

Herméneutique et horizon anthropologique de la phénoménologie dans la philosophie ricœurienne

Samuel Lelièvre
EHES (Paris, France)

Résumé

L'expression de « greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie » utilisée par Ricœur a souvent été reprise pour caractériser la phénoménologie herméneutique ricœurienne ou aborder ces champs de la phénoménologie et de l'herméneutique à partir de l'exemple ricœurien. Or, on peut penser que cette expression a été mal comprise et, partant, a pu conduire à divers malentendus concernant l'approche ricœurienne dans son rapport à la phénoménologie et l'herméneutique. Si le terme de greffe induit et renvoie à une différenciation de deux méthodes et domaines, au sens d'une méthode et d'un domaine qui s'ajouteraient et complèteraient une autre méthode et un autre domaine, c'est moins la différence entre phénoménologie et herméneutique qui est engagée que celle entre une origine phénoménologique de l'herméneutique ricœurienne et le projet d'une anthropologie philosophique. Il est caractéristique que cette visée ne soit pas prise en compte par des critiques se réclamant d'un ancrage et d'une expertise soit en phénoménologie soit en herméneutique, révélant alors certaines limitations dans une approche de la philosophie ricœurienne.

Mots-clés : action/volonté ; anthropologie ; éthique ; herméneutique ; mal ; ontologie ; phénoménologie ; religion

Abstract

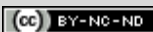
The expression, "grafting of hermeneutics onto phenomenology" which Ricœur coined, is meant to characterize his hermeneutic phenomenology or Ricœurian approaches the fields of phenomenology and hermeneutics. However, the expression seems to have been quite misunderstood and therefore may have led to various misunderstandings about Ricœur's approach and its relationship to phenomenology and hermeneutics. The term "grafting" refers to a differentiation between two methods and domains, where one method and domain is complete another method and domain. However, it is less the difference between phenomenology and hermeneutics that is at stake than the difference between the phenomenological origin of Ricœur's hermeneutics and his project of a philosophical anthropology. More often this aim is overlooked by critics who rely on their expertise in either phenomenology or in hermeneutics. By so doing their commentary of Ricœur's philosophy suffers certain limitations.

Keywords: Action/Will; Anthropology; Ethics; Evil; Hermeneutics; Ontology; Phenomenology; Religion

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 14, No 1 (2023), pp. 78-112

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2023.627

<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](#).

Herméneutique et horizon anthropologique de la phénoménologie dans la philosophie ricœurienne

Samuel Lelièvre

EHESS (Paris, France)¹

I. Introduction

Il est habituel et même banal, pourrait-on dire, de rapporter l'articulation ricœurienne entre phénoménologie et herméneutique au principe d'une « greffe » du second domaine sur le premier, en prenant acte des arguments du philosophe concernant les limitations de la seule description du plan pratique face à la nécessité de traiter de la volonté mauvaise, de l'aveu du mal, et de la question du mal considérée pour elle-même². Cette greffe de l'herméneutique sur une phénoménologie du champ pratique répond à la nécessité, au-delà d'une analyse descriptive et immanente de ce champ, d'accéder au plan de significations et de sens des symboles et des récits rendant possible une analyse d'ordre éthique et anthropologique relative à la question du mal. Sans renvoyer à un discours religieux en tant que tel, les références à des thématiques et à des termes du corpus judéo-chrétien sont explicites et légitimées par la nécessité de partir de la culture que le philosophe et ses lecteurs connaissent³. Dans *Réflexion faite*, Ricœur résume ainsi cette transition d'une analyse phénoménologique à une médiation par ce symbolisme : « [...] rien en effet dans les analyses du projet, de la motivation, de la motion volontaire, et surtout de l'involontaire absolu, ne permettait de distinguer entre un régime d'innocence ou un régime de malfaisance⁴. » Deux problèmes relatifs à la compréhension de ces analyses peuvent déjà se poser à ce stade, l'un qui renverrait au plan des contenus référentiels, l'autre qui concernerait la légitimation des choix méthodologiques. Tout d'abord, il n'est guère douteux que le symbolisme auquel le philosophe se réfère l'expose, tôt ou tard, à des critiques intégrant, depuis un cadre analytique strictement philosophique ou méthodologique, une dimension idéologique. Ensuite, l'usage de ce terme de greffe amène au fait de devoir s'en tenir à ces explications apportées par Ricœur ; celles-ci acquièrent ainsi un sens en recevant la légitimation d'un philosophe donnant accès, d'une certaine façon, à une genèse ou à la coulisse de son travail ; elles pourraient s'accorder, par ailleurs, avec la complexité théorique et méthodologique qui résulte de la *Philosophie de la volonté* à partir des développements de *La symbolique du mal*.

¹ Voir <https://cems.ehess.fr/membres/samuel-lelievre>. Je remercie les évaluateurs et les éditeurs d'*Études ricœuriennes/Ricœur Studies* pour leurs critiques et commentaires lors de la réalisation de ce texte. La section II et divers autres points de cet article reprennent une communication intitulée « L'articulation ricœurienne entre herméneutique et phénoménologie. Héritage et perspectives » faite le 21 novembre 2020 lors de la Conférence internationale Ricœur 2020 qui s'est tenue à la Katholieke Universiteit Leuven (Belgique).

² Paul Ricœur, « Existence et herméneutique » [1965], in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* (Paris : Seuil, 2013), 23 et 26-33.

³ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité* [1960] (Paris : Points, 2009), 223-7.

⁴ Paul Ricœur, *Réflexion faite* [1995] (Paris : Seuil, 2021), 46.

Une première réponse au premier problème est que cette référence au symbolisme religieux judéo-chrétien maintient généralement – quoique pas de manière constante – une distinction des domaines et types de discours, selon une formulation souvent rappelée par Ricœur et par la critique de la dérive théologique de la phénoménologie française⁵. On peut en fait être amené aussi à se confronter, sur ce plan, à la densité d'une pensée susceptible d'ouvrir le lecteur le plus sceptique à des thématiques qu'il aurait spontanément ignorées ou évitées (le péché, la culpabilité, etc.), une base culturelle commune héritée de l'histoire occidentale fonctionnant alors comme un socle de présuppositions non seulement inévitable mais nécessaire pour aborder ce symbolisme du mal. Pour ce qui concerne le plan méthodologique, il est nécessaire de comprendre de manière plus approfondie ces raisons fournies par Ricœur pour suturer l'herméneutique à une approche initiale d'ordre phénoménologique. De plus, il est notable que *La symbolique du mal* relève d'une transformation et d'une exploration qui n'avaient pas été anticipées dans son projet initial et dans son plan de travail⁶ ; tout cela aura des conséquences dans l'évolution de la philosophie ricœurienne, avec des questionnements, par exemple concernant le problème de l'imagination, qui ne trouveront des réponses plus concluantes qu'à l'époque de *La métaphore vive* et de *Temps et récit*. Pour autant, ce travail d'approfondissement peut conduire à des interprétations contradictoires dès lors que l'on se demande quel est le sens de cette notion de greffe et à quelles procédures philosophiques se rapporte-t-il concrètement.

Il convient de rappeler que l'usage de la métaphore botanique de la greffe a été institué de manière progressive dans les recherches de Ricœur. Elle est tout d'abord relative, sans être encore énoncée sous cette forme métaphorique, à une approche des « symboles » du mal – des « symboles primaires » aux récits constitués par des « mythes » – introduite par *La symbolique du mal* entérinant les limites d'une approche strictement phénoménologique du champ pratique à partir d'une anthropologie de la faillibilité⁷. Elle vise ensuite à marquer une différence avec le cadre d'une « interprétation allégorisante » pour chercher à conduire, de manière plus affirmée, vers une « herméneutique philosophique » dans la conclusion de la *Philosophie de la volonté 2*⁸. Par ailleurs, elle est rendue plus complexe à travers le « principe d'une *logique du double sens* » mis en avant dans une approche de la théorie freudienne en tant qu'herméneutique du soupçon⁹. Finalement, elle est explicitement énoncée en tant que « greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique » dans un article intitulé « Existence et herméneutique » dont la deuxième section est intitulée précisément « La greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie¹⁰ ». Autrement dit, c'est dans ce dernier contexte, marqué par la réappropriation spécifique que fait Heidegger de la notion d'herméneutique à l'intérieur d'une veine phénoménologique elle-même marquée par les apports de l'auteur d'*Être et temps* aux héritages husserliens, que Ricœur aborde

⁵ Voir par exemple Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris : Calmann-Lévy, 1995), 211 ; Dominique Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états [1990-1998]* (Paris : Gallimard, 2009), 27.

⁶ Ricœur, *Philosophie de la volonté II*. Voir aussi Jean-Luc Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination* (Paris : Hermann, 2013), 27-32.

⁷ Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, 200-565.

⁸ Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, 567 et 573.

⁹ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965), 59 (l'auteur souligne).

¹⁰ Ricœur, « Existence et herméneutique », 23 et 26-33.

cette articulation entre phénoménologie et herméneutique et rattache ce principe d'une greffe au choix qu'il fait d'une herméneutique de la « voie longue » en tant qu'il s'agit, de cette façon, « d'articuler autrement le problème herméneutique à la phénoménologie¹¹ ». En ce sens, en tant qu'elle n'est pas assimilable à la « voie courte » heideggérienne issue d'une « ontologie de la compréhension », l'approche ricœurienne implique de questionner non seulement les deux termes de cette articulation mais aussi les conditions de cette articulation¹².

Ainsi, on ne peut prendre pour argent comptant cette notion de greffe, en la séparant de cette herméneutique de la voie longue et d'une critique de plus en plus affirmée d'une « herméneutique ontologique » heideggérienne, ou, au contraire, la rejeter comme étant non opératoire, en se réclamant d'une conception de la phénoménologie ou de l'herméneutique rendant impossible la façon dont Ricœur est conduit à aborder l'articulation de ces deux méthodes. Or, il est notable que, dans la réception générale qui est faite cette approche ricœurienne, deux tendances opposées tendent à se constituer. Une première tendance, déjà évoquée, se contente de reprendre ce principe d'une greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie sans réellement la questionner, c'est-à-dire, sans revenir véritablement sur le cheminement ayant conduit à poser le problème selon ces termes, sans prendre en compte les présupposés susceptibles d'apporter un certain nombre d'éléments quant à cette conception ricœurienne de la phénoménologie et de l'herméneutique, et, souvent, sans s'engager de manière plus approfondie sur les conséquences de cette articulation ricœurienne entre phénoménologie et herméneutique. Pourraient être placés dans cette catégorie toutes les lectures et approches qui reprennent ces principes d'une greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie ou d'une herméneutique de la voie longue sans les expliciter à travers les contenus et objectifs des analyses conduisant à les légitimer. Au plan général où l'on se place ici, il n'est pas nécessaire de répertorier l'ensemble de ces lectures et approches. Une seconde tendance consiste à rejeter ce principe d'une greffe ou celui d'une herméneutique de la voie longue qui la soutient au nom de deux conceptions de la phénoménologie et de l'herméneutique qui, par ailleurs, demeurent incompatibles l'une vis-à-vis de l'autre. Une première conception a été développée dans le cadre de travaux spécifiques sur la question de l'herméneutique, en particulier ceux de Denis Thouard¹³. Elle défend le rattachement principal de l'herméneutique à un cadre philologique, réaffirmant la distinction et les différences de visées entre herméneutique et phénoménologie. À un stade plus avancé, cette analyse met en avant la nécessité d'une critique rigoureuse des notions d'herméneutique philosophique ou de philosophie herméneutique au sens introduit par Heidegger et porté par une philosophie post-heideggérienne. Une deuxième conception a été développée dans le cadre de travaux spécifiques sur la question de la phénoménologie, en particulier ceux de Claude Romano¹⁴. Elle conteste la validité et le sens de toute notion de greffe

¹¹ Martin Heidegger, *Être et temps* [1927], trad. Emmanuel Martineau (Paris : Authentica, 1985) ; Ricœur, « Existence et herméneutique », 33 et 31.

¹² Ricœur, « Existence et herméneutique », 26-7. La critique de l'approche heideggérienne de l'herméneutique sera affirmée dans Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique. En venant de Schleiermacher et de Dilthey » [1975], in *Du texte à l'action. Herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 98-106.

¹³ Denis Thouard (éd.), *Herméneutique contemporaine. Comprendre, interpréter, connaître* (Paris : Vrin, 2011) ; *Herméneutiques contemporaines* (Paris : Hermann, 2020).

¹⁴ Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Paris : Gallimard, 2010).

de l'herméneutique sur la phénoménologie, considérant que ces deux termes et domaines qu'ils recouvrent sont indiscernables l'un de l'autre. L'auteur sera aussi conduit à réaffirmer la focalisation de la phénoménologie sur le plan de l'expérience, en introduisant une critique d'un idéalisme linguistique dans les herméneutiques gadamérienne et ricœurienne.

Qu'ils reprennent cette perspective ricœurienne d'une greffe ou se placent dans une perspective directement critique à l'égard de cette perspective ricœurienne, ces différents positionnements ne sont pas satisfaisants pour aborder et comprendre le mode d'articulation entre phénoménologie et herméneutique opéré par Ricœur et les raisons qui déterminent ce mode d'articulation : ce qui est manqué dans tous les cas, c'est la nécessité d'une confrontation de l'origine phénoménologique de l'herméneutique ricœurienne, qui transparaît à partir de la *Philosophie de la volonté 2*, avec le projet d'une anthropologie philosophique également présent dans cet ouvrage en lien avec la référence de Ricœur à une tradition réflexive française en tant que source philosophique antérieure à celle de la phénoménologie. Si le terme de greffe induit une différenciation de deux domaines, au sens d'un domaine qui s'ajouterait ou compléterait un autre domaine, c'est moins la différence entre phénoménologie et herméneutique qui est engagée que celle entre cette origine phénoménologique de l'herméneutique ricœurienne et le projet d'une anthropologie philosophique. Ce projet sous-tend la *Philosophie de la volonté* ; il est plus explicite à partir du second volume de cet ouvrage. Pour autant, il est surtout l'enjeu de tous les efforts du philosophe par la suite, à travers une évolution marquée par un questionnement sur les problèmes du mal, de la liberté, et de l'action¹⁵.

Regardant rétrospectivement son parcours, le philosophe fait lui-même référence à une « sorte de phénoménologie herméneutique » et non pas à une herméneutique phénoménologique ou une herméneutique intégrant tel ou tel aspect de la phénoménologie¹⁶ ; l'herméneutique ne surgit qu'en raison des limitations de la méthode phénoménologique dans une recherche sur l'agir, la volonté, et, ce faisant, dans une focalisation sur la question du mal. Cette dernière focalisation est déterminée ou marquée par l'engagement religieux du philosophe – un christianisme protestant de tradition française – mais elle n'y est pas réductible et ouvre sur un plan éthico-anthropologique. Autrement dit, la focalisation de Ricœur sur la question du mal et les autres questions qui y sont afférentes précède le principe d'une greffe entre herméneutique et phénoménologie, bien que ces questions soient identifiées à la raison pour laquelle une perspective herméneutique, initiée par *La symbolique du mal*, prendrait le relais de la description phénoménologique du champ pratique. Cependant, la confrontation de l'origine phénoménologique de l'herméneutique ricœurienne avec le projet d'une anthropologie philosophique est rendue complexe par le fait que, depuis la *Philosophie de la volonté* et certains développements ultérieurs, Ricœur tend à identifier ce dernier projet avec les apports d'une perspective herméneutique ; ceci apparaît aussi bien dans un sens pouvant relever d'une

¹⁵ Pour une synthèse sur l'anthropologie philosophique ricœurienne, voir notamment Paul Ricœur, *Écrits et conférences III, Anthropologie philosophique*, Johann Michel et Jérôme Porée (éd.) (Paris : Seuil, 2013).

¹⁶ Ricœur, *Réflexion faite*, 87. Voir aussi Paul Ricœur, « De l'interprétation » [1983], in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 13-39. Il s'intéresse néanmoins, depuis la conclusion de la *Philosophie de la volonté II* et à partir de l'exemple de Gadamer, à la question d'une herméneutique philosophique.

herméneutique philosophique que dans un sens reconnaissant, en raison de l'intégration des sciences humaines-sociales qui caractérise la philosophie ricœurienne, une autonomie de l'herméneutique ou son statut de méthode pouvant être l'objet d'une appropriation par une multitude de conceptions philosophiques ou de disciplines des sciences humaines-sociales. À travers la persistance et la prégnance de la question du mal ou des questions éthico-anthropologiques liées, il est nécessaire de reconnaître l'origine phénoménologique de l'herméneutique chez Ricœur *et* ce qui vient s'immiscer entre ces deux méthodes et approches. Si cet héritage, sans cesse rappelé, de la philosophie réflexive et des pensées de Jean Nabert et de Gabriel Marcel nourrit une visée anthropologique qui aurait la question du mal pour noyau dur, le projet d'une anthropologie philosophique ouvre nécessairement sur un horizon plus large : il peut être celui d'une philosophie éthique se constituant à partir de cette question du mal mais qui demeure irréductible à cette question dès lors qu'elle se concentre sur celle de l'action¹⁷ ; il est aussi engagé dans une philosophie de l'imagination redonnant accès à une unité ontologique au-delà d'une disproportion entre l'entendement et la sensibilité ; finalement, il renvoie à la façon dont Ricœur envisage, contre Husserl et Heidegger, une visée anthropologique en venant de la phénoménologie.

Il pourrait être tentant, toutefois, de s'engager dans une analyse selon deux plans, l'un qui relèverait d'un contenu philosophique (le mal, l'action, l'anthropologie), l'autre qui renverrait à une méthode philosophique (réflexive, phénoménologique, herméneutique). On peut en effet repérer une thématique continue ou un centre d'intérêt constant de Ricœur, celle du mal et celui d'un rapport à l'action ; ceux-ci conduisent ensuite à différents niveaux d'investigation sur les plans éthique et anthropologique. La question de l'herméneutique elle-même a été abordée de manière différente dans l'évolution d'une anthropologie centrée sur une philosophie de l'action. Pour autant, il semble que le nœud de la problématique réside dans les deux points suivants : l'adoption d'une méthode phénoménologique à partir d'une impulsion philosophique initiale dominée par l'éthique et la question du mal, en tant que cette méthode permettrait de s'engager de manière plus probante dans une analyse des notions de volonté puis d'action ; l'adoption de la méthode herméneutique afin de répondre à cette même impulsion mais en tant qu'elle relève d'une méthode complémentaire que l'on pourrait rapporter à une intentionnalité au second degré, c'est-à-dire une intentionnalité relative aux différentes médiations par les symboles, le langage, ou la culture en général et marquant, à travers le principe de « distanciation », une forme de rupture avec les philosophies de l'apodicticité¹⁸. En première lecture, on aurait donc une forme de graduation et d'évolution du plan méthodique, quand le plan du contenu et de la visée anthropologique demeurerait le même. Mais, en seconde lecture, on est obligé de tenir compte de la nature et de la singularité de ce parcours à partir de la philosophie réflexive. En amont, l'analyse phénoménologique est envisagée comme ce qui permet d'approfondir des problématiques d'abord énoncées dans le cadre réflexif ; un horizon anthropologique de la phénoménologie est ainsi envisagé par Ricœur, lequel introduit une différence à l'égard de la tradition phénoménologique

¹⁷ Voir notamment Jean Nabert, *Essai sur le mal* (Paris : Puf, 1955) et la relecture plus critique de l'*Essai sur le mal* de Nabert dans Paul Ricœur, *Lectures II, La contrée des philosophes* (Paris : Seuil, 1999), 249-52.

¹⁸ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation » [1975], in *Du texte à l'action. Herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 113-31.

husserlienne et heideggérienne¹⁹. En aval, l'herméneutique ne fait que prolonger cette visée anthropologique de la phénoménologie ricœurienne mais en donnant accès à d'autres plans de signification et de représentation. La différence avec une conception fusionnant la phénoménologie et l'herméneutique tient dans cette référence à cette visée anthropologique. La différence avec une conception plus orthodoxe de l'herméneutique se jouera dans l'évolution même de Ricœur quant à sa conception de l'herméneutique mais afin de répondre aux exigences d'un projet anthropologique, avec ses contenus allant de la philosophie sociale à la philosophie de la religion en passant par l'éthique.

Aborder la question de l'articulation entre phénoménologie et herméneutique dans la philosophie ricœurienne revient donc à considérer une complexification progressive des liens entre un plan transcendantal et un plan ontologique constitutifs d'un rapport à l'anthropologie chez Ricœur. Le plan transcendantal est celui qui, selon un développement ricœurien du kantisme, maintient la nécessité d'un discours en termes de conditions de possibilité, d'une réflexivité, d'une interprétation. Mais l'ontologie de l'acte et de la puissance, en tant qu'extension du principe d'une affirmation originaire à l'époque de la *Philosophie de la volonté* vers une herméneutique du soi formalisée par *Soi-même comme un autre*, rattache ce plan transcendantal aux contraintes réelles du monde pratique et aux efforts d'un être pour exister. L'assimilation que fait Ricœur d'autres conceptions philosophiques et disciplinaires, de la philosophie de langue anglaise aux sciences sociales, répond aussi à cette exigence analytique. Si on doit rappeler le principe d'une origine phénoménologique de l'herméneutique ricœurienne, la complexification dont il est question ici achève de rendre non pertinent un raisonnement en termes d'articulation entre un contenu philosophique et un formalisme méthodologique : cette complexification s'identifie à l'évolution des moyens mis en œuvre par Ricœur pour réadapter constamment une phénoménologie herméneutique à son projet d'une anthropologie philosophique. Deux orientations pourraient alors être considérées dans cette évolution, lesquelles ne doivent pas être envisagées comme des étapes se dépassant l'une l'autre mais comme les cadres principaux à travers lesquels se déploient ces réadaptations de la pensée ricœurienne. La première orientation est examinée dans une première partie du présent texte : il s'agit de voir comment, du symbole au récit, une phénoménologie herméneutique rapatrie le champ pratique et de l'action aux visées d'une anthropologie philosophique. Une remise en question de la lecture critique de Romano concernant l'articulation ricœurienne entre phénoménologie et herméneutique est abordée dans ce cadre. La seconde orientation est traitée dans une seconde partie : il s'agit ainsi de considérer une herméneutique du soi qui, en tant qu'elle est constitutive d'une anthropologie de l'homme capable et faillible, reverse des thèmes éthiques dans une analyse phénoménologique, épistémologique, et ontologique d'un temps socialisé ou d'une reconnaissance de soi et des autres. Une remise en question de la lecture critique de Thouard concernant l'approche ricœurienne de cette herméneutique du soi à partir de la phénoménologie est traitée dans ce cadre.

¹⁹ Au sens d'un « interdit anthropologique » propre à cette veine et qui a pu notamment être contesté par Hans Blumenberg – voir Jean-Claude Monod, dans « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale*, vol. 10 (2009), 221-36.

II. Phénoménologie, herméneutique de la voie longue, et anthropologie

II. 1. Phénoménologie herméneutique, monde social, et action

Quand on résume les étapes du rapport de la philosophie ricœurienne à l'herméneutique, au moins trois temps différents peuvent être déterminés. Depuis la conclusion de la *Philosophie de la volonté II* et *De l'interprétation. Essai sur Freud*, la question de l'herméneutique s'identifie à celle du symbolisme (le symbole à double ou multiple sens). Ricœur parle de « passage à l'herméneutique », de « greffe » comme un mode de « renouvellement de la phénoménologie par l'herméneutique », ou, à nouveau, de « greffer » l'herméneutique sur la phénoménologie²⁰. Ensuite, dans les développements menant de *La métaphore vive* à *Temps et récit*, c'est une herméneutique du texte qui est mise au jour. Finalement, cette seconde étape se superpose en partie avec celle visant une herméneutique du *soi* – des conclusions de *Temps et récit* à *Soi-même comme un autre* et ses conséquences. Ceci pourrait être interprété comme un retour sur une perspective anthropologique ou une analyse du champ pratique visés par la *Philosophie de la volonté*, ou comme son raffinement et sa complexification à la suite du grand détour herméneutique (la voie longue) qui a été opéré. Une telle interprétation resterait toutefois générale et ne revêt de sens que si on se focalise sur la question de l'herméneutique. Du point de vue de l'articulation entre herméneutique et phénoménologie qui nous occupe, deux problèmes pourraient être soulignés. D'une part, on doit considérer un approfondissement de la question de l'herméneutique chez Ricœur, notamment à la suite du tournant poétique et sémantique initié par *La métaphore vive* et la consolidation d'une anthropologie philosophique ; cette question de l'herméneutique reste toutefois inséparable de la question du symbolisme. D'autre part, même si ce passage ricœurien à l'herméneutique s'est constitué dans le cadre d'une désignation des limites de la phénoménologie, cela ne signifie pas que l'herméneutique épuise le sens d'une investigation phénoménologique ; distinguant ces plans de la phénoménologie et de l'herméneutique, Ricœur conserve, en appui d'un positionnement philosophique générale, un lien avec les ressources de la phénoménologie.

Il convient, à ce stade, de revenir sur un texte particulièrement décisif pour ce qui concerne le présent sujet : « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl²¹ ». Ricœur a écrit ce texte comme un bilan de ses recherches, en faisant référence à une évolution de celles-ci et aux conditions d'une philosophie contemporaine. Il s'attache de cette façon à relier et à interroger le lien entre phénoménologie et herméneutique en élaborant une analyse à partir des deux thèses suivantes : l'herméneutique ne défait pas la phénoménologie mais ce que Ricœur identifie à

²⁰ Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, 573 ; Ricœur, « Existence et herméneutique », 23 ; Ricœur, « De l'interprétation », 31 – ce dernier point constituant une forme de rappel de « Existence et herméneutique », 23 et 26-33.

²¹ Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl » [1975], in *Du texte à l'action. Herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 43-81. L'analyse de cette articulation est reprise de manière constante depuis Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique », *Man and World*, vol. 7/3 (1974), 223-53. Pour une synthèse sur le sujet, voir aussi Ricœur, « De l'interprétation ».

l'« idéalisme husserlien²² » ; on doit considérer un rapport de coappartenance entre phénoménologie et herméneutique. Si cet article marque un positionnement précis du philosophe quant à ce lien entre herméneutique et phénoménologie, il doit être considéré comme résultant d'un cheminement relativement long. Référence est faite à une forme de maturation du positionnement ricœurien et à la désignation de ces deux tendances : une première tendance, d'ordre poétique ou sémantique-poétique, reprend et approfondit le thème du « symbole [qui] donne à penser », introduit en conclusion de la *Philosophie de la volonté*, à travers des recherches étendues sur le symbolisme et le langage²³ ; une autre tendance, d'ordre critique, vise à rattacher davantage la question de l'herméneutique au monde social et aux conflits réels qui s'y jouent, notamment à partir d'une reconnaissance du conflit des interprétations²⁴. D'une manière générale, il est également notable que Ricœur mentionne, dans *Réflexion faite*, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl » comme un texte important dans son parcours²⁵.

Pour la démonstration de la première thèse, le philosophe expose de manière synthétique cinq points différents qui caractérisent à ses yeux cet idéalisme husserlien ; il oppose, à chacun de ces points caractéristiques de la phénoménologie husserlienne, la révision ou la reformulation à laquelle ils devraient être soumis du point de vue de l'herméneutique. Le premier point concerne « l'idéal de scientificité » de la phénoménologie et le fait que cela passe par l'idée d'une « fondation ultime²⁶ ». À ce stade, l'herméneutique est dans un rapport de confrontation avec la phénoménologie en tant qu'elle a pour fonction de poser le problème des conditions ontologiques de la compréhension ; référence est faite à une conception heideggérienne et post-heideggérienne de l'herméneutique. Cette perspective peut servir aussi bien à introduire une manière de redéfinir le fondationnalisme de la phénoménologie husserlienne à partir de l'ontologie heideggérienne qu'elle peut être déjà une manière de sortir de ce fondationnalisme. Dans un second temps, cette idée de fondation est rapportée à celle d'« intuition » relativement à la perception, à la « vision » et finalement à la reformulation phénoménologique du problème de l'« expérience ».²⁷ C'est le propre de la médiation constituée par la détermination herméneutique d'un rapport à la

²² Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 43-4. Ne considérant pas ici cet « idéalisme husserlien », après les *Ideen I*, sous l'angle méthodologique, la critique développée implique de considérer que l'herméneutique vienne combler des manques ou des limitations de la phénoménologie sur un plan excédant également le seul plan méthodologique – voir la présentation de Ricœur dans Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique I* [1913], trad. Paul Ricœur (Paris : Gallimard, 1985) et Paul Ricœur, « Husserl (1859-1938) » [1967], in *À l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 2004), 15.

²³ Ce thème de la conclusion de Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, 566-77 veut se placer à la suite des analyses sur l'idée esthétique de Kant dans *La critique de la faculté de juger* (Paris : Flammarion, 2000), 300 et suiv., et il a été prolongé dans Paul Ricœur, *La métaphore vive*, (Paris : Seuil, 1975), 383-4.

²⁴ Paul Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies » [1973], in *Du texte à l'action. Herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 399-416. Ricœur développe sa conception d'une herméneutique critique à partir de la dispute Gadamer/Habermas et se réfère notamment à Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt* [1968], trad. Gérard Cléménçon (Paris : Gallimard, 1979).

²⁵ Ricœur, *Réflexion faite*, 55-61.

²⁶ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 45.

²⁷ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 46.

compréhension que de rappeler les limites devant nécessairement être apposées à ce principe d'une intuition. Un troisième point fait mention de la question de la « subjectivité » comme « lieu de l'intuitivité plénière » à laquelle renvoie la phénoménologie husserlienne, ce qui correspond aussi, selon Ricœur, à une mise en avant de l'immanence et à une mise en doute de la transcendance²⁸. Mais l'idée d'une « immanence indubitable » n'est pas tenable et Ricœur va davantage faire référence, à partir de ce point, à la « critique des idéologies » ainsi qu'à une notion de « communication »²⁹. Ainsi en vient-on, dans un quatrième temps, au principe d'une « subjectivité promue au rang du transcendantal » et qui, si elle s'oppose explicitement à la psychologie, maintient une situation de « confusion » entre « phénoménologie et psychologie phénoménologique »³⁰. Ricœur approfondit sa critique en se déterminant dans le cadre d'une herméneutique visant, en suivant le modèle de l'herméneutique gadamérienne, non pas la « psychologie d'un auteur » mais la « "chose" du texte³¹ » ; « La phénoménologie [...], écrit-il, n'a pas suivi le conseil de sa propre trouvaille, à savoir que la conscience a son sens hors d'elle-même³². » Finalement, une implication éthique est repérée dans cette orientation idéaliste de la phénoménologie husserlienne : le « caractère auto-assertif de la fondation³³ ». L'herméneutique oppose à cela le passage d'un « moi » à un « soi », ce que Ricœur résume par sa formule « alors j'échange le *moi*, maître de lui-même, contre le *soi*, disciple du texte³⁴ ». Les conclusions de *Temps et récit* et les analyses subséquentes de *Soi-même comme un autre* sont venues entériner cette perspective et la relier au projet anthropologique initial du philosophe.

Ricœur en vient donc à considérer une « *phénoménologie herméneutique* » se constituant à partir d'une phénoménologie comme « présupposition » d'une herméneutique intégrant une « *interprétation* de la vie de l'*ego* »³⁵. Cette présupposition phénoménologique de l'herméneutique prend appui sur le fait que la première phénoménologie husserlienne a pu rattacher son approche de la signification à l'ancrage de la conscience et de la raison dans une intentionnalité, instituant ainsi une « subordination de la notion logique de signification à la notion universelle de sens³⁶ ». De manière remarquable, l'extension herméneutique de la phénoménologie visée par Ricœur concernerait plus particulièrement le premier Husserl ; cela impliquerait, réciproquement, une conception de l'herméneutique pointant davantage vers les recherches épistémologiques schleiermacherienne et diltheyenne que vers le projet ontologique heideggérien. On identifie, en cohérence avec ce dernier point, une mise en avant du rapport de « distanciation » engagé dans

²⁸ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 46.

²⁹ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 55-6.

³⁰ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 47.

³¹ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 58.

³² Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 59.

³³ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 49.

³⁴ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 60 (l'auteur souligne). Le philosophe repart de cette idée dans *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990) mais insiste davantage sur le soi : « Dire *soi*, ce n'est pas dire *je* » (30, l'auteur souligne).

³⁵ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 61 (l'auteur souligne).

³⁶ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 63-4.

l'« expérience d'appartenance »³⁷. La notion d'« epochè », visant ce « mouvement intentionnel de la conscience vers le sens », peut dès lors être mise en œuvre « en un sens non idéaliste » et la présupposition phénoménologique de l'herméneutique nous ramène à « ce qui vient au langage » plutôt qu'à ce que l'on aurait à rechercher en premier lieu dans le langage³⁸ : le domaine de l'art doit pour cette raison être appréhendé avant la « dimension langagière » (*Sprachlichkeit*) de l'expérience humaine – Ricœur rappelle cette caractéristique de l'herméneutique gadamérienne³⁹. Plus généralement, il réaffirme, en se référant aux conceptions heideggériennes à l'époque d'*Être et temps*, une préséance du plan de l'expérience et de l'« être-au-monde » sur le langage au sens des « significations logiques »⁴⁰. Ce plan du « prélinguistique » ou de l'antéprédicatif constituerait une sorte de sol commun à la phénoménologie et à l'herméneutique.⁴¹ Pour ce qui concerne la « présupposition herméneutique de la phénoménologie », Ricœur fait référence à deux analyses husserliennes de l'explicitation (*Auslegung*)⁴² : l'une, issue des *Recherches logiques*, spécifie le passage d'une théorie de l'intuition à une théorie de l'interprétation ; l'autre, tirée des *Méditations cartésiennes*, se rapporte à ce qu'il appelle l'« énigme » ou le « paradoxe » de la « transcendance de l'*alter ego* »⁴³. L'horizon de l'articulation ricœurienne entre herméneutique et phénoménologie implique d'intégrer le plus possible la question d'un soi et d'une « intersubjectivité », au sens d'une « nature "commune" » et d'un « monde culturel "commun" » dans le champ pratique.⁴⁴ Dans cette perspective, les contraintes relatives à la finitude ou à un plan ontologique, prise en compte via la référence à l'Analytique du Dasein heideggérien, ne sont pas des préalables à l'expérience mais elles sont inhérentes à l'action d'un agent capable et susceptible d'endurer des difficultés ou des souffrances au sein du monde social et culturel.

II. 2. Articuler la phénoménologie et l'herméneutique en venant de la phénoménologie

Il pourrait être utile, à ce stade de l'analyse, de revenir sur les développements que Claude Romano a pu mettre en œuvre afin de redéfinir et de renouveler ce champ de la phénoménologie, notamment en revenant sur ce qui serait alors considéré comme correspondant à ses caractéristiques les plus propres et les plus décisives au sein de la dispute philosophique⁴⁵. Avant d'aborder la partie de ces développements qui concernent plus directement notre sujet, trois grandes orientations peuvent être rappelées, au-delà d'une présentation générale axée sur l'idée d'une « nouvelle image de la raison »⁴⁶ : celles-ci sont en effet susceptibles d'éclairer les relations entre

³⁷ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 64.

³⁸ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 64-5 (l'auteur souligne).

³⁹ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 65-6.

⁴⁰ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 66-7. Heidegger, *Être et temps*, § 34.

⁴¹ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 67.

⁴² Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 69.

⁴³ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 77-8 (l'auteur souligne).

⁴⁴ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 76.

⁴⁵ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*.

⁴⁶ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 14 (l'auteur souligne).

l'approche ricœurienne et des tentatives plus récentes pour reformuler ou refonder la phénoménologie ; l'approche de Romano revêt le double intérêt d'être très ambitieuse et d'entretenir un rapport très critique avec la phénoménologie herméneutique de Ricœur. Une première orientation concerne l'effort pour mettre en dialogue la tradition phénoménologique et la tradition analytique. Une deuxième orientation est dominée par une forte opposition à des conceptions récentes de la veine analytique cherchant à renouer avec certains héritages du kantisme – et, dans certains cas, de l'hégélianisme. Au-delà du projet général d'une détermination à nouveaux frais de l'articulation entre langage et expérience à partir des héritages de la phénoménologie et de la philosophie analytique, une troisième caractéristique, pouvant concentrer les difficultés principales de cette approche en dépit de sa discussion avec la veine analytique, est que cette articulation tend à pencher davantage du côté d'une philosophie de l'expérience.

Un objectif important de Romano est de revenir à ce qui serait, à ses yeux, le plus décisif dans la phénoménologie et, donc, dans les héritages pour la situation contemporaine, à savoir une conception de la raison humaine s'ancrant dans une « expérience "antéprédicative" » et qui « possède un *logos* immanent »⁴⁷. Cette perspective le conduit, et ceci est une caractéristique importante de son ouvrage, à engager une discussion et une confrontation avec la veine analytique. Mais le point déterminant n'est peut-être pas celui auquel on s'attendrait le plus spontanément : en plus de chercher à surmonter l'opposition devenue traditionnelle entre continentaux et analytiques en rappelant les transformations radicales qui sont apparues depuis les deux bords et, ainsi, la différence entre la situation contemporaine et celle qui prévalait jusqu'au milieu du XX^e siècle, Romano vise à prendre appui sur le fait que ces deux traditions philosophiques ont des centres d'intérêt commun, notamment parce qu'elles partagent des origines communes ; pour autant, il prend aussi acte d'une certaine prédominance de la philosophie analytique – en y incluant ses capacités d'autocritique – et de certaines limitations épistémologiques de la phénoménologie au regard des avancées de la veine analytique dans le champ de la logique et de ses conséquences dans la suite des échanges entre les deux traditions⁴⁸. Cet aspect peut être résumé par l'émergence, avec Frege, d'une nouvelle logique qui substitue le principe de l'inférence à celui de l'intuition, encore centrale et prégnante dans la veine phénoménologique, et ce qui en résulte pour une approche des notions de sens et de référence⁴⁹. La perspective de Romano pourrait être rapprochée de celle de Ricœur qui, en dépit des critiques énoncées précisément sur ce point, tente aussi d'intégrer, pour le compte de la phénoménologie, l'impact de ces développements issus de la veine analytique et de la nouvelle logique⁵⁰.

Mais quand la lecture ricœurienne de Frege, et de divers autres représentants de la tradition analytique, participe d'une stratégie afin d'appuyer un tournant sémantique dans une approche herméneutique, celle de Romano, qui cherche à intégrer un corpus classique de la

⁴⁷ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 12 (l'auteur souligne).

⁴⁸ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 33 et 167-8.

⁴⁹ Friedrich Ludwig Gottlob Frege, « Sens et dénotation » [1892], in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Claude Imbert (Paris : Seuil, 1971), 102-26.

⁵⁰ Paul Ricœur, « Signe et sens » [1972], in *Encyclopædia Universalis*, corpus 16 (1985), 881-5 ; Ricœur, *La métaphore vive* ; Paul Ricœur, « Le dernier Husserl et le dernier Wittgenstein sur le langage », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 5/1 (2014), 7-27 ; Saloua Chatti, « Ricœur, lecteur de Frege sur la référence », *Cahiers philosophiques*, vol. 148/1 (2017), 90-104.

philosophie analytique du XX^e siècle, a d'abord pour ambition de rapporter la phénoménologie à un niveau d'exigence épistémologique susceptible de répondre à celui de la philosophie contemporaine de langue anglaise⁵¹. Dans ce cadre, l'école de Pittsburgh – de Wilfrid Sellars à John McDowell et Robert Brandom – est toutefois l'objet d'une critique particulièrement virulente. C'est la critique du « mythe du donné », l'une des thèses philosophiques les plus emblématiques de cette école qui est notamment visée, en tant qu'elle ne fournirait aucune voie d'accès à la conception plus déterminante et substantielle de la raison qui serait portée, selon Romano, par la phénoménologie⁵². Cette école de la philosophie analytique développe, relativement à cette critique du donné, un intérêt pour la conception kantienne et post-kantienne d'une pensée nécessairement déterminée par des conditions aprioriques de cette même pensée, et considère ainsi à nouveaux frais l'idéalisme allemand et l'hégélianisme. À suivre l'analyse de Romano, il faudrait considérer dans ces développements internes à la veine analytique la persistance d'un « cadre kantien » et d'un « néokantisme » qui seraient non seulement incompatibles avec la phénoménologie – bien que le kantisme puisse être interprété historiquement comme un prédécesseur de cette dernière et que Husserl ait pu se placer, dans son évolution, dans une certaine proximité avec le néokantisme – mais et qui ferait aussi écran aux apports fondamentaux de la phénoménologie⁵³. Au regard du kantisme qui persiste sous différentes formes dans la philosophie de Ricœur – ou à divers points stratégiques de celle-ci – et à travers son projet anthropologique, ainsi que de la référence marquée à la philosophie hégélienne du droit dans sa philosophie sociale, on commencerait à mesurer la différence qui se dessine avec le contenu critique de l'approche de Romano et de sa conception d'une convergence possible entre les veines analytique et phénoménologique.

Finalement, la phénoménologie telle que définie et promue par Romano se serait dégagée d'emblée d'un courant phénoménologique français post-lévinassien tendant, pour reprendre les termes de la critique de Janicaud, à s'orienter vers des contenus religieux et théologiques⁵⁴. Ce positionnement, de nature épistémique et épistémologique, est étroitement lié à la façon dont cet auteur refuse de distinguer phénoménologie et herméneutique. L'enjeu et les apports de la phénoménologie sont reliés précisément à la constitution d'une philosophie de l'expérience : ainsi est-on conduit nécessairement à s'éloigner de l'orientation idéaliste résultant de la philosophie critique kantienne et à réinvestir les pistes originelles de la phénoménologie husserlienne, sans réduire celles-ci aux visées d'ordre métaphysique d'un réalisme pouvant également être soutenu depuis la veine analytique. Une forme de renouvellement est mise en œuvre, selon Romano, dans la mesure où cette question de l'expérience peut renvoyer à un sol commun à la veine phénoménologique et à la veine analytique : la phénoménologie ancre la pensée philosophique dans une dimension pré-linguistique et antéprédicative constitutive d'une philosophie de l'expérience tout en ayant trait à l'articulation entre expérience et langage. Sans remettre en

⁵¹ Voir les bibliographies de Ricœur dans *La métaphore vive*, 401-9 et Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 954-95.

⁵² Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 727-78.

⁵³ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 13, 727-78, et 729.

⁵⁴ Janicaud situe lui-même les travaux de Romano dans le cadre d'un « nouvel effort de traduction et de réflexion portant sur la complexité de la pensée husserlienne » (*La phénoménologie dans tous ses états*, 168 et 295).

question la légitimité et l'ambition de cette refondation de la phénoménologie, ce troisième point est ce qui achèverait de le différencier d'une approche ricœurienne : si cette dernière conjoint de manière comparable une affiliation à la veine phénoménologique, y compris sous la forme d'une affirmation de cette affiliation, et une critique de certains de ses présupposés, elle ne réduit pas cette double exigence à la seule perspective épistémologique, en particulier dans son rapport avec une philosophie du champ pratique. Cette différence pourrait être résumée par l'approche d'une philosophie de l'expérience sur laquelle Romano appuie son projet et ce qui se déploie chez Ricœur, depuis la *Philosophie de la volonté* : une telle approche met en avant une perspective anthropologique à partir d'une phénoménologie du champ pratique mais aussi en désignant les conditions de possibilité d'une telle phénoménologie et la nécessité de s'acheminer vers une herméneutique. Si la recherche du sens part nécessairement du plan de l'expérience, la phénoménologie herméneutique qui s'élabore ainsi institue une différence décisive entre les visées d'une anthropologie et celles d'une philosophie de l'expérience considérée pour elle-même.

C'est en ayant ces trois points précédents à l'esprit, lesquels peuvent être lus comme différentes étapes s'englobant successivement, que l'on peut examiner de manière plus complète l'approche critique que fait Romano de la conception ricœurienne de l'articulation entre phénoménologie et herméneutique. Cette critique s'appuie sur une ambition : définir ce qu'est la phénoménologie contemporaine au regard des héritages husserliens ou post-husserliens qui seraient les plus essentiels et d'un contexte global dominé par la philosophie analytique. Romano veut montrer qu'on ne doit considérer ni une forme de correction herméneutique de la phénoménologie ni la nécessité d'une greffe entre les deux mais une phénoménologie comme herméneutique et, réciproquement, une herméneutique comme phénoménologie. Si cette critique doit être comprise relativement à la volonté de mettre au jour des apports essentiels de la phénoménologie et de ce qui resterait encore à explorer à partir des héritages de la pensée de Husserl, Romano vise aussi, dans un même mouvement d'investigations, à définir ce qu'est l'herméneutique. Cette ambition analytique et philosophique, qui se déploie non pas seulement à partir de la phénoménologie comme courant de pensée, tradition et méthode mais *au nom de* cette phénoménologie introduite par Husserl – en tant qu'elle serait toujours à recommencer –, renverrait à une forme de congruence avec l'herméneutique, en lien avec le vœu de ne pas disjoindre philosophie de l'expérience et philosophie du langage.

II. 3. Limitations de la critique de Romano

Le chapitre XXII de la seconde partie d'*Au cœur de la raison, la phénoménologie*, intitulé précisément « La phénoménologie *en tant qu'*herméneutique » et dans lequel la critique visant Ricœur est formulée de la manière la plus nette, marque une direction s'éloignant de la recherche d'un sol commun avec ce dernier⁵⁵. Romano parle même, en citant le terme d'« abîme » utilisé par Ricœur, d'une « présentation [...] superficielle », ou encore d'une « vision très restrictive » du problème⁵⁶. Or, il apparaîtrait aussi que Romano reprendrait, dans sa propre argumentation, divers points de l'analyse ricœurienne. Plus précisément, si des zones de convergence et des zones de divergences peuvent être mises au jour, il n'est guère possible de savoir si cela est opéré de

⁵⁵ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 873-906.

⁵⁶ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 873-4 ; Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 44.

manière volontaire ou non ; on peut seulement supposer que les points qui divergent de la perspective ricœurienne empêchent l'auteur de revendiquer une proximité avec l'auteur de *Du texte à l'action*, dans une conception de la phénoménologie dont l'ambition pourrait conduire, au-delà de ses mérites et de l'intérêt qu'elle revêt, à une forme d'exclusivisme⁵⁷. De manière assez significative, ce problème apparaît en particulier dès l'amorce de ce chapitre à travers la critique de l'intuition comme ce qui serait hors interprétation. La phénoménologie herméneutique ricœurienne inclut précisément une telle critique, marquant une différence avec l'orthodoxie husserlienne. Mais cette critique ricœurienne de l'intuitionnisme en phénoménologie, qui doit être distinguée de sa prise en compte d'une dimension intuitive au sens d'un rapport à une réflexivité dans une veine française (de Malebranche à Nabert), est ce qui oriente vers une perspective herméneutique, à partir du symbole et du langage, selon un mode propre à Ricœur. De son côté, Romano vise à se maintenir dans une filiation étroitement husserlienne d'une manière qui semblerait déjà difficile à tenir ; en particulier, il n'établit pas de liens entre cette critique de l'intuition et la question de l'herméneutique dans la perspective de son approche du rapport entre expérience et langage.

Dans un second temps, une proximité éventuelle ou une conversation formelle avec la perspective ricœurienne ne peut plus renvoyer à des points substantiels voire rend possible l'installation d'une distance ou d'une rupture dès lors que cette perspective ricœurienne est assimilée à un « idéalisme linguistique » comparable à ce que l'on trouverait dans la conception gadamérienne de l'herméneutique⁵⁸. Ce n'est pas le lieu de revenir sur les différences importantes qui existent entre Ricœur et Gadamer et les conséquences qui en résulteraient pour le sens et la cohérence de la critique de Romano. Le problème de cette critique est double : d'une part, cette notion d'« idéalisme linguistique » nous ramène précisément aux développements d'ordre herméneutique d'une philosophie venant de la phénoménologie ; d'autre part, cette critique implique de séparer ces développements, qu'ils revêtent ou non un caractère idéaliste, d'un cheminement voire d'un ancrage antérieur dans la phénoménologie. On est renvoyé au problème de la reconnaissance de la singularité de l'articulation ricœurienne entre herméneutique et phénoménologie et de la nécessité d'une telle reconnaissance alors même que cette critique, pour être effective, ne peut précisément pas faire l'économie de cette singularité. Romano compléterait la critique de l'idéalisme husserlien, laquelle est assez caractéristique d'une perspective ricœurienne, par la critique d'un idéalisme linguistique en tant que travers opposé qui serait issu d'une certaine conception de l'herméneutique ; pour autant, il ne peut assimiler l'approche ricœurienne à un positionnement qui ne ferait que transférer ou reporter le problème rencontré dans le champ de la phénoménologie sur ce qu'on trouverait à travers l'approche ricœurienne de l'herméneutique.

⁵⁷ Ce terme est utilisé pour les deux raisons suivantes. On ne considère pas que l'auteur vise une mise à l'écart de conceptions différentes des siennes mais que son approche implique la référence à une forme de pureté théorique – une tendance assez typique de tout effort de refondation à partir d'une tradition déjà existante et de ses implications en termes de reconnaissance. Il en résulte, réciproquement, que cette approche ne permet pas l'inclusion de conceptions hétérodoxes ou hybrides de la phénoménologie héritées ou découlant également des travaux de Husserl.

⁵⁸ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 878 et suiv.

Il n'est pas contestable que cette dernière approche a pu valoriser le symbolisme et le langage. Mais la mise à distance de la centralité d'une phénoménologie de la perception, dont procède ce rapport au symbolisme et au langage, prolonge un mouvement qui existe déjà dans l'œuvre de Husserl. Il cherche aussi à intégrer d'autres conceptions de la phénoménologie elles-mêmes héritières de cette évolution. Il résulte finalement du projet d'une phénoménologie du champ pratique constitué par la *Philosophie de la volonté*. On l'a dit, le tournant herméneutique institué par *La symbolique du mal* ne vise lui-même qu'à répondre à ces nécessités d'une investigation qui, tout à la fois, reconnaît les limites de la description eidétique mais continue de se placer dans une perspective phénoménologique. Le recul historique dont on dispose permet de revenir de manière plus critique sur le caractère très étendu des notions de « discours » et de « texte » dans la philosophie ricœurienne – à travers une forme de sémantisme qui lui serait propre –, notamment afin de mieux circonscrire les régions pouvant être l'objet d'approches herméneutiques⁵⁹. Pour autant, deux éléments doivent nécessairement être pris en compte. Tout d'abord, Ricœur a pu faire également référence à cette mise en avant du « caractère universellement langagier de l'expérience humaine », au sens de la *Sprachlichkeit*, chez Gadamer⁶⁰ ; il induit, par ce biais, le risque d'un idéalisme linguistique sous une forme qu'il s'attache à éviter pour son propre compte mais en retenant, pour ce faire, certains apports de l'herméneutique gadamérienne. Revenant sur la troisième grande partie de *Vérité et méthode*, il souligne le caractère central de la *Sprachlichkeit* pour une pensée qui valorise l'« appartenance à une tradition » et considère ainsi le « dialogue que nous sommes et de l'entente préalable qui nous porte⁶¹ ». Face à cette conception du langage portés par la *Sprachlichkeit*, Ricœur va prioriser la « médiation par le texte », au sens de la « *Schriftlichkeit* » et à travers la « chose du texte » mise au jour par Gadamer⁶². Ensuite, à travers les notions de « véhémence ontologique » ou le renvoi constant à une notion de réalité – s'agissant notamment du « concept de "réalité" appliqué au passé » –, son approche est inséparable d'un rappel de la nécessité de ne pas se laisser enfermer dans la prison du langage⁶³ : sans qu'il fasse mention d'un idéalisme linguistique, on peut considérer que ce risque est ainsi pointé de manière indirecte. Dans ce même cadre critique, la focalisation de Romano sur l'alternative entre « relativisme » – le fait de ne pas pouvoir élever l'expérience à un plan symbolique (non réductible au langage) – et « idéalisme linguistique » marque une différence importante vis-à-vis de ce qui serait effectivement engagé dans la phénoménologie herméneutique ricœurienne ; de plus, elle rend encore plus difficile la reconnaissance de sa conception de l'herméneutique dans son articulation avec la phénoménologie⁶⁴. La mise en œuvre d'une herméneutique à partir des

⁵⁹ Voir notamment Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation ».

⁶⁰ Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », 111 (l'auteur souligne).

⁶¹ Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », 111 (l'auteur souligne).

⁶² Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », 111 (l'auteur souligne).

⁶³ Voir notamment Ricœur, « De l'interprétation », 39 ; Paul Ricœur, *Temps et récit III, Le temps raconté* (Paris : Seuil, 1985), 254.

⁶⁴ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 875-89. L'auteur fait référence à la définition de l'idéalisme linguistique d'Elizabeth Anscombe qui, prenant l'exemple de Wittgenstein, considère qu'« il insiste sur le fait que ces choses sont créées par la pratique linguistique humaine » (« La question de l'idéalisme linguistique » [1981], trad. Valérie Aucouturier et Anaïs Jomat, *Cahiers philosophiques*, vol. 158/3 (2019), 140).

symboles et des récits, ou, plus généralement, de procédures de médiation symbolique s'appuyant sur un paradigme textuel, n'implique pas de déboucher fatalement sur un idéalisme linguistique.

Il est intéressant de remarquer, par ailleurs, que l'auteur effectue un rappel de ce qu'il considère, à travers les œuvres de Gadamer et Ricoeur, comme une caractéristique notable d'une herméneutique post-heideggerienne. Ainsi, quand l'herméneutique renverrait, chez Gadamer, à une notion d'« universalité », la conception ricœurienne relèverait plutôt d'une « hétérogénéité » – Romano s'attache à décrire ces différences⁶⁵. Le modèle de l'herméneutique gadamérienne est identifié ensuite à celui de la « conversation », s'appliquant par dérivation au « texte ». L'herméneutique ricœurienne, de son côté, soulignerait plutôt les « différences » entre « texte » et « conversation »⁶⁶; elle se maintient, par ailleurs, dans une référence à la phénoménologie husserlienne mais en cherchant à la corriger ou à la compléter. Selon Romano, Gadamer identifie l'être et le langage, ce qui est interprété comme le point à partir duquel se structure l'idéalisme linguistique; l'approche de Ricoeur est rapportée à une voie similaire. Si on peut comprendre les raisons de cette interprétation quand on prend la philosophie heideggerienne pour point de repère, on est obligé de rappeler qu'elle n'est pas tout à fait exacte: Romano rapporte bien la question du symbolisme chez Ricoeur à une structuration plus hétérogène et stratifiée de l'herméneutique que ce que l'on trouve chez Gadamer ainsi qu'à la nécessité de l'appréhender dans une évolution importante entre la *Philosophie de la volonté* et *Temps et récit*; pour autant, cette question ne peut être identifiée de manière aussi simple et unilatérale au langage. L'interprétation qu'il fait ensuite de la notion de « récit » ou d'une médiation narrative de l'« expérience » dans la philosophie ricœurienne ne semble pas tout à fait juste pour les mêmes raisons⁶⁷. On ne peut opposer le récit et la question de l'expérience ou dire qu'il n'existe aucune notion et aucun concept d'évènement dans la philosophie ricœurienne qui instituerait une forme de rupture dans la synthèse de l'hétérogène définissant le récit et la narrativité⁶⁸. Si Ricoeur s'éloigne d'une notion et d'un concept d'évènement en un sens apodictique qui intéresse les approches phénoménologiques – et en particulier celle visée par Romano –, une dimension événementiale est partie prenante de la façon dont il réélabore la métaphore à partir de la question de la référence et de l'application de sa philosophie de l'imagination au problème de l'articulation entre idéologie et utopie⁶⁹.

En cohérence avec cette dernière perspective critique, Romano vise ce qu'il interprète comme la tendance ricœurienne à offrir « sa plus vaste extension au modèle textuel⁷⁰ ». Or, non seulement la possibilité d'« articuler phénoménologie et herméneutique » défendue par Ricoeur serait mise à mal par l'idéalisme linguistique que l'on serait tenu de reconnaître, mais « la distinction comprendre/interpréter, ajoute Romano, [serait] détruite dans son principe même⁷¹ ».

⁶⁵ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 879.

⁶⁶ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 879-80.

⁶⁷ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 883 et suiv.

⁶⁸ Paul Ricoeur, *Temps et récit I, L'intrigue et le récit historique* (Paris: Seuil, 1983), 9, 128, 303-4, et 402; Ricoeur, *Temps et récit III*, 385.

⁶⁹ Ricoeur, *La métaphore vive*, 300-1; Jean-Luc Amalric, « Événement, idéologie et utopie », *Études ricœuriennes/Ricoeur Studies*, vol. 2 (2014), 9-22.

⁷⁰ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 883.

⁷¹ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 884-5 (l'auteur souligne).

Plus généralement, cet auteur estime que la « tension » qui serait constitutive d'une articulation entre phénoménologie et herméneutique devient problématique chez Gadamer et Ricœur dans la mesure où ceux-ci « tendent à adhérer [aux] thèses » selon lesquelles l'essence de l'« expérience » est de « nature langagière » et est déjà une « interprétation »⁷² ; il situe de nouveau chez Heidegger la « tension » telle que décrite précédemment⁷³. On peut comprendre la partie de cette analyse qui se réfère à la marque de la phénoménologie post-heideggérienne et de l'herméneutique post-gadamérienne sur l'approche ricœurienne ; mais elle n'est pas satisfaisante au regard de l'évolution des rapports entre la philosophie ricœurienne et la veine post-heideggérienne. Venant d'une problématique constituée dans le cadre d'une analyse phénoménologique et désignant un horizon anthropologique, l'herméneutique ricœurienne émerge d'une manière singulière. Si elle peut être placée à la suite d'une réappropriation heideggérienne de l'herméneutique, c'est « surtout de Gadamer » qu'il se pense redevable, ce qui implique aussi une différence vis-à-vis de la conception heideggérienne⁷⁴. Cette dernière ne renvoie pas à une autonomie de l'herméneutique mais à l'ensemble plus vaste de l'ontologie fondamentale puis de l'évènement appropriant ou de coappartenance de l'homme et de l'être (*Ereignis*). Ricœur se détache ensuite une seconde fois d'une perspective heideggérienne quand il se maintient, d'une certaine façon, dans une philosophie du cogito et de la conscience également constitutive de la phénoménologie husserlienne. S'ajoute à cet aspect le fait que Ricœur se dégage progressivement d'une lecture heideggérienne de l'herméneutique diltheyenne et intègre plus directement les conceptions de l'herméneutique épistémologique post-schleiermacherienne. Ainsi ne peut-on suivre Romano quand il veut trouver l'origine de l'idéalisme linguistique attribué à Gadamer et à Ricœur dans le second Heidegger, celui du langage comme « demeure de l'être »⁷⁵ : après la différence plus spécifique entre Ricœur et Gadamer, c'est la différence avec les orientations principales de la veine post-heideggérienne qui doit être rappelée.

Une autre difficulté considérée par Romano est le fait d'établir une forme d'équivalence entre la « description des phénomènes » et la « donation des phénomènes » dans une perspective heideggérienne ou post-heideggérienne fusionnant herméneutique et ontologie⁷⁶. L'auteur rappelle, à juste titre, qu'il s'agit là d'un problème qui ne peut se satisfaire de la conception de

⁷² Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 887-8.

⁷³ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 889.

⁷⁴ On reprend ici les propres termes du philosophe (Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl », 43).

⁷⁵ Dans un article ultérieur, l'auteur appuie une partie de sa critique en direction de la phénoménologie herméneutique ricœurienne à l'époque de *Soi-même comme un autre* sur les liens maintenus avec les « pensées du cogito » (Claude Romano, « Identité et ipsité. L'apport de Paul Ricœur et ses prolongements », in Marc-Antoine Vallée (dir.), *Du texte au phénomène. Parcours de Paul Ricœur* (Paris : Mimesis, 2015), 132) ; s'il était repris ici, cet argument entrerait en contradiction avec cette critique selon laquelle son idéalisme linguistique trouve sa source dans le second Heidegger. Depuis *Temps et récit III* (111-78) et tout en maintenant une critique de la notion d'ontologie fondamentale rompant avec toute métaphysique, le philosophe s'est placé du côté du premier Heidegger. Voir aussi Paul Ricœur, « Un entretien avec Paul Ricœur. Soi-même comme un autre », *Rue Descartes*, vol. 1-2 (1991), 234-6.

⁷⁶ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 892.

Heidegger d'une forme de « court-circuit » entre « phénomène » et « description »⁷⁷. Or, cette critique a été formulée explicitement par Ricœur dans la partie de « La tâche de l'herméneutique. En venant de Schleiermacher et de Dilthey » se focalisant sur l'approche heideggérienne de l'herméneutique⁷⁸. En fait, Romano rejoindrait ici la lecture que fait Ricœur d'une herméneutique heideggérienne recherchant dans l'« ontologie fondamentale » un moyen pour surmonter le « cercle vicieux » d'une herméneutique épistémologique ne parvenant pas à sortir de l'opposition sujet/objet⁷⁹. Une différence se jouerait sur deux plans, toutefois. Partant de cette conception d'une herméneutique philosophique post-heideggérienne, Romano en déduit un argument supplémentaire pour faire de l'interprétation et, ainsi, de l'herméneutique des éléments qui sont déjà engagés au plan de la description phénoménologique. De son côté, Ricœur pointe précisément le risque, constitutif d'une nouvelle forme de cercle vicieux résultant de la conception heideggérienne, de ne pouvoir répondre à l'exigence philosophique de remonter d'un plan ontologique vers un plan épistémologique, c'est-à-dire de ne pas se limiter au mouvement de retour au « plan ontologique fondamental » de la « compréhension », même si ce mouvement ait à être présenté comme une innovation majeure et séminale⁸⁰. De quels moyens Romano se dote-t-il pour éviter cette autre forme de cercle vicieux ? Ceux-ci ne sont pas clairement repérables à travers les premiers points de divergence que l'on a pu voir précédemment concernant la façon dont peut se mettre en place une articulation entre phénoménologie et herméneutique en venant d'une approche contemporaine de la phénoménologie, puis, à travers les limitations que l'on peut assigner à la lecture que fait Romano de l'approche ricœurienne. Deux paramètres doivent être conservés à l'esprit dans la conclusion qui va suivre. D'une part, l'objectif de cet auteur est de reformuler et de refonder la phénoménologie – la question de l'herméneutique n'apparaît que *relativement* à celle de la phénoménologie. D'autre part, l'herméneutique ricœurienne, qu'elle soit appréhendée ou non en lien avec son soubassement phénoménologique, est rattachée – au même titre que l'herméneutique gadamérienne – à une conception post-heideggérienne de l'herméneutique. Revenant sur les problèmes de l'« idéalisme linguistique » et du « relativisme » mentionnés précédemment, Romano considère plus spécifiquement les présuppositions propres à tout travail d'interprétation⁸¹ : dans ce cadre, la question de l'herméneutique est toujours plus ou moins exposée à ce risque du relativisme ; le problème de l'idéalisme linguistique pourrait alors émerger comme une forme de réponse à ce dernier risque, mais en ne faisant que se substituer à lui. Dès lors, la thèse de Romano repose nécessairement sur le principe d'une primauté et, partant, d'une supériorité – au sens d'une hiérarchisation des méthodes et de l'orientation axiologique qui en découle – de la phénoménologie sur l'herméneutique : le risque du relativisme est évité parce que la phénoménologie constituerait toujours déjà une méthode préservant du risque de l'idéalisme linguistique introduit par l'herméneutique, même si c'était pour répondre à celui du relativisme. On le voit, la question d'une sortie effective de ce second cercle vicieux, tel que décrit plus haut, est posée. En effet, la manière dont Romano pose le problème de l'articulation entre

⁷⁷ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 894.

⁷⁸ Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », 98-106.

⁷⁹ Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », 102 ; Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 896 (l'auteur souligne).

⁸⁰ Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », 105.

⁸¹ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 898.

phénoménologie et herméneutique à partir de la phénoménologie conduit à devoir choisir entre les deux options suivantes. Soit la phénoménologie et l'herméneutique sont réellement inséparables l'une de l'autre et le problème du relativisme, dont l'herméneutique ne peut jamais complètement se départir, entrerait en contradiction avec cette thèse d'une indistinction des deux domaines, puisque la phénoménologie non seulement ne peut être fondée en étant exposée à un risque de relativisme mais est définie comme un anti-relativisme. Soit la phénoménologie et l'herméneutique sont inséparables l'une de l'autre en tant qu'ils se confondent dans la phénoménologie et en tant que l'herméneutique renonce à une part importante de ce qui la constitue ou la caractérise, à savoir son exposition d'ordre quasi-pragmatiste au relativisme. La nécessité d'éviter la contradiction de la première option inviterait à faire le choix de la seconde option. Romano en appelle ainsi à rattacher la « compréhension » dans des « vérités d'essence pré-herméneutiques⁸² » ; plus spécifiquement et en raison de sa conception de l'« herméneutique *en tant que* phénoménologie », l'auteur veut considérer à la fois une « description de la compréhension-interprétation [qui est] révisable » et des parties de cette description qui ne sont pas révisables dès lors que les vérités visées par ce travail de compréhension ont été mises au jour⁸³. Mais en supposant même que cette prédominance de la phénoménologie sur l'herméneutique ne corresponde pas à la conception défendue par Romano, ce qui apparaît malgré tout est que sa conception des liens entre ces deux termes ne parvient pas par elle-même à se sortir d'une circularité de la pensée qui, comme le pointe la critique ricœurienne, est ce qui détermine le cercle vicieux de l'herméneutique ontologique heideggérienne.

Ce serait en parvenant à ce carrefour entre le risque d'une contradiction et celui d'une circularité que l'on comprend que la superposition de la phénoménologie et de l'herméneutique opérée par Romano conserve la plupart des conceptions et visées d'une phénoménologie post-heideggérienne – au-delà de sa critique, pouvant retenir toute notre attention, d'un développement ontologique tendant à rompre avec les principes d'une philosophie de l'expérience et de la raison. La dernière étape de l'analyse de Romano vise à montrer que le « caractère herméneutique de la phénoménologie » accomplit « l'affirmation du caractère phénoménologique de l'herméneutique »⁸⁴. Par-là revient-on au problème de l'idéalisme husserlien : en effet, cette « critique herméneutique de la phénoménologie », que Romano situe dans « *une radicalisation de l'exigence phénoménologique à l'œuvre dans la phénoménologie elle-même*⁸⁵ », ne serait pas incompatible avec la critique herméneutique de l'idéalisme husserlien formulée par Ricœur. Ce qui apparaît, ce n'est pas seulement cette idée d'une radicalisation de l'exigence phénoménologique, mais le principe selon lequel on ne peut considérer un concept d'herméneutique indépendamment du champ de la phénoménologie. Or, pourquoi faire usage finalement de deux termes ou concepts si ceux-ci sont interchangeable et ne servent qu'à définir ce que serait la phénoménologie ? On serait renvoyé, entre autres points critiques, à la réfutation que l'auteur rappelait lui-même au début des analyses de ce chapitre : « [...] on pourrait sans doute nous objecter que l'herméneutique est bien

⁸² Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 902.

⁸³ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 903.

⁸⁴ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 904.

⁸⁵ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 905 (l'auteur souligne).

moins homogène que nous ne le laissons entendre⁸⁶. » Reconnaître cette hétérogénéité de l'herméneutique est inévitable et est finalement la raison pour laquelle on ait à se placer dans le cadre d'une *articulation* entre phénoménologie et herméneutique. Du reste, c'est précisément cette notion d'hétérogénéité qui avait servi à définir la conception ricœurienne de l'herméneutique. En ce sens, l'approche de Ricœur semble plus réaliste et praticable, et c'est là une des conséquences de la visée anthropologique qu'elle maintient et persiste à maintenir. Suivant cette visée, l'articulation entre phénoménologie et herméneutique revêt un intérêt non pas seulement parce qu'elle est possible – ce que recouvre la métaphore de la greffe – mais parce qu'elle est nécessaire afin de rapporter cette greffe au cadre de l'élaboration concrète et effective d'une anthropologie philosophique.

III. Vers une herméneutique du soi

III. 1. Articuler la phénoménologie et l'herméneutique en venant de l'herméneutique

Les développements opérés entre les conclusions de *Temps et récit* et les orientations principales de *Soi-même comme un autre* peuvent être considérés comme un approfondissement de la visée anthropologique de la phénoménologie herméneutique ricœurienne mais aussi comme un point de maturité dans cette élaboration d'une anthropologie philosophique qui s'énonce dès la *Philosophie de la volonté*. Ainsi est-on passé de la question assez spécifique du mal – introduisant l'idée selon laquelle on ne peut aborder cette question à partir du seul cadre d'une description phénoménologique – à celle plus générale d'un « agir humain » – reliant explicitement philosophie de l'action et anthropologie⁸⁷. Pour autant, le projet d'une « herméneutique du soi », porté par *Soi-même comme un autre*, doit être reconnu non pas uniquement comme ce qui pourrait constituer la forme la plus élaborée de ce projet anthropologique mais aussi comme le stade ultime de l'articulation entre phénoménologie et herméneutique que le philosophe a mis en œuvre⁸⁸ ; l'usage et la mise en avant de cette expression d'« herméneutique du soi » sont ce qui nous incite à examiner maintenant cette dernière articulation en venant de l'herméneutique. Il n'en demeure pas

⁸⁶ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 879. Tout en étant informé des développements ultérieurs de cet auteur relatifs à une « herméneutique événementiale » et la question du temps (Claude Romano, *L'aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale* (Paris : Puf, 2010)), le cadre critique du présent article implique de se concentrer sur ce principe d'« une phénoménologie en tant qu'herméneutique et d'une herméneutique en tant que phénoménologie », mis en exergue dans *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 873-906, et sa différence avec ce qu'on trouve chez Ricœur.

⁸⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre* ; Paul Ricœur, « De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira », in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz Rainer (dir.), « *Temps et récit* » de Paul Ricœur en débat (Paris : Cerf, 1990), 17-36 ; Johann Michel, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain* (Paris : Cerf, 2006).

⁸⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 27-35. Dans un texte intitulé « Approches de la personne », le philosophe relie d'une certaine manière ces investigations sur le soi aux thématiques plus anciennes de la « personne » et du « personnalisme », pointant aussi, par ce biais, la liaison entre sa conception de la « relation du soi à son autre » et le thème de la « reconnaissance » (Paul Ricœur, « Approches de la personne », *Esprit*, vol. 160/3-4 (1990), 115, 118, et 119), que l'on retrouve entre *Soi-même comme un autre* et *Parcours de la reconnaissance, l'oubli* (Paris : Stock, 2004).

moins que la référence à une anthropologie philosophique doit toujours être reconnue pour elle-même : elle ne doit pas être confondue avec le plan ontologique à partir duquel serait déterminée une conception de l'homme au sens d'un être de l'homme. De fait, si Ricœur se réfère aux conceptions ontologiques de Heidegger et se positionne relativement à celles-ci – en plus du maintien dans le sillage de Husserl et de sa référence aux notions de cogito et de conscience –, il est notable qu'il introduise une différence vis-à-vis de ces veines phénoménologiques. Ricœur a d'ailleurs pu rappeler qu'il rattache sa recherche sur l'agir humain à une perspective « métaphysique⁸⁹ ». Dans sa reformulation de l'herméneutique à partir d'une anthropologie interprétative, Johann Michel se limite à la détermination de ce plan anthropologique-herméneutique et considère cette perspective métaphysique comme « hors de portée⁹⁰ ». Chez Ricœur, cependant, celle-ci renvoie au fait qu'il cherche précisément à se situer sur un plan excédant le seul plan ontologique constitué selon les termes de la phénoménologie post-heideggérienne ; ce dernier est pris en compte, à travers une forme de préséance de la compréhension sur l'explication, mais il demeure incompatible avec l'analytique existentielle heideggérienne.

L'approfondissement dont il est question ici fait référence à deux choses, l'une relative à la différence et, partant, à la singularité de la philosophie ricœurienne au sein de la veine phénoménologique, l'autre se rapportant à la façon dont cette philosophie se constitue néanmoins en venant de cette dernière veine. Tout d'abord, il convient de souligner la différence qui se joue ici à l'égard de l'« interdit anthropologique » porté par les phénoménologies de Husserl et de Heidegger⁹¹. Si cette dimension anthropologique était constitutive de l'analyse précédente abordant l'articulation entre phénoménologie et herméneutique en venant de la phénoménologie, elle pourrait parfois n'être vue que comme une référence à des héritages du kantisme ou de la tradition réflexive française, sans que de réelles conséquences sur les prédicaments de la méthode phénoménologique ne soient engagées. De manière similaire, cette différence peut être rapportée simplement aux visées d'une anthropologie chrétienne ; celles-ci seraient alors illustrées par les « symboles primaires » de la « souillure », du « péché », et de la « culpabilité » que l'on trouve dans la première partie de *La symbolique du mal* ou encore dans une partie du débat avec l'anthropologie structurale lévi-straussienne, indépendamment des éléments du corpus ricœurien relevant explicitement d'un cadre religieux et théologique⁹². Répondre à ces interprétations, qui se dégradent le plus souvent en soupçon à l'égard de la philosophie ricœurienne et de ses présupposés, implique de revenir sur la différence vis-à-vis d'une veine phénoménologique

⁸⁹ Ricœur, « De la volonté à l'acte », 22.

⁹⁰ Johann Michel, *Homo interpretans* (Paris : Hermann, 2017), 16 ; Samuel Lelièvre, « Philosophie, sciences sociales, et herméneutique. L'anthropologie interprétative de Johann Michel dans *Homo interpretans* », *Études ricœuriennes/Ricoeur Studies*, vol. 13/2 (2022), 106-46.

⁹¹ Monod, « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg ».

⁹² Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, 205-367 ; dans ce dernier ouvrage, Ricœur problématise l'« anthropologie chrétienne » et, plus spécifiquement, la question de la « rationalisation » du « mal » à travers celle du « péché » (206), d'une manière qui serait plus complexe que ce que l'on trouve dans une (inévitabile) critique idéologique de l'ancrage chrétien du philosophe. Voir aussi Paul Ricœur, « Structure et herméneutique » [1963], in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969), 56-7 et 61-97 ; et Paul Ricœur, « Le symbolisme et l'explication structurale », *Cahiers internationaux de symbolisme*, vol. 2/4 (1964), 81-96.

husserlienne et heideggérienne en considérant la façon dont sont réélaborées les questions de la subjectivité et de l'intersubjectivité : ces réélaborations, qui orientent la phénoménologie herméneutique ricœurienne vers une herméneutique du soi, sont l'occasion de saisir le mouvement à travers lequel cette différence se constitue et en quoi elle ne peut être réduite à l'ancrage chrétien de Ricœur sans risquer de simplifier ce qui est en jeu dans cette philosophie voire d'en transformer le sens.

Présente dans les recherches sur une « sémantique de l'action » mais formulée de manière plus complète dans *Soi-même comme un autre* – avant de servir de base à une philosophie sociale jusqu'à *Parcours de la reconnaissance* –, la notion d'herméneutique du soi correspondrait, on l'a dit, à un point d'apogée dans l'évolution de la phénoménologie herméneutique ricœurienne⁹³. Mais après avoir gravi le versant de la montagne des signes, des symboles, et du langage, on redescendrait plus rapidement que prévu dans le monde pratique des hommes, de leur mémoire, de leur vie commune : le monde de l'action et de la culture demeure celui de toutes les médiations humaines vis-à-vis de leurs milieux et entre les différents groupes humains ; il renvoie aussi plus directement à un questionnement sur l'identité, les personnes, et les institutions. Différentes questions se poseraient à ce stade. On pourrait en particulier se demander si la focalisation sur une herméneutique du soi ne rend pas caduques les recherches herméneutiques antérieures de Ricœur. Ces recherches, on a pu le rappeler à diverses reprises, renvoyaient à une approche du symbolisme partant d'une problématique spécifique – l'aveu et la figuration de la volonté mauvaise ou du mal subi – et pouvant revêtir une orientation assez spécifique par rapport à un symbolisme considéré en un sens plus général et plus abstrait – ce qui correspond au cadre des recherches de Ricœur jusqu'au tournant sémantique constitué par *La métaphore vive*.

On aurait à reconnaître, en définitif, que la raison d'être de ces développements est de faire du détour même par les symboles la condition nécessaire à une appréhension de l'homme capable et souffrant qui, tout à la fois, ne peut être réduit à une perspective religieuse et n'est pas séparable des héritages judéo-chrétiens imprégnant le champ pratique et éthique. Ainsi serait-on conduit à se demander si l'herméneutique du soi doit être interprétée comme une forme de recentrement de l'herméneutique ricœurienne et si ce recentrement relèverait alors d'une détermination plus spécifique de la visée anthropologique de la phénoménologie herméneutique ricœurienne. L'évolution du philosophe sur ce point comprendrait au moins deux étapes : une première approche de l'herméneutique, du symbolisme sur le mal au symbole en général et à une herméneutique du symbole à double ou multiple sens, et une seconde approche s'éloignant d'un paradigme structuraliste pour mener de front, d'une part, une « herméneutique poétique », s'appuyant sur une perspective sémantique forgée à partir d'une linguistique benvenistienne et de certains éléments de la philosophie analytique, et, d'autre part, une « herméneutique critique » visant davantage une application dans le champ social et instituant, pour cette raison, un échange

⁹³ Paul Ricœur, *La sémantique de l'action*, éd. Dorian Tiffeneau. (Paris : CNRS, 1977). Rappelons que ce document est une transcription des séminaires sur ce thème de la « sémantique de l'action » (année 1974-1975). Il n'est pas inclus habituellement dans la liste des monographies de Ricœur, n'étant pas réalisé sous une forme répondant aux normes d'un ouvrage édité. Il constitue toutefois une trace de l'enseignement et des recherches à partir desquels Ricœur traite des questions de l'action et du sens dans une époque charnière de son parcours philosophique.

avec la philosophie sociale et les sciences sociales⁹⁴. Ces questions reviennent à se demander comment Ricœur est passé d'une herméneutique du symbole, du sens, et du social à cette herméneutique du soi qui, certes, est dérivée de la notion d'identité narrative apparue au terme de *Temps et récit* mais fait aussi écho aux analyses psychologiques-éthiques de la *Philosophie de la volonté* et à la théorie psychanalytique freudienne abordée dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Un examen du parcours de Ricœur amène à constater l'entremêlement des développements analytiques, des recherches sur la question de l'herméneutique qui, du symbole au texte en passant par le signe, se concentrent sur la question de l'interprétation du sens via le symbolisme, aux recherches qui considéreraient davantage l'ancrage de la réflexion anthropologique dans le champ pratique, notamment à travers la transition d'une philosophie de la volonté vers une philosophie de l'action⁹⁵.

Dans *Herméneutiques contemporaines*, Denis Thouard revient précisément sur cette herméneutique ricœurienne du soi⁹⁶. Cet ouvrage se propose de définir le champ contemporain de l'herméneutique ; Thouard analyse les développements apparus au cours d'une période récente, en y incluant les publications posthumes de Heidegger. L'approche qui est faite de l'herméneutique ricœurienne est à la fois historique, en tant qu'elle prend en compte différentes étapes et points de repères dans la philosophie ricœurienne, descriptive, en se focalisant sur la sixième étude de *Soi-même comme un autre*, et critique, voire soupçonneuse, en induisant que des présupposés religieux et métaphysiques tendent à orienter vers un « sentiment de soi » plutôt que vers une véritable herméneutique en prise avec la question de la subjectivité constitutive de la philosophie moderne et de ses héritages. En dépit des tentatives ambitieuses et radicales afin de contourner ou de rendre non pertinente cette question de la subjectivité – notamment du positivisme logique viennois à l'ontologie fondamentale heideggérienne –, non seulement cette dernière question demeure mais elle est au centre de toute recherche devant peu ou prou traiter d'un rapport à l'interprétation. Placée aux côtés d'analyses visant les travaux de Charles Taylor et de Dieter Henrich, dans une troisième partie de l'ouvrage intitulée « Subjectivités », l'intérêt de la lecture de Thouard est de se focaliser sur une étape de la pensée ricœurienne que l'on a pu considérer comme correspondant à un point de maturité au regard du rapport entre une anthropologie philosophique et une phénoménologie herméneutique. Avant de préciser assez rapidement les développements qu'il compte mettre en œuvre, cet auteur indique que l'un des points qui a retenu son attention et a conduit à ce qu'il s'attarde sur *Soi-même comme un autre* est son « projet même de repenser une subjectivité moderne libérée des critiques dont on l'accable aussi bien du côté de la philosophie, que des sciences humaines⁹⁷ ». Mais cette lecture pourrait aussi être rapportée, depuis un point de vue se concentrant sur la question de l'herméneutique, à des limitations, après celles que l'on a pu identifier précédemment depuis un point de vue se concentrant sur la question de la phénoménologie. La différence serait qu'on se rapprocherait

⁹⁴ Ricœur, *La métaphore vive* ; Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies ».

⁹⁵ Le philosophe fournit quelques explications utiles sur ce point dans Ricœur, *Réflexion faite*, 84-5.

⁹⁶ Thouard, *Herméneutiques contemporaines*, 229-63. Le titre de ce chapitre est « Paul Ricoeur et le sentiment de soi ».

⁹⁷ Thouard, *Herméneutiques contemporaines*, 230. En raison du sujet de recherche concerné et de la perspective critique mise en œuvre, c'est surtout la Sixième étude de *Soi-même comme un autre* qui est concernée – « Le soi et l'identité narrative » (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 167-98).

malgré tout de la visée anthropologique de Ricœur, quand le problème de Romano relevait surtout d'une visée épistémologique et des aspects plus formels ou méthodologiques de la phénoménologie.

III. 2. Limitations de la critique de Thouard

La critique de Thouard en direction de l'herméneutique ricœurienne du soi est assez radicale en ce sens qu'elle ne préserverait que peu d'éléments dans une contribution de celle-ci au champ contemporain de l'herméneutique et au regard de son approche de la question de la subjectivité. Selon cette lecture, le soi dont il est question chez Ricœur serait constitutif de la détermination et de la conception d'un « sujet "faible"⁹⁸ » : il est alors estimé que le philosophe échouerait à faire de l'« attestation » une véritable assise pour le principe d'autonomie devant structurer les rapports entre un « soi-même » et un « autre ». Or, la question de l'attestation est explicitement donnée comme centrale pour l'ensemble des développements du livre ; elle est notamment ce qui rend possible le rapport entre une identité à la première personne et celle à la troisième personne, entre un soi et un autre, ou encore au sein d'une ipséité se distribuant de manière différente au plan intersubjectif et au plan des institutions humaines. Autrement dit, l'approche ricœurienne ne permettrait pas l'affirmation d'un sujet à travers une action qui lui est propre et qui témoignerait de son indépendance et sa faculté à être pour lui-même et dans sa capacité ou puissance à agir, en tant que déterminé et déterminant une philosophie de l'interprétation. Replacer cette lecture de l'herméneutique ricœurienne du soi dans un cadre et selon une perspective anthropologique pourrait d'ailleurs ne rien enlever au caractère critique de cette même lecture : en effet, on pourrait considérer aussi bien – cela est induit par l'analyse de Thouard – une anthropologie chrétienne qui inclurait les étapes d'une seconde naissance d'un sujet croyant, d'un agir humain surdéterminé par un pâtre humain, et d'une politique de l'amour, etc.⁹⁹. Ces critiques étant identifiées, on reste soumis à la nécessité de ne pas se tromper sur la nature de la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie pour comprendre un soi à partir duquel peut être dérivé non pas une anthropologie au sens d'un savoir scientifique ou d'un discours toujours déjà constitué – une idéologie religieuse par exemple –, mais une anthropologie comme visée philosophique générale en cours de constitution. De cette première limitation dans cette lecture critique de l'herméneutique ricœurienne du soi peut découler, on le verra plus loin, une autre

⁹⁸ Thouard, *Herméneutiques contemporaines*, 261. L'ipséité « affaibli » (Romano, « Identité et ipséité », 132) que veut repérer Romano dans *Soi-même comme un autre*, c'est-à-dire l'ipséité ne pouvant s'élever à une « espèce d'identité » (145, *l'auteur souligne*) pourrait s'accorder avec la critique d'une conception ricœurienne de la subjectivité développée par Thouard : la critique en venant de la phénoménologie rejoindrait, sur ce point précis, celle en venant de l'herméneutique portée par Thouard. Mais les différences décisives pour parvenir à ce point critique font qu'il n'est pas possible de rapporter ces deux approches à un sol commun et, ainsi, à une forme de convergence qui fonctionnerait comme un mode de légitimation de cette critique.

⁹⁹ Ces aspects sont présents, par exemple, dans Paul Ricœur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » [1975], in *Du texte à l'action. Herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 133-49 ; on les retrouve, d'une manière générale, dans les textes du philosophe conduisant nécessairement à établir des ponts entre des thématiques éthiques-religieuses et des thématiques plus directement politiques-sociales.

limitation, à savoir celle ayant trait aux modes de médiations symboliques sollicités par Ricœur au regard de cette visée anthropologique. Précisons le cadre de ces limitations.

Dès l'entame de son analyse, Thouard considère l'approche ricœurienne à l'aune de deux sources, la spiritualité chrétienne et la philosophie heideggérienne, sans s'attarder soit sur la dissonance qui en résulterait compte tenu du projet heideggérien de destruction de la métaphysique soit sur les liens qui sont apparus entre ces deux pôles sur le plan théologique : c'est à la spiritualité issue d'une philosophie réflexive française, de Maine de Biran à Nabert ou Jankélévitch et au positionnement vis-à-vis de la pensée heideggérienne qui s'énonce dans « Heidegger et la question du sujet » que devrait être rapportée essentiellement la conception ricœurienne de la subjectivité¹⁰⁰. Thouard veut établir ensuite un lien direct entre cette conception de la subjectivité et la « greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie¹⁰¹ ». Est ainsi distinguée l'ambition d'ordre herméneutique de Ricœur, c'est-à-dire la façon dont il voudrait se rattacher à un cadre herméneutique à travers lequel la question de la subjectivité est engagée, et une analyse qui serait d'abord et avant tout redevable de la méthode phénoménologique inaugurée par Husserl et marquée par les développements heideggériens. Ce rapport entre subjectivité et sentiment, que Thouard considère comme distinctif et révélateur de l'approche ricœurienne, doit être compris non seulement comme renvoyant à l'inspiration ou à la source phénoménologique du discours de Ricœur mais en tant qu'il désigne ou établit le principe d'une « subjectivité ambiguë, croisant ipséité et altérité, activité et passivité¹⁰² ». Une attention particulière est portée à un article intitulé « Le sentiment »¹⁰³. Ces conceptions du soi à travers le sentiment, avec l'ambiguïté qu'elles recéleraient au regard d'une affirmation réelle du rapport à la subjectivité dans les procédures humaines du connaître, auraient trouvé un développement naturel dans la phénoménologie et l'ontologie heideggériennes. Le caractère central et décisif de cette question du sentiment, et, partant, le caractère affecté de la subjectivité qui serait considérée – ou, formulé autrement, le caractère premier de la question du sentiment et le caractère secondaire de la question de la subjectivité –, découlerait alors d'une forme d'ontologisation du sujet qui, selon « Heidegger et la question du sujet », consiste à rechercher les fondements d'un « je suis » en-deçà du cogito. Ainsi se réaliserait la jonction entre une subjectivité ambiguë, comprise comme caractéristique de la source chrétienne de la pensée de Ricœur, et une première approche de l'herméneutique du soi, via l'« herméneutique du je suis » résultant de la « destruction du Cogito » dans la philosophie heideggérienne¹⁰⁴. Pour autant, cette analyse omet deux nécessités, assimilables elles-mêmes à des contraintes herméneutiques, qui résultent d'un examen plus serré du corpus ricœurien : prendre en compte l'évolution de la référence ricœurienne à Heidegger et ne pas réduire la philosophie ricœurienne du sentiment à la seule perspective chrétienne.

¹⁰⁰ Paul Ricœur, « Heidegger et la question du sujet » [1968], in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* (Paris : Seuil, 1969), 305-59.

¹⁰¹ Thouard, *Herméneutiques contemporaines*, 234. L'auteur cite ici Ricœur, « Existence et herméneutique ».

¹⁰² Thouard, *Herméneutiques contemporaines*, 234.

¹⁰³ Paul Ricœur, « Le sentiment » [1959], in *À l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 2004), 315-31. Publié dans un recueil commémorant le centième anniversaire de la naissance de Husserl, ce texte reprend en fait des analyses du Livre I et notamment du chapitre 4 de *Philosophie de la volonté II*.

¹⁰⁴ Ricœur, « Heidegger et la question du sujet », 306.

Si « Heidegger et la question du sujet » anticipe des thématiques et conceptions de la préface à *Soi-même comme un autre*, on ne peut pas dériver l'herméneutique du soi visée dans ce dernier livre de ce qui s'énonce dans le premier texte. Il s'ensuit qu'on ne peut assimiler cette herméneutique du soi, même posée dans les « termes de la dialectique de la subjectivité » plutôt qu'à travers une théorie du sujet qui serait d'emblée affirmative quant à la capacité et la puissance de ce sujet de connaître, à une herméneutique du « sentiment de soi » comme synthèse du sujet chrétien déterminé par ses affects et un être-là à la première personne¹⁰⁵. Du reste, même le fait de caractériser l'opposition entre l'« exaltation du *Cogito* » à partir de la philosophie de Descartes et le « *Cogito* brisé » à partir de la philosophie de Nietzsche comme étant « schématique », c'est-à-dire comme induisant une simplification et une modélisation qui servirait rhétoriquement le propos de Ricœur, peut être contesté dès lors que l'on se place plutôt du point de vue de l'évolution du philosophe et de son approfondissement de la question de la subjectivité¹⁰⁶. Une telle évolution et un tel approfondissement apparaissent selon deux manières : d'une part, via l'approche du cogito cartésien sur une base qui n'est plus tout à fait celle mise en œuvre à l'époque de la *Philosophie de la volonté* ; d'autre part, par l'intégration de la critique nietzschéenne en tant que critique des philosophies du cogito qui est plus conséquente que celle se ménageant encore la possibilité d'un repli sur les fondements d'une philosophie de l'être et, de la notion de facticité à celle d'événement appropriant, d'une nouvelle forme d'apodicticité. Même en partant de cette idée d'un schématisme par trop commode et simplificateur, une lecture plus analytique de cette préface implique de reconnaître cette évolution dans la pensée ricœurienne : la pertinence de l'opposition entre Descartes et Nietzsche afin d'introduire à l'herméneutique du soi pourrait bien plutôt recouvrir l'idée que l'on aurait pu s'en faire a priori ; ce qui aurait pu sembler déjà trop acquis pour mériter un développement ou une explicitation tend plutôt à prendre une valeur épistémique et méthodique recouvrant les préconceptions pouvant orienter la lecture dans telle ou telle direction.

Prenant quelque pas de recul et sortant du seul cadre de cette préface à *Soi-même comme un autre*, il n'est pas tenable d'interpréter l'herméneutique ricœurienne s'engageant dans la voie d'une herméneutique du soi à l'aune de l'herméneutique ontologique heideggérienne. Même si ce point n'est pas explicitement énoncé, on comprend que c'est l'ancrage phénoménologique de la pensée ricœurienne, avec les influences heideggériennes que cela implique, qui est considéré ici comme ce qui empêcherait de s'acheminer vers une herméneutique déterminant les notions d'identité et de subjectivité en répondant aux critères d'autonomie et d'affirmation d'un sujet interprétant et agissant, c'est-à-dire d'un sujet engagé, de manière aussi probante que possible, dans une connaissance du monde et une action dans ce monde. Or, une critique ricœurienne de cette herméneutique ontologique heideggérienne s'élabore dès l'époque de « Heidegger et la question du sujet » pour devenir explicite dans « La tâche de l'herméneutique » ; par ailleurs, depuis *Temps et récit* et en particulier le troisième chapitre de la première partie de *Temps et récit 3*, une critique ricœurienne plus globale de la philosophie heideggérienne s'énonce à partir des questions de l'être et du temps¹⁰⁷. Si cette dernière critique aurait plus directement trait à la conception

¹⁰⁵ Thouard, *Herméneutiques contemporaines*, 237.

¹⁰⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 22 et 15-27 ; Thouard, *Herméneutiques contemporaines*, 238.

¹⁰⁷ Ricœur, *Temps et récit III*, 110-78 ; voir aussi Ricœur, « Un entretien avec Paul Ricœur », 234-6 ; Samuel Lelièvre, « Être, temps, et récit. Ricœur après et contre Heidegger », *Études ricœuriennes/Ricoeur Studies*, vol. 11/2 (2020), 28-52.

heideggérienne de la méthode phénoménologique, elle se caractérise aussi par une prise de position claire en faveur d'une première philosophie heideggérienne et une contestation des développements post-Kehre : il est impossible de ne pas tenir compte de ce positionnement qui, nécessairement, résulte d'une orientation volontaire de Ricœur afin d'instituer une distance vis-à-vis des aspects encore indéterminés et hésitants que l'on trouve dans « Heidegger et la question du sujet ». Si greffe il y a entre herméneutique et phénoménologie, c'est pour autant que ces deux termes et les méthodes que ceux-ci désignent ne sont pas confondus : dans « Heidegger et la question du sujet », cette distinction apparaît à travers une investigation sur un « qui » et un « Soi » se déployant à partir d'un « on », laquelle vise à souligner la différence entre les analyses d'*Être et temps* et celles qui résultent de la Kehre c'est-à-dire du positionnement de la dernière philosophie heideggérienne¹⁰⁸. Après les nombreux développements opérés à partir d'une recherche sur le symbole et un détour par les signes, récits, et textes, tout l'enjeu de *Soi-même comme un autre* et de l'herméneutique ricœurienne du soi est de rapporter l'élaboration d'une phénoménologie herméneutique à la question de la subjectivité, de l'identité, mais aussi, à l'échelle de ce livre, à un agir humain, c'est-à-dire à une visée anthropologique ou une anthropologie ne pouvant encore être posées dans ces termes à l'époque du *Conflit des interprétations*.

L'approche ricœurienne de Heidegger et son évolution concernant la question du sujet et, plus généralement, d'une ontologie fondamentale centrée sur les notions de temporalité et d'authenticité relève-t-elle d'un ancrage dans la veine phénoménologique ou de recherches ricœuriennes sur l'herméneutique ? Les deux termes et domaines qu'ils désignent sont évidemment concernés. Mais Ricœur les confronte aux modalités d'une pensée qui tend à les confondre quand il maintient, pour sa part, une distinction pour les trois raisons suivantes : le développement d'une approche herméneutique marquant une différence vis-à-vis de la méthode phénoménologique, la conception de cette approche dans un cadre irréductible au seul cadre philosophique et s'engageant rapidement dans un dialogue avec les sciences humaines et sociales, et, finalement, la visée anthropologique générale de la philosophie ricœurienne. Ces points pourraient expliquer que certaines thématiques des recherches phénoménologiques initiées depuis la *Philosophie de la volonté* – d'une phénoménologie du champ pratique aux premières confrontations entre phénoménologie et anthropologie selon une méthode herméneutique en devenir – ne peuvent pas, au plan du contenu comme de la forme, être rapprochées de la radicalité du discours philosophique heideggérien. Si ce dernier a été l'objet d'une réappropriation par le structuralisme lacanien, « Heidegger et la question du sujet » a visiblement pour objectif de clarifier le débat en le maintenant dans le cadre analytique propre à la phénoménologie. Et s'il trouve un prolongement dans la déconstruction derridienne, la dernière étude de *La métaphore vive* se positionne également de manière critique vis-à-vis de cette perspective déconstructionniste¹⁰⁹. L'approche que fait Ricœur des notions d'attention, de sentiment, d'imagination, ou de mémoire, de ses premiers textes jusqu'à ses derniers ouvrages, renvoie à cette autonomie des investigations phénoménologiques, le plus souvent comme point d'entrée dans l'analyse et la réflexion, quand la

¹⁰⁸ Ricœur, « Heidegger et la question du sujet », 315 et suiv. Ricœur écrit notamment : « On pourrait dire que cette herméneutique du "je suis" est propre à *Sein und Zeit* et que le renversement de Heidegger I à Heidegger II implique l'évanouissement et peut-être même la disparition de l'herméneutique du "je suis" » (316).

¹⁰⁹ Ricœur, *La métaphore vive*, 323-98.

question de l'ontologie voire du métaphysique n'apparaît généralement que lors d'une dernière étape d'une recherche et revêt un caractère plus exploratoire.

Parallèlement à la nécessité de prendre en compte une évolution de la philosophie ricœurienne, en particulier à l'égard de la philosophie heideggerienne, il convient d'intégrer ces invariants philosophiques empêchant de réduire l'approche ricœurienne de la question du sentiment à la seule source chrétienne de cette pensée. L'intérêt de l'article « Le sentiment » est de préciser les termes et le sens de la notion de « fragilité affective » dans l'anthropologie ricœurienne¹¹⁰. Thouard a raison de revenir sur cette analyse au regard de l'approche ricœurienne de la subjectivité. Mais il s'en faut de beaucoup pour que soit rendu évident le fait qu'elle conduirait à cette sorte de détermination dans l'indétermination d'un soi devenu dépendant de la reconnaissance d'autrui, puis, face à l'impossibilité d'« envisager un "je" ou un "soi" entièrement construit de l'extérieur », à un repli inévitable vers une intériorité qui, de manière prévisible, sera rapportée à la conception augustinienne de la foi religieuse plutôt qu'au *thumos* discuté dans la dernière section de « Le sentiment » à partir de l'héritage platonicien sur ce thème¹¹¹. Cette critique s'appuie sur l'identification d'un « "dualisme ontologique" » au sein de cette herméneutique ricœurienne du soi qui, en dépit de ce qui est interprété ici comme une « reprise intéressante du conatus spinoziste » (dans la dernière étude de *Soi-même comme un autre*), signerait le caractère fragile et faible de l'attestation du soi¹¹². Or, cette question du dualisme mérite d'être appréhendée de manière plus complexe : d'un côté, elle pourrait être dérivée de la philosophie ricœurienne du sentiment, sous le thème d'une subjectivation comme « dualité polémique de la subjectivité » face au procès d'objectivation de l'imagination¹¹³ ; mais, d'un autre côté, si la visée anthropologique de la phénoménologie herméneutique ricœurienne prend acte de cette non-coïncidence de l'homme avec lui-même, elle n'en fait pas le fondement d'un sujet à la première ou à la troisième personne. C'est une des fonctions de l'imagination que d'ouvrir sur la possibilité de surmonter ce dualisme ontologique. Enfin, si le thème augustinien d'une vérité qui habite à l'intérieur de l'homme (« *in interiore homine habitat veritas* ») a été souligné par Ricœur dans sa lecture des *Méditations cartésiennes* de Husserl, on ne peut raisonnablement pas faire l'économie des développements opérés dans *Temps et récit* à travers lesquels le caractère inexprimable d'une idée ou d'un sentiment du temps trouve à s'extérioriser dans le récit et l'imagination¹¹⁴. Ce serait moins une évolution de la philosophie ricœurienne qui devrait être considérée ici que son irréductibilité à une intériorité religieuse.

Finalement, ce sont les modes de médiations symboliques sollicités par le philosophe qui doivent être reconsidérées au regard de l'herméneutique et de cet horizon anthropologique de la

¹¹⁰ Ricœur, « Le sentiment », 326-31. Voir aussi Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive*, 212-24.

¹¹¹ Thouard, *Herméneutiques contemporaines*, 234-7 et 261-2.

¹¹² Thouard, *Herméneutiques contemporaines*, 239-40 et 258. L'auteur fait référence notamment à la critique dans Vincent Descombes, « Le pouvoir d'être soi », *Critique*, vol. 529-530 (1991), 545-76 ; Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 365-7.

¹¹³ Ricœur, « Le sentiment », 327.

¹¹⁴ Thouard, *Herméneutiques contemporaines*, 262 ; Paul Ricœur, « Edmund Husserl. La Cinquième Méditation cartésienne » [1986], in *À l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 2004), 233-72 et 272. Thouard ne mentionne pas ce texte de Ricœur citant le même passage d'Augustin dans le texte de Husserl.

phénoménologie dans la philosophie ricœurienne. Aux côtés d'une critique dont l'objectif est de rattacher l'articulation phénoménologie-herméneutique aux soubassements religieux d'une tradition réflexive – et possiblement de désigner de cette façon un usage erroné de la notion d'herméneutique –, il est notable, cependant, que Thouard souligne le caractère pertinent et novateur de la réappropriation ricœurienne de la *Poétique* d'Aristote¹¹⁵. Il n'en demeure pas moins que le thème de la « compréhension de soi devant le texte » continue d'être rapporté à celui d'une substitution du soi au moi dans le sens négatif de la détermination d'un sujet faible¹¹⁶. Le problème, à ce niveau, est qu'on ne voit pas en quoi se comprendre devant le texte ne peut être que le signe et la conséquence du mode de subjectivation et de la sorte de fragilité qui serait constitutive d'une dualité du sentiment. Il serait réducteur, pour ne pas dire abusif – au regard de ce qu'on trouve dans le corpus ricœurien –, de confondre ce mode de compréhension de soi avec son application dans le champ théologique et religieux – le sujet chrétien qui se constitue à travers la lecture du texte biblique – qui pourrait être à l'arrière-plan de cette critique de Thouard. Pour s'en tenir aux termes de la phénoménologie herméneutique ricœurienne, c'est une procédure de référence au second degré et d'objectivation constitutive d'une imagination productive qui est visée. Un rapport au sentiment perdure mais il est nécessairement médiatisé et objectivé par l'imagination, c'est-à-dire par les signes, les récits, et les textes. Si la notion ricœurienne de « monde du texte » est marquée par les apports d'une herméneutique gadamérienne, elle-même fortement déterminée par l'ontologie heideggérienne, elle continue de se rattacher au modèle de médiation symbolique mis en œuvre dans *La métaphore vive* puis dans *Temps et récit*, via cette réappropriation ricœurienne de la poétique aristotélicienne, mais complétée par une phénoménologie de la lecture et la discussion d'une esthétique de la réception¹¹⁷.

Compte tenu de la nécessité d'appréhender la philosophie ricœurienne à la fois dans la globalité de son corpus et dans son évolution, les difficultés rencontrées seraient donc de deux ordres : une première difficulté découle de développements internes sur la question d'une médiation symbolique de la subjectivité ; une seconde difficulté peut être interprétée au regard d'un horizon anthropologique plus général. Ricœur ne considère pas le rapport médiatisé et imaginatif à la subjectivité comme une dévalorisation d'un moi connaissant et agissant – un sujet à la première personne qui, par exemple, pourrait développer une critique radicale des idéologies – ou comme une valorisation d'un soi intersubjectif beaucoup plus conformiste ou conservateur – un sujet à la troisième personne qui, par exemple, pourrait être représenté par une communauté ecclésiale. La nécessité de distinguer le plan du sentiment et celui de l'imagination pourrait simplement être rapportée à une extension et une conséquence de la nécessité de distinguer description phénoménologique et compréhension-explication herméneutique. Par ailleurs, mais dans le prolongement de ce point précédent, il n'apparaît pas comme adéquat d'interpréter la référence à *L'homme sans qualités* de Robert Musil, dans *Soi-même comme un autre*, comme une piste qui aurait dû être explorée et rendue ainsi à ses possibilités philosophiques les plus fructueuses à

¹¹⁵ Thouard, *Herméneutiques contemporaines*, 243 et 246.

¹¹⁶ Thouard, *Herméneutiques contemporaines*, 237 ; Ricœur, « De l'interprétation », 33 ; voir aussi Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [1960], trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio (Paris : Seuil, 1996), 419.

¹¹⁷ Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », 125-9 ; *Temps et récit III*, 284-328.

travers l'investigation sur le champ littéraire mise en œuvre dans *Temps et récit 2*¹¹⁸. L'enjeu principal de ce dernier ouvrage, prolongeant *La métaphore vive* mais s'en séparant par l'introduction du problème du temps, est d'approfondir les plans narratif et fictionnel dans la médiation symbolique de la conscience du temps. Sous le terme d'herméneutique du soi, *Soi-même comme un autre* étend davantage cette médiation symbolique au plan d'une visée anthropologique ou d'une anthropologie davantage constituée qui s'identifie à une philosophie de l'action de l'homme capable et faillible. De son rapport à l'art à sa conception d'un imaginaire social, en passant par l'affirmation éthique et politique de l'écart entre monde pratique et savoir, l'hétérogénéité de l'articulation ricœurienne entre phénoménologie et herméneutique peut ainsi être reconnue non plus seulement sur le plan formel et épistémologique mais à partir de quelques-uns de ses thématiques et contenus privilégiés d'investigation.

IV. Conclusion

Doit-on déduire de ce parcours que le philosophe retrouverait, à la fin de son œuvre et sous la complexité de son herméneutique du soi, l'impulsion d'ordre éthique et anthropologique repérable depuis sa *Philosophie de la volonté*, passant aussi, de cette façon, d'une anthropologie s'appuyant sur une notion d'affirmation originaire à des conceptions mettant en avant celles d'attestation puis de reconnaissance ? Cette interprétation rejoindrait des lectures assez largement admises de l'ensemble de l'œuvre de Ricœur¹¹⁹. S'il peut indirectement permettre de reconnaître ce qui relèverait d'un effort remarquable et d'un achèvement de la philosophie ricœurienne, le parcours effectué renvoie toutefois à deux aspects qui marquent une différence importante vis-à-vis des critiques de l'articulation ricœurienne entre phénoménologie et herméneutique. Ce parcours renvoie ainsi à la nécessité de considérer différentes strates dans l'évolution de cette articulation, incluant une complexification plus grande de certaines étapes par rapport à d'autres, plutôt qu'une progression continue ou qu'une cohérence qui serait induite par le retour à des thématiques de la *Philosophie de la volonté*. Il implique, ensuite, de prendre en compte une forme d'inachèvement – Ricœur l'avait mis en exergue de la conclusion de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* – et une ouverture résultant de cet inachèvement – la très grande diversité des thèmes abordés par la philosophie ricœurienne illustrerait par elle-même cette idée d'ouverture et des méthodes qu'il est nécessaire de se donner afin d'éviter l'impasse de l'éclectisme¹²⁰.

Si cette dimension d'inachèvement est souvent prise en compte, il convient toutefois de préciser le sens plus spécifique qui pourrait être donné à cette même dimension à partir de la référence qui a été faite à une visée anthropologique ou à la question d'une anthropologie. On pourrait parler d'inachèvement selon les deux sens suivants. Tout d'abord, un inachèvement existe

¹¹⁸ Thouard, *Herméneutiques contemporaines*, 247 ; Paul Ricœur, *Temps et récit II, La configuration dans le récit de fiction* (Paris : Seuil, 1984) ; Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 177 et 196.

¹¹⁹ Voir notamment Olivier Mongin, *Paul Ricœur [1994]* (Paris : Seuil, 1998) ; Jean Grondin, *Paul Ricœur* (Paris : Puf, 2014) ; Jean-Luc Amalric, « Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 1 (2011), 12-34.

¹²⁰ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000), 657.

au sein du corpus ricœurien même et non pas simplement quand celui-ci arriverait à son terme. Ceci implique de considérer des pistes d'investigation qui, si elles n'ont pas été poursuivies, n'en sont pas moins constitutives de l'œuvre et invitent à ne pas renvoyer, uniquement et trop rapidement, à un achèvement chronologique ou une interprétation téléologique de cette œuvre. La confrontation avec la théorie psychanalytique freudienne, l'anthropologie structurale lévi-straussienne, ou diverses analyses issues des sciences sociales après l'ère structuraliste – l'anthropologie culturelle, la sociologie, l'histoire – a pu produire de telles pistes¹²¹. La plupart n'ont pas été approfondies de manière spécifique par le philosophe, bien qu'elles puissent être encore fructueuses aujourd'hui à travers des approches hétérodoxes du rapport entre phénoménologie et herméneutique. Le second aspect de l'articulation ricœurienne entre phénoménologie et herméneutique à partir d'une visée anthropologique ou d'une anthropologie constituée – l'ouverture – introduit une différence significative par rapport à une veine husserlienne qui, dans un contexte post-heideggérien, radicalise encore davantage l'interdit anthropologique. Il convient de rappeler que s'est joué à ce niveau une des raisons de la rupture entre philosophie, au sens de la veine phénoménologique et continentale, et sciences humaines-sociales, avant même le tournant linguistique en philosophie analytique ou au sens du structuralisme français. Ce n'est pas l'un des moindres mérites de la philosophie ricœurienne que d'avoir non seulement rendu possible ou maintenu cette liaison avec les sciences humaines-sociales et le non-philosophique mais d'en avoir ébauché quelques pistes possibles. Ajoutons que, parallèlement à ce cadre philosophique général le mieux connu, des recherches en anthropologie philosophique sont aussi apparues en venant de la phénoménologie husserlienne ; il serait possible aujourd'hui de confronter la phénoménologie herméneutique ricœurienne avec ces recherches¹²².

Dessinait une perspective herméneutique tout en se référant à des méthodes de la phénoménologie déjà sollicitées par l'école d'anthropologie philosophique allemande, Johann Michel initie, dans *Homo Interpretans*, une approche qui conserve des liens avec la philosophie ricœurienne¹²³. Pour autant, une part importante de ses efforts est consacrée à la nécessité de se placer en dehors d'un modèle textuel ricœurien qui, même s'il distingue strictement discours philosophique et discours théologique, nourrit un certain nombre de ses impulsions éthico-anthropologiques d'un rapport continu à une dimension religieuse et à l'exégèse chrétienne. De fait, le risque existe d'interpréter l'anthropologie ricœurienne et l'herméneutique qui, selon une lecture superficielle, lui servirait d'appui – alors qu'elle lui est concomitante –, au prisme de la

¹²¹ Voir Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* [1986], trad. Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman (Paris : Seuil, 1997) ; Ricœur, *Temps et récit* ; Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ; Paul Ricœur, « Échange de lettres entre Centre de Sociologie de l'Éthique, Centre d'Études des Mouvements Sociaux et Paul Ricœur », in *Philosophie et sociologie. Histoire d'une rencontre. Autour d'un exposé de Paul Ricœur* (Paris : CEMS/EHESS, 1985).

¹²² Voir notamment Max Scheler, *La situation de l'homme dans le monde* [1928], trad. Maurice Dupuy (Paris : Aubier : 1951) ; Helmuth Plessner, *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique* [1928], trad. Pierre Osimo (Paris : Gallimard, 2017) ; Arnold Gehlen, *Essais d'anthropologie philosophique* [1961], trad. Olivier Mannoni (Paris : MSH, 2010) ; Hans Blumenberg, *Description de l'homme* [2007], trad. Denis Trierweiler (Paris : Cerf, 2011). Pour une étude comparée entre Plessner et Ricœur, voir aussi Marc Weiland, *Mensch und Erzählung. Helmuth Plessner, Paul Ricoeur und die literarische Anthropologie* (Stuttgart : Metzler, 2019).

¹²³ Michel, *Homo interpretans*.

croyance et d'un engagement religieux. On a pu rappeler que les choses sont plus complexes que ce qu'une interprétation informée de cet ancrage chrétien voudrait débusquer, de manière plus ou moins explicite. Cette visée anthropologique ou cette anthropologie en acte sont bien inséparables d'une articulation étroite entre phénoménologie et herméneutique : autrement dit, on ne peut faire de l'approche ricœurienne de l'herméneutique une sorte de méthode autonome qui pourrait éventuellement se mettre au service d'une idéologie religieuse ou de croyance. Ce soupçon à l'égard de Ricœur n'est pas nouveau ; il est récurrent depuis le milieu des années 1960. Mais l'enjeu ici est de répondre à des approches plus spécialisées du champ de l'herméneutique, c'est-à-dire à des analyses qui, par définition, ne se sont pas arrêtées aux héritages et connotations religieuses associés à l'herméneutique en tant que champ et en tant que terme, pour en faire un domaine central de l'épistémologie et des méthodologies en sciences humaines et sociales. En dépit du principe de séparation des discours, lequel a été rappelé à diverses étapes de notre parcours, on doit reconnaître que Ricœur n'a pas toujours aidé à éviter ce risque de manière ferme et sans ambiguïté, que ce soit, par exemple, dans sa confrontation avec l'anthropologie lévi-straussienne ou, encore, à travers des textes secondaires tentant d'adapter ses travaux relatifs à *La métaphore vive* et *Temps et récit*¹²⁴. Pouvoir accéder plus complètement à cette confrontation de l'origine phénoménologique de l'herméneutique ricœurienne avec le projet d'une anthropologie pourrait se jouer sur les deux plans suivants : la mise en œuvre de la méthode phénoménologique, dans son affiliation inévitable à Husserl mais aussi au-delà – par exemple, à travers ses références aux approches de Merleau-Ponty ou de Patočka – ou aux conceptions issues de la veine analytique et de la philosophie du langage ordinaire ; la prise en compte des herméneutiques régionales se focalisant sur des objets ou des domaines spécifiques, soit en venant de certains héritages de la philosophie herméneutique, soit à partir des sciences humaines et sociales, dans la diversité de ses disciplines et de ses domaines d'application.

¹²⁴ Voir par exemple Paul Ricœur, *Poétique et symbolique*, in Bernard Lauret et François Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie t. I, Introduction* (Paris : Cerf, 1982), 37-61. Si ce principe de la séparation des domaines du discours (philosophie et théologie) peut être rattaché à une vertu épistémique, le risque existe de rester, de cette façon, à un stade superficiel de la pensée philosophique : le protestantisme de Ricœur et son orientation privilégiée vers l'exégèse biblique – voir notamment André LaCocque et Paul Ricœur, *Penser la Bible* (Paris : Seuil, 1998), 12 – conduit à une complexification du discours théologique qui, en revêtant des points de comparaison avec le caractère dense et labyrinthique de son discours philosophique, obligerait à ne pas prendre cette séparation des domaines du discours pour argent comptant et à la mettre à l'épreuve des développements qu'il opère dans chacun de ces domaines. Par-là peut-on appréhender et défendre réellement l'affirmation selon laquelle « Ricœur n'est pas un "philosophe chrétien" » alors même que, pour les critiques arguant d'une orientation idéologique du philosophe ou les lecteurs partant d'une affiliation religieuse, Ricœur ne pourrait renvoyer, en dernière analyse, qu'à cet ancrage chrétien : il en résulte généralement soit une interruption de tout débat sur ces mêmes domaines soit une orientation de ce débat dans un sens restrictif, réducteur, et finalement peu pertinent au regard du corpus ricœurien et de l'articulation opérée entre phénoménologie et herméneutique.

Bibliographie

- Jean-Luc Amalric, « Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 1 (2011), 12-34.
- , *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination* (Paris : Hermann, 2013).
- , « Événement, idéologie et utopie », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 2 (2014), 9-22.
- Elizabeth Anscombe, « La question de l'idéalisme linguistique » [1981], trad. Valérie Aucouturier et Anaïs Jomat, *Cahiers philosophiques*, vol. 158/3 (2019), 129-53.
- Hans Blumenberg, *Description de l'homme* [2007], trad. Denis Trierweiler (Paris : Cerf, 2011).
- Saloua Chatti, « Ricœur, lecteur de Frege sur la référence », *Cahiers philosophiques*, vol. 148/1 (2017), 90-104.
- Vincent Descombes, « Le pouvoir d'être soi », *Critique*, vol. 529-530 (1991), 545-76.
- Friedrich Ludwig Gottlob Frege, « Sens et dénotation » [1892], in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Claude Imbert (Paris : Seuil, 1971), 102-26.
- Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [1960], trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio (Paris : Seuil, 1996).
- Arnold Gehlen, *Essais d'anthropologie philosophique* [1961], trad. Olivier Mannoni (Paris : MSH, 2010).
- Jean Grondin, *Paul Ricœur* (Paris : PUF, 2014).
- Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt* [1968], trad. Gérard Cléménçon (Paris : Gallimard, 1979).
- Martin Heidegger, *Être et temps* [1927], trad. Emmanuel Martineau (Paris : Authentica, 1985).
- Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique I* [1913], trad. Paul Ricœur (Paris : Gallimard, 1985).
- Dominique Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états* [1990-1998] (Paris : Gallimard, 2009).
- Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* [1790], trad. Alain Renaut (Paris: Flammarion, 2000).
- Samuel Lelièvre, « Être, temps, et récit. Ricœur après et contre Heidegger », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 11/2 (2020), 28-52.
- , « Philosophie, sciences sociales, et herméneutique. L'anthropologie interprétative de Johann Michel dans *Homo interpretans* », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 13/2 (2022), 106-46.
- Johann Michel, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain* (Paris : Cerf, 2006).
- , *Homo interpretans* (Paris : Hermann, 2017).
- Olivier Mongin, *Paul Ricœur* [1994] (Paris : Seuil, 1998).
- Jean-Claude Monod, « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale*, vol. 10 (2009), 221-36.
- Jean Nabert, *Essai sur le mal* (Paris : PUF, 1955).

- Helmuth Plessner, *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique* [1928], trad. Pierre Osmo (Paris : Gallimard, 2017).
- Paul Ricœur et André LaCocque, *Penser la Bible* (Paris : Seuil, 1998).
- Paul Ricœur, « Le sentiment » [1959], in *À l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 2004), 315-31.
- , *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité* [1960] (Paris : Points, 2009).
- , « Structure et herméneutique » [1963], in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969), 53-97.
- , « Le symbolisme et l'explication structurale », *Cahiers internationaux de symbolisme*, vol. 2/4 (1964), 81-96.
- , *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965).
- , « Existence et herméneutique » [1965], in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* (Paris : Seuil, 2013), 23-50.
- , « Husserl (1859-1938) » [1967], in *À l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 2004), 7-18.
- , « Heidegger et la question du sujet » [1968], in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* (Paris : Seuil, 1969), 305-59.
- , « Signe et sens » [1972], in *Encyclopædia Universalis*, corpus 16 (1985), 881-5.
- , « Herméneutique et critique des idéologies » [1973], in *Du texte à l'action. Herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 367-416.
- , « Phénoménologie et herméneutique », *Man and World*, vol. 7/3 (1974), 223-53.
- , *La métaphore vive* (Paris : Seuil, 1975).
- , « Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl » [1975], in *Du texte à l'action. Herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 43-81.
- , « La tâche de l'herméneutique. En venant de Schleiermacher et de Dilthey » [1975], in *Du texte à l'action. Herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 98-111.
- , « La fonction herméneutique de la distanciation » [1975], in *Du texte à l'action. Herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 113-31.
- , « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » [1975], in *Du texte à l'action. Herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 133-49.
- , *La sémantique de l'action*, in Dorian Tiffeneau (éd.) (Paris : CNRS, 1977).
- , *Poétique et symbolique*, in Bernard Lauret et François Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie t. I, Introduction* (Paris : Cerf, 1982), 37-61.
- , *Temps et récit I, L'intrigue et le récit historique* (Paris : Seuil, 1983).
- , « De l'interprétation » [1983], in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 13-39.
- , *Temps et récit II, La configuration dans le récit de fiction* (Paris : Seuil, 1984).

- , *Temps et récit III, Le temps raconté* (Paris : Seuil, 1985).
- , « Échange de lettres entre Centre de Sociologie de l'Éthique, Centre d'Études des Mouvements Sociaux, et Paul Ricœur », in *Philosophie et sociologie. Histoire d'une rencontre. Autour d'un exposé de Paul Ricœur* (Paris : CEMS/EHESS, 1985).
- , *L'idéologie et l'utopie* [1986], trad. Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman (Paris : Seuil, 1997).
- , « Edmund Husserl. La Cinquième Méditation cartésienne » [1986], in *À l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 2004), 233-72.
- , *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990).
- , « De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira », in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (dir.), « *Temps et récit* » de Paul Ricœur en débat (Paris : Cerf, 1990), 17-36.
- , « Approches de la personne », *Esprit*, vol. 160/3-4 (1990), 115-30.
- , « Un entretien avec Paul Ricœur. Soi-même comme un autre », *Rue Descartes*, vol. 1-2 (1991), 225-37.
- , *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris : Calmann-Lévy, 1995).
- , *Réflexion faite* [1995] (Paris : Seuil, 2021).
- , *Lectures II, La contrée des philosophes* (Paris : Seuil, 1999).
- , *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000).
- , *Parcours de la reconnaissance, l'oubli* (Paris : Stock, 2004).
- , *Écrits et conférences III, Anthropologie philosophique*, Johann Michel et Jérôme Porée (éd.) (Paris : Seuil, 2013).
- , « Le dernier Husserl et le dernier Wittgenstein sur le langage », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 5/1 (2014), 7-27.
- Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Paris : Gallimard, 2010).
- , *L'aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale* (Paris : PUF, 2010).
- , « Identité et ipséité. L'apport de Paul Ricœur et ses prolongements », in Marc-Antoine Vallée (dir.), *Du texte au phénomène. Parcours de Paul Ricœur* (Paris : Mimesis, 2015), 131-59.
- Max Scheler, *La situation de l'homme dans le monde* [1928], trad. Maurice Dupuy (Paris : Aubier : 1951).
- Denis Thouard (éd.), *Herméneutique contemporaine. Comprendre, interpréter, connaître* (Paris : Vrin, 2011).
- , *Herméneutiques contemporaines* (Paris : Hermann, 2020).
- Marc Weiland, *Mensch und Erzählung. Helmuth Plessner, Paul Ricœur und die literarische Anthropologie* (Stuttgart : Metzler, 2019).