

JEAN GRONDIN

DE GADAMER A RICŒUR

PEUT-ON PARLER D'UNE CONCEPTION COMMUNE
DE L'HERMENEUTIQUE ?

En 1981, la Société Hegel de Stuttgart a tenu un colloque sur le thème « Kant ou Hegel? ». La question était à la fois incongrue et essentielle. Incongrue, car nul ne songerait à renoncer à l'un des deux titans. Cela reviendrait à poser la question « Platon ou Aristote? ». Question néanmoins essentielle puisque la pensée philosophique peut à bon droit se demander lequel des deux auteurs a raison, sinon globalement, du moins sur tel ou tel point précis.

Un jour, sans doute prochain, il y aura des colloques qui se voueront à la question « Gadamer ou Ricœur ? ». La question ne peut d'ailleurs se poser qu'à partir de maintenant, depuis leur disparition récente, brutale malgré leur âge avancé, 102 ans pour Gadamer (1900-2002) et 91 ans pour Ricœur (1913-2005), sans oublier la disparition de Jacques Derrida, le 9 octobre 2004, qui aura été pour les deux herméneutes, et leurs lecteurs, maintenant orphelins, un interlocuteur vital.

Il va sans dire qu'il s'agit des deux plus éminents penseurs du courant herméneutique, de ce que sont peut-être Husserl et Heidegger pour la tradition plus phénoménologique. Il est toutefois permis de se demander si les

1 D. Henrich (dir.), Kant oder Hegel ? Über Formen der Begründung in der Philosophie, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983.

deux auteurs partagent une conception commune de l'herméneutique.

1. Des parcours parallèles, mais des corpus incomparables

Si Ricœur et Gadamer s'inscrivent tous deux dans la grande tradition de l'herméneutique, celle de Schleiermacher, Dilthey, Bultmann et Heidegger, ils semblent le faire à des degrés divers et dans des intentions différentes. Gadamer cherche d'abord à développer une herméneutique philosophique des sciences humaines, c'est-à-dire une réflexion qui rende justice à leur prétention de vérité. Son idée de fond est que cette vérité ne peut être uniquement comprise à partir de l'idée de méthode. C'est pourquoi il rompt avec Dilthey et sa conception plus méthodologique de l'herméneutique. Cette critique du paradigme méthodologique lui vient assurément de Heidegger, son maître et sa plus constante inspiration, même s'il ne reprend pas tout à fait son herméneutique de l'existence². Il a cependant appris de Heidegger que la compréhension et l'interprétation n'incarnaient pas au premier chef des « méthodes » des sciences humaines, mais qu'elles caractérisaient le « mode d'être » fondamental de l'existence : un être de souci, qui est une question pour lui-même, ne peut faire autrement que de s'orienter dans l'existence à l'aide de projets de compréhension et d'anticipations qui ont tout à voir avec sa situation et sa condition historique. C'est cette recherche de compréhension que prolongent selon Gadamer les sciences humaines : en histoire, en littérature, en philosophie, en histoire de l'art comme en théologie, on est toujours en présence d'un sujet qui cherche à se comprendre lui-même. Il n'y a donc rien de mal à reconnaître que les sciences humaines soient « intéressées » par leur objet. C'est plutôt l'intelligence purement méthodologique de la vérité, qui cherche à contenir cet intérêt de l'interprète, qui risque de passer à côté de leur insigne contribution à la connaissance. Cela amène Gadamer à mettre en valeur le rôle des préjugés et de l'historicité dans la compréhension : l'interprète ne comprend jamais sans être pris par ce qu'il comprend, à la faveur de ce que l'herméneute allemand nomme

2 Voir mon étude sur « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », dans *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, 57-83.

une «fusion d'horizons»³ entre l'interprète et son objet, entre le présent et le passé que nous comprenons. Mais comme cette fusion est l'œuvre du langage, où la chose à comprendre se confond avec sa mise en langage, l'herméneutique de Gadamer prendra la forme d'une philosophie universelle de la condition essentiellement langagière de notre rapport au monde. En soutenant que toute compréhension relève du langage, mais aussi que l'être lui-même se déploie en langage, cette herméneutique élève une prétention à l'universalité qui laisse derrière elle le paradigme méthodologique de l'herméneutique des sciences humaines. C'est une conception ambitieuse, on pourrait presque dire monumentale que Gadamer a présentée dans son *opus magnum Vérité et méthode*, paru en 1960 et qui fut au centre de tous les débats herméneutiques depuis lors, ayant suscité notamment des débats épiques avec Jürgen Habermas, Emilio Betti, Jacques Derrida, Hans Robert Jauss et tant d'autres.

Il est difficile, en revanche, de parler *d'une seule œuvre maîtresse* chez Paul Ricoeur. Sa conception philosophique fondamentale, Ricoeur l'a patiemment élaborée au fil d'une bonne dizaine d'ouvrages, et de chefs-d'œuvre, depuis sa *Philosophie de la volonté* de 1950 jusqu'à son *Parcours de la reconnaissance* de 2004. Il n'est pas évident de parler non plus d'une seule conception herméneutique, car celle-ci, de son propre aveu, a évolué et s'est enrichie, empruntant de nombreux «détours», qui font du reste partie de la conception qu'il se fait de l'herméneutique. Il n'est pas aisé de comparer Gadamer à Ricoeur, car on doit parfois se demander: à quel Ricoeur? Celui de l'herméneutique des symboles? Celui qui s'investit dans des débats de fond avec Freud et le structuralisme? Celui de la théorie de la métaphore, du récit ou de l'ipséité?

