Paul Ricœur et le destin de la phénoménologie

Jérôme de Gramont

English Title Paul Ricœur and the Destiny of Phenomenology

Abstract Every reader of Ricœur knows that hermeneutics endeavors to answer the aporiae of historical phenomenology. Hence arises the need to return to those aporiae and those answers. On the one hand, phenomenology, born with the maxim of going "directly to things themselves," is confronted with the incessant evasion of the thing itself and with its dreams of presence being thereby shattered. This reversal should not be blamed on the failings of this or that thinker, but attributed to the very destiny of phenomenology itself. On the other hand, Ricœurian hermeneutics takes note of a gap (the very remoteness of the thing itself), and of a necessary return (to the thing of the text). Thus, there is nothing for thought itself to grieve over with respect to this enterprise. However, while the phenomenology of Merleau-Ponty, faced with the same difficulties, orients itself towards political philosophy, the hermeneutics of Ricœur rather seeks to lead us to a philosophy of religion. This article hypothesizes that, in spite of the formula (inherited from Thévenaz) of a "philosophy without an absolute," the thought of Ricœur heads in fair measure towards the Absolute, and that ontology is not the only name of the Promised Land.

Keywords the Absolute; intuition; ontology; phenomenology; philosophy of religion; Ricœur, Paul; understanding

✍ Jérôme de Gramont, Institut Catholique de Paris, 21, rue d'Assas, 75270 Paris Cedex 06, France ✉ jerome.de-gramont@orange.fr

© *Forum Philosophicum* 22 (2017) no. 2, 139–160 Subm. 22 September 2017 Acc. 23 May 2018
Issn 1426-1898 e-Issn 2353-7043 Doi:10.5840/forphil201722211

> En philosophie, celui qui gagne la course est celui qui est capable de courir le plus lentement. Ou encore : celui qui atteint le but le dernier.
>
> Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*[1]

Platon et Husserl ont en commun de comprendre la philosophie comme une affaire de regard. Voir les Idées : le comble du visible ; voir les phénomènes : le comble du manifeste. En apparence il n'y a rien de plus simple que voir ce qui est devant nous et qui se donne à nous. Mais lorsque vient le moment de mettre en œuvre l'apprentissage de ce regard, tout se fait difficile, effroyablement difficile. Il faut à Platon de longs dialogues, avec leurs détours, leurs mythes, leurs apories et leurs recommencements, pour faire voir, et parfois, ou souvent, ne pas y arriver. Avec Husserl, cette difficulté semble plus grande encore — combien de pages, de manuscrits, pour écrire la méthode avant de décrire les choses mêmes, ou d'éprouver la difficulté de les décrire ? La difficulté à traduire l'intuition en discours, le fait de voir les phénomènes dans la possibilité de les dire, ne relève pas d'un défaut de ces penseurs. La difficulté est dans les choses mêmes plus qu'en nous. Elle tient au fait que l'Idée chez Platon : littéralement le visage des choses, se révèle invisible. Ou au fait que les choses mêmes en phénoménologie se dérobent. Ce n'est pas sans raison que Husserl ouvre ses célèbres *Leçons sur la conscience intime du temps* par un hommage à Augustin et la citation bien connue de *Confessions* XI, 14.17 : « Si personne ne me demande je sais, mais si on me demande et que je veuille expliquer je ne sais plus ». Comme ce n'est pas sans raison que Heidegger, dans le non moins célèbre § 7 de *Être et temps*, peut écrire que le phénomène de la phénoménologie : l'être, est précisément ce qui de prime abord et le plus souvent ne se montre pas. Ces raisons tiennent à ce que nous pouvons appeler le « destin de la phénoménologie » — un destin qui fait que l'horizon de la pensée s'éloigne chaque fois que la pensée veut s'en approcher. Bien évidemment ce destin ne signifie pas un arrêt de la pensée. Ce qui se dérobe, nous avons plus que jamais à le dire. D'une certaine manière ce que Ricœur a pu appeler la « voie longue de l'herméneutique » constitue une réponse à ce destin. Dès lors nous nous proposons de montrer trois choses, sachant que les montrer de manière détaillée demanderait des volumes entiers :

(1) Comment le point de départ de Ricœur consiste bien dans son explication avec Husserl et l'échec du rêve husserlien d'une pure intuition. Mais un échec qui a les traits du destin.

(2) Comment les différentes époques de l'herméneutique ricœurienne constituent autant de manières de répondre à ce recul des choses mêmes. Et comment la voie longue a pu se faire plurielle. (D'autres réponses sont possibles, et Merleau-Ponty est ici un bon exemple d'une autre réponse.)

(3) Comment cette voie longue de l'herméneutique conduit bel et bien à une « terre promise » que Ricœur a pu baptiser dans le *Conflit des facultés* ontologie, mais qu'il est possible d'interpréter autrement, comme philosophie de la religion. Autrement dit comment une philosophie qui s'est voulu philosophie sans absolu, pour maintenir la juste séparation entre le philosophique et le théologique, n'aura cessé de s'acheminer vers l'Absolu : Dieu. Un nom qui ne s'impose pas seulement à la fin d'un long parcours, mais à chacune des trois époques qui rythment l'œuvre de Paul Ricœur. « Terre promise » — ce mot n'est pas seulement à prendre métaphoriquement mais littéralement, pour dire « Royaume de Dieu ».

1.

La philosophie est cette étrange géométrie non-euclidienne où le plus court chemin pour aller vers les choses mêmes n'est pas toujours la ligne droite. C'est là une vieille leçon, vieille comme les Grecs, et qui remonte à Platon. Nous rêvons de voir les Idées, de les contempler à l'égal des dieux, eux qui au dire du *Phèdre* doivent leur divinité au fait de toujours les voir (249c), et nos yeux sont voués à d'abord épeler les choses de la terre. La *théôria* est mythique et nous renvoie à notre condition de vivants doués de *logos*[2]. Ce que nous ne pouvons pas voir, au sens du regard eidétique, il faut le dire ! Là où ne pouvons pas aller droit à ce visible par excellence qu'est *l'eidos*, il nous faut emprunter le long chemin de la dialectique (où le *dia-* de la dialectique est à entendre au double sens du diamètre : la plus longue corde qui traverse le cercle, et du dialogue). Même s'il ne cite pas expressément Platon, Joseph Joubert qui l'a beaucoup lu décrit exactement le mouvement des dialogues dans l'aphorisme suivant : « Dans nos écrits, la pensée semble procéder par le mouvement d'un homme qui marche et

1. En citant la traduction de Gerard Granel (Paris : Flammarion, 2002), 95.

2. En cela nous suivons la lecture, originale et forte, de Danielle Montet — voir la « Note sur le concept de *theôria* » à la fin de son essai *Les traits de l'être* (Grenoble : Jérôme Millon, 1990), 233 : « la pensée éprouve la découpe eidétique dans l'usage du *logos* et ne s'accomplit pas, sauf dans le mythe, selon la *theôria* ».

qui va droit. Au contraire, dans les écrits des anciens, elle semble procéder par le mouvement d'un oiseau qui plane et avance en tournoyant »[3]. Mais l'image après tout est chez Platon lui-même, dans le *Phèdre*, et nous gagnerons à la prendre très au sérieux : « Ainsi si c'est long et si ça tourne en rond, ne t'en étonne pas. Pour ce qui est grand en effet, il faut tourner autour, contrairement à ce que tu t'imagines » (274a)[4].

