NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

102 N° 6 1980

Existence, histoire, discours. L'ontologie herméneutique

Yves LABBÉ

p. 801 - 834

https://www.nrt.be/en/articles/existence-histoire-discours-l-ontologie-hermeneutique-1018

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Existence, histoire, discours

L'ONTOLOGIE HERMÉNEUTIQUE *

Herméneutique et théologie

Substantif ou qualificatif, le mot herméneutique s'est inscrit, depuis Bultmann, dans le lexique théologique : la *théologie herméneutique* se joignant à l'*herméneutique théologique*. On sait que Dilthey attribuait à Schleiermacher l'origine de l'herméneutique, discipline attachée à déterminer la fin et les règles de la compréhension. Pour apparaître, l'herméneutique supposait donc que s'effaçât la différence entre l'exégèse biblique et la philologie ancienne. Les mêmes principes commandaient la lecture des prophètes et des philosophes. Il n'était plus ni texte sacré ni histoire sainte. L'autorité du livre unique faisait place à l'efficience d'une lecture universelle. Quand il devient substantif, le mot herméneutique prive donc de contenu sa qualification théologique. Par-delà l'initiative de Schleiermacher, l'herméneutique s'est imposée à l'exégèse biblique à partir de la méthode historico-critique. En soumettant l'argument scripturaire à la connaissance des formes littéraires et des milieux historiques, ladite méthode confirme la soumission de la vérité manifestée au souci critique. Introduite par Kant, étendue par Dilthey des sciences de la nature aux sciences de l'esprit, l'attitude critique franchit désormais le seuil de la théologie. La présentation du vrai se trouve mise entre parenthèses au bénéfice des conditions de la compréhension. Il y a là comme un détournement de l'attention, un transfert de l'intentionnalité : de la référence théologique vers la méthode herméneutique. L'investissement de la compréhension se déplace. L'herméneutique révère certes la théologie, mais en lui tirant sa révérence.

---

* A la mémoire de Lise : enfant dont la mort a suspendu la rédaction de ces pages.

Cependant, le mot herméneutique en est venu aussi à qualifier la théologie : dans sa constitution et sa légitimation, et non pas seulement comme un moment ou une fonction. La théologie herméneutique ne se substitue pas à la seule théologie positive et ne se confond pas avec la seule théologie fondamentale. Elle signifie l'orientation et la cohérence de la théologie chrétienne ayant assumé le problème du Jésus historique. Deux traits polémiques en décrivent souvent la particularité. Elle est anti-dogmatique et anti-métaphysique. Elle en appelle à l'interprétation contre l'autorité et à la tradition contre la raison. Elle associe à l'enseignement de l'histoire la liberté de la parole. Il n'est possible ni de reproduire une confession originaire ni de présupposer une affirmation théiste. L'erreur commune à la théologie autoritaire et à la théologie naturelle consiste à opposer la réalité et l'histoire. Le sens ne se sépare pas plus de l'événement que la connaissance de Dieu ne s'abstrait de la croix de Jésus. L'herméneutique théologique révélait un ajournement de la question de la vérité par le problème critique. La théologie herméneutique fonde sur la question de l'histoire la vérité de Jésus Christ. L'histoire reçoit une pertinence théologique à travers la formation christologique de la foi en Jésus. L'écart entre le destin du crucifié et la confession du ressuscité se vérifie dans l'échange entre l'histoire de la tradition et l'historicité de l'interprétation. Jésus ne se laisse approcher que dans le témoignage de ses disciples. Chaque génération chrétienne comprend autrement ce que les apôtres ont transmis.

Le passage de l'herméneutique théologique à la théologie herméneutique représente un retour de la méthode à la vérité, une conversion de la forme au contenu. Il s'identifie à une relève christologique de l'exégèse historico-critique. Quelles qu'aient été les ambiguïtés de ses commencements, quels que soient encore les débats de l'exégèse et de la théologie, celle-ci a fini par se démettre de son extériorité. La méthode historico-critique manifeste en définitive le mouvement de la chose même, les connexions du vrai : à savoir l'identité reconnue du crucifié et du ressuscité. Là se supprime l'opposition de la forme et du contenu. Or, le même présupposé paraît aujourd'hui se retourner en procès de la raison herméneutique dans son usage théologique, quand l'analyse structurale tient lieu aussi bien de théologie que d'exégèse. Nul n'ignore désormais que le signe se dédouble en signifiant et signifié : reliés arbitrairement et respectivement définis par leurs possibilités de substitution et de composition. L'abstraction réalisée du référent permet l'élaboration de méthodes et d'objets nouveaux. La linguistique prend le relais de l'histoire comme idée régulatrice des sciences humaines. L'analyse structurale met fin au règne sans partage

de la critique historique dans les études bibliques. En précisant le niveau de l'analyse, à savoir le discours, l'introduction du mot « sémiotique » reprend le postulat universel de l'ancienne herméneutique. Il faut toujours délimiter des procédés universellement valides pour le traitement d'un texte. L'herméneutique voulait découvrir la chose du texte. La sémiotique en exhibera l'organisation interne, où le sens est donné pour l'effet d'une forme.

L'usage théologique de la raison sémiotique ne se résout pas davantage dans la seule méthode. La question de la vérité s'y trouve au contraire posée à partir de l'absence du référent. Ce qui pouvait n'être qu'une abstraction de méthode se transforme en une position d'être. Le discours est un échange de signifiants où s'énonce et se renonce le signifié, c'est-à-dire le désir. Le passage de la méthode à la vérité implique ainsi la transition de l'énoncé vers l'énonciation, de la structure vers le désir, la vérité du désir ou signifié étant le manque, l'absence de référent. Il ne s'agit pas simplement de récuser l'immédiateté du signe et l'adéquation de l'idée, de faire l'apologie de la médiation et de la distance. La théologie anti-herméneutique oppose vérité et référence, celle-ci ne pouvant que se réduire au savoir et à la maîtrise de l'objet. La recherche du sens même et le souci de la chose même participent d'une pensée imaginaire, à la fois autoritaire et utilitaire. La théologie herméneutique prolonge la théologie dogmatique et métaphysique par son attachement à une norme biblique et à un fondement christologique de la foi. L'entrée dans la modernité veut le renoncement à l'unicité, qu'elle soit de l'écriture, de la parole ou de l'histoire. Nous n'allons pas entreprendre la critique de cette tentative théologique. Elle devrait être conduite en fonction d'une position confessante aussi bien que de présuppositions rationnelles [1]. Il nous suffit d'avoir marqué à deux reprises, dans les développements récents de la théologie, l'association de la forme et du contenu. Une autre pratique de la lecture amène une autre manifestation de l'être. L'épistémologie ne va pas sans l'ontologie, la méthode sans la vérité. Or nous pouvons le confirmer dans l'évolution de la philosophie herméneutique.

Herméneutique et philosophie

Par philosophie herméneutique, il convient d'entendre non un domaine mais le devenir de la raison. Il n'y a pas une philosophie

1. Outre notre critique de l'ouvrage d'A. DELZANT, *La communication de Dieu*, Paris, 1978 (*Ordre symbolique et référence chrétienne*, dans *NRT* 101 (1979) 561-575), signalons une contribution importante de C. GEFFRÉ, *La crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la théologie*, dans *Revue des Sciences Religieuses* 52 (1978) 268-298.

de la compréhension aux côtés d'une philosophie du savoir et d'une philosophie de l'action. La raison herméneutique naît d'une présupposition nouvelle relative à l'être et à la pensée. Elle organise différemment les déterminations du pensable. En droit sinon en fait, la raison se réalise dans la philosophie herméneutique aussi originellement et aussi totalement que dans les philosophies critique et spéculative, pour ne retenir que les deux vecteurs de l'idéalisme allemand. L'évocation de Kant et de Hegel n'est pas fortuite. Car la philosophie herméneutique se divise en deux orientations : l'une épistémologique ou critique, l'autre ontologique ou spéculative. A la question : comment comprendre ?, répond une théorie des disciplines de l'interprétation. A la question : qu'est-ce que comprendre ?, une explicitation de l'actualisation du sens dans l'interprétation, qui ne s'achève qu'avec la présentation de l'être dans le langage. Il n'y a pas cependant à opposer l'une à l'autre question. La vérité de la compréhension en fonde la méthode, non seulement chez H.-G. Gadamer mais encore chez P. Ricœur. Assurément, l'avènement de l'herméneutique accompagne l'éveil de la connaissance historique ou des sciences de l'esprit, comme sa crise est contemporaine de la formation des sciences humaines dans la clôture de la langue et la genèse de l'inconscient. Il reste que l'herméneutique ne s'élève à la hauteur de la raison qu'à la condition de servir l'appartenance du langage à l'être.

L'œuvre majeure de Gadamer, *Vérité et méthode*, expose, dans son acception la plus stricte, une ontologie herméneutique. « L'herméneutique développée ici, prévient l'auteur, n'est donc *pas une quelconque méthodologie des sciences humaines*, mais un effort pour *comprendre ce que sont en vérité ces sciences*, par-delà la conscience méthodologique qu'elles ont d'elles-mêmes, *et ce qui les rattache à notre expérience du monde* dans son ensemble [2]. » Dès le commencement s'impose le recours à Heidegger, celui de *L'être et le temps*. La compréhension ne définit pas une possibilité, parmi d'autres, de l'existant. Elle constitue son mode d'être. Le sujet est l'étant qui comprend. Mais c'est l'être qui s'offre à comprendre. Si l'inflexion ontologique de l'herméneutique ne se vérifie que dans la troisième et dernière partie, avec l'explicitation du langage, elle est annoncée et préparée par l'examen de l'art et de la compréhension. Ici et là, Gadamer revient à la vérité de l'expérience, contre l'ab-

2. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 2e éd. 1965, p. XXVII (nous soulignons). — La traduction française, partielle (Paris, 1976), comporte en marge la pagination originale. On trouve une brève introduction à l'ouvrage dans deux contributions de Gadamer réunies par les *Archives de Philosophie*, 33 (1970) 3-27, sous le titre : *Le problème herméneutique*. Le second texte est particulièrement utile pour une première lecture de Gadamer.

straction des interprétations immédiatement subjectives ou objectives. Qu'il s'agisse d'une œuvre lyrique ou d'une tradition religieuse, la vérité de l'interprétation ne vient ni d'une communauté de sentiments ni de la reproduction d'un dépôt. Elle se réalise dans la seule mesure où se présente le monde de l'œuvre, la chose du texte : la possibilité d'être qui nous est là proposée. Un film de Bergman, dirons-nous, ouvre à la possibilité d'être sans don ni pardon, comme une lettre de Paul ouvre au monde de la Grâce. Gadamer ne cesse d'en appeler à l'idéalité de l'expérience contre la vérité de la conscience, empruntant au lexique de l'idéalisme spéculatif et interdisant le retour vers la subjectivité romantique. Le dialogue trouve sa légitimité non dans l'échange intersubjectif mais dans « le droit de la chose même », dans « l'accord sur la chose même » [3].