On devine bien que cet embarras, tout relatif, est l'envers d'une richesse inouïe, d'œuvres et de pensée (la question de l'unité de l'œuvre est d'ailleurs depuis longtemps un locus classicus des recherches Ricoëuriennes et promet de le rester). Mais il demeure que l'on

3 Voir mon essai « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus? », dans *Archives de philosophie* 68 (2005), 401-418.

comparerait ici des corpus incommensurables et qui ont suscité des débats qui étaient rarement les mêmes. Leur rayonnement aura aussi été assez inégal. Si les deux bénéficient d'un prestige international, tout à fait comparable, il ne fait aucun doute que la pensée de Gadamer a surtout dominé en Allemagne (où l'herméneutique est identifiée à la conception développée dans *Vérité et méthode*), alors que le monde francophone a davantage associé l'herméneutique à l'œuvre de Ricœur. Dans l'infime mesure où il m'est permis d'en juger, on peut parler d'une réception d'envergure comparable dans les sphères anglo-américaine, italienne et hispanophone, mais où l'on trouve des niches qui sont *ou bien* Ricœuriennes, *ou bien* gadamériennes.

Sur le fond, qui seul importe, il est incontestable que Ricœur en est venu à l'herméneutique par une voie bien différente de celle de Gadamer. Il n'est pas parti de Dilthey ou de Heidegger, mais de la tradition française de la *philosophie réflexive* qui remonte à Ravaisson, Lachelier et Bergson. Cette tradition, Ricœur l'a connue à travers des auteurs comme Jean Nabert, Gabriel Marcel et Emmanuel Mounier, qu'il a fréquentés et envers lesquels il s'est toujours reconnu une dette importante (ils n'ont joué aucun rôle pour Gadamer). La philosophie fondée sur l'autoréflexion de l'ego a très tôt conduit Ricœur vers Jaspers, auquel il a consacré ses premiers livres de 1947 et 1948, puis vers Husserl, dont la phénoménologie se comprend comme une exploration de l'intentionnalité de la conscience.

La première œuvre majeure de Ricœur fut une *Philosophie de la volonté* (1950), qui disait suivre la méthode eidétique de Husserl. L'herméneutique y était absente, mais apparaissait avec insistance dans la *Symbolique du mal* de 1960. C'est ici qu'il faut situer son « tournant herméneutique » ou ce qu'il nommera plus tard sa « greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie⁴ ». Son idée de fond, reprise dans toutes ses œuvres ultérieures, est que l'ego ne peut pas se connaî-

4 J. Greisch (Paul Ricœur. L'itinérance du sens, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 89 s.) parle ici de la « percée herméneutique de 1960 », singulièrement contemporaine de la parution de *Vérité et méthode*.

tre directement, par introspection. Il ne peut accéder à la connaissance de soi qu'en empruntant le « détour » de l'interprétation. Ainsi, si l'on veut comprendre quelque chose à l'énigme du mal, il faut passer par l'interprétation des grands textes, mythes et symboles où il s'est donné à penser (Adam et Ève, le Livre de Job, Œdipe, etc.). C'est le sens de sa première herméneutique des symboles. Sur cette voie, Ricoeur apparaît plus proche de l'herméneutique classique par au moins deux traits : d'une part, en rattachant l'herméneutique à l'interprétation des objectivations et, plus particulièrement, des symboles «religieux»⁵, d'autre part, en sauvegardant sa fonction épistémologique (que Heidegger et Gadamer avaient voulu dépasser en développant sous le nom d'herméneutique une philosophie universelle de la condition humaine). La tâche première de l'herméneutique pour Ricoeur est celle d'interpréter correctement, donc de déchiffrer des «objectivations de sens» et d'abord celles que représentent les symboles et les mythes.

Cette herméneutique, Ricoeur l'a plus tard élargie à tous les textes et aux grands récits de culture par lesquels nous cherchons à nous comprendre. C'est par cette idée que Ricoeur rejoint Gadamer: en toute interprétation, c'est notre conception de nous-mêmes qui se trouve enrichie, interpellée, mise au défi. Mais il s'agit surtout pour Ricoeur du *telos* de toute interprétation, celui de la connaissance de soi. Ici, la grande différence entre Gadamer et Ricoeur est que ce dernier porte davantage attention aux différentes méthodes qui s'offrent alors à l'interprétation. Gadamer dira toujours que la question qui l'occupe ne concerne pas du tout un conflit de méthodes (méthodes dont il a par ailleurs reconnu l'importance en sciences humaines, même si ses lecteurs n'en ont pas toujours été convaincus)⁶. Alors que la question

5 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 3. Finitude et culpabilité* (1960), Aubier, 1988, 482, où les références « herméneutiques » nommées par Ricoeur sont « Schelling, Schleiermacher, Dilthey, et aujourd'hui, en des sens divers, Leenhardt, van der Leeuw, Éliade, Jung, Bultmann ». On observe que Heidegger n'y est pas nommé. C'est qu'on ne considérait pas avant 1960, l'année où paraît *Vérité et méthode* et qui changera la donne, que Heidegger faisait partie du courant herméneutique, voué au déchiffrement des grands symboles.

