
LA VÉHÉMENTENCE ONTOLOGIQUE DU SYMBOLE CHEZ RICŒUR

Chiara Pavan

Résumé:

Dans le cadre de la philosophie ricœurienne, où l'ontologie ne se détache jamais de l'herméneutique et ne renonce pas à la primauté que le langage y acquiert, ce travail se propose de mesurer la valeur ontologique du langage symbolique. En effet, si la philosophie ne se dirige pas directement vers l'être, mais assume l'opacité du symbole et la plurivocité du sens que celui-ci héberge, c'est parce que la sphère des symboles représente une source féconde pour le déploiement du pouvoir que le langage détient dans la réconfiguration de la réalité du monde et de l'action humaine. Cependant, la relation entre le langage symbolique et la dimension ontologique ne pourra être reconnue que si l'on cherche à esquisser un ensemble cohérent des analyses du symbole, au premier regard si hétérogènes chez Ricœur. Dès lors, le chemin vers l'ontologie passe à travers le dégagement d'un niveau transcendantal, lequel permet d'ancrer les symboles concrets sur un horizon symbolique plus large et de fonder l'équivocité du sens sur la réflexion.

Mots-clés:

Ontologie, Symbole, Transcendantal, Logique, Réflexion.

Abstract:

Looking into the frame of Ricœur's philosophy, in which ontology is never detached from hermeneutics, whereby language acquires a consistent primacy, the present paper will investigate the ontological dimension implied in the symbolic language. If philosophy does not proceed directly towards being, but deals with the opacity of symbol and with its plurality of meanings, the reason is that the symbolic sphere represents a fertile source for outlining the power of language to reconfigure the reality of the world and of human action. However, the study of the relationship between the symbolic language and its ontological dimension requires the preliminary but central task to figure out a consistent frame for Ricœur's heterogeneous researches on the symbol. At that point, the way towards ontology will require to conjure up a transcendental level, that might enable us to anchor concrete symbols on a larger symbolic background and to found the ambiguity of meaning on reflection.

Keywords:

Ontology, Symbol, Transcendental, Logic, Reflection.

Depuis la fin des années 1950, l'attention que Ricœur prête à la sphère des symboles se traduit dans la mise en évidence d'une certaine dispersion au cœur de sa pensée. Une telle dispersion ne correspond pas seulement au prolongement d'un chemin qui paraît, dans ses œuvres, ne jamais parvenir à son but. En revanche, contre toute opposition entre vérité et méthode, la dispersion fait proprement partie de ce qui est atteint, que ce soit la vérité, le Cogito, la signification ou l'être.

Notamment, c'est contre une double issue philosophique que Ricœur entame la voie de la dispersion: s'il refuse, d'un côté, toute réduction de la réalité aux actes de la conscience constituante (risque auquel la phénoménologie husserlienne ne cesse à ses yeux de s'exposer), de l'autre il ne veut pas non plus adhérer à l'instantanéité qui plonge le philosophe et sa recherche déjà au milieu de l'être (ainsi que le prétend l'ontologie heideggerienne). L'immédiateté est remplacée chez Ricœur par le travail lent mais soigneux qui joint l'herméneutique, dont le départ demeure la phénoménologie sur laquelle elle se greffe, à l'ontologie, dans la profonde conviction que l'être reste inséparable du parcours qui y mène (cf. RICŒUR: 1953, 163). Et ce qu'une telle voie met au premier rang, c'est le langage: si, d'une part, la médiation du langage affecte la conscience, qui s'avère ainsi dispersée parmi les signes, les actes et les œuvres ne permettant de la rejoindre qu'indirectement, de l'autre elle brise l'ontologie au sens fort, en révélant l'impossibilité de se défaire des signes qui font obstacle à sa thématization directe.

Or, s'il nous faut partir non pas de l'être, mais de l'être-dit, de quelle sorte de langage peut-il s'agir? Partir du langage équivaut pour Ricœur à partir non pas d'un simple mot, du langage neutre ou scientifique, mais plutôt du *plein* du langage:

C'est à l'époque même où notre langage se fait plus précis, plus univoque, plus technique en un mot, plus apte à ces formalisations intégrales qui s'appellent précisément logique symbolique (nous reviendrons plus loin sur cette surprenante équivoque du mot symbole), c'est à cette même époque du discours que nous voulons recharger notre langage, que nous voulons repartir du *plein* du langage (RICŒUR: 1959, 61).

