

# Études Ricœuriennes / Ricœur Studies

---

ERRS

Journal of the Society for the Study of  
Jean Grondin, *Paul Ricœur* (Paris: Presses Universitaires de France, Que sais-je? n°

3952, 2013), 127 pp.

Daniel Frey

Université de Strasbourg – Fonds Ricœur

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 4, No 1 (2013), pp.184-187

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2013.182

<http://ricoeur.pitt.edu>



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



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

## Recension

Jean Grondin, *Paul Ricœur* (Paris: Presses Universitaires de France, Que sais-je? n° 3952, 2013), 127 pp.

Cet ouvrage est le troisième "Que sais-je?" rédigé par Jean Grondin, Professeur de philosophie à l'Université de Montréal, après celui, remarquable, consacré à *L'herméneutique* (n° 3758) et celui relatif à *La philosophie de la religion* (n° 3839). Se voir confier la rédaction d'un "Que sais-je?" est, somme toute, un honneur, mais c'est également une gageure: comment donner accès à une réalité complexe, dans une présentation de facture universitaire à la fois rigoureuse et accessible? Le pari est encore plus grand s'agissant de l'œuvre de Paul Ricœur, qui de prime abord semble rebondir à chaque ouvrage d'une question philosophique à une autre – de la volonté au symbole, du symbole à la métaphore, de la métaphore au récit, du récit à l'action, de l'action au soi, du soi à la mémoire, etc. La profusion des thèmes et des ouvrages n'est toutefois pas insurmontable, si l'on choisit, comme Jean Grondin, de considérer que la philosophie de Ricœur, à partir de la *Philosophie de la volonté* – tenue à juste titre pour "son premier (et peut-être constant) chantier," (6) – est une philosophie réflexive dans la lignée de Jean Nabert, une philosophie du sujet désireuse d'éclairer les diverses possibilités humaines (l'action, la parole, la narration, la mémoire, mais aussi le mal). C'est parce qu'elle est d'abord une pensée du sujet que la pensée de Ricœur "n'a eu de cesse de prendre en compte l'apport de toutes les disciplines et de tous les champs qui avaient quelque chose à dire sur les possibilités de l'homme" (6), à commencer par la psychologie et la psychanalyse, la linguistique et la sémantique, l'histoire et l'exégèse, l'éthique et le droit. Si J. Grondin choisit comme "fil rouge" de sa présentation la question de l'herméneutique, c'est parce qu'elle n'est pas pour Ricœur une méthode parmi d'autres, mais bien la marque de son style philosophique propre et la conséquence d'une conviction inlassablement vérifiée: "la philosophie est l'affaire d'un sujet qui s'interroge sur lui-même" (22) mais qui ne peut toutefois se comprendre sans faire le détour par les œuvres (discours, textes, actions) qui énoncent, par bribes, le sens de l'existence humaine.

Une fois établi ce cadre de relecture, et après avoir retracé brièvement le parcours biographique de Ricœur (*Introduction*), Jean Grondin peut s'atteler à la restitution du triptyque de la *Philosophie de la volonté*, "le plus systématique, entendons le moins immédiatement historique" (28) des livres de Ricœur (*Chapitre II. Une philosophie des puissances et impuissances de la volonté*). Il en restitue les thèses et la méthode de façon lumineuse, alliant à la finesse de l'analyse la clarté pédagogique. Son enthousiasme pour cet ouvrage ne l'empêche pas de faire part de remarques pénétrantes, comme lorsqu'il relève que dans le premier volume les descriptions des rapports entre le volontaire et l'involontaire ne relèvent pas toujours de l'eidétique, dans la mesure où elles se muent parfois en analyses empiriques ou poétiques des passions (cf. 33), ou lorsqu'il relève, inversement, que l'analyse empirique de la volonté de *L'Homme faillible* conserve les traits d'une eidétique (44). On sera encore d'accord avec l'auteur pour souligner l'importance des références, rapides mais fréquentes, à la question de l'être: c'est bien une "'ontologie fondamentale' du vouloir" (34; cf. 36) qu'esquisse la *Philosophie de la*

*volonté*. Ce vœu d'une ontologie de la condition humaine ne disparaîtra jamais de l'œuvre de Ricœur (cf. 72, 88, 104, 110, 113), et réapparaîtra même de manière explicite à la fin de certains de ses ouvrages (*La Métaphore vive, Soi-même comme un autre*).

