

LE CONCEPT DE TRADITION SELON RICŒUR

Perspectives herméneutiques et pragmatiques

Gilbert Vincent

Centre de Sociologie des Religions et d'Éthique Sociale,
Faculté de Théologie Protestante
9, place de l'Université – 67000 STRASBOURG

Résumé : *Dans son herméneutique, Ricœur nous propose un concept de tradition original, pragmatique. Il s'est attaché très tôt à défendre l'idée que la tradition est pour toute pensée une condition d'orientation. Souligner, comme il l'a fait, qu'orientation implique limitation, ce n'est pas souscrire à un perspectivisme radical : toute tradition ne naît-elle pas et ne vit-elle pas de rencontres qui entraînent parfois des transformations profondes ?*

On prêterait une attention toute particulière, dans cette étude, au défi que représente la rencontre avec l'Extrême-Orient. Défi n'est pas impossibilité, et les traductions, déjà nombreuses, préparent la naissance d'œuvres inédites, attestation d'un universel véritablement « concret », concret et contingent, fragile parce que contingent.

Abstract : *In his hermeneutics Ricœur proposes an original and pragmatic concept of tradition. Very early he defended the idea that for each thought tradition is a condition of orientation. He emphasized that orientation implies limitation, but this is not synonymous with a radical perspectivism ; does not each tradition originate and live from encounters that do sometimes bring about profound transformations ?*

This paper pays particular attention to the challenge of the encounter with the Far East. Challenge does not mean impossibility, and numerous translations prepare the editions of hitherto unpublished works, which testify to something universal and really concrete, concrete and contingent, fragile because it is contingent.

1. CULTURE ET TRADITION

Un texte, surtout, va servir de guide à notre réflexion ; quelques pages seulement, mais dont l'apport théorique est riche, ainsi qu'on le montrera ; des pages situées presque à la fin de l'Introduction de *La symbolique du mal*¹. Si ce texte mérite une telle attention, c'est qu'on découvre, dans la manière dont la question de la tradition s'y

¹ Ricœur, 1960.

trouve traitée, la plupart des traits repris ou développés par la suite, tous caractéristiques de l'intention de donner à ce qui pourrait n'être qu'une notion vague le statut d'un *concept* véritable. Nous ne pouvons malheureusement pas prétendre apporter ici une preuve en bonne et due forme de la justesse de cette affirmation, qui conduit à traiter ce texte comme une « partie totale » de l'œuvre toute entière. Il nous faudrait, pour cela, nous engager dans un examen et une comparaison systématiques de tous les textes, nombreux, où il est fait mention de la tradition, ce qui excéderait les limites d'un article. Ce à quoi nous devons donc nous résoudre, ici, c'est, considérant notre passage comme une « cellule mélodique », de signaler seulement les principaux enjeux herméneutiques d'une réflexion sur la tradition, c'est-à-dire, comme on le redira, sur les conditions mêmes de toute pensée. La tradition, selon Ricœur, c'est le nom d'une première donne, d'une première réceptivité qui nourrit l'exercice responsable de la pensée.

Il convient au préalable de préciser que, curieusement, à s'en tenir à un indice de fréquence lexicale, la tradition pourrait ne pas compter parmi les objets d'études privilégiés de Ricœur : le mot n'apparaît dans aucun des titres d'ouvrages, et ne figure que dans très peu de titres d'articles ou de chapitres. Mais il est plus significatif, au regard du préjugé selon lequel il serait inévitable que tout plaidoyer en faveur de la tradition succombât à la tentation du traditionalisme, de noter que lorsque le terme est présent sous la forme de l'adjectif « traditionnel », il n'a jamais pour fonction de conférer un supplément d'autorité à l'énoncé qu'il qualifie. On ne saurait s'en étonner car, à la suite de Hannah Arendt tout particulièrement, Ricœur a tenu à souligner que, à la différence du pouvoir, l'autorité vraie – y compris celle d'un témoin – implique reconnaissance par d'autres, donc examen peu ou prou critique des raisons militant en faveur de cette reconnaissance. Si, malgré tout, l'on soutient que la tradition est bien, dans l'œuvre de Ricœur, un objet d'étude d'importance, force est de préciser aussitôt qu'il s'agit d'un objet singulier, qui relève d'une pragmatique, ainsi que notre titre le suggère. Son étude se confond donc très largement avec celle des conditions de possibilité de toute pensée vive, en particulier de celles relatives à l'heuristique, aux ressources imaginatives grâce auxquelles nous explorons discursivement le monde.

Dire que la tradition n'est pas un objet d'étude parmi d'autres, ce n'est donc nullement une façon de lui réserver un statut sur-éminent, comme les traditionalistes le voudraient, et l'on commettrait une véritable faute catégorielle si l'on croyait avoir affaire, avec elle, à un type de représentations en droit de revendiquer de notre part le respect le plus total. Parler de tradition, c'est en effet parler, en réalité, sur mode réflexif, des conditions de possibilité d'une pensée

mise au large, libérée de la répétition et enrichie de nouvelles compétences symboliques, manifestes dans l'acte d'interpréter et parfois, corrélativement, dans l'effort pour faire en sorte que diverses traditions, rendues à leur plasticité normale, puissent se rencontrer à nouveau, sinon pour la première fois.

En quelques paragraphes, Ricœur nous offre, dans l'Introduction de *La Symbolique du mal*, un brillant commentaire de la formule kantienne célèbre – rendue célèbre en particulier par l'accueil qu'il a su lui réserver – : « le symbole donne à penser ». Il s'attache à préciser la manière qu'il juge légitime de s'approprier philosophiquement le langage religieux qui accompagne ou guide même l'aveu de la faute. Dès à présent, une première remarque s'impose donc : à défaut de prouver que le reproche parfois adressé à son herméneutique, de confondre les genres – philosophie et religion en particulier –, procède d'un très grave malentendu, on doit souligner que notre texte abonde en précautions et distinctions qui témoignent d'un souci très vif de ne rien concéder au syncrétisme² ni à l'éclectisme. Le philosophe, en s'intéressant à la symbolique religieuse, montre le prix qu'il accorde à l'exercice d'une pensée libre ; libre, en particulier, à l'égard des préjugés scientistes qui poussent à croire que, hors de la science, il n'y aurait que non-sens ou irrationalité. Décider que philosophie et langage religieux n'auraient rien de commun, que serait-ce, en effet, sinon entériner une conception étriquée de la modernité en refusant l'invitation kantienne à faire preuve d'audace au point de s'engager dans une relecture philosophique des énoncés religieux, situés et compris « dans les limites de la raison pratique » ? En déclinant semblable invitation, on ne ferait qu'entériner une définition étroite, trop étroite, des tâches incombant à la philosophie, et à la phénoménologie en tout premier lieu. Ricœur n'hésite pas, lui, le traducteur et le commentateur scrupuleux de Husserl, à dire que, en ignorant le langage religieux, la pensée philosophique se prive des ressources qui lui permettraient d'être une « réflexion pleinement assumée », attentive à faire droit à l'expérience humaine prise dans toute son amplitude et sa complexité, considérée jusque dans ce que les phénomènes oniriques et poétiques nous en révèlent. Au regard d'une tâche aussi considérable de recollection quasi hégélienne du sens, l'herméneute estime devoir s'éloigner de la phénoménologie husserlienne, trop attachée à « décrire » les « motivations et les intentions » du sujet empirique, en particulier du sujet croyant, et se

² Dans l'étude : « Civilisation universelle et cultures nationales » (in Ricœur, 1986, p. 300), texte postérieur de peu à celui que nous commentons à titre principal, nous trouvons nombre de propos parallèles, convergents ou complémentaires de ceux que nous sommes en train de commenter. Contre le syncrétisme, retenons cette ferme déclaration : « Aux syncrétismes il faut opposer la communication, c'est-à-dire une relation dramatique dans laquelle tour à tour je m'affirme dans mon origine et je me livre à l'imagination d'autrui selon son autre civilisation ».

rapprocher d'autant de la version hégélienne de la phénoménologie – sans toutefois reprendre le dessin téléologique de ce discours totalisant –, qui considère les œuvres de culture comme des matrices symboliques dont le rôle est décisif dans l'invention continuée du sens du monde et de notre humanité.

Ce projet de compréhension herméneutique, avec ses nouvelles inflexions, paraît toutefois se heurter à une objection de principe : s'il n'est pas de pensée sans un symbolisme déjà là, autrement dit, sans un « langage plein », « profond », sans doute, mais par là même « opaque »³, en contrepartie, l'universel visé par la pensée ne se trouve-t-il pas d'emblée limité par le symbolisme même des œuvres grâce auxquelles nous le visons ? Ce qui nous donne ouverture sur le monde est *ipso facto* principe d'étroitesse, sinon d'enfermement. Il en va donc d'une situation profondément ambivalente. Cependant, en toute logique, l'ambivalence se prête à une lecture différente de la précédente, qui mériterait de se voir accorder une importance éthique considérable ; car s'il faut assurément « renoncer à la chimère d'une philosophie sans présuppositions »⁴, il faut en même temps se rappeler que ce renoncement a un endroit, que « partir d'un symbolisme déjà là, c'est se donner de quoi penser ». Force est d'ajouter que « c'est du même coup introduire une contingence radicale dans le discours ». Mais quelle valeur accorder à cet aveu de contingence ? La question paraît pressante, car le risque existe, on le perçoit bientôt, que, donnant raison au relativisme, on ne voie dans l'universel qu'une chimère, et dans l'idée d'une communication des cultures qu'une façon de se voiler la face devant des rapports de force qui ne concernent pas moins les « rencontres » inter-culturelles que toute autre manifestation de la vie sociale.

Avant de préciser comment Ricœur répond à cette question préjudicielle, nous devons justifier, mieux que nous ne l'avons fait jusqu'à présent, notre décision d'éclairer la question de la tradition à partir de quelques pages de l'Introduction de *La Symbolique du mal*. Il est vrai que ce texte évoque, non la tradition, mais la multiplicité des cultures, ainsi que le défi que cette multiplicité représente pour toute « mémoire » culturelle véritable, qui implique articulation, structuration. Pourtant, le terme de tradition n'est pas totalement absent, et dès qu'on le remarque, on voit se dessiner un riche réseau sémantique au sein duquel les notions de culture, de mémoire, de tradition et de pensée apparaissent étroitement interdépendantes. Ainsi, alors que, à première lecture, le texte pouvait laisser croire que l'herméneute reprenait à son compte la définition ordinaire de la culture et de la tradition, l'une renforçant l'autre et lui donnant

³ Ricœur, 1960, p. 22.

⁴ Ricœur, 1960, p. 26.

l'aura de l'immémorial, on découvre très vite qu'il n'en est rien, la mention de la *pensée* suffisant à écarter les spectres jumeaux du traditionalisme et du culturalisme.

D'un point de vue subjectif, ces deux formes de substantialisme paraissent presque invincibles : je suis enclin à voir dans ma culture une réalité hors pair parce que je reconnais assez spontanément qu'elle me précède, éventuellement même que j'ai contracté une dette à son égard. Le risque est grand, du coup, de supposer qu'une culture domine ses « membres », donc de l'assimiler à une forme très efficace de programmation. Bientôt, on n'hésitera guère à dire que chacun lui appartient et doit montrer, dans ses manières de penser et de faire, qu'il en est intimement persuadé. La première des questions, qui chasse celle du sens, devient alors celle, en forme d'alternative, de l'obéissance et de la trahison. Pour échapper à l'alternative secrétée par l'illusion substantialiste, donc pour ne pas sacrifier « la Tradition », il importe au contraire de résister au traditionalisme et de défendre l'idée qu'une culture n'est pas *ma* culture sans moi, moi qui suis appelé à l'interpréter avec d'autres, ne serait-ce que pour valider les « propositions de sens » qu'elle véhicule. Mais défendre les droits de l'interprétation, c'est défendre du même coup ce que Pierre Bayle appelait « les droits de la conscience errante », donc les usages plus ou moins déviants que l'on fait des traditions. Pourquoi un tel plaidoyer, sinon parce qu'il faut compter avec l'activité de la mémoire, faculté d'appropriation et non de simple enregistrement ? Pas d'appropriation, en effet, sans sélection – dont le principe nous échappe souvent –, sans transformation plus ou moins intentionnelle, des contenus certes, mais surtout des articulations symboliques qui empêchent le mouvement de pétrification menaçant toute culture. Parler de mémoire, c'est parler de tradition ; la différence principale étant qu'avec celle-ci on met l'accent sur ce qui confère à celle-là une sorte d'objectivité sociale, voire une certaine puissance coercitive (moyens mnémoniques, contrôle des contenus transmis et surveillance des agents concernés par la transmission etc.⁵), tandis que la première fait davantage droit aux ruses, manières de détournement et de braconnage⁶ dont les sujets se montrent généralement capables, des pratiques souvent

⁵ Cf. le chapitre : « La mémoire exercée : us et abus », Ricœur, 2000, p. 67ss.