Que ce même rêve, avec ses mêmes apories, renaisse à l'autre bout de notre histoire, au moment où le projet philosophique prend le nouveau nom de phénoménologie, ne doit pas nous étonner. Il y a du Platon chez Husserl (comme il y aura de l'Aristote chez Heidegger), et c'est bien à nouveau à la puissance du voir que se voit confiée « l'ultime source de droit [de] toute affirmation rationnelle »[5], à l'intuition que revient « la fondation principielle » de cette science rigoureuse qui a nom phénoménologie[6]. Il faut tenir que ce qui est vrai en théorie est vrai aussi en pratique (selon un titre célèbre de Kant), mais que dire de ce qui est vrai seulement en rêve ? De manière assurément programmatique, Husserl pourrait bien en avoir donné la formule la plus forte dans les leçons de 1907 sur *L'idée de phénoménologie* : « le moins possible d'entendement, mais autant que possible d'intuition pure (*intuitio sine comprehensione*) »[7] — encore faut-il s'entendre sur le mot et le programme. Sur le mot d'intuition, qui ne saurait aucunement passer pour un mot magique, l'abracadabra du phénoménologue, nous dispensant ainsi du lent et patient travail de description et élucidation des phénomènes. Comme l'écrit Adolf Reinach, le disciple bien-aimé et trop tôt disparu (1917) : « Même les intuitions d'es-

3. Joseph Joubert, *Carnets* 28.12.1800, dans l'anthologie *Pensées, jugements et notations*, dir. Rémy Tessonneau (Paris : Corti, 1989), § 592.

4. Passage cité par Jean Beaufret dans *Leçons de philosophie* (Paris : Seuil, 1998), 1 : 53, et commenté par le même auteur dans *Dialogue avec Heidegger* (Paris : Minuit, 1974), t. 3, *Approche de Heidegger*, 31 : « Quand la chose est d'importance, il faut *tourner autour* [*Phèdre* 274a]. Sinon tout s'effondre. Celui qui *fonce* ne rencontre plus *rien*. D'où les *longueurs* et les *circuits* que ses auditeurs reprochent à Platon. […] Les circuits de Platon sont cependant des cercles de plus en plus *petits*, donc qui *serrent* la chose de plus en plus près, au sens où, dit-il, les chasseurs, il leur faut 'cerner le buisson en faisant cercle autour' [*République* 432b] pour que le gibier ne s'échappe pas sans qu'ils s'en aperçoivent. Pour cela il est mieux d'être à *plusieurs* et en *dialogue* ».

5. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur (Paris : Gallimard, 1950), t. I, § 19, p. 66.

6. Voir Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, rééd. dans coll. « Points Essais » (Paris : Seuil, 1998), 46 : « La fondation principielle est de l'ordre de l'intuition : fonder, c'est voir ». Ci-dessous cité comme *TA*.

7. Edmund Husserl, *L'idée de phénoménologie*, trad. Alexandre Lowit (Paris : Presses universitaires de France, 1970), 88.

sence doivent être travaillées — et ce travail est placé sous le signe, que Platon produit dans le *Phèdre*, des âmes qui, avec leur attelage, doivent *escalader* le ciel pour contempler les Idées »[8]. Sur l'idée même de programme ensuite, tant il est vrai que Husserl lui-même n'aura cessé de le mettre à l'épreuve des phénomènes, de sorte qu'entre la méthode mise en place par les *Ideen* de 1913 et le chantier des descriptions phénoménologiques il est possible à Ricœur de relever des tensions[9] que la publication depuis des *Husserliana* n'aura fait en quelque sorte que confirmer.

La méthode aura beau dire : « Le plus d'intuition, le moins d'entendement et d'interprétation », les travaux effectués obligent à déplacer l'accent. Ce qui est perdu du côté de l'intuition (rêve phénoménologique) nous aurons à le regagner du côté de l'interprétation (travail herméneutique). Ce correctif n'est pas propre à Ricœur, même si c'est bien chez lui que nous trouverons sa formulation la plus claire (« A l'exigence husserlienne du retour à l'intuition s'oppose la nécessité pour toute compréhension d'être médiatisée par une interprétation », *TA*, 51). Il est symptomatique que le jeune Heidegger, dans un cours de 1919, prenant acte des lacunes de la pure intuition, ait dû recourir à l'expression pour le moins étonnante d'« intuition herméneutique », véritable greffe avant la lettre du concept diltheyen du comprendre sur le concept husserlien d'intuition[10]. Les raisons qui l'auront poussé à inventer un tel concept, véritable mixte d'intuition et discours, ne recroisent pas seulement celles de Ricœur : si le domaine de l'origine n'est pas donné, il faut le recon-

8. Adolf Reinach, « Qu'est-ce que la phénoménologie ? », trad. Philippe Sécrétan, *Philosophie* 21 (1989) : 56.

9. Voir Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 1986), 147 : « Pour ma part, plus je lis Husserl, plus j'avance dans la conviction que la méthode *pratiquée* tire le philosophe dans un sens de moins en moins compatible avec la méthode *interprétée* philosophiquement » (voir aussi p. 69–70 sur la tension entre méthode et doctrine). D'une certaine manière nous avons tenté de montrer cette tension à l'œuvre à partir d'autrui (« La phénoménologie comme lutte avec l'ange », dans Jérôme de Gramont, *Au commencement. Parole Regard Affect* (Paris : Cerf, 2014), 245–62 ; et de Dieu, Jérôme de Gramont, « La phénoménologie à l'épreuve de la phénoménalité de Dieu », *Transversalités* 130 (2014), doi:10.3917/trans.130.0135.

10. Voir Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe 56/57 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 117 ; et pour un commentaire Jean Greisch, *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir* (Paris : Cerf, 2000), 49 (pour cette idée de greffe précisément) ; Jean-François Courtine, *La cause de la phénoménologie* (Paris : Presses universitaires de France, 2007), 230–32 (notamment sur la réinterprétation heideggérienne du « Principe des principes » de Husserl) ; et Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée* (Paris : Presses universitaires de France, 2014), 130–32 (pour la science de l'origine rendue possible grâce au tournant compréhensif).

quérir par la voie de la compréhension. Elles se retrouveront aussi lors du célèbre § 7 d'*Être et temps* : si le phénomène de la phénoménologie, de prime abord et le plus souvent, ne se montre pas, c'est bien au logos, et à un logos herméneutique, de le faire voir. Quant à Husserl, il n'importe pas seulement de relever les principaux moments du corpus qui font droit au concept d'*Auslegung* (démarche entreprise par Ricœur dans le chapitre de *Du texte à l'action* où il mène le plus loin son explication avec Husserl, voir *TA*, 69–81), mais bien également ceux où la phénoménologie orthodoxe (husserlienne) se heurte à ses propres limites (à de l'inconstituable, ou à tout ce qui résiste au Principe des principes), partout où le rêve de présence est entaillé d'absence. Ces considérations amènent à nuancer ce qui pourrait passer pour un parricide husserlien (Jean-François Lavigne)[11] ou une possible machine de guerre contre la voie courte heideggérienne (Jean Greisch)[12].

C'est que la voie courte est déjà infinie. Cela est vrai de Heidegger — lequel aura beau couper à travers bois, pour faire l'économie, comme il l'annonce au § 10 de *Être et temps* et comme Ricœur pourra ensuite le lui reprocher, de la longue traversée de sciences comme l'anthropologie, la psychologie et la biologie, son chemin de pensée ne débouche pas plus vite sur la compréhension du sens de l'être. La phénoménologie heideggérienne est question de l'être demeurée question, tout comme la poésie, au dire de son ami René Char, est « amour réalisé du désir demeuré désir »[13]. Et cela est vrai également de Husserl. Quiconque s'est aventuré une fois dans sa vie dans le maquis des *Husserliana* sait que ces recherches sans cesse recommencées relèvent d'une tâche proprement infinie. Ce qu'il faut dire déjà de la plus simple description, simple et paradigmatique, celle des objets dans l'espace donnés à notre perception, donnés sans réserve aucune, en chair et en os, et qui loin de se prêter à une saisie simple, obligent à une infinité d'esquisses. Ce qui est à portée d'intuition, dès que les mots veulent s'en approcher, semble reculer. L'image est chez Husserl lui-même, et elle est à prendre très au sérieux : « Je vois des fruits d'or

11. Ou plutôt ce que Jean-François Lavigne présente dans *Husserl et la naissance de la phénoménologie* (Paris, Presses universitaires de France, 2005) comme une « contestation radicale » (p. 58) ou une « subversion radicale » (p. 62) de l'idéalisme husserlien et de la constitution de toute objectité transcendante dans l'ego absolu.