C'est dans ce cadre que le symbole entre en jeu, afin de montrer toute la complexité, l'équivocité et la densité d'un langage irréductible à la désignation d'un

objet ou à la description d'un état de choses¹. La raison en est que le symbole, loin d'être un signe transparent qui vaut pour quelque chose d'autre, héberge un surplus de sens, soit une inépuisable richesse de signification en vertu de laquelle il ne pourra jamais se délivrer d'une certaine opacité. C'est pourquoi, Ricœur s'en sert en le liant de manière définitive avec la notion d'interprétation, de manière à ce que les deux s'éclaircissent mutuellement: «(...) il y a interprétation là où il y a sens multiple, et c'est dans l'interprétation que la pluralité des sens est rendue manifeste» (RICŒUR: 1969, 35)². Une fois restituée au langage sa complexité, il devient alors possible, pour l'herméneutique, de reformuler le rapport du langage avec la réalité, l'expérience et l'être, dans un parcours qui oriente la pensée, à travers la compréhension du monde et de soi-même, vers l'ontologie, d'une façon aussi indirecte, plurivoque et fragmentée que le sens véhiculé par le langage symbolique (cf. RICŒUR: 1969, 44).

Ce que nous nous proposons d'interroger ici concerne cette relation entre l'être et le langage symbolique. Le symbole, qu'apporte-t-il à une réflexion sur l'ontologie? Et d'où tire-t-il sa légitimité? Est-il possible d'instituer un lien entre le symbole et le réel, sans que pour autant ce lien se confonde avec une simple description du monde et sans qu'il produise une scission entre la subjectivité et l'objectivité? En d'autres termes, ces questionnements pointent vers l'exigence de mesurer la valeur ontologique du langage symbolique, soit l'effectivité de son pouvoir de réconfiguration de l'expérience humaine et d'ouverture sur l'être.

Cependant, au long d'un tel chemin, nous devons prendre en charge deux difficultés majeures qui caractérisent l'analyse ricœurienne du symbole, éparpillée parmi plusieurs textes. La première consiste en l'apparente hétérogénéité des réflexions sur le symbole au fil des années : depuis *Le symbole donne à penser*, article paru en 1959, et *La symbolique du mal* de 1960, Ricœur paraît abandonner progressivement (en particulier dans les commentaires sur Freud recueillis en *De l'interprétation*, ainsi que dans *Le conflit des interprétations*, où il engage un débat entre herméneutique,

1 Camille Riquier, dans son article *Herméneutique du symbole et herméneutique du soi*, met bien en évidence le problème de l'unité du parler humain dans l'alternative entre la mise à distance d'un langage technique devenu objet et la réaffirmation de notre appartenance au langage (182-183) impliquant de s'adresser à sa dimension symbolique : « comme tout notre langage s'est élaboré dans la dimension de l'objectivité, le langage qui portera sur la subjectivité sera essentiellement symbolique (...) » (192-193).

2 Jean Grondin souligne aussi le fait que la réflexion sur le symbole constitue pour Ricœur l'entrée dans le champ de l'herméneutique (cf. GRONDIN: 2011, 13).

phénoménologie et structuralisme) l'analyse des symboles concrets, pour accentuer en revanche l'aspect épistémologique du langage symbolique ; sur cette voie, il semble non seulement réorienter la discussion, mais encore transformer la nature du symbole. La seconde difficulté tient à un déplacement ultérieur, à savoir celui que Ricœur opère dans les années 1980, soit au cours de la rédaction de *Temps et récit*, du symbole au texte, au récit et à la narrativité. Bien que nous n'aborderons ce dernier problème qu'en conclusion du présent travail, la tentative de retracer la cohérence des réflexions sur le langage symbolique posera les fondements pour comprendre les relations que le symbole entretient avec le récit, incapable de l'absorber en le faisant disparaître entièrement. L'implication mutuelle de symbole et récit n'apparaît, en effet, qu'une fois explicitée la valeur ontologique du symbole, qui constituera notre guide dans la tâche de rendre compte du projet unitaire sous-jacent la thématization ricœurienne du langage symbolique.