6 Voir notamment sa mise au point dans la préface à la 2e édition, que l'on retrouve dans la première traduction de *Vérité et méthode*, Seuil, 1976, 9 (GW 2, 439).

de Gadamer est un peu «qu'est-ce qui nous arrive lorsque nous comprenons?», celle de Ricœur est plutôt: «comment devons-nous interpréter ?». Cette question amène Ricœur à distinguer, et fort utilement, deux stratégies interprétatives, contradictoires, mais qu'il estime complémentaires : une herméneutique de la confiance qui se fie au sens tel qu'il se donne et qu'il remplit la conscience, puis une herméneutique du soupçon (Nietzsche, Marx, Freud, Lévi-Strauss) qui se méfie de la donation première du sens, parce qu'elle peut abuser, et abuse le plus souvent, la conscience. Pour elle, le sens naïvement compris est le fait d'une économie cachée que la critique des idéologies, la psychanalyse ou l'analyse structurale peuvent percer à jour. Or, cette herméneutique du soupçon s'est toujours affichée comme une critique des évidences naïves de la philosophie réflexive, qui constituait le point de départ de Ricœur. Mais avec un courage, une générosité et une lucidité qui l'honorent, Ricœur a toujours jugé que ces destructions soupçonneuses pouvaient être mises au service d'une philosophie réflexive, car le sujet « humilié » qui ressort des écoles de la suspicion reste *nolens volens* un sujet qui se comprend « mieux ». Il aura en effet été libéré de certaines de ses illusions et de l'idéal d'une transparence totale à soi, mais cela représentera toujours un gain réflexif. Cette herméneutique issue de la philosophie réflexive et née d'un débat avec les herméneutiques du soupçon a a priori peu de choses à voir avec celle de Gadamer.

2. *Des ennemis différents*

Toute philosophie, toute herméneutique, cherche à répondre à quelque provocation. Aussi, les ennemis de Gadamer et Ricœur ne sont-ils pas les mêmes. Cette différence peut expliquer en partie l'absence relative de dialogue soutenu entre les deux herméneutiques. Au risque de simplifier, on peut dire que l'ennemi de Gadamer, c'est la «conscience méthodologique» qui considère la compréhension et l'interprétation (termes, au demeurant, que Gadamer ne distingue guère, s'intéressant finalement davantage à la première qu'à la seconde)

comme des opérations dont l'objectivité dépendrait seulement de leur soumission à des règles strictes. Gadamer en a ici contre l'idée scientifique d'objectivation qui oublie que le sens compris concerne au plus près celui qui en fait l'expérience. Elle arrive donc « trop tard » pour lui, quand il s'agit de cerner ce qui caractérise en propre « l'expérience herméneutique », dont *Vérité et méthode* se veut la théorie. En un mot, ou un nom, l'ennemi de Gadamer, c'est Dilthey (malgré tout le respect qu'il lui porte par ailleurs), entendons toutes les approches purement méthodologiques de l'herméneutique et du problème de la compréhension.

L'ennemi de Ricoeur est tout autre, et c'est l'une des raisons pour lesquelles il paraît bien hasardeux de parler d'une conception commune de l'herméneutique. Son ennemi n'est pas Dilthey, ou la méthodologie. Bien au contraire, il s'en réclame expressément. Sans doute Gadamer jugeait-il, par devers lui, que Ricoeur ne s'était jamais départi de la conception méthodologique de l'herméneutique qu'il cherchait pour sa part à dépasser, ce qui n'aura pas facilité leur dialogue. Mais c'est une conception que Ricoeur présuppose comme allant de soi : l'herméneutique a toujours voulu être une méthode pour interpréter des textes. Seulement, il est plusieurs manières d'interpréter les textes (que Gadamer, on l'a vu, considère rarement pour elles-mêmes, car son débat se situe ailleurs, portant moins sur la manière dont il faut interpréter les textes que sur la manière dont on doit comprendre la compréhension, c'est-à-dire comme une opération de la subjectivité souveraine ou comme un événement qui emporte le sujet). Alors que l'herméneutique de la confiance accepte le sens tel qu'il se donne, et cherche à en déployer la téléologie, l'herméneutique du soupçon met précisément en question l'évidence même du sens, qui peut abuser la conscience. L'ennemi de Ricoeur, ce n'est donc pas la conscience méthodologique, mais l'herméneutique, mieux « l'anti-herméneutique » qui ne croit pas du tout au sens. Il y a de telles herméneutiques ! Et Ricoeur les prend au sérieux, consacrant de vastes enquêtes à Freud et au structuralisme de Lévi-Strauss. Son intention et sa stratégie y sont à chaque fois de montrer que les herméneutiques du soupçon présupposent, qu'elles le reconnaissent ou non, l'élément du sens. Ricoeur s'oppose ici à tous ceux qui prétendent que les signes et les textes ne

renvoient toujours qu'à eux-mêmes. Il déploiera de patientes analyses pour démontrer que les textes parlent de quelque chose et d'un être qui n'est pas discours. En 1989, il y reconnaît encore la «thèse herméneutique» essentielle:

«La thèse herméneutique, diamétralement opposée à la thèse structuraliste – non à la méthode et aux recherches structurales –, est que la différence entre la parole et l'écriture ne saurait abolir la fonction fondamentale du discours (...). Le discours consiste en ceci que quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose. 'Sur quelque chose': voilà l'inaliénable fonction référentielle du discours»⁷

La thèse herméneutique s'oppose donc frontalement à la conscience structuraliste, entendons, pour faire court, à la négation du sens et de la référence. Ce débat n'est pas du tout crucial pour Gadamer (du moins jusqu'à sa rencontre avec Derrida, qui aura lieu bien après *Vérité et méthode*). On ne se trompe guère en disant que Gadamer n'a jamais lu Lévi-Strauss, ni vraiment pris en considération le structuralisme dans son ensemble comme mise en question du sens.