12. S'il est vrai que Jean Greisch peut lire l'étude initiale du *Conflit des interprétations* de Paul Ricœur (Paris : Seuil, 1969) comme « une déclaration de guerre à l'encontre de la conception heideggérienne de l'herméneutique ». Jean Greisch, *Le cogito herméneutique* (Paris : Vrin, 2000), 63. *Le conflit des interprétations* est cité ci-dessous comme *CI*.

13. René Char, « Partage formel » xxx, dans *Seuls demeurent* (Paris : Gallimard, 1945), 80.

que personne ne voit, et je les ai sous les yeux à portée de la main. Mais je ressemble à [Tantale] et ils s'éloignent dès que je veux les saisir » [14].

D'où vient alors que la voie (censée être) courte de l'intuition (husserlienne) ou de l'ontologie de la compréhension (heideggérienne) se transforme en voie longue, infiniment longue ? Avançons l'hypothèse que cette transformation vient de la chose même, et non d'une faute de ces penseurs, parmi les plus grands de l'histoire. Et donnons-lui un titre : celui de « destin de la phénoménologie », et une formule : « la chose même se dérobe ». « Destin de la phénoménologie » est une expression que nous pouvons lire sous la plume de Ricœur au début du grand article de *Du texte à l'action* qu'il consacre à son explication avec Husserl, mais sans plus de précision il est vrai (« Cette étude ne veut pas être une contribution à l'histoire de la phénoménologie, à son archéologie — mais bien une interrogation sur le destin de la phénoménologie aujourd'hui », *TA*, 43). « Destin » est aussi le mot que nous trouvons sous la plume de Gérard Granel dans une thèse sur Edmund Husserl qui reste pionnière en France :

> Il est encore et surtout clair que la phénoménologie répète le destin de cette philosophie [la philosophie des Modernes], ce qui ne fait certes partie ni de son ambition, ni de la conscience qu'elle peut avoir d'elle-même.
>
> L'intention phénoménologique est en effet de supprimer toute trace de destin, c'est-à-dire toute limitation originelle subie par la Raison Moderne, afin de donner à celle-ci son absoluité [15].

Il faudrait lire un peu plus que ces quelques lignes, suivre les développements de Granel sur le rêve husserlien, ou plutôt son espérance, d'habiter le Royaume de l'En-deçà, la dimension d'une expérience intouchée où la pensée puiserait ses ressources, le sol premier de la *Lebenswelt* [16], avant de montrer comment le destin de la phénoménologie a refermé cette espérance. Mais « destin » est un mot lourd de sens que Gérard Granel hérite de Heidegger (le destin de l'être) : « Si l'on parvient à acquérir la compréhension [de ce renversement des possibles dont la phénoménologie était porteuse], on parvient en effet à comprendre comment la figure métaphysique de l'Etre en use avec la pensée, et ce que c'est qu'un destin » [17].

14. Edmund Husserl, Lettre à Albrecht du 1er août 1908. Husserl écrit Sisyphe, nous corrigeons Tantale. Lettre déjà citée dans Jérôme de Gramont, *L'entrée en philosophie. Les premiers mots* (Paris : L'Harmattan, 1999), 92–93, et de Gramont, *Au commencement*, 37.

15. Gérard Granel, *Le sens du temps et la perception chez E. Husserl* (Paris : Gallimard, 1968), 261.

16. Voir ibid., p. 262 que nous paraphrasons.

Nous prendrons l'expression « destin de la phénoménologie » dans un sens différent mais non tout à fait étranger aux deux autres, comme la transformation de la maxime « Droit aux choses mêmes » en la thèse : « la chose même se dérobe », ou encore la transformation du plus court chemin en chemin infinie. Un très court récit de Kafka vaut illustration de ce destin : « Le plus proche village »[18] : La vie est si brève qu'un jeune homme parti à cheval ne peut même pas espérer rejoindre le plus proche village. Quant à la formule « la chose même se dérobe », elle est en sa concision et la justesse de son interprétation de Jacques Derrida, à la dernière page, presque la dernière phrase, de *La voix et le phénomène* : « Contrairement à ce que la phénoménologie — qui est toujours phénoménologie de la perception — a tenté de nous faire croire, contrairement à ce que notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire, la chose même se dérobe toujours »[19]. L'histoire de la phénoménologie serait à réécrire à partir de cette phrase. A commencer par la phénoménologie husserlienne. Deux images permettent de traduire ce recul de la chose même : celle du paradis perdu, forcément perdu, et celle d'une terre promise qui, à force de promesse, n'est jamais proprement notre terre, celle que nous habitons. L'image du paradis perdu nous vient de Ricœur :

> La *Lebenswelt* n'est jamais donnée et toujours présupposée. C'est le paradis perdu de la phénoménologie. C'est dans ce sens que la phénoménologie a subverti sa propre idée directrice en essayant de la réaliser. C'est ce qui fait la grandeur tragique de l'œuvre de Husserl[20].

celle de la terre promise de Husserl lui-même :

> L'auteur voit s'étendre devant lui l'immense territoire de la vraie philosophie, la « terre promise » que lui-même de son vivant ne verra pas cultivée[21].

17. Ibid., 263–64.

18. Récit de Kafka recueilli dans le volume *La métamorphose*.

19. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris : Presses universitaires de France, 1967), 117. Pour replacer cette phrase dans son contexte derridien, voir l'article de Françoise Dastur, « Heidegger, Derrida et la question de la différence », dans le collectif *Derrida, la tradition de la philosophie*, dir. Marc Crépon et Frédéric Worms (Paris : Galilée, 2008), 92.

20. Ricœur, *TA*, 31 — voir le commentaire de Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens* (Grenoble : Jérôme Millon, 2001), 20.

21. Edmund Husserl, « Postface aux Ideen », trad. Arion Lothar Kelkel, dans *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, vol. 3, *La phénoménologie et les fondements des sciences* (Paris : Presses universitaires de France, 1993), 209. Sur cette formule et son écho chez Ricœur, voir Greisch, *Le cogito herméneutique*, 65.

Le même destin qui arrache Husserl au paradis (perdu) et à la terre (promise) frappe Heidegger et commande l'inachèvement de *Être et temps*. De même qu'il commande, pour aller vers les choses, le très long détour qui passe par les mots. Contentons-nous de deux indications en ce sens — la première tirée de la conférence « Pourquoi des poètes » : c'est aussi à travers le mot « fontaine » que nous allons vers la fontaine [22] ; et pour la seconde la transformation d'un titre : *Zur Seinsfrage* [Droit à la question de l'être] (1955) et cet autre, celui de son dernier livre : *Acheminement vers la parole* (1959). Le plus court chemin pour aller vers les choses passe par les mots.