⁶ Cette expression, que l'on doit à Michel de Certeau, est certainement préférable à celle, chère à Lévi-Strauss, de « bricolage », car elle renvoie à la question des rapports de pouvoir, question travaillée par la culture mais non éliminée par elle, à moins que celle-ci, devenue docile et conformiste, n'assume une fonction idéologique. Rappelons, au détour de cette note, que Michel de Certeau a compté parmi les principaux interlocuteurs de Ricœur, et que le débat dans lequel ce dernier s'est engagé avec lui, en particulier dans *Temps et récit*, a porté sur le risque qu'une conception faisant la part trop grande aux ressources de la fiction, ainsi dans *L'écriture de l'histoire*, ne fasse trop bon marché du poids d'objectivité, et du discours historiographique, et de ces récits constitutifs d'une tradition que les historiens s'attachent à toujours rectifier.

dirigées contre la culture en place, avec ses codes dominants, des pratiques parfois stimulées par cette culture, du fait de sa pluralité interne.

Notre texte opère ainsi un déplacement notable de la topique reçue, puisqu'il met l'accent sur l'intime relation entre pensée et culture. En décidant de ne pas mettre la tradition au premier plan, Ricœur paraît nous inviter à lier le sort de ce concept à celui – qui serait son interprétant – de mémoire culturelle. Mais il prend soin d'en signaler la portée « éthique »⁷. Mettre l'accent comme il le fait sur la *contingence* de toute culture, n'est-ce pas, en effet, s'interdire toute complaisance, refuser de laisser croire que l'une d'entre elles pourrait être, en droit, supérieure à une autre ? Insister sur cette contingence, c'est refuser que l'universel soit moins qu'un horizon commun, refuser d'en faire l'étendard des menées impérialistes d'une société dont les membres s'autoriseraient de « leur » culture pour disqualifier les autres, avant, si possible, de les soumettre les autres. Parler de contingence, c'est au contraire mettre l'accent sur une pluralité constitutive et rappeler que cette pluralité, et l'universalité qu'elle annonce, ne se manifestent que localement, dans la perspective de cultures toujours particulières : étrange mais irréductible relation de complémentarité entre immanence et transcendance ! Enfin, l'idée de contingence va de pair avec ce fait de première importance : « ma » culture, cette culture en et par laquelle j'ai le pressentiment d'un universel qui vaut comme l'horizon d'une promesse de paix et comme un recours contre les atteintes à la pluralité, unification violente et dispersion complaisante, n'est pas immunisée contre les risques du changement, mais pas incapable non plus de convertir les risques en chances de renouvellement.

Toute pensée, y compris philosophique, est donc limitée et orientée par une culture qui, pour le meilleur et pour le pire, tend à s'imposer comme un ensemble compact, opaque, de présupposés. Aussi rigoureuse soit-elle, jamais la réflexion – pensée de la pensée – n'aura donc le pouvoir de rendre la pensée transparente à elle-même. S'il y a conscience, celle-ci est partielle : la conscience de conscience, conscience en soi et pour soi, n'existe que dans la philosophie spéculative de Hegel. Mais la complémentarité des concepts pratiques ou, plus précisément, pragmatiques, de limitation et d'orientation est telle qu'on ne saurait souligner le premier, en vue par exemple de dénoncer l'ivresse spéculative, sans mettre un accent égal sur le second, qui nous donne l'assurance, même en l'absence de toute démonstration, que la pensée n'est pas vaine, que même la fiction

⁷ Nous faisons écho ici à la définition de l'éthique et à la justification de son primat sur la morale, sur le devoir, exposées dans Ricœur, 1990, p. 199ss.

n'est pas rien, puisque sa référence est le possible, ou encore « l'autrement » de l'évidence de l'être.

Dans le présent texte, c'est surtout sur l'orientation liminaire de la pensée philosophique que Ricœur attire notre attention lorsqu'il rappelle que « notre philosophie (expression de la prise de conscience de la contingence en jeu : l'auteur ne dit pas « la » philosophie !) est grecque de naissance. Son intention et sa prétention d'universalité sont situées ; le philosophe ne parle pas de nulle part, mais du fond de sa mémoire grecque, d'où s'élève la question : « qu'est-ce que l'être ? ». Assumer une telle situation, selon l'herméneute, ce n'est nullement se résigner ni, surtout, souscrire à une conception du monde de type relativiste ou sceptique. Inversement, il ne suffit pas d'invoquer l'universel pour se croire dispensé de toute forme de travail ; car c'est un certain travail que la culture requiert. Remarquons, avant d'en préciser les principales modalités que, dans ce même texte, la mémoire grecque n'est pas définie par un ensemble de contenus de pensée qui serviraient à apaiser notre inquiétude ontologique, mais par un questionnement insistant à la fois sur l'être et sur nos façons de nous rapporter à lui grâce à différents genres de discours⁸.

2. TRADITIONS ET RENCONTRES. DE LA SÉMANTIQUE À LA PRAGMATIQUE

On pressent, sur la base de ces premières indications, que « tradition », dans le cadre de l'herméneutique de Ricœur, relève de deux types d'emploi distincts. À côté d'emplois descriptifs tenant largement compte de ce qui, aux yeux des membres d'une société, fait *consensus*, il en est d'autres, plus spécifiques, plus réflexifs aussi, concernant les conditions culturelles de toute compréhension. L'usage réflexif du concept prend appui sur deux motifs ; l'un, critique, d'ascendance toute kantienne, l'autre éthique. Ce dernier motif sous-tend la pratique discursive de Ricœur, attentif, au nom du concept ontologique de l'analogie et du concept de semblable, version éthique du précédent, à résister à l'attrait exercé sur l'entendement par les définitions extrêmes, extrémistes pourrait-on presque dire en songeant à l'exacerbation récente – post-moderne ? – d'une

⁸ Cette mémoire grecque se manifeste avant tout, chez Ricœur, à travers deux références insistantes : l'une à Aristote, dont l'affirmation célèbre : « l'être se dit de manières multiples » scande une herméneutique respectueuse des structures génériques qui spécifient tout discours et interdisent de considérer comme équivalents des énoncés décontextualisés ; l'autre à Platon, dont la spéculation sur les grands genres de l'être, le même, l'autre et l'analogie, nourrit la réflexion chaque fois que l'herméneute se risque, à la fin de ses ouvrages, à exposer les implications – il ne s'agit pas de conclusions, en effet – ontologiques de ses recherches sur des domaines de réalité plus concrets.

invocation de la « différence » entre le même et l'autre qui conduit souvent à d'effrayantes manœuvres de ségrégation. Si ce motif nous dissuade de refuser à l'autre toute capacité de distance dans le rapport qu'il entretient avec « sa » tradition⁹, le motif critique, lui, nous incite à préciser le sens de « tradition » par rapport aux deux pôles de l'imaginaire culturel, l'idéologie et l'utopie¹⁰. D'une part, versant idéologique, la tradition peut être définie comme ce qui donne forme à un monde commun particulier ; d'autre part, versant plus utopique, en rapport avec la mémoire et l'intempestif, comme ce qui permet à un sujet d'afficher des convictions personnelles ; un sujet prêt, par fidélité à l'égard des valeurs auxquelles il accorde crédit, à mettre en cause les normes de son groupe d'appartenance ainsi que le *consensus* qui soude le groupe, dont celui-ci attend, vainement, qu'il le délivre de la hantise de ses ennemis. En assumant un tel motif critique, l'herméneutique, dont l'objet principal sera de plus en plus clairement le discours, non simplement le langage ni la parole, manifeste son intérêt croissant pour les travaux linguistiques qui, de Peirce à Benveniste, de Wittgenstein à Austin etc., ont contribué à donner à la sémantique son inflexion pragmatique contemporaine.

Dans notre texte, Ricœur l'affirme d'emblée : notre mémoire culturelle est limitée, et cette limite est contingente. La suite du propos est une explicitation et presque une application de la leçon impliquée par la double affirmation suivante : qu'il n'est pas de limite qui soit à jamais infranchissable, et que rien en droit n'autorise quiconque se tient en-deçà, à prétendre qu'il n'y aurait, au-delà, qu'inconnu et inconnaissable, étrangeté et non-sens. Le danger majeur, la menace que tout refus de décentrer son regard fait peser sur l'étranger, mais aussi, du coup, sur le « soi » – sur lequel, comme par effet de symétrie, pèse l'interdit de dissidence et de critique –, est certainement présent à l'esprit de l'herméneute puisqu'il paraît devoir se récrier : « Non point qu'aucune culture soit exclue par principe » ! Rien de simplement réactif, dans cette protestation : par elle, on s'engage, théoriquement et pratiquement, à concevoir la culture comme un travail à la frontière et, surtout, *sur* la frontière, destiné à faire de celle-ci, non un bouclier ni un

⁹ Souvenons-nous des belles pages de Pierre Bourdieu (1980), sur l'art du conteur, sur la capacité à produire des variantes à partir de la maîtrise de schèmes pratiques. Il n'est pas exagéré de penser que le sociologue donnerait ainsi raison plutôt à Ricœur qu'à Lévi-Strauss, dans le débat qui les a opposés sur la question de savoir si les mythes échappent à la pratique ou aux sujets pratiques – autrement dit, s'ils ne font que renvoyer les uns aux autres, comme à travers des opérations de transformation quasi automatiques – ou si, auxiliaires symboliques du « se comprendre », n'échappant donc pas au destin de toute médiation, ils s'exposent à des réemplois qui peuvent aller jusqu'à en affecter, non seulement les contenus, mais encore les caractéristiques génériques, celles du mythe pouvant ainsi céder devant celles du récit.

¹⁰ Ricœur, 1997.

écran, mais un filtre symbolique destiné à opérer des distinctions ; chacune légitime, pour autant qu'elle s'oppose à l'entropie générale à laquelle la culture, au sens courant du terme, n'a pas le privilège d'échapper ; entropie qui, comme Hegel le disait plaisamment, se réfracte dans la croyance que « toutes les vaches sont noires »¹¹. L'entropie, soit du fait de l'identification à une culture prétendument unique, soit du fait d'une profusion anarchique des biens et des critères d'appréciation « culturels », n'est cependant pas fatale ; il existe un double remède possible : distinguer, contre le danger de tout confondre, et rencontrer, contre tout repli et toute peur obsidionale. Ces deux remèdes n'en font probablement qu'un, s'il est vrai que distinguer est le préalable de toute rencontre, que distinguer empêche que le double mouvement du « avec », conjonction et séparation, ne cède devant l'emballement des rapports mimétiques.