Le dessaisissement de la conscience ne se dément pas chez Ricœur, depuis sa première philosophie de la volonté jusqu'à sa récente philosophie du langage. Il n'y a pas de compréhension de soi en dehors de la compréhension du monde. Le *Cogito* n'est pas une auto-position : une position de soi par soi. Inversement, le discours est l'auto-présentation de l'être : sous la double raison de l'appartenance et de la distance. Si le sujet est décision de soi, il est aussi consentement à l'être. Là où le discours se fait fiction et création, il n'en demeure pas moins redescription ou découverte. « Laissons être l'espace de manifestation des choses, écrit Ricœur, avant de nous retourner vers la conscience du sujet pensant et parlant [4]. » C'est avec *La symbolique du mal* que la philosophie de Ricœur devient herméneutique. Après avoir exposé les symboles et les mythes relatifs à la volonté asservie et malheureuse, à partir des traditions grecque et sémitique, l'auteur esquisse les conditions du passage de l'interprétation des textes à la compréhension de la chose même. Qu'est-ce que penser à partir du symbole ? est-il demandé. Et la réponse se présente, ayant déplacé la question : « Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse [5]. » Jusque-là méthode disposant l'appréhension de la volonté concrète à la réalité du mal, l'anamnèse du *mythos* par le *logos* révèle maintenant la vérité du langage. La présupposition de la pensée dans le langage, de la raison dans la tradition, manifeste la dépendance du discours à l'égard de l'être. Dès lors, ni *De l'interprétation* ni *La métaphore vive* ne sauraient apparaître comme ajournements successifs de la compréhension. Si Ricœur y fait face au soupçon psychanalytique et au défi sémiotique, il ne dé-

3. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 363.
4. P. RICŒUR, *Herméneutique de l'idée de révélation*, coll. *La révélation*, Bruxelles, 1977, p. 37.
5. P. RICŒUR, *La symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 331.

laisse pas l'être de la compréhension. L'ontologie se prête à l'épreuve de l'épistémologie en restituant la méthode à la vérité : l'esprit est le devenir de la conscience et la référence celui du sens.

Nous exposons ici la visée ontologique de la philosophie herméneutique : par recours aux ouvrages de Gadamer et de Ricœur, en regard de la crise de l'herméneutique théologique. L'idée que l'œuvre présente un monde, une possibilité d'être, nous semble de nature à légitimer la référence au texte. Mais pour se justifier, elle ne doit pas laisser la critique des méthodes en dehors de la vérité de l'être. L'appartenance n'est pas sans la distance ni la forme sans le contenu. Si notre propos n'implique pas d'instituer un débat entre deux philosophies herméneutiques, leur différence nous instruit d'une dualité d'approches ontologiques : la première, plus confiante, appuyée sur l'unité de l'interprétation et de la tradition ; la seconde, plus réservée, fondée sur l'unité de l'explication et de la compréhension. A suivre le lexique de Ricœur, ce sont là le cercle herméneutique et le champ herméneutique : la circularité du sens et de l'événement, la tension d'une interprétation réductrice et de l'interprétation restauratrice. Ces deux déterminations, il convient qu'elles soient précédées par un examen de l'herméneutique heideggérienne du *Da-sein*. L'analytique de l'existence marque en effet dans l'histoire de l'herméneutique l'abandon du sujet pour le souci de l'être. Empruntant le chemin qui va de Heidegger à Gadamer puis à Ricœur, nous nous garderons d'oublier la critique herméneutique de l'historicisme. Il s'agit moins d'isoler des points de vue que d'entendre la chose dite [6] : la vérité de l'histoire et du langage, aujourd'hui livrée aux analyses de l'inconscient et de la langue.

I. — L'HERMÉNEUTIQUE DE LA COMPRÉHENSION : VÉRITÉ ET EXISTENCE

S'il est d'usage de rechercher auprès de Schleiermacher, de Dilthey et de Heidegger les antécédents de la philosophie herméneutique [7], le dernier auteur se distingue par le renversement qu'il opère, de l'épistémologie vers l'ontologie. *L'être et le temps* se préoccupe de l'historicité de l'existant et non pas du savoir historique. Heideg-

6. A propos de l'interprétation du Nouveau Testament, Gadamer écrit justement : « La tâche principale qui est proposée par la tradition religieuse ne s'épuise pas dans ces études qui isolent, qui spécifient les points de vue différents des écrivains à qui nous devons cette tradition religieuse » (*Archives de Philosophie, art. cit.*, 21).

7. Cf. P. RICŒUR, *Cours sur l'herméneutique* (polycopié), Louvain, sans date, p. 66-119 ; J. GREISCH, *Herméneutique et grammatologie*, Paris, 1977, p. 23-38.

ger ne méconnaît certes pas que la connaissance de l'étant se distribue en régions d'objet et en domaines d'être, selon que l'être est entendu comme subsistant ou comme existant. Il se donne pour tâche de penser le sens de l'être : ontologie fondamentale qui précède non seulement les sciences mais leurs propres recherches de fondement. Interprétation (*Auslegung*) et compréhension (*Verständnis*) ne relèvent ni de la production ni de la critique des sciences de l'esprit. Elles entrent dans l'ontologie fondamentale au titre de la méthode et de la vérité. Les paragraphes 1-8 et 29-34 en apportent respectivement la preuve.

L'introduction de la notion d'herméneutique suit la présentation du projet ontologique et de la voie phénoménologique. Si la question de l'être ou le sens de l'être ouvre le chemin de *Sein und Zeit*, il faut reconnaître sans détour que l'étant humain a le privilège d'être interrogé et d'interroger quant à son être. Il est questionnant et questionné. Aussi sera-t-il dit *Da-sein*, existant, être-là. *La compréhension de l'être* détermine *le mode d'être de l'être-là*. L'explicitation ou l'interprétation de la question de l'être appelle l'explicitation ou l'interprétation du mode d'être auquel il appartient d'avoir une compréhension anticipée de l'être. L'ontologie fondamentale suppose l'analytique existentiale. Dès le commencement, l'ontologie herméneutique dévoile sa figure circulaire, avec la réciprocité de la compréhension et de l'interprétation. La compréhension de l'être se trouve présupposée et anticipée en qualité de mode d'être propre à l'existant. Il n'est pas de pensée sans une présupposition, dont le contenu se confond avec une intelligence préalable du sens de l'être. En retour, l'explicitation de l'existence ou de la compréhension forme la seule voie ouverte vers la question de l'être. L'ontologie herméneutique est l'herméneutique de la compréhension. Or, la circularité de l'interprétation et de la compréhension se confirme dans l'analytique existentiale à travers l'association méthodologique de la phénoménologie et de l'herméneutique. Assurément, il s'agit de « faire voir de soi-même ce qui se manifeste, tel que, de soi-même, cela se manifeste » [8]. Mais si l'essence de la vérité est le dévoilement, elle ne le peut vérifier que par-delà l'oubli de l'être, grâce à l'explicitation de ce qui n'est pas manifeste. L'entreprise herméneutique sera double, tournée vers l'existentialité de l'existence et vers l'histoire de l'être. D'une part, la compréhension que chacun a de soi dans la conduite de son existence conduit à élaborer les structures fondamentales de l'existence. D'autre part, l'interprétation de

8. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 9e éd. 1960, p. 34. — La traduction française, encore partielle (Paris, 1964), comporte en marge la pagination originale.

l'histoire de l'ontologie, depuis les Grecs jusqu'aux modernes, permet d'enlever la question de l'être à son oubli dans la tradition.

Les structures fondamentales de l'existence s'identifient à autant de modes d'être de la temporalité. L'existant est un présent qui assume le passé et se projette dans l'avenir. *Etre-là,* c'est *être-au-monde. pouvoir-être* et *entendre.* En abordant la constitution existentiale du *là,* nous nous déplaçons, à l'intérieur de l'analytique de l'existence, de la méthode vers la vérité. L'être-là est originairement être-au-monde, jeté au monde, sans origine ni fin révélées. Il est. Il a à être. Par cet ancrage antérieur au langage, sentiment de la situation (*Befindlichkeit*), existence et monde ne se pourront dévoiler qu'ensemble. L'être-là est aussi être-possible. Jeté au monde, il l'est sur le mode d'être du projet. Telle est la compréhension (*Verständnis*) : pouvoir d'être et pensée de l'être, projet de l'être-là vers ses possibilités et visée anticipée de l'être. Ici se justifie ce que l'introduction de *L'être et le temps* avait posé. La compréhension constitue le mode d'être de l'existant. « La possibilité comme existential, écrit Heidegger, est la détermination ontologique et positive la plus originelle et la plus fondamentale de l'être-là [9]. » Compréhension et interprétation se rapportent au sens : relation de l'être-là au monde et à l'existence, à la totalité des possibles et à la possibilité d'être. Or, puisqu'elle forme une explicitation, l'interprétation entre dans le cercle de la compréhension. Elle mène à la compréhension en explicitant des possibilités. Elle appelle une compréhension anticipée de la totalité des possibles. « Toute explicitation qui contribuera à une nouvelle compréhension, écrit encore Heidegger, doit avoir déjà compris ce qui est à expliciter [10]. » Cette légitimation du cercle herméneutique, qui va d'une compréhension anticipée vers une compréhension explicitée, autorise enfin l'abord du langage. Etre-là, c'est entendre : non pas autrui qui parle mais les choses qui sont dites. Entendre prend donc ici la signification de comprendre. Le sens du discours vient non pas de l'énoncé mais de la compréhension : « Seul celui qui a déjà compris peut écouter [11]. » Le discours (*Rede*) présuppose la compréhension. C'est pour préparer cette acception du discours que Heidegger a commencé par poser que l'acte de prédication dans l'énoncé présuppose la manifestation de l'étant. L'ontologie précède la logique aussi bien que la psychologie.

En dévoilant que l'être-là est dans son être pouvoir-être, la compréhension établit sur le mode futur de la temporalité et la facticité

9. *Ibid.*, p. 144.
10. *Ibid.*, p. 152.
11. *Ibid.*, p. 164.

de l'existence et la manifestation du discours. En venant de la compréhension au langage, l'herméneutique prouve l'immédiateté et l'exclusivité de son attention à l'être. Si l'interprétation est méthode, elle s'applique à l'existence plutôt qu'à la tradition. Quant à la compréhension, elle réalise un mode d'être plutôt qu'un mode de connaître. Le cercle herméneutique ne saurait donc chercher à se justifier devant les sciences exactes. Pensée de l'être existant, il fonde au contraire le savoir de l'être simplement subsistant. *Wahrheit und Methode* reprendra de *Sein und Zeit* l'ontologie de la compréhension, refusant de distinguer interprétation du langage et compréhension de l'être. Avec *Le conflit des interprétations,* Ricœur précisera les exigences de méthode désormais imposées à la question de l'être. Si la pensée n'est pas sans présupposition ni le langage sans anticipation, « une nouvelle problématique de l'existence » ne pourra être élaborée « qu'à partir et sur la base de l'élucidation sémantique du concept d'interprétation commun à toutes les disciplines herméneutiques » [12]. Entre entendre et comprendre adviennent la concurrence et le concours des interprétations.

