

DE LA METHODE HERMENEUTIQUE DE PAUL RICŒUR

di Vinicio Busacchi

Abstracts

In questo articolo l'Autore valuta la possibilità di formulare un modello di ermeneutica critica attingendolo dal lavoro speculativo ricoeuriano. La struttura epistemologica di questa ermeneutica (un modello in grado di lavorare *con, in e per* le scienze sociali in modo positivo, favorevole e strategico) è collegato alla teoria [ricœuriana] di *arco ermeneutico* -la prima concezione che si trova nelle interpretazioni di Ricoeur alla Psicoanalisi di Freud.

In this paper the author considers the possibility of obtaining a model of critical hermeneutics through the Ricœurian's speculative work. The epistemological structure of this hermeneutics (a model able to work *with, on and for* the human and social sciences in a positive, favorable and strategic way) is connected to the [Ricœurian's] theory of *arc herméneutique* – the first conception of which lies in the Ricœur 's reinterpretations of Freud's Psychoanalysis.

Dans cet article l'auteur considère la possibilité d'extraire un modèle d'herméneutique critique de l'ensemble du travail spéculatif ricoeurien. La structure épistémologique de cette herméneutique – qui peut travailler positivement, favorablement, stratégiquement *avec, sur et pour* les sciences humaines et sociales – se relie à la théorie [ricœurienne] de l'*arc herméneutique*: une conception qui trouve sa première source théorique dans la réinterprétation que Ricoeur fait de la psychanalyse freudienne.

19

La question centrale de notre contribution est liée à la possibilité d'une ré-interprétation de la philosophie ricoeurienne à travers l'herméneutique critique et, donc, à la re-détermination de sa méthode, à la problématique de sa constitution épistémologique et à la définition de son domaine d'application. Mais, de façon plus *générale*, je m'interroge sur la nature, la place et le rôle de la philosophie et du travail philosophique dans le contexte culturel et inter-disciplinaire contemporain. Comment la philosophie peut-elle et doit-elle travailler aujourd'hui? Quel est son rôle dans le cadre de la réalité contemporaine, par rapport à l'énorme quantité de savoirs et de connaissances accumulés par les sciences? Est-il simplement *culturel* ou,

plutôt, *intellectuel...* ou encore *scientifique* [c'est-à-dire de et pour des *spécialistes*] ? Est-ce que la méthode ricœurienne se constitue en tant qu'*herméneutique critique* ? Est-ce que cette herméneutique peut se constituer comme épistémologie des sciences humaines et sociales ?

Ce sont ces questions qui motivent ma recherche autour de l'œuvre de Paul Ricœur. Je me demande *si* et *dans* quelle mesure on peut extraire de l'ensemble de l'ouvrage de ce philosophe un modèle de procédé herméneutico-critique – libre des contenus spécifiques et caractéristiques de sa pensée, applicable dans les secteurs, les domaines de recherches, les disciplines les plus diverses.

L'herméneutique critique dans la philosophie de Paul Ricœur

Aujourd'hui la diversification et la complexité (ou bien, complexification) progressives et inexorables des connaissances et des savoirs humains a fait *exploser l'univers du discours humain*. Il s'agit d'un vaste problème auquel Paul Ricœur réfléchissait déjà dans les années 1960. Dans *De l'interprétation. Essai sur Freud* il écrivait :

Nous sommes (...) ces hommes qui disposent d'une logique symbolique, d'une science exégétique, d'une anthropologie et d'une psychanalyse et qui, pour la première fois, peut-être, sont capables d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain. (...) // Je doute d'ailleurs qu'un seul homme puisse l'élaborer : le Leibniz moderne qui en aurait l'ambition et la capacité devrait être mathématicien accompli, exégète universel, critique versé dans plusieurs arts, bon psychanalyste¹.

Ricœur lui-même ne s'est jamais considéré comme un "Leibniz" de l'époque contemporaine, même si l'ampleur de son travail est extraordinaire : avec sa philosophie prônant de la *voie longue de l'herméneutique* il a traversé une partie considérable du savoir humain. Son ambition de *co-philosopher* (héritage jaspersien), son aspiration au *dialogue*, le caractère interdisciplinaire de son entreprise réflexive ainsi qu'un certain nombre d'autres choses que nous verrons tout à l'heure, tout cela montre clairement qu'il a trouvé la clef résolutive de ce problème du remembrement des savoirs dans le travail *collégial* de la communauté des philosophes et des savants, et non dans le travail du penseur solitaire. En quelque sorte, il transmet aussi l'idée que la *philosophie* – avec sa richesse culturelle et sa profondeur compréhensive et critique – peut jouer le rôle d'un médiateur dans les défis de la réunification général des savoirs et des connaissances humaines. Sa richesse et sa profondeur font qu'elle se révèle être capable d'une flexibilité et d'une transversalité inconcevable, impossible pour d'autres disciplines.

