

IMPENSABLE, INDISPENSABLE. LA NOTION DE CLASSIQUE DANS L'HERMÉNEUTIQUE DE PAUL RICŒUR

UNTHINKABLE, INDISPENSABLE. THE NOTION OF CLASSIC IN PAUL
RICŒUR'S HERMENEUTICS

DANIEL FREY¹

Abstract: As fruitful as it is paradoxical, the notion of “classics” implies a standard of excellence that is only recognized in hindsight, a historical insertion as much as a timeless value, the authority of a tradition as well as the creative freedom of a current appropriation, the elitism of reception combined with the popularity of access. After an etymological and lexicographical synopsis, this article explores the notion of “classics” in Paul Ricœur’s hermeneutics. Indeed, it encompasses the entire spectrum of the theory of interpretation, but also of translation and reading that can be mobilized to address this notion, ambivalent in the very use made by the author of *Time and Narrative*. Hermeneutics begins as “the art of understanding the classics” in the broadest sense of the term: both sacred and profane texts at the crossroads of geographical and historical horizons. Explanation and understanding, criticism and belonging, distancing and de-distancing are all methodological dichotomies through which the idea of the multifaceted and active reception of the classics unfolds. As much as his theory, it is also Ricœur’s practice that highlights his conception of the “classics”. Paul Ricœur is a reader-thinker who mediates tensions as much as he articulates the oppositions between canonical authors from which he develops his own thought. These are some of the challenges of the unthinkability and indispensability of the “classics” and of its very notion.

Keywords: Classics, reading, Ricœur, tradition, translation.

Résumé: Aussi féconde que paradoxale, la notion de classique implique une référence d'excellence qui n'est que rétrospectivement reconnue, une insertion historique autant qu'une va-

Resumo: Tão fecunda quanto paradoxal, a noção de *clássico* implica uma referência de excelência que só é reconhecida retrospectivamente, uma inserção histórica tanto quanto um valor

¹ Université de Strasbourg / Fonds Ricœur (Paris). e-mail: dfrey@unistra.fr. ORCID: 0009-0007-1003-406X.

leur intemporelle, l'autorité d'une tradition aussi bien que la liberté créatrice d'une appropriation actuelle, l'élitisme de la réception alliée à la popularité de l'accès. Après un bref parcours étymologique et lexicographique, cet article explore la notion de «classique» dans l'herméneutique de Paul Ricœur. En effet, c'est tout le spectre de la théorie de l'interprétation, mais aussi de la traduction et de la lecture qui peut être mobilisée pour traiter cette notion, ambivalente dans l'utilisation même qu'en fait l'auteur de *Temps et Récit*. L'herméneutique commence par être «l'art de comprendre les classiques» au sens large du terme: textes sacrés et profanes à la croisée de divers horizons géographiques et historiques. Explication et compréhension, critique et appartenance, éloignement et dédistanciation, sont autant de dichotomies méthodologiques à travers desquelles se déploie l'idée du caractère pluriel et actif de la réception des classiques. Autant que la théorie, c'est aussi la pratique ricœurienne qui met en évidence sa conception des «classiques». Paul Ricœur est un lecteur-penseur qui médiatise les tensions autant qu'il articule les oppositions entre les auteurs canoniques à partir desquels il élabore sa propre pensée. Tels sont quelques-uns des enjeux de *l'impensabilité* et de *l'indispensabilité* des «classiques» et de la notion même de «classique».

Mots-clés: classique, lecture, Ricœur, tradition, traduction.

intemporal, a autoridade de uma tradição bem como a liberdade criadora de uma apropriação actual, o elitismo da recepção aliado à popularidade do acesso. Após uma sinopse etimológica e lexicográfica, este artigo explora a noção de “clássico” na hermenêutica de Paul Ricœur. De facto, é todo o espectro da teoria da interpretação, mas também da tradução e da leitura, que pode ser mobilizado para tratar desta noção, ambivalente na própria utilização que dela faz o autor de *Temps et Récit*. A hermenêutica começa a ser a “arte de compreender os clássicos” no sentido lato do termo: textos sagrados e profanos na encruzilhada de horizontes geográficos e históricos. Explicação e compreensão, crítica e pertença, afastamento e desdistingimento, são tantas dicotomias metodológicas através das quais se desenvolve a ideia do caráter plural e ativo da recepção dos clássicos. Tanto quanto a sua teoria, é também a prática ricoeuriana que evidencia a sua conceção dos “clássicos”. Paul Ricœur é um leitor-pensador que mediatiza as tensões tanto quanto articula as oposições entre os autores canónicos a partir dos quais elabora o seu próprio pensamento. Estes são alguns dos desafios da impensabilidade e da indispensabilidade dos “clássicos” e da própria noção de “clássico”.

Palavras-chave: clássico, leitura, Ricœur, tradição, tradução.

À la communauté universitaire de Coimbra

Pour traiter du sujet «Ricœur et les classiques», nous avons choisi de prendre le terme «classiques» à la lettre, de nous interroger à la fois sur ce

que sont les «classiques» et sur ce que l'herméneutique de Ricœur permet d'en comprendre. Pour dire un mot d'explication de notre titre, disons, de façon lapidaire, que la diversité de ce qui a été désigné comme «classique» au fil du temps rend cette notion presque impensable. Nous en aurons divers indices à travers une première partie historique consacrée aux usages français de cette notion, mais également dans une deuxième partie montrant les usages très divers que Paul Ricœur a pu en faire. Ce sera l'occasion, pourtant, de dire à quel point la notion de classique est indispensable à l'herméneutique.

Mais tout d'abord, pour reprendre une question fameuse posée par le critique littéraire Sainte-Beuve (1804-1869) en 1850, demandons-nous: «Qu'est-ce qu'un classique?»

1. «Qu'est-ce qu'un classique?»: petit aperçu sur l'histoire d'une notion

Reprenant le geste de Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance*², nous commencerons notre propos par une mise au point lexicographique, à partir du *Dictionnaire historique de la langue française*. Ce précieux dictionnaire étymologique nous renseigne efficacement sur les différents emplois français de l'adjectif ou du nom «classique»: ce dernier est emprunté au latin *classicus*, adjectif correspondant à la première classe de citoyens romains (première, par le rang de sa fortune). C'est à cette classe qu'Aulu-Gelle (~130-180), écrivain et grammairien latin, recommande de s'adresser (plutôt qu'aux *proletarii*) pour connaître le bon usage de la langue³. Or cet auteur nous a justement laissé les *Nuits attiques*, *notes de lectures*, rédigées en partie pour ses enfants, mêlées à des souvenirs de conférences, aux réflexions des grands auteurs qu'il a pu côtoyer: l'on voit ainsi que dès le commencement de son usage littéraire, la notion de «classique» sert à dire la valeur particulière de la «vieille littérature», où l'on doit puiser des «exemples de vertu et de morale, de bon sens aussi»⁴. Pour Aulu-Gelle, il faut lire de préférence Favorinus, Hérode Atticus, Épictète⁵... tous «*classici* [scriptores]», ««écrivains de première valeur»»: des auteurs «classiques», donc. Thomas Sébillet reprendra dans son *Art poétique français* [1548] le terme «classique» dans le même

² Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance: Trois Études* (Paris: Stock, 2004).

³ Nous reprenons ici l'information donnée par l'article «Classique» du *Dictionnaire historique de la langue française*, dir. Alain Rey (Paris: Le Robert, 1992, 1998), vol. 1, 773.

⁴ Hubert Zehnacker, «Aulu-Gelle, II^e siècle», in: *Dictionnaire universel des littératures*, dir. Béatrice Didier (Paris: P.U.F., 1994), vol. 1, 258.