Ricœur renoncera finalement au troisième tome de sa *Philosophie de la volonté*, annoncé sous le titre de *Poétique de la volonté*, sans doute parce que celle-ci supposait une réflexion sur la Transcendance à laquelle le philosophe, suivant P. Thévenaz plutôt que K. Jaspers et surtout G. Marcel, ne pouvait plus travailler dès lors qu'il choisissait d'œuvrer à une philosophie sans absolu. Jean Grondin n'a pas tort, toutefois, de souligner l'importance du moment transitoire durant lequel Ricœur a présenté son herméneutique comme une tentative de restauration du sens, opposée à une herméneutique du soupçon mais héritière de certains de ses acquis. Il existe bel et bien, dans l'œuvre de Ricœur, une phase de transition, souvent mal comprise, durant laquelle son herméneutique a mis en avant la nécessité de "comprendre pour croire" (en référence à Bultmann) et de "croire pour comprendre" (69, en référence, il faut le noter, à St. Anselme). En s'appuyant sur la conclusion de *La Symbolique du mal* datée de 1960 ("Le symbole donne à penser"), l'auteur souligne à bon droit le fait qu'il s'agit là d'une entrée dans la question herméneutique propre à Ricœur, et tout à fait indépendante de celle de Gadamer (*Chapitre III. Du sens parfois oublié de la première entrée de Ricœur en herméneutique*). L'herméneutique y apparaît motivée par le souci des règles qui président à l'exégèse des symboles (60), et surtout à la reprise de ces symboles au sein d'un discours philosophique autonome vis-à-vis de toute intention théologique. Même s'il paraît favorablement impressionné par ce projet, Jean Grondin en a très bien perçu l'ambiguïté, lorsqu'il écrit: "Ricœur se défend de vouloir prêter à la philosophie quelque visée apologétique, mais cette assurance ne convaincra peut-être pas le lecteur plus sceptique de ces pages qui présentent l'herméneutique comme le remède aux plaies de la modernité" (71). De fait, la frontière entre la conviction religieuse et l'argument philosophique n'était pas ici aussi nette qu'elle le sera dans *Soi-même comme un autre* (1990), puisque Ricœur énonce une intention purement philosophique à travers un *schéma théologique* (le fameux *credo ut intelligam* de St. Anselme). L'intention d'approcher 'en imagination et en sympathie' des symboles et mythes religieux donateurs de sens sera abandonnée sous cette forme, même si la recherche d'une philosophie ouverte au discours religieux refera surface bien plus tard dans des textes comme "La croyance religieuse: Le difficile chemin du religieux" ou "Théonomie et/ou Autonomie," où Ricœur définira à nouveau le religieux par sa visée propre: restituer au sujet humain sa capacité à faire le bien, sa bonté originaire. Il est ainsi permis de penser, à la lecture de ce troisième et passionnant chapitre, que le projet ricœurien d'une vaste poétique de la volonté a été moins délaissé qu'infléchi. Il aura du moins abouti, comme le montre J. Grondin, à une conviction essentielle dans l'herméneutique de Ricœur, que relève l'auteur: d'une part, l'herméneutique est l'art de discerner le sens dans le discours, et, partant, de le référer à la réalité (cf. 74); d'autre part, la critique ne détourne pas de l'appropriation, mais y conduit en rendant celle-ci plus réfléchie et plus mûre (cf. 66).

Dans le chapitre IV (*L'arc des possibles de l'interprétation*), l'auteur suit l'évolution de l'herméneutique de Ricœur, qui élargit sa réflexion à l'ensemble des symboles (et non aux seuls symboles du mal), définis dans les deux ouvrages suivants de Ricœur comme des manifestations d'un double sens. Dans *De l'interprétation (Essai sur Freud, 1965)*,