La mémoire, comme la tradition, est toujours beaucoup plus complexe qu'on ne l'imagine. C'est pourquoi, à peine a-t-on affirmé que notre mémoire est grecque, il faut souligner l'existence d'une intime altérité. Toute thèse relative à l'origine se dédouble donc presque aussitôt, l'accent se trouvant alors mis sur « la rencontre de la source juive avec l'origine grecque ». La rencontre tient certes largement du hasard, mais l'histoire qu'elle suscite la transforme en une sorte de destin – mais non de fatalité –, si bien qu'on est fondé après-coup à y voir « l'intersection fondamentale et fondatrice de notre culture ». Dire que « la source juive » est le premier « autre » de la philosophie, son autre le plus « proche »¹², est une affirmation remarquable, si l'on songe combien il est tentant de faire de la référence à la « culture » d'un peuple, parallèlement au droit prétendu de ce dernier à faire d'une portion de l'espace géo-politique sa propriété exclusive, ce qui le légitimerait « spirituellement » en tant que porteur d'un destin exceptionnel¹³. L'affirmation est tout aussi remarquable, du point de vue de la cohérence thématique de l'œuvre de Ricœur, puisque, invalidant tout faux substantialisme, l'événement fondateur, symboliquement instituant, de la rencontre est on ne peut plus consonant avec l'insistance éthico-politique mise sur les vertus de l'hospitalité, récusation pratique de l'exaltation de l'autochtonie, cette pseudo-référence toute pétrie de fantasmes qui sert de justification commode à qui prépare l'exclusion et l'extermination de tous ceux en qui l'on ne voit que mal ; tout mal, en fin de compte, étant mal (de l')étranger¹⁴.

¹¹ Hegel, 1941, p. 16.

¹² Ricœur, 1960, p. 27.

¹³ On sait que Fichte, dans ses *Discours à la nation allemande*, est l'un des premiers auteurs à avoir identifié de fait culture et idéologie.

¹⁴ Cf. Détéienne, 2003. Cet auteur est cité par Ricœur dans un autre contexte, celui d'une réflexion sur la traduction, comme témoin de la possibilité de rencontrer le lointain.

La suite de notre texte développe les conséquences de l'intime correspondance entre culture et rencontre, celle-ci conférant à celle-là, lorsqu'on la comprend selon son meilleur sens, la fonction de mémoire d'événements instituants : aussi loin qu'on remonte vers les origines – le pluriel est ici de droit ! –, on ne découvre que rencontres. C'est pourquoi, en tant que mémoire, la culture est une matrice possible pour de nouveaux événements, pour des rencontres dont la vertu première est d'entretenir le goût, de raviver le désir de vivre « avec et pour les autres », pour reprendre une expression centrale de l'éthique de Ricœur.

En quelques paragraphes concis, Ricœur esquisse à grands traits, dans l'Introduction à *La Symbolique du mal*, le projet d'une pragmatique de la rencontre dans l'ordre de la culture. Trois types de relations sont évoquées, trois modalités d'une relation que, d'un point de vue très général, l'herméneute qualifie de « relation de proche en proche ».

Première des relations mentionnées, première orientation de et *pour* la pensée : la « relation en profondeur ». En parlant de profondeur de la mémoire¹⁵, l'auteur nous rappelle l'inaccessibilité relative de certains de ses contenus. Il donne raison, ce faisant, à la psychanalyse, en particulier à la sorte de travail, sur le sens et sur « soi » qu'elle rend possible. Très tôt, on le sait, Ricœur, s'est démarqué des philosophies de la conscience, qui majorent le pouvoir de la réflexion et le confondent avec celui, nettement surévalué, de l'introspection ; contre eux, il a tenu à souligner, précisément, que toute une part de notre mémoire, peut-être même la plus grande part, a un statut quasi archéologique. On sait également que, à ses yeux, une culture digne de ce nom est capable, ou plutôt nous rend capables de prendre en charge une partie au moins de cet archéologique, certaines œuvres nous proposant une compréhension élargie¹⁶ de nous-mêmes ; ces œuvres, si elles ne nous réconcilient pas toujours avec notre part d'ombre, nous aident parfois à y consentir.

¹⁵ Le présent texte annonce les développements consacrés à la mémoire, beaucoup plus tard, dans Ricœur, 2000.

¹⁶ Ricœur, 1965, est en grande partie consacré à la question de la culture, pierre de touche de la pertinence de la place de la psychanalyse dans une théorie herméneutique. Dans cet ouvrage, la figure de Hegel est très présente, son œuvre paraissant à Ricœur propre à encourager une tentative comme la sienne : articuler archéologie et téléologie. Ce qu'une telle articulation signifie, du point de vue d'une démarche interprétative concrète, on le découvre à travers la lecture d'une étude comme « La paternité, du fantasme au symbole », Ricœur, 1969, p. 458ss. Là, en effet, se trouvent conjugués, non sans qu'ils ne soient scrupuleusement distingués l'un de l'autre, les apports de la psychanalyse, de l'exégèse biblique et d'une phénoménologie de type hégélien. Là peut se vérifier l'injustice de l'accusation d'éclectisme, de même que le caractère infondé du reproche qui lui est fait, ainsi qu'à toute herméneutique, de sacrifier à une conception crypto-religieuse, épiphanique en quelque sorte, de la vérité.

Ici, Ricœur nous recommande – il s'agit de l'un de ces nombreux « détours » auxquels le lecteur est régulièrement convié –, dans l'espoir de mieux comprendre l'archaïque en nous, voire dans notre culture, d'emprunter la voie de l'ethnologie : « Pour élucider cette sédimentation de notre mémoire culturelle, écrit-il, nous pouvons recourir à des documents portant sur des civilisations qui n'appartiennent pas à cette mémoire, et qui sont bien souvent des civilisations contemporaines »¹⁷. Dans l'esprit de la critique kantienne, il nous met en garde contre une exploitation abusive des leçons de l'ethnologie, en vue de hiérarchiser les cultures. Il insiste ainsi sur le fait que cette discipline devrait nous servir de moyen de « diagnostic » seulement. À cette condition, nous pourrions grâce à elle découvrir, dans notre mémoire, certains sédiments oubliés, des traces ou des débris de formations culturelles, sinon psychiques, que l'on tente souvent d'oublier parce qu'on en a honte, ou que l'on s'efforce de censurer, de peur de fragiliser le *consensus* ambiant, moral ou idéologique.

Lorsqu'il écrit ces lignes, Ricœur ne fait pas état des travaux de Marcel Mauss. De la part d'un auteur qui cite scrupuleusement ses sources, qui n'hésite jamais à reconnaître ses dettes intellectuelles, il ne s'agit là ni d'oubli, ni de mépris, mais de ce genre de limites contingentes dont il a été fait mention précédemment. Ce n'est que beaucoup plus tard, en particulier dans les dernières pages de *Parcours de la reconnaissance*¹⁸, que l'herméneute entrera en discussion avec l'auteur du célèbre *Essai sur le don*. Nul doute pourtant que, par rapport à la recommandation qui nous est faite, dans le texte de l'Introduction, d'explorer les nombreuses relations qui en se sédimentant font la « profondeur » de notre mémoire, Mauss n'eût été un témoin précieux. Selon le sociologue, en effet, en s'intéressant à des cultures différentes, l'ethnologie nous révèle, moins « le primitif », que des possibilités d'exister avec et pour autrui, enfouies, négligées ou méprisées depuis que l'on s'est persuadé, en bons « modernes », que l'économie est la forme accomplie de la rationalité et que le marché est la forme la plus réussie de l'échange. Il faut néanmoins préciser que lorsqu'il examinera la thèse de Mauss relative au don réciproque, tout à la fois libre et obligatoire, et à son rôle insigne dans l'instauration et l'entretien de relations d'alliance, Ricœur montrera, mieux peut-être que le sociologue, comment aborder, dialectiquement, le rapport à l'altérité. Alors, en effet, évitant d'opposer un type de leçon, presque une forme de sagesse, apprise auprès du lointain, aux préjugés d'une modernité gagnée à l'individualisme concurrentiel, il s'attachera à

¹⁷ Ricœur, 1960, p. 27.

¹⁸ Ricœur, 2004, p. 320 ss.

faire en sorte qu'on ré-entende une autre voix, familière à qui n'a pas oublié la part judéo-chrétienne de « notre » tradition, cette part qui représente le lointain dans le proche ; cette voix évoque la possibilité – souvent jugée inconvenante, attentatoire à la dignité du donataire, du don sans retour ; cette voix annonce un nouveau logos : celui de l'agapè, irréductible à la logique du don réciproque.

Après avoir plaidé en faveur de ces relations « en profondeur » qui semblent presque aller de soi tant reste forte l'habitude d'associer tradition et profondeur, Ricœur aborde d'autres types de relations, qu'il nomme « latérales » et « d'avant en arrière ». En réalité, ces dernières ne s'ajoutent pas vraiment aux précédentes ; elles le feraient si celles-ci formaient un socle à l'abri du temps et de ses atteintes ; ce qui n'est pas le cas. Aux yeux de l'herméneute, qui préfère généralement l'image de la « source », il s'agit donc surtout, en soulignant cet aspect « latéral » des relations inter- et intra-culturelles, de conjurer l'imaginaire du « socle », dont abuse toute théorie substantialiste de la culture, à laquelle la tradition est censée conférer une indiscutable valeur.

On devine que le prix à payer, dans cette sorte d'inversion traditionaliste du « méta », où le crédit qu'on refuse à la réflexion, à la critique, à l'interprétation et à la rencontre – tous termes d'action dans le domaine de la culture –, on l'accorde sans compter à la profondeur et à l'antériorité, tous indices de perfection d'une Tradition qui, selon le traditionalisme, pourvu qu'elle reste fidèle à l'origine qui se perpétue en elle, doit être conçue comme étant entièrement hors de nos prises. Le crime majeur, selon les traditionalistes, véritable « crime contre l'esprit », n'est-il pas de croire que le cours des représentations et des pratiques constitutifs d'une culture est modifiable, et de vouloir le modifier¹⁹ ?

Qu'on parle de relations « latérales » ou de relations « d'avant en arrière », dans les deux cas on laisse clairement entendre qu'un concept de tradition de bonne facture pragmatique se doit de faire droit à la structure relationnelle, bi-directionnelle, de notre rapport réel, effectif et non fantasmatique, aux traditions. Tandis que, selon l'imaginaire traditionaliste, la tradition n'existe qu'en tant qu'elle s'impose rigoureusement à nous, telle une injonction invalidant par avance tout écart possible -, le concept herméneutique élaboré par Ricœur recueille l'acquis d'une phénoménologie du respect et de la fidélité, qui sait que la créativité et la distance qui les caractérisent, les distinguent du même coup de la caricature de fidélité que le

¹⁹ Tel est bien le principal chef d'accusation contre la Réforme et la Révolution, chez un Joseph de Maistre : la volonté de rompre avec la tradition, *vox Dei* ayant valeur comminatoire pour un peuple, ne peut être le fait que d'une nature ou d'un projet diaboliques ! Cf. Maistre, 1989, p. 114ss.

traditionalisme voudrait imposer en exigeant, au nom de la Tradition, l'impossible d'une répétition à l'identique. Ainsi, aucune herméneutique des traditions ne vaut, qui ne tienne le plus grand compte du principal apport des deux grandes versions connues de la phénoménologie : celui, bien sûr, de la phénoménologie de Husserl, qui souligne l'implication intentionnelle de toute conscience, sinon dans la constitution²⁰, du moins dans la « construction » de l'objectivité de ses « objets » ; mais également celui de la phénoménologie hégélienne, dont Ricœur retient surtout le concept de *Bildung*, concept d'une conscience en formation, en travail d'auto-formation, pourrait-on dire ; qui, à ce titre, loin de recenser simplement les grands monuments du passé, s'attache à redécouvrir sans cesse, dans des contextes nouveaux, le chemin de culture sur lequel, guidée par des œuvres, toute conscience s'humanise, s'ouvre à l'appel de l'altérité et cherche à se comprendre mieux devant les figurations symboliques du soi, du monde et même du divin²¹.

