très bien la démarche de Ricœur et les diverses étapes de sa pensée, l'universitaire de Louvain écrit ce qui suit à propos du dialogue entre l'herméneutique ricœurienne et la psychanalyse freudienne :

En montrant enfin que le sujet ne peut émerger de son archéologie anonyme et inconsciente qu'en se laissant aspirer vers le haut par la transcendance qui l'interpelle et l'investit, Ricœur esquisse une poétique de la volonté qui pointe en direction de la voie métaphysique. Hélas, la philosophie de Ricœur ne fait guère que pointer vers cette direction et la poétique de la volonté semble demeurer longtemps encore à l'état de projet et d'esquisse. Durant ces dernières années, en effet, Ricœur a multiplié les détours devant conduire, ultimement, vers une voie d'accès au *Cogito*. Son œuvre fait de plus en plus penser à ces travaux de voirie où les déviations sont si nombreuses et si complexes que plus personne ne parvient au centre de la ville... Il reste que l'honnêteté même du parcours entrepris risque d'interdire à son auteur de jamais aboutir... Aussi y a-t-il beaucoup à parier que la « *Poétique de la volonté* » ne verra jamais le jour...<sup>3</sup>

A. Léonard sait bien que la poétique, but ultime de la démarche de Ricœur, est déjà esquissée par l'auteur, et, à partir de certains articles, il en indique les moments essentiels<sup>4</sup>. Il reconnaît la nécessité des longs détours qu'affectionne celui-ci ; il parle d'eux, en effet, comme « devant conduire, ultimement, vers une voie d'accès au *Cogito* »<sup>5</sup>. Mais du même souffle il ajoute qu'ils risquent de ne pas aboutir, ce qui revient sans doute à en nier la nécessité. Et de fait, continue-t-il, Ricœur aurait pu en faire l'économie s'il avait été suffisamment conscient, non seulement de l'enracinement du *Cogito* dans l'être, mais aussi de la présence de celui-ci au *Cogito*. « Ce qui manque proprement à l'herméneutique ricœurienne, c'est de saisir que, comme le disait Hegel, l'absolu est déjà près de nous, qu'au-delà de la présence à soi du *Cogito* correspond le

2. André LÉONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, Lethielleux, Paris, Culture et vérité, Namur, Le Sicomore, 1980.

3. *Ibid.*, p. 233.

4. *Ibid.*, pp. 228-229.

5. *Ibid.*, p. 233.

déjà-là métaphysique, toujours actuel, de l'être au sens prégnant, proprement philosophique de l'acte même d'exister... »<sup>6</sup> Ricœur se serait épargné toutes les peines qu'il se donne pour élaborer la poétique promise si, dès la prise de conscience de la dépendance du *cogito* par rapport à l'être, il s'était mis aussi à réfléchir sur la nature de cet être que Léonard semble identifier avec l'absolu et sans doute aussi avec la Transcendance.

Si donc les longs détours sont des déviations, l'herméneutique ne serait alors qu'une étape provisoire, nécessaire peut-être pour s'apercevoir du décentrement du *cogito*, condamnée cependant à faire place à une méthode mieux indiquée pour expliciter l'être de cet être-absolu « déjà près de nous », pour décrire « le déjà-là métaphysique, toujours actuel »<sup>7</sup>. Or, selon Ricœur, la philosophie est également herméneutique en ce sens qu'elle est nécessairement écoute et analyse du langage qui dit le sens, en même temps que méfiance à l'égard des évidences immédiates et faciles, souvent trompeuses. Elle recourt à ces longs détours parce qu'ils sont nécessaires, en ce sens qu'ils préparent justement la poétique de la volonté. D'autre part, Ricœur est attentif à la présence de l'absolu, à l'absolu qui se donne, non pas dans on ne sait quelle intuition, mais plutôt dans l'histoire des hommes et dans un langage approprié dont ceux-ci ont à interpréter le sens<sup>8</sup>. Les longs détours qu'emprunte la philosophie de Ricœur, loin donc d'éloigner de la voie qui conduit à la poétique, y préparent plutôt, lentement et patiemment. L'auteur commence, en effet, par poser le problème à l'origine du projet de la poétique, il continue en explicitant les présupposés qui ne s'imposent pas directement à l'esprit, dialogue avec diverses interprétations qui expliquent autrement les faits qui l'intéressent, non seulement pour mieux soutenir son propre point de vue, mais aussi pour mieux le préciser et l'enrichir des apports des opinions opposées... Procédé inévitablement long, parfois fastidieux et fatigant pour un lecteur pressé d'en arriver au terme, mais procédé imposé par la méthode choisie : l'analyse de l'œuvre de l'homme et de l'humanité dans le monde. Le terme visé reste présent à l'esprit de l'auteur, et même l'œuvre qu'il est en train d'élaborer le contient symboliquement et figurativement comme l'a montré T. Nkeramihigo dans *L'homme et la transcendance. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricœur*<sup>9</sup>. La *Poétique de la volonté* se fait certes attendre depuis longtemps ; elle risque même de ne jamais voir le jour. Cependant, ce n'est pas tant en raison de la méthode adoptée par l'auteur que par suite de la complexité de la question étudiée, complexité dont beaucoup de philosophes à travers l'histoire ont souvent fait l'économie. La question philosophique de Dieu — car, c'est là finalement le thème de la poétique chez Ricœur — est l'œuvre de toute une vie, d'une longue vie, accaparée également par d'autres tâches non moins indispensables.