II. — LE CERCLE HERMÉNEUTIQUE : VÉRITÉ ET HISTOIRE

La circularité de l'interprétation et de la compréhension traverse l'exégèse biblique de Bultmann : « Celui-là seul peut percevoir l'exigence du texte qui se sent concerné par le problème de sa propre existence [13]. » Pour écouter, il faut déjà avoir compris. Mais quelle compréhension est présupposée par l'interprétation ? Bultmann désigne le rapport vital de l'interprète à la chose du texte plutôt que l'accord de sa subjectivité avec la subjectivité de l'auteur. Ainsi posé le problème de la précompréhension éclaire la dérive du cercle herméneutique, depuis Heidegger et au-delà. A la suite de Dilthey, Bultmann reconnaît en Schleiermacher le fondateur de l'herméneutique. Pour comprendre une œuvre, en appréhender la synthèse, le lecteur ne cesse de déplacer son attention entre la partie et le tout. L'interprétation ressemble à la traduction. L'explicitation des particularités exige une anticipation de l'individualité. Finalement, la réciprocité de l'un et du multiple se confond pour Schleiermacher avec la communication de l'intériorité et de l'extériorité. « Il reconnut dans l'intuition vivante du processus créateur, d'où résulte une œuvre littéraire vigoureuse, la condition de la connaissance de cet

12. P. RICŒUR, *Existence et herméneutique* (1965), dans *Le conflit des interprétations,* Paris, 1969, p. 15.

13. R. BULTMANN, *Le problème de l'herméneutique* (1950), dans *Foi et compréhension,* trad., tome 1, Paris, 1970, p. 620.

autre processus qui, d'un ensemble de signes écrits, tire une œuvre achevée et y découvre l'intention et la mentalité de l'auteur [14]. » Le jugement de Dilthey ne fait sans doute pas entière justice aux règles d'interprétation énoncées par Schleiermacher [15]. Il définit les orientations premières du cercle herméneutique dans la forme où elles seront retenues. Anticipée ou explicitée, la compréhension s'attache à la subjectivité créatrice. L'interprète ne peut être qu'un virtuose, accordé au génie de la création. C'est moins le langage que la pensée qui s'aliène dans une œuvre.

L'interprétation psychologique de Schleiermacher atteint sa vérité, selon Bultmann, dans la précompréhension de la chose sur laquelle le texte se trouve interrogé [16]. Il n'y a pas d'interprétation possible sans une communauté d'intérêt. L'insuffisance de l'herméneutique passée fut d'avoir placé la correspondance dans l'ordre psychologique. S'il détourne donc l'attention herméneutique, de l'auteur vers la chose du texte, Bultmann y privilégie l'appropriation subjective. La souveraineté du sujet demeure, transférée de l'œuvre sur l'auditeur. La question portée par l'interprète se substitue à la question posée par le texte. C'est là que la précompréhension théologique se donne pour identique à l'analytique existentiale. L'existence est compréhension et la compréhension pouvoir-être. La décision existentielle commande la lecture textuelle. La foi se détache du sens des énoncés et de l'épreuve des faits. La parole se pose en opposition à l'écriture et à l'histoire. Nous ne proposerons pas une critique générale de la scission bultmannienne du *Dass* et du *Was*. Marginale pour notre affaire, la tâche est accomplie depuis longtemps, de diverses et brillantes façons. Rappelons simplement les remarques de Ricœur : particulièrement accordées à la fondation ontologique du cercle herméneutique. La décision doit être prévenue par le sens, et la parole par l'être [17]. Si l'herméneutique de Schleiermacher se voulait hériter de l'exégèse et de la philologie, l'herméneutique de Heidegger ne s'intéressait guère aux disciplines de l'interprétation. Or voici que Bultmann procède en quelque sorte à une double abstraction. Son herméneutique écarte l'existence et du langage et de l'être. D'une part, il corrobore la soumission de l'interprétation à la compréhension, la possibilité d'être étant au sens du texte ce que l'intériorité du sujet était à l'extériorité de l'œuvre. D'autre part, il manque la question de l'être qui seule légitimait l'explicitation de la

14. DILTHEY, *Origines et développement de l'herméneutique* (1900), dans *Le monde de l'esprit*, trad., tome 1, Paris, sans date, p. 329.

15. Cf. H. KIMMERLE, *Nouvelle interprétation de l'herméneutique de Schleiermacher*, dans *Archives de Philosophie* 32 (1969) 113.

16. Cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 605-608.

17. Cf. P. RICŒUR, *Préface à Bultmann* (1968), dans *Le conflit* . . . p. 386-392.

compréhension. L'herméneutique ne saurait se soustraire ni à la substance du discours ni à la manifestation de l'être. Il pouvait être reproché à *Sein und Zeit* d'avoir exclu les problèmes de méthode de la question de la vérité. On ne lui dispute pas d'avoir cherché à dépasser l'existence vers l'être. « Il y a le long chemin, conclut Ricœur, de la question de l'être et de l'appartenance du dire à l'être [18]. »

Avant d'accéder à l'ontologie de la compréhension chez Gadamer, nous présentons le cercle herméneutique dans les termes de Ricœur. Le nouvel ajournement répond à une raison logique et non pas historique. Il ne s'agit pas de dérivation mais de connexion. Alors que Gadamer récuse le problème de la précompréhension [19], pour ne pas revenir à la séparation de la pensée et du langage, Ricœur offre du cercle herméneutique une définition qui médiatise la compréhension par l'interprétation : « Il faut croire pour comprendre, mais il faut comprendre pour croire » ; « L'herméneutique procède de la pré-compréhension de cela même qu'en interprétant elle tâche de comprendre [20]. » *L'homme faillible* et *La symbolique du mal* réalisent, pour la volonté serve, le passage de la précompréhension à l'interprétation. L'intelligence du mal, dans sa réalité, appelle successivement la pensée de sa possibilité et le recours à la tradition. Il convient de faire crédit à certains textes, de consentir au pouvoir révélant des symboles et des mythes. Comment dès lors le philosophe ouvre-t-il le chemin, dans l'*auditus*, au retour de l'*intellectus* ? Nous l'avons noté plus haut. Dans sa conclusion, *La symbolique du mal* esquisse un déplacement, qui d'une philosophie de la volonté conduit vers une philosophie du langage. A la question : qu'est-ce que penser à partir du symbole ?, se substitue la question : qu'est-ce qui se donne à penser dans le symbole ? La réponse attendue sur la réalité du mal fait place à une affirmation relative à la vérité du langage. La présupposition de la pensée dans la tradition s'appuie sur l'appartenance du langage à l'être. Le cercle herméneutique veut désormais réconcilier dans l'unité de la compréhension ce que l'exégèse bultmannienne en avait éloigné : l'analyse du langage et la pensée de l'être. Nous le montrerons dans la dernière partie de l'article. Pour reprendre la question de l'être à partir du problème du sens, l'herméneutique se précède par la sémantique. Le symbole de l'être demande de restaurer la dimension du sens. La métaphore du langage exige de réintroduire le point de vue du référent.

18. *Ibid.*, p. 392.
19. Cf. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 314-315.
20. P. RICŒUR, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I*

Avec *Wahrheit und Methode,* le cercle herméneutique réunit histoire et compréhension, tradition et interprétation. Alors que l'herméneutique de Heidegger partait de *l'existence* et que l'herméneutique de Ricœur se réglera sur *le discours,* l'herméneutique de Gadamer se lie à *l'histoire,* événement du sens ou manifestation de l'essence. L'histoire ne cesse pas de dire la chose même, mais pour autant qu'elle ne dit jamais la même chose. Il nous arrive plus et il se produira plus que ce qui en est dit. L'effectivité du sens est histoire et non pas discours. Constituant la seconde partie de l'ouvrage, l'expérience historique se laisse déborder par l'expérience esthétique et l'expérience langagière. L'historicité de la *compréhension,* chemin de la conscience vers le *vrai,* appelle la présentation du *beau* dans l'*art* et de l'*être* dans le *langage.* Il faut les transcendantaux du beau et de l'être pour que le cercle herméneutique s'accomplisse en vérité. L'art et le langage offrent à la compréhension son prologue et son épilogue ontologiques. C'est pourquoi, après avoir parcouru le cercle de la compréhension, nous aurons à l'inclure dans la circularité plus fondamentale de l'art et du langage.

Le sens et l'événement (le temps)

Soucieux de l'appropriation des contenus plus que de la genèse d'une œuvre, conformément à l'a priori herméneutique, nous retenons trois moments dans le mouvement du comprendre : la tradition, l'interprétation et l'application. *Le sens même* nous atteint *autrement* et *concrètement.* Avec l'interprétation le cercle herméneutique s'expose dans son acception la plus stricte : réciprocité active de l'appartenance et de la distance, de l'identité et de la différence. Mais il ne s'étend pas moins aux termes extrêmes du mouvement, l'échange fini, indéfini, de l'application et de la tradition explicitant l'efficience du sens (*Wirkungsgeschichte*) ou l'historicité du comprendre. *Wahrheit und Methode* s'emploie ici à vérifier les affirmations de l'analytique du *Da-sein* : la fondation de la facticité et du discours par la compréhension ou la possibilité. Etre-là c'est pouvoir-être. Ecouter c'est entendre la chose dite. La compréhension s'ouvre à des possibilités d'être en leur donnant une actualisation limitée.

Le recours à la tradition prend la forme d'une réhabilitation du préjugé, contre l'idéal critique de l'*Aufklärung.* La pensée est précédée et commandée par son passé. Le fait a force de droit. L'histoire n'est pas privée de vérité. La pensée ne connaît pas son commencement. Elle naît d'une présupposition. La tradition est l'antériorité et la condition de la compréhension. Le *logos* suppose le *mythos.* L'illusion partagée par le rationalisme et le romantisme fut

de les avoir opposés. Alors que la tradition est esprit et non pas nature, que la raison est finie et non pas absolue. Pour restituer la confiance et rendre l'autorité à la tradition et à la raison, il est requis de se porter non pas en deçà mais au-delà de la philosophie des Lumières. Kant en ayant énoncé la devise comme affranchissement des tutelles intellectuelles de la société [21], des puissances idéologiques, l'herméneutique appelle la raison à une reconnaissance, non à une démission. Il ne convient pas de soumettre notre jugement au jugement d'un autre. Il importe au contraire de consentir à ce qui se présente dans l'histoire. La tradition fait autorité là seulement où elle est entendue à partir de la chose même. La dépendance de l'un à l'autre se trouve réglée par une communauté d'horizon. « L'herméneutique, insiste Gadamer, doit partir du fait que comprendre, c'est être en rapport à la fois *avec la 'chose même'* qui se manifeste par la tradition, et *avec la tradition* d'où la ' chose ' puisse me parler [22]. » L'exposition de l'essence dans la tradition est promise à se vérifier comme présentation de l'être dans le langage. L'expérience herméneutique annonce là son thème ontologique, écartant toute réduction intersubjective en même temps que toute résolution autoritaire.

A la relève du préjugé répond celle de la distince temporelle : « une possibilité positive et productive donnée à la compréhension » [23]. L'écart historique de la tradition à son interprète ne dessine pas un obstacle à franchir, un vide à combler. Il délimite le milieu de toute compréhension possible. L'interprétation n'est pas condamnée à reproduire le temps des origines. Elle est convoquée à entendre autrement la voix de la tradition. Ce qui nous est transmis a quelque chose à nous dire. Mais ce qui nous arrive ne se répète pas. La compréhension est la condition d'une existence non pas malheureuse mais finie. « *Par le seul fait de comprendre,* note l'auteur, on comprend *autrement* [24]. » L'expérience herméneutique réunit l'appartenance et la distance de l'interprétation à la tradition. Elle livre le Même et l'Autre au travail de l'un par l'autre. La compréhension se trouve incluse sans réserve dans la tradition. L'anticipation de sens, qu'il était convenu d'identifier à la précompréhension, ne se distingue pas de « la communauté d'horizon qui nous lie à la tradition » [25]. En retour, la communauté d'horizon demeure en forma-

21. Cf. KANT, *Réponse à la question : qu'est-ce que « les lumières » ?* (1784), trad. dans *La philosophie de l'histoire,* Paris, 1947, p. 83-84.

22. H.-G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique,* Louvain et Paris, 1963, p. 80.

23. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode,* p. 281.