3. TEXTES ET CONTEXTES

« Relations latérales » : Ricœur désigne par là le type d'extension de notre connaissance du contexte où sont nés, se sont développés et transformés les composants principaux de notre culture. Ainsi, pour reprendre un exemple favori, le contexte « sémitique » enrichit-il le sens – pour nous – des textes hébraïques : grâce à un jeu serré de ressemblances et de dissemblances, certains éléments du contexte, par rapport auxquels ces textes prennent valeur d'écarts ou de variantes « significatives », nous permettent de mieux percevoir la signifiante et le sens spécifiques dont ils sont porteurs. Le contexte n'est donc pas étranger au texte, pas absolument ni « objectivement » extérieur à lui, en tout cas. Inversement, ce n'est pas trahir la qualité supposée normative qu'une certaine conception de la tradition prête à des textes particuliers, que prendre une certaine distance par rapport

²⁰ Ricœur a toujours signalé que les accents idéalistes de la philosophie husserlienne lui paraissaient appeler les plus extrêmes réserves. De Husserl, il préfère retenir les leçons de rigueur descriptive, de la même façon que, à l'issue de ses discussions avec divers représentants du structuralisme, il souligne la qualité de l'apport méthodologique – en particulier chez Greimas. Mais l'idéalisme de la conception hégélienne de l'histoire ne lui agréait pas non plus, et à une théorie qui spéculait sur un « telos » irrésistible, il oppose, d'une part, une herméneutique de l'*espérance*, nourrie de Kant, pour laquelle la référence à l'universel a valeur d'*horizon* seulement, d'autre part, le concept théologique – et kierkegaardien – d'*eschatologie*, au regard duquel « l'instant » ou l'imtemporel ne font jamais sens qu'indirectement, en ébranlant les coordonnées spatio-temporelles de l'image que nous nous formons de nous-mêmes comme maîtres de la nature hors de nous et en nous.

²¹ Insister sur la compréhension de soi en tant qu'opérée *devant* les grandes œuvres de culture, c'est faire écho à une formule clé de l'herméneutique de Ricœur, qui souligne le travail de re-configuration opéré en toute lecture responsable, le lecteur se trouvant appelé à se comprendre « devant » le texte, ou plus exactement devant diverses propositions de sens.

à eux afin de les comprendre à la lumière d'un contexte plus large : la distance, dans le champ de la culture comme probablement ailleurs, n'est-elle pas une modulation de la relation, expression de respect et moyen de toute mise en perspective ?

La distance, autrement dit, n'est-elle pas condition d'un engagement réfléchi et instruit, dans un monde auquel il est juste de rendre le plus de sens, de relief et d'harmoniques possibles dès lors que, en naissant, l'on a contracté une dette symbolique sans égale ? La violence, au contraire, doit être assimilée à un refus et à une rupture de ce type de relations qui permettent que texte et contexte accèdent l'un et l'autre, l'un par l'autre, à une intelligibilité nouvelle. Longtemps a prévalu cette forme commune de violence : imputer, ainsi que le traditionaliste l'exige, le maximum de sens à des textes choisis, quasiment élus et considérés comme « révélés », et refuser du même coup toute valeur aux différents éléments du contexte ou de l'intertexte. Le désir d'une plus grande équité passait pour un crime, comme si rejeter l'idée d'un monopole du sens était commettre un sacrilège. Ce modèle « traditionnel » n'est plus tellement prisé ; mais il en reste quelque chose, une profonde méfiance à l'égard de tout écart, qu'on tient pour l'indice incontestable d'une infidélité scandaleuse : du fait de l'écart, comment continuer de croire que la culture est une, et comment ne pas être céder, en la découvrant plurielle, au vertige de la contingence, signe précurseur, suppose-t-on, du déclin, voire de la défection de tout absolu ? Inversement, il arrive souvent, à l'époque moderne, que le contexte serve à « réduire » la portée prétendue d'un texte, d'une culture ou d'une tradition. Parfois justifié, le réductionnisme est une autre forme de violence, mais qui se nourrit de cette faute épistémologique : on ne veut rien savoir d'une situation « herméneutique » constitutive, rien savoir du fait que la construction d'un contexte est relative à la visée d'une meilleure intelligence d'un texte ou d'un corpus. Autrement dit, on oublie que la contextualisation, en tant qu'elle répond à une attente de plus grande intelligibilité, se doit d'être pertinente – critère on ne peut plus « pragmatique » – dans ses objectifs et ses opérations, en particulier dans le choix de l'échelle d'analyse²², un choix téléologiquement orienté vers la définition du contexte le plus éclairant possible.

²² Lorsqu'il porte un jugement « critique » sur une œuvre, un énoncé, une théorie, un modèle..., Ricœur porte beaucoup d'attention au « niveau », à l'échelle par rapport auxquels une affirmation est valide, le changement de niveau ou l'indétermination du niveau pouvant entraîner de graves conséquences en termes de rigueur épistémologique. L'examen porté par l'herméneute sur la théorie freudienne de la culture témoigne très clairement de ce souci du « niveau » de pertinence. Le concept même d'« archéologie du sujet » est destiné à fixer le seuil en-deçà duquel la théorie est valide, au-delà de laquelle elle « dit plus qu'elle ne pense » – indice selon Kant, de dogmatisation. Cf Ricœur, 1965, p. 407ss.

Lorsque, pour un temps au moins, le risque de violence, de quelque côté qu'il surgisse, est écarté, des relations de voisinage pacifiées peuvent s'établir, propices à d'éventuelles rencontres, peut-être même à des relations d'hospitalité. C'est en effet là une affirmation centrale de l'herméneutique de Ricœur : *l'échange des mémoires*, comme la traduction, est toujours en droit possible. L'exemple choisi par Ricœur le suggère : l'altérité du Moyen-Orient, dans un premier temps, en première approche, semble être l'objet d'une attention assez marginale. Mais marginalité n'est pas extériorité, car il y a une sorte d'ambiguïté profonde dans la position de marginalité, une incertitude subjective ou une indétermination objective quant à sa place, dedans ou dehors, on ne sait trop. Toujours est-il que rien ne paraît sûr, avec ou dans le marginal, quelle que soit l'entité qu'on qualifie ainsi : le pire même n'est pas sûr, car il se peut que ce qu'on jugeait marginal finisse par trouver place, ou qu'on lui en assigne une dans le groupe ou dans la culture qui, à un moment donné, le considèrent ainsi. La marginalité n'est pas véritablement un état, un statut. Pour que le marginal, lui, en reçoive un, il faut qu'une décision soit prise à son endroit, pour ou contre lui. Il en va de même dans le cas de l'étranger, dont le statut est également pragmatique, puisque la condition qui lui est faite correspond à la réponse qu'on décide d'apporter à la question dite « de confiance » : lui ouvrira-t-on ou non la porte du chez soi, et plus encore, s'il s'agit de culture et de tradition, élargira-t-on assez l'espace d'accueil qu'elles sont censées être, mais qu'elles ne sont jamais assez pour que l'autre y trouve la place d'un hôte ?

Pour ce qui est des relations « d'avant en arrière », notre texte nous livre cette importante précision :

Notre mémoire culturelle est sans cesse renouvelée rétroactivement par les découvertes nouvelles, par les retours aux sources, par les réformes et les renaissances, qui sont bien plus que des reviviscences du passé et constituent, en arrière de nous ce qu'on pourrait appeler un néo-passé²³.

Deux occasions majeures de renouvellement sont ici mentionnées. L'une – l'exemple donné est celui des manuscrits de la Mer Morte – correspond à la découverte d'importants « témoins » historiques, littéraires et archéologiques, qui rendent moins « lacunaires », tout à la fois, notre connaissance du passé et notre compréhension de nous-mêmes. L'autre correspond à l'avancement des recherches, en particulier en « sciences des religions ». Grâce à celles-ci, des cultures jusqu'alors tenues²⁴ pour éloignées en viennent à être

²³ Ricœur, 1960, p. 28.

²⁴ Heureuse ambivalence de l'expression, « tenir pour » pouvant signifier « considérer comme », tandis que « tenir » souligne une part de choix qui s'ignore souvent, ou qu'on veut ignorer pour n'avoir pas à assumer la responsabilité, celle d'une mise à distance – telle une mise quarantaine qui pourrait se prolonger indéfiniment !

rapprochées. L'herméneute, toutefois, prend soin de préciser que rapprochement n'est pas rencontre. Si le premier, indiscutablement, prépare la seconde, celle-ci, en réalité, n'a lieu véritablement qu'en se manifestant en tant qu'*œuvre*. Cette dernière précision fait écho à un thème récurrent chez Ricœur, d'origine hégélienne : celui de l'effectivité, de la manifestation concrète – qui ne va pas sans tensions ni conflits – d'intentions, de visées signifiantes qui, si l'on cherchait à éluder l'épreuve du réel, tomberaient au rang d'aspirations abstraites, donc velléitaires. Ajoutons que le concept d'*œuvre* dont il est ici fait mention déroge à la représentation commune, scolaire, qui voit en elle moins le fruit d'un « travail » que d'une libre expressivité, imputée tantôt à un génie individuel, tantôt à un esprit collectif.

Dans la perspective de l'herméneutique de Ricœur – assez différente en cela de celle de Gadamer –, l'*œuvre* demande à être conçue, formellement, comme le corrélat d'un véritable travail du sens. En toute œuvre, du sens reçu est transformé et rendu ; mais pas de transformation sans que, déjà, la « réception » n'implique un premier travail, en l'occurrence la convocation et l'appariement d'éléments certes dissemblables, mais susceptibles d'être mis en relation de tension productive. Pas d'*œuvre*, autrement dit, là où on ne fait que répéter, que miser sur le même, fût-ce pour le célébrer. Pour sortir de la répétition, il faut qu'il y ait rencontre. Il faut, plus précisément, que le rencontré, œuvre ou culture étrangères, en l'occurrence, ne s'ajoute pas simplement à une tradition toute formée, devenue un bloc compact de sens. Dans la mesure où il s'agit de rencontres véritables, d'événements, par conséquent, il faut mettre en cause le privilège accordé à la tradition de pouvoir exiger une uniformisation « culturelle ». Une œuvre nouvelle a en principe pour vertu de désorienter ses lecteurs et, parfois, de précipiter une crise culturelle profonde en mettant en lumière l'arbitraire des évidences qui forment la matière du *consensus*, des évidences considérées comme allant de soi au sein d'une collectivité.

Au total, ce qui est dit de l'*œuvre* contient des indications méthodologiques précieuses. On aura compris que la richesse éventuelle de son contenu dépend très étroitement d'une forme et d'un événement spécifiques, ceux de la rencontre même, digne d'être promue au rang de transcendantal de la pensée²⁵ ; digne, tout au moins, d'être reconnue comme une « condition de possibilité » majeure de toute signification. Dès lors, lire une œuvre en se préparant à y découvrir

²⁵ On a tout avantage, à l'instar de Ricœur, à recourir au concept de dialogisme, tel en particulier qu'élaboré par Francis Jacques, pour désigner cette condition transcendantale, qui concerne au plus haut point une pragmatique, non simplement de l'énonciation, mais de la co-énonciation, non simplement de la référence, mais de la co-référence. Cf. Jacques, 1979.

une puissance capable de réorienter les attentes que nous formons à son sujet, qui nous viennent généralement d'habitudes solidement ancrées, la lire en tant que jaillissement de possibilités de dire et de vivre – démenti à la thèse de la pré-existence de la tradition –, que l'on pourra cependant toujours, après-coup, ré-inscrire dans une tradition rassurante, c'est en reconstituer le dialogisme, les tensions les plus fécondes. C'est s'efforcer de reconnaître les rencontres marquantes grâce auxquelles un à-penser inédit a vu le jour²⁶. C'est de plus reconstituer, en aval, dans l'histoire de la réception, les moments de ré-interprétation créatrice ; ceux où une œuvre s'est trouvée de nouveaux lecteurs, nouveaux quant à leurs attentes, nouveaux quant à leurs héritages culturels, ceux-ci les préparant à recueillir, de l'œuvre, des aspects dont les lecteurs habituels, du fait même de leurs habitudes, avaient fini par ne plus soupçonner l'existence.