Je pense pour ma part que c'est sa configuration d'*herméneutique critique* qui peut pleinement faire jouer à la philosophie son rôle de médiateur. Et l'œuvre ricœurienne montre précisément qu'elle possède cette configuration [générale] d'*herméneutique critique* (avec, en plus, un degré considérable d'élaboration, au niveau théorique comme au niveau méthodologique et encore au niveau épistémologique).

Reste un point problématique: chez Ricœur, ce modèle herméneutique se développe en relation étroite avec une certaine tradition de pensée, en relation à des écoles philosophiques spécifiques. On doit, donc, "ouvrir" cette méthode en lui donnant une caractérisation philosophique plus générale/généralisée. Il y a également un second point problématique dans le fait que ses lecteurs et ses élèves, en tentant d'unifier son parcours, de trouver une clef de lecture générale, ont, d'une certaine manière, renforcé et cimenté cette connexion. Ricœur lui-même, on le sait, a essayé de donner à son parcours une clef unificatrice, de nature *thématique*, une clef encore *philosophique*². (Je suis, quant à moi, à la recherche d'une clef *méthodologique* et *épistémologique*, parce que, comme je l'ai déjà dit, je tente d'extraire de la philosophie de ce penseur un modèle général de *procédure critique*).

Une troisième difficulté est liée à la notion d'*herméneutique critique*, elle-même reliée à une certaine tradition. En effet, cette notion a caractérisé le travail herméneutique de K. O. Apel et la critique de l'idéologie de J. Habermas (tous les deux liés aux développements de la *Kritische Theorie* de l'École de Francfort). En Italie, Maurizio Ferraris a donné une place importante à cette herméneutique critique, dans son ouvrage *Storia dell'ermeneutica*³. L'histoire de l'herméneutique contemporaine s'est, à son avis, développée sur trois axes: un axe *ontologique*, un axe *épistémologique* et un axe *critique*. Cette relecture est très intéressante, même si elle m'inspire une certaine perplexité. En effet, Ferraris place Husserl, Heidegger, Gadamer, Derrida, Bultmann du côté ontologique; Ricœur et Apel, les philosophes de la tradition néopositiviste, analytique et pragmatiste etc... du côté épistémologique; il place enfin Habermas du côté critique. Or, si d'une part Habermas doit aussi se retrouver du côté de l'herméneutique épistémologique, de l'autre Apel lui-même fait partie de la tradition critique. De plus, l'herméneutique ricœurienne peut-elle se situer de manière exclusive sur le seul versant épistémologique? Il n'en est rien.

L'analyse proposée par J. R. Bayón dans son livre *Hacia una hermenéutica crítica* semble mieux nous aider à définir l'évolution et la caractérisation de l'herméneutique critique, ainsi que la relation entre ces auteurs. Il observe:

Tanto para Apel como para Habermas la hermenéutica no puede quedarse en una mera descripción de las estructuras del otorgamiento del sentido, al modo gadameriano, sino mediar estos resultados con la autoconciencia crítica de los intereses subyacentes en la comprensión. [...] Podríamos caracterizar la hermenéutica crítica de Apel y Habermas a través de los rasgos fundamentales que constituyen la esencia de su alejamiento de Gadamer y de la hermenéutica ontológica⁴.

Hacia una hermenéutica crítica de Bayón est un livre consacré à la thématique de l'herméneutique critique, une thématique reconstruite en mettant en relation Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida et Ricœur. Pour l'auteur, la "critique" constitue l'un des termes *paradigmatique* de l'herméneutique philosophique successive à *Vérité et méthode* de Gadamer. Je ne partage pas complètement cette lecture générale qui fait de l'herméneutique critique un prolongement *philosophique* de l'herméneutique de filiation ontologique⁵; à mon avis il faut faire un travail théorique et méthodologique plutôt qu'historico-philosophique sur cette herméneutique. Par contre, par rapport à la philosophie ricœurienne, Bayón a su, mieux que d'autres, reconnaître et mettre en valeur l'essai ricœurien consacré à la confrontation entre l'herméneutique de la tradition (Gadamer) et la critique de l'idéologie (Habermas). C'est dans cet essai que Ricœur analyse et réfléchit pour la première fois, de manière explicite, à propos de la possibilité d'une herméneutique critique. Il s'agit de l'étude de 1973 *Herméneutique et critique des idéologies* (reprise dans la troisième partie de *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, titrée *Idéologie, utopie et politique*⁶). C'est à ce texte qu'Olivier Abel et Jérôme Porée font principalement référence dans leur *Vocabulaire de Paul Ricœur*⁷. Ils donnent une grande importance au côté épistémologique de l'herméneutique critique ricœurienne en la reliant à la question du statut de sciences (au cœur de la querelle entre Gadamer et Habermas), et en la rattachant à l'idée ricœurienne de conflit des herméneutiques.