24. *Ibid.,* p. 280.

tion, et l'interprétation y participe par sa transmission. La tradition est la suite de ses interprétations, où le sens même ne cesse de revenir comme autre. Ce que l'expérience retient de l'événement est le sens. Mais le sens n'advient que dans un événement. L'essence de la tradition n'existe que dans la manifestation de l'interprétation. L'avènement du sens sollicite l'événement de la compréhension. Quand la tradition se présente dans le texte, le cercle herméneutique prévient la compréhension contre le glissement de la substance vers la subjectivité. « Ce qui est fixé dans l'écrit, remarque Gadamer, s'est détaché de la contingence de son origine et de son auteur et s'est libéré positivement pour une nouvelle relation [26]. » La co-délivrance par l'écrit du sens transmis et de la parole interprétante, de l'idéalité et de la réalité, elle s'accomplit dans une logique du dialogue, dans l'échange socratique de la question et de la réponse. Dialoguer est s'entendre sur ce qui est dit et sur ce dont on parle. L'interprète ne tente pas l'impossible communication intersubjective avec la tradition. Il est questionné, ouvert à des possibilités d'être, investi par la chose même.

Outre l'interprétation, l'herméneutique de la tradition appelle l'application (*Anwendung*). La situation présente de l'interprète se joue dans l'acte de la compréhension, se prête à l'efficacité de la tradition. Elle se révèle constituer une fin autant qu'une condition. Dans l'historicité de la compréhension s'achève l'unité du théorique et du pratique. Pour penser la possibilité de la synthèse, il est nécessaire d'éviter une méprise. Réunir l'application à l'interprétation ne consiste pas à user de règles universelles en fonction de faits particuliers. De l'une à l'autre il y a contemporanéité et non pas succession. L'événement de sens coïncide avec la présentation différenciée et efficiente de la tradition. C'est une possibilité d'être qui est actualisée dans la compréhension. *Vérité et méthode* en apporte la preuve avec les herméneutiques juridique et théologique, la jurisprudence et l'intelligence de foi [27]. Historien et juriste ne s'opposent pas, comme ne se séparent pas exégète et théologien. Seul un entendement abstrait, donc un malentendu, isolera un sens primitif et un sens actuel. De même que l'historien du droit ne saurait se désintéresser du devenir effectif d'une loi, le juriste ne peut s'enfermer dans une opération déductive, une dérivation logique. La vérité de la compréhension est la représentation inédite et imprévisible de la tradition. Le résultat reste aussi indisponible que le commencement.

L'accès de l'herméneutique à l'art et au langage doit assurer sa

26. *Ibid.*, p. 373.
27. Cf. *ibid.*, p. 307-323.

visée ontologique ou conceptuelle, rendant plus intelligible la présentation de soi par soi qui sied à la tradition. La vérité du cercle herméneutique est la venue plurielle et inachevée de l'être au sens. Nous existons au milieu du monde, dans une plénitude ouverte sur de nouvelles significations et réalisations. Il appartient en propre à l'herméneutique de la compréhension d'avoir explicité le sens de la temporalité. La tradition, donc le temps, forme moins un lieu qu'un milieu, pour la manifestation de l'essence. Il serait banal de poser que la compréhension se réalisât dans le temps. C'est le temps lui-même qui se révèle en vérité dans le devenir de la compréhension. L'existant qui entend la chose même est pouvoir-être. La réhabilitation de la distance temporelle présuppose la dignité recouvrée de la temporalité. La *Wirkungsgeschichte* supprime l'exclusion mutuelle de la contingence et de l'être, de l'histoire et de la vérité. *Le temps* forme un genre générateur. Il est *un pouvoir de synthèse.* une puissance de connexion : *entre la substance transmise et la subjectivité interprétante, entre l'appropriation théorique et l'appropriation pratique.* Le vrai est de tradition. Mais la tradition ne se résout ni dans un commencement ni même dans une succession. Elle définit plutôt une communauté d'horizon, où collaborent les trois modes de la temporalité. Cette expérience herméneutique, Gadamer se plaît à la placer sous le signe de l'historicité ou de la finitude, en la contredistinguant du savoir absolu, qui pour la phénoménologie hégélienne conclut le chemin de la conscience vers le vrai. « Reconnaître ce qui est, écrit-il, ne veut pas dire reconnaître ce qui se trouve être là, mais prendre connaissance des limites à l'intérieur desquelles l'avenir reste ouvert à l'attente et au projet [28]. »

L'être et l'icône (le concept)

L'antériorité de l'expérience esthétique et l'élévation de l'expérience langagière confirment dans l'être le cercle herméneutique : *un*

28. *Ibid.*, p. 340. — Le *savoir absolu* dispose en effet de son commencement, l'exposition du vrai à la conscience, pour le prouver dans son résultat. Mais quelle est en définitive la signification de cette ultime épreuve de la conscience devenue esprit ? P.-J. Labarrière n'y voit que « l'affirmation radicale d'un principe de déchiffrement de ce qui continue de s'offrir à nous comme événement contingent — en somme l'éveil encore abstrait à la liberté de dire et de faire le sens » (*Introduction à la lecture de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel,* Paris, 1979, p. 256).

Le rapport de Gadamer à Hegel exigerait un assez long débat. De même sa relation à Kant. Si l'expérience de l'historicité ou de la finitude vérifie ici les affirmations de *Sein und Zeit,* il conviendrait de revenir vers l'interprétation par Heidegger de la doctrine du schème transcendantal, unité de l'intelligibilité et du temps. Ne serait-ce pas avec Kant que le temps est devenu pour la première fois « puissance d'articulation et de production », « puissance de structuration et de conservation » ? (M. Vetö, *La synthèse a priori kantienne comme l'essence commune de la liberté et du temps,* dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 84 (1979) 82).

monde se présente *dans une œuvre*, et *l'être dans le langage*. A l'effectivité de l'être comme temps se joint son intelligibilité comme concept. La vérité du concept (*Begriff*) est l'autoprésentation (*Selbstdarstellung*), du beau dans l'art, de l'être dans le langage. Evoquant la dialectique, l'inégalité du Même et de l'Autre qui donne au concept hégélien son énergie, Gadamer la reçoit justement pour « le mouvement de la chose même éprouvée par la pensée »[29]. Avec le concept, la pensée prend la forme de son contenu. La logique conceptuelle n'est pas autre que l'ontologie, c'est-à-dire l'exposition de ce qui est, à partir de ce qui est. Dans sa préparation et sa répétition ontologiques, *Vérité et méthode* s'emploie à défendre les droits de l'objectivité, contre la double souveraineté du sujet et de la forme. Ni la psychologie ni la rhétorique ne se tiennent à la hauteur de la tâche herméneutique étendue à l'art et au langage. Il ne convient d'abandonner la vérité du sens ni à la conscience esthétique ni au signe linguistique. Il n'est en vérité de sens que de l'être. Il n'y a pas plus une logique de la forme qu'une logique de la conscience. La circularité de la tradition et de l'interprétation se recueille donc en auto-présentation quand elle s'ouvre à l'essence conceptuelle de l'icône et de la parole. Il importe tant à l'œuvre qu'au discours de faire signe, ou plutôt de faire image. Or, l'élargissement de la compréhension commence respectivement avec l'idée de littérature et l'idée de vision du monde. Le fait littéraire ne répond à son idée ni dans l'ornementation ni dans la reproduction mais dans la présentation. La différence des formes ne saurait être formelle. Elle ne se justifie que par « la prétention diverse à la vérité »[30]. De même, ce n'est pas la forme mais le sens qui établit le langage en vision du monde : « ce qui, dans cette langue, est dit, donc transmis »[31]. Là où le langage rejoint la tradition, sous le motif d'une communauté d'horizon, la littérature se lie à l'interprétation, dans l'unité recouvrée de la forme et du contenu. Avant d'aborder l'inflexion ontologique de l'herméneutique, en fonction de la valeur icônique partagée par l'art et le langage, nous en expliciterons successivement la qualification manifestative.

L'ouverture esthétique oppose immédiatement l'appartenance au monde à la souveraineté de la conscience, l'essence de l'art y étant préfigurée dans l'essence du jeu. Si une maîtrise est exercée, elle appartient au jeu et non pas au joueur. Le jeu se joue. Le joueur est joué[32]. Ici plus qu'ailleurs, puisque nous sommes dans une pré-

29. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 436.
30. *Ibid.*, p. 155.
31. *Ibid.*, p. 417.
32. Cf. *ibid.*, p. 97-105.

paration ontologique, il est à regretter de ne pouvoir suivre la rigueur des descriptions. Ce qui se donne à voir révèle la vanité du repli de l'art sur la subjectivité. Au-delà de l'esthétique romantique s'effondre la prétention humaniste. Entré dans la danse du monde, le sujet se trouve désorienté, mais pour être emporté dans le mouvement d'une œuvre. Le malheur affecte non l'expérience mais son dédoublement, dans l'auto-position de la conscience et la déposition de l'œuvre en objet. Seul le sujet possessif s'éprouve là démuni. L'expérience herméneutique a montré que l'événement du sens, dans l'interprétation, marquait l'avènement de la chose même, celle de la tradition. La chose dite ne se refuse pas alors que ce qui est dit ne se répète pas. Ce qui était manifestation de la chose du texte selon l'historicité du comprendre devient présentation du monde de l'œuvre suivant une exigence de représentation. Ici et là se croisent identité et différence, appartenance et distance. Loin d'être négative, la différence s'avère à nouveau productive. Comme un texte demande à être compris, une œuvre musicale attend son interprétation, et une œuvre dramatique sa représentation. L'œuvre d'art n'existe que dans une autre présentation, de même que le sens ne s'énonce que dans un événement. Les termes de la relation esthétique sont à entendre comme essence et comme existence, celle-ci étant la manifestation de celle-là. Ils s'enveloppent sans disjonction possible. L'essence existe si et seulement si elle est manifeste. « Chaque représentation est un événement, écrit l'auteur, mais non un événement qui s'opposerait ou s'adjoindrait à l'œuvre : c'est *l'œuvre elle-même* qui *advient dans l'événement de l'exécution* [33]. » Or, ce qui de l'œuvre se confirme en existence n'équivaut ni aux intentions de l'auteur ni aux sentiments du spectateur. Seul le monde de l'œuvre vérifie une essence auto-manifestative, répond à l'idée d'auto-présentation, s'élève à la vérité du concept. L'œuvre ne double pas le monde, à la manière d'une copie (*Abbild*). Elle le manifeste selon l'ordre de l'icône (*Abbildung*). Elle participe de l'être du monde et métamorphose le réel dans sa vérité. Il est une vérité de la tragédie comme de l'architecture : la finitude de l'existence et la structuration de l'espace. « Le monde qui apparaît *dans le jeu de la représentation,* répète notre auteur, n'existe pas indépendamment du monde réel, comme s'il en était une image-copie ; il est *ce monde même dans la vérité plus intense de son être* [34]. »

La *Selbstdarstellung* de l'essence accomplit dans l'art un mouvement qui est à la fois d'existence et de manifestation. Elle définit l'auto-présentation d'un monde dans la re-présentation d'une œu-

33. *Ibid.*, p. 140 (nous soulignons).
34. *Ibid.*, p. 130 (nous soulignons).