magistrale interprétation philosophique de l'œuvre freudienne, le philosophe énonce pour la première fois le vœu d'une philosophie réflexive s'obligeant à passer par l'interprétation des œuvres du sujet. Dans le fameux *Conflit des interprétations (Essais d'herméneutique, 1969)*, il explore la fracture (81) du champ herméneutique entre un type d'interprétation réductrice (auquel il associe les œuvres de Marx, Nietzsche et Freud) et une interprétation restauratrice. Il commence surtout à référer sa réflexion herméneutique, que Grondin juge plutôt "métaherméneutique," aux "grandes conceptions philosophiques de l'herméneutique qui avaient précédé la sienne, notamment celle de Heidegger et de Dilthey" (86). De la voie courte d'une herméneutique existentielle "livrant une ontologie directe de cet existant que nous sommes" (87), Ricœur retiendra un acquis essentiel: la compréhension offre au sujet de nouvelles possibilités d'être au monde. Mais cette voie heideggérienne a le tort de faire l'impasse sur la difficile question de l'interprétation des œuvres par lesquelles le sujet se comprend. Notons, au passage, qu'il n'est pas tout à fait exact que Ricœur ait toujours manifesté une "distance par rapport à Heidegger" (25): il a effectivement marqué une distance grandissante à l'égard de son œuvre; mais s'il a pu aller jusqu'à regretter que la référence à Heidegger ait éclipsé dans sa pensée celle, initiale, à Jaspers, c'est précisément parce qu'il lui a accordé une place importante, notamment en reprenant – à la suite de Gadamer – son thème de la compréhension comme mode d'être, ou plus généralement se référant très fréquemment à *Sein und Zeit*. La question de l'interprétation des œuvres, Ricœur l'hérite quant à elle de la réflexion épistémologique de Dilthey. C'est elle qui l'amènera à affirmer – en référence implicite à *Vérité et méthode* de Gadamer entre-temps paru – que l'herméneutique doit résister "à la tentation de séparer la *vérité*, propre à la compréhension, de la *méthode* mise en œuvre par les disciplines issues de l'exégèse" ("Existence et herméneutique," cité 88). J. Grondin, spécialiste de l'herméneutique de Gadamer, ne pouvait manquer de relever cette allusion, en effet "plutôt hostile" (89). L'auteur ne manque pas d'indiquer que le développement ultérieur de l'herméneutique ricœurienne, désormais centrée non plus sur le symbole mais sur la métaphore, puis le texte, amènera dans *Du texte à l'action (Essais d'herméneutique II, 1986)* à valoriser "le mouvement de distanciation inhérent à l'analyse structural" (95), en réaction, encore une fois, à l'anti-méthodologisme gadamérien. J. Grondin n'a pas tort d'expliquer la prépondérance du modèle structuraliste d'explication dans les textes de cette époque par le contexte français (cf. 96), même si, aux yeux de Ricœur, la valeur de ce modèle d'explication tient d'abord au fait qu'il est homogène à son objet linguistique, même si Ricœur n'exclut pas de le transposer à d'autres champs d'application (mythes, systèmes culturels...)

C'est avec le cinquième et dernier chapitre (*L'herméneutique du soi dans les sommes de la maturité*) que J. Grondin aborde les derniers ouvrages de Ricœur, *Temps et récit* (1983-1985), *Soi-même comme un autre* (1990), *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) et *Parcours de la reconnaissance* (2004). Invoquant les contraintes imposées par le format strict d'un "Que sais-je?" (99, et déjà 19), l'auteur livre ici une lecture plus rapide, qui ne l'empêche pas de proposer d'intéressantes remarques sur l'usage ricœurien du concept d'*ipse* (107). Ses remarques sur l'influence de Spinoza – notamment sur le concept de *conatus* – sur l'esquisse ontologique proposée dans la dernière étude de *Soi-même comme un autre* paraîtront plus précieuses encore. Cet ouvrage semble d'ailleurs être pour Grondin le point culminant de la dernière partie de l'œuvre de Ricœur, même si

l'auteur. – délaissant entièrement, et peut-être un peu injustement, le *Parcours de la reconnaissance* - consacre encore à *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* un chapitre dans lequel il ne manque pas de relever que l'ouvrage a permis à Ricœur de revenir, pour l'approfondir, sur la question du rapport entre l'histoire (et plus généralement le passé) et la vérité, déjà abordé cinquante années plus tôt (*Histoire et vérité*, 1955).

Jean Grondin quitte l'œuvre de Ricœur comme il l'avait rejoint, en adoptant très naturellement un ton un peu plus personnel. Le lecteur familier des travaux de Jean Grondin sur l'herméneutique ne pourra s'empêcher de mesurer le chemin parcouru par l'auteur: très familier et très proche de l'herméneutique de Gadamer (voir, entre autres titres, son *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, 1999), au point d'avoir semblé parfois minimiser l'importance de l'herméneutique de Ricœur, il en est venu à saluer en celle-ci une œuvre essentielle, peut-être en vertu de son intérêt plus récent pour la philosophie de la religion et plus généralement la question du soi et de la finitude. Expression d'une belle capacité à lire et surtout à relire en toute liberté les œuvres de pensée, son "Que sais-je?" est un petit ouvrage d'un grand prix, précieux pour tous les lecteurs désireux d'entrer dans l'œuvre, parfois intimidante, de Paul Ricœur, mais non moins précieux pour ceux qui, déjà, y circulent.

Daniel Frey

Université de Strasbourg – Fonds Ricœur