

Charles Taylor

La contribution de Paul Ricœur à l'anthropologie philosophique

Abstract: Paul Ricœur's Contribution to Philosophical Anthropology. This article shows the importance of the question of language in Ricœur's philosophical anthropology. In his text, Charles Taylor approaches Ricœur's philosophical anthropology by identifying two pitfalls: the first pitfall lies in reductive explanation in the natural sciences. In the second pitfall, Taylor examines descriptive phenomenology and highlights the role played by Heideggerian philosophy in the transition from phenomenology to hermeneutics, without resigning to the abandonment of phenomenology. Then, he clarifies the role of an enlarged hermeneutic and arrives at an objective and philosophical language allowing for a nonreductive reading as exemplified in Ricœur's *Freud and Philosophy*.

Mes propos vont porter sur un versant important de la philosophie de Paul Ricœur, à savoir la dimension du langage ou, plutôt, des langages, au pluriel, comme il aimait à le préciser. Cette démarche nous fera entrer de plain-pied dans l'anthropologie philosophique ricœurienne.

J'évoquerai en premier lieu deux écueils : le premier a trait à l'explication réductive sur le mode des sciences naturelles ; le second a trait à la phénoménologie descriptive ; j'évoquerai aussi à ce propos le rôle joué par la philosophie heideggerienne dans le passage de la phénoménologie à l'herméneutique. Je continuerai mes réflexions en abordant la question des langues bien faites. Enfin, la suite logique de cette réflexion nous conduira vers la liquidation du double sens, tel qu'on le voit dans le symbole, par l'herméneutique du soupçon et la phénoménologie hégélienne.

Note: This article was edited by Azadeh Thiriez-Arjangi from the author's sound recording and notes.

1 Deux écueils

1.1 Explication réductive sur le mode des sciences naturelle

Afin de préparer le terrain de ma réflexion qui porte sur la contribution de Ricœur dans le domaine de l'anthropologie philosophique, je dois d'abord souligner qu'il y a eu des débats, voire des conflits très importants sur ce sujet au cours du au 20^e siècle. À cette époque, beaucoup de philosophes et de praticiens des sciences sociales estimaient que le modèle de l'explication de l'être humain était un modèle basé sur les sciences de la nature et tentaient d'expliquer la pensée humaine à partir du fonctionnement du cerveau. Pour eux, le cerveau était l'organe qui remplaçait la structure cartésienne, l'esprit cartésien. Ils pensaient, en outre, que la pensée est confinée dans le cerveau. Mais on se demande comment il est possible d'arrimer les mécanismes neurologiques sans signification avec l'histoire vécue.

Le monde des sciences naturelles est aujourd'hui vidé de significations. Pourtant, ce mot pouvait désigner les aspects importants de la réalité humaine. Une réalité qui nous attire ou nous repousse, qui sert ou dessert les fins que nous poursuivons ; cette réalité qui caractérise et qui symbolise le bien et le mal, l'admirable et le méprisable.

Certes, les méthodes de pensée des sciences naturelles nous éloignent de toute étude sur ce que j'appellerai, dorénavant, les significations humaines, c'est-à-dire des modalités dont le monde qui nous entoure peut nous apporter du meilleur comme du pire : être dangereux, être attirant, être significatif, etc. Tout cela ne joue aucun rôle et ne peut avoir aucun rôle dans le langage des sciences de la nature.

1.2 La phénoménologie descriptive

Cette deuxième fausse route concerne la phénoménologie husserlienne, qui est née en quelque sorte de la même préoccupation que la philosophie réflexive. L'importance de cette phénoménologie était justement de remédier aux carences de toute explication basée sur la science de nature, en faisant valoir les significations de la vie de l'être humain et les significations par lesquelles l'être humain vit. Mais elle s'avérait aussi d'être une approche insuffisante. C'est dans ce contexte que la première partie de l'œuvre de Ricœur vise à reconstituer, à surmonter, à revoir et à réinterpréter cette approche.

Et d'ailleurs, il faut aussi mentionner la méthode de travail de Ricœur qui prenait sans cesse position par rapport à ses idées antérieures, soulignait ses ambiguïtés et ses incompréhensions du passé et tentait ainsi de les reformuler ; et ce sans provoquer une opposition catégorique à ce qu'il a pensé retirer. Et cette méthode est restée aussi valable pour tout le travail effectué par le philosophe à l'époque de l'après-guerre, où il a pu voir que la phénoménologie husserlienne¹ table sur une description du monde tel que vécu par le sujet.

Certes, l'approche phénoménologique ne paraissait pas suffisante aux yeux de Ricœur, car l'être humain n'est pas seulement une conscience qui regarde le monde se déployant devant lui ; mais il est aussi un être qui agit, qui pâtit et qui réagit avant de comprendre de manière partielle et fragmentaire ce qu'il fait et ce qui le fait souffrir. La connaissance de soi ne devient en grande partie possible que grâce à une compréhension rétrospective de ce qu'on a fait et de ce qu'on a éprouvé en tant qu'individu, société ou encore espèce humaine à travers l'histoire.

Néanmoins, la description de l'activité humaine reste souvent énigmatique, soit parce que les individus agissent sans s'expliquer, soit parce que leur auto-explication reste inadéquate. Il faut donc interpréter et/ou réinterpréter. Ainsi, la phénoménologie, du fait de sa vocation retrouve le contact avec le monde vécu, au-delà de la réification scientiste, et se mue d'elle-même en herméneutique.

Ce passage de la phénoménologie à l'herméneutique comprend tous les acteurs humains, individuels ou collectifs, qui ont toujours une première explication de la signification de leur acte, même si par la suite, ils se voient contraints de modifier ou de changer le déroulement de leur l'action.

Le rôle joué par la philosophie heideggérienne dans le passage de la phénoménologie à l'herméneutique, est considérable. Or c'est grâce à Heidegger qu'on a pu comprendre que l'herméneutique était à l'origine de la science de l'interprétation de certains textes, essentiellement la Bible ou encore les œuvres classiques de la philosophie et de la pensée occidentale. Nous avons également constaté que le terme herméneutique semble être essentiel dans n'importe quelle anthropologie philosophique, car les êtres humains agissent toujours en fonction de certaines significations vécues, sans toutefois savoir comment définir ces significations. On dirait même que ces significations telle qu'elles sont vécues constituent un texte, en analogie avec la Bible ou avec d'autres grands classiques de la littérature. D'où l'appel à réinterprétation.

1 Ce n'est peut-être pas tout-à-fait exacte de dire Husserl. Il s'agit en effet de la jeunesse du travail husserlien à l'époque des *Ideen*.

Néanmoins, ce passage de la phénoménologie à l'herméneutique ne dicte aucunement l'abandon de la phénoménologie. La phénoménologie nous permet toujours de connaître la première version et la première prise sur les significations. Quant à la réinterprétation elle se déroule dans l'action et dans l'événement, et permet de revoir nos actions.

C'est la tâche de l'herméneutique de montrer que l'existence ne vient pas à la parole, au sens, à la réflexion, qu'en procédant à une exégèse continue de toutes les significations qui viennent au monde de la culture ; l'existence ne devient un soi—humain et adulte—qu'en s'appropriant ce sens qui réside d'abord «dehors», dans les œuvres, des monuments de culture où la vie de l'esprit est objectivée.²

Pour éviter toute sorte de malentendu, je tiens à éclairer le rôle d'une herméneutique élargie. Ainsi on doit tenir compte de la polysémie des termes *sens* et *signification* en français auxquels correspondent des polysémies analogues de *meaning* et *significance* en anglais ou encore *Sinn* en allemand. D'une part, on parle du sens d'un mot, ou plus généralement de sa signification langagière. Mais on parle aussi de la *signification* dans le sens évoqué plus haut, où il est question de la signification d'une situation provoquée pour un acteur. Ici la façon dont le monde nous entoure apporte une signification pour nous ; elle nous appelle et nous interpelle d'une façon ou d'une autre. On pourrait parler de *significations pour...*, ou de *significations vécues* (même si je peux, par exemple, ignorer des dangers qui me menacent). D'autre part, on parle de *significations humaines*, quand il faut clarifier qu'il ne s'agit pas du sens des mots ou autres expressions du langage.

Ainsi les deux premiers écueils sont évités par Ricœur soit d'entrée de jeu, soit très tôt. Mais je dois encore mentionner un troisième écueil, qui existe dans la pensée moderne, et surtout chez les philosophes «analytiques» ; il concerne le sens d'une certaine conception du langage scientifique qu'on utilise. Il s'agit en effet d'une autre restriction importante, qui touche le langage dans lequel s'exprime l'anthropologie philosophique – qu'elle soit herméneutique ou pas.

Ce langage à la fois sobre et responsable, proprement objectif et philosophique, possède quatre caractéristiques : a) les termes désignent des objets (rencontrés dans l'expérience ou postulés par la théorie explicative) ; b) les définitions de ces termes sont claires ; c) elles sont appliquées de façon conséquente à chaque occasion où un terme est invoqué à travers tout le discours ; d) les relations d'implication entre les différents énoncés de notre discours philosophique ressortent très clairement. Autrement dit, on peut démontrer,

2 Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 26.

rendre évidents, clairs et limpides les rapports d'implication, de déduction entre les différents termes. La quatrième caractéristique constitue en réalité une partie très importante de la philosophie du langage au 20^e siècle.

Certes, ce langage objectif et philosophique doit nous permettre de déceler de façon limpide les rapports logiques de déduction, de compatibilité et de contradiction entre les énoncés scientifiques proposés.³ Cela peut être considéré comme une cinquième caractéristique : les phrases et les énoncés qui font partie de ce système théorique organisé seront idéalement des vérités achroniques sans relation, sans références temporelle et universelle.

Il s'agit, en effet, d'un langage scientifique responsable qui fut élaboré à l'âge classique par des penseurs très influents, notamment Hobbes et Locke au 17^e siècle, suivi de Condillac au 18^e siècle. C'est pourquoi je l'évoque souvent comme la «théorie H.L.C.». À certains égards très naïve, cette théorie fut renouvelée et transformée par le travail de Frege au XIX^e, avec sa théorie de la proposition, et sa logique de quantification. Le travail de Frege a énormément en a énormément étendu les possibilités avec l'extension de quantification par une réelle épreuve de la référence et de la prédication, en sorte que, de nos jours, les philosophes analytiques du langage s'identifient souvent comme «post-Fregeïens»,⁴ et visent sa théorie comme un but ultime, comme une théorie bien construite de l'application qui a trait des termes objectifs, etc.

Mais Ricœur a démontré, via différentes méthodes, pourquoi un tel modèle du langage scientifique ne serait pas opératoire.

2 Ricœur : les «langues bien faites» et le rejet de la métaphore

Afin de comprendre la méthode complexe de Ricœur sur les langues bien faites, commençons par le commencement. Il faut noter, en premier lieu, que l'être humain ne peut pas se départir d'un certain «bilinguisme» – si je peux me permettre cette expression. Il ne s'agit guère de parler deux langues naturelles,

3 Ricœur parle des «langues bien faites» qui, selon certains philosophes analytiques «devraient mesurer la prétention au sens et à la vérité de tous les emplois non <logiques> du langage» (Ricœur, *Du Texte à l'action*, 14).

4 Robert Brandom speaks of regimented vocabularies: "I think of analytic philosophy as having at its centre a concern with semantic relations between what I will call 'vocabularies'. Its characteristic form of question is whether, and in what way, one can make sense of the meanings expressed by one kind of locution in terms of the meanings expressed by another kind of locution" (Brandom, *Between Saying and Doing*, 1).

mais plutôt de naviguer entre deux langages, tous les deux indispensables au travail philosophique. Ricœur parle de «systèmes langagiers.»⁵ Ces deux langages se distinguent par leur logiques épistémiques, la façon dont ils révèlent ou donnent accès à leurs objets.

2.1 Symbole

L'un de ces deux langages est celui des «symboles», au sens large du terme comprenant aussi les mythes. Le second est celui de la prose, de la critique, de la philosophie ou encore de la pensée. Il est le langage *philosophique* au sens étroit du terme.

Le rapport entre ces deux langages est défini dans le dernier chapitre de la *Philosophie de la volonté*, qui a pour titre : «Le symbole donne à penser». Cette phrase résume par ailleurs, l'élément central de son livre. Elle évoque une pluralité du langage et nous met d'emblée sur le chemin du bilinguisme, de deux langages de description.

On peut donc dire que d'une part, il y a le symbole. Le symbole nous donne quelque chose. Autrement dit, il nous donne accès à quelque chose, un accès que nous n'aurions point autrement. En disant cela, Ricœur marche en parallèle avec le romantisme allemand.⁶ Mais ce que le symbole montre, il le cache en même temps. Il nous donne l'intuition de quelque chose qui a besoin d'être éclairé.

D'autre part, il existe la tentative d'expliquer ce qui n'est pas apparent, ce qui est énigmatique, ce qui n'est pas tout à fait saisissable dans ces symboles. Le symbole nous communique quelque chose et nous donne à penser, nous invite, nous interpelle, nous force à essayer d'éclaircir. Ici, la tâche de la pensée est d'éclaircir, de définir, de rendre raison à l'intuition, et ce à la lumière de tout ce que nous savons par ailleurs, à travers la perception, la science, nous-mêmes et notre univers.

Ici, la pensée pourrait s'identifier avec la philosophie. Dans sa démarche, elle admet trois demandes impératives. Premièrement, l'exigence de la non-contradiction : il n'est pas possible d'affirmer P et en même temps non-P. Deuxièmement, il s'agit d'une pensée systématique, mais pas nécessairement au

⁵ Ricœur, *La critique et la conviction*, 226.

⁶ Comment faire apparaître l'infini pour nous ? demande A.W. Schlegel. «Nur symbolisch, in Bildern und Zeichen», est sa réponse. C'est ce que réalise la poésie : «Dichten [...] ist nichts anderes als ein ewig Symbolisieren: wir suchen entweder für etwas Geistiges eine aussere Hülle oder wir beziehen ein Äusseres auf ein unsichtbares Inneres» (Schlegel, *Kunstlehre*, 81–82).

sens d'un système total tel qu'on l'entend chez Hegel. Cette pensée tient compte de tout ce qu'elle sait et n'accepte aucune division de la réalité en compartiments qu'elle traiterait séparément (à l'instar de la science versus la religion, ou encore de l'épistémologie versus la morale). Enfin, cette pensée tente toujours de se construire sur les paradigmes les mieux fondés dans les domaines qu'elle essaie de relier.

Cependant, devant un symbole vraiment révélateur et profond, la traduction par la pensée ne réussit jamais intégralement. Il reste toujours quelque chose de non-rendu dans le langage de la pensée critique. La tâche de la pensée reste inachevable. Et puisque toute traduction reste incomplète, un autre inconvénient s'ajoute à cela. Or il peut s'avérer difficile de choisir entre deux versions. Ainsi, la voie est ouverte pour un « conflit des interprétations » qu'il serait difficile, voire impossible de clore de façon définitive. Toutefois, Ricœur croit à l'argumentation ; il pense possible de montrer qu'une interprétation rivale ne tient pas compte de tous les aspects d'un symbole que notre propre interprétation veut rendre justice. Il pense que notre propre interprétation doit être retenue. Cette attitude ouvre un champ de contestation où il est possible d'avoir l'avantage, d'écarter certaines tentatives ou encore d'agrèer une solution unique par tous.

Voici donc, un premier cas de figure de l'herméneutique de Ricœur : le domaine des symboles qui comprend les mythes et les légendes. Dans ce domaine, l'anthropologie philosophique reste divisée, voire écartelée entre deux langages irréductibles à un seul langage. L'anthropologie ne pourrait jamais surmonter cette condition.

Néanmoins, il faut tenir compte du caractère bidirectionnel de toute navigation entre ces deux langues, car il nous est impossible de transcender le symbole pour nous exprimer uniquement dans la « pensée ». La « traduction » du symbole en langage philosophique nous conduit vers le domaine des symboles et des mythes sous un nouveau jour et nous dévoile des rapports et des liaisons qui nous échappaient auparavant, ainsi que de nouveaux objets à expliquer et à traduire. Nous naviguons en effet dans un domaine « bilingue », et ce dans un va-et-vient sans fin. J'appelle cela, le caractère « antiphonal », (ou le contre-chant), de toute pensée ainsi écartelée. Selon Ricœur, ce bilinguisme comprend plusieurs facteurs.

Premièrement, il s'agit de la traduction dans un langage philosophique plus soigné, mais sans être pour autant entièrement clair et précis. Il reste toujours, une part d'ombre, quelque chose de pas tout à fait compris à quoi il faudrait revenir.

En second lieu, sans une traduction complète, la voie est ouverte à des interprétations rivales et, en l'occurrence, à un conflit des interprétations ; un

conflit qui ne pourrait jamais être résolu ou encore arriver à une solution définitive dans le cadre de nos actions.

Troisièmement, il est possible d'avoir des arguments convaincants à l'égard de toute interprétation ou d'être en défaveur d'une interprétation. On peut toujours y trouver divers éléments à la fois compréhensibles et incompréhensibles.

J'ajoute dorénavant un quatrième élément. Il s'agit d'un mouvement considéré comme le résultat de ces trois premiers facteurs : un mouvement de va-et-vient. Il signifie qu'on interprète et qu'à la suite à notre interprétation le champ de symboles nous apparaît différemment. Ainsi, on s'interroge et on recommence à interpréter. Il existe donc un mouvement qui ne porte pas sur la traduction commençant avec des symboles et finissant avec l'explication philosophique, scientifique, anthropologique, etc. ; mais un mouvement qui porte sur la transformation du champ principal en va-et-vient. Quant au chercheur, il se déplace dans les deux sens, il passe du champ d'interprété à l'interprétation et, ensuite, revient sans cesse.

3 Liquidation de la dualité du sens par les herméneutiques du soupçon et l'herméneutique hégélienne : un concept limpide pour la conscience philosophique

Afin de mieux cerner mes propos, je propose quelques exemples. Prenons l'exemple des symboles du pêché, de l'impureté, de la souillure ou encore de la saleté physique de tous les jours comme mode d'accès à la souillure et au péché dont Ricœur parle dans *Finitude et Culpabilité*.⁷ Il s'agit de faire du mal et de se sentir comme un acteur contaminé qui en infecte un autre. L'acteur est diminué dans son être par ses actions.

a) Le symbole de la souillure (une expression à double sens nécessitant une interprétation) nous montre, d'emblée, diverses possibilités d'interprétation. Cela comprend aussi la possibilité de l'absence de l'interprétation. Gardons présente à l'esprit cette dernière possibilité. Et comme le montre Ricœur dans l'herméneutique du soupçon, il nous faut seulement écarter toute illusion afin de pouvoir mieux se comprendre. Il faut toutefois souligner qu'ici je ne parle point du pari de Ricœur mais de sa conviction.

⁷ Ricœur, *La Symbolique du Mal*, Chapitre 1.

Regardons un autre exemple où on passe de quelque chose de très familier, existant dans la vie de tous les jours (comme la saleté physique) à un état presque métaphysique, à quelque chose qui n'est guère évident mais qui lui reste en même temps lié de près ; et ce dans un sens différent, à savoir dans un sens littéraire. Ricœur parle d'« expression à double sens. »⁸ On peut ainsi déduire que dans les cultures où le concept du péché n'est pas mis en cause, les deux mots de pêché et de saleté pourront être conçus comme deux usages différents du même mot. Or à travers la saleté, on accède à cette idée selon laquelle un acte mauvais nous amoindrit, nous entache et modifie l'état de notre existence.

Si nous sommes tentés ici d'introduire les concepts littéraires à proprement parler par opposition aux concepts métaphoriques, c'est parce qu'il y a dans cette relation quelque chose qui ressemble à la métaphore. Je propose⁹ ainsi d'accéder au péché à travers la saleté et la souillure. On prend ici la métaphore normale pour acquise et on suppose que ces deux significations en tension sont déjà là, déjà accessibles à nous. Je peux qualifier quelqu'un de monstre et quelqu'un d'autre d'ange. Il s'agit de la création de la nouvelle signification.

b) Il y a une autre théorie qui m'a beaucoup influencé et que je considère comme la grande rivale de la théorie H.F.C. que je viens d'évoquer et que je trouve insuffisante. Cette seconde théorie est née à l'époque du romantisme allemand et porte sur la pensée de Hamann, de Herder et de Humboldt. Je l'appelle « théorie H.H.H. ». Pour la comprendre, prenons un autre exemple avec la même structure de jeu où on accède à A à travers B en passant par divers objets qu'on fréquente de manière quotidienne, et ce pour atteindre un certain niveau de la moralité.

Schlegel parle des objets externes. Il parle de ce symbole où on trouve la vie en un objet extérieur qui peut nous révéler quelque chose d'intérieur, quelque chose qui n'est pas évident. Le rapport entre la souillure physique et le péché, c'est exactement cela. Ce rapport est omniprésent dans notre vocabulaire. Par exemple, quand on parle d'intégrité au point de vue morale, on parle de quelqu'un d'honnête, quelqu'un qui a des paroles et des actions cohérentes. Quelqu'un qui n'est pas en contradiction avec lui-même et dont le but est défini. Nous parlons de quelqu'un d'entier. Dans ce contexte, le contraste entier/dispersé nous offre un langage évoquant celui qui tient ses promesses malgré les obstacles ; et aussi quelqu'un qui accepte un pot de vin en dépit de toute la

⁸ Ricœur, *Du Texte à l'action*, 34. Voir aussi Ricœur, *Réflexion faite*, 34.

⁹ Cette démarche n'est pas celle de Ricœur, mais je lui aurais proposé volontiers s'il était là. Voir Taylor, *The Language Animal*.

confiance accordée. Il existe une relation entre l'intégrité et la cassure ou encore la division ; et cette relation est analogue à celle de saleté/péché.

3.1 Platon : temps et for intérieur

Si on regarde l'ensemble des tentatives qui font surgir les différentes vertus à travers l'image d'intégrité et de cassure, on constate les divers chemins parcourus. Platon a choisi sa propre méthode : l'âme est une bonne harmonie. Il y introduit le concept de la musique et parle de ce qui est à l'intérieur comme un espace intérieur, un for intérieur avec des profondeurs intérieures. C'est une expression assez moderne qui spatialise dans un sens l'intériorité.

La métaphore propose, en effet, une nouvelle façon de voir. La métaphore ne précède pas l'expression mais elle commence par l'expression. La prédication métaphorique crée une tension du fait qu'elle est incongrue. Le champ de cette tension permet de voir le référent sous un nouveau jour. Ainsi, il existe un conflit fréquent entre les métaphores et les quasi-métaphores. Par exemple, comment est-il possible de parler du temps sans se concilier avec un processus qui se déroule dans le temps ?

Ce qui est intéressant chez Ricoeur, c'est qu'il a fait des découvertes, des explorations singulières dans ce qu'on peut appeler les possibilités d'*innovation sémantique*. Dans ce contexte, la différence avec la théorie H.L.C. me semble évidente. Je voudrais donc m'interroger sur la logique épistémique de certaines expressions : en quoi donnent-elles accès à la vérité qu'elles prétendent désigner ?

Au point de vue de la théorie H.L.C., qui est aussi reprise par Davidson, Brandon ou de nombreux autres penseurs, un objet se présente à nous et on lui accorde un nom. Ce terme est ainsi introduit pour nommer quelque chose qui est devant nous. C'est la raison pour laquelle on évoque souvent le langage comme un ensemble de noms et qu'on insiste aussi sur l'importance des définitions et de la conservation des mêmes définitions. Toutefois, avec la souillure, le péché, l'intérieur, la profondeur, etc., on est devant un autre processus. Nous avons accès pour la première fois à une réalité grâce à l'invention d'une certaine expression langagière dans un monde où d'autres expressions peuvent remplir la même fonction. L'approche ricœurienne des concepts comme le péché et la souillure nous permet justement de parler de ce vaste domaine. Ici, le rapport entre le mot et la chose s'inverse, c'est-à-dire que le nom n'est pas collé à une réalité déjà reconnue ou postulée, mais grâce à une expression l'objet nous apparaît. Inventer une métaphore, c'est transformer la façon de voir un objet. Ainsi, entendre et comprendre une métaphore n'est rien d'autre que bouleverser

notre façon de voir. Dès lors, au lieu de désigner les objets déjà expérimentés, le langage constitue l'expérience.

La métaphore nous fait accéder à A à travers B ; ou encore grâce à la tension existante entre A et B. La métaphore demeure vive aussi longtemps que la tension persiste. Cependant, il est possible qu'un phénomène mis en lumière par une métaphore perde son sens et que la métaphore disparaisse. Quelle est la signification originelle de « donner le change » ?

Les métaphores demeurant les plus vivantes sont celles qui touchent notre expérience du monde. Quand Mallarmé écrit : « Le ciel est mort », il s'agit d'une métaphore poétique faisant partie des métaphores vivantes. Pour Ricœur, « la re-description métaphorique règne plutôt dans le champ des valeurs sensorielles, pathiques, esthétiques et axiologiques, qui font du monde un monde habitable ». ¹⁰

Par conséquent, nous pouvons considérer la métaphore au sens strict du terme comme un cas spécifique d'une catégorie plus large comprenant les exemples des « symboles » mentionnés ci-dessus : la souillure, l'intégrité ou encore l'intériorité de la personne. Il s'agit de la catégorie d'expressions constitutives où on rejoint A à travers B, le péché à travers la saleté, le « for intérieur » à travers l'image spatiale. Cela prouve l'aspect étendu de notre capacité d'« innovation sémantique ». La métaphore au sens étroit met ensemble deux expressions nous étant déjà familières, quoique incongrues. Mais dans le cas du « symbole » nous partons d'une expression, de la souillure par exemple, afin d'atteindre quelque chose qui ne serait pas accessible autrement. Nous partons de l'image spatiale de l'intérieur d'un cadre précis pour toucher les « profondeurs » de la psyché. Notre saut commence à partir du familier qui nous offre la possibilité de parler de ce qui serait autrement inaccessible. Et en élargissant la sphère du dicible, on procède à une réalisation remarquable de dimension constitutive du langage, comme Schlegel l'a bien compris.

Il s'agit de la différence entre ce que j'ai appelé plus tôt « la logique épistémique » de ces deux théories. Il existe une théorie que j'appelle la théorie désignative (H.L.C.), où on désigne un objet avec un mot, où on décrit des objets qui se présentent à nous. En se combinant avec la logique d'invention des facteurs explicatifs, la logique désignative s'impose dans le domaine des sciences naturelles. ¹¹

¹⁰ Ricœur, *Temps et récit 1*, 12. Voir aussi Ricœur, *Du Texte à l'action*, 28.

¹¹ La phénoménologie du jeune Husserl donne aussi une place importante à la description de tout ce qui se présente.

Toutefois, la logique qui est à l'œuvre dans toute innovation sémantique de la métaphore au sens large constitue une seconde théorie que j'appelle la logique constitutive du langage (H.H.H.). Il s'agit d'une logique qui nous donne accès à la réalité à travers l'expression. Si l'expression suit la perception de l'objet dans la logique désignative, dans la logique constitutive l'expression précède et ouvre la possibilité d'avoir le phénomène dans notre monde. Autrement dit, la logique constitutive est à l'œuvre dans la sphère de l'expérience et plus particulièrement dans celle des significations humaines et « méta-biologiques ».

Si je souhaite ainsi résumer mes propos, je dirais qu'il n'existe pas une seule logique et que le langage possède plusieurs logiques, d'où notre problème. Ce constat sous-tend la possibilité de réduire notre philosophie, notre anthropologie philosophique à n'importe quel langage ; surtout s'il s'agit d'un langage comme celui des langues bien faites, qui investissent absolument tout dans la logique épistémique de la désignation. Certes, les significations à travers lesquelles nous vivons ne peuvent entrer dans notre monde que grâce à certaines expressions consécutives allant au-delà du langage au sens simple du terme.

Alors regardons la pluralité du langage en dehors des langues qui se succèdent comme des échanges et des commentaires. Concentrons-nous sur les langues explicatives qui essaient de comprendre, par exemple, le symbole de la souillure ; et ce en employant un langage théorique où la logique désignative entre en ligne de compte. On constate ainsi un phénomène, celui d'êtres humains qui vivent les significations du péché ou de l'impureté à travers un saut extérieur. Ce phénomène, on peut le rencontrer dans le monde soit dans notre propre vie, soit dans celle des autres.

Pour expliquer ce phénomène, il existe toute une série de possibilités. Il faut s'interroger sur le rapport de ces significations avec d'autres cultures, d'autres idées, d'autres langues, etc. Comment cela s'est-il produit ? Or notre compréhension des significations est « multimédias ». Prenons l'exemple des vertus. Nous verrons que leur compréhension se réalise à travers plusieurs médias : à la fois sur un plan pragmatique, c'est-à-dire les récits, les métaphores, les incarnations dans des organes du corps ou encore les œuvres d'art ; et en même sur le plan des noms et des définitions des vertus, des règles de vie pour ceux qui les cultivent et ainsi de suite. Il s'agit d'un ensemble qui va du plus « symbolique » et du plus « articulé » au plus théorique et au plus rationalisé.

Quelle est donc la relation de jaillissement de ces significations avec d'autres aspects de la vie humaine comme la vie économique ou encore la vie politique, etc. ? Il faut aborder ces significations de l'extérieur, autrement dit, comme une autre façon de vivre parmi tant d'autres. On va donc vers cette approche qui offre une description des objets indépendants et qui met en jeu la dimension désig-

native du langage. Cette démarche rend le langage irrémédiablement composite. D'emblée, on note qu'il serait impossible de rationaliser dans un langage épuré et « bien fait » pour reprendre les prescriptions post-Frégéennes. C'est pourquoi on va vers la constitution d'un langage mixte, au sens ricœurien du terme¹²— j'allais dire un langage composite pour ma part. C'est pourquoi il faut joindre la fonction constitutive du langage à sa fonction désignative. Si la logique constitutive nous permet d'entretenir les significations dans un langage, la logique désignative nous aide à pouvoir expliquer et critiquer ces mêmes significations.

Certes, une langue homogène qui se prévaut de la seule fonction désignative (comme le voudrait la théorie H.L.C.) ne serait jamais suffisante. Cette langue ne pourrait que livrer une image extérieure et aplatie des significations. On constate cela chez un certain nombre de langages supposément « scientifiques » qui remplacent le « désir » par la « cathexis », par exemple. Toutefois, les formes uniquement constitutives dépassant le langage au sens étroit et comprenant les symboles, les comportements expressifs ou encore les créations artistiques, seront dépourvues de la clarté nécessaire pour rendre possible l'explication et la critique. Quant au langage uniquement désignatif, il camoufle son objet et le perd en quelque sorte.

Par conséquent, seul un langage composite qui fonctionne avec deux, voire plusieurs logiques épistémiques, nous permettra de situer les significations vécues dans le champ des forces qui l'expliquent. Seul un tel langage peut rendre compte de l'action humaine se déroulant dans le temps et sous la contrainte.

3.2 Force et sens dans *De l'interprétation*

Maintenant en considérant le déroulement de la vie d'une société, on se demande comment les symboles, comme la souillure ou le péché par exemple, ont changé dans le temps ? C'est en expliquant la structure sociale, l'histoire, l'écologie, etc. qu'on comprend comment un tel processus pourrait avoir lieu. Et forcément nous sommes confrontés à un langage mixte, car il est impossible d'éliminer l'élément de signification ainsi que son origine de cette forme de dénomination, celle-ci étant précisément constitutive.

Toutefois, il existe deux possibilités d'envisager une élimination : d'une part, l'herméneutique du soupçon, c'est-à-dire une herméneutique fonctionnant dans le but de discréditer complètement sa signification ; et d'autre part, la tentative hégélienne qui s'interroge sur ce qui n'est pas apparent dans une si-

¹² Ricœur, *Réflexion faite*, 36.

gnification vécue et dans moment précis ; la tragédie grecque en est un exemple. Cela provient du concept, c'est-à-dire d'une conception très claire de ce qu'est le début de l'humanité. Cependant, chez Hegel ce processus clarifie les concepts.

Dès lors, je pense qu'on pourrait envisager le retour à l'unilinguisme du langage de l'anthropologie philosophique, si je puis ainsi dire. Il existe deux chemins pour y arriver. Toutefois, l'argumentation de Ricœur ne va pas contre Hegel, elle va à l'encontre de cette idée que l'herméneutique de soupçon puisse rendre raison de tout de toute signification. Bien sûr, dans certains cas ! Je donne un exemple précis : dans la plupart des sociétés qui nous ont précédé, il y avait une hiérarchie entre différents statuts et classes sociales, entre les hommes et les femmes. Cette hiérarchisation a été fondée pour la plupart selon des distinctions d'ordres cosmologiques et sociétaux. Selon ces mêmes ordres, des hommes et des femmes avaient des natures différentes et des tâches organisées distinctes. Ce qui est devenu aujourd'hui complètement absurde. Tout cela a eu lieu mais a disparu par la suite, sans laisser de traces. Cette forme de hiérarchisation a été éliminée du vaste trésor de significations humaines, déployé à différents moments dans les sociétés.

Prenons l'exemple de la souillure avec une conception très archaïque. En évoquant la Révolution française et la terreur à Paris, Robespierre a parlé de la corruption et d'autres éléments sombres de cette époque. Mais même au 20^e siècle, nous avons continué de faire référence à ces idées de purification, voire de parler du nettoyage ethnique. On constate alors que ce n'est pas si facile de se libérer du poids des significations du passé.

Certes, nous sommes pris avec ces langages mixtes ou composites. Il est difficile, voire impossible de les surmonter ou à les purifier dans le but d'éliminer des éléments de nomination qui ont joué un rôle constitutif et qui restent incompréhensibles dans le langage descriptif.

3.3 Récit

Cela nous conduit vers un thème très important pour Ricœur, à savoir le récit. La démarche ricœurienne qui consiste à considérer le récit comme un lieu d'explication et de compréhension, de soi-même ou d'un autre, n'est point isolée. D'autres penseurs comme MacIntyre ou encore Dilthey, avec la distinction entre *Erklären* et *Verstehen*, ont également entrepris cette démarche.

Le récit trouve, en effet, son usage au cœur d'un langage mixte ou composite. Les significations et le langage explicatif sont tous les deux mis en jeu dans les récits (récits de l'histoire ou récits autobiographiques, par exemple). À l'instar de la métaphore, le récit offre une nouvelle vision des choses. Les sauts

quasi-métaphoriques ouvrent de nouveaux domaines de significations, comme la mise en intrigue du récit qui ré-ordonne notre façon d'apercevoir notre vie ou encore la révision de notre compréhension de l'histoire sur un autre niveau.¹³

La préfiguration implicite reçoit une configuration dans le récit et peut provoquer une refiguration chez le lecteur.¹⁴ Or le récit projette hors de lui-même un « monde » du texte où le lecteur peut se retrouver et se réorienter même s'il ne s'agit pas de sa propre histoire.

Ricœur n'accepte pas que la compréhension de la vie par le récit soit considérée comme inférieure à toute compréhension atemporelle de la vie humaine exprimée par des lois universelles. Le philosophe n'accepte non plus que tout ce que le récit nous apprend, soit transposé sans aucune trace dans un savoir achronique. Ricœur s'oppose ainsi aux prétentions de certains chercheurs en sciences sociales qui se réfèrent à une science des lois sans aucun recours à l'histoire, si ce n'est une archive capable de confirmer ou infirmer des lois universelles. Cela permet aussi à Ricœur de passer outre une thèse issue de la philosophie de Hume qui dit que les attributions causales reposent toujours sur des corrélations générales.

Mais comment surmonter le récit pour arriver à une cinquième exigence mentionnée plutôt dans les langues bienfaites, c'est-à-dire des énoncés achroniques et intemporels sur l'être humain. En regardant ma vie et celle des autres, j'apprends toujours via le récit quelque chose qui permet de m'exprimer en termes de propositions générales achroniques. On apprend ainsi à travers un mode de saisie qui ne réside ni dans un moment d'intuition, ni dans le cheminement qui nous mène vers un moment culminant. Ce mode de saisie est ancré dans notre vie quotidienne.

Prenons un exemple simple. Je prends un marteau afin d'enfoncer un clou. Je sens que ma prise n'est pas au point. Je ressaisis donc le marteau afin d'obtenir une bonne prise. Voici donc une dimension diachronique : je l'ai fait ! Mon état présent exprime un temps parfait (le passé composé en français).

Un autre exemple : on se demande si le portrait du grand-père est bien placé sur le mur du salon. En me situant devant le tableau, je m'assure d'avoir une ligne de vision sans obstruction sur le phénomène. J'ai donc la capacité à me placer et à avoir une vue maximale. Bien que ces énoncés aient été dits de façon très dogmatique, on peut les appliquer à un autre niveau, à celui de notre vie telle que vécue.

¹³ Le «pouvoir de redescription métaphorique de la réalité est exactement parallèle à la fonction mimétique que nous avons assignée [...] à la fiction narrative» (Ricœur, *Du Texte à l'action*, 28).

¹⁴ Ricœur, *Temps et Récit 1*, I.3.

Parlons désormais de notre compréhension autobiographique qui comprend une dimension diachronique analogue. Par exemple, mon intuition me dit que ma véritable vocation est d'enseigner la philosophie au lieu d'être fonctionnaire. Je peux évidemment me tromper ; toutefois ma confiance n'est pas basée uniquement sur une intuition temporaire. L'intuition a une dimension densément diachronique. Mon expérience du passé y joue aussi un rôle considérable. Certes, l'intuition n'est pas détachable de l'expérience et elle ne peut pas être saisie par une proposition intemporelle et universelle du type : « Une personne de tel caractère et capacité devrait enseigner la philosophie. »

Il faut donc s'interroger : est-ce que cet aperçu (insight), valable pour tous les humains, est détachable du parcours (exemple du marteau) ou du jugement (exemple du tableau) ? Je crois qu'il faut accepter d'avoir des aperçus sur la vie ayant une certaine dimension chronique où il n'est point possible de les réduire à un seul instant. Cependant, nous avons la tentation d'opter pour ce détachement à cause du modèle des sciences naturelles parfaitement prêtes à ignorer leur histoire et les erreurs commises, et ainsi à se concentrer sur la science telle qu'elle est présente. Il est aussi possible de faire une extension abusive de ce modèle aux sciences humaines. Toutefois, il faut accepter une certaine densité dans le temps de notre saisie de ce qui est important dans la vie et de ce qui est bien pour nous. Le sujet ou la conclusion, peu importe ce qu'ils sont, ne peuvent guère être détachables ou communicables sans comprendre leur cheminement.

Désormais, on remarque que bien que j'aie voulu parler de l'anthropologie de Ricoeur, mes propos ont touché d'autres aspects de sa pensée. On aperçoit ainsi que ce n'est pas un hasard si la Bible ou le Coran, nous donnent un certain parcours et qu'on reste incapable d'extraire la conclusion de la fin sans suivre leur cheminement à travers les étapes antérieures. La prétention du christianisme à hériter du judaïsme, vient précisément de là. Or sans scruter les chemins parcourus d'une vie, la compréhension de cette dernière dans un moment précis devient impossible. Parlons comme Benveniste qui évoque l'organisation des systèmes verbaux dans le temps : je prends le marteau mais simplement je l'ai pris, car j'avais appris à le prendre. Il s'agit d'une conscience au passé composé.

Je peux encore compliquer cette situation et vous verrez que c'est juste le début de la complication.

On peut évoquer l'écriture de fiction et voir la structure du *Bildungsroman*. Le lecteur comprend Wilhelm Meister à la fin des *Lehrjahre* grâce à son cheminement dans le roman. Il s'agit d'une compréhension avec une dimension diachronique et qui n'est pas interchangeable avec des propositions générales atemporelles. Le lecteur peut tirer du roman des leçons, ce qui est légitime, voire bénéfique. Mais ici nous sommes au cœur d'une situation analogue au « bilin-

guisme» des symboles et de la pensée où nous devons passer constamment d'un langage à un autre, où l'écrivain dans chaque forme tient compte de X et réagit à Y. Cependant, il reste impossible de réduire la totalité de nos compréhensions à une seule compréhension. Cette leçon, nous l'avons reçue du magistral livre de Paul Ricœur : *Temps et récit*.

Un langage homogène de la description objective ne peut pas être alimenté uniquement par une fonction désignative, car le discours bilingue ou écartelé et le discours composite rendent cela impossible. Cette remarque est aussi valable pour le discours composite du récit dans la mesure où il peut être critiqué et amélioré en faisant valoir ses structures et ses régularités bien fondées. Et ce malgré le fait qu'un certain écartèlement, ou pour mieux dire, une certaine relation antiphonale domine le rapport entre la littérature et la critique.

En évoquant, dans ce contexte, la pensée métaphysique qui doit s'élaborer en étroite collaboration avec les sciences particulières, la grande force de la pensée de Ricœur nous apparaît. Le philosophe n'aborde aucune question sans faire des lectures exhaustives (comme Merleau-Ponty). Ricœur lit attentivement non seulement ce qui a été dit par les philosophes, mais aussi ce qui a été écrit par des chercheurs dans les domaines concernés. Ses lectures de Freud dans *De l'interprétation*, des rhétoriciens et des critiques littéraires dans *La métaphore vive* ou encore des historiens dans *Temps et récit* en sont quelques exemples. Certes, du moment où on abandonne la voie simple et rapide d'un langage philosophique unique et épuré, il est clair que le travail herméneutique exige rien de moins.¹⁵ Dans *Réflexion faite*, Ricœur note que «la philosophie meurt si on interrompt son dialogue millénaire avec les sciences, qu'il s'agisse de sciences mathématiques, de sciences de la nature ou de sciences humaines.»

4 Conclusion

À vrai dire, Ricœur a préparé la voie d'une approche fructueuse de l'anthropologie philosophique au 21^e siècle, non seulement en évitant les écueils mentionnés plus haut mais aussi en reconnaissant la multiplicité foncière des sources de l'exercice herméneutique, que ce soit sous la forme d'un bilinguisme ou d'un langage composite (mixte).

¹⁵ «La philosophie meurt si on interrompt son dialogue millénaire avec les sciences, qu'il s'agisse de sciences mathématiques, de sciences de la nature ou de sciences humaines» (Ricœur, *Réflexion faite*, 62).

Une herméneutique de la vie humaine demande un discours capable de mobiliser plusieurs logiques épistémiques. Le discours d'une telle herméneutique ne doit jamais se restreindre à une seule logique.

Par ailleurs, Ricœur pense que le discours philosophique doit accepter un partenariat avec d'autres langages et formes symboliques, narratives, historiques ou encore métaphysiques. Le langage philosophique doit, en effet, travailler sans cesse à la traduction de ces langages et formes, même si ce travail restera inachevé malgré toute avancée. Le « long détour » par des textes, des symboles, des monuments et d'autres réalisations de la vie humaine se poursuit à travers les multiples facettes de tous ces éléments ; une méthode qui exige la prise en compte attentive de plusieurs disciplines. On doit ainsi renoncer aux voies prétendument directes de la phénoménologie idéaliste ou du réductivisme mécaniste. Bien qu'il reste un long chemin à parcourir, on peut se réjouir de ce que grâce à Ricœur nous sommes sur les bonnes voies.

Enfin, je tiens à préciser que dans ce texte j'ai dû laisser du côté, ce qu'on pourrait caractériser comme le noyau de l'anthropologie philosophique de Ricœur à savoir la conception fondamentale de la vie humaine ; ce qui demeure constant tout au long de sa philosophie sous différentes formes et terminologies. Je pense évidemment à l'anthropologie de l'homme capable, siège d'un *conatus* spinozien où l'homme est à la fois capable d'auto-attestation et d'estime de soi, et en même temps, subit la passivité et la dépendance. Ce même homme franchit aussi la faute.

Ricœur nous a laissé des pistes intéressantes et fructueuses pour comprendre le 21^e siècle. Ces pistes vont bien au-delà des celles déjà données et sont différentes des approches antérieures sensibles à la différence à l'intérieur du langage. La pensée de Ricœur était véritablement ancrée dans le domaine du langage. Et s'il a pu faire tout cela, c'est parce qu'il était Ricœur, parce qu'il avait ce profond engagement non seulement dans la philosophie et la science, mais aussi dans la bible.

Ricœur nous donne à penser et il va me manquer. Il va me manquer aussi parce qu'en plus d'être un philosophe hors pair, il fut un être humain extraordinaire... Je vous écris cela en toute honnêteté : je l'ai admiré tant, car il était humble, ouvert et franc. Je chérirai notre amitié pour le reste de ma vie.

Bibliographie

- Brandom, Robert (2008): *Between Saying and Doing*. Oxford: Oxford University Press.
 Descombes, Vincent (1996): *Les Institutions du sens*. Paris: Minuit.

- Grondin, Jean (1994): *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- Ricœur, Paul (1960): *La symbolique du mal*. Paris: Aubier.
- Ricœur, Paul (1969): *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1983): *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil
- Ricœur, Paul (1986): *Du Texte à l'action*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1995): *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy.
- Schlegel, August Wilhelm (1963): *Kritische Schriften und Briefe II : Die Kunstlehre*. Egar Lohner (Ed.). Stuttgart: Kohlhammer.
- Taylor, Charles (2016): *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge: Harvard University Press.