vre. Tel est, dans sa figure esthétique, le cercle herméneutique. La tradition n'existe dans l'interprétation que pour manifester la chose même, et le sens ne se réalise dans la parole que pour révéler la chose dite. Après l'herméneutique de l'art et de la compréhension, l'herméneutique du langage vient universaliser en auto-présentation de l'être la circularité du sens et de l'événement. Le langage appartient à l'être et l'être se présente dans le langage [35]. Si l'avènement du sens est l'événement de langage, il est aussi la vérité de l'être. Alors que la médiation du sens se récapitule dans l'expérience de la parole, elle ne saurait pourtant y reconquérir une autonomie qui lui fut jusque-là refusée. Tout retour vers un ordre du sens, qui le placerait face à l'être des choses et à la forme du langage, aurait pour conséquence de renoncer au droit de l'être sur l'objet et du langage sur le sujet. La sémantique signerait l'échec de l'herméneutique, pour autant que la subjectivité précéderait à nouveau la substance, dans la mesure où de milieu le langage redeviendrait instrument. Pour en prévenir le risque, *Vérité et méthode* expose une théorie icônique du langage, qui se détourne aussi bien de l'énoncé que du signe. Méconnue dès les origines de la philosophie du langage, la valeur manifestative du mot se trouve une seconde fois oubliée par la science linguistique moderne. L'attribution de la vérité au discours, à la proposition, en a privé le mot. L'unité de celui-ci avec la chose est devenue extrinsèque, entrant dans le règne du signe, lequel s'accomplit dans la forme de la langue. Le mot-signe ne se réfère à la chose que sous une raison étrangère et arbitraire. Il ne vérifie pas les caractères d'existence ou d'appartenance, de manifestation ou de présentation, qui déterminent l'icône. Il ne participe pas de la chose et celle-ci ne s'y présente pas. Mais la substitution de l'icône au signe, dans la théorie du langage, implique sans détour la contemporanéité de la langue et du monde. « Non seulement le monde n'*est* monde, écrit Gadamer, que dans la mesure où il *s'exprime* en une langue, mais la langue, elle, n'a sa véritable *existence* que dans le fait que le monde *se représente* en elle [36]. » Etendu aux dimensions universelles de l'expérience langagière, le mot-image rejoint l'image-tableau dans l'auto-présentation de la chose, du monde, enfin de l'être. La référence est vraie là seulement où elle se conforme au mouvement de l'icône, lequel réunit l'existence à la manifestation. L'*Abbildung* a part dans son être propre à ce qu'elle représente. L'appartenance de l'interpréta-

35. P. Fruchon a donné un substantiel commentaire de la dernière partie de *Wahrheit und Methode*, particulièrement attentif à l'interprétation par Gadamer de la philosophie de l'Idée et de la théologie du Verbe : *Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H.-G. Gadamer*, dans *Archives de Philosophie* 36 (1973) 529-568 ; 37 (1974) 223-242, 353-375 et 533-571.

36. H.-G. GADAMER, *op. cit.*, p.419 (nous soulignons).

tion à la tradition et la présentation de la tradition dans l'interprétation donnaient déjà à voir ce qui s'explicite dans la circularité du langage et de l'être. Le mouvement du langage est le mouvement de l'être. Il appartient à l'essence de se présenter, suivant l'économie onto-logique de la *Selbstdarstellung*, où la forme ne se sépare pas du contenu.

Le rassemblement de l'être et du beau, du langage et de l'art, sous le motif de l'icône, reprend donc dans sa vérité le cercle herméneutique. A l'auto-production du temps correspond l'auto-présentation du concept. Si *l'association de l'icône au concept* n'a rien d'un paradoxe, elle n'en fait pas moins problème. La vérité de l'œuvre d'art confirme l'idée d'auto-présentation qui, dans la logique hégélienne, détermine la vérité de la connaissance conceptuelle. Un tableau se révèle être vrai non parce qu'il serait conforme à un état des choses, mais pour autant qu'il est ce qu'il doit être, que la réalité ne se sépare pas ici de l'idée. L'expérience esthétique supprime l'écart de la forme et du contenu. *La forme subsiste dans le contenu* et *le contenu se manifeste dans la forme*. A une forme classique répond nécessairement un contenu classique. La dissociation des termes peut apparaître. Mais l'art manque alors sa vérité. L'œuvre choit du monde dans l'objet, du milieu dans le moyen, ou encore du concept (*Begriff*) dans la représentation (*Vorstellung*), pour user du lexique hégélien. Là où est le concept, l'essence ou le contenu d'une part, l'existence ou la forme d'autre part ne cessent de se confirmer dans *un mouvement d'auto-réalisation et d'auto-manifestation*. Pourtant, l'icône n'est pas le concept, l'expérience esthétique n'est pas le savoir absolu. La présentation du beau advient dans une immédiateté que récuse le déploiement du concept [37]. L'icône se prête comme à une impatience ontologique, tandis que le concept veut la médiation, le travail du négatif, la scission du Même et de l'Autre. Mais si le concept ne reste pas extérieur au temps, si les moments conceptuels s'effectuent en figures temporelles, l'icône ne saurait pas davantage être abstraite de l'histoire. La circularité de l'image-tableau et du mot-image ne s'inscrit pas hors de la finitude de l'histoire. L'expérience historique corrige en quelque sorte l'immédiateté des expériences esthétique et langagière. Elle impose plus que toute autre l'épreuve de la distance. *La tension* ne se dément pas *entre le temps et le concept*. Si l'œuvre de Gadamer s'ouvre et se conclut avec l'auto-présentation du beau et de l'être, elle « ne connaît que l'ouverture

37. Interprétant la corrélation du bien et du beau chez Platon, Gadamer écrit : « Il est clair que le beau se distingue du bien par le fait qu'il se présente par lui-même, qu'il se rend évident dans son être d'une façon immédiate » (*ibid.*, p. 456).

sans conclusion de l'événement de sens auquel elle participe » [38]. L'anamnèse herméneutique demeure le témoignage de l'histoire plutôt que de l'esprit.

III. — LE CHAMP HERMÉNEUTIQUE : VÉRITÉ ET DISCOURS

Bien que rendu à l'action séparante du temps, le cercle herméneutique se prête à l'accusation d'enclore la pensée dans l'appartenance ou l'identité. Réhabiliter le préjugé et la tradition ne conduit-il pas à négliger la raison critique devenant aujourd'hui critique des idéologies ? Confirmer l'essence manifestative du mot et de l'œuvre n'implique-t-il pas de méconnaître le caractère différentiel et arbitraire de la langue ? L'une et l'autre questions ont été posées à propos de *Vérité et méthode* [39]. La première, proche de l'épistémologie historique et de la critique sociale, craint le retour du démon de la restauration, le règne sans contrôle de la tradition. La seconde, éveillée par les nouvelles disciplines du langage, se fait l'apologiste d'un multiple absolument multiple, de la dissémination du sens. S'il n'est pas excessif de désigner là une crise de l'herméneutique, celle-ci se donne pour épistémologique et ontologique. D'un côté on regrettera chez Gadamer le retrait des préoccupations méthodologiques. De l'autre côté on dénoncera en tout projet herméneutique la permanence de la vérité métaphysique, répressive de la différence. En assurant devant la première instance qu'il n'a jamais opposé vérité et méthode [40], Gadamer n'en souligne pas moins l'antériorité de l'expérience herméneutique sur les sciences historiques, de la tradition sur la critique. Si l'on consent à l'unité de l'autorité et de la reconnaissance, seule l'appartenance permet à la prise de conscience de devenir aussi prise en charge, à la distance de ne pas se résoudre dans la négativité [41].

Quelles que soient les nuances apportées, le cercle herméneutique

38. *Ibid.*, p. 448. — En retour, Gadamer remarque : « L'expérience de l'art, avec la prétention victorieuse à la *contemporanéité*, qui lui est propre, donne bien la riposte à la *distanciation* historique dans les sciences de l'esprit » (nous soulignons — *Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie*, dans *Archives de Philosophie* 34 (1971) 208).

39. On en trouve l'exposé très informé chez J. Greisch : *La crise de l'herméneutique*, dans J. GREISCH etc., *La crise contemporaine*, Paris, 1973, p. 135-178. Référence est supposée dans notre paragraphe aux premier et troisième procès de l'herméneutique : à partir de la critique des idéologies de J. Habermas, de la grammatologie de J. Derrida. Gadamer a répondu à Habermas, dans son article précité (p. 207-230), traduit des *Kleine Schriften* I, Tübingen, 1967, p. 113-130. Quant à Derrida, Greisch s'est livré lui-même à la confrontation : *Herméneutique et grammatologie*, Paris, 1977, 223 pages.

40. Cf. H.-G. GADAMER, *op. cit.*, p. 215.

41. Cf. *ibid.*, p. 222-223.

ne se résigne pas chez Gadamer aux problèmes de méthode comme il en va chez Ricœur. Car la compréhension ne s'exerce pas seulement au sein d'une tradition. Elle existe au milieu du conflit des interprétations. Assurément, il s'agit là d'une situation où le philosophe se trouve posé. Mais il lui appartient d'en attendre un gain de compréhension. L'enjeu méthodologique ne définit pas une tâche préalable. Il entre dès le commencement dans la visée ontologique de l'herméneutique. La méthode demeure un chemin, dans et vers le vrai. Le cercle herméneutique rassemblait interpréter et comprendre. Le champ herméneutique[42] s'étend entre expliquer (*erklären*) et comprendre (*verstehen*). La célèbre distinction de Dilthey se trouve reprise, mais pour être aussitôt niée quant à sa valeur d'exclusion. Lorsque, avec le soupçon psychanalytique et le défi linguistique, le signe se détache de la subjectivité, il n'est plus temps d'opposer la compréhension de l'histoire à l'explication de la nature. L'histoire de la raison demande que se concilient la connaissance de l'Autre et la connaissance du Même. Analyser ou expliquer une œuvre, c'est la résoudre dans ce qu'elle n'est pas, une genèse ou une cause. Comprendre une chose, c'est la tenir pour une synthèse, une connexion de ses différents moments, une conciliation interne du divers. La démarche de Ricœur s'interdit l'alternative, qui maintient dans une absolue séparation la production d'un effet et la présentation d'une œuvre. La pensée herméneutique est aujourd'hui contrainte à reconquérir sur le continent de l'inconscient et du langage l'unité de la spéculation et de la critique.

Le champ herméneutique ne forme pas un espace sans orient, abandonné au divers pur de la représentation, à l'accumulation des pratiques explicatives. Il est constitué comme a priori, en fonction de la genèse du désir et de la structure de la langue. « La philosophie du sujet qui a de l'avenir, précise Ricœur, n'est pas seulement celle qui aura subi en ordre dispersé l'épreuve de la critique psychanalytique et celle de la linguistique ; c'est la philosophie qui saura projeter une nouvelle structure d'accueil pour *penser ensemble les instructions de la psychanalyse et celles de la sémiologie*[43]. » Dès lors que l'herméneutique se reconnaît en situation dans les sciences humaines, elle ne peut pas ne pas en anticiper de quelque façon la compréhension. L'absolument multiple reste impensable. L'a posteriori serait inintelligible s'il n'était pénétré d'a priori. Le cercle herméneutique confirme là le présupposé que la raison a depuis toujours revendiqué, et récemment par-devant l'histoire. Or, si le temps n'en est pas oublié, il semble que l'analyse se partage entre la forme du signe et la force du désir, la structure

42. Cf. P. Ricœur, *De l'interprétation*, Paris, 1965, p. 18.
43. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 258 (nous soulignons).

de l'énoncé et l'origine de l'énonciation [44]. En se portant vers le discours, après l'existence et l'histoire, l'herméneutique se soumet à la précompréhension qu'elle possède des nouvelles disciplines. Toute analyse est établie dans l'élément de la représentation, dans le milieu du discours. Le psychanalyste et le sémioticien travaillent sur des ensembles d'énoncés. Cependant, une représentation peut être expliquée ou comme signifiant ou comme représentant. Ici c'est un désir qui s'énonce et se renonce. Là c'est un symbole qui se définit dans les limites d'un système d'échange. L'ordre symbolique, parfois si prometteur pour les théologiens de ce temps, s'emploie à réunir l'une et l'autre déterminations de la représentation. L'énonciation du désir est l'échange de son manque.