4. LES SYMBOLES, LE SYMBOLIQUE

La question du symbole a été l'occasion de nombreuses méprises, plusieurs commentateurs ayant prêté à l'herméneutique des intentions « gnostiques » qu'elle n'a au contraire cessé de dénoncer²⁷. Dans *La Symbolique du mal*, le symbole apparaît comme un certain type d'objets, d'énoncés plutôt, dont le statut n'a jamais cessé d'être problématisé, dont l'existence a toujours été perçue comme corrélative d'un travail méthodologiquement exigeant. Il est clair, en effet, que ce travail implique un renoncement. Le renoncement – plus tard, cet acte gagnera en intensité dramatique en étant interprété, à la suite de Freud, comme une forme du travail de deuil –, porte sur le mythe, cette forme de récit dont on croit, dans l'espoir de retrouver ensuite sa mise, transfigurée et magnifiée, qu'il recèle toutes sortes de trésors, dans l'ordre de la connaissance théorique et pratique. Le symbole, selon Ricœur, n'est pas donné ; il faut le dégager du mythe, car le mythe s'en est servi à des fins spéculatives. Il faut ainsi

²⁶ Ricœur a insisté sur le fait que les récits littéraires les plus iconoclastes à l'égard des formes de la narration ne sont pas l'expression d'une abolition délibérée et, surtout, définitive, de tout code, mais avant tout une façon de mettre en lumière les codes en vigueur eux-mêmes, de leur enlever leur statut de pré-supposition et de leur conférer valeur de convention, donc de leur reconnaître leur caractère de contingence, moyen indirect de préparer de futures transformations des règles régissant le genre narratif. Cf. « Plaidoyers pour le récit », Ricœur, 1983, p. 173 ss.

²⁷ Descombes, 1983, p. 25 : « Une situation est herméneutique si le sens ne peut pas faire défaut. Il est certains espaces de signes à contempler où le sens ne peut pas manquer, bien que l'interprète puisse manquer au sens. Reste que la certitude qu'il y a du sens est en fait la certitude d'être dans le lieu singulier, temple ou patrie ». La formule est brillante, mais l'imprécision est son principal défaut : de quelle herméneutique parle-t-on ? Peut-on faire l'économie d'un examen comparatif, avant de décider d'en parler comme d'un ensemble homogène ?.

dé-faire ce que le mythe a fait, aller à rebours du mouvement d'épaississement doxique, qui fait souvent du mythe un monument opaque. Dans le cas de la spéculation quasi mythique²⁸ sur le péché originel, il faut remonter la pente de la dogmatisation qui s'est à son tour servie du mythe à des fins polémiques, le discours théologique allant jusqu'à en faire une machine spéculative destinée à vaincre plus qu'à convaincre les adversaires.

L'indice le plus net de dogmatisation abusive, dans la théologie de Saint Augustin, d'autant plus spéculative que moins réflexive et dialogique, est bien, aux yeux de Ricœur, de nature pragmatique : l'objectant étant d'emblée disqualifié, son altérité se trouvant assimilée à une altération coupable de la vérité, on ne le « rencontre » que pour le combattre. Le montage dogmatique correspondant à la doctrine du péché « originel » ne cesse alors de se renforcer dans la polémique, et en vue de celle-ci. Parce qu'il disqualifie tout objectant, l'énonciateur tente de faire de son propos un absolu : à prendre ou à laisser ; il y aurait tout à gagner, à prendre ; tout à perdre – par l'excommunication et la mise à mort –, à laisser. Prisonnier de ce cercle pragmatiquement vicieux, qu'il a lui-même commencé à tracer en faisant de l'objectant un insensé avec qui l'on ne saurait discuter, l'énonciateur s'interdit toute lucidité réflexive. Il en vient bientôt à oublier qu'il n'est pas de discours qui vaille sans pluralité, sans co-énonciation, et qu'un discours qui entend honorer ses propres conditions de possibilité se doit de raviver tout ce qui, dans la tradition dont il s'autorise, témoigne d'une bonne volonté partagée ; « bonne » en raison de son dialogisme, « bonne » d'un point de vue pragmatique.

Compte tenu de ce qui précède, on doit se défier de l'image du « noyau symbolique », comme de toute autre image qui accrédi-terait l'idée que le symbole est un concentré de sens, de tradition même. Image pour image, disons qu'un bon symbole ressemblerait plutôt à un carrefour de sens, où se croisent et parfois se heurtent tellement de récits, d'énoncés et de significations, que la question de leur réglage ne peut pas être longtemps éludée, malgré le risque très réel que certains ne soient tentés, sous prétexte de réglage, d'imposer de nouveaux contrôles. Ricœur n'a pas cherché à minimiser ce problème, celui de la polysémie ; aussi a-t-il défendu la nécessité, pour éviter une sorte d'hémorragie ou de brouillage fatal du sens, de filtrer les significations véhiculées ou suggérées par les expressions

²⁸ Nous faisons allusion ici à l'étude intitulée : « Le "péché originel", étude de signification », in Ricœur, 1969, p. 265ss. Ricœur choisit de nommer cette opération sur le mythe, que d'aucuns pourraient considérer comme une opération contre la tradition : « défaire le concept » ; entendons : défaire la prétention induite du mythe à valoir comme explication, et comme explication dernière. Bien nommée, cette opération n'est pas sans évoquer le geste, cher à Derrida, de « déconstruction ».

symboliques, d'écarter d'elles la menace de l'équivocité²⁹. Au total, loin de pousser l'herméneute à répudier les contraintes et les exigences d'une sémantique rigoureuse, la question du symbole l'a incité au contraire à cheminer de concert avec les théoriciens les plus rigoureux et, plus encore, à plaider en faveur de son enrichissement pragmatique. On comprend, au demeurant, que Ricœur se soit résolu à pratiquer une sorte d'épochè, d'ascèse sémantique : il s'est assez vite abstenu de parler de « symboles », conscient de l'équivoque entretenue par différents types d'usages, y compris savants. Parmi ces derniers, l'usage rendu célèbre par Mircea Eliade, dont la conception de la phénoménologie diffère grandement de la sienne. Il continuera certes à parler du « symbolique », mais l'étude de la métaphore et de la figuration « mimétique », narrative en particulier, lui fournira des raisons fortes de renoncer au symbole, après avoir renoncé au mythe, en vue d'une conception plus ferme du discours et de son dialogisme, action de coopération dont tout locuteur est en principe capable³⁰. En devenant co-énonciateur, le locuteur assume sa part de responsabilité dans la tâche commune : faire en sorte que soit sans cesse « augmenté »³¹ le sens à partager, condition nécessaire pour que le monde devienne plus habitable.

Dans la conclusion de *La Symbolique du mal*, conclusion à laquelle l'énoncé princeps kantien « Le symbole donne à penser » donne son titre, on voit l'herméneute prendre ses distances par rapport à la sorte de « phénoménologie descriptive » pratiquée par Eliade, qui « tend à replacer les symboles dans une totalité homogène au symbole, mais plus vaste que lui ». La critique, sobre et ferme, prend appui sur les deux arguments suivants. D'une part, dans ce genre de description, qui tourne à l'inventaire et dont les résultats,

²⁹ Cf., en particulier, « Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique », in Ricœur, 1969, p. 64ss.

³⁰ Ce thème de l'homme capable, en particulier capable d'initiative, prend une importance toujours croissante dans l'œuvre de Ricœur. Cf. « L'initiative », in Ricœur, 1986, p. 261ss. Ce thème, bien évidemment, est consonant avec une réflexion sur la tradition qui, si elle met l'accent sur la transmission de ces sortes de règles et d'exemples constitutifs d'un genre littéraire, n'oublie jamais, complémentirement, de faire droit au phénomène de l'écart plus ou moins transgressif. Ainsi peut-on donner raison à Habermas, lorsqu'il reproche à Gadamer d'avoir trop insisté sur « l'entente, sur l'accord, comme si le *consensus* qui nous précède était quelque chose de constitutif, de donné dans l'être », et d'autre part, avec Ricœur, souligner le fait, d'apparence paradoxale, que « la critique aussi est une tradition » (Cf. le texte, de toute première importance, eu égard à la question de la tradition : « Herméneutique et critique des idéologies », in Ricœur, 1986, p. 360-376).

³¹ Cette expression, souvent présente chez Ricœur, est empruntée à Dagognet ; dans sa forme complète, l'expression est : « augmentation iconique », l'iconicité étant, chez Dagognet, celle du schéma, scientifique en particulier. Dans la perspective d'une réflexion sur la rencontre des cultures, on se doit de souligner le très grand intérêt du chapitre : « La géographie spirituelle : pôles et équilibres », Dagognet, 1975, p. 19ss. Chez Ricœur, même allusion à la puissance de schématisation, mais enrichie, en amont, par la référence à la théorie kantienne de l'imagination et, en aval, par l'analyse du pouvoir de figuration et de reconfiguration constitutif de la *mimesis*, c'est-à-dire de toute médiation discursive, littéraire en particulier.

en termes comparatifs, sont décevants, on s'imagine à tort pouvoir éluder la question de confiance : « Est-ce que je crois cela, moi ? ». L'aspect quelque peu dérangent de cette formule, d'allure fidéiste, est heureusement corrigé aussitôt par cette autre formule, plus en accord avec la structure auto-implicative du jugement pratique : « Qu'est-ce que je fais, moi, de ces significations symboliques ? ». D'autre part, très intéressée par la polysémie mais ne prêtant pas assez d'attention à la plurivocité, cette phénoménologie néglige ce trait majeur de la dynamique des symboles, y compris des plus mythiques d'entre eux : « tout symbole est iconoclaste par rapport à un autre, de la même façon que tout symbole livré à lui-même tend à s'épaissir, à se solidifier dans une idolâtrie. Il faut donc participer à cette lutte, à cette dynamique, par laquelle le symbolisme est lui-même en proie à son propre dépassement par une herméneutique spontanée »³².

Le rapport au symbole³³, cette citation l'attesterait clairement, si besoin était, n'a donc rien de quiétiste ni d'exagérément révérencieux. Si, à certains égards, l'intention de comprendre communique avec la visée du croire ou, plus exactement, de l'appropriation³⁴, jamais celle-ci ne va sans que soit assumée par le sujet responsable de l'une et de l'autre l'exigence d'intelligibilité, dont le ressort est la critique et dont les effets ressemblent parfois à de l'iconoclasme. À la lumière de nombreux textes ultérieurs et de leur apport conceptuel propre, on peut dire que l'herméneutique de Ricœur refuse de traiter le symbole comme un invariant. Une conviction théorique sous-tend ce refus : on s'imagine, bien à tort, qu'on conserve au symbole un sens plein en le mettant à l'abri du temps, en le logeant dans une tradition qui, elle-même, serait comme l'invariant de tous les invariants. En réalité, en croyant lutter contre le danger d'*altération*, on perd de vue la fonction d'ouverture exercée par la relation à l'*altérité* ; par là même, on fait obstacle au jeu de la signifiante, qui se nourrit, plus encore que de trans-culturalité, d'inter-culturalité – expression qui, mieux que la précédente, rappelle

³² Ricœur, 1960, p. 329.

³³ S'il en était encore besoin, la citation suivante oblige, si l'on veut être intellectuellement honnête, à refuser de confondre la conception du symbole, chez Ricœur, avec une conception ésotérique ou initiatique : « Mon problème est (...) : comment dégager du symbole un sens qui mette en mouvement la pensée, sans supposer un sens déjà là, caché, dissimulé, recouvert, ni verser dans le pseudo-savoir d'une mythologie dogmatique ? Je voudrais essayer une autre voie qui serait celle d'une interprétation créatrice (...), qui se laisse enseigner (...), mais qui, à partir de là, promeuve le sens, forme le sens, dans la pleine responsabilité d'une pensée autonome » « Herméneutique des symboles I », in : Ricœur, 1969, p. 296.

³⁴ Retenons, parmi beaucoup d'énoncés semblables, la définition suivante : Par appropriation, « j'entends l'acte même de se comprendre devant le texte. Cet acte est l'exacte contrepartie de l'autonomie de l'écrit et de l'extériorisation de l'œuvre » (« Herméneutique de l'idée de révélation », in : Ricœur, 1977, p. 46.

que le symbolique est affaire de carrefours ou, comme Ricœur aime à dire, pour désigner sa propre manière de faire œuvre, de « croisements », d'« entre-croisements » ou d'« intersections » de discours et d'œuvres.