Le temps manque pour suivre comme il le faudrait les variations autour de ce motif du recul de la chose même (« l'éloignement est ici au cœur de la chose », pour reprendre une formule de Maurice Blanchot [23]), mais aussi de ce mouvement infini, inachevable de notre côté pour tenter de lui répondre (suivant la notation cette fois de Jean-Louis Chrétien, « nous ne faisons jamais qu'approcher les choses, mais la proximité reste encore éloignement, elle n'est pas contiguïté immédiate » [24]). Où l'on voit bien que d'une certaine manière Paul Ricœur, par la célèbre greffe herméneutique [25] qui met fin au rêve d'accéder d'emblée à la chose même de la phénoménologie, en accomplit le destin. Si rupture avec Husserl ou Heidegger il y a, c'est aussi par une fidélité plus grande encore à ce qu'ils ont voulu penser, sous la contrainte des phénomènes, prenant acte des apories de Husserl ou de l'inachèvement de *Être et temps*, et pour continuer le chemin en prenant élan dans notre vocation d'hommes : « animaux à parole » (Francis Ponge), « déchiffreurs de signes » (Saint-John Perse). Que le destin nous ait écartés du matin de l'expérience ne nous dispense pas de tenter un long chemin de retour. Merleau-Ponty l'aura dit

22. Exactement : « Parce que la langue est la demeure de l'être, nous n'accédons à l'étant qu'en passant constamment par cette demeure. Quand nous allons à la fontaine, quand nous traversons la forêt, nous traversons toujours déjà le nom 'fontaine' le nom 'forêt', même si nous n'énonçons pas ces mots, même si nous ne pensons pas à la langue ». Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier (Paris : Gallimard, 1980), 373. Pascal David cite (autrement) la phrase et commente : « Nous ne pourrions nous promener en aucune forêt si nous ne nous promenions toujours en même temps dans la forêt des mots ». Pascal David, *Essai sur Heidegger et le judaïsme. Le nom et le nombre* (Paris : Cerf, 2015), 39.

23. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, rééd. dans collection « Folio essais » 89 (Paris : Gallimard, 1988), 343.

24. Jean-Louis Chrétien, *L'appel et la réponse* (Paris : Éditions de Minuit, 1992), 147.

25. Expression avancée dans *CI*, 7 ; *TA*, 31 ; et Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris : Esprit, 1995), 58. Ci-dessous cité comme *RF*.

en quelque façon dans son hélas dernier livre, interrogeant sans relâche l'origine, échouant à la saisir, insistant : « l'originaire éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette différenciation »[26]. Ce destin de la phénoménologie, Ricœur semble l'avoir exactement décrit dans une page de *Du texte à l'action* qui n'évoque pas seulement son rêve (celui d'une pure présence) mais poursuit en montrant comment celui-ci s'est éloigné, de plus en plus, sans que jamais pourtant ni phénoménologie ni herméneutique ne renoncent à cet horizon toujours plus lointain :

> A l'idée de réflexion s'attache le vœu d'une transparence absolue, d'une parfaite coïncidence de soi avec soi-même, qui ferait de la conscience de soi un savoir indubitable et, à ce titre, plus fondamental que tous les savoirs positifs. C'est cette revendication fondamentale que la phénoménologie d'abord, l'herméneutique ensuite ne cessent de reporter dans un horizon toujours plus éloigné, à mesure que la philosophie se donne les instruments de pensée capables de la satisfaire. (*TA*, 29)

2.

Pour tout cela (le réel au matin de la présence, ou le soi) il faut imaginer pourtant que nous ne sommes pas sans ressource, puisque nous avons pour nous le long apprentissage des signes, des textes ou du dialogue que nous pouvons nouer avec nos semblables. Peut-être pourrions-nous caractériser l'entreprise entière de Paul Ricœur à partir d'un triple déplacement, qui, s'il se met en place successivement, découpant ainsi dans l'œuvre trois époques relativement distinctes, n'en relève pas moins d'une même logique, celle d'un recul de la chose même (destin de la phénoménologie) et d'un recours au langage (ressource de l'herméneutique) : déplacement de la chose vers la parole, du réel vers la fiction et de soi vers l'autre. Procédons ici à quelques rappels, dont le seul intérêt sera, par leur superposition, de mettre en évidence le mouvement d'ensemble de cette pensée — le mouvement d'un écart (l'éloignement de la chose même) et d'un retour (à la chose du texte)[27].

26. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris : Gallimard, 1964), 165.

27. Et mouvement que pourrait illustrer la suite des deux chapitres que nous pouvons lire au début de *Du texte à l'action* : « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl » (pour l'écart) et « La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey » (pour le retour).

Sans doute y a-t-il quelque inconvenance à parler du mal comme de la chose même dont Ricœur s'occupe dans sa première période herméneutique, au moment de continuer sa *Philosophie de la volonté* par l'écriture de *La symbolique du mal* (1960). Le mal est ce qu'il y a, ce qui ne devrait pas être, mais aussi ce qui résiste à nos discours — ce contre quoi tous nos essais de théodicée et d'eidétique viennent se fracasser. La question de Dieu (Qui est-il ?) est la question la plus difficile du monde, mais la question du mal (Pourquoi y a-t-il du mal ?) est plus difficile encore. Nul ne doute pourtant qu'elle s'impose au philosophe que nous sommes parfois, comme à tout homme de chair et de sang, et les laisse pareillement démunis. On accordera sans peine que le mal résiste à la pensée, mais on accordera aussi qu'il nous hante — assez pour que nous en parlions sans cesse, même si autrement qu'à l'aide de concepts. Assez par exemple pour que s'élève cette plainte dont Kant nous rappelle à la première phrase de son essai sur le mal radical qu'elle est « aussi vieille que l'histoire et même que la poésie la plus vieille encore »[28]. On sait que Ricœur va chercher ses aides du côté des symboles et des mythes, et s'inspirant d'une célèbre formule de la troisième Critique cette fois énonce : « Le symbole donne à penser »[29]. Ce qui résiste et ce qui donne — le rythme de cette pensée vient de s'inventer.

Une seconde époque s'ouvre avec *La métaphore vive* (1975) et les trois tomes de *Temps et récit*, 1983–85). Le réel, quoi de plus naturel qu'y être déjà et le dire ? Etre au monde, et jeté dans le temps, quelle expérience est plus élémentaire ? Il faut mesurer ce que le premier livre a de paradoxal lorsqu'il demande à la poésie de renouveler notre manière de voir le monde, et le second d'ambitieux lorsqu'il demande au récit, et plus encore au récit de fiction, d'être « gardien du temps ». Ne suffit-il pas que le réel soit là, sous nos yeux, pour que nous sachions le voir et le dire ? Et ne suffit-il pas de vivre, de mener cette épreuve de vivre qui s'appelle souffrir, pour savoir ce qu'est le temps et son passage ? Pourtant nous savons si peu ce qu'est la vie, ou le monde, que nous cherchons sans cesse boussoles et conseils pour nous orienter, autant que possible, dans le vaste monde et les difficultés de vivre. Quand Ricœur écrit au premier tome de *Temps et récit* qu'« une œuvre s'enlève sur le fond opaque du

28. Immanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Ak 6 :19, trad. Alexis Philonenko, dans *Œuvres philosophiques*, dir. Ferdinand Alquié, t. 3, Bibliothèque de la Pléiade 332 (Paris : Gallimard, 1986), 3 : 29.

29. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, t. 2, *Finitude et culpabilité*, rééd. (Paris : Seuil, 2009), 567 ; et *CI*, 284.

vivre, de l'agir et du souffrir »[30], il faut entendre qu'elle vient de cette épreuve de la vie (la fameuse *Lebenswelt* husserlienne) mais aussi qu'il lui *faut* s'enlever d'un tel fond, car c'est alors et alors seulement, par la distance prise (grâce à la non moins fameuse *épochè* husserlienne) que nous pourrons comprendre un peu plus ce que veut dire vivre, agir ou souffrir. Comme si le chemin qui mène au plus évident, et initial, se devait de traverser l'espace de la fiction. Cette traversée, largement décrite dans *Temps et récit*, se voit ainsi résumée dans *Du texte à l'action* :

> La fiction a ce pouvoir de « refaire » la réalité et plus précisément, dans le cadre de la fiction narrative, la réalité praxique, dans la mesure où le texte vise intentionnellement un horizon de réalité nouvelle que nous avons pu appeler un monde. C'est ce monde du texte qui intervient dans le monde de l'action pour le configurer à nouveau ou, si l'on ose dire, pour le transfigurer[31].