Jusqu'à ce jour, deux ouvrages de Ricœur livrent l'herméneutique à la double épreuve de l'interprétation explicative. Avec *De l'interprétation,* le soupçon psychanalytique appelle la mise en valeur du sens dans le concept freudien de pulsion. Avec *La métaphore vive,* le défi sémiotique prépare la réhabilitation de la référence pour le discours poétique. Si le souci du sens et de la chose se relie aux préoccupations herméneutiques les plus avérées, il s'applique maintenant au discours, devenir de la langue et substance du texte. Qu'advient-il de ce qui est dit et de ce sur quoi on parle ? D'un ouvrage à l'autre, la philosophie herméneutique tend à se confondre avec une philosophie du langage. L'essai sur Freud inscrit déjà la psychanalyse, en qualité de sémantique du désir, dans le débat relatif au langage. En préférant la métaphore au symbole, le dernier ouvrage choisit une entité résolument linguistique, connue comme figure de l'ancienne rhétorique [45]. Si l'éminence ainsi consentie au langage diffère l'avènement de l'être, celui-ci revient dans les pas de la référence métaphorique. L'être se présente métaphoriquement dans la poésie. La forme est la forme d'un contenu. La vérité du discours ne s'offre pas dans l'immédiateté, que ce soit de la conscience ou de la référence. Psychanalyse et sémiotique en apportent respectivement la preuve. Mais le discours ne manque pas son ouverture à la vérité là où il se soumet à la médiation du sens. *L'impatience ontologique de l'icône,* la transfiguration de l'être dans le sens, se trouve empêchée par *l'iconoclasme de l'inconscient et de la langue. L'abstraction méthodologique du sens,* l'élaboration sémantique du discours, ouvre à l'être du langage la voie de la médiation. En se substituant au mot-icône, le discours-métaphore fait droit

44. Comment ne pas évoquer le dernier chapitre de *Les mots et les choses* (Paris, 1966), où M. Foucault montre la formation des sciences humaines dans l'élément de l'inconscient, de la structure et de l'histoire ?

45. Cf. P. RICŒUR, *Parole et symbole,* dans *Revue des Sciences Religieuses* 49 (1975) 142-143.

en même temps à la vérité et à la méthode, à l'ontologie et à l'analyse, grâce à l'articulation recouvrée du sens.

Le symbole et le sens (le désir)

Le passage chez Ricœur de la volonté au langage accompagne l'explicitation du symbole. La constitution herméneutique de la philosophie se définit là au milieu d'une herméneutique des symboles. Avant même que ne s'imposât le conflit des interprétations, le symbole était repris dans la diversité de ses manifestations et l'unité de son essence. D'une part, la compréhension de la volonté appelait une cohésion et une orientation des symboles et des mythes, des représentations et des récits, où l'intériorité de la culpabilité l'emportait finalement sur l'extériorité de la souillure. D'autre part, l'être de la compréhension se présentait à l'horizon du travail que le *logos* ou la raison avait entrepris dans l'élément du *mythos* ou de la tradition. *La symbolique du mal* introduisait la philosophie herméneutique dans la mesure où le problème de l'interprétation atteignait à l'université de l'être et du langage, à la vérité manifestative du discours, médiatisée par la présupposition de la raison dans la tradition. Avec *De l'interprétation,* l'unité de la compréhension et de l'explication joint à la démythologisation la démystification. Alors que celle-là s'offre à penser le symbole, celle-ci dénonce la confusion du mythe et de l'objectivité [46], qui du récit adamique de la chute conduit à la causalité du péché originel. Or, puisqu'elle identifie les représentations à des formations de l'inconscient, la psychanalyse oppose une explication à l'autre. La généalogie du refoulement se substitue aux réductions de la Genèse. L'explication psychique de la culpabilité interdit l'explication objectivante du péché. L'impératif ici énoncé par Ricœur réactive l'antithèse, familière à la théologie réformée, de la foi et de la religion : « Il faut toujours que meure l'idole afin que vive le symbole [47]. » Mais il convient d'élever l'attention à hauteur de l'ontologie pour comprendre *la destruction de l'idole et la délivrance du symbole,* œuvres corrélatives de la psychanalyse. Qu'elle s'attache à la démythologisation ou à la démystification, l'herméneutique ne se confirme en raison que dans une vérification universelle, une légitimation a priori. En rassemblant la production de l'idole et l'appartenance au symbole, l'évolution d'une force et la présentation de l'être, le champ herméneutique explore ce que le cercle herméneutique avait dévoilé : la tension positive du *mythos* et du *logos,* qui reste inconvertible pour autant

46. Cf. P. RICŒUR, *Démythiser l'accusation* (1965), dans *Le conflit . . .*, p. 330-331.

qu'elle se tient au service de l'être ou, équivalemment, constitue l'ordre du sens.

S'il réunit les interprétations réductrices et l'interprétation restauratrice, l'explication par une cause et la compréhension de la chose même, le champ herméneutique se recueille dans l'entité symbolique, une expression à double sens qui requiert une interprétation [48]. Le symbole est le foyer d'où dérive et où revient le dédoublement du sens, qui justifie le conflit des interprétations après avoir fondé la circularité de l'interprétation et de la compréhension. Assurément, la dualité n'apporte pas une toute nouveauté dans la théorie du langage qui, contre le renvoi du signe à la chose, connaît l'écart du signifiant et du signifié. Le propre de l'herméneutique est d'inscrire la dualité dans l'ordre même du sens ou du signifié, distinguant un sens premier ou manifeste, un sens second ou latent. Déjà *La symbolique du mal* y reconnaissait l'identité du symbole, opposant « la *donation de sens en trans-parence* dans le symbole à l'interprétation par *tra-duction* de l'allégorie » [49]. L'inséparabilité du sens physique de la souillure et du sens moral de l'impur se trouvait universalisée dans l'association du symbole et de la pensée, l'interprétation allégorique s'égarant à vouloir penser derrière plutôt que dans le symbole. Si le symbole ne cesse d'éveiller la pensée, il ne s'y épuise jamais. Le jeu de l'un et de l'autre sens ouvre toujours à d'autres possibilités de comprendre et d'exister. Avec *De l'interprétation,* le dédoublement du sens laisse l'appartenance de la raison au mythe pour l'enracinement du désir dans l'être. Le symbole vit du désir qui se trahit et de l'être qui se manifeste. Là où le désir se parle c'est encore l'être qui se dit. La circularité du latent et du manifeste ne gagne sa vérité que dans l'échange de l'être et du désir. Immédiatement, l'analyse freudienne rejoint chez Ricœur les analyses marxiste et nietzschéenne, car le discours se révèle par trois fois comme l'effet d'une force : désir inconscient, intérêt social ou volonté active et réactive. Le sens semble se résoudre dans ses conditions natives : ici, dans la genèse d'une lutte pulsionnelle, où s'énonce et se renonce le refoulement du désir, la quête de l'objet perdu. Pour que se dessine le champ herméneutique, il faut qu'à la version généalogique du sens réponde sa version ontologique, que le dédoublement du sens s'étende aux dimensions d'un autre couple, celui de la force et de l'être. Le discours n'est pas seulement un produit. Il est encore un milieu, ouvert à la souveraineté de l'être sur le sens.

De la lecture patiente de Freud, nous retenons l'examen du concept de pulsion et de la théorie de l'Œdipe. Ce choix devrait

48. Cf. *ibid.*, p. 16-19.
49. P. Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 23.

respecter aussi bien l'œuvre de Freud que l'ouvrage de Ricœur, dans les étroites limites de notre exposé. Alors que la pulsion se rapporte à l'organisation des investissements affectifs et des représentations psychiques, l'Œdipe en scande l'évolution, confirmant la générosité du temps maintenant placé sous le signe du désir. L'interdit de l'inceste prévient la fusion de l'un et de l'autre, permet l'accès du petit d'homme à une relation médiatisée par le langage. La réunion du langage et du désir dans la représentation d'un affect promeut la psychanalyse en « science médiate du sens » [50]. Quand il définit le discours freudien, Ricœur le désigne toujours comme la sémantique du désir : la science du langage propre au désir. L'analyse de l'inconscient associe les conflits de forces et les relations de sens. A la condensation des énergies correspond la surdétermination des symboles. L'ambivalence de la pulsion se montre constituante. Elle est affect et représentation, force et sens, désir et discours : une entité explicative et une entité interprétative. Il n'est pas de forces nues mais des « forces en quête d'un sens » [51], de telle façon que le désir vient au langage sans que le langage ne sature le désir. Le refoulement s'applique moins à la pulsion elle-même qu'à ses représentants ou signifiants. « Si le désir est l'innommable, écrit Ricœur, il est originairement tourné vers le langage [52]. »

Avec la reprise de la crise œdipienne, le langage du désir se convertit en désir de l'être. La connexion de l'explication et de l'interprétation se redouble là en dialectique de la régression et de la progression. Le symbole est tendu vers un en-deçà et vers un au-delà. La conscience est dessaisie de l'immédiateté par l'inconscient et par l'esprit. Pour préparer la récapitulation herméneutique de la dualité sémantique, la transition du dédoublement du symbole à l'écart des interprétations, Ricœur institue un débat entre la résolution freudienne du complexe d'Œdipe et la relève hégélienne de la conscience de soi. Dans l'une et l'autre situations, il faut l'historicité du désir pour que la subjectivité accède à sa vérité : une reconnaissance mutuelle de deux désirs, précédés par la vie et ouverts sur la liberté. L'individu est déterminé comme sujet quand il consent devant l'autre à une existence séparée et reliée. La conscience est élevée en esprit dès lors qu'elle est reconnue par une autre conscience. Ici et là se réalise le passage de la nature à la culture, lieu de l'échange des symboles et de la communauté des tâches. Si les discours du désir, le freudien et l'hégélien, se prêtent au dédoublemen du sens, partagé entre l'inconscient et l'esprit, il reste que le premier privilégie l'*archè* et le second le *telos*. L'archéologie du sujet

50. P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 42.
51. *Ibid.*, p. 153.
52. *Ibid.*, p. 441.

définit philosophiquement la psychanalyse, hantée par ce qui est antérieur au temps et inaccessible au discours, l'origine à jamais perdue. La téléologie du sujet qualifie au contraire la phénoménologie, dont l'intelligibilité des moments et des figures reçoit légitimation de leur achèvement conceptuel et de leur accomplissement historique. La vérité de la conscience de soi est la volonté libre et effective : une liberté qui se retrouve chez elle dans le monde, c'est-à-dire dans le travail, dans l'état et dans la culture. Cependant, ni le discours hégélien ni le discours freudien ne demeurent étrangers à l'autre détermination du champ herméneutique. Elevant la conscience de sa certitude à sa vérité, la dialectique du Maître et de l'Esclave suit le mouvement de la subjectivité se gagnant sur la substance, de la liberté s'affirmant au sein de la vie. Esquissant l'identification de soi à soi dans l'affrontement du désir et de la loi, l'accès œdipien à la médiation concrétise le devenir conscient de l'inconscient, l'émergence d'une responsabilité non pas infinie mais réelle. « Il faut supposer, conclut Ricœur, en sens contraire du mouvement régressif dont la psychanalyse fait la théorie, une aptitude à la progression, que la praxis analytique met en œuvre, mais que la théorie ne thématise pas [53]. »