5. ESPÉRANCE ET RENCONTRE DU LOINTAIN

Dans l'Introduction de *La Symbolique du mal*, toujours, Ricœur souligne un cas assez exceptionnel, presque a-typique, de rencontre inter-culturelle : celui d'une rencontre dont on doit admettre qu'elle n'a *pas encore* eu lieu, qu'elle n'est pas encore effective, faute d'œuvre qui soit à la hauteur de ce que l'on est en droit d'espérer. L'herméneute s'intéresse ici à la rencontre, de modalité très mal définie³⁵, de notre culture, en tant qu'elle est orientée par la question philosophique grecque de l'être, et des cultures lointaines de l'Inde et de la Chine, témoins potentiels de « grandes expériences » auxquelles nous n'avons pas encore accès. Ricœur précise que ces expériences doivent être reconnues comme égales à la nôtre. À cet égard, les sciences humaines elles-mêmes exercent dès à présent une fonction importante, car elles attestent indirectement qu'une visée de l'universel est possible, et qu'elle l'est grâce à la rencontre. De la possibilité de celle-ci, en effet, les sciences humaines témoignent en montrant, à travers leur décision de considérer toutes sortes de culture comme des objets d'étude légitimes, que l'on peut tenter de, et réussir à s'affranchir du cadre normatif et des tentations de hiérarchisation auxquels le genre « philosophie de l'histoire », par exemple, ou ses variantes évolutionnistes, nous ont trop longtemps habitués. Il ne s'agit pourtant là, nous l'avons précisé, que d'une contribution indirecte car, selon Ricœur, la science « ne saurait penser les raisons de l'égale valeur » de cultures différentes. Force est donc d'avouer que nous sommes peu avancés encore, sur la voie d'un « universel concret » et, ceci en vue de cela, d'une mémoire dense, enrichie par des œuvres « matricielles »³⁶ susceptibles de lui

³⁵ La difficulté qu'on éprouve à fixer cette modalité, entre le possible et l'impossible, entre le pensable et l'impensable etc., est comparable à celle à laquelle Ricœur se heurtera à propos du pardon, lorsqu'il dira de celui-ci qu'il est « difficile : ni facile, ni impossible » (Ricœur, 2000, 593 ss).

³⁶ Exemple de l'emploi, ici sous forme d'adjectif, du terme de « matrice » : « La *manifestation* symbolique comme *chose* est une matrice de significations symboliques comme paroles » (Ricœur, 1960, p. 18). Dire « chose », dans ce contexte, c'est mettre l'accent sur l'objectivité de l'œuvre, sur sa consistance propre. On note encore que, dans ce propos, « symbolique » n'est pas seulement l'adjectif dérivé de « symbole » : il désigne, sinon un nouveau domaine de réalité, du moins une nouvelle façon, qu'on voit s'esquisser ici, de circonscrire théoriquement le « monde des œuvres » grâce auquel, selon l'herméneutique, la pensée s'éveille et s'oriente, vers lequel aussi elle se retourne, pour le critiquer et le transformer, pour enrichir le répertoire qu'il nous offre, en matière de possibilités de nous comprendre.

conférer les traits et la fonction d'une sorte de « géographie spirituelle », pour reprendre la belle expression de François Dagognet. Néanmoins, nous savons au moins une chose, à propos de cet universel : la voie qui y conduit – en une approximation indéfinie – n'existe que jalonnée, et surtout frayée par des rencontres dont, après coup, la qualité se laisse reconnaître au fait qu'elles élargissent l'espace du pensable, enrichissent notre expérience et intensifient notre « désir d'être »³⁷.

Tout resterait-il donc à faire, dans ce domaine assez exceptionnel ? L'affirmer serait excessif car, ainsi que Ricœur le précise, « rencontre et explicitation mutuelles » ont déjà eu lieu pour quelques hommes et quelques groupes. Toutefois, trop rares, trop épisodiques, elles n'ont pas, pour l'heure, le statut d'une « fondation » – telle la rencontre, paradigmatique pour nous, et pour longtemps sans doute, de la question grecque avec la religion hébraïque³⁸ –, ni valeur d'une « recreation » comparable à ce qu'ont produit les « diverses renaissances et retours aux sources au sein de la culture occidentale »³⁹.

À la lecture de ce passage, on songe assez naturellement à la conception dialectique, défendue par R. Koselleck, de « l'espace d'expérience » et de « l'horizon d'attente », à laquelle Ricœur accorde une très grande importance dans *Temps et récit*. Mais ce rapprochement est-il bien pertinent ? On l'a dit, la référence à l'Extrême-Orient ne correspond pas, selon Ricœur – il faut avoir présent à l'esprit que ce texte a été écrit voici plus de quarante ans – à l'expérience d'une rencontre effective. Le partenaire manque à nos yeux de consistance car les civilisations subsumées sous l'expression : « Extrême – Orient » se tiennent largement en-dehors de « notre » espace d'expérience. Il est donc exact de dire que « la relation de notre culture à l'Extrême-Orient demeure relation au

³⁷ L'expression est empruntée à Jean Nabert, dont on sait combien l'œuvre a compté pour Ricœur, en particulier sa réflexion sur le témoignage. Cf., par exemple, « L'herméneutique du témoignage », Ricœur, 1994, p. 107 ss.

³⁸ L'analyse la plus forte des effets philosophiques de cette rencontre se trouve dans le chapitre : « De l'interprétation à la traduction », in : Ricœur, 1998, p. 335 (en collaboration avec André LaCocque). L'analyse porte sur l'événement de pensée qu'a constitué la naissance d'une tradition onto-théologique consécutive à la traduction du verset fameux d'*Exode* 3,14. Trois remarques à ce propos : tout d'abord, à l'encontre de Heidegger, Ricœur est attentif à souligner en quoi cette tradition de l'onto-théologie est une authentique tradition de pensée, qu'il dépend de nous de réactiver ; ensuite, ce type d'analyse reste assez rare, chez Ricœur. C'est que, à ses yeux, la rencontre de la philosophie avec l'univers biblique a des chances d'être plus féconde si l'on prête attention aux expressions les plus « sauvages », les moins présentables au regard des catégories de pensée qui nous sont devenues familières. Enfin, en s'intéressant au langage biblique et à ses divers genres, l'herméneute ne récuse pas toute médiation ; sans céder à l'illusion d'une rencontre qui aurait tout à gagner à oublier à l'« histoire de la réception » du langage biblique, il ne s'éloigne de la compagnie des théologiens, que leur passion du concept et de la systématisation rend trop proches des philosophes, que pour s'instruire auprès des exégètes, dont il apprécie tout particulièrement le souci de rigueur méthodologique.

³⁹ Ricœur, 1960, p. 29.

« lointain » ». Reste à savoir comment entendre ce dernier énoncé. Aurait-il simplement valeur de constat ? On pourrait l'affirmer, si l'emploi du verbe « *demeurer* » ne venait troubler la valeur constative apparente du propos. « Demeurer » ne désigne en effet pas un état définitif. Le verbe évoque un état instable, en instance de transformation sous la pression, précisément, de l'aspiration – forme d'auto-implication de l'énonciateur dans l'énoncé – à une telle transformation. Ce qui est dit « demeurer », on aurait donc tort de l'imaginer rivé à son identité. La référence de l'énoncé, à la lumière du sens modal du verbe, est une durée. Le verbe fait ainsi droit à une certaine impermanence des choses humaines, à leur contingence ; ce qui veut dire qu'elles s'altèrent souvent, mais aussi qu'elles peuvent parfois s'orienter autrement qu'on ne le supposait et trouver ainsi la chance d'un nouvel élan, d'une sorte de rajeunissement.

Les choses, d'ordinaire, commencent à changer, imperceptiblement, quand les évidences nous laissent insatisfaits et que l'on se met à aspirer à une nouvelle configuration symbolique de l'expérience du monde. Lorsque l'attente s'intensifie, que le changement paraît imminent, ce sentiment de l'imminence précipite le déclin des croyances et des évidences traditionnelles. La crise peut s'avérer profonde. Elle n'a rien de fatal, si le constat de plus en plus amer d'un vide symbolique est travaillé par le désir quasi messianique d'un sens à venir, à la manière de quelqu'un qui viendrait à notre rencontre. L'emploi de « demeurer » participerait de ce désir, performativement en quelque sorte. Car dire de quelque chose qu'il « demeure », c'est affirmer qu'il est encore le même, ou dans le même état qu'auparavant ; mais c'est suggérer, comme en surimpression, qu'il pourrait être autrement. L'énonciation serait comme un geste qui amorce un changement discret d'état ; elle aménage, dans ce qui passe pour la réalité, la place du possible, de l'événement dont elle affirme qu'il n'a pas encore eu lieu. On parle, généralement en mal, de contradiction pragmatique, lorsque la valeur d'une énonciation est en contradiction avec le contenu d'un énoncé – l'exemple classique étant celui de l'affirmation que rien ne saurait être affirmé de rien. Or, dans la ligne des remarques précédentes, on doit envisager un autre cas, bien différent : il se peut que, sous l'apparence d'une sorte de contradiction, autre chose, s'esquisse, aux contours encore très flous. Il se peut que l'acte de dire – en l'occurrence, énoncer, à la manière d'un constat, que la relation de notre culture à l'Extrême-Orient demeure relation au « lointain » –, contribue à faire que ce qui est dit, le contenu du constat, ne soit bientôt plus vrai. Alors que les prophéties auto-réalisatrices à l'issue malheureuse – phénomène bien connu en sciences humaines – sont légion, on aurait affaire ici, plus troublante

au regard d'une logique de la pratique, à une prophétie qui anticipe le moment où, dans la fausseté du contenu de l'énoncé, se découvriront la vérité de l'énonciation et la force de l'espérance du bien qui l'anime ; le bien, dans l'ordre de la culture, ne pouvant signifier autre chose que la rencontre du lointain, face auquel peut voler en éclats notre enfermement dans notre identité culturelle.

On doit pourtant convenir que si, pour rendre crédible l'imminence de cet événement, on ne pouvait compter que sur les « quelques uns » pour qui une rencontre avec l'Extrême-Orient a déjà eu lieu, la rencontre tant espérée paraîtrait tellement improbable qu'elle confinerait à l'impossible. Or, contre ce genre de conclusion désespérante, nous protestons, et nous avons des motifs puissants (non des raisons, à strictement parler) pour le faire, dès lors que nous nous fions à notre prime mémoire, celle de l'événement décisif qui a déjà eu lieu ; à savoir, rappelons-le, la rencontre des sources grecque et hébraïque, un événement survenu moins *dans* notre culture que – mais cela, on ne peut le dire que rétrospectivement, avec le sentiment d'une dette – *pour* elle, en amont d'elle ; une rencontre qui a valeur d'événement inaugural ; non de fondement, mais d'ouverture principielle. Notre mémoire nous permet ainsi de ne pas oublier que le contenu de l'énoncé concernant notre relation avec l'Extrême-Orient ne relève pas d'une sorte de bilan négatif ; car si une certaine déception – sous le signe du « pas encore » – perce sous le constat, elle donne à ce dernier une valeur éthique, elle le convertit en projet possible. C'est pourquoi l'on ne peut pas considérer les « quelques uns » auxquels il a été fait allusion comme formant un quantum négligeable. Ils deviennent des témoins du possible, attestant de l'excès du possible sur le probable. Que ce genre d'attestation affleure dans l'énonciation même de l'herméneute, qu'elle porte à espérer, c'est ce que suggère le propos suivant : « Nous approchons sans doute du moment de la rencontre fondatrice et du remaniement d'une mémoire basée sur l'opposition du "proche et du lointain" ». Mais la suite souligne opportunément que, de la mémoire du possible, à la prévision de ce qui sera, la conséquence ne vaut pas : « Nous ne sommes pas en état d'imaginer » ce que sera la rencontre espérée ; en particulier, « ce que cela signifiera pour les catégories de notre ontologie, pour notre lecture des Présocratiques, de la tragédie grecque, de la Bible ». Comment dire mieux, non *ce que* sera cette rencontre, mais *qu'elle* sera vraiment une rencontre ; que, à ce titre, elle sera bouleversante, y compris au plan de notre outillage catégoriel et de notre compréhension de l'être ?