C'est là redessiner les contours d'un monde habitable, et porter au langage ce que Husserl appelait *Lebenswelt* et Heidegger *In-der-Welt-Sein*. C'est là accepter surtout ce jeu entre distanciation et appartenance où il faut accepter de perdre cette immédiate présence au monde-de-la-vie, pour la regagner, riche de compréhension et de sens.

Une troisième époque qui s'ouvre à partir du milieu des années quatre-vingt revient avec plus d'insistance encore sur la question du soi — sur cette *magna quaestio*, où le plus proche paradoxalement se fait le plus lointain — en la plaçant sous le signe de cette histoire que nous nouons sans cesse avec l'autre. Soit un programme que nous pouvons décliner ensuite au fil des trois prépositions ou adverbes : soi-même *comme* un autre (sans oublier l'orientation éthique que prennent les analyses du grand livre de 1990), soi-même *avec* l'autre (dans une histoire qui est toujours notre commune histoire, et qu'il faut espérer aimantée par une action sensée et juste), soi-même *devant* l'autre (tant il ne s'agit pas seulement de « se comprendre devant le texte »[32], mais bien soi-même devant l'autre, celui à qui nous adressons promesse, pardon et témoignage). Il faut renoncer ici à entrer dans le détail de ces analyses, pour montrer comment elles renouvellent la thématique de la finitude (ou de la fragilité) au cœur déjà de la *Philosophie de la volonté*, ou l'expérience du temps déployée par

30. Paul Ricœur, *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, rééd. dans coll. « Points Essais » (Paris : Seuil, 1991), 106.

31. Ricœur, *TA*, 27 — voir tout le passage, 27–29.

32. Selon la formule belle et forte de *TA*, 130.

la trilogie de *Temps et récit* (promesse, pardon et témoignage renvoyant à l'évidence aux trois extases du temps)[33]. Il y a là de vastes chantiers, mais qui répondent à un même programme, celui que par exemple Ricœur énonce ainsi au début de *Du texte à l'action* : « comme la parole est entendue avant d'être prononcée, le plus court chemin de soi à soi est la parole de l'autre, qui me fait parcourir l'espace ouvert des signes » (*TA*, 33).

Où l'on voit bien décidément que le plus court chemin vers l'évidence — le fait patent, insistant, du mal, ce mé-fait plutôt, l'expérience élémentaire du temps, et l'évidence supposée et détruite du soi — passe par la longue traversée d'un espace de mots, de paroles et de livres. Un même destin nous a chassés du paradis de la présence et voués à la patience du discours — nous l'avons appelé destin de la phénoménologie, en supposant que pas une œuvre majeure (à commencer par celles de Husserl et Heidegger) n'a pu s'en soustraire, et que Ricœur l'accomplissait pleinement en le transformant en programme[34]. Dans cette entreprise qui n'est pas que théorique — le mal est ce qu'il faut penser mais aussi ce à quoi il faut répondre, le récit est en vue d'une reconfiguration du monde, et l'herméneutique du soi conduit à une éthique — Ricœur n'est pas seul. Au nombre des compagnons pour cette longue traversée, un nom est à citer, celui de Maurice Merleau-Ponty, celui qu'une note en bas de page du *Conflit des interprétations* n'hésite pas à nommer « le plus grand des phénoménologues français » (*CI*, 243 note).

Les signes d'un tel compagnonnage ne manquent pas — à commencer par la proximité des thèses (*Phénoménologie de la perception*, 1945 ; *Philosophie de la volonté*, 1950), ce dont Ricœur ne s'est jamais caché, avouant avoir cherché en écrivant la sienne à « donner une contrepartie, dans

33. Sur ces trois expériences de parole, voir les analyses de Jean Greisch dans *Paul Ricœur*, 317–18 (sur le pardon), 354 et 358 (sur la promesse) et 375–76 (sur le témoignage). Sur « l'énigme de l'Autre, si centrale dans la dernière partie de l'œuvre de Ricœur », voir l'importante contribution de Richard Kearney, « Entre soi-même et un autre : l'herméneutique diacritique de Ricœur », dans *Paul Ricœur*, dir. François Azouvi et Myriam Revault d'Allonnes, Cahiers de L'Herne 81 (Paris : L'Herne, 2004), 208.

34. Voilà comment Christian Berner peut le décrire dans son livre *Au détour du sens* (Paris : Cerf, 2007), 78–79 : « Il n'y a pas de voie directe qui mène aux choses mêmes, droit aux choses, *zu den Sachen selbst.* […] Nous sommes invités au détour, à représenter la forteresse au sein de laquelle se dresse le réel sans que l'accès nous y soit autorisé. Ricœur en cela peut s'appuyer sur une forte tradition. [Tradition kantienne, et Christian Berner de citer Schopenhauer, Kleist et Cassirer — notamment un manuscrit posthume de ce dernier : « Mais l'exigence de l'intuitionnisme pur est irréalisable : le paradis est verrouillé et nous devons faire le voyage autour du monde ».] Ce paradis de Kleist [ou de Cassirer] est celui que Ricœur appelait la 'Terre promise' de l'ontologie ».

l'ordre pratique, à la *Phénoménologie de la perception* » de son aîné [35]. Mais comment surtout Ricœur ne se reconnaîtrait-il pas dans l'aporie rendue manifeste par le dernier livre, testamentaire, de Merleau-Ponty, et qui témoigne à sa manière du « destin de la phénoménologie » :

> Ce que nous proposons là et opposons à la recherche de l'essence n'est pas le retour à l'immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l'existant, la recherche d'une intégrité originelle, d'un secret perdu et à retrouver, qui annulerait nos questions et même mettrait en accusation notre langage. Si la coïncidence est perdue, ce n'est pas hasard, si l'Etre est caché, cela même est un trait de l'Etre, et nul dévoilement ne nous le fera comprendre. Un immédiat perdu, à restituer difficilement, portera en lui-même, si on le restitue, le sédiment des démarches critiques par lesquels on l'aura retrouvé, ce ne sera donc pas l'immédiat [36].

Sans doute les ressources de Merleau-Ponty pour retrouver cet immédiat perdu ne sont-elles pas tout à fait les mêmes que celles de Paul Ricœur, et pourtant comment n'être pas frappé par la ressemblance des démarches. Tous deux s'expliquent constamment avec Husserl et Heidegger en cherchant à dépasser leurs positions respectives. (Aussi le titre de l'article de Ricœur de 1989 repris dans *Lectures 2* pourrait-il s'appliquer à Ricœur lui-même : « Merleau-Ponty : par-delà Husserl et Heidegger » [37].) Tous deux entreprennent un long débat avec les sciences humaines. (Aussi Ricœur peut-il rendre hommage à celui qui sur ce point le devance : « il n'a jamais cessé de réfléchir sur les rapports de la philosophie avec les sciences humaines, aussi bien sur le plan des résultats que sur celui des méthodes » [38].) Et pour aller « aux choses mêmes », il leur faut recourir à une voie longue ou un langage indirect. (« Le langage indirect » est le titre d'un chapitre de *La prose du monde* de Merleau-Ponty. L'expression désigne un commerce fréquent et vivant avec des écrivains et des peintres, comme Proust ou Cé-

35. Ricœur, *RF*, 23 — voir aussi Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris : Calmann-Lévy, 1995), 46.

36. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 162.

37. Titre expliqué dans *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Paris : Seuil, 1992), 165 et 172. Ci-dessous cité comme *L2*.