22

Herméneutique et critique des idéologies

Le célèbre recueil *Hermeneutik und Ideologiekritik*⁸ publié en 1971 témoigne du débat entre herméneutique de la tradition et critique de l'idéologie. Or, avec l'essai *Herméneutique et critique des idéologies*, Ricœur se place précisément à l'intérieur de ce débat en établissant avec ses analyses un pôle tiers, un pôle de médiation que lui-même a appelé pôle d'*herméneutique critique* (et que lui-même situe entre l'herméneutique de la tradition et la critique de l'idéologie).

Cette fonction médiatrice du pôle ricœurien est sans doute possible grâce à l'évolution du débat entre Gadamer et Habermas. D'un côté, Gadamer avec son post-scriptum à la 3^{ème} édition allemande (1972) de *Vérité et méthode* a relevé la nouveauté de l'inclination *méthodologique* du débat sur l'herméneutique (par son extension aux quatre domaines de l'herméneutique juridique et théologique, de la théorie littéraire et de la logique des sciences sociales⁹). De l'autre, c'est Habermas lui-même qui a parcouru cette voie problématique de la logique des sciences sociales en développant une *philosophie critique* (a) alternative à la théorie critique de l'école de Francfort et (b) ouverte à l'herméneutique de la psychanalyse.

Cette ouverture à la psychanalyse est d'une très grande importance, en raison du rôle joué par la psychanalyse dans le débat entre Gadamer et Habermas, et parce qu'elle représente un lien [important] entre Habermas et Ricœur. C'est l'herméneutique de la psychanalyse de Freud qui donne à Ricœur la possibilité de développer une réflexion sur un modèle problématique d'épistémologie placé entre explication et compréhension: le modèle idéal d'une herméneutique critique *médiatrice* et *transversale*.

La reprise des concepts d'*autorité* et de *tradition* chez Gadamer représente la réponse de l'herméneutique à la prétention positiviste de l'*objectivité* des sciences, c'est-à-dire à l'idée d'une connaissance sans présupposés, libre de la caractérisation historique de la connaissance humaine. Le préjugé n'est pas un obstacle à la connaissance, au contraire il constitue l'une de ses possibilités: la connaissance, en effet, recèle un *ancrage historique*.

Or, il est vrai que la réflexion habermasienne se déroule elle-même dans un contexte de critique du positivisme. On le sait, le philosophe a été l'un des protagonistes du *Postivismusstreit* – avec, surtout, la conférence de Tübingen de 1961, sur la question de la méthode de la recherche sociologique¹⁰, où il oppose à l'épistémologie analytique une épistémologie dialectique. Habermas oppose à l'épistémologie positiviste une conception focalisée sur le concept d'intérêt (précisément le concept utilisé pour critiquer l'herméneutique de la tradition et de l'autorité de Gadamer). Gadamer pense que le cœur du problème de l'*esprit d'abstraction* et de la fausse objectivation est d'une certaine manière lié à une certaine forme de distorsion ou d'ignorance ou bien de méconnaissance au niveau de la *conscience historique*. Selon Habermas, la racine de toutes difficultés est de nature idéologique. Et si l'idéologie cause les distorsions systématiques de la réflexion et de la communication, alors c'est contre l'idéologie qu'il faut adresser une philosophie critique guidée par un *intérêt à l'émancipation*, c'est-à-dire une philosophie qui s'exerce soit comme auto-réflexion critique

des sciences, soit comme [une sorte de] psychanalyse sociale herméneutico-critique.

Comment Ricœur se situe-t-il face à ce débat? Il faut tout d'abord dire qu'il ne parle pas d'une connexion stricte entre psychanalyse et critique de l'idéologie. Par contre, il insiste beaucoup sur ce «parallélisme entre psychanalyse et théorie des idéologies»¹¹, entre d'un côté l'inconscient social des mécanismes idéologiques de la distorsion de la communication et les mécanismes de l'inconscient psychologique, qui opère au niveau individuel, subjectif. Il est de l'avis qu'il faut en effet utiliser une procédure analogue à celle de la psychanalyse (explicative et compréhensive) pour réaliser une dissolution critique des idéologies. Mais il critique clairement Habermas. «Habermas – écrit-il – ne nous dit rien malheureusement sur la manière dont il faudrait transposer le schéma à la fois explicatif et méta-herméneutique de la psychanalyse au plan des idéologies»¹².