Gadamer et Ricœur s'attaquent donc à des cibles différentes, Dilthey et la méthodologie pour l'un, le structuralisme et la négation du sens chez l'autre. Sans doute pourrait-on fait valoir qu'il y a des affinités entre le méthodologisme et le structuralisme, car les deux préconisent une approche objectivante du sens. Mais ne nous simplifions pas trop la tâche, car «l'ennemi» de Gadamer, Dilthey (et ce qu'il représente), reste toujours pour Ricœur un allié. Et si Ricœur se réclame aussi volontiers de Dilthey, c'est pour résister à Heidegger, dont Gadamer, pour sa part, se réclame sans ambages.

3. Rapport distinct à Heidegger et aux sciences humaines : la voie longue et la voie courte de l'herméneutique

En 1965, Ricœur distinguait de manière éclairante une voie courte et une voie longue pour l'herméneutique⁸ (alors que

7 P. Ricœur, *Lectures 3*, Seuil, 1994, 285.

8 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, 10-15. Dans une étude re-

l'herméneutique n'est pas vraiment une «voie» pour Gadamer). La première, celle de Heidegger, proposerait une *ontologie* de la compréhension en ce qu'elle situerait d'emblée la compréhension dans le mode d'être d'un sujet qui est une question pour lui-même. Il s'agit donc pour elle d'élaborer une herméneutique ou une analyse de cet être qui est tel qu'il est au monde sur le monde de la compréhension et de l'interprétation. Cette approche se caractériserait par sa rupture avec tous les débats de méthode, auxquels Ricoeur affirme ne vouloir aucunement renoncer. «À la question : à quelle condition un sujet peut-il comprendre un texte, ou l'histoire? on substitue la question : qu'est-ce qu'un être dont l'être consiste à comprendre »⁹. Cette voie courte a pour Ricoeur le défaut de perdre de vue et de dissoudre les problèmes épistémologiques de l'herméneutique classique, qui sont pour lui, du moins en 1965, les suivants : «comment, demandions-nous, donner un organon à l'exégèse, c'est-à-dire à l'intelligence des textes? comment fonder les sciences historiques face aux sciences de la nature? Comment arbitrer le conflit des interprétations rivales?»¹⁰.

La voie longue de l'herméneutique, préconisée par Ricoeur, se propose pour sa part de reprendre le dialogue avec les sciences humaines et, dans le sillage de Dilthey, afin de résoudre leurs problèmes de méthodologie. Où situer Gadamer dans cette distinction entre une voie longue et courte pour l'herméneutique? Lorsqu'il avait présenté sa distinction des deux voies en 1965, Ricoeur n'avait pas évoqué directement l'approche de Gadamer (soit parce qu'il ne la connaissait pas encore très bien, soit parce qu'elle était trop récente pour être déjà une référence « classique » en herméneutique). Certes, sa critique du méthodologisme de Dilthey pourrait inciter à ranger Gadamer dans la

marquable, Johann Michel cherche à montrer, non sans bonheur, qu'il s'agit pour Ricoeur de réconcilier ces deux herméneutiques au nom de ce qu'il appelle une « herméneutique onto-épistémologique » (Paul Ricoeur. *Une philosophie de l'agir humain*, Cerf, 2006, 161 s.). Solution Ricoeurienne, mais avec Jean Greisch, je préfère insister sur la critique de Heidegger qu'implique la voie longue de l'herméneutique prônée par Ricoeur. Lorsqu'il m'arrivait d'interroger Gadamer sur ce qu'il pensait de Ricoeur, il disait souvent : « Ricoeur will zu sehr alles versöhnen » (« Ricoeur cherche trop à tout réconcilier »).

9 Ibid., 10.

10 Ibid., 14.

voie courte, celle de Heidegger et de son ontologie de la compréhension. Mais les choses, encore une fois, ne sont pas aussi simples. En effet, si Gadamer s'autorise volontiers de Heidegger, il ne reprend pas vraiment son projet d'une ontologie directe du *Dasein*. Son intention n'est pas de dégainer les existentiels de la compréhension, de l'interprétation, du bavardage et de la déchéance, comme chez Heidegger. *Vérité et méthode* n'est pas un traité qui se divise en paragraphes comme *Être et temps ou les Ideen* de Husserl. Malgré les critiques qu'il lui adresse, Gadamer suit d'une certaine manière l'impulsion de Dilthey en acceptant de reprendre le dialogue avec les sciences humaines. Seulement, il ne le fait nullement afin de fonder leurs méthodes, mais afin de les affranchir du paradigme méthodologique (ou, plus prudemment, de ce qu'il a de trop obsédant). Il entend montrer, mais en partant du travail effectif des sciences humaines et non d'une ontologie directe du *Dasein* comme chez Heidegger, que ce modèle déforme la prétention de vérité des sciences humaines en voulant la modeler sur l'idéal d'une compréhension objective qui se voudrait indépendante de son objet. Ce que Gadamer développe, c'est donc une « herméneutique phénoménologique » de l'événement de la compréhension dans les sciences humaines qui fait voir que celles-ci n'ont aucunement besoin d'une méthodologie particulière pour rendre raison de leur expérience insigne de vérité.

C'est en un sens assez différent que Ricœur et Gadamer parlent ici de phénoménologie et d'herméneutique.

4. Deux projets de « phénoménologie herméneutique »

On ne saurait réduire des pensées aussi vivantes que celles de Gadamer et de Ricœur à des termes techniques, mais il est significatif de souligner que le premier parle surtout d'une « herméneutique phénoménologique » (ou philosophique) et le second d'une « herméneutique ». Ce n'est pas là une distinction purement verbale, car elle laisse transparaître une approche bien différente de la phénoménologie et de l'herméneutique.