38. Ricœur, *L2*, 159 — voir de Merleau-Ponty, par exemple, le début de son article « Le philosophe et la sociologie », dans *Signes*, rééd. dans coll. « Folio essais » (Paris : Gallimard, 2001), 159 : « Husserl nous paraît exemplaire en ce qu'il a peut-être mieux qu'aucun autre senti que toutes les formes de pensée sont d'une certaine manière solidaires, qu'il n'y a pas à ruiner les sciences de l'homme pour fonder la philosophie, ni à ruiner la philosophie pour fonder les sciences de l'homme ».

zanne, pour ne donner ici que deux noms.) Langage indirect, mais aussi entretien infini qu'évoque telle page de *La prose du monde* sur « l'entretien perpétuel qui se noue entre toutes les paroles, toutes les œuvres et toutes les actions valables, chacune de sa place et dans sa situation singulière contestant et confirmant l'autre, chacune recréant toutes les autres » [39].

Un même destin les aura arrachés, eux et d'autres, au paradis de la présence, et voués à une très longue parole, infinie et inachevable, en vue de la terre promise. Inachevable — le même mot s'impose, le même constat d'une tâche infinie, chez Merleau-Ponty (« la perception n'est jamais finie » [40], et « nous n'avons jamais fini de parler » [41]), et chez Ricœur (très tôt, dans la préface de 1955 à *Histoire et vérité* : « nulle part le dernier mot n'est dit » [42], et plus tard, beaucoup plus tard, dans le dernier mot de ce qui aurait pu être le dernier livre, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* : « Inachèvement » [43]). Le même mot enfin s'impose à Ricœur dans l'hommage rendu à son aîné en 1961 : « L'inachèvement d'une philosophie de l'inachèvement est doublement déconcertant » (*L2*, 158). Nous sommes, et en cela ces deux penseurs nous devancent, voués à l'inconfort d'une parole à la fois nécessaire et incapable de trouver le repos sur la terre ferme d'un savoir définitif. Ici encore, il y a de l'autoportrait dans ce portrait de Merleau-Ponty, auteur d'*Humanisme et terreur* : « Tout nous ramène à la position inconfortable de Merleau-Ponty, à son plaidoyer pour la vérité et pour la paix » [44].

3.

Mais cet inconfort et cet inachevable, et que la terre ferme nous soit retirée, ne nous dispense pas de cet entretien infini. La terre ferme, la terre promise — mais laquelle au juste ? Vers quel lieu où habiter le monde, au terme d'une histoire sans terme nouée avec d'autres hommes, sommes-nous en partance ? Vers quel lieu où habiter en commun un monde que

39. Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde* (Paris : Gallimard, 1969), 122.

40. Ibid., 79.

41. Ce sont les derniers mots d'Alphonse de Waelhens dans son article « La philosophie du langage selon M. Merleau-Ponty », dans *Existence et signification* (Louvain ; Paris : Nauwelaerts, 1958), 141.

42. Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris : Seuil, 1955), 17.

43. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, rééd. dans coll. « Points essais » (Paris : Seuil, 2003), 657 : « Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. / Sous la mémoire et l'oubli, la vie. / Mais écrire la vie est une autre histoire. / Inachèvement ».

44. Ricœur, *L2*, 156. Pour un commentaire de cet inconfort de Merleau-Ponty, voir le chapitre que nous lui avons consacré dans Jérôme de Gramont, *L'appel de la loi* (Louvain : Peeters, 2004), 189–207.

nous dirons pleinement humain ? Car la terre promise que de notre vivant nous ne verrons pas cultivée, nous pouvons au moins la dire. Une fois reconnu que notre entreprise pour « aller vers les choses mêmes » se heurte au destin de la phénoménologie par lequel les choses, toutes les choses, même les plus proches, même ces objets de perception pourtant donnés en chair et en os, se font lointaines — la question demeure : quelle est donc cette « terre promise » qui se dérobe par excellence, avant même toutes les choses, une terre susceptible aussi de porter et recueillir tout ce qu'il y a ? Quelle est donc cette promesse, à jamais promise, et donc inatteignable, où tout, absolument tout, a lieu et a bien lieu ? Une terre où réponse soit donnée au mal qui frappe nos histoires d'hommes, qui soit l'offrande enfin d'un monde habitable, et où chacun, chaque soi singulier, puisse avoir lieu, avoir son lieu, être chez soi ?

A cette terre promise, une page célèbre du *Conflit des interprétations* donne son nom propre : ontologie (« Ainsi, l'ontologie est bien la terre promise pour une philosophie qui commence par le langage et par la réflexion ; mais, comme Moïse, le sujet parlant et réfléchissant peut seulement l'apercevoir avant de mourir » [45]), mais comment entendre un tel nom ? Quel Moïse et quel peuple peuvent avoir à cœur, et le plus à cœur, une ontologie qu'il faut dire grise par définition ? Car l'ontologie ne dit ni terre ni ciel, ni les poissons de la mer ni les oiseaux du ciel, ni les hommes ni les anges, mais un seul mot — gris, impersonnel, neutre — le plus commun de tous les noms communs : étant. Formons ici l'hypothèse qu'ontologie n'est que le prénom d'une terre à laquelle donner ensuite son nom propre.

Pour Merleau-Ponty cette terre promise pourrait bien prendre la figure d'un monde humain que nous avons à construire politiquement. A ce titre, il n'est pas indifférent que la *Phénoménologie de la perception*, partie du plus bas (le chapitre sur « La sensation ») s'achemine vers un plus haut (le chapitre sur « La liberté ») qui ressortit moins d'une théologie *stricto sensu* que d'une philosophie de l'histoire comme philosophie politique. Tran Duc Thao, compagnon de route du premier Merleau-Ponty, livre ce témoignage : « Il nous lisait des extraits de sa thèse en préparation sur la *Phénoménologie de la perception*, et disait souvent que tout cela finirait par une synthèse de Husserl, Hegel et Marx » [46]. Ce serait un autre tra-

45. Ricœur, *CI*, 28 ; voir le commentaire de Jean Greisch dans *Le cogito herméneutique*, 65–68. Ce que nous pouvons bien lire comme une réponse à l'interprétation de Husserl suggérée par Pierre Thévenaz, celle d'une « philosophie sans ontologie ». Voir Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, 144–45.

46. Cité d'après Michel Espagne, « Du présent vivant au mouvement réel. Marxisme et transfert culturel chez Tran Duc Thao », dans *L'itinéraire de Tran Duc Thao*, dir. Jocelyn

vail, mais nous n'aurions pas grande peine à le mener à bien, que montrer comment ce souci politique aura accompagné et orienté Merleau-Ponty pendant sa vie entière de penseur, jusqu'à cet aveu, la dernière année, dans la Préface de *Signes*, d'une difficulté croissante à donner sens à l'action politique : « En philosophie, le chemin peut être difficile, on est sûr que chaque pas en rend possible d'autres. En politique, on a l'accablante impression d'une percée toujours à refaire »[47]. La phénoménologie de la perception se continue dans une philosophie politique où, dans « l'*entre-deux du non-sens et de l'absolu* » (la formule est de Ricœur, et soulignée par lui, *L2*, 159), nous tentons de nous approcher d'un monde humain qui soit digne de ce mot de monde[48].

Dans cet entre-deux du non-sens et de l'absolu, se pourrait-il que Ricœur s'achemine vers l'Absolu au sens propre, et ce alors même qu'il hérite de Pierre Thévenaz la formule — la formule et le programme — d'une « philosophie sans absolu »[49] ? Ce serait là répondre au destin de la phénoménologie par une philosophie de la religion. Il y a bien recul de l'Absolu mais pas abandon de la pensée. Hypothèse plus difficile à défendre que pour Merleau-Ponty, mais il y va d'une tâche non-impossible. Contentons-nous de trois indications, tirées des trois époques de l'herméneutique ricœurienne, pour suggérer plus que démontrer.