Les diverses étapes que traverse la pensée de Ricœur vers la poétique surgissent les unes après les autres en s'impliquant et se complétant, en même temps qu'elles

6. *Ibid.*, pp. 233-234.

7. *Ibid.*, pp. 233-234.

8. Cf. RICŒUR, *L'herméneutique du témoignage*, dans *Le Témoignage* (Acte du colloque international, Rome, 1972), Paris, Aubier, 1972, p. 56.

9. T. NKERAMIHIGO, s.j., *L'homme et la transcendance. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricœur*, Lethielleux, Paris ; Culture et vérité, Namur, Le Sycomore, 1984.

poussent toujours plus avant vers l'étape ultime, celle qui aura pour tâche de traiter explicitement de la libération de la liberté aliénée. Si donc avec raison on peut parler de détours, ce n'est pas qu'à chaque étape on s'éloigne davantage du but visé, mais plutôt parce qu'à ce nouveau moment de la démarche, la pensée se voit contrainte de marquer le pas pour revenir en arrière et expliciter certains aspects des problèmes déjà étudiés et restés quelque peu obscurs. Toutefois, la pensée ne se referme pas sur cette tâche d'explicitation, car, s'appuyant sur les éclaircissements ainsi obtenus, elle peut poursuivre sa route vers l'objectif visé, dont la complexité impose ce long exercice de patience. Les détours qui caractérisent la démarche de Paul Ricœur font en quelque sorte système et forment unité.

Dans un article qui a paru dans *Tijdschrift voor Filosofie*, *L'unité de l'œuvre de Paul Ricœur saisie selon la perspective de son ouvrage Temps et récit I*<sup>10</sup>, Bernard Stevens s'efforce avec raison de mettre en lumière l'unité de l'œuvre de Paul Ricœur. Cependant il n'insiste pas tant sur la marche continue de la pensée de Ricœur vers la poétique que sur la reprise du problème posé dès l'introduction de *la Philosophie de la volonté* et la réalisation analogique de la poétique dans *la Métaphore vive* et dans *Temps et récit I*. Les détours sont pour lui, non pas des « ruptures », mais des « parenthèses » [...] « reportant toujours plus loin la tâche annoncée au départ »<sup>11</sup>. La philosophie de la volonté a pour tâche ultime de faire paraître les « conditions d'une réfection de la liberté aliénée par la faute »<sup>12</sup>. Dans une perspective semblable, *la Métaphore vive* montre comment, grâce à l'innovation sémantique, l'homme peut transformer son monde pour le rendre habitable. L'imagination créatrice, à l'œuvre également dans l'innovation sémantique au niveau de la métaphore, permet à la pensée de résoudre les apories du temps et cela au moyen de l'intrigue qu'opère le récit en rassemblant « des éléments épars de l'agir humain »<sup>13</sup>. La solution des apories du temps est le thème principal de *Temps et récit I*.

L'unité de l'œuvre de Ricœur selon Stevens, c'est donc avant tout l'unité du thème étudié — la poétique —, annoncé par *la Philosophie de la volonté*, repris et analogiquement réalisé par les deux ouvrages sur lesquels porte son analyse. Cette réalisation anticipe symboliquement celle de la poétique de la volonté.

Mais il est un autre sens du mot « unité » à propos de la pensée philosophique de Paul Ricœur, sens que le présent article se propose de relever. L'œuvre de Ricœur est une marche lente, patiente, laborieuse et progressive — une longue marche — vers l'élaboration de la poétique de la liberté. Les longs détours ne sont donc pas, contrairement à ce qu'affirme André Léonard, des déviations qui éloigneraient du but recherché, ni non plus des « parenthèses » [...] « reportant toujours plus loin la tâche annoncée au départ »<sup>14</sup>, selon Stevens. La poétique n'est pas seulement anticipée

10. Bernard STEVENS, « L'unité de l'œuvre de Paul Ricœur saisie selon la perspective de son ouvrage Temps et récit I », *Tijdschrift voor Filosofie* 47 (1985), n° 1, mars, pp. 111-117.

11. *Ibid.*, p. 111.

12. *Ibid.*, p. 111.

13. *Ibid.*, p. 114.

14. *Ibid.*, p. 111.

figurativement par l'œuvre déjà réalisée, ce que cherchent à montrer T. Nkeramihigo et B. Stevens ; elle reste le terme vers lequel tend toute l'œuvre de Ricœur et cela, dès son point de départ.