L'idée d'une « herméneutique *phénoménologique* » peut s'adosser à l'important chapitre de *Vérité et méthode* qui cherche à promouvoir un « dépassement de l'interrogation épistémologique [à laquelle Ricoeur dit ne pas vouloir renoncer !] par la recherche *phénoménologique*¹¹ ». Chapitre décisif, car il se trouve tout juste avant la présentation par Gadamer des grandes lignes de sa théorie de l'expérience herméneutique dans la seconde section de l'ouvrage, de loin la plus discutée. Le projet d'une « herméneutique *phénoménologique* » s'oppose ici à celui d'une herméneutique plus *épistémologique*, qui chercherait à fonder la vérité de la compréhension sur une méthodologie particulière. L'idée de Gadamer, guidé ici par Heidegger, Yorck et Husserl (?), est que l'herméneutique, la théorie du comprendre propre aux sciences humaines, n'a pas de méthodes particulières à proposer aux sciences humaines, mais qu'elle peut et doit se contenter de décrire, phénoménologiquement, la manière dont se produit la compréhension, et la vérité, dans ces sciences. Autrement dit, l'herméneutique peut et doit redescendre sur le plancher des phénomènes si elle veut rendre justice à son objet, la vérité des sciences humaines. C'est en ce sens que l'herméneutique, d'épistémologique qu'elle était, se fait « phénoménologique ».

Le terme d'herméneutique désigne donc ici une théorie philosophique, vouée aux sciences humaines, mais qui part de l'herméneutique, entendons de la compréhension qui se déploie déjà dans les sciences humaines. Mais comme il s'agit de porter au concept cette expérience des phénomènes, le terme que Gadamer choisira pour décrire son entreprise sera finalement celui d'une « herméneutique philosophique » (et d'emblée *phénoménologique*), que l'on retrouve dans ce qui est devenu le sous-titre de *Vérité et méthode*, mais qui devait en être le titre principal, « Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique ». Il est à cet égard intéressant de noter que Gadamer n'ait pas voulu parler d'une « philosophie herméneutique », comme Heidegger aurait, semble-t-il, souhaité qu'il le fit¹². C'est que, par humilité, il n'osait pas revendiquer pour lui-même le titre prétentieux de « philosophie », préférant le réserver aux grands penseurs, comme Heidegger.

11 H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode* (1960), Seuil, 1996, 262-285.

12 H.-G. Gadamer, *L'herméneutique en rétrospective* (1995), Vrin, 2005, 251.

Son propos, plus modeste, était de conduire une réflexion sur la pratique herméneutique réelle des sciences humaines et qui soit susceptible de revendiquer une quelconque pertinence philosophique. La philosophie y était donc une épithète de l'herméneutique.

On trouvera assurément ici ou là chez Ricœur l'expression générale d'une herméneutique philosophique ou phénoménologique, mais il a très clairement expliqué pourquoi son propre projet était plutôt celui d'une «phénoménologie herméneutique»¹³. Son propos essentiel a, en effet, toujours été celui d'une description du phénomène essentiel, dont on peut dire qu'il aura été pour lui celui de «l'effort pour exister»¹⁴ et qui débouchera dans son œuvre ultime sur une phénoménologie de l'homme capable. Cette réappropriation par l'ego de son effort d'être, Ricœur la pratique volontiers sous l'égide d'une philosophie réflexive. Seulement, dira-t-il toujours, l'ego n'est pas directement accessible à la faveur d'une intuition directe, comme a pu le penser Husserl. Il ne s'offre qu'à la faveur des signes et des œuvres de culture qu'il faut interpréter si l'on veut comprendre ce que nous sommes. L'interprétation se présente ici comme un *détour*, mais qui n'en est pas vraiment un, car il n'est d'autre manière de se comprendre selon Ricœur. L'herméneutique est donc ici l'adjectif qui vient qualifier la phénoménologie (ou la philosophie dans son ensemble).

C'est la raison pour laquelle Ricœur a toujours parlé d'une « greffe » de l'herméneutique sur la phénoménologie. Son projet essentiel reste en effet celui d'une phénoménologie de l'effort d'exister, inspiré par la philosophie réflexive, l'existentialisme et le personalisme, mais il ne peut s'accomplir que par le biais d'un « détour herméneutique » : « contrairement à la tradition du *Cogito* et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture »¹⁵. On peut donc parler ici d'un

13 De la manière la plus limpide dans un texte de 1973, « Pour une phénoménologie herméneutique » dans *Du texte à l'action*, Seuil, 1986, 55-75.

14 *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, 324.

15 *Du texte à l'action*, Seuil, 1986, 116. Il est une question que l'on peut être tenté de poser ici : qu'en est-il de la compréhension de soi de ceux qui vivent dans la

tournant herméneutique de la phénoménologie. S'agissant de Gadamer et de son projet d'une herméneutique phénoménologique, il paraît plus à propos de parler d'un *tournant phénoménologique de l'herméneutique*, délestée de son paradigme méthodologique.