Première indication : au fait — évident, insistant, au mé-fait plutôt — du mal qui ravage monde et histoire, répond la plainte de l'homme, et plainte qui devient prière à Dieu, comme y répond l'espérance en un monde dont le nom propre est « Royaume de Dieu ». Ce nom propre est celui que nous pouvons lire dans la Préface de 1955 à *Histoire et vérité* :

Benoist et Michel Espagne (Paris : Armand Colin, 2013), 244, doi:10.3917/arco.tran.2013.01.0230. Ce qui ne fait que rejoindre le propos de Ricœur dans son hommage de 1961 : « C'est toute une philosophie de la *praxis*, c'est-à-dire de l'action efficace dans le monde, que Merleau-Ponty pense dessiner dans le prolongement de sa philosophie de la perception. Il pensait ainsi continuer le jeune Marx, contre le vieux Marx et surtout contre Engels » (*L2*, 160–61).

47. Merleau-Ponty, *Signes*, 9.

48. Voir les presque dernières lignes d'*Humanisme et terreur* citées par Ricœur dans le même article : « Le monde humain est un système ouvert ou inachevé et la même contingence fondamentale qui le menace de discordance le soustrait aussi à la fatalité du désordre et interdit d'en désespérer » (cité *L2*, 161).

49. Sur la formule de « philosophie sans absolu », voir *RF*, 26 (commentée par Jean Greisch dans *Paul Ricœur*, 430–32) et sur celle de « philosophie devant Dieu », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, rééd. dans coll. « Points essais » (Paris : Seuil, 2006), 246 — commentée par Jean Greisch dans *Paul Ricœur*, 432–33 ; et *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, t. 3, *Vers un paradigme herméneutique* (Paris : Cerf, 2004), 711–12 et 714–15.

> Je dis que l'impact philosophique de l'espérance c'est l'allure même de la réflexion, elle-même imprimée dans l'allure de la composition ; j'entends par là que ce que le langage eschatologique nomme espérance se récupère réflexivement dans le délai même de toute synthèse, dans l'*ajournement* du délai de toutes les dialectiques ; le Dernier jour, *pour la philosophie*, ne peut être le rêve de quelque *happy end* à l'horizon fantomatique de nos combats ; c'est en ce sens que « le Royaume de Dieu est proche » ; c'est cette proximité qui tient l'histoire ouverte [50].

Que ce nom propre s'efface ensuite, et que la « poétique de la transcendance » par laquelle devait s'achever la *Philosophie de la volonté* n'ait jamais été écrite [51], il n'y a rien là qui ne soit conforme au « destin de la phénoménologie », mais rien non plus qui interdise cette pensée de s'acheminer vers un dénouement sans cesse ajourné.

Deuxième indication : la longue traversée des mots, des paroles et surtout des livres aura conduit à ce livre par excellence qu'est proprement la Bible. Nous pouvons bien tenir tout récit pour une proposition de monde habitable, quel autre récit nous propose d'habiter un monde où coulent le lait et le miel ? Que chacun d'entre nous observe sa bibliothèque. Il la verra pleine de récits qui témoignent de plus de mondes inhabitables que de mondes habitables. Qui voudrait habiter un récit de Kafka, Beckett ou Faulkner ? Alors lisons :

> Je suis descendu pour délivrer mon peuple de la main des Egyptiens et le faire monter de cette terre vers une terre plantureuse et vaste, vers une terre qui ruisselle de lait et de miel, vers la demeure des Cananéens, des Hittites, des Amorites, des Perizzites, des Hivvites, et des Jébuséens. (Ex 3, 8, BdJ)

La Bible est un livre au milieu des autres, que nous ouvrons comme les autres, mais dès que nous l'aurons ouvert nous saurons qu'il recueille plus que les autres le sens d'existence et histoire.

Troisième indication, où il est question du soi, et notamment du point d'arrivée du grand livre de 1990 : *Soi-même comme un autre*. La chose est connue, si le livre s'achève par une dixième et dernière étude intitulée

50. Ricœur, *Histoire et vérité*, 16–17.

51. Voir Greisch, *Le cogito herméneutique*, 67 : « L'analyse génétique de l'œuvre confirme l'aveu de Ricœur lui-même dans son autobiographie intellectuelle : il n'a jamais réussi à écrire sa 'poétique de la transcendance' qui serait aussi une philosophie de la religion, pour la simple raison qu'il s'est rapproché de plus en plus d'une 'philosophie sans absolu' au sens de Pierre Thévenaz. Pourtant, on ne peut pas dire que la place soit entièrement vacante ».

« Vers quelle ontologie ? », confirmant ainsi le nom officiel de la terre promise, c'est parce qu'il aura amputé les deux dernières conférences des *Gifford Lectures* : « Le soi dans le miroir des Ecritures », et « Le soi mandaté. A l'école des récits de vocation prophétique », recueillies depuis dans *Amour et justice*. Parfois le point d'arrivée d'un livre est ce que nous pouvons lire à sa fin. Il ne serait pas si difficile dès lors de montrer comment le soi qui se comprend devant le texte se comprend plus encore devant *ce* texte — le soi « sous le regard de la Bible » pour reprendre un titre de Jean-Louis Chrétien. Ou comment celui qui est appelé, quand il reçoit son mandat reçoit aussi son identité de qui l'appelle [52] — de sorte que son nom propre est bien le répondant, un nom qu'à nouveau nous pouvons emprunter à Jean-Louis Chrétien dans son beau livre, *Répondre*, même si Ricœur, ici et là, s'y trouve très peu présent. Dans une conférence recueillie dans le petit livre collectif si important pour l'histoire de la phénoménologie française, *Phénoménologie et théologie*, Ricœur dit ceci :

> Une phénoménologie peut sans aucun doute se proposer de décrire sous les traits les plus universellement répandus cette structure de l'appel et de la réponse qui paraît régir tant les sentiments que les attitudes [53].

Mais si cet appel n'est pas un appel anonyme, il est alors *proprement* celui qui vient de Dieu, et nous est adressé, *personnellement* [54].

La réponse au mal, la promesse du Royaume et l'identité restaurée par l'appel de Dieu — ces trois indications invitent à penser que la terre promise mais jamais atteinte pourrait bien être celle de la théologie. Le « destin de la phénoménologie » pourrait bien cacher un autre destin, celui de toute la métaphysique : non pas seulement l'oubli de l'être, mais le recul de l'Absolu, à quoi répond la philosophie de la religion qui aimante — secrètement ? — toute la philosophie herméneutique de Paul Ricœur [55].

52. « Un sujet convoqué et appelé au dépouillement de soi » (*RF*, 26) : « ce qui est à proprement parler le sujet religieux » commente aussitôt Jean Greisch, *Le buisson ardent*, 3 : 745.

53. Paul Ricœur, « Expérience et langage dans le discours religieux », dans *Phénoménologie et théologie*, dir. Jean-François Courtine (Paris : Critérion, 1992), 16.

54. Et qu'il soit question vers la fin de la conférence du « retrait du Nom » (ibid., 35) comme retrait du Nom de Dieu, ne peut que confirmer notre lecture.

55. D'une certaine manière nous n'avons fait ici que reprendre à notre compte le programme de Jean Greisch, et programme qu'il a plus amplement déployé dans le tome 3 du *Buisson ardent* : « Je voudrais examiner la contribution de Ricœur à l'élaboration d'un paradigme herméneutique de la philosophie de la religion, sans pour autant perdre de vue le fait que la phénoménologie herméneutique de la religion, tout comme l'ontologie, est une sorte de 'terre promise' dans laquelle il n'est pas entré lui-même ». Greisch, *Paul Ricœur*, 400.