L'herméneutique est la marque spécifique de la philosophie de l'auteur de *De l'interprétation. Essai sur Freud*, de sorte que celle-ci peut être définie à partir de celle-là. Qu'est-ce donc que l'herméneutique pour Ricœur ? C'est une théorie de l'interprétation des textes, applicable dans une certaine mesure à l'action humaine. Elle a son origine dans la philosophie de la volonté, trouve des applications en narrativité et en exégèse biblique et entretient des rapports particuliers avec la réflexion. Cette définition condensée contient toute la pensée de Ricœur ; elle demande à être explicitée.

### 1. HERMÉNEUTIQUE ET THÉORIE DES TEXTES <sup>15</sup>

L'herméneutique est, selon Ricœur, une théorie de l'interprétation des textes visant à articuler l'un sur l'autre le sens et la signification d'un texte pour en obtenir une saisie suffisamment satisfaisante. Le sens relève de l'explication tandis que la signification procède de la compréhension. L'explication s'obtient grâce à la méthode des sciences humaines dont l'objectif se veut semblable à celui des sciences exactes. Elle s'efforce de dégager ce que le texte dit en lui-même, c'est-à-dire son sens. La compréhension, quant à elle, voudrait découvrir ce que le texte dit sur autre chose que lui-même, c'est-à-dire le rapport du texte au réel, en d'autres termes encore, sa signification. Cette vision de l'interprétation ressort de la discussion que fait Ricœur des œuvres de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Bultmann, Gadamer, ainsi que de sa propre conception de cette activité de la raison.

Se soucier de la signification d'un texte, c'est adopter à son égard le point de vue de la linguistique de la parole, point de vue distinct de celui de la linguistique de la langue. La linguistique de la parole ou du discours étudie le langage sous l'angle du devenir, de la réalisation d'une langue. C'est le point de vue diachronique. Quant à la linguistique de la langue, linguistique synchronique, elle est plutôt attentive au fonctionnement interne de la langue ; elle renferme la langue sur elle-même, contrairement au discours qui ouvre le langage sur la réalité externe <sup>16</sup>.

15. Sur cette question, on consultera de RICŒUR, entre autres, *Herméneutique. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie 1971-1972*, Louvain-La-Neuve ; *La tâche de l'herméneutique* dans *Exegesis, Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Bibliothèque théologique). Travaux publiés sous la direction de F. Bovon et G. Rouiller, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1972 ; pp. 179-200 ; *La Métaphore vive* (L'ordre métaphysique), Paris, Seuil, 1975 ; « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire ». (Résumé, Summary), *Revue philosophique de Louvain* 75 (1977), n° 1, février, pp. 126-146 ; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

16. Cf. ID., *La structure, le mot, l'événement*, dans *Le Conflit des interprétations*, pp. 82-83 ; *La métaphore vive*, pp. 89-91.

# 1. *Caractéristiques du discours*<sup>17</sup>

Le discours est un événement de la parole comportant un sens ; il concerne un sujet quelconque duquel il affirme quelque chose ; il implique autrement dit une polarité entre la fonction identifiante et la fonction prédicative. Le discours est aussi, précise Ricœur, un acte propositionnel, un acte illocutionnaire et un acte perlocutionnaire. Acte propositionnel : le discours est une proposition, une phrase ayant un sens. Acte illocutionnaire : ce que le discours dit, il le dit avec une certaine force, d'une certaine manière ; il peut être une affirmation, un ordre, une prière, une exclamation... Quant à l'acte perlocutionnaire, moins important que les deux autres dans ces considérations sur les propriétés du discours, il se rapporte à l'effet que produit le discours : la peur, la joie, l'étonnement... Outre le sens, le discours comporte une référence, une ouverture à la réalité, aux interlocuteurs, au locuteur lui-même.

Un texte est un discours plus ample, une œuvre, un ensemble organique fait de mots et de phrases. Le texte implique un organisateur, c'est-à-dire l'auteur, un style, en d'autres termes une manière typique de dire. L'organisation du texte a pour conséquence l'exigence de méthodes adaptées pour la découvrir, par exemple la méthode structurale.

Écrit, le discours acquiert des propriétés plus spécifiques encore. L'écriture, en effet, autonomise le discours par rapport à son auteur et à l'intention qui l'animait lorsqu'il était prononcé : le discours peut être compris indépendamment de cette intention, par quiconque sait lire et dans des circonstances autres que celle qui lui a donné naissance. L'autonomie du discours due à l'écriture suscite l'objectivité du texte, laquelle doit être traversée, expliquée pour que le texte soit compris. Sa référence à la réalité n'est plus ostensive, directe, mais plutôt indirecte, médiate. Cette référence indirecte est, écrit Ricœur, l'objet de l'herméneutique ; et ce qu'elle montre c'est la chose, le monde du texte selon l'expression que Ricœur emprunte à Gadamer. La référence est indirecte surtout lorsqu'il s'agit de textes fictifs, poétiques, religieux, textes qui ne décrivent pas la réalité, mais plutôt la redécrivent, la reforment et la reformulent.