Il est ici une remarque que nous ne pouvons réprimer : Ricoeur déclare toujours qu'il ne veut aucunement renoncer à l'approche méthodologique, mais on peut se demander s'il a jamais lui-même vraiment résolu les problèmes méthodologiques qu'il reprochait à Heidegger (et indirectement à Gadamer) d'avoir abandonnés. En effet, où Ricoeur a-t-il jamais répondu aux dilemmes proprement méthodologiques des sciences humaines, évoqués plus haut : « comment donner un organon à l'exégèse, c'est-à-dire à l'intelligence des textes? comment fonder les sciences historiques face aux sciences de la nature? comment arbitrer le conflit des interprétations rivales ? » Ricoeur a-t-il vraiment apporté une solution à ces difficultés ? Cela n'est pas sûr. Son herméneutique resterait ainsi plus phénoménologique que méthodologique, en tout cas moins méthodologique qu'il n'a bien voulu l'admettre (et cela n'est pas nécessairement une catastrophe).

5. *Une réponse différente au défi de l'historicité : de la conscience du travail de l'histoire à l'initiative de l'homme capable*

Il ne fait guère de doute que les herméneutiques phénoménologiques de Ricoeur et de Gadamer sont toutes deux marquées par le défi de l'historicité ou de la conscience historique. Le terme peut recouvrir plusieurs expériences, complexes, mais imbriquées les unes dans les autres. En sa gravité la plus extrême, l'historicité vient recouper l'âpre problème du «relativisme» ou du nihilisme, soulevé par Nietzsche, ce grand ancêtre de l'universalité de l'herméneutique avec son intuition selon laquelle il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations : compte tenu de la détermination historique de toute pensée, il n'y aurait plus de vérités en soi, ni de valeurs contraignantes. Assez curieusement, ni Ricoeur, ni Gadamer n'abordent de front ce problème du relativisme historique (ils ont aussi consacré assez peu

pauvreté extrême, et souvent dans l'analphabétisme, et qui ne passent pas leur temps, comme les intellectuels, à lire de grandes œuvres de culture ?

d'analyses à Nietzsche), même s'ils soulignent tous deux la détermination historique de toute pensée. Les deux inclinent plutôt à voir dans l'historicité une chance ou, à tout le moins, une condition indépassable de la compréhension de soi, mais qui ne conduit pas au relativisme.

Gadamer va même jusqu'à faire de l'historicité un « principe herméneutique ». ¹⁶ S'il le fait, c'est pour souligner que l'idéal de la compréhension n'est pas d'aspirer à une connaissance qui soit indépendante de son époque, selon un modèle issu des sciences exactes (mais vaut-il même pour elles? la tradition kuhnienne invite à en douter). Il n'y a rien de tel pour Gadamer. Aussi est-il plus important pour lui de reconnaître que l'historicité de l'interprète constitue le moteur de la compréhension : si nous cherchons à comprendre, c'est que nous sommes traversés par des questions et des inquiétudes historiques, mais aussi portés par une tradition. Il ne s'agit donc pas d'exclure ces « préconceptions » ni cette tradition du processus herméneutique, car elles contribuent à le nourrir, mais d'en prendre conscience et de ne bannir que les « préjugés » qui contribuent à déformer la compréhension (Gadamer reconnaît donc qu'ils existent et que la distinction entre préjugés légitimes et illégitimes est non seulement possible, mais nécessaire ¹⁷). Mais l'espoir de Gadamer est que le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) qui nous soutient a déjà effectué un tri parmi ces préjugés et éliminé ceux qui sont réellement déformants.

Cet optimisme historique, ou hégélien, que l'on reproche souvent à Gadamer, se trouve atténué chez Ricœur, qui tient davantage compte de la déformation idéologique à laquelle peut succomber notre compréhension historique. Ses derniers travaux font aussi une grande place au phénomène de l'oubli dans le rapport à l'histoire. Mais il y a plus encore chez Ricœur. Si l'histoire nous détermine de fond en comble, une part importante d'initiative reste néanmoins dévolue à l'individu. On pourrait dire que c'est le fond « personnaliste » qui ressort ici chez Ricœur, c'est-à-dire l'idée d'un sujet toujours engagé dans sa société

16 Vérité et méthode (1960), Seuil, 1996, 286, titre de section : « Élévation de l'historicité de la compréhension au rang de principe herméneutique ».

17 Vérité et méthode, 320.

(et pas seulement dans l'Histoire anonyme) qui peut et même qui doit résister aux injustices qui l'entourent. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le thème du mal s'avère l'une des plus extraordinaires constantes de son œuvre, alors qu'il reste à toutes fins utiles absent de la philosophie de Gadamer. Selon Ricoeur, si le mal demeure incompréhensible en son fond ultime, donc impénétrable d'un point de vue théorique, il peut être combattu par l'initiative pratique du sujet, limitée certes, mais belle et bien réelle : « le mal est une catégorie de l'action et non de la théorie ; le mal, c'est ce contre quoi on lutte, quand on a renoncé à l'expliquer »¹⁸. Ainsi, chez Ricoeur, la détermination historique de la conscience ne vient pas seulement marquer la limite de la philosophie de la réflexion, elle vient rappeler l'*initiative* qui reste impartie au sujet malgré tout. Il faut y saluer un apport inestimable de sa phénoménologie de l'homme capable par rapport à l'herméneutique de Gadamer. Tandis que ce dernier insiste davantage sur l'être-affecté-par-l'histoire, Ricoeur reconnaît plus volontiers une capacité d'initiative à la conscience immergée dans l'histoire. Sans doute cette capacité est-elle souvent faite de « passivité » (je peux souffrir, je suis l'héritier d'une tradition, je dois « subir » la mortalité), mais elle est habitée d'une spontanéité inaliénable qui tient en une phrase, toute simple, mais que Gadamer n'aurait sans doute pas écrite : « je peux changer quelque chose ».