De la dialectique de l'expérience et de l'attente dont il a été question plus haut relève cette dernière notation, concernant l'effet en retour de l'événement attendu sur la mémoire : après que la

rencontre du lointain aura eu lieu, notre mémoire, sa structuration, s'en trouvera « davantage compliquée » ; n'en déplaise à ceux qui, tentés d'identifier la tradition à une forme de transmission littérale, en font quelque chose d'« autoritaire et opaque », pour reprendre les termes utilisés par Ricœur pour caractériser une conception abusivement « monolithique » de la « révélation » biblique, une conception que récuse la ré-élaboration herméneutique de cette expression, qui entend faire valoir son caractère « pluriel, polysémique et tout au plus analogique »⁴⁰.

6. DOUBLE ALTÉRITÉ, EXTERNE ET INTERNE. TRADITIONS ET TRADUCTIONS

À la lumière de ce qui précède, il est patent que la signification usuelle de « tradition » représente un obstacle majeur, qui nous empêche de comprendre qu'il n'est pas de culture sans créativité, pas de relation symbolique sans l'épreuve – chance et défi – de la rencontre avec des lointains. Alors qu'on l'imagine trop souvent encore comme une sorte de tabernacle, dépôt d'une Vérité indépendante de nous, attendant de nous que nous nous soumettions à ses principaux doxèmes⁴¹, nous devons admettre qu'elle n'est nullement étrangère, réfractaire au devenir ; qu'elle se transforme sans cesse, tantôt par transitions insensibles, tantôt par mutations et bifurcations. En tout cas, les traditions n'existent pas indépendamment de l'accueil qu'on leur réserve, donc des interprétations qui, tout à la fois, témoignent de la réalité de cet accueil et ravivent la pluralité des traditions reçues. Il convient en effet de le souligner, après Ricœur : l'altérité n'est pas une affaire externe seulement. Si c'était le cas, comment des rencontres seraient-elles possibles ? Il n'y aurait que choc, du côté de l'un des protagonistes, passivité ou rejet, du côté de l'autre. En réalité, en tant que rencontre d'un autre, la relation repose sur la capacité de chacun à se reconnaître comme un « soi » ; c'est-à-dire, pour faire écho au titre fameux de *Soi-même comme un autre*, comme ayant compétence à accueillir une pluralité non dénombrable de rôles possibles, de sentiments, d'attitudes à l'égard des autres et du monde etc. Ne craignons pas d'insister là-dessus : d'une part, le Soi se forme en raison de cette reconnaissance, en l'assumant (donc en l'articulant), et en intériorisant son « objet », la pluralité même ; d'autre part, cette pluralité forme espace d'accueil pour l'autre, le lointain. Ainsi le Soi se forme-t-il grâce à l'autre et pour l'autre, ou plus exactement grâce à une altérité plurielle et pour elle.

⁴⁰ « Herméneutique de l'idée de révélation », in : Ricœur, 1977, p. 15 et 17.

⁴¹ Concept emprunté à Deconchy, 1971, p. 116ss.

C'est dire que, pour être effective, la rencontre, à l'échelle des sociétés, suppose des cultures qui, loin d'être des espèces de monolithes, représentent pour leurs membres, et doivent être considérées ainsi par eux, une sorte de répertoire ouvert de possibilités de penser, d'imaginer, de vouloir ou de sentir le monde. Une culture est une sorte de guide d'emploi du monde. Il est rare que les guides ne se copient pas les uns les autres ; rare, sinon impossible qu'ils n'aient rien en commun ; de toute façon, on le sait, un guide, comme une carte, n'est jamais le territoire même : de cette non-coïncidence, que toute pensée réfléchie prend au sérieux, dépend la possibilité du pluriel et du respect, autrement dit du symbolique même. En bref : privée de cette double forme d'altérité, externe et interne, une tradition ne serait qu'une idéologie moribonde, la matière d'un consensus stérile. Or, il en va d'une culture comme d'une langue, qui meurt de n'être plus traduite ou de n'être plus une langue source pour d'autres. Mais, Ricœur a eu raison d'insister sur ce point, traduire, c'est d'abord, mais ce n'est pas seulement mettre en relation deux langues différentes, une langue « source » et une langue « cible ». En-deçà de cette opération magistrale, dont peu de gens ont la maîtrise, il existe une compétence partagée, au sein d'une communauté linguistique, qui n'est pas sans ressembler un peu à l'art de traduire. Il s'agit de la compétence métalinguistique, à l'œuvre dans toute conversation. Qu'est-ce, *a contrario*, qu'un « dialogue de sourds », sinon une série de séquences verbales désaccordées, faute de ce réglage commun qui repose sur la capacité commune à « dire autrement »⁴² ? Si la traduction confirme la réalité et la valeur de la pluralité extérieure à une culture donnée – mais l'expression est fautive, car elle semble donner raison à ceux qui, tel Fichte dans ses *Discours à la nation allemande*, veulent rendre la langue et la culture rigoureusement co-extensives et en faire des moyens d'unification forcée-, l'intra-traduction, elle, confirme que l'unité prétendue est un leurre, que la pluralité est axiologiquement et ontologiquement première.

On pourrait s'étonner de voir ainsi rapprochées les deux questions de la traduction et de la tradition, alors qu'elles semblent correspondre, chacune, à un moment distinct du parcours de l'œuvre, initial, pour la tradition, terminal, pour la traduction. Pour justifier ce rapprochement, et faute de pouvoir montrer en détail que l'impression que l'on pourrait avoir que ces questions font l'objet de traitements séparés n'est pas fondée, on prêtera attention à la critique adressée à la thèse défendue par François Jullien, « que

⁴² On se devait de faire référence, beaucoup trop allusivement, malheureusement, à la philosophie de Lévinas, et à la discussion de son éthique par Ricœur, par exemple dans Ricœur, 1990, p. 387ss. Mais il faut également évoquer cet autre petit livre de Ricœur, 1997b.

le chinois est *l'autre* absolu du grec – que la connaissance de l'intérieur du chinois équivaut à une déconstruction par le dehors, par l'extérieur, du penser et du parler grec »⁴³. Ricœur donne à sa critique un tour nettement pragmatique puisqu'elle repose sur cette observation : de l'expérience chinoise, Jullien réussit à parler, et en français, montrant ainsi, à l'encontre de sa thèse, qu'on peut, en traduisant, « construire des comparables » – expression empruntée à Marcel Détéienne. Une autre observation accentue le sens et la portée de la précédente : les moments décisifs de notre propre culture coïncident avec des traductions qui ont fait date, à l'instar de la traduction de la Bible hébraïque dite « des Septante » ou, plus près de nous, de la traduction de la Bible par Luther.

Dans ce nouveau contexte, celui d'une réflexion sur la traduction, la question de la tradition apparaît, mieux que jamais, comme devant être reformulée au plus loin des hypothèques et des préjugés courants. La première hypothèque correspond à cette sorte de substantivation de la tradition qui va de pair avec l'idée qu'il existerait, dans une aire linguistique donnée, des rapports tellement étroits entre signifiants et signifiés, que chaque locuteur ne ferait, en parlant, que monnayer la vision du monde que lui aurait très tôt imposée sa langue maternelle. À cette première hypothèque s'ajoute cette autre, moins spéculative, plus proche du fantasme, qui pousse à réserver à sa propre langue toute l'excellence, toute la vertu du discernement des choses essentielles ; tout se passant comme si elle était la meilleure approximation possible d'une « langue originelle ». Ceci, l'herméneute le déclare sans ambages, n'est qu'« un pur fantasme »⁴⁴. Ces deux hypothèques sont lourdes ; elles n'ont pourtant rien de fatal, ainsi que Ricœur le rappelle dans un énoncé remarquable, qui par deux fois opère un emprunt à une langue étrangère, l'allemand, longtemps méprisée et haïe en France en tant que langue du pire ennemi. Le premier emprunt concerne le terme « Bildung », dont Ricœur explicite les harmoniques : « élargissement de l'horizon de leur propre langue » pour les locuteurs, « formation »... « configuration et éducation et, en prime si j'ose dire, la découverte de leur propre langue et de ses ressources laissées en jachère »⁴⁵. Le second emprunt concerne le « mot » décisif de Hölderlin, cité dans une traduction en français : « ce qui est propre doit être aussi bien appris que ce qui est étranger ».

À la lumière de la traduction, le concept spécifiquement herméneutique de tradition semble ne pas pouvoir être dissocié d'intentions critiques récurrentes dans l'œuvre de Ricœur. La plus acérée de ces

⁴³ Ricœur, 2004, p. 64.

⁴⁴ Ricœur, 2004, p. 58.

⁴⁵ Ricœur, 2004, p. 39.

critiques apparaît bien dans l'étude sur la traduction, dans le commentaire qui accompagne l'allusion à la conception culturaliste des « visions du monde » : « idée insoutenable », déclare en effet l'herméneute ; idée qu'on retrouve, malheureusement, dans cette autre, plus précise et terriblement iconoclaste, à savoir que les Grecs auraient « construit des ontologies parce qu'ils ont un verbe « être » qui fonctionne à la fois comme copule et comme assertion d'existence »⁴⁶. C'est là un thème auquel, dans les années soixante, Émile Benveniste – dont les travaux ont beaucoup inspiré Ricœur lorsqu'il s'agissait pour lui de passer d'une herméneutique du symbole à une herméneutique du discours – a apporté une caution scientifique de poids. Or c'est un thème assez voisin qu'on retrouve chez Heidegger lorsque, au prix, généralement, de l'assimilation d'une tradition à une langue ou à un code, contre une métaphysique de la présence jugée coextensive à l'ensemble de la tradition philosophique post-socratique, contre l'emploi récurrent de couples d'opposés tels que propre et figuré, lettre et sens etc., il en appelle à un refus de l'onto-théologie et à une sorte de remontée vers les Pré-socratiques ; en-deçà donc de la rencontre entre traditions grecque et judéo-chrétienne, jugée tellement décisive par Ricœur. À défaut de pouvoir examiner l'importante et difficile question des relations que celui-ci a entretenues avec l'œuvre de Heidegger, bornons-nous à citer ce propos, extrait de la pénultième page de *La Métaphore vive*, qui, outre son apport à la question de la tradition, montre que l'estime, voire l'admiration, ne s'exprime jamais, chez Ricœur, au détriment du discernement critique et de l'équité :

Je déplore la position prise par Heidegger. Je ne puis voir dans cet enfermement de l'histoire antérieure de la pensée occidentale dans l'unité de « la » métaphysique que la marque de l'esprit de vengeance auquel cette pensée invite pourtant à renoncer, en même temps qu'à la volonté de puissance dont ce dernier lui paraît inséparable. L'unité de « la » métaphysique est une construction après-coup de la pensée heideggerienne, destinée à justifier son propre labeur de pensée... Le moment est venu, me semble-t-il, de s'interdire la commodité, devenue paresse de pensée, de faire tenir sous un seul mot – métaphysique – le tout de la pensée occidentale⁴⁷.

Ainsi, peu importe qu'elle soit parée de toutes les vertus, comme chez les traditionalistes, ou qu'elle soit affligée de tous les défauts, comme chez Heidegger : « la » tradition, selon Ricœur, est un leurre, le leurre d'un substantif, l'invariance qu'on suppose correspondant

⁴⁶ Ricœur, 2004, p. 28.

⁴⁷ Ricœur, 1975, p. 395-396. En note, l'auteur déplore que la même forme de paresse commande l'abus fait du mot « représentation ». On sait qu'il n'en reste pas au stade de la déploration, et que son discours se caractérise par un souci extrême des distinctions conceptuelles, préalable à toute articulation et à toute reconstitution des degrés d'un éventuel continuum entre positions, représentations, concepts ou théories extrêmes.