Le monde du texte interpelle le lecteur ; il est une possibilité d'être-au-monde que le lecteur peut faire sienne ; en effet, le lecteur a à se comprendre devant ce monde du texte. C'est cela que Ricœur appelle l'appropriation du texte. C'est, comme on l'a dit plus haut, à la suite de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Bultmann et Gadamer et dans la ligne ouverte par l'exégèse biblique et la philologie classique que Ricœur en est arrivé à déterminer de cette façon l'objet de l'herméneutique.

17. Cf. ID., *La Métaphore vive*, pp. 92-100 ; « La métaphore et la problème central de l'herméneutique », *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972), pp. 93-112 ; *La fonction herméneutique de la distanciation*, dans *Exegesis*, 1975, pp. 216-228.

## 2. *Métaphore et herméneutique*<sup>18</sup>

L'herméneutique, on vient de le voir, s'intéresse particulièrement aux textes qui redécrivent la réalité, c'est-à-dire les textes fictifs, tels les textes poétiques, mythiques, religieux..., textes qui ont, en particulier, ceci de caractéristique qu'ils recourent au langage métaphorique. La métaphore joue, par conséquent, un grand rôle dans l'herméneutique de Ricœur et cela en raison de sa structure sémantique, structure à double sens, et de sa valeur heuristique, de sa capacité d'éveiller l'imagination créatrice. La métaphore est en outre, ajoute Ricœur, un poème en miniature, ce qui autorise à la rapprocher d'un texte à grande envergure. En effet, l'explication de la métaphore est un modèle pour l'explication des textes, tandis que son explication suit celle des textes.

Dans la mesure où ces grandes lignes de la théorie des textes développée par Ricœur dans plusieurs articles se retrouvent dans *la Métaphore vive*, on peut dire de cet ouvrage qu'il est l'œuvre centrale dans laquelle l'auteur expose son herméneutique. À partir de *la Métaphore vive*, en effet, de la théorie des textes, on peut revenir en arrière, vers les origines de l'herméneutique, comme aussi on peut aller plus avant, vers l'objectif qu'elle poursuit. C'est ce que l'on compte faire ici. Mais avant, un mot rapide sur le rapport de l'herméneutique à l'action humaine.

## 3. *Herméneutique et action*<sup>19</sup>

L'imagination est au cœur de la métaphore ; c'est elle qui crée les mots dont les significations sont semblables alors qu'en apparence elles sont éloignées les unes des autres. Par le biais de cette même imagination — imagination créatrice et non la folle du logis —, présente à toutes les étapes de l'action, celle-ci peut être comparée à un texte. De la sorte, l'action humaine, l'action sensée peut être lue et interprétée comme un texte.

L'action humaine, en effet, comme le discours, est un événement passager comportant un sens ; elle a un contenu propositionnel susceptible d'être identifié comme étant le même. Elle présente aussi des traits illocutionnaires comparables à ceux de l'acte du langage. De même également que le sens du discours est fixé par l'écriture, le sens de l'action humaine peut être fixé et ainsi objectivé dans la mesure où elle aura laissé sa trace sur le temps. L'action se libère de la sorte de l'agent et développe des conséquences propres : elle acquiert une dimension sociale. Conservée

18. Outre les textes déjà cités, on peut consulter aussi ID., *Problème du double sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique*, dans *Le Conflit des interprétations*, pp. 64-79.

19. Cf. ID., *L'imagination dans le discours et dans l'action*, dans *Du texte à l'action*, pp. 213-236 ; *La structure symbolique de l'action*, dans *Symbolisme*, Actes de la 14<sup>e</sup> Conférence internationale des religions (Symbolisme religieux, séculier et classes sociales, Strasbourg, 1977) Lille, Secrétariat C.I.S.R. 1977, pp. 27-50 ; *Phénoménologie du vouloir et approche par le langage ordinaire*, dans *Pfänder-Studien*, Herausgegeben von Herbert Spiegelberg Und Eberhard Ave-Lallemand, Martinus Nijhoff, The Hague, Boston, London, 1982, pp. 79-96 ; *Discours et communication*, dans *La Communication*, Actes du XV<sup>e</sup> Congrès de l'association des Sociétés de philosophie de langue française, Université de Montréal, 1971, éd. Montmorency, Montréal, 1973.

par l'histoire, l'action humaine devient une institution dont la signification ne coïncide plus avec les intentions des agents. La signification de l'action est alors dépsychologisée et objectivée ; elle peut être réappropriée par d'autres personnes en n'importe quelle circonstance. Voilà pour ce qu'il en est de la lecture d'une action.

En ce qui concerne son interprétation, Ricœur remarque ceci : la signification d'un texte est construite, devinée ; celle de l'action peut l'être également. Pour la découvrir, il faudra interroger le désir à l'origine de l'action, le bien que ce désir se propose et qui invite à l'action. La signification d'une action est plurivoque, comme celle du texte...

## II. HERMÉNEUTIQUE ET PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ

Revenons à la philosophie de la volonté dans laquelle l'interprétation des textes trouve ses origines.