Dès la fin des années 1950, lorsque la réflexion sur les symboles est introduite dans le cadre du questionnement portant sur le mal (qui aborde la transformation du symbolisme de la souillure en celui du péché et de la culpabilité), Ricœur s'engage dans une définition sémantique³ : le symbole possède une structure de signification complexe, où un sens littéral et premier désigne un sens second qui ne peut être véhiculé qu'à travers le premier et qui ne peut aucunement être donné hors de cette désignation indirecte (cf. RICŒUR: 1959, 64 *sq.*)⁴. Au contraire du signe qui vise au-delà de lui et vaut pour quelque chose, le symbole déploie une architecture du sens, où un sens ne vise pas un objet, mais un autre sens, qui à son tour, dépourvu de toute possibilité d'être

3 Par la suite, il deviendra clair que, pour Ricœur, le sémantique relève du *sens*, de la *signification*, mais, dans la mesure où il est considéré en tant que tel, il n'inclut pas forcément la *référence* du sens. C'est pourquoi, lorsqu'il emploie le terme *sémantique*, il faut l'entendre comme la dimension de la signification dégagée par le langage, mais qui demeure dans l'immanence de la langue.

4 Notamment, dans ce passage, Ricœur définit le symbole par opposition à l'analogie : alors que cette dernière institue une proportion à quatre termes, la spécificité du symbole consiste en ce que la relation analogique qui lie le sens littéral au sens symbolique n'est jamais objectivable. En revanche, elle ne peut être saisie qu'en vivant dans le sens premier et en étant transporté par le sens premier lui-même vers le sens second. Il n'est pas anodin de remarquer comment, déjà dans cette définition sont suggérées, par l'idée de *vivre* dans le sens premier et d'*être transporté* vers un autre sens, les dimensions de la sensibilité et de l'affection.

traduit ou épuisé dans une interprétation univoque, n'est donné que par le moyen du premier ; la structure du symbole se fonde ainsi sur un mouvement qui nous transpose du sens premier au sens second. Aussi Ricœur refuse-t-il deux interprétations opposées du symbole, pour faire valoir une position intermédiaire entre un rétrécissement excessif et un élargissement injustifié : d'un côté, il rejette la réduction du symbole à une simple analogie entre deux termes, qui conduirait à un appauvrissement de la signification hébergée par le symbole même ; d'un autre côté, il ne peut pas accepter son extension (selon l'emploi qu'en fait CASSIRER: 1972, 20)⁵ à toute forme d'appréhension de la réalité à travers des signes, parce que la spécificité du symbole, consistant à marquer la différence entre expressions univoques et multivoques, finirait ainsi par être effacée.

Une telle architecture du sens rend le symbole, en même temps, un point de concentration et de dispersion de la signification. Tout d'abord de dispersion, comme Ricœur le souligne en 1959, en énumérant les différentes zones d'émergence des symboles, qui renvoient, de l'intérieur de chaque sphère, à une pluralité d'ordres et de domaines. Ainsi, dans le langage du Sacré, le symbole du ciel, à savoir le symbole du très haut, du puissant et de l'immuable, ne se limite pas à valoir dans l'ordre cosmothéologique, mais il se ramifie au contraire dans les ordres éthique et politique. Il en va de même pour la zone du nocturne et de l'onirique, où l'on trouve parmi d'autres les représentations décrites par la pratique freudienne et jungienne, et aussi pour la zone de l'imagination poétique, dans laquelle le symbole renvoie à l'émergence du langage dans son instabilité créatrice (cf. RICŒUR: 1959, 62-63)⁶. Mais une telle dispersion, que l'interprétation ne fait qu'amplifier en creusant parmi les symboles et en égailant leur sens dans des sphères et des ordres si hétérogènes, révèle en même temps une concentration du sens, puisque les symboles permettent un tel rayonnement, outre qu'ils peuvent se rassembler et établir des liens entre eux ; et c'est notamment l'interaction