6. Une philosophie réflexive face à une critique des philosophies de la réflexion

Par là, Ricoeur préserve la promesse d'autonomie, aussi fragile soit-elle, qui est consubstantielle à la philosophie réflexive. C'est cet idéal d'autonomie qui paraît assez tempéré chez Gadamer, qui consacre l'un des chapitres importants de son œuvre aux « limites de la philosophie de la réflexion »¹⁹. Cette critique trouve son expression la plus dramatique, et la plus connue, dans ce texte où il écrit que le « foyer de la subjectivité » est un « miroir déformant, la « prise de conscience de l'individu par lui-même » n'étant « qu'une lumière tremblante dans le cercle fermé [!] de la vie historique », de sorte que « les préjugés de

18 P. Ricoeur, « Le scandale du mal » (1989), maintenant dans P. R., *Anthologie*, Seuil, 2007, 281.

19 *Vérité et méthode*, 363-369.

l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être»²⁰.

Pour avoir lu Freud, Ricœur n'ignore pas que la subjectivité incarne un miroir déformant et que la prise de conscience de l'individu ne représente qu'une lumière tremblante dans le cercle de la vie historique. Mais il souligne davantage qu'il s'agit néanmoins d'une source et d'une promesse de luminosité. Nonobstant sa conscience très vive de l'inachèvement de la réflexion pour un être de finitude, la philosophie de Ricœur ne conduit à aucun fatalisme : on peut toujours apprendre de l'histoire et dans certains cas, rares peut-être, en infléchir le cours. Ce sont là des accents qui, en dépit de leur commune reconnaissance de l'être-affecté-par-l'histoire, distinguent l'herméneutique de Ricœur de celle de Gadamer: l'initiative, la distanciation et l'appropriation réflexives restent toujours possibles, et souhaitables, face au moloch de l'histoire.

La différence se marque sans doute aussi dans le chantier de la philosophie politique. Alors que Ricœur s'y est toujours engagé, dans tous les sens du terme, Gadamer – sans doute dégrisé par les catastrophes d'un siècle tragique pour l'Allemagne, mais aussi par les erreurs de ses maîtres, a toujours conservé une certaine distance par rapport au politique, l'un de ses derniers textes étant même consacré à «L'incompétence politique de la philosophie»²¹. Cette résignation n'a jamais été celle de Ricœur.

En toute justice et à la défense de Gadamer, il serait indiqué de faire valoir que sa dernière philosophie a sans doute atténué le «fatalisme» de la conception de l'histoire qui semble se dessiner dans *Vérité et méthode* et qui reste peut-être encore trop marquée par le *Seinsgeschick* de Heidegger (auquel Ricœur a toujours résisté). Le dernier Gadamer s'est en effet souvent présenté comme le défenseur des aires de liberté, où l'initiative doit être laissée au jugement personnel, que le scientisme ambiant et sa société d'experts menaceraient d'engloutir²². De nom-

20 Vérité et méthode, 298.

21 H.G. Gadamer, *Esquisses herméneutiques*, Vrin, 2004, 53-60.

22 Voir notamment des essais de H.-G. Gadamer comme « Théorie, technique et

breux interprètes, nord-américains notamment (pensons à Richard Palmer, Richard Rorty et Charles Taylor), y ont salué une conséquence de sa réhabilitation du *sensus communis* dans *Vérité et méthode*.

7. *L'horizon ultime d'une ontologie*

Il est une dernière zone de croisement significative entre les herméneutiques de Gadamer et de Ricoeur. C'est que leurs herméneutiques promettent de déboucher sur une ontologie. Les deux auteurs l'annoncent volontiers vers la fin de leurs ouvrages, mais à chaque fois d'une manière quelque peu allusive. Dans le titre de la dernière section de *Vérité et méthode*, Gadamer évoque un tournant ontologique de l'herméneutique, qui habiliterait celle-ci à élever une prétention universelle. Cette universalité trouve à coup sûr son expression dans l'adage célèbre «l'être qui peut être compris est langage», où il faut voir une thèse qui porte à la fois sur la compréhension et sur l'être²³. Sur la compréhension, en ce qu'elle signifie que le monde que nous comprenons ne l'est toujours qu'à travers notre langage (négativement mis : il n'est pas de compréhension qui ne soit orientée sur le langage). Mais il faut surtout y apercevoir une thèse forte sur l'être lui-même : c'est dans notre langage, et uniquement en lui, que se déploie le sens de l'être, son essence et son intelligibilité. Le langage émerge ainsi comme la présentation (*Darstellung*) de l'être, au sens puissant que Gadamer reconnaît à cette idée de présentation dans ses analyses sur l'art, où il montre que l'œuvre fait ressortir, comme pour la première fois, l'être même des choses²⁴. Le langage – comme présentation, voire présent de l'être – se trouve investi pour Gadamer de la même vocation ontologique : c'est en lui que l'être des choses s'autoprésente, se révèle et se donne à comprendre.

pratique », dans *Langage et vérité* (1972), Gallimard, 1995, 254-283, « Les limites de l'expert » (1989), dans *L'héritage de l'Europe*, Rivages, 1996, 121-139 ou « Humanisme et révolution industrielle » (1988), dans *Esquisses herméneutiques*, Vrin, 2004, 43-52.

23 Je dois renvoyer ici à mon étude « La thèse de l'herméneutique sur l'être », dans *Revue de métaphysique et de morale* 2006 (n° 4), 469-481.

24 Voir « L'art comme présentation chez Gadamer. Portée et limites d'un concept », dans *Études Germaniques* 62 (2007), 343-355.

Ricœur n'a pas directement commenté, à ma connaissance, l'adage célèbre de Gadamer, mais il serait pour l'essentiel d'accord avec son propos. Il n'a en effet aucun scrupule à reconnaître que nous ne pouvons nous comprendre qu'à travers des signes (Gadamer ne parle pas beaucoup, pour sa part, des « signes », car le langage nous prodigue une telle présence de l'être que nous en oublions les signes eux-mêmes). Certes, la thèse herméneutique centrale pour Ricœur consiste à reconnaître que le langage porte toujours sur quelque chose qui n'est pas discours, mais cette idée s'accorde parfaitement avec l'universalité que Gadamer et Ricœur reconnaissent au langage : l'universalité veut dire ici que le langage peut accueillir tout contenu de sens, car ce qu'il cherche à dire, c'est justement l'être même. Si le langage dit toujours quelque chose à propos de quelque chose qui n'est pas langage, il demeure que ce *quelque chose* doit être *dit*. D'où l'universalité du langage, qu'il ne faut pas confondre avec une réduction de la réalité à l'ordre linguistique.

Mais l'ontologie que Ricœur appelle de ses vœux n'est pas, foncièrement, une ontologie de notre condition langagière (« l'être qui peut être compris est langage »). Il s'agit plutôt d'une ontologie de l'homme capable qui puisse rendre justice à notre effort d'exister, même si cet accomplissement reste impensable sans langage (« je peux parler et raconter »). Cette ontologie vise surtout à faire pièce à la conception substantialiste de l'être comme *ousia*, d'où la dimension d'effort resterait absente. Ricœur rejoint ici, sans toujours y insister, la critique heideggérienne de la *Vorhandenheit*. Mais au lieu de critiquer en bloc la « métaphysique occidentale », geste de déconstruction que l'on sait aux antipodes de son herméneutique conciliante et généreuse, il s'inspire volontiers d'une autre intelligence de l'être qui se cache chez Aristote, celle qui l'entend selon la puissance et acte, et dès lors, pour parler comme Spinoza et Leibniz, comme *conatus*, effort, appétit et désir.

Il va de soi que ces catégories « ontologiques » prennent chez lui un tour anthropologique, car c'est l'effort d'exister de l'homme qui doit trouver en elles son lexique. C'est de cette manière que la phé-

noménologie herméneutique de Ricoeur débouche en vérité sur une anthropologie, même si Ricoeur dit vouloir l'asseoir sur une «ontologie fondamentale» (nouvel «heideggérianisme» plus ou moins avoué!) qui donne la préférence à l'être comme acte et comme puissance²⁵. Ainsi, pour Ricoeur, la voie longue de l'herméneutique doit conduire à la «terre promise» de l'ontologie, au lieu d'en partir (comme chez Heidegger). Mais si l'ontologie qui doit être portée au jour est bien fondamentale, il est aussi autorisé d'y voir une assise, donc un «point de départ». Son orientation est essentiellement anthropologique ou humaniste, car c'est toujours d'une ontologie du *cogito* qu'il s'agit. Sans doute sommes-nous en présence d'un *cogito* brisé, décentré, mais qui reste capable et doué d'initiative. Cet horizon disons «personnaliste» d'une ontologie de l'homme capable reste assez étranger au projet ontologique de Gadamer. Chez lui, le décentrement du *cogito* paraît s'opérer au bénéfice du travail de l'histoire, même si le sujet est bien sûr invité à en tirer des leçons d'humilité et de reconnaissance. L'ontologie de Gadamer s'érige en dernière instance sur l'universalité du langage: ce n'est que dans le langage que se donne la merveille de l'être. Mais dans la mesure où ce langage reste le nôtre, on peut dire que cette ontologie accuse aussi des traits humanistes. Certains lecteurs postmodernes de Gadamer (dont Gianni Vattimo) en ont tiré des conséquences relativistes: l'être se réduirait alors aux interprétations multiples que l'homme peut en donner. Mais cela confine au nihilisme, tout aussi étranger à Gadamer qu'à Ricoeur. Le moment est sans doute venu d'élaborer une conception plus radicalement ontologique de l'herméneutique, où les interprétations sont, au contraire, reconduites à l'être même, lequel peut aussi les invalider. L'herméneutique en est peut-être capable.

Conclusion

Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? En dépit des thématiques (la compréhension, l'histoire, le langage) et des références (Dilthey, Bultmann, Heidegger) parfois communes, il apparaît imprudent de l'affirmer tout de go. Si l'on tient compte de

25 P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, 639.

leurs points de départs et de leurs ennemis différents, des ponts entre les deux herméneutes ne peuvent être jetés qu'à travers un patient labeur de réflexion. Mais c'est justement ce qui rend le dialogue, à venir, entre les deux penseurs si fécond, cette vertu du dialogue dont ils ont tous deux souligné l'importance en cet «âge herméneutique de la raison» (J. Greisch). Si Gadamer a pu dire que « l'âme de l'herméneutique consistait à reconnaître que l'autre pouvait avoir raison»²⁶, il ne fait guère de doute que c'est une herméneutique que Ricœur a pratiquée sans cesse. La question à laquelle il faut résister est celle qui nous obligerait à choisir entre Gadamer ou Ricœur. Non, il faut dire, et la réponse est peut-être plus Ricœurienne que gadamérienne, Gadamer et Ricœur, si l'on veut saisir toute l'étendue de l'arc herméneutique et dès lors son universalité.

26 Voir « Un entretien avec Hans-Georg Gadamer », dans *Le Monde* du 3 janvier 1995 ; *L'héritage de L'Europe*, Paris, Rivages, 1996, 141.