Le propos de l'ouvrage *Philosophie de la volonté* est de comprendre comment le mal a fait son entrée dans le monde et comment il pourrait prendre fin. Pour ce faire, l'auteur commence par analyser phénoménologiquement le fonctionnement de la volonté et cela, en faisant abstraction de la faute et de la Transcendance. Cette analyse révèle le double visage de la volonté humaine : une volonté à la fois volontaire et involontaire, liberté et nature, spontanéité et nécessité, deux fonctions complémentaires de la volonté. Celle-ci n'est donc pas pleinement maîtresse d'elle-même, elle n'est pas une liberté divine ; au contraire, elle est ouverte à autre chose qu'elle-même. Tel est en gros le contenu essentiel de *Le Volontaire et l'involontaire*<sup>20</sup>.

Comment le mal est-il entré dans le monde ? L'analyse de la volonté terminée, Ricœur en vient à cette question qui le préoccupe et pour y répondre, il change de méthode puisqu'à partir de maintenant il introduit la faute dans l'analyse, non plus abstraite, mais empirique, de la volonté. D'autre part, il aborde la question de la faute indirectement, par le biais de ce qu'il nomme la disproportion intime de l'homme, sa non-coïncidence avec lui-même. L'homme, en d'autres termes, est un être partagé, en équilibre instable. On peut s'en rendre compte, entre autres, par l'observation de sa manière de connaître, d'agir et de se réaliser. Dans ce triple domaine, l'être humain ne coïncide pas avec son être. Cette disproportion intime est le point faible de son être par où le mal peut l'atteindre<sup>21</sup>.

20. Cf., entre autres, ID., *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1950 ; « l'Unité du volontaire et de l'involontaire comme idée limite (présentation des arguments et exposé suivi d'une discussion avec E. Bréhier et d'autres) », *Bulletin de la Société française de philosophie* 45 (1951), n° 1, 1-2, pp. 3-22, 22-29 ; *Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté*, dans *Problèmes de la phénoménologie*, Actes du colloque international de phénoménologie, Bruxelles, 1951 (Textes et études philosophiques), édités par H.L. Van Breda, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, pp. 110-140.

21. Cf. ID., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1960 ; *Le sentiment*, dans *Edmund Husserl 1859-1959*, Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe (*Phaenomenologica*, 4), La Haye, M. Nijhoff, 1959, pp. 260-276 ; « L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique », *Il pensiero* 5 (1960), n° 3, pp. 283-290.

À la question « comment le mal atteint-il la volonté ? » qui demeure posée, Ricœur répond de la manière suivante : la raison humaine constate la présence du mal dans le monde, mais elle ne sait pas dire comment il y est entré. Le mal, en effet, est une déficience, une absence, un manque ; par conséquent, on ne peut le comprendre qu'indirectement, par l'analyse de la réalité qu'il affecte. Cette incapacité de la raison à expliquer directement l'avènement du mal contraint Ricœur à interroger un autre langage qui lui aussi parle du mal, le langage symbolique que véhiculent les mythes.

Il analyse par conséquent quatre types de mythes : le mythe de la création, le mythe du dieu méchant, le mythe adamique et le mythe de l'âme exilée. Presque tous ces mythes ont ceci de caractéristique qu'ils parlent de l'origine et de la fin du mal ; ils situent donc le mal dans l'histoire, mieux, le mal, selon ces mythes, inaugure une histoire. Ils présentent en outre le mal comme déjà présent dans le monde, avant l'intervention de l'homme. Seul le mythe adamique, dit Ricœur, rend l'homme responsable du mal, pas complètement, cependant, parce que le serpent y a sa part, et même Dieu. Aussi dira-t-il que ces mythes communiquent souterrainement, chacun contenant en lui quelque chose des trois autres.

Mais dans les mythes, ce qui retient principalement l'attention de Ricœur, ce sont les symboles qu'ils portent. Les symboles sont le premier langage sur le mal, un langage direct sur l'aveu de la faute. Parmi ces symboles, les trois principaux sont la souillure, le péché et la culpabilité. Ce sont d'abord des réalités d'ordre physique, matériel ; mais dans le contexte de la faute ils ont un second sens, porté et caché par le sens physique. Pour découvrir le sens caché, on commencera par examiner le symbole dans son propre contexte, on le comparera ensuite à d'autres symboles et enfin on s'efforcera de vivre en imagination l'enseignement que le symbole propose. Le symbole se révèle alors être une réalité à double sens, un signe qui dit deux choses à la fois, l'une directement et l'autre indirectement, à travers la première. D'où l'adage « le symbole donne à penser ».

Cette analyse du sens profond des symboles est l'œuvre de l'herméneutique qui est, pour Ricœur, une théorie générale du sens et de la signification. Cette herméneutique est créatrice, restauratrice, récupératrice du sens, et s'oppose à l'herméneutique destructrice du sens, dont on reparlera. Elle situe le sens du symbole au-delà du sens apparent et analogiquement celui de l'homme devant lui et l'invite au dépassement de lui-même. C'est l'aspect téléologique, eschatologique du symbole.