5 Ricoeur s'adresse directement à Cassirer, notamment dans *Le conflit des interprétations* (Cf. RICŒUR: 1969, 35).

6 Il est intéressant de remarquer que Ricœur, une fois énumérées les zones d'émergence des symboles, met en évidence l'importance de l'imagination poétique, non seulement en tant que zone particulière d'émergence des symboles, mais aussi comme ce qui dévoile la structure symbolique elle-même, soit la structure qui soutient aussi la stabilité des formes du langage théologique et onirique. C'est là un indice du fait que les symboles ne se trouvent pas tous sur le même plan, ce qui sera approfondi par la suite, lorsque l'attention de Ricœur sera prêtée plus à la dimension épistémologique et au symbole en tant qu'il nous met « à l'origine de l'être parlant » (BACHELARD: 1957, 7), qu'aux symboles particuliers relevant des autres zones.

entre les domaines cosmique, onirique et poétique, qui peut faire surgir le raccord subsistant entre la compréhension du monde et la compréhension du soi.

Par ailleurs, la concentration et la dispersion du sens ne sauraient être dépourvues d'une certaine valeur temporelle, telle qu'elle a déjà été exprimée par les symboles oniriques et cosmiques, en particulier dans les tensions entre archéologie et téléologie, entre archétypes et individuation, ou entre enracinement et désir qu'ils rendent manifestes. Ce n'est qu'en 1965 que Ricœur l'explique, dans l'articulation entre plusieurs niveaux de créativité des symboles, dont la médiation est constituée par le travail d'interprétation et de remaniement du sens. Au niveau le plus bas, se trouve la symbolique sédimentée,⁷ à savoir celle qui ne relève que d'un passé et qui, appartenant surtout aux rêves, aux contes et aux légendes, ne requiert plus aucun travail de symbolisation. À un niveau intermédiaire, là où l'anthropologie structurale travaille, Ricœur situe les symboles en usage, qui ont un passé et un présent s'incarnant dans la structure sociale. Enfin, les symboles où la création du sens est le plus à l'œuvre sont les symboles prospectifs, qui véhiculent de nouvelles significations grâce à la reprise des symboles sédimentés. En conséquence, l'enchevêtrement qui s'instaure parmi ces niveaux, lesquels ne demeurent séparés qu'au prix d'une stérilité profonde de la pensée, montre comment les symboles s'insèrent dans la dialectique entre héritage et innovation, soit entre donation d'un sens traditionnel et production d'un sens nouveau (cf. RICŒUR: 1965, 527).

En approfondissant ainsi la philosophie réflexive, de manière cohérente avec le refus de l'immédiateté gnoséologique de la conscience, l'interprétation ne fait que jouer parmi ces plis du sens, afin d'aboutir à une compréhension du monde et du soi enrichie par les symboles. Or, si l'interprétation peut se déplacer d'un plan strictement linguistique au plan de la compréhension du monde et du soi, c'est que le symbole, loin

⁷ Avec le terme *symbolique*, Ricœur indique un réseau de symboles pris dans son ensemble, qui comprend dès lors non seulement les symboles singuliers, mais aussi leur rapport et les écarts entre l'un et l'autre. Cf. par exemple *Le conflit des interprétations* : « la symbolique ne réside pas dans tel ou tel symbole, (...) [elle] est plutôt entre les symboles, comme rapport et économie de leur mise en rapport » (RICŒUR: 1969, 95).

de demeurer dans le cadre strict de l'imagination poétique, noue une intrigue entre le sémantique et ce qui l'excède.

Un aspect non-sémantique du symbole peut être repéré *en aval*⁸ du cercle de la compréhension, dans la mesure où l'interprétation, en se nourrissant des symboles sédimentés et hérités, les reprend et renouvelle grâce à l'imagination créatrice,⁹ pour les projeter ensuite sur l'être. Quoique l'ouverture sur l'être concerne tout langage dans sa *véhémence ontologique*, soit dans la puissance qui incite le langage à sortir de lui-même en ouvrant une brèche en direction de l'être,¹⁰ la richesse du symbole ne saurait pas être niée. Dans la mesure où le symbole constitue une ressource inépuisable de sens et s'avère ainsi irréductible à tout objet, le langage symbolique fait en sorte que l'ouverture sur l'être se produise comme une ouverture sur l'équivocité et l'ambiguïté de l'être, soit sur un être qui n'est pas lui-même réductible à un objet et qui au contraire se dit, selon la définition d'Aristote, de multiples façons (cf. ARISTOTE: 1991, 176). Toutefois, comment faut-il entendre la valeur de la véhémence ontologique et l'ouverture du langage symbolique sur l'être? D'où jaillit la puissance du langage et son impossibilité de se renfermer de manière définitive en lui-même? Il semble indispensable, afin de suivre le projet ricœurien d'une pensée à partir des symboles, de