à une « construction » qui s'ignore, ou qu'on se plaît à ignorer pour n'avoir pas à en être responsable. Dans les deux cas évoqués, la tendance à surestimer l'unité de « la » tradition sanctionne le refus de concevoir qu'elle puisse avoir le statut, non d'un concept déterminant, mais d'un concept régulateur. Mais on ne peut retenir cette dernière suggestion, toute kantienne, sans assumer d'autres concepts proches, tels ceux de « pratique », de « critique », d'« imagination » et de « communication ». Le concept de tradition que l'herméneutique de Ricœur nous propose est d'inspiration kantienne car, loin de cautionner l'in-communication, voire l'incommunicable, il fait droit à l'exigence de communication, à propos de laquelle Kant écrivait cette forte sentence, charte de toute pragmatique et de toute heuristique : « Quels seraient le champ et la rectitude de notre pensée si nous ne pensions pas pour ainsi dire en communauté avec d'autres, dans une communication réciproque de nos pensées ! »⁴⁸

7. OUVERTURE ET DISPONIBILITÉ

Selon Ricœur, deux dangers menacent la réflexion : l'affirmation d'une conscience sûre d'elle-même, d'une part, la théorie phénoménologique d'une conscience maîtresse de ses objets, supposée capable de constituer librement leur sens, de l'autre. On a souvent eu l'occasion, au cours de cette étude, de souligner l'orientation « pragmatique » des considérations herméneutiques relatives à la tradition ; il est donc assez logique, à présent, de souligner les traits pragmatiques de l'énonciation, chez Ricœur, aussi théorique qu'elle se veuille et qu'elle soit effectivement. Très attaché à l'héritage éthique d'Aristote et à sa théorie de l'action « vertueuse », Ricœur assume discursivement, dans le choix de ses objets d'étude et de ses partenaires en dialogisme, ce trait de notre condition historique : la contingence ; cette même contingence à laquelle la définition herméneutique de la tradition entend faire droit. La trace de la contingence, dans l'énonciation, a beaucoup à voir avec le concept pragmatique de pertinence, c'est-à-dire avec la façon dont l'énonciation se met en quelque sorte au diapason du sens présumé de la conjoncture dans laquelle elle entend se situer. Parce que désireuse de pertinence, l'énonciation, comme l'action vertueuse, selon Aristote, ne peut faire qu'elle n'oscille, ou n'incline, tantôt vers une forme d'exagération, tantôt vers la forme contraire, procédant de rectifications en rectifications, au prix de déséquilibres successifs rattrapés. Ainsi ne doit-on pas isoler tel moment du discours – lorsque, par exemple l'accord avec Gadamer est souligné, non sans

⁴⁸ Kant, 1984, p. 542. L'image, le schème de l'orientation, Ricœur l'emprunte probablement à Kant. Songeant à ce dernier, on ne saurait assez insister sur la très étroite connexion pragmatique, chère à Ricœur, des concepts de pensée, communication et tradition !

une insistance assez inquiétante, qui pourrait faire craindre d'excessives concessions au traditionalisme – de moments différents, qui n'annulent pas le premier mais corrigent ce qu'il pouvait y avoir en lui de trop unilatéral, donc de trop peu dialogique.

Bien que Ricœur ne le dise pas lui-même, pas en termes exprès en tout cas, dans son précieux petit ouvrage sur la traduction, la citation de Hölderlin mérite d'être considérée comme un excellent témoin de ce que pourrait être la position théorique la plus « juste », sur la question de la tradition. En voyant dans cette affirmation : « ce qui est propre doit être aussi bien appris que ce qui est étranger », une intention majeure de l'analyse herméneutique du concept de tradition, nous pouvons du coup, en conclusion, préciser ainsi l'apport décisif de ce dernier : entre une attitude trop soupçonneuse, trop prompte à dénoncer la perpétuation de préjugés de toutes sortes dissimulés sous et protégés par l'invocation de « la Tradition », et une attitude sans doute trop confiante, qui tend à assimiler la tradition à une donation, au don d'une pré-compréhension sans laquelle nous serions à jamais exilés de la Vérité, il importerait de consentir à une situation étrange, presque équivoque, et à une attitude composite ; il importerait de reconnaître qu'il faut apprendre, sans répugner à user de l'apport méthodique des sciences humaines, ce qui est « propre », qu'il faut s'approprier sa « propre » tradition, presque devenue étrangère, sachant que le propre est toujours travaillé par des emprunts et des traductions, que son étrangeté et sa pluralité s'imposent parfois à notre attention, qu'il reste toujours exposé à l'épreuve de la contingence, c'est-à-dire au risque et à la chance de la rencontre avec le lointain ; en ce sens, le « propre » est devant nous ; en ce sens aussi, il n'appartient (plus) à personne ni à aucun groupe ; il peut ainsi être partagé, devenir commun, laïc ; il peut ouvrir sur l'universel.

Mais comment oublier que, parmi les diverses formes de contingence, il en est une, qui confine au drame, sinon au tragique, et qui ne semble guère pouvoir trouver place dans l'herméneutique de la tradition défendue par Gadamer : l'impossibilité où l'on se trouve, soudainement, de se réapproprier une part, naguère centrale, de ce qui fut le pensable d'une époque ? Lorsque, dans *Temps et récit*, Ricœur examine l'apport de Hegel, en matière de philosophie de l'histoire, c'est pour préciser que cet apport nous est devenu, pire qu'étranger peut-être : incompréhensible. Pour définir cet étrange non-rapport avec Hegel – inverse, quant au sens, du non-rapport avec l'Extrême-Orient –, il évoque un « exode hors de l'hégélianisme », et le qualifie d'« événement de pensée »⁴⁹. N'est-ce pas suggérer

⁴⁹ Ricœur, 1985, p. 298. La dernière note du chapitre intitulé « Renoncer à Hegel » souligne combien, aux yeux de Ricœur, sa « position est proche de celle de Gadamer », qui « abandonne

que les traditions, et d'abord, en elles, certaines voix, sont éminemment fragiles, sinon mortelles ? Mais, une fois encore, ce savoir là est avant tout réflexif, et non prédictif – sinon à ce plan d'extrême généralité où Valéry a pu dire que toutes les civilisations sont et se savent morelles. Ce savoir ne saurait donc justifier quiconque chercherait à décliner toute responsabilité à l'égard des traditions, que nous pouvons définir, après Ricœur, comme l'ensemble, non totalisable, des possibilités de dire ; celles-ci, préorientant sans prédéterminer, donnent de quoi, pour le moins, sortir du mutisme, mais pas nécessairement du silence, qui a une toute autre valeur ; elles préparent le locuteur, lui inspirent parfois le désir de participer, dialogiquement, à l'invention d'un co-pensable nouveau. Traditions, rencontres et générosité vont de pair. Vont de pair également l'élargissement des cultures, lorsqu'elles sont travaillées par l'exigence d'universalité, et l'intensification de leurs rencontres. Telle est du moins l'assurance de qui espère que le chiasme de la vérité de l'altérité et de l'altérité de la vérité fera place à une figure nouvelle, de complémentarité et de respect. Il dépend de nous de faire en sorte que la reconnaissance ait lieu, que l'accueil prenne place, si l'on peut dire, parmi les pratiques ordinaires. Les lieux dépendent de nous ; plus exactement, de notre mémoire ; partant, de notre capacité de nous rappeler ce qu'habiter veut dire et d'entendre l'appel, qui probablement traverse toutes les traditions, dans la mesure où elles sont respectables, à rendre le monde toujours plus habitable pour tous, humains et non humains. L'Événement de la rencontre, lui, ne dépend pas de nous. Nous n'en disposons pas, mais nous pouvons désirer nous y préparer : il faut pour cela apprendre, accepter de se fier à certaines voix dissidentes au sein de notre culture, des voix discrètes, réfractaires à ce terrible et trop efficace chantage qui, en échange de notre appartenance et de notre obéissance, nous promet que nous aurons notre part de cette propriété fantasmagique, l'identité collective, avec l'absolution des crimes perpétrés en son nom.

L'Événement, l'acmé de la contingence, se joue de tous les efforts pour le canaliser ou le précipiter. Encore faut-il que nous y soyons préparés. Or, si l'Événement, tel celui de la réconciliation des cultures et des idiomes – analogue à ce que Kant appelait « Royaume des esprits » – est l'eschaton, si l'universel est l'horizon de toute rencontre, comment ne pas comprendre qu'il n'est pas de meilleure préparation que les rencontres interpersonnelles et interculturelles ordinaires, sachant que les plus réussies nous font ressentir d'autant plus vivement l'amertume des occasions ratées,

Hegel plutôt qu'il ne le vaine par la critique » (p. 299). Mais la critique n'est pas seule à trouver là sa limite ; c'est aussi le cas du dialogisme !

mais qu'elles suscitent aussi le désir de celles qu'on peut à peine imaginer, dont l'attente s'exprime à travers le sentiment du « pas encore »⁵⁰ ?

BIBLIOGRAPHIE

- Bourdieu, 1980 : Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- Dagognet, 1975 : François Dagognet, « La géographie spirituelle : pôles et équilibres », in *Pour une théorie générale des formes*, Vrin 1975
- Deconchy, 1971 : Jean-Pierre Deconchy, *L'orthodoxie religieuse, Essai de logique psycho-sociale*, les Editions Ouvrières, 1971.
- Descombes, 1983 : Vincent Descombes, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Éditions de Minuit, 1983
- Détienne, 2003 : Marcel Détienne, *Comment être autochtone*, Seuil, 2003
- Fichte, 1992 : Johann Gottfried Fichte, *Discours à la nation allemande*, (1^{re} édition, 1808) Paris, Imprimerie nationale, 1992.
- Hegel, 1941 : G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, 2 tome, (1^{re} édition, 1807) trad. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.
- Jacques, 1979 : Francis Jacques, *Dialogiques*, Paris, PUF, 1979.
- Kant, 1984 : Emmanuel Kant, « Qu'est ce que s'orienter dans la pensée ? » in *Œuvres*, Tome II, (1^{re} édition, 1786), Pléiade, Paris, Gallimard, 1984.
- Maistre, 1989 : Joseph De Maistre, « Considérations sur la France », in *Écrits sur la Révolution française*, (1^{re} édition, 1797), Paris, PUF, 1989
- Ricœur, 1960 : Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité II, La Symbolique du mal*, Paris, Aubier Montaigne, 1960.
- Ricœur, 1965 : Paul Ricœur, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Seuil, 1965.
- Ricœur, 1969 : Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Essais d'herméneutiques, Paris, Seuil, 1969.
- Ricœur, 1975 : Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- Ricœur, 1977, Paul Ricœur, « Herméneutique de l'idée de révélation », in *La révélation*, Bruxelles, Publication des Facultés universitaires Saint Louis, 1977.
- Ricœur 1983 : Paul Ricœur, *Temps et récits I*, Paris, Seuil, 1983.
- Ricœur, 1985 : Paul Ricœur, *Temps et récit, III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

⁵⁰ Nous ne pouvons qu'évoquer l'intérêt qu'il y aurait, selon nous, à organiser une confrontation entre les pensées de Ricœur et de Derrida, entre le poids de la référence à l'eschatologique, chez le premier, au messianique, chez le second. L'importance reconnue, de part et d'autre, à l'œuvre de Benjamin, à sa réflexion sur l'histoire, en particulier, confirme la légitimité d'une telle confrontation, bien que les tentatives, du côté de Ricœur, pour amorcer un débat aient été suivies de peu d'effets, c'est le moins qu'on puisse dire ! Qu'on veuille bien lire ces dernières lignes de la présente étude comme un tout premier pas, tout petit, en direction de cette rencontre. Qu'on comprenne aussi qu'elles confirment, ne serait-ce qu'indirectement, le fait que la rencontre entre proches est parfois la chose la plus difficile qui soit !

- Ricœur 1986 : Paul Ricœur, *Du Texte à l'action*, Paris, Esprit/Seuil, 1986.
- Ricœur 1990 : Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil 1990.
- Ricœur, 1994 : Paul Ricœur, *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994.
- Ricœur, 1995 : Paul Ricœur : *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- Ricœur, 1997a : Paul Ricœur : *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.
- Ricœur, 1997b : Paul Ricœur, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence, d'Emmanuel Levinas*, Collège International de philosophie, 1997.
- Ricœur, 1998 : Paul Ricœur, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, (en collaboration avec André LaCocque).
- Ricœur, 2000 : Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- Ricœur, 2004a : Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.
- Ricœur, 2004b : Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004