À y regarder de près, l'herméneutique, analyse de mythes et de symboles, est en fait une étude de textes dont les symboles sont les mots. C'est le contenu de *la Symbolique du mal*, l'acte de baptême de l'herméneutique de Paul Ricœur. D'autres thèmes de cette herméneutique y sont implicitement présents, les thèmes de l'imagination, de la métaphore, de la fiction, de l'histoire, de la fin du mal. *La Métaphore vive* et d'autres écrits connexes sont revenus sur ces thèmes pour les expliciter et leur donner les développements qu'ils méritent. C'est dans *la Symbolique du mal*, dernier tome paru de *la Philosophie de la volonté*, que naît l'herméneutique de Ricœur ; c'est à partir d'ici qu'elle prend son envol<sup>22</sup>.

22. Cf. ID., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. II La symbolique du mal* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1960 ; « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *Revue d'histoire et de*

## III. HERMÉNEUTIQUE ET PSYCHANALYSE

Les symboles, Ricœur ne les trouve pas seulement en phénoménologie de la religion sur laquelle s'appuie *la Symbolique du mal* ; il les trouve aussi dans la psychanalyse freudienne. En psychanalyse, les symboles sont le langage de l'inconscient qui se cache sous leurs apparences attrayantes. Les symboles ici renvoient par conséquent derrière eux, vers l'enfance de l'homme et de l'humanité ; ils situent le sens de l'homme au plus profond de lui-même, vers son archéologie. Face à ce sens inconscient des symboles, le sens téléologique serait un sens trompeur, fallacieux et faux. Pour cela Ricœur nommera l'herméneutique freudienne une herméneutique destructrice du sens, du sens pourtant que l'herméneutique restauratrice juge véritable. Les deux herméneutiques, les deux orientations, téléologique et archéologique, du symbole et par conséquent du sens de l'homme doivent être conjuguées pour donner une vision assez satisfaisante de l'être humain. La psychanalyse invite d'elle-même à cette articulation <sup>23</sup>.

## IV. HERMÉNEUTIQUE ET STRUCTURALISME

Le symbole est une réalité complexe ; on le retrouve entre autres en phénoménologie de la religion, en psychanalyse, mais aussi en linguistique. Dans la linguistique de la parole, le symbole à double sens se nommera métaphore ; en linguistique structurale, il sera un mot polysémique. Se plaçant du point de vue de la linguistique du discours, Ricœur étudie la métaphore dans ses rapports avec le monde externe, contrairement à la linguistique synchronique qui renfermera le terme polysémique dans le fonctionnement interne d'une langue. Mais de même que l'herméneutique destructrice du sens et l'herméneutique créatrice doivent être conjuguées, de même aussi Ricœur articule-t-il l'une sur l'autre les deux linguistiques pour obtenir du langage une vision amplement complexe. Cette articulation l'a certainement déterminé à expliciter la théorie des textes contenue en germe dans *la Symbolique du mal* et les divers écrits sur la psychanalyse freudienne <sup>24</sup>.

## V. HERMÉNEUTIQUE ET PHILOSOPHIE DU LANGAGE ORDINAIRE

La métaphore occupe une grande place dans l'herméneutique de Ricœur. C'est surtout grâce à la *linguistic analysis* anglo-saxonne que le philosophe a pris conscience du rôle propre de la métaphore. Cette analyse, en effet, « déplace le problème de la métaphore d'une sémantique du mot à une sémantique du discours » <sup>25</sup>. D'autre part,

*philosophie religieuses* 33 (1953), n° 4, pp. 285-307 ; « Le symbole donne à penser », *Esprit* 27 (1959), n° 7-8, pp. 60-76.

23. Cf. ID., *De l'interprétation. Essai sur Freud* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1965 ; « Le Conflit des interprétations..., L'athéisme de la psychanalyse freudienne », *Concilium* (Problèmes frontières) 2 (1966), n° 16, pp. 59-71.

24. Cf. ID., *Le Conflit des interprétations ; la Métaphore vive, du Texte à l'action ; Les problèmes du langage, Cours de M. Ricœur* (1955-66), Nanterre), dans *Cahiers de Philosophie* 1, 1966, n° 4, pp. 65-73 ; etc.

25. ID., « Parole et symbole », dans *Le Symbole*, Édité par Jacques-E. Ménard, F.T.C., Strasbourg, p. 144.

l'intérêt qu'il porte aux symboles poétiques et religieux comme aussi à la métaphore est une indication de sa réserve à l'égard du positivisme logique et de l'estime mitigée qu'il réserve à la philosophie du langage ordinaire. Estime mitigée parce que Ricœur remarquera que cette philosophie est insuffisante puisqu'il faut recourir à la phénoménologie pour fonder le langage <sup>26</sup>.

## VI. HERMÉNEUTIQUE ET NARRATIVITÉ

Par ces quelques notations sur les thèmes implicitement traités par *la Symbolique du mal*, nous savons déjà que certains problèmes touchant à l'histoire, aux récits, à la fiction, au temps, etc. ne sont pas étrangers à l'herméneutique de Ricœur. Ses réflexions sur l'action, importantes déjà dès *Le Volontaire et l'involontaire*, l'ont préparé aussi à une enquête plus approfondie sur l'histoire, mémoire commune de l'activité humaine dans le temps. Ricœur revient donc à l'histoire dans ses récits sur la narrativité et notamment dans les trois tomes de *Temps et récit* <sup>27</sup>.