8 Les expressions *en amont* et *en aval* ne sont pas utilisées par Ricœur dans le cadre de la réflexion sur le symbole. Nous les empruntons plutôt au premier tome de *Temps et récit*, et notamment à la configuration de la triple mimésis (respectivement, les trois moments consistent en l'enracinement de l'intrigue dans la compréhension du monde et de l'action, la construction de l'intrigue dans le jeu entre sédimentation et innovation et, enfin, la restitution de l'intrigue au temps de l'agir et du pâtir, possible en vertu de l'intersection entre le monde du texte et le monde du lecteur), sans oublier pour autant l'importance du cercle herméneutique qui refuse toute linéarité de la compréhension, ainsi que toute fondation ultime. Cf. RICŒUR: 1983, 76 et 86.

9 Jean-Luc Amalric, dans son article *L'imagination poético-pratique dans l'identité narrative* (2012, 118), montre la centralité du rôle de l'imagination dans la philosophie ricœurienne, en soulignant comment l'imagination ne se limite pas à recouvrir le domaine de la fiction, mais s'étend à la dimension pratique de l'agir humain. Notamment, à travers l'intégration et la potentialisation de l'imagination poétique, l'imagination pratique oriente l'action en projetant des possibles et la dynamise. En d'autres termes, le rôle de l'imagination ne reste pas confiné dans le langage ou dans la fiction, mais manifeste son effectivité dans l'existence humaine, dans la réalité et dans l'être.

10 L'expression *véhémence ontologique* est employée par Ricœur afin d'indiquer, notamment contre les présuppositions du structuralisme, l'ouverture du langage et son déploiement dans un champ plus large que la stricte dimension du signe linguistique. Le langage ne se réduit pas à sa structure, il n'est pas un système clos sur lui-même, car c'est dans le langage en tant qu'événement que quelque chose est dit; en outre, cette notion renvoie à l'idée que le langage n'est pas concevable comme une description de la réalité au sens strict, parce que la véhémence conduisant vers l'être porte avec elle aussi la tâche d'une réconfiguration du monde et de la réalité. Ce n'est pas par hasard que cet expression est introduite pour la première fois lors du questionnement sur la référence de la métaphore, qui ne doit rien de son efficacité à la littéralité du langage (Cf. RICŒUR: 1975a, 321).

ne pas réduire la projection, ou l'effectivité, du langage sur l'être, à une superposition à la réalité d'une illusion subjective, et de ne pas la concevoir non plus en tant que simple description, en tant que pure réflexion de ce qui existe déjà comme tel.

Or, la tâche de mesurer en quel sens il est possible d'accorder une valeur de production effective à la véhémence ontologique, implique d'entamer un chemin à rebours. Qu'est-ce à dire? C'est à partir d'une lecture de la *Krisis der europäischen Wissenschaften*, lecture qui remonte à l'année 1949,¹¹ que la méthodologie ricoeurienne s'apparente à la démarche de la *Rückfrage* husserlienne, dûment épurée de ses éléments idéalistes ; en effet, Ricoeur trouve dans l'idée de l'inséparabilité de la *Rückfrage* par rapport au monde de la vie, la *Lebenswelt*, un outil fondamental pour accéder indirectement à ce qu'il qualifie d'originnaire, outil tout à fait cohérent avec son projet de jonction entre l'herméneutique et l'ontologie. Dès lors, dans le cadre d'une philosophie où le commencement se trouve au milieu du langage, et notamment dans le plein du langage symbolique, entreprendre un chemin à rebours équivaut précisément à remonter vers ce qui se trouve *en amont* du symbole, soit d'une part vers ce qui témoigne de l'ancrage du symbole dans une dimension non-sémantique et de l'autre vers ce qui justifie la prétention du langage symbolique à s'ouvrir sur l'être.