⁵ *Ibid.*, 258.

sens; ce n'est qu'après que les auteurs dignes d'être imités – les classiques – seront aussi ceux dont l'étude se fait en classe [1680]⁶. Par la suite encore, au XVIII^e siècle de Voltaire ou des Encyclopédistes, les classiques désigneront les auteurs français du siècle de Louis XIV, qui prônaient l'imitation respectueuse des Anciens, à quoi s'opposent, au même moment, les auteurs baroques, ou plus tard au XIX^e siècle, les Romantiques⁷. On retrouvera dans un instant chez Ricœur à la fois l'idée d'une littérature antique classique qu'il faut lire, et l'usage désignant par «classique» des auteurs de l'Ancien Régime, spécialement du XVII^e siècle. Dans «Qu'est-ce qu'un classique?» [1850], Sainte-Beuve justifie lui aussi l'autorité des auteurs du siècle de Louis XIV, moins comme des exemples à imiter que comme des œuvres trouvant sans discontinuer leurs publics: classique est l'écrivain, en France au XVII^e siècle ou dans la littérature mondiale,

qui a parlé à tous dans un style à lui et qui se trouve aussi celui de tout le monde, dans un style nouveau sans néologisme, nouveau et antique, aisément contemporains de tous les âges.⁸

Italo Calvino, dans son beau recueil de notes de lecture intitulé *Pourquoi lire les classiques*, le dit encore plus simplement: «Un classique est un livre qui n'a jamais fini de dire ce qu'il a à dire.»⁹ Quand bien même (écrivait Calvino un peu plus haut) ce qu'il a à dire est perçu de façon changeante par les lecteurs, «à la lumière d'une perspective historique différente»!

Ce qui est remarquable, c'est le fait que l'on désigne par la notion de classique une qualité d'œuvre – une excellence – inhérente à certaines œuvres elles-mêmes. C'est elle qui les rend indémodables, indépassables, toujours actuelles, toujours innovantes; voilà pourquoi l'on se doit de dire que la notion de classique est impensable, puisque, dans la réalité, nulle œuvre ne se désigne elle-même comme «classique»: elle ne peut l'être que pour et par des lecteurs. Un classique n'est donc reconnu comme tel que rétrospectivement, par un processus de lecture. Nous sommes là en présence d'un

⁶ Article «Classique» du *Dictionnaire historique de la langue française*, dir. Alain Rey, 773.

⁷ *Ibid.*, 773.

⁸ Charles-Augustin Sainte-Beuve, cité par Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie. Littérature et sens commun* (Paris: Seuil, 1998), 282. Le même Sainte-Beuve défendra plus tard une vision plus nationaliste et moins libérale des classiques, non plus cette fois en tant qu'écrivain et critique, mais en tant que professeur livrant une leçon inaugurale de l'École normale supérieure en 1858: cf. Antoine Compagnon, *op.cit.*, 284-288.

⁹ Italo Calvino, *Pourquoi lire les classiques*, traduit de l'italien par Jean-Paul Manzano (Paris: Seuil, 1991/1993), 9.

paradoxe qui est au cœur de la lecture. Dans notre thèse sur la lecture chez Gadamer et Ricœur, nous commençons par nous pencher sur le fait que la lecture est *seconde* par rapport à cette donnée linguistique objective qu'est le texte. Seconde chronologiquement, puisque l'écriture précède nécessairement la lecture, et seconde symboliquement: pour comprendre ce dont parle le texte, il faut accepter sa médiation. Nul ne veut constituer à sa guise le sens du texte: on lit pour le recevoir; mais le paradoxe est précisément que malgré sa secondarité, la lecture est aussi, par sa médiation, la condition *sine qua non* de la signification du texte. Où réside le sens du texte, si ce n'est dans la lecture? La lecture est la condition de l'existence, non seulement du texte (qu'est-ce qu'un texte non lu, sinon du papier?), mais encore du sens du texte.

Dans *Temps et récit III*, Ricœur a relevé en passant ce paradoxe qui fait de la lecture une expérience vive, inépuisable:

Sans lecteur qui l'accompagne, il n'y a point d'acte configurant à l'œuvre dans le texte; et sans lecteur qui se l'approprie, il n'y a point de monde déployé devant le texte. *Et pourtant l'illusion renaît sans cesse que le texte est structuré en soi et par soi, et que la lecture advient au texte comme un événement extrinsèque et contingent*¹⁰.

Disons donc, en prolongement de ces remarques, que le classique ne se proclame jamais classique – le plus souvent il n'est même pas perçu comme tel par ses contemporains – mais qu'il le devient au fil du temps... et qu'il peut très bien ne pas le rester! Ce qui rend le classique impensable, c'est donc la part qu'y prennent les lecteurs, qui elle-même entraîne la relativité des classiques dans le temps et dans les cultures¹¹. Prenons un exemple: le roman pédagogique de Fénelon, intitulé *Les Aventures de Télémaque*, est paru en 1699, et a connu plus de huit cents éditions¹². C'est certainement un classique en France, mais non au Portugal. Relativité géographique donc, mais également historique, puisque même en France, son influence appar-

¹⁰ Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté* (Paris: Seuil, 1985), 239; nous soulignons.

¹¹ Les classiques sont souvent et d'abord des monuments nationaux. Nous n'avons pas, en France, d'auteur classique qui se trouve au cœur de la littérature nationale, comme Dante en italien, Cervantès en espagnol, Shakespeare en anglais, Goethe en Allemagne, etc. Les œuvres de tels auteurs font certes partie du patrimoine littéraire mondial, mais ne sont pas nécessairement étudiées partout. En France, nous n'avons pas, la plupart du temps, d'enseignement sur ces auteurs, qui sont laissés aux lectures personnelles.

¹² Voir «Fénelon François-Armand de Salignac de la Mothe, (1651-1715)», in: *Dictionnaire universel des littératures*, *op. cit.*, vol. 1, 1193sq.

tient au passé. Personne ne le lit plus ; alors que l'*Émile* de Rousseau (1712-1778), autre fiction pédagogique à peine postérieure, continue de trouver ses lecteurs, ne serait-ce qu'à travers des morceaux choisis.

L'intérêt, mais aussi la difficulté de la notion de classique, est qu'elle désigne à la fois cette qualité insigne de certaines œuvres à opérer leur propre médiation – donc à se frayer elles-mêmes un chemin jusqu'aux nouveaux lecteurs, génération après génération – tout en renvoyant à une époque particulière où l'on a établi, rétrospectivement ce qui est «classique». L'Antiquité aura donc ses classiques: Homère pour les Grecs, les Grecs pour les Romains, les Grecs *et* les Romains pour les humanistes de la Renaissance, etc. Les classiques forment toujours un canon, un idéal défini après-coup et, comme l'a bien relevé Gadamer¹³, souvent à un moment de décadence. Il en ressort en tout cas que la notion de classique, toujours relative à une ère culturelle historiquement et géographiquement déterminée, supporte nécessairement des usages très divers.

2. Usages divers de la notion de classique chez Ricœur

On trouve précisément chez Ricœur une telle variété d'usages du terme «classiques». Ricœur en use tout d'abord pour indiquer sa lecture passionnée:

J'avais beaucoup lu les classiques – la littérature, mais aussi ceux qu'on appelle les «philosophes»: Diderot, Voltaire, Rousseau –, et ce sont ces «philosophes» que j'avais fréquentés en première plutôt que Corneille, Racine ou Molière. Rousseau en particulier m'avait laissé une forte impression [...] ¹⁴.

Dans ce passage comme dans beaucoup d'autres, les classiques désignent en général chez Ricœur plutôt les philosophes classiques que les écrivains classiques. Les occurrences répertoriées sur *Digital Ricœur*¹⁵ indiquent que dans sa thèse, le terme «classiques» désigne les auteurs du *siècle classique*, Descartes en tête. Dans *La Symbolique du mal*¹⁶, le terme peut être aussi employé pour désigner des auteurs antiques célèbres, comme Platon ou

¹³ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio (Paris: Seuil, 1996), 310.