Dans cet ouvrage, la méthode qu'emploie Ricœur est celle-là même qu'il indiquait déjà dans le traitement des mythes et des symboles. Comme alors, en effet, l'histoire, thème principal de l'ouvrage, est d'abord étudiée en elle-même, ensuite dans ses rapports avec la fiction et finalement du point de vue de l'enseignement que l'homme peut en retirer.

De quoi donc s'agit-il dans *Temps et récit*? Trois problèmes principaux font l'objet de cet ouvrage, le problème de la place et du rôle du récit dans la connaissance historique et dans la littérature de fiction, le problème posé par ce que Ricœur appelle l'aporétique du temps et enfin celui du rapport de l'histoire au temps, à l'être historique de l'homme.

Ricœur apporte au premier de ces problèmes la solution suivante : l'histoire et la fiction sont toutes deux des récits, elles ont pour finalité de raconter, de rapporter ce que les hommes ont réalisé ou subi dans le passé, ou dans le cas de la fiction, ce qu'invente leur imagination. Et dans cette manière de faire récit, l'histoire et la fiction s'empruntent l'une à l'autre leurs procédés réciproques : la fiction apprend de l'histoire comment raconter, tandis que l'histoire observe la fiction, l'imagination créatrice pour retrouver le passé de l'homme.

Puisque récits, c'est-à-dire textes, l'histoire et la fiction comportent toutes deux une structure susceptible d'être l'objet d'une méthode de type structural, et un monde externe, objet de l'herméneutique.

Les apories du temps ; de quoi s'agit-il ? Nous concevons le temps comme réalité unique alors qu'en fait il est passé, présent et futur. Comment, se demande Ricœur, concilier ces deux aspects du temps, en apparence irréconciliables ? Cette irréconciliabilité

26. ID., *Le discours de l'action*, dans *La Sémantique de l'action* (Phénoménologie et herméneutique). Recueil préparé sous la direction de D. Tiffenau, Paris, Centre national de la Recherche scientifique, 1977, pp. 1-137.

27. ID., *Temps et récit I, II, III* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1983, 1984, 1985.

est l'aporétique du temps. D'autre part, ajoute l'auteur, on est très souvent porté à confondre le temps vécu, temps humain, avec le temps cosmique, temps du monde. Comment surmonter cette seconde antinomie ?

Ces deux questions reviennent à cette autre : comment se représenter le temps ? Non pas à la manière de Hegel, répond Ricœur, Hegel pour qui l'histoire est la réalisation de la Raison et de la liberté. Ricœur reproche particulièrement à Hegel de nier en fait le devenir de l'histoire, le devenir de la Raison n'en étant pas un. Pour sa part, c'est à l'histoire, à l'activité historique qu'il recourt pour comprendre ce qu'est le temps. Que fait, en effet, l'historien ? Il rapproche les différents moments d'un temps passé pour les situer dans le prolongement les uns des autres : — passé — présent — futur et les faire paraître comme des moments éparpillés, mais agissant les uns sur les autres, d'un même temps unique. Pour le contemporain qui lit ces récits du passé, tous ces temps sont maintenant passés ; mais lorsque les événements se produisaient, les temps des récits historiques étaient soit passés, soit présents, soit futurs. Par ce rapprochement qu'il opère, l'historien met également en rapport des hommes appartenant à des époques différentes et les fait participer à une histoire censée unique. Le temps et l'histoire apparaissent ainsi comme des unités multiples, des singuliers collectifs.

L'histoire, enfin, raconte le temps vécu, le temps humain, inscrit dans le temps du monde. Ce dire du temps, cependant, a des limites : le temps peut être dit diversement par une multitude de récits. D'autre part, le temps humain, parce qu'identique à l'être même de l'homme, déborde la narrativité des récits historiques, même si la fiction est capable d'inventer d'autres modalités de dire le temps. Le temps humain est insondable.

Mais en tout cela, est-il encore question du mal et de la fin du mal, de la poétique de la volonté ? Ricœur ne se serait-il pas écarté de son projet initial pour s'engager dans d'autres voies et notamment ici dans la construction d'une philosophie de l'histoire ? Il semble que non, comme on pourra le voir à la suite de ses réflexions sur les récits bibliques et particulièrement sur les rapports entre l'herméneutique philosophique et l'herméneutique biblique.