Mais revenons d'abord à la notion de véhémence ontologique du langage symbolique, redevable de sa valeur non seulement à son emploi fructueux dans le cadre de l'herméneutique, mais aussi à la force des adversaires contre qui elle a été formulée. En particulier, elle exprime l'exigence pour une pensée herméneutique de s'opposer à la réduction du discours à la langue: l'événement du langage ne peut pas être négligé dans l'identification du langage tout entier à la langue, et de celle-ci à un système clos, qui ne serait analysé qu'à travers des critères internes au domaine strictement linguistique. Une telle réduction, visant à rendre la langue susceptible d'un traitement scientifique, n'est

11 La référence est ici à l'article *Husserl et le sens de l'histoire*, où Ricoeur (1986, 53), en citant le §26 de la *Krisis der europäischen Wissenschaften*, présente le transcendantalisme comme « une philosophie en forme de *question*; c'est une *Rückfrage* qui ramène au Soi comme ultime source de toute position d'être et de valeur ». La problématique du rapport entre la *Rückfrage* et la *Lebenswelt* sera ensuite reprise, en 1980, dans l'article *L'originnaire et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl*.

légitime aux yeux de Ricœur que comme un moment d'analyse spécifique et particulier, lequel doit être recompris ensuite dans une perspective plus large. C'est pourquoi, si deux sont les adversaires qui plaident en faveur de la fermeture du langage, Ricœur aspire moins à les destituer de leur validité qu'à les rendre conscients de leurs limites.

Le premier de ces deux adversaires est représenté par la logique symbolique, dont Ricœur remarque à plusieurs reprises l'usage paradoxal du terme « symbole »: à l'opposé d'une philosophie vouée à souligner, à partir justement du symbole, la plurivocité irréductible du sens, les logiciens s'en servent pour éliminer toute équivocité, grâce à la création d'un code linéaire et vide, sans attaches dans le langage naturel (cf. RICŒUR : 1965, 58). Le second adversaire est le structuralisme, qui concentre son attention sur la compréhension des structures du symbole au niveau synchronique, en développant une analyse qui tend, tout comme la logique symbolique, à dissiper ce qui constitue le merveilleux du symbole (et que Ricœur reconnaît en premier lieu dans sa temporalité et son historicité, ainsi que dans son ouverture sur l'être), pour en faire une différence interne au système. Autrement dit, le structuralisme cherche à expliquer le symbole par ce qui le constitue, en identifiant un inconscient combinatoire qui, dépourvu de toute référence au sujet, puisse dévoiler les différents niveaux architectoniques du sens symbolique: le symbole ne s'avère alors que l'effet de sens dépendant d'un niveau sous-jacent de variations (cf. RICŒUR: 1969, 118 et 59)¹².

Dès lors, face aux prétentions du structuralisme et de la logique symbolique, dont l'enjeu scientifique impose d'éliminer tout renvoi du langage au-delà de lui-même, la simple définition du symbole en tant que double sens ne peut pas suffire pour se diriger vers l'être : certes, elle peut montrer la polysémie au niveau lexical, ainsi que dans la structure d'une phrase (cf. RICŒUR: 1969, 115 et 106), elle peut même mettre en évidence la production d'un sens transcendant, mais jusqu'à ce qu'on demeure au niveau sémantique la transcendance du sens s'avère renfermée dans l'immanence de la langue. Et tant que l'immanence de la langue l'emporte, aucune raison n'est assez forte pour éviter que le surplus du sens manifesté par le symbole ne fléchisse devant les prétentions revendiquées par les adeptes de l'univocité.

Un changement de niveau, qui n'annule pas, mais comprend ces deux

12 Ricœur souligne cependant que la linguistique post-structuraliste représentée par Chomsky, propose une nouvelle dynamique des concepts de structure et d'événement (Cf. RICŒUR : 1969, 137).

moments d'analyse dans l'intelligence herméneutique, devient alors indispensable, car ce n'est que là où le langage se manifeste dans un texte (pris au sens très général d'un ensemble de signification plus complexe que la phrase, qu'il s'agisse d'un discours ou d'un récit), que le symbolisme marque l'éclatement du langage vers l'autre que lui-même (cf. RICŒUR: 1969, 102). La véhémence ontologique ne se manifeste que si le langage est envisagé sous le mode de son emploi, de l'action de dire, impliquant autre chose qu'une différence purement interne à la langue. Or, comment est-il possible de justifier un tel déplacement, si ce n'est que par l'introduction d'une logique transcendantale, bien distincte de la logique symbolique et structurale?