¹⁴ Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 17.

¹⁵ Voir <https://www.digitalricoeurportal.org/digital-ricoeur/>

¹⁶ Voir Ricœur, *Finitude et culpabilité: II. La symbolique du mal* (Paris: Aubier, 1960).

Pindare, alors que dans *Du texte à l'action*, Aristote et Hegel sont caractérisés indépendamment de leur époque respective comme des classiques de la philosophie politique¹⁷.

Si l'on se penche sur des textes des années 50, non repris dans des recueils, mais aujourd'hui accessible grâce aux éditions numériques du Fonds Ricœur, on peut constater d'autres usages, fort intéressants, du terme «classique». Nous prendrons ici deux exemples.

Dans le premier, un bel essai intitulé «Que signifie “humanisme”?», Ricœur renvoie aux «*humanités classiques*», qu'il définit, conformément à un usage encore courant à cette époque, comme des reprises successives de l'héritage antique, par opposition à l'époque contemporaine. Le propre du classique, dirions-nous en marge du propos de Ricœur, est de transporter avec lui la culture qui l'impregne¹⁸ : c'est bien pourquoi le classique est lié à une culture qui se soucie de ce que les devanciers ont éprouvé, pensé, expérimenté ; et c'est aussi pourquoi, quoi qu'on en dise, la notion de classique est intrinsèquement liée à celle d'humanisme. La reprise par Ricœur de la notion d'humanisme lui permet d'apporter sa marque spécifique, car il insiste fortement sur le fait que la reprise, si elle actualise des valeurs surgies dans les œuvres passées, «n'est que *l'envers* de l'humanisme comme invention culturelle présente»¹⁹:

Nous voici aussi loin qu'il est possible d'une interprétation de l'humanisme comme résistance à la modernité par le service des «humanités» classiques; loin d'être ce jardin clos où le lettré s'abriterait de la civilisation, l'humanisme nous apparaît au contraire comme la puissance affirmative d'une civilisation par elle-même, à travers l'activité *critique et créatrice* des hommes de culture.²⁰

On voit que dans ce texte – parent de ceux d'*Histoire et Vérité*²¹ consacrés à la civilisation humaine face aux défis de la mondialisation culturelle, Ricœur ne craint pas de présenter l'héritage humaniste, en tant qu'il est classique et reprend lui-même les classiques antiques, comme le creuset d'une invention spirituelle et intellectuelle permanente. Accès aux textes classi-

¹⁷ Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 394.

¹⁸ Voir Italo Calvino : «Les classiques sont des livres qui, quand ils nous parviennent, portent en eux la trace des lectures qui ont précédé la nôtre et traînent derrière eux la trace qu'ils ont laissée dans la ou les cultures qu'ils ont traversées» (*Pourquoi lire les classiques*, 9).

¹⁹ Ricœur, in *Comprendre* 15 «L'humanisme d'aujourd'hui» (mars 1956): 84-92, cité ici, 87.

²⁰ *Ibid.*, 89 (nous soulignons).

²¹ Voir Paul Ricœur, *Histoire et Vérité* (Paris: Seuil, 1955).

ques, faut-il ajouter, qui peut fort bien se passer de la lecture directe du grec et du latin, car Ricœur, avant même d'en faire la théorie, s'étant toujours montré le défenseur des traductions. Disons mieux: pour lui, les études dites classiques, et par extension l'accès à tous les classiques, se fera d'autant mieux qu'on les lira en traduction!

C'est ce qui apparaît dans notre second exemple, un autre texte magnifique, qui date de la période strasbourgeoise de Ricœur : «La parole est mon royaume»:

[...] l'illusion que l'apprentissage des langues mortes est la voie royale conduisant au sanctuaire de l'âme antique est responsable d'un système qui prive de cette culture l'immense majorité des enfants qui «ne font pas de latin». Notre devoir est de rendre, ou plutôt de donner enfin à *tous*, dans le «tronc commun» du secondaire, la culture latine et grecque que seules peuvent donner actuellement la lecture et l'étude des œuvres de l'Antiquité à travers des traductions. Il n'est pas juste qu'Homère, Eschyle, Platon, Lucrèce, Tacite soient réservés à ceux qui finalement ne peuvent pas les lire dans le texte, mais sont au plus capables de «mettre en bon français» vingt lignes d'un auteur en trois heures de travail. J'entends les objections: on n'accède pas à une culture par des traductions! J'avoue que l'argument ne m'impressionne pas du tout; il vaut évidemment pour la formation des maîtres, non pour l'initiation des enfants, de *tous* les enfants à une culture, surtout à la culture d'une langue morte. Aussi bien, nous avons presque tous découvert Tolstoï, Dostoïevski et Kierkegaard en traduction; sans doute aussi Shakespeare, Cervantès et Dante, n'est-ce pas? Les langues sont faites, pour être parlées – si possible – et traduites, faute de mieux; la traduction est le destin normal des langues, surtout si elles sont mortes; l'épreuve de la traduction est même une épreuve et une preuve d'universalité. Tant mieux pour ceux qui, en outre, lisent (?) les chœurs d'Eschyle dans le texte!²²

C'est un Ricœur très iconoclaste qui s'exprime ici, demandant ouvertement quel intérêt peut avoir la laborieuse traduction d'un texte antique classique! Il convient selon lui plutôt de lire et d'étudier en traduction ces auteurs antiques: preuve, si besoin en était, que la traduction a toujours eu pour Ricœur une dignité particulière. Elle n'est rien de moins, ici, qu'une «preuve d'universalité»²³; plus tard, elle sera une exigence d'«hospitalité langagière»²⁴. Le vrai problème des humanités classiques ne se réduit donc

²² Ricœur, «La parole est mon royaume», *Esprit* 23/2 «Réforme de l'enseignement» (février 1955): 192-205, cité ici 197-198). Nous avons édité et commenté ce texte dans Daniel Frey (dir.), *La jeunesse d'une pensée. Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)* (Strasbourg: PUS, 2015), 191-196; 199-212.

²³ *Ibid.*, 227.

²⁴ Ricœur, «Le paradigme de la traduction», in *Le Juste* 2 (Paris: Éditions Esprit,

pas au problème du grec et du latin, même dans les années 50. À l'heure de cette *mondialisation* qu'il a perçue très tôt et thématisée pour elle-même (par exemple dans «Civilisation universelle et cultures nationales») ²⁵, la question urgente est de trouver une façon de s'enraciner dans la culture gréco-latine, pour «préserver dans cette grande compétition, qui ne cessera de s'élargir géographiquement et de devenir plus intime, la fermeté d'une personnalité culturelle originale» ²⁶. Ce n'est pas seulement d'une défense de sa culture classique, propre à l'Occident, qu'il s'agit, mais c'est, aux yeux du philosophe, la condition même de tout échange : «Il faut avoir un “soi” pour communiquer avec les “autres”» ²⁷. La défense des humanités et de ses classiques se justifie non par esprit de classe, mais par souci de cultiver une mémoire pouvant se confronter ensuite à d'autres mémoires. Le classique a peut-être été lu dans sa langue originale, mais la culture occidentale doit y puiser ses forces vives, nouvelles, en traduction; si elle veut pouvoir s'ouvrir, se confronter à d'autres héritages culturels et à leurs classiques propres.