## VII. HERMÉNEUTIQUE PHILOSOPHIQUE ET HERMÉNEUTIQUE BIBLIQUE<sup>28</sup>

L'exégèse, herméneutique régionale, est à l'origine de l'herméneutique philosophique, herméneutique générale. Celle-ci peut à son tour lui servir de guide, s'appliquer

28. Cf. Id., *Préface à Bultmann*, dans *Le Conflit des interprétations...*, pp. 373-392 ; *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, dans *du Texte à l'action*, pp. 119-133 ; « Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole », *Revue de théologie et de philosophie* 18 (1968), n° 5-5, pp. 333-348 ; *Les Incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, Paris, Institut d'études œcuméniques, 1969 ; *Du Conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique*, dans *Exégèse et herméneutique*, pp. 35-53 ; *Sur l'exégèse de Genèse 1, 1-2, 4a*, *ibid.*, pp. 67-84, 85-96 ; *Esquisse de conclusion*, *ibid.*, pp. 285-295 ; « La philosophie et la spécificité du langage religieux », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 5, 1975, pp. 13-36 ; *Herméneutique de l'idée de révélation*, dans *La Révélation*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 15-54 ; « Nommer Dieu », *Études théologiques et religieuses* 52 (1977), n° 4, pp. 489-508 ; « Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion », *Recherches de science religieuse*, 1985, n° 73/1, pp. 17-38 [NdE].

à la Bible considérée comme un texte quelconque. La Bible apparaît alors comme un texte parmi d'autres textes, comme un texte pareil à tous les autres. Sous ce rapport, la Bible peut subir un traitement de type structural propre à en révéler la structure interne. D'autre part, cependant, cette même application de l'herméneutique générale à la Bible manifeste l'originalité de celle-ci, c'est-à-dire sa spécificité par rapport à d'autres textes. Le monde de la Bible, en effet, parle de Dieu, du Christ, du royaume de Dieu, du salut et de la damnation éternels, etc. C'est là le référent auquel renvoie le texte biblique et qui suscite la foi chez celui qui le reçoit et se l'approprie.

L'application de l'herméneutique générale à la Bible est un exemple de collaboration possible entre la philosophie et la théologie. On peut en voir un autre dans le rapprochement que Ricœur effectue entre, d'une part, la dialectique et la philosophie morale kantienne et, d'autre part, la doctrine chrétienne de l'espérance<sup>29</sup>.

Ricœur se pose, en effet, la question suivante : la doctrine chrétienne de l'espérance peut-elle trouver un terrain d'accueil dans la philosophie et quelle sorte de philosophie ? Oui, répond-il positivement, mais dans une philosophie des limites pareille au kantisme. Car Kant affirme ceci : l'homme aspire au bonheur absolu, malheureusement il ne sait pas l'obtenir par ses propres forces. De là cet enchaînement qu'établit Ricœur : ce que l'homme ne peut pas obtenir par lui-même, la foi, le kérygme de l'espérance le lui promet gratuitement. Le bonheur parfait est donc, pour Ricœur, du domaine de l'espérance, bonheur qui présuppose l'élimination radicale du mal.

Le kérygme de l'espérance est, pour l'auteur, le seul langage humain sur le mal qui tienne compte de tous ces aspects. Tous les autres langages, du langage mythique aux diverses théodicées rationnelles préoccupées de justifier la bonté et la toute-puissance de Dieu face au mal, sont tentés de négliger la souffrance individuelle dans leurs considérations sur cette redoutable et pénible réalité. La foi ne promet pas d'éliminer la souffrance et le mal de cette vie. Cependant par la foi, le croyant sait que le mal dans toute son ampleur a déjà été vaincu par Dieu dans la croix du Christ et qu'avec le Christ, lui aussi pourra l'emporter sur le mal.

La pensée de Ricœur s'oriente ainsi vers le dépassement de la philosophie dans la foi, dans l'écoute d'une parole venant d'ailleurs. Cette parole promet l'élimination du mal et de la souffrance dans une autre vie. En attendant, conseille-t-il, il faut, à l'exemple de Dieu, combattre le mal et la souffrance avec tous les moyens que l'homme peut utiliser et apprendre à l'école de certains hommes, prophètes, mystiques et principalement le Christ, à cultiver une autre sensibilité à l'endroit de la souffrance, celle d'autrui comme la sienne propre<sup>30</sup>.

Nous pouvons donc conclure que la poétique de la volonté est sous-jacente à toute l'herméneutique de Paul Ricœur et c'est vers elle que se tournent constamment et de façon de plus en plus précise les préoccupations du philosophe. L'herméneutique opère la transition entre la phénoménologie et la poétique de la volonté en contraignant

29. Cf. ID., « La liberté selon l'espérance », dans *Le Conflit des interprétations...*, pp. 393-416.

30. Cf. ID., *Le Mal. Un défi à la philosophie et la théologie*, Avant-propos de Pierre Gisel, Genève, Labor et Fides, 1986.

la pensée à reconnaître ses propres limites et à écouter d'autres langages qui ne sont pas les siens. La philosophie de Paul Ricœur oriente la pensée humaine vers la rencontre de la parole de Dieu, du Dieu qui a parlé dans l'histoire d'Israël et par Jésus-Christ <sup>31</sup>.

---

31. Cf. Paul MUKENGEBANTU, *Expliquer et comprendre : Spécificité de l'herméneutique de Paul Ricœur*. Thèse de doctorat, Université Laval, Québec, 1988, p. 388.