Au-delà de cette critique, Habermas comme Ricœur (ainsi que Gadamer) se placent au même niveau interprétatif de la psychanalyse, celui de la psychanalyse comme *Sprachanalyse* ou *Herméneutique de la profondeur*. C'est ainsi que la métapsychologie freudienne peut se “traduire” comme une théorie des distorsions de la communication (et c'est avec cette interprétation qu'Habermas peut rattacher la distorsion de la communication psychophysiologique à la distorsion de la communication idéologique et sociale). Voici le passage de l'essai ricœurien *Herméneutique et critique des idéologies* le plus important de ce point de vue:

24

La psychanalyse n'est [...] pas tout à fait extérieure à l'herméneutique, puisqu'on peut encore l'exprimer en termes de désymbolisation et de resymbolisation; elle constitue plutôt une *expérience-limite*, à cause de la force explicative liée à la “reconstruction” de la “scène primitive”. Autrement dit, pour “comprendre” le *quoi* du symptôme il faut expliquer son pourquoi. C'est dans cette phase explicative que joue l'appareil théorique qui met en place les conditions de possibilité de l'explication et de la reconstruction [...]. En ce qui concerne en particulier les trois instances *moi-ça-surmoi*, elles sont, dit Habermas, reliées à la sphère de la communication par l'intermédiaire du processus dialogal d'élucidation par lequel le malade est reconduit à la réflexion sur lui-même. La métapsychologie, conclut Habermas, “ne peut être fondée que comme méta-herméneutique”¹³.

L'alternative ricœurienne à Gadamer et Habermas centrée sur cette conception épistémologique de la psychanalyse en tant que discipline se place entre énergétique et herméneutique, entre un registre explicatif et un registre compréhensif.

On peut mettre en parallèle l'interprétation mise au point dans *De l'interprétation. Essai sur Freud* avec celle de la critique épistémologique

qu'Habermas développe dans son *Erkenntnis und Interesse*. De plus, elle pousse l'herméneutique ricœurienne dans une direction *critique*. Cette théorie de l'arc herméneutique qui, comme je l'ai déjà dit, se profile à partir de l'essai de 1965, se développera successivement autour d'une théorie du texte, d'une théorie de l'histoire et d'une théorie de l'action.

C'est de cela que nous devons maintenant parler pour mieux comprendre le *modus operandi* de cette herméneutique critique (dont nous venons d'apercevoir la structure épistémologique) et pour trouver sa justification théorique chez Ricœur.

Paul Ricœur, philosophe interdisciplinaire

S'il est vrai d'un côté que l'œuvre ricœurienne se caractérise en général par son caractère non-systématique, il est également vrai qu'elle se développe dans la continuité de l'idée d'«intersubjectivité de la vérité», de la vérité comme expression de l'«être en commun des philosophes»¹⁴. Cette idée se fonde sur la conviction que la *philosophia perennis* n'est rien d'autre que le *Symphilosophieren*, le travail de la «communauté de recherche des philosophes»¹⁵.

Or, un certain nombre de penseurs sont d'avis que la philosophie ricœurienne garde un caractère encyclopédique et rhapsodique, ouvert et... faible. Certes, Ricœur lui-même – on l'a vu – s'est dit «frappé, beaucoup plus peut-être que [ses] lecteurs, par la diversité des thèmes abordés» – et on sait aussi quelle mémoire [prodigieuse] il avait, quelle profondeur et ampleur de connaissances et d'intérêts! Mais c'est dans le caractère d'*engagement dialogique* de sa pensée qu'on retrouve la plus juste clé interprétative, et qu'on arrive à mieux comprendre dans quelle cohérence et consistance méthodologique son parcours a pu s'articuler. Ricœur pense que le travail sur sa propre mémoire est d'importance capitale pour la philosophie; mais elle ne peut se nourrir exclusivement d'elle-même. La recherche philosophique doit plutôt se concentrer sur des questions spécifiques, en se développant et en progressant *dans* la confrontation interdisciplinaire, particulièrement avec les sciences. Dans son *Autobiographie intellectuelle*, il affirme de manière directe que «la philosophie meurt si on interrompt son dialogue millénaire avec les sciences, qu'il s'agisse de sciences mathématiques, de sciences de la nature ou de sciences humaines»¹⁶.

Nous vivons dans une époque où une synthèse systématique des savoirs humains est devenue impossible: la philosophie comme les sciences sont *éclatées*. Néanmoins, la philosophie peut, selon Ricœur, contribuer à un

rassemblement compréhensif des données, des méthodes, des connaissances, des discours¹⁷.

L'engagement *dialogique, interdisciplinaire* et *collégial* de la pensée de Ricœur se constitue à mon avis, sur des fondements théoriques et méthodologiques solides: il n'est aucunement une sorte d'*itinérance socratique*. Ses fondements se construisent, plutôt, sur l'idée de philosophie comme *pratique théorique*, comme discipline ou connaissance *exercée* dans plusieurs domaines... domaines toujours soumis à la sévère vérification argumentative et logico-méthodologique.