Si l'herméneute ne porte pas le débat à ce niveau, il sera vite acculé à une situation intenable. Il tentera vainement de maintenir le débat au niveau de la structure sémantique du symbole; il tirera avantage [...] de la surdétermination du sens de ces symboles pour défendre une théorie du double symbolisme et pour protéger contre tout empiètement leurs champs respectifs d'application. Mais l'idée qu'il puisse exister deux logiques *de même niveau* est proprement intenable; leur juxtaposition pure et simple ne peut conduire qu'à l'élimination de l'herméneutique par la logique symbolique (RICŒUR: 1965, 59).

Et peu après, Ricœur condense ses réserves de la manière suivante: « s'il n'y a pas quelque chose comme le transcendantal, l'intolérance de la logique symbolique est sans réplique » (RICŒUR: 1965, 62). Aussi l'introduction de la dimension transcendantale, visant à préserver l'équivocité du sens symbolique, est-elle requise par le champ herméneutique lui-même, qui nécessite d'être justifié par une logique « complexe et non arbitraire, rigoureuse dans ses articulations » (RICŒUR: 1965, 59); mais, en même temps, une telle logique ne peut pas se situer sur le même plan que la logique symbolique ou structurale, dans la mesure où deux logiques de même niveau ne peuvent pas exister sans entrer en conflit. En d'autres termes, l'intolérance entre ces deux logiques contraint l'herméneutique à expliciter sa justification, en remontant vers sa condition de possibilité.

Or, quelle est la logique qui peut justifier le champ herméneutique? Il s'agit d'une logique que Ricœur détermine, d'une part, comme *logique transcendantale*, en tant qu'opposée à une logique formelle, et de l'autre comme *logique du double sens*, en

ce qu'elle est irréductible à la linéarité de la logique symbolique (cf. RICŒUR: 1965, 59). Voyons alors de plus près la manière dont il faut comprendre cette double détermination.

1. En premier lieu, une logique est *transcendantale* lorsqu'elle établit les conditions d'un domaine d'objectivité. Or, le domaine que cette logique doit rendre possible est le champ herméneutique; cela signifie que la logique transcendantale doit rendre manifeste la possibilité de dépasser le système clos de la langue, pour se situer dans le champ herméneutique et désigner le réel à travers des signes et des symboles. Il s'agit, en d'autres termes, de dégager un *a priori* qui permette d'outrepasser le plan immanent de la langue et de recomprendre l'analyse dans la tâche de l'herméneutique.

Toutefois, la nécessité de contraster le formalisme et le langage vide du structuralisme et des logiciens impose à la remontée vers le plan transcendantal de déboucher sur un *a priori* qui ne se réduise pas à une pure forme, et qui ne soit pas équivalent à un *a priori* au sens kantien. En revanche, cet *a priori* doit ressortir du plein du langage. Il faut alors se tourner vers un fond symbolique, soit vers un symbolisme essentiellement oral qui est hérité et repris dans le discours, de sorte à faire valoir l'homme en tant qu'appartenant à un horizon symbolique plus vaste; ce même symbolisme, qui apparaît injustifié et intenable lorsqu'il est tout simplement opposé à la logique symbolique, finit par recomprendre cette dernière et la rendre possible une fois qu'il est qualifié de transcendantal (cf. RICŒUR: 1965, 59).

C'est pourquoi, la remontée vers le niveau transcendantal s'avère un approfondissement de l'articulation en symboles sédimentés, en usage et prospectifs, car c'est en vertu de la réception d'un sens multiple que l'intelligence herméneutique est sollicitée dans son travail infini d'interprétation des symboles particuliers et de création d'un sens nouveau. Et cette pratique d'interprétation et production du sens, effectuée à partir de l'horizon des symboles sédimentés, n'est rien d'autre que la condition de possibilité de l'appropriation du désir et de l'effort d'être, correspondant au chemin de compréhension du monde et de soi-même. Le cercle se referme ainsi, puisque ce que la logique transcendantale vise à justifier, soit ce que nous qualifions d'herméneutique, est précisément le champ où l'appropriation du sens détermine la compréhension, toujours médiatisée par les signes, du monde et de soi-même:

Cette logique n'est plus alors une logique formelle, mais une logique