3. L'herméneutique comme art de comprendre les classiques

Les réflexions ricœurniennes sur les classiques et la culture humaniste, peu connues, s'avèrent originales. Mais qu'on ne s'y méprenne pas: leurs enjeux demeurent proches de ceux de l'herméneutique générale. Car rappelons que ce qui a mis en route la réflexion sur la théorie de l'interprétation n'est autre que la difficulté qu'il a pu y avoir, à un moment donné, à comprendre les textes classiques hérités des diverses traditions. L'herméneutique est l'héritière de la longue histoire de l'interprétation des textes sacrés et profa-

2001), 140 – texte repris dans *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004). Dans ce dernier texte, Ricœur revient d'ailleurs sur la traduction des classiques étrangers, jugeant, au sujet de la «retraduction incessante des grandes œuvres, des grands classiques de la culture mondiale, la Bible, Shakespeare, Dante, Cervantès, Molière», que «c'est dans la retraduction qu'on observe le mieux la pulsion de traduction entretenue par l'insatisfaction à l'égard des traductions existantes» (*ibid.*, 15).

²⁵ Dans ce texte, Ricœur se montre soucieux du risque de nivellement des identités culturelles, mais aussi désireux de saluer dans le mouvement de «mondialisation» un fruit de la science et de la technique modernes, lesquelles n'appartiennent pas aux cultures occidentales, mais sont le bien de l'humanité tout entière qui, «comme un seul homme [...] sans cesse apprend et se souvient [Pascal]» (Ricœur, «Civilisation universelle et cultures nationales» [1961], repris dans *Histoire et Vérité* (Paris: Seuil, 1955, 1964³, 1990), 287; le terme «mondialisation» apparaît à la page 288).

²⁶ Paul Ricœur, «La parole est mon royaume», in *Esprit* 23/2, 228.

²⁷ *Ibid.*, 228.

nes. Ce que Ricœur appelle le «problème de l'herméneutique»²⁸, après Bultmann et Gadamer, c'est la conjonction du problème de la compréhension de corpus donnés, comme par exemple les mythes grecs ou la Torah, relus respectivement par les stoïciens ou les générations apostoliques, et du problème général de la compréhension tel qu'il a été posé par Schleiermacher puis Dilthey. L'herméneutique moderne, définie comme théorie de l'interprétation des textes, se situe donc au confluent de deux sources distinctes. Dans la première, hellénico-chrétienne, on n'a cherché à analyser la compréhension que pour mieux comprendre des classiques spécifiques et faciliter leur actualisation. Dans la seconde, postérieure aux Lumières, on a posé la question de la compréhension de manière épistémologique: qu'est-ce que connaître un discours historiquement situé? Pour Ricœur, l'herméneutique n'a acquis le statut philosophique que dans la mesure où elle en est venue à poser la question du sujet de l'interprétation (et de l'interprétation elle-même) indépendamment du problème de la compréhension effective de textes particuliers. C'est la raison pour laquelle Ricœur fait commencer l'histoire de l'herméneutique moderne par Schleiermacher:

Le discernement de cette problématique centrale et unitaire est l'œuvre de Friedrich Schleiermacher. Avant lui, il y a d'une part une philologie des textes *classiques*, principalement ceux de l'antiquité gréco-latine, d'autre part une exégèse des textes sacrés, Ancien et Nouveau Testaments²⁹.

Ainsi, l'herméneutique philosophique commence quand est dépassée la question de la non-compréhension spécifique de tel ou tel corpus classique. Mais il n'empêche que ce qui met toujours en branle l'examen théorique de l'interprétation, c'est la mécompréhension. Celle-ci demeure le point nodal de l'herméneutique. Cela explique pourquoi, dès l'entame du *Conflit des interprétations*, Ricœur assigne à l'herméneutique en général un

dessein profond, celui de vaincre une distance, un éloignement culturel, d'égaliser le lecteur à un texte devenu étranger, et ainsi d'incorporer son sens à la compréhension présente qu'un homme peut avoir de lui-même³⁰.

²⁸ Cf. «Existence et herméneutique» [1965]: «Mon propos est ici d'explorer les voies ouvertes à la philosophie contemporaine par ce qu'on pourrait appeler *la greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique*» (*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969), 7 – Ricœur souligne).

²⁹ Ricœur, *Du texte à l'action*, 78 (nous soulignons).

³⁰ Ricœur, «Existence et herméneutique», *op.cit.*, 8.

Quasiment au même moment, Gadamer écrit de même:

L'herméneutique est l'art d'expliquer et de transmettre, grâce à un effort personnel d'explicitation [*Auslegung*], ce qui a été dit par d'autres et qui se présente à nous dans la tradition, *partout où elle n'est pas immédiatement compréhensible*³¹.

Or le classique, au sens où nous l'avons entendu plus haut, est précisément pour Gadamer un texte qui défie l'expérience de la non-compréhension. Il est même son opposé:

[...] est classique, en définitive, ce qui se conserve *parce que* c'est lui-même qu'il signifie et lui-même qu'il interprète; ce qui, donc, parle de telle manière qu'il ne se réduit pas à une simple déclaration sur quelque chose de disparu [...]; c'est, au contraire, ce qui à n'importe quel présent dit quelque chose comme s'il ne le disait qu'à lui. [...] ce qui est «classique» est incontestablement «intemporel», mais cette intemporalité est une modalité de l'être historique.³²

Pour Gadamer, les classiques sont la manifestation même d'une *médiation historique*: le classique est la preuve vivante, à ses yeux, que la véritable transmission historique s'opère via la tradition et non via l'attitude d'objectivation méthodologique. Le classique est une réfutation en acte de l'historicisme! La justification fondamentale de la particularité qu'a le classique d'opérer sa propre médiation n'apparaît pas encore dans la deuxième partie de *Vérité et méthode* d'où nous avons extrait cette citation, mais elle est longuement développée dans la troisième: il s'agit de la constitution ontologique du langage, à l'œuvre dans la tradition bien comprise. Chez Gadamer, elle est conçue comme «la vérité qui élève la voix du fond du passé transmis»³³. Comprendre une œuvre comme elle entend elle-même

³¹ Hans-Georg Gadamer, «Esthétique et herméneutique» [1964], in: *L'Art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, éd. Pierre Fruchon (Paris: Aubier, 1991), 142 (nous soulignons).

³² Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op.cit.*, 311 (Gadamer souligne). Ricœur fait remarquer que ce rapport étroit entre herméneutique et «classiques» est précisément un point d'opposition entre Apel et Habermas et Gadamer: «on ne parle d'application que pour des textes religieux dont l'autorité demeure, même si elle s'est affaiblie, ou pour des textes littéraires "classiques", c'est-à-dire capables d'une réactualisation en toute situation culturelle, ou pour des textes juridiques dont la valeur normative demeure incontestée. Or tel n'est pas le rapport moderne à la tradition.» («Logique herméneutique"?», in: Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, éd. Daniel Frey et Nicola Stricker (Paris: Éditions du Seuil, 2010, 157).

³³ Gadamer, Introduction de *Vérité et méthode*, *op.cit.*, 13.

être comprise, en raison de son rapport étroit avec la chose du texte, tel est le vœu de l'herméneutique selon Gadamer. C'est aussi, on le sait, le vœu de Ricœur, pour qui l'expérience de l'appartenance à la chose du texte est également l'expérience *princeps* – fondamentale au sens strict du mot – de l'herméneutique.

La différence est que tout se passe en effet comme si, chez Ricœur, la médiation opérée par la tradition ne faisait pas droit à la chose du texte, que pourtant elle a pour charge de faire connaître. L'objet du passé, et même le classique, reste alors étranger et sans pertinence pour le sujet moderne. L'herméneutique doit persister à rendre compte de l'expérience de l'étrangeté d'une œuvre. Celle-ci n'a pas pour cause une incompétence herméneutique, c'est-à-dire une mise en œuvre lacunaire des moyens techniques de la compréhension (compréhension grammaticale, sémantique, historique... etc.). Dans la fameuse *Verfremdung* (distanciation aliénante), Ricœur distingue l'aliénation volontaire et méthodique, dont Gadamer dénonce l'insuffisance, de l'aliénation involontaire, dont Schleiermacher a montré qu'elle était à l'origine de toute réflexion herméneutique:

Il y a *hermeneia*, parce que l'énonciation est une saisie du réel par le moyen d'expressions significantes, et non un extrait de soi-disant impressions venues des choses mêmes.³⁴

C'est pourquoi, contrairement à Gadamer, Ricœur tente coûte que coûte d'articuler explication et compréhension, critique et appartenance. Malgré tous les points d'accord qu'il affiche avec son maître, Ricœur problématise – discrètement, mais sûrement – le rapport à la tradition que Gadamer hypostasie, nous semble-t-il.

4. La différence ricœurienne: pluralisation de l'interprétation et de la réception du classique

Comprenons bien la dernière citation: c'est du caractère langagier lui-même, dans sa polysémie, que découle la possibilité de comprendre toujours autrement, ou de ne pas comprendre du tout ! On ne l'a pas assez relevé, mais Ricœur ne conçoit pas la *tradition* comme une médiation historique qui expliquerait le caractère systématiquement adéquat de la compréhension du classique. Il propose même, dans *Temps et Récit III*, une *clarification* conceptuelle qui fixe les limites de l'acceptabilité du concept gadamérien de tradition:

³⁴ Ricœur, «Existence et herméneutique», *op.cit.*, 8.

au lieu de parler de façon indiscriminée de *la* tradition, il faut plutôt distinguer plusieurs problèmes que je placerai sous trois titres différents : la *traditionalité*, les *traditions*, *la* tradition³⁵.

Le correctif de Ricœur est essentiel : par *traditionalité*, il faut entendre l'expérience d'une transmission dans le temps qui se trouve être la dialectique de «l'efficiencia du passé, que nous souffrons, et la réception du passé, que nous opérons»³⁶. C'est là, affirme Ricœur, que la notion gadamérienne de *fusion des horizons* prend toute son importance. Si la traditionalité est la «dialectique entre l'éloignement et la dédistanciation», à travers les deux notions de situation et d'horizon, alors «[...] il faut faire place à l'idée d'une *fusion des horizons*, qui ne cesse de se produire chaque fois que, mettant à l'épreuve nos préjugés, nous nous astreignons à conquérir un horizon historique et nous imposons la tâche de réprimer l'assimilation hâtive du passé à nos propres attentes de sens»³⁷.

La tonalité très gadamérienne de la dernière phrase n'échappera pas au lecteur. Est-ce à dire que Ricœur adopte la notion de fusion des horizons sans l'infléchir? Faut-il comprendre que, comme chez Gadamer, le lecteur doit toujours se taire en face de l'œuvre, conformément à l'idée selon laquelle toute tentative pour prendre de la distance relève d'une mécompréhension?³⁸ Ce n'est pas le cas. Car si, dans ces pages de *Temps et récit III*, Ricœur entérine une forme de passivité de la lecture, en notant que «l'histoire de l'efficiencia, pourrait-on dire, est ce qui se fait sans nous», il ajoute immédiatement ce correctif : «*la fusion des horizons est ce à quoi nous nous efforçons*»³⁹. Autrement dit, la fusion des horizons ne désigne pas tant la réalité de la compréhension du passé – la médiation idéale par *la* tradition,

³⁵ Ricœur, *Temps et récit III*, *op.cit.*, 318 (Ricœur souligne).

³⁶ *Ibid.*, 318.

³⁷ *Ibid.*, 319 (Ricœur souligne).

³⁸ C'est en effet de la poésie que Gadamer, selon nous, tire son modèle du texte imparable, jouissant d'une position de surplomb inouïe qui s'impose au lecteur. Toute lecture est pour Gadamer un appel à l'écoute, à la prise de conscience, à l'obéissance. Voir entre autres «Esthétique et herméneutique»: «la familiarité avec laquelle une œuvre d'art nous touche est en même temps, de façon énigmatique, l'ébranlement et l'écroulement de l'habituel. Ce n'est pas seulement le "Tu es cela" qu'elle nous découvre dans un effroi joyeux et terrible, elle nous dit aussi "Tu dois changer ta vie"» (Gadamer, «Esthétique et herméneutique», *op.cit.*, 149). Ce texte fait précisément écho à un vers de Rilke : «Car il n'y est de point qui ne te voie. Tu dois changer ta vie» («... denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern», cf. Jean Greisch, «Le texte sacré au pluriel», in Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron, *Introduction à la philosophie de la religion* (Paris: Cerf, 1989, 333).

³⁹ Ricœur, *Temps et récit III*, *op.cit.*, 320 pour les deux citations (je souligne).

comme dans l'analyse gadamérienne du classique – que le fait qu'elle passe par un *pluriel de traditions*: «Par tradition, écrit Ricœur, nous entendons [...] les choses déjà dites, en tant qu'elles nous sont transmises le long des chaînes d'interprétation et de réinterprétation»⁴⁰. S'il existe des chaînes d'interprétation, c'est que les traditions sont toujours diverses, et souvent en conflit. Le processus de réinterprétation dans l'interprétation suppose logiquement la *pluralisation* de celle-ci.

Au moment d'aborder le débat Habermas/Gadamer, Ricœur peut ainsi introduire expressément une exigence de distanciation critique contre laquelle Gadamer a précisément écrit *Vérité et méthode*:

la *recherche* est le partenaire obligé de la tradition, dans la mesure où celle-ci n'offre que des prétentions à la vérité [...]. Or, avec l'idée de recherche, s'affirme un moment critique, certes second, mais inéluctable, que j'appelle rapport de *distanciation*⁴¹.

Ce n'est pas pour rien que Ricœur, dans *Du texte à l'action*, prétend ajouter à l'histoire de l'herméneutique philosophique sa contribution propre, destinée à médiatiser l'interprétation-appropriation par l'explication, de nature structurale. Nous avons étudié ailleurs le leitmotiv ricœurien enjoignant d'expliquer plus pour comprendre mieux, qui nous semble avoir son origine dans le motif de la «compréhension par la critique» que Ricœur met en œuvre dans *La Symbolique du mal* et qu'il doit notamment au théologien et exégète Rudolf Bultmann⁴².

Mais au-delà de l'herméneutique des années 1970, centrée sur le moment critique et explicatif, l'herméneutique mise en œuvre dans *Temps et récit* suppose toujours encore l'existence d'une action du lecteur et d'une pluralité d'interprétations possibles – donc des traditions de lecture rivales. C'est ainsi qu'avec Iser et Jauss, Ricœur observe que le lecteur est toujours affecté par l'œuvre; et que «cet être affecté a ceci de remarquable qu'il combine, dans une expérience d'un type particulier, une passivité et une activité, qui permettent de désigner comme *réception* du texte l'*action* même de le lire»⁴³. Nous revoici en présence du paradoxe voulant que la lecture soit l'action de simplement lire le texte, *comme si* elle en était l'écoute – comme si le texte faisait de lui-même impression sur nous, alors qu'elle est, de bout en bout, action, voire lutte avec le texte. Les modalités de cette action

⁴⁰ *Ibid.*, 321.

⁴¹ *Ibid.*, 324 (Ricœur souligne; nous soulignons «prétentions à la vérité»).

⁴² Daniel Frey, «Expliquer pour comprendre. Retour sur une devise de l'herméneutique ricœurienne», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 98, 1 (2018): 35-58.

⁴³ Ricœur, *Temps et récit III*, *op.cit.*, 243 (Ricœur souligne).

sont en effet diverses chez Ricœur. Elles vont de la coopération au conflit. Ricœur n'envisage pas seulement la «rencontre» du monde du texte et du monde du lecteur, mais aussi «le choc entre le monde du texte et le monde tout court, dans l'espace de lecture [...]»⁴⁴. L'examen attentif des diverses théories de la lecture (rhétorique de la fiction, phénoménologie de la lecture et esthétique de la réception) auquel Ricœur se livre dans *Temps et récit III* lui donnera d'ailleurs l'occasion de présenter les grands enjeux de cette coopération, parfois conflictuelle, et surtout d'intégrer dans une unique théorie de la lecture des approches diverses. Le philosophe y présente successivement la *rhétorique de la lecture* de Michel Charles, la *phénoménologie de la lecture* de Wolfgang Iser et l'*esthétique de la réception* de Hans Robert Jauss, dans l'intention d'articuler ces approches d'intentions et de natures fort dissemblables pour former une unique *théorie de la lecture*. Celle-ci doit lui permettre de saisir la façon dont l'acte configurant (celui, on s'en souvient, de la *mimèsis* II) rencontre et reconfigure le monde du lecteur (*mimèsis* III). Cette théorie de la lecture n'est donc pas une création originale de Ricœur, mais se constitue à partir d'une triple greffe permettant de traiter de la lecture inscrite dans le texte (rhétorique de la lecture), de la description phénoménologique de l'acte de lecture lui-même (phénoménologie de la lecture) puis de la prise en compte de l'histoire de la lecture dans la réception sans cesse renouvelée d'un texte (esthétique de la réception)⁴⁵. Cette façon de construire par concrétion d'analyses indépendantes une théorie unique de la lecture est significative d'une attitude à la fois modeste et souveraine chez ce philosophe-lecteur qu'a été Ricœur: modeste, puisque ce dernier se met à l'école des théoriciens qui avant lui ont abordé la lecture; attitude souveraine en même temps, parce que Ricœur opère des choix forcément discutables à l'intérieur de ces théories et endosse sans hésitation la responsabilité d'un remembrement où ces théories sont repensées en fonction de son objectif propre.

Si nous nous sommes étendu finalement sur cette concrétion de trois approches de la lecture dans l'unique théorie de la lecture énoncée dans ce monument qu'est *Temps et récit*, c'est non seulement pour achever notre propos sur la lecture chez Ricœur, mais c'est encore et surtout pour indiquer finalement comment Ricœur lui-même lit les ouvrages qu'il juge classiques: il

⁴⁴ Ricœur, «Rhétorique, poétique, herméneutique» [1990], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Paris: Seuil, 1992), 493.

⁴⁵ Nous l'avons étudiée dans notre ouvrage consacré à *La lecture et l'interprétation chez Ricœur et Gadamer*: notamment au chapitre «La lecture comme réception active» (Paris: PUF, 2008, 246-255).

les comme il lit tous les classiques, dans la «fidélité créatrice»⁴⁶, voire dans une «trahison créatrice de l'original»⁴⁷, pour reprendre une expression que lui-même emploiera tardivement au sujet de la traduction. Pour quelle raison? Pour user à plein de sa liberté d'interprète. Ce qui nous a toujours frappé, c'est la liberté avec laquelle Ricœur commente et s'approprie les œuvres qu'il choisit de lire, qu'elles soient philosophiques ou classiques. Les lectures de Ricœur cachent souvent, et notamment lorsqu'il s'agit de Kant, de Hegel, de Nietzsche, des déplacements non thématiques par l'auteur lui-même⁴⁸. Derrière ce génie de l'interprétation créatrice, l'enjeu fondamental est d'être vraiment *soi* – soi par rapport aux autres –, de multiplier les appartenances dans l'horizon de son œuvre propre. Nous avons tâché de montrer dans une monographie parue en 2021⁴⁹ que la complexité de l'œuvre ricœurienne tient beaucoup aux *fidélités multiples* auxquelles le philosophe a cherché à rendre justice dans son effort personnel pour penser. Son art consommé de la dialectique, de la traversée de discours aux visées opposées (freudisme et pensée du sujet, structuralisme linguistique et herméneutique, philosophie analytique et éthique) s'explique d'abord par la pluralité des champs philosophiques et des disciplines que le philosophe a *conjointement* tenus pour pertinents et nécessaires. Nous nous sommes interrogé sur le caractère *compossible* des diverses influences philosophiques revendiquées par le jeune Ricœur dans sa thèse: comment être disciple de Marcel quand on l'est de Jaspers? De Descartes et de Husserl quand on l'est de Marcel? Son geste philosophique est dès l'origine celui d'une *dialectique*: le philosophe veut articuler des *lectures disparates* qui l'ont marqué; sa pensée même doit son mouvement et son dynamisme constant à ce vœu de concilier des influences presque toujours contradictoires. Dès le départ, Ricœur se représente le champ du pensable sur la base des diagnostics philosophiques opposés qu'il a retenus, de façon souveraine, en assumant pleinement sa liberté de lecteur-penseur, de sorte que dès la genèse de son œuvre se fait jour une *assurance* lui permettant de désigner ce qui a de la valeur dans le paysage philosophique, et pourquoï. C'est lui, Paul Ricœur, qui affirme la valeur de chacune des traditions auxquelles il se rattache, et s'efforce de montrer les conditions

⁴⁶ Ricœur cite cette expression de Gabriel Marcel (*Être et Avoir*) dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (Paris: Temps Présent, 1948), 299.

⁴⁷ *Sur la traduction*, op.cit., 66.

⁴⁸ C'est en ce sens que Gilles Marmasse et Roberta Picardi sont fondés à chercher à dévoiler «la complexité – souvent cachée ou minimisée par Ricœur lui-même – des déplacements et des torsions qui sous-tendent l'appropriation créatrice dont la pensée ricœurienne se nourrit», Gilles Marmasse et Roberta Picardi (dir.), *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey* (Paris : CNRS, 2019), 11.

⁴⁹ Daniel Frey, *La religion dans la philosophie de Paul Ricœur* (Paris: Hermann, 2021).

leur permettant d'être vraies ensemble. Comme lorsqu'il en appelle dans *Le Volontaire et l'Involontaire*⁵⁰ à une *triple fidélité* à Gabriel Marcel, à Karl Jaspers et à Edmund Husserl. Plus tard, il aura davantage le souci d'indiquer les conflits entre les discours auxquels il entend ne pas renoncer: c'est alors la voie de l'articulation qui prédominera: articulation de la linguistique structurale et de la compréhension herméneutique dans *Du texte à l'action*, mais aussi de la philosophie analytique du langage et de l'éthique dans *Soi-même comme un autre*, ou de la phénoménologie de la mémoire et de l'herméneutique de la condition historique, dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*.⁵¹

Ce qui nous intéresse ici, c'est le geste ricœurien qui consiste à lire un classique comme il veut l'être – il ne s'agit pas d'invention débridée, mais d'une interprétation fondée sur le texte même – tout en opérant, par divers moyens rhétoriques (insistance, répétitions, prétérition, choix la plupart du temps non thématiques) une lecture toujours sélective. Pour découvrir Ricœur lisant, il faut le lire après avoir lu soi-même ce qu'il a lu! Et là, on constate souvent que son geste opère une réception des plus actives, des plus personnelles. Le modèle du classique lu par Ricœur, c'est celui d'une œuvre que je peux lire fidèlement sans renier ma liberté d'interprète. Gageure? Oui, comme toute lecture qui se respecte! Si je répète le sens tel quel, je n'interprète pas. Ce qui importe, c'est ce que je fais de la lecture de tel texte, où je l'emmène, vers où elle m'oriente. Lire un classique c'est me dépayser dans son monde, le suivre, mais jusqu'à un certain point seulement, car c'est aussi, peut-être surtout, l'emmener dans le mien, le faire aboutir jusqu'ici, en ce lieu et ce présent qu'il ne pouvait connaître. C'est notamment lui faire rencontrer les autres textes œuvres qui importent, et donc pluraliser l'interprétation: le classique est cette œuvre que je lis après avoir lu telle œuvre; il s'enrichit des textes qu'il ne connaît pas et ne pouvait pas connaître. Nous lisons les *Confessions* de St. Augustin, les *Essais* de Montaigne et les *Confessions* de Rousseau les uns par rapport aux autres, comme autant de modalités de parler de soi, d'inventer un langage permettant de se dire en face d'un autre: Dieu d'Augustin, lecteur appelé à surprendre le passage permanent de Montaigne d'un état à l'autre; ou lecteur censé décrypter l'authenticité revendiquée par Rousseau. Le soi de l'auteur, à chaque fois, se crée le lecteur qui lui convient. Chaque «moi» lisant ces œuvres rejoue ce jeu proposé par le classique; on ne lit ces œuvres que pour comprendre comment on peut se comprendre!

⁵⁰ Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris: Aubier, 1949).

⁵¹ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000).

En un sens, Gadamer a raison : le classique fait valoir de lui-même son actualité. C'est même un plaisir très particulier de lire un vieux texte, et de réaliser, de façon personnelle et non parce qu'on nous l'a dit, qu'il sait encore nous émouvoir, nous surprendre, nous emporter. Calvino (encore lui) a bien raison d'écrire que

parfois, nous y découvrons quelque chose que nous avons toujours su (ou cru savoir) sans savoir que c'était ce livre-là qui l'avait dit le premier (ou qu'il s'y attachait de façon particulière). Et cette surprise est, elle aussi, une surprise pleine de satisfaction, comme l'est toujours la découverte d'une origine, d'une relation, d'une appartenance.⁵²

Le classique est ce livre qui ouvre une manière de voir et de dire qui fera tradition après lui. De Daniel Defoe (1660-1631), on ne lit plus guère que *Robinson Crusoé*, alors qu'il a composé quatre cents autres titres!⁵³ Car sa manière de décrire scrupuleusement les mille gestes d'un solitaire, elle, nous touche toujours : «cette obstination et ce plaisir quand il relate les techniques de Robinson» font que «Defoe est parvenu jusqu'à nous comme le poète de lutte patiente de l'homme avec la matière, de l'humilité, de la difficulté et de la grandeur du "faire", de la joie de voir naître les choses de ses propres mains. De Rousseau à Hemingway, tous ceux qui nous ont indiqué comme preuves de la valeur humaine le fait de se mesurer, de réussir, de ne pas réussir en "faisant" une chose, grande ou petite, peuvent reconnaître en Defoe leur premier maître.»⁵⁴ On a appris du roman d'aventures de Defoe à valoriser l'action minutieuse, jusque dans son échec: leçon de volonté et de patience d'autant plus savoureuse qu'elle prend place dans une île lointaine, lieu propice à toutes les rêveries de solitude, à tous les désirs de recommencer à zéro pour se construire patiemment une place dans le monde. Tant que l'on rêvera d'île déserte et d'héroïsme ordinaire, on lira *Robinson Crusoé*. Rousseau ne voulait qu'un seul livre pour son Émile, et c'est celui-là. Que la littérature existe pour notre instruction, au sens le plus large du terme, Ricœur en a témoigné par cette question étonnante :

que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques en général, de tout ce que nous appelons le soi, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature?⁵⁵

⁵² Calvino, *Pourquoi lire les classiques*, op.cit., 10.

⁵³ *Ibid.*, p. 75. Camus faisait grand cas, toutefois, de son *Journal de l'année de la peste*, qui l'a inspiré pour son roman de 1947.

⁵⁴ *Ibid.*, 77-78.

⁵⁵ Ricœur, *Du texte à l'action*, op.cit., 116.

C'est encore plus vrai dans son cas, celui d'un orphelin élevé par sa grand-mère, et découvrant, après la perte de sa sœur, le monde dans la lecture des classiques. C'est vrai pour nous tous, qui trouvons dans la littérature, depuis les contes de notre enfance jusqu'aux grandes œuvres, des figures, des situations, des lieux, tout un imaginaire fait de mots, un imaginaire créateur de sens et d'attente de sens, à partir duquel nous nous sommes forgé des images mentales qui, sans qu'on en ait forcément bien conscience, nous précèdent, nous entourent, nous inspirent.

5. Conclusion

Nous avons dit pourquoi la notion de classique est en quelque sorte impensable, du fait de sa définition toujours circonstancielle et dictée par les lecteurs eux-mêmes. Nous commençons à peine à dire pourquoi la notion de classique est indispensable. Il nous semble que c'est, du point de vue de l'herméneutique théorique, parce qu'elle rend justice au fait que des œuvres anciennes persistent à être lues en dépit des modes qui fluctuent – «Est classique ce qui tend à reléguer l'actualité au rang de rumeur de fond, sans pour autant prétendre éteindre cette rumeur»⁵⁶ – mais également, et peut-être surtout, en dépit de toutes les *gloses* qui prétendent nous les rendre accessibles, en dépit de toutes les *subtilités philologiques* qui seraient *a priori* nécessaires pour les comprendre comme elles le voulaient. Voilà le génie de cette notion : elle parvient à placer entre parenthèses la fameuse «intention de l'auteur», reconstruite par l'exégèse et la critique littéraire.

En ce sens, et c'est cette fois du point de vue de la pratique que nous nous plaçons, la notion de classique rend compte de la *pratique de lecture la plus ordinaire*: celle qui croit possible de comprendre le texte comme s'il avait été écrit hier, pour moi. C'est cette pratique ordinaire de lecture, avant toute élaboration théorique, qui rend légitime la volonté de reconsidérer le texte dans sa fonction de message : «si jamais nul texte ne venait toucher quelqu'un, pour que celui-ci l'insère à nouveau dans une situation existentielle, le texte aurait perdu sa fonction première»⁵⁷. Il y a sans doute de la naïveté à dire que

⁵⁶ Calvino, *Pourquoi lire les classiques*, *op.cit.*, 12.

⁵⁷ Ricœur, «Herméneutique et sémiotique», *Bulletin du centre protestant d'études et de documentation* (1980) : VIII. À rebours de cette pratique de lecture ordinaire, l'herméneutique philologique et critique de Jean Bollack estime que la lecture ne peut qu'être l'opération inverse de l'écriture. Lire n'est donc pas autre chose que chercher à reconstruire son agencement sémantique totalement unique, c'est-à-dire chercher à reproduire la lecture que le texte fait de lui-même : «en fait, le texte que je déchiffre s'interprète lui-même, il s'est interprété librement en s'écrivant. Le lecteur que je suis déchiffre la lecture première» (Jean Bollack, *Sens contre sens. Comment lit-on? Entretiens avec Patrick Llored* (Genouilleux: La Passe du vent, 2000, 157).

le texte a un sens, et qu'il peut être pour moi. Là encore, la philologie critique d'un Jean Bollack nous met en garde contre la tentation de tout tirer à soi. À ses yeux, l'herméneutique d'un Gadamer ou d'un Ricœur resterait tributaire d'une conception humaniste de la *valeur* du texte, alors que

le texte n'a pas l'éternité que lui prêtaient les humanistes ; son intérêt pour moi reste lié à son insertion primitive dans un contexte culturel et intellectuel. [...] Si, comme je le crois, le sens d'un texte est le produit d'un savoir-faire, il n'est pas universel et ne peut pas l'être⁵⁸.

C'est ici que, prenant parti, nous opposerons ici à cette herméneutique élitiste censée calquer l'opération de lecture sur celle d'écriture qu'il faut bien lire – et que lire, c'est vivre dans l'illusion à deux niveaux spécifiques.

Le premier, déjà indiqué, fait croire au lecteur que le texte le guide, que sa lecture est passive et qu'elle ne fait que le suivre, alors que sans le lecteur, comme l'a montré Ricœur appuyé sur la phénoménologie de la lecture d'Iser, la rhétorique de la lecture de Charles, sa configuration ne configure rien. Dans un court texte consacré à la lecture, Marcel Proust déplore qu'il existe des lecteurs maladifs, soucieux avant tout de jouir mollement du labeur d'un autre. La vérité leur apparaît «comme une chose matérielle, déposée entre les feuillets des livres comme un miel tout préparé par les autres et que nous n'avons qu'à prendre la peine d'atteindre sur les rayons des bibliothèques et de déguster ensuite passivement dans un parfait repos de corps et d'esprit»⁵⁹. On peut, comme Proust, déplorer ce désir de passivité qui, certainement, existe en toute lecture. Mais il convient plutôt d'y reconnaître une des sources du désir de lecture. La passivité dont rêve le lecteur aiguise son appétit de lecture, et renforce l'impression, puissamment reposante en effet, qu'il lui est possible de s'appropriier directement et par la lecture, le résultat des efforts d'un autre. La passivité, même rêvée, est essentielle. Elle entretient la perception d'une lecture qui n'est pas, au même titre que l'écriture, une production de sens. Le lecteur ne *veut* pas concevoir la lecture comme un travail herméneutique. Lorsqu'il y est parfois contraint, quand, par exemple, la fatigue lui rappelle à quel point lire n'est pas une activité où l'esprit se repose, il abandonne bien souvent sa lecture. Pour l'herméneutique de Ricœur, la volonté d'appropriation est clairement le motif pragmatique de la lecture.

Le second niveau de l'illusion de la lecture est celui de la contemporanéité. Malgré ce qu'affirme Bollack (qui a sa part de vérité), on lit les classiques malgré tout ce qui devrait nous empêcher d'être de plain-pied avec eux, malgré la distance des siècles ou même des décennies. C'est cela

⁵⁸ Bollack, *Sens contre sens*, *op.cit.*, 46.

⁵⁹ Marcel Proust, *Sur la lecture* (Paris: Mille et une nuits, 1994), 38.

qui fait que la notion de classique est indispensable. S'il fallait connaître la Grèce archaïque pour comprendre l'*Illiade*, s'il fallait connaître la Russie tsariste pour lire l'*Idiot*, nous ne les lirions plus. Ultime paradoxe: une certaine insouciance vis-à-vis de notre incompetence est la condition de la lecture et de la pérennité des classiques! Ces œuvres ont le génie de ne pas être seulement circonstanciées. Nous percevons entre les lignes que des choses nous échappent dans l'*Odyssée*, mais nous sommes et restons touchés par le destin d'Ulysse, qui quitte au début Calypso pour rejoindre Pénélope dans son lit nuptial : raccourci extrême, mais qui dit quelque chose de l'apologie de la vie humaine ordinaire qu'offre, de façon très réelle, Homère. Nous courrons peut-être le risque de l'anachronisme... mais le classique est précisément un texte qui permet l'anachronisme. Par lui, la lecture reste un charme, une activité en elle-même spirituelle et poétique.

La question est: combien de temps encore pourra-t-on, sans être ni érudit ni snob, lire des classiques comme Homère, Melville, Flaubert, Baudelaire, Poe, Kafka, Camus, Giono? Combien de temps la littérature classique pourra-t-elle avoir l'humble prétention d'être commune, sinon à tous – vœu irréaliste hier comme aujourd'hui – du moins à beaucoup? Combien de temps la littérature, la philosophie, la poésie nourriront-elles les pensées, renforceront-elles les volontés, éclaireront-elles les abîmes de nos âmes? Nul ne le sait, évidemment, mais cela vaut la peine encore d'éprouver, non comme une vérité générale, mais comme une possibilité réelle, que certains ouvrages – classiques – rendent le monde plus *lisible*. Ce qui importe, dans la transmission aux jeunes générations dont Ricœur faisait dans «La parole est mon royaume»⁶⁰ le cœur du métier d'enseignant, ce n'est pas seulement de transmettre ce que nous, notre génération a à dire à la génération suivante – les contenus que nous tirons de la lecture des classiques – mais c'est aussi et peut-être surtout le *geste* même de passer par les textes pour comprendre et se comprendre. Les questions que la génération montante souhaite poser aux textes créeront à leur tour des changements dans les traditions; de nouveaux classiques apparaîtront. On ne peut que souhaiter que demeure l'habitude, l'exigence, la méthode, (toutes ces choses ensemble!) de faire un détour par des œuvres que nous n'avons pas créées, pour comprendre et saisir ce que nous pouvons être.

⁶⁰ Ricœur «La parole est mon royaume», *op.cit.*, 192 : «[...] je parle seulement pour communiquer à la génération adolescente ce que sait et ce que cherche la génération adulte. Cette communication par la parole d'un savoir acquis et d'une recherche en mouvement est ma raison d'être: mon métier et mon honneur.»

Bibliographie

- Bollack, Jean. *Sens contre sens: Comment lit-on ? Entretiens avec Patrick Llored*. Genouilleux: La passe du vent, 2000.
- Calvino, Italo. *Pourquoi lire les classiques*. Trad. de Jean-Paul Mangarano. Paris: Seuil, 1993.
- Compagnon, Antoine. *Le Démon de la théorie: Littérature et sens commun*. Paris: Seuil, 1998.
- Dictionnaire historique de la langue française*, dir. Alain Rey. Paris: Le Robert, 1992, 1998), vol. 1.
- Frey, Daniel (dir.). *La jeunesse d'une pensée: Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*. Strasbourg: PUS, 2015.
- _____. «Expliquer pour comprendre: Retour sur une devise de l'herméneutique ricœurienne», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 98, 1 (2018): 35-58. <https://classiques-garnier.com/export/pdf/revue-d-histoire-et-de-philosophie-religieuses-2018-1-98e-annee-n-1-varia-expliquer-pour-comprendre.html?displaymode=full>
- _____. *La lecture et l'interprétation chez Ricœur et Gadamer*. Paris: PUF, 2008.
- _____. *La religion dans la philosophie de Paul Ricœur*. Paris: Hermann, 2021.
- Gadamer, Hans-Georg. «Esthétique et herméneutique». In: *L'Art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*. Paris: Aubier, 1991 [1964].
- _____. *Vérité et méthode: Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Ed. de Pierre Fruchon, Jean Grondin e Gilbert Merlio. Paris: Seuil, 1996.
- Greisch, Jean. «Le texte sacré au pluriel». In: *Introduction à la philosophie de la religion*. Org. Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: Cerf, 1989.
- Zehnacker, Hubert. «Aulu-Gelle, II^e siècle» In: *Dictionnaire universel des littératures*, dir. Béatrice Didier. Paris: P.U.F., 1994.
- Marmasse, Gilles et Picardi, Roberta (dir.). *Ricœur et la pensée allemande: De Kant à Dilthey*. Paris: CNRS, 2019.
- Proust, Marcel. *Sur la lecture*. Paris: Mille et une nuits, 1994.
- Ricœur, Paul. «Herméneutique et sémiotique» *Bulletin du centre protestant d'études et de documentation VIII* (1980): I-XIII.
- _____. «La parole est mon royaume». *Esprit* 23/2: *Réforme de l'enseignement* (février 1955): 192-205.
- _____. «Que signifie 'humanisme'?», *Comprendre* 15 «L'humanisme d'aujourd'hui» (mars 1956): 84-92.
- _____. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.
- _____. *Écrits et conférences 2. Herméneutique*. Eds. Daniel Frey et Nicola Stricker. Paris: Seuil, 2010.
- _____. *Finitude et culpabilité: II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.

-
- . *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent, 1948.
-
- . *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil, 1955.
-
- . *La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
-
- . *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
-
- . *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969.
-
- . *Le Juste 2*. Paris: Esprit, 2001.
-
- . *Parcours de la reconnaissance: Trois Études*. Paris: Stock, 2004.
-
- . *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1949.
-
- . *Temps et récit III: Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.