Il y a quelque chose d'hégélien dans la traversée océanique ricœurienne des savoirs occidentaux, même si la différenciation et spécialisation actuelle des savoirs pousse la philosophie dans la direction exactement contraire, d'une "renonciation à Hegel". Mais, selon Ricœur, cette différenciation et spécialisation exige de la philosophie d'accueillir le défi d'un travail/d'un rêve de ré-unification compréhensive. Nous avons vu quelle "nostalgie hégélienne" se retrouve «derrière cette recherche d'une grande philosophie du langage» mise au point dans *l'Essai sur Freud*. Dans une conférence donnée en 1987 à Granada, nous pouvons lire:

Nous appartenons tous, à mon avis, à l'ère post-hegelienne de la pensée et menons tous, à notre façon, le difficile travail de deuil à l'égard du système. Ce travail de deuil se marque par l'alternance entre ce que Karl Jaspers appelait une systématité sans synthèse finale et un mode de pensée délibérément fragmentaire. Je me comprends moi-même comme relevant plutôt du second style et comme ne satisfaisant au premier qu'à travers le second. Je parlerai pour caractériser l'époque de longue durée qui nous enveloppe et nous déborde de *systématité brisée*¹⁸.

26

Mais, quels sont les caractères *spécifiques* de la méthode de Ricœur? On va le voir en prenant en considération l'ensemble de son œuvre et en faisant abstraction [dans la mesure du possible] des contenus et des traditions typiques et caractéristiques de sa pensée.

a. Du non-philosophique au philosophique. Entre religion et science

Le premier point caractéristique de la méthode ricœurienne, c'est-à-dire de sa façon de faire de la philosophie, nous apparaît en réfléchissant sur l'importance qu'il donne au *non-philosophique*. Qu'est-ce que ce non-philosophique?

Premièrement, c'est tout ce qui peut se relier en général à l'interrogation pré-philosophique du sens, en particulier [chez lui] celle sur le terrain de la vie symbolique intérieure. Je pense, surtout, à la *Philosophie de la volonté* et au premier tournant herméneutique ricœurien (à son passage à

travers l'interprétation des symboles, des mythes et du freudisme). Mais je pense aussi à l'attention que Ricœur à [toujours] accordé aux questions spirituelles et religieuses (ici, les références philosophiques plus importantes sont celles de Gabriel Marcel et de Karl Jaspers).

Deuxièmement, le non-philosophique est ce qui se passe au niveau de la vie *sociale* et de la pratique *politique* (et aussi *juridique*, chez le dernier Ricœur). Il *engage* la réflexion philosophique, la pousse à prendre en considération, en "charge réflexive" des questions *d'actualité sociale et politique*. Pour Ricœur l'inspiration vient (de l'exemple) d'Emmanuel Mounier, avec son idée de philosophie *militante*. Une idée fortement entrelacée à la position *morale*, nourrie de conviction et d'inspiration, qui s'unit chez lui à la leçon de Jean Nabert, finissant par caractériser son travail de «critique» plus dans le sens d'une réflexion "à vocation pratique" que dans le sens kantien du terme¹⁹.

Troisièmement, le non-philosophique est le domaine à la frontière de toutes les productions *littéraires* et *culturelles*. Ainsi le très célèbre cycle d'articles ricœurains des années 1950, intitulés *Aux frontières de la philosophie* (titre significativement repris dans le recueil des *Lectures* de 1994). Ici, le travail philosophique se développe et s'enrichit à travers le passage herméneutique et réflexif sur le littéraire, sur des phénomènes tels que le *tragique*.

Enfin, la dernière composante non-philosophique est représentée par d'autres disciplines non-philosophiques, surtout les sciences (on y a fait référence en début d'essai). Cette composante se voit déjà à l'œuvre dans *Le volontaire et l'involontaire*, pas uniquement en relation à la prise en considération de la psychanalyse freudienne. Dans cette œuvre, Ricœur se trouve, à un certain point, devant le problème du dualisme entre *corps-sujet* et *corps-objet*: le corps vécu, le corps sujet d'expérience (mon propre corps) et le corps objet de la connaissance scientifique (le "corps humain"). Ici, la phénoménologie – une méthodologie qui va du vécu (de l'intérieur) vers l'extérieur (la réalité) se retrouve coincée, pour ainsi dire, dans cette coupure de la corporalité. C'est pour résoudre cette difficulté que Ricœur cherche l'aide des *sciences dures*, précisément de la psychologie empirique (elle peut fonctionner – affirme-t-il – comme «indicateur diagnostique», en aidant le phénoménologue à retrouver la correspondance entre un moment du corps-objet et le moment correspondant du corps-sujet). Un deuxième exemple nous est donné dans l'essai *De l'interprétation*. L'œuvre se divise en trois livres: *Problématique*, où le philosophe expose les raisons d'un essai philosophique sur la psychanalyse de Freud; *Analytique*, qui contient une (re-)lecture critique de la théorie freudienne; et enfin *Dialectique*, le seul livre philosophique *stricto sensu*. Dans l'*Essai sur Freud* nous avons, évidemment,

l'exemple d'un travail philosophique qui se place, pour ainsi dire, d'abord à l'écoute de la science interrogée, avant de développer une interprétation strictement réflexive.