En ajournant la circularité du *mythos* et du *logos* pour la dialectique de l'*archè* et du *telos,* le champ herméneutique soumet le cercle herméneutique au travail séparateur de la sémantique. Ce sont la différence et l'identité immanentes au sens qui distinguent le symbole de l'icône, là où l'iconoclasme de l'idole entre dans la compréhension de l'être. Par anticipation de la métaphore, nous pouvons dire que la sémantique médiatise le rapport de l'herméneutique à la généalogie. Nous avons là trois démarches rationnelles qui, dans leur succession, s'accordent à la force, au sens, enfin à l'être. Tandis que la généalogie réduit le sens à ce qu'il dissimule, l'herméneutique le restitue à ce qu'il révèle. Pour un même discours, un désir s'aliène et une chose se métamorphose. Un être continue à se présenter là où une force se représente. S'il est possible de différencier ainsi diverses disciplines du symbole, *De l'interprétation* entre sans détour *dans la sémantique* pour y reconnaître *les versions généalogique et ontologique du sens.* La scission du sens dans le symbole annonce et recueille l'opposition subsumée des interprétations analytique et synthétique. Le symbole forme le foyer du champ herméneutique, lequel se déploie à partir de la dualité sémantique. L'unité de la régression et de la progression vérifie l'alternance du sens. Si donc la vérité du symbole exige sans réserve et la présentation de l'icône et la critique de l'idole, il convient de remarquer

53. *Ibid.,* p. 475.

que la vérité du désir se tourne moins vers l'être que vers la volonté. La téléologie du désir est une volonté réalisant des fins, économiques, politiques, culturelles. Elle est une prise en charge du monde où la conscience advient en se présentant comme tâche. Il appartiendra à la métaphore de reprendre l'interrogation sur l'être en approfondissant la recherche sur le langage. Pour Gadamer et pour Ricœur, la raison herméneutique s'approche de l'appartenance du langage à l'être, mais à l'immédiateté du sens fait place sa médiation. L'essence de la manifestation s'est déplacée du mot dans le discours : précisément, dans la tension de ses interprétations.

La métaphore et l'être (le langage)

Avec *La métaphore vive*, le champ herméneutique se réoriente en direction du langage et de l'être. Si la métaphore, à la différence du symbole, relève des formes de la langue, la métaphore vive ou métaphore d'invention révèle la puissance du discours. En recouvrant dès le commencement la distinction linguistique de la langue et de la parole, l'herméneutique entre en relation avec la poétique structurale. L'explication du sens par la forme s'étant ajoutée à son explication par la force, Ricœur porte le débat à l'intérieur du discours poétique [54]. Or, livrée à l'analyse structurale, la poésie se voit démunie de toute valeur référentielle. Au lieu de se disposer à la présentation de l'être, à la manifestation d'un monde, la métaphore se maintient dans l'écart de ses éléments, dans l'échange de ses signifiants. Il incombe donc à l'herméneutique, démontrant sa visée ontologique, de rendre à la poésie ou à la métaphore sa puissance manifestative. L'identité du discours métaphorique se donne non dans l'absence mais dans la conversion de la référence. Le *dédoublement du sens* dans le symbole se confirme là en *dédoublement de la référence*. Le sens métaphorique appelle la référence métaphorique, moins descriptive que redescriptive. Là où la chose s'expose en ressemblance dans la métaphore, l'être se présente métaphoriquement dans le langage : sous la double raison de l'identité et de la différence, dans la double position d'être et de n'être pas. La vérité de la métaphore est l'analogie de l'être. Si Ricœur universalise ainsi, après Gadamer, la compréhension du monde de l'œuvre, il s'en sépare en substituant le discours au mot dans l'her-

54. *Le conflit des interprétations* consacrait déjà sa première partie à la confrontation de l'herméneutique et du structuralisme. Si l'étude initiale s'appliquait au problème de la temporalité, à partir de l'anthropologie structurale (Lévi Strauss), les deux autres études annonçaient le passage du sens au référent, dont se préoccupe *La métaphore vive*. D'ici à là nous identifions la distinction de la parole et du discours : l'avènement et la visée du sens, le temps et l'être du langage.

méneutique du langage. Que le langage soit vision du monde et auto-présentation de l'être, il faut le vérifier à hauteur du discours. En favorisant *le discours ou l'énoncé, plutôt que la langue et le mot,* le champ herméneutique renonce en même temps à la réduction sémiologique du signe et à la véhémence ontologique de l'icône. Il abandonne non la référence mais son immédiateté. L'immédiat n'est le vrai ni pour la conscience ni pour le référent, et il appartient à la sémiologie autant qu'à la généalogie de le montrer. L'iconoclasme de la force et de la forme prépare une autre pensée de la compréhension de soi et du monde. Cependant, le renoncement se soumet à l'attestation, laquelle est offerte au milieu du sens. Il suffit de reconnaître le dédoublement du sens pour que se réconcilient explication et compréhension, clôture de la langue et ouverture du discours. Tourné à la fois vers la forme et vers le référent du langage, le travail du sens accomplit la médiation hors de laquelle sémiologie et herméneutique demeurent des disciplines abstraites. La fonction médiatrice de la sémantique insiste dans *La métaphore vive* [55], effectuant dans la phrase l'unité du mot et de l'œuvre.

L'épreuve de la métaphore emprunte donc la voie qui conduit de la forme au sens puis à la référence. Ce qui est dit dans l'énoncé se tient entre l'échange des signes et la manifestation d'un monde[56]. Ici, la sémantique doit se justifier devant la rhétorique, qui résout la métaphore en substitution d'un mot à l'autre, sous la raison d'une ressemblance conceptuelle. L'*homme* peut être assimilé au *loup* dans la mesure où tous deux se montrent *cruels* envers leurs semblables. Alors qu'il suspend la question de la ressemblance, pour la reporter du sens vers la référence, Ricœur oppose à la substitution des mots le mouvement de la phrase. Le sens d'un mot se livre non dans le lexique mais dans un contexte. Il dérive de son usage dans un énoncé et un ensemble d'énoncés. Si le lexique connaît le sens figuré, il ignore absolument le sens métaphorique. « Il n'y a pas de métaphore dans le dictionnaire, écrit l'auteur, il n'en existe que dans le discours [57]. » Il faut inscrire une discontinuité entre *une passion aveugle* et une *passion montagneuse* [58]. La métaphore a sa

55. Comme initiation à l'ouvrage, il est recommandé de lire : P. RICŒUR, *Parole et symbole* (*art. cit.*, p. 142-161) ; J. GREISCH, *La tradition herméneutique aujourd'hui,* dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 61 (1977) 291-296.

56. « Le signe diffère du signe, le discours se réfère au monde. La différence est sémiotique, la référence est sémantique » (P. RICŒUR, *La métaphore vive,* Paris, 1975, p. 273).

57. *Ibid.*, p. 125.

58. Les deux expressions sont retirées respectivement d'un dictionnaire (*Petit Robert,* Paris, 1970, p. 129) et d'un recueil poétique (P. BAILLY, *Oui montagneuse est ma passion,* Rodez, 1978, p. 104).

condition d'existence dans la forme de la langue. Elle n'existe que dans le sens du discours, dans un événement de sens. Parmi les études contemporaines de poétique, Ricœur préfère les tendances anglo-saxonnes aux tendances françaises. Tandis que la sémiotique prolonge ici la rhétorique, élargissant au discours l'analyse de la langue, la sémantique s'affirme là en distinguant les niveaux du mot et de la phrase [59]. Il importe de ne pas aborder le discours à partir du caractère arbitraire et différentiel des unités de langue. Car le discours réalise une invention plutôt qu'un effet. Le sens provient et il advient. Il s'interpose entre les mots et les phrases, entre le lexique et le contexte. Si la forme métaphorique se confond avec une transgression, celle-ci s'attache moins à la dénomination qu'à l'attribution. La substitution d'un mot à l'autre ne fonde la possibilité du sens métaphorique qu'en relation avec l'impertinence subsumée du sujet et du prédicat. Dans l'expression du dictionnaire : une passion aveugle, domine assurément le remplacement d'un qualificatif par un autre, de déraisonnable par aveugle. Mais dans la métaphore du poète : une passion montagneuse, s'impose aussi la tension entre le nom et l'adjectif. La passion est et n'est pas une montagne. L'homme est et n'est pas un être de nature. En libérant la métaphore du formalisme des théories substitutives, la sémantique en comprend le caractère novateur, appuyé sur un triple rapport d'identité et de différence : non seulement entre la dénomination et l'attribution, entre le sujet et le prédicat [60], mais encore entre une interprétation littérale et une interprétation métaphorique. La sémantique de la métaphore se conclut dans le dédoublement du sens. Au contraire du sens figuré, déposé, le sens métaphorique ne cesse de se créer contre sa réduction au sens littéral. Il peut être commenté, non pas traduit.

L'assomption du sens par la référence accompagne l'élévation de la sémantique à l'herméneutique proprement nommée, « théorie qui règle la transition de la structure de l'œuvre au monde de l'œuvre » [61]. Quand la poésie apparaît ou retourner le discours vers la forme du langage ou exprimer dans le discours l'émotion d'une subjectivité, Ricœur en défend la valeur référentielle, la qualification ontologique. La littérature ne constitue ni un espace privé d'orientation ni une parole démunie de visée. Elle donne à connaître autrement. A la forme littéraire s'accorde aussi un contenu

59. Cf. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 129-133.

60. « Le sens métaphorique est un effet de l'énoncé entier, mais focalisé sur un mot qu'on peut appeler le mot métaphorique. C'est pourquoi il faut dire que la métaphore est une novation sémantique à la fois d'ordre prédicatif (nouvelle pertinence) et d'ordre lexical (écart paradigmatique) » (*ibid.*, p. 200).

61. *Ibid.*, p. 278.

présenté. De même que le sens métaphorique se confirme en ajournant le sens littéral, une référence métaphorique s'affirme en interdisant la référence commune. « Par sa structure propre, insiste Ricœur, l'œuvre littéraire ne déploie un monde que sous la condition que soit suspendue la référence du discours descriptif [62]. » Par application, du sens sur la référence, de l'argument de quatrième proportionnelle, l'herméneutique transforme la métaphore d'invention en discours de redescription. Invention ou redescription, la poésie répond à une économie de création et de découverte, à un ordre de fiction et de manifestation. C'est « une manière d'être des choses qui, à la faveur de l'innovation sémantique, est portée au langage » [63]. L'alliance ici renouée du langage et de l'être remémore pour nous l'inflexion ontologique du cercle herméneutique, « l'expérience d'*appartenance* qui inclut l'homme dans le discours et le discours dans l'être » [64]. Le sens insiste dans la tradition mais il existe dans l'interprétation. Dire le sens même n'est jamais dire le même sens. Bien qu'il vérifie l'expérience historique de la compréhension, suivant les termes de Gadamer, le champ herméneutique de Ricœur se recommande immédiatement du mythe tragique et du modèle scientifique, exposés dans la poétique d'Aristote et l'épistémologie de ce temps. A la connexion du *mythos* et de la *mimêsis*, de l'affabulation et de l'imitation [65], se joint l'unité d'une fonction de recherche et de la description d'un domaine [66]. Le dédoublement du sens a rassemblé l'énoncé métaphorique dans la tension, immanente au discours, d'être et de n'être pas. Le dédoublement de la référence exige désormais de reconnaître dans l'auto-présentation de l'être l'origine du Même et de l'Autre. La vérité de la métaphore devient métaphorisation de l'être, lequel ne se présente dans le langage que sous le motif de la ressemblance : être comme. « Le paradoxe consiste en ceci, conclut Ricœur, qu'il n'est pas d'autre façon de rendre justice à la notion de vérité métaphorique que d'inclure *la pointe critique du ' n'est pas '* (littéralement) dans *la véhémence ontologique du ' est '* (métaphoriquement) [67]. » Cet intervalle de soi à soi, qui réunit l'appropriation et la distanciation, fonde en dernier recours la discontinuité irrépressible de la poésie et de la philosophie, en même temps que l'ambivalence du travail philosophique. Que le

62. *Ibid.*, p. 278-279.
63. *Ibid.*, p. 301.
64. *Ibid.*, p. 398.
65. Cf. *ibid.*, p. 51-61 et 308-309 : « Si la tragédie n'atteint son effet de *mimêsis* que par l'invention du *mythos*, le *mythos* est au service de la *mimêsis* et de son caractère foncièrement dénotatif » (p. 308).
66. Cf. *ibid.*, p. 302-310 : « La métaphore est au langage poétique ce que le modèle est au langage scientifique, quant à la relation au réel » (p. 302).
67. *Ibid.*, p. 321 (nous soulignons).

discours soit investi par le semblable ou par le même, par le métaphorique ou par le conceptuel, il demeure dans l'ambivalence.