Comme toute hypothèse de lecture, la nôtre reste à vérifier. Elle a contre elle certaines déclarations programmatiques de Paul Ricœur qui sonnent comme autant de réserves devant une orientation excessivement religieuse, voire chrétienne, de la philosophie. Celui qui se voulait philosophe d'un côté et chrétien de l'autre se défendait d'être un philosophe chrétien. Aussi ne voyait-il aucun privilège de la religion dans une philosophie herméneutique pensée avant tout comme herméneutique générale. Mais un grand penseur mérite aussi la voie longue d'une lecture effective qui ne se contente pas de déclarations d'intention. Ce qui pourrait amener à repenser les rapports entre herméneutique générale et herméneutique spéciale. Certes la Bible est un livre au milieu des autres, et les prophètes du judaïsme ont droit à être commentés autant que les poèmes de Hölderlin. Mais la Bible est aussi un peu plus qu'un livre auquel appliquer une méthode indifférente à ses exemples. Elle est ce livre par excellence où il apparaît que le mal n'a pas le dernier mot, où promesse nous est faite d'habiter un jour pleinement le monde, et où le soi revêt sa figure la plus propre parce qu'il est un Soi devant l'Autre divin. Autrement dit, la Bible est aussi le livre qui fournit ses impulsions majeures aux trois grands moments de l'herméneutique ricœurienne. L'hypothèse vaut au moins la peine d'être formulée.

BIBLIOGRAPHY

Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée*. Paris: Presses universitaires de France, 2014.

Beaufret, Jean. *Dialogue avec Heidegger*. Volume 3, *Approche de Heidegger*. Paris: Éditions de Minuit, 1974.

———. *Leçons de philosophie*. Paris: Seuil, 1998.

Berner, Christian. *Au détour du sens*. Paris: Cerf, 2007.

Blanchot, Maurice. *L'espace littéraire*. Re-edition in Collection Folio essais, 89. Paris: Gallimard, 1998. Originally published in Paris by Gallimard in 1955.

Char, René. "Partage formel." In *Seuls demeurent*, 69–85. Paris: Gallimard, 1945.

Chrétien, Jean-Louis. *L'appel et la réponse*. Paris: Éditions de Minuit, 1992.

Courtine, Jean-François. *La cause de la phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France, 2007.

Dastur, Françoise "Heidegger, Derrida et la question de la différence." In *Derrida, la tradition de la philosophie*, edited by Marc Crépon and Frédéric Worms, 87–108. Paris: Galilée, 2008.

David, Pascal. *Essai sur Heidegger et le judaïsme. Le nom et le nombre*. Paris: Cerf, 2015.

Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris: Presses universitaires de France, 1967.

Espagne, Michel. "Du présent vivant au mouvement réel. Marxisme et transfert culturel chez Tran Duc Thao." In *L'itinéraire de Tran Duc Thao. Phénoménologie et transfert culturel*, edited by Jocelyn Benoist and Michel Espagne, 230–47. Paris: Armand Colin, 2013. doi:10.3917/arco.tran.2013.01.0230.

de Gramont, Jérôme. *Au commencement. Parole, regard, affect.* Paris: Cerf, 2014.

———. "La phénoménologie à l'épreuve de la phénoménalité de Dieu." *Transversalités* 130 (2014): 135–49. doi:10.3917/trans.130.0135.

———. *L'appel de la loi.* Leuven: Peeters, 2004.

———. *L'entrée en philosophie. Les premiers mots.* Paris: Harmattan, 1999.

Granel, Gérard. *Le sens du temps et la perception chez E. Husserl.* Paris: Gallimard, 1968.

Greisch, Jean. *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir.* Paris: Cerf, 2000.

———. *Le buisson ardent et les lumières de la raison.* Volume 3, *Vers un paradigme herméneutique.* Paris: Cerf, 2004.

———. *Le cogito herméneutique.* Paris: Vrin, 2000.

———. *Paul Ricœur. L'itinérance du sens.* Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part.* Translated by Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1980.

———. *Zur Bestimmung der Philosophie.* Gesamtausgabe 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie.* Translated by Paul Ricœur. Volume 1, *Introduction générale à la phénoménologie pure.* Paris: Gallimard, 1950.

———. *L'idée de phénoménologie.* Translated by Alexandre Lowit. Paris: Presses universitaires de France, 1970.

———. "Postface aux *Ideen*." Translated by Arion Lothar Kelkel. In *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, vol. 3, *La phénoménologie et les fondements des sciences*, 173–210. Paris: Presses universitaires de France, 1993. Translation first published as "Postface à mes *Idées directrices pour une phénoménologie pure*," *Revue de Métaphysique et de Morale* 62, no. 4 (1957): 369–98, https://www.jstor.org/stable/40900150.

Joubert, Joseph. *Pensées, jugements et notations.* Edited by Rémy Tessonneau. 2nd edition. Paris: Corti, 1989.

Kafka, Franz. *La métamorphose.* Translated by Alexandre Vialatte. Paris: Gallimard, 1938.

Kant, Immanuel. *La religion dans les limites de la simple raison.* Translated by Alexis Philonenko. In *Œuvres philosophiques*, edited by Ferdinand Alquié, 3:15–242. Bibliothèque de la Pléiade 332. Paris: Gallimard 1986.

Kearney, Richard. "Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricœur." In *Paul Ricœur*, edited by François Azouvi and Myriam Revault d'Allonnes, 205–18. Cahiers de L'Herne 81. Paris: L'Herne, 2004.

Lavigne, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie.* Paris: Presses universitaires de France, 2005.

Merleau-Ponty, Maurice. *La prose du monde.* Paris: Gallimard, 1969.

———. "Le philosophe et la sociologie." In *Signes*, 123–42.

———. *Le visible et l'invisible.* Paris: Gallimard, 1964.

———. *Signes*. Re-edition in Collection Folio essais. Paris: Gallimard, 2001. Originally published in Paris by Gallimard in 1960.

Montet, Danielle. "Note sur le concept de *theôria*." In *Les traits de l'être*, 223–34. Grenoble: Jérôme Millon, 1990.

Reinach, Adolf. "Qu'est-ce que la phénoménologie?" Translated by Philippe Sécrétan. *Philosophie* 21 (1989): 37–60.

Ricœur, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986.

TA ———. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Re-edition in Collection Points Essais. Paris: Seuil, 1998. Originally published in Collection Esprit (Paris: Seuil) in 1986.

———. "Expérience et langage dans le discours religieux." In Michel Henry, Paul Ricœur, Jean-Luc Marion, and Jean-Louis Chrétien, *Phénoménologie et théologie*, edited by Jean-François Courtine, 15–39. Paris: Critérion, 1992.

———. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1955.

———. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

———. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Re-edition in Collection Points essais. Paris: Seuil, 2003. Originally published in Paris by Seuil in 2000.

CI ———. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*. Paris: Seuil, 1969.

L2 ———. *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992.

———. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Re-edition in Collection Points essais. Paris: Seuil, 2006. Originally published in Paris by Seuil in 1994.

———. *Philosophie de la volonté*. Volume 2, *Finitude et culpabilité*. Re-edition. Paris: Seuil, 2009. Originally published in Paris by Aubier in 1960.

RF ———. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995.

———. *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*. Re-edition in Collection Points Essais. Paris: Seuil, 1991. Originally published in Paris by Seuil in 1983.

de Waelhens, Alphonse. "La philosophie du langage selon M. Merleau-Ponty." In *Existence et signification*, 123–41. Leuven; Paris: Nauwelaerts, 1958.

Wittgenstein, Ludwig. *Remarques mêlées*, trad. Gérard Granel. Paris: Flammarion, 2002.