Après l'essai de 1965, le dialogue avec les sciences se poursuit chez Ricœur avec *Les conflits des interprétations* où nous retrouvons encore la psychanalyse mais, aussi, le *structuralisme*. Dans les années 1970, ce dialogue se déroule surtout dans la confrontation avec la *linguistique*, mais également avec la *rhétorique* (*La métaphore vive*, 1975). Ricœur maintiendra toujours cette sorte de "vocation interdisciplinaire" puisque, très âgé, il reprendra le thème de la psychanalyse dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000); il se confrontera également avec le travail des historiens et avec les *sciences cognitives*. Dans les dernières années de sa vie, Ricœur développe avec ces sciences une ligne dialogique qui, en passant par l'œuvre de 2000, rattache en quelque sorte le livre-dialogue avec le neurobiologiste Jean-Pierre Changeux (*Ce qui nous fait penser*, 1998) à son dernier livre, *Parcours de la reconnaissance* (2004).

b. Entre théorique et pratique

Cette dialectique entre *philosophique* et *non-philosophique* – dont on vient de parler, et qui marque et caractérise la philosophie ricœurienne – doit être prise en considération par une herméneutique critique qui veut s'exercer comme procédure interdisciplinaire. C'est presque la même raison qui fait que la deuxième caractérisation générale de la "méthode Ricœur" – c'est-à-dire, la tension perpétuelle entre dimension *théorique* et dimension *pratique* – est, elle aussi, d'importance stratégique pour une herméneutique critique.

En ce qui concerne cette deuxième caractérisation, nous pouvons voir comment chez Ricœur elle se réalise à travers une disposition discursive ordonnée par *degrés*, *niveaux* et *registres*. Évidemment, c'est une véritable *discipline de la méthode* qui règle et rend fructueuse cette dialectique – délicate, difficile – entre *théorique* et *pratique*. A ce propos, le chef-d'œuvre *Soi-même comme un autre* (1990) est emblématique. Les dix études qui composent le volume permettent à une phénoménologie herméneutique de développer une philosophie du soi en passant d'un niveau d'analyse *linguistique* à un niveau d'analyse *pragmatique* et, encore, d'un niveau d'analyse *anthropologique* [= d'anthropologie philosophique] à un niveau d'analyse *pratico-éthique* et *juridico-politique*.

Théorique et pratique ne se mélangent pas, chez Ricœur: elles sont toujours mises en jeu et harmonisées par un travail philosophique qui se

caractérise et se configure comme *constitutivement transversale*. Autrement dit, la philosophie ricœurienne est une *pratique théorique*. Je reprends cette expression d'une intervention du philosophe lui-même en 2002 à Rome, autour de la question de la science (*Que la science s'inscrit dans la culture comme "pratique théorique"*²⁰). Évidemment, n'est pas seulement la science qui se constitue comme pratique théorique: la pensée ricœurienne révèle les caractéristiques d'une philosophie qui «s'inscrit dans la culture» avec la même modalité que la science.

Or, une herméneutique critique qui veut se référer au modèle ricœurien doit garder ce caractère pratique. Et il peut certainement le garder, à mon avis, grâce à la composante *critique* – soit qu'elle soit caractérisée par une acception plus habermasienne soit qu'elle maintienne une connotation plus ricœurienne.

En résumé, la philosophie ricœurienne suggère à l'herméneutique critique de se développer sous la forme d'une philosophie réflexive descriptive, interprétante et interdisciplinaire; de s'exercer dans l'espace dialectique du philosophique/ non-philosophique; et, enfin, de garder cette constitution de théorie pratique.

c. Procédure tensionnelle. Entre conflit et médiation

Nous retrouvons également une troisième caractérisation de la méthodologie ricœurienne. Sa philosophie travaille toujours entre le registre, le pôle, du *conflit* et le contre-pôle de la *médiation*. Elle n'est pas une "philosophie de la médiation" tout court; au contraire, c'est plutôt la composante conflictuelle qui explique l'intervention du travail de médiation. Son engagement dialogique ne témoigne pas de la nature pacificatrice de cette philosophie: elle n'est pas une philosophie de l'*happy end*. C'est vrai, d'un côté, qu'il y a une sorte de *volonté résolutive* qui traverse l'ensemble de ce parcours, mais c'est vrai aussi, d'un autre côté, qu'il y a une pleine conscience des difficultés, des complexités, des contradictions et des *insolubilia* qui caractérisent les questions et les problématiques de notre époque. Je partage pleinement le point de vue de François Dosse qui à ce propos écrit:

Contrairement à l'image souvent répandue d'un Ricœur toujours consensuel, c'est une pensée du conflit, du dissensus²¹.

F. Dosse cite d'une façon simple mais éloquente le titre d'un des textes de Ricœur: *Le conflit des interprétations*: un ensemble d'essais que le philosophe français lui-même avait qualifié de "certainement polémique"²². Cette composante *conflictuelle* – en considérant l'ensemble du parcours du

philosophe, je préfère l'appeler *tensionnelle* – trouve sa source dans la leçon de ses maîtres. Du premier d'entre eux, par exemple, il écrit dans son *Autobiographie intellectuelle*:

je ne veux pas m'éloigner de Roland Dalbiez sans avoir rendu hommage aux conseils d'intrépidité et d'intégrité qu'il prodiguait à ceux d'entre nous qui s'étaient promis, dès la sortie de sa classe, de vouer leur vie à la philosophie: *quand un problème vous trouble, vous angoisse, vous fait peur, nous disait-il, ne tentez pas de contourner l'obstacle, abordez-le de front*. Je ne sais jusqu'à quel point j'ai été fidèle à ce précepte; je puis seulement dire que je ne l'ai jamais oublié²³.

Dans l'œuvre ricœurienne, la composante conflictuelle, tensionnelle, est toujours opérante; on la retrouve dans chaque essai, dans chaque domaine de recherche, à chaque phase et niveau spéculatif. Reprenons-nous, par exemple, *Le volontaire et l'involontaire*. Ici, on voit bien dans quelle *tension critique* se développe l'examen de la psychanalyse freudienne: Ricœur *détruit* le freudisme (à travers une triple critique du *physicalisme*, du *réalisme* et du *génétisme* de l'inconscient). Mais, en relation aussi à la méthode phénoménologique, l'approche ricœurienne reste tensionnelle. On a déjà fait allusion aux difficultés de la phénoménologie de la volonté, quand elle se retrouve à devoir résoudre – pour ainsi dire – l'aporie de la corporalité humaine; c'est exactement là, en relation à cette problématique du corps, que Ricœur observe:

l'entrée en scène du corps et de l'involontaire corporel doit maintenant, *au prix d'un éclatement de méthode*, nous proposer d'éclairer, à la limite de l'objectivité des essences, l'existence même de cette volonté d'homme, inclinée par un corps existant, et nourrissant de durée l'événement du choix²⁴.

Ici, on voit clairement que la composante tensionnelle n'est pas seulement impliquée au niveau des contenus philosophiques: elle est partie constitutive de la méthode. Ce penseur du dissensus et du conflit se dit prêt à payer le «prix d'un éclatement de méthode» pour résoudre les problématiques du corps. Cela signifie, d'un côté, que c'est une sorte de volonté résolutive d'orienter impérativement le travail philosophique de Ricœur, d'un autre côté, que chez lui la méthode peut éclater, se briser, s'ouvrir à d'autres approches dans la tentative d'honorer cet impératif.

Conclusion

En début de notre essai, nous avons observé comment la conception d'une herméneutique critique se retrouve dans la pensée de Paul

Ricœur d'une manière explicite et structurée. On a vu aussi comment elle se rattache au débat entre Habermas et Gadamer des années 1970, se développent en dialectique stricte avec le côté critique [dans le sens le plus général] de l'évolution contemporaine de l'herméneutique philosophique. Après, on a relié la structure épistémologique de cette herméneutique à la théorie [ricœurienne] de l'*arc herméneutique*: une conception qui trouve sa première source théorique dans la réinterprétation que Ricœur fait de la psychanalyse freudienne et qui donne à l'herméneutique critique une structure épistémologique transversale, placée entre *explication* et *compréhension*. Nous avons, aussi, considéré la possibilité d'extraire un modèle d'herméneutique critique de l'ensemble du travail spéculatif ricœurien. On a vu que la justification théorique – pour ainsi dire – de cette opération, de ce projet vient: (a) de la complexification et diversification des savoirs qui font éclater, aujourd'hui, l'univers de discours autour de l'homme; (b) du fait que nous nous retrouvons aujourd'hui dans une phase post-hegélienne, où il est nécessaire de renoncer au rêve d'une clôture positive du/des système(s) pour accepter l'option d'une *systematicité brisée*; (c) du fait que la philosophie, mieux que d'autres disciplines, est capable d'une transversalité disciplinaire, thématique et critique. Une herméneutique critique peut travailler positivement, favorablement, stratégiquement *avec, sur et pour* les autres disciplines. Une herméneutique critique doit contribuer à la réalisation du niveau maximum de réunification, systématisation, compréhension et intégration des savoirs humains.

La définition/constitution méthodologique de cette herméneutique s'est profilée en étudiant les caractéristiques générales de l'œuvre ricœurienne, qui sont les suivantes: (a) l'idéal d'un travail de recherche et de dialogue dans une «communauté de philosophes»; (b) l'opération par laquelle «tous les livres sont ouverts simultanément pour le philosophe»; (c) le travail interdisciplinaire; (d) la focalisation sur l'*argumentation* (étant donné que la philosophie s'inscrit dans l'univers des discours humains comme discours *autonome*); (e) le passage perpétuel de l'analyse d'une dimension non-philosophique à une dimension philosophique; (f) l'engagement dans l'actualité et dans la réalité vécue; (g) la disposition de la philosophie à l'intérieur de la dialectique de théorie et pratique (étant donné que la philosophie, tout comme les sciences, peut s'inscrire dans l'horizon des *pratiques théoriques*); (h) la disposition *transversale* du travail philosophique (disposé entre le pôle du conflit et le contre-pôle de la médiation); (i) le développement de l'analyse philosophique par degrés réflexifs, registres philosophiques et méthodologiques, niveaux de discours.

¹ P. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 2006 [1965], pp. 13-14.

² Voir P. RICŒUR, *Lectio magistralis à l'Université de Barcelone* [24 avril 2001], dans Domenico Jervolino, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine* (Paris: Ellipses, 2002), p. 80.

³ M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 2008².

⁴ J. RECAS BAYÓN, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2006, p.193.

⁵ Voir *ivi*, 22 et 23.

⁶ P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, pp. 333-377.

⁷ O. ABEL ET JEROME POREE, *Vocabulaire de Paul Ricœur*, Ellipses, Paris 2007.

⁸ K.-O. APEL, Claus von Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag, 1, Frankfurt am Main, p. 971.

⁹ Voir H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1972³.

¹⁰ T. W. ADORNO, K. R. POPPER, R. DAHRENDORF, J. HABERMAS, H. ALBERT, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1969.

¹¹ P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 344.

¹² *Ivi*, p. 346.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris [1955] 1964², [1967³], p.56.

¹⁵ *Ivi*, p. 56.

¹⁶ P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Editions Esprit, Paris 1995, p. 62.

¹⁷ Les demi-cercles qui composent le symbole du Fonds Ricœur– l'Institut parisien naît après la mort du philosophe (de par sa volonté) – expriment d'une manière simple mais en même temps éloquente les implications multiples de ce discours: (a) l'idéal de la communauté des philosophes; (b) le geste avec lequel "tous les livres sont ouverts simultanément devant le philosophe"; (c) le caractère et l'engagement d'une pensée interdisciplinaire; (d) l'idée d'un travail collégial que les disciples, les chercheurs, les étudiants doivent poursuivre, autour de l'œuvre du philosophe français.

¹⁸ P. RICŒUR, *Autocomprensión e historia* [Discours d'ouverture du «Symposium international Paul Ricœur "Autocomprensión e historia"» – Granada, 23-27 novembre 1987], dans T. Calvo Martínez, R. Ávila Crespo, *Paul Ricœur. Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona 1991, pp. 26-42; texte fr.: "<http://www.fondsriceur.fr>". Il ajoute encore: «A cet égard, la philosophie analytique elle-même avec ses analyses d'autant plus minutieuses qu'elles se meuvent dans un champ restreint, ne constitue pas moins un fragment éclaté du système devenu incroyable que la phénoménologie avec ses analyses régionales raffinées. Et dans les deux cas l'esprit de système refait surface soit avec le rêve de l'unité de la science soit avec la prétention d'une fondation dernière».

¹⁹ Voir P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, cit., p. 9.

²⁰ P. RICŒUR, *Que la science s'inscrit dans la culture comme "pratique théorique"*, Pontificia Accademia delle Scienze – Città del Vaticano, 8-11 novembre 2002.

²¹ L. BOLTANSKI, F. DOSSE, M. FÆSSEL, F. HARTOG, P. PHARO, L. QUERE, L. THEVENOT, *L'effet Ricœur dans les sciences humaines* [table ronde], dans *Esprit* 323, (2006): 52.

²² P. RICŒUR, *Réflexion faite*, cit., p. 39.

²³ *Ivi*, p.13.

²⁴ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris 1950, p. 81. Souligné par moi-même.