Quand elle s'élève du sens au référent, de l'énoncé à la vérité, *La métaphore vive* ne peut se soustraire à un retournement du discours où l'être appelle le concept. Aussi longtemps qu'elle se maintient dans l'ordre de la métaphore, l'herméneutique ne connaît qu'une ontologie implicite, rassemblée dans le postulat de la référence. Le langage est ouvert au monde, transi par l'être. Pour que l'ontologie herméneutique reçoive une explicitation, il faut que l'être reflue vers le langage ou le référent vers le sens. La réciprocité dynamique du sens et de la référence, marquée dans la métaphore, demande à être confirmée dans le concept, où l'unicité de la compréhension prend la relève de la dualité des interprétations. Si la visée référentielle de la métaphore assure la possibilité de l'exposition ontologique du concept, il appartient à celle-ci d'être déterminée par soi [68]. Conjoints dans l'auto-présentation de l'être ou dans l'essence manifestative du langage, le discours poétique et le discours spéculatif se conforment respectivement à un mouvement ascendant et à un mouvement descendant, à une conversion à l'origine et à une procession de l'origine. De cette relation, les antécédents se retrouvent là où l'ontologie croise la théologie : dans la doctrine thomiste des noms divins et la critique hégélienne des preuves de Dieu. L'auteur ne renvoie lui-même qu'à la première occurrence [69], quand saint Thomas distingue l'attribution symbolique et l'attribution transcendantale. Confessant en Dieu le soleil de justice et le bien souverain, la théologie entre soit dans l'ordre ascendant de la *significatio* et de l'*auditus*, soit dans l'ordre descendant de l'*esse* et de l'*intellectus*. Mais l'élévation de l'esprit vers Dieu et la manifestation de Dieu à l'esprit sont aussi promis à une justification mutuelle dans la preuve ontologique où, suivant Hegel, la révélation chrétienne s'identifie à la raison spéculative. La déduction subjective de l'expérience se doit concilier avec la déduction objective du concept. Il faut le chemin de la conscience vers le vrai et l'auto-déploiement du vrai, la phénoménologie et la logique. Alors que l'équivalence de l'icône et du concept nous paraissait méconnaître l'impératif de la médiation, *l'écart de la métaphore et du concept* prévient la philosophie *contre l'absoluité de la médiation*. A l'inflexion ontologique de l'herméneutique se substitue la qualification herméneutique de l'ontologie. Pour atteindre sa vérité, la présentation discursive de l'être exige *une double légitimation, critique et*

68. Cf. *ibid.*, p. 374-384 : « Le discours spéculatif commence de soi et trouve en lui-même le principe de son articulation » (p. 380).
69. Cf. *ibid.*, p. 353-356.

spéculative. L'herméneutique de la métaphore fonde la possibilité de l'ontologie du concept, par l'unité recouvrée du sens et de la référence. Mais l'ontologie du concept vient correspondre à la libre et nécessaire procession de l'être, où l'herméneutique de la métaphore serait véritablement ou originellement justifiée. Reprenant dans l'horizon de la métaphore et du concept la question du passage du symbole à la pensée, Ricœur ne manque pas d'éloigner la tentation du savoir absolu [70] : l'identité du subjectif et de l'objectif, de la déduction empirique et de la déduction transcendantale, du mouvement conversif et du mouvement processif. *Le dédoublement des interprétations* n'est jamais oublié. Il rappelle à la finitude *l'unicité de la compréhension*.

CONCLUSION

Eveillé à la pensée herméneutique par la théologie chrétienne, nous voulions montrer que la raison s'y accomplit, en forme même d'ontologie. La raison herméneutique répond à sa définition pour autant que la vérité confirme la méthode. Or voici que le parcours s'achève là où l'épreuve de la compréhension conclut seulement à la possibilité d'une compréhension de l'être. Si l'autonomie de la pensée est posée, face aux conditions du symbole et de la métaphore, elle ne s'est pas donné ses déterminations. Le concept n'est encore qu'un pur devoir-être. Sa liberté ne pénètre pas l'effectivité. L'ontologie herméneutique ne désignerait-elle donc pas une entreprise illusoire ou à tout le moins différée ? En maintenant séparées l'herméneutique de la métaphore et l'ontologie du concept, Ricœur nous dispose à une évaluation mesurée. Si elle se tourne depuis Heidegger vers la compréhension de l'être, l'universalité herméneutique en expose les ajournements, dont le premier fut l'inachèvement fondamental de *Sein und Zeit*. L'explicitation du sens ne trouve sa fin ni dans l'existence ni dans l'histoire ni dans le discours. Mais il lui manque ou la médiation ou l'efficience qui seules concourent à réunir le divers et l'un. Tandis que l'essence icônique du langage corrobore chez Gadamer l'orientation ontologique de l'herméneutique, l'insuffisance ontologique de la métaphore prépare chez Ricœur le retournement méthodologique de la philosophie. Ontologie et herméneutique ne se peuvent co-fonder aussi longtemps que le mouvement de l'une à l'autre n'est pas réciproque. Dans le moment présent, nous ne connaissons que *la transitivité de l'herméneutique vers l'ontologie*. Il faudrait qu'à la justification ascendante

70. Cf. *ibid.*, p. 382.

de la métaphore se joignît la justification descendante du concept pour que se réalisât *la communauté de l'herméneutique et de l'ontologie*. La leçon de la philosophie hégélienne mérite d'être retenue.

Dans l'attente d'une connexion non absolue du sens et de l'être, il nous reste à reprendre le mouvement conversif du sens : depuis le passage de la méthode à la vérité jusqu'au seuil de l'inversion de la métaphore dans le concept. En posant la compréhension de l'être comme mode d'être de l'existence, *Sein und Zeit* élevait donc l'universalité herméneutique de la méthode à la vérité. A la critique des sciences de l'esprit, voulue par Dilthey après Schleiermacher, succédait l'explicitation de l'être de la compréhension. Quand elle se liait ainsi à l'existence, l'herméneutique ne tardait pas à y inclure le temps et le langage, là où la possibilité se montrait comme la détermination première de l'existant. Parce qu'il est ouvert à *des possibilités d'être*, l'être-là entend *les choses dites*. A la suite de Heidegger, et contre la réduction existentielle de Bultmann, Gadamer et Ricœur fondent l'ontologie herméneutique dans l'association du temps et du langage. *Wahrheit und Methode* étend le cercle herméneutique à l'art et au langage, à partir de la manifestation autre et efficiente du sens, dans l'interprétation de la tradition. Assumant la circularité du Même et de l'Autre, de l'appartenance et de la distance, l'expérience herméneutique réunit *la différenciation du temps* à *l'identification du concept* : l'existence du sens dans l'interprétation à son insistance dans la tradition. Alors que la présentation immédiate du beau dans l'œuvre esquisse l'auto-présentation de l'être dans le discours, l'herméneutique de l'histoire maintient la règle de la séparation. Bien que l'herméneutique ne se soit jamais exclue du langage, il faut *La symbolique du mal* pour qu'elle y inscrive son commencement. Si la forme se confirme toujours dans son contenu, comme vision du monde ou *chose du texte*, forme et contenu, langage et être, se soumettent désormais au *travail du sens :* le dédoublement symbolique ou métaphorique du sens se répétant dans le conflit des interprétations explicatives et compréhensives. Quand elle provient du langage, l'herméneutique suit l'étroit chemin de la sémantique. L'essence révélante du discours ne se vérifie que par-delà l'analyse prédicative de la phrase. L'hypothèse du champ herméneutique signifie le retour de *l'unicité générative du concept* vers *la dualité subsumée du jugement*. En conservant au jugement sa valeur de vérité, Ricœur diffère l'immédiateté ontologique de l'icône chez Gadamer. La forme prédicative du discours ne saurait être dépossédée de son contenu référentiel, alors même que s'y affirme la transcendance du sens sur le désir et sur la langue.

Existence, histoire et langage nous ont paru rassembler les moments et les figures de la raison herméneutique en quête de l'être. Dans une étude limitée à Ricœur, il y aurait à montrer le redéploiement du langage dans l'existence et l'historicité. La progression du symbole et l'ouverture de la métaphore révèlent l'existence à elle-même en même temps qu'elles restituent au désir et au langage leur temporalité. Laissons cette dernière tâche pour conclure le propos là où il commençait, dans la théologie chrétienne. Qu'elle soit inachevée ou inachevable, l'alliance de l'ontologie et de l'herméneutique homologue l'accord de la vérité et de la méthode dans le destin herméneutique de la théologie. La forme est d'un contenu aussi bien pour l'exégèse historico-critique que pour l'analyse structurale. L'inflexion ontologique de la raison herméneutique présente au moins l'avantage de soutenir les droits du monde de l'œuvre, de la chose du texte. Le désir n'est pas seul à insister dans le discours. Il est une autre insistance, celle qui vient de l'être. Le sens ne dérive pas exclusivement de l'échange des mots. Il existe dans un événement de parole où s'énonce une expérience historique. Si elle défend depuis Heidegger la puissance référentielle du langage, la raison herméneutique l'établit avec Ricœur en vue de la genèse du désir et de la structure de la langue. Sans faire abstraction de la critique, elle réunit donc *la référence au texte et la référence du texte*, deux relations que le théologien chrétien se refuse à dissocier. La foi en *la vérité des évangiles* n'est accomplie que dans l'accueil de *la présentation de l'Evangile*. Assurément, la christologie s'est parfois enclose dans le cercle de la parole et de l'histoire, délaissant l'écriture pour reproduire la complicité herméneutique de l'existence et de l'historicité. Reprenant maintenant la question de l'écriture, elle ne devrait pas méconnaître que dans l'écriture et la lecture existe un discours ou se manifeste un monde. Inversement, il est injustifié de dénier à toute pensée herméneutique l'épreuve de la distance qui sauve le langage de l'idolâtrie de la représentation. Placé entre le mot et le discours, focalisant la tension de l'énoncé, le jugement prévient la pensée contre les tentations de l'univocité, qu'elles viennent immédiatement de l'icône ou médiatement du concept.

F 35042 Rennes Cedex
45, rue de Brest

Yves LABBÉ
Service Interdiocésain
d'Etudes Théologiques
et Université Catholique de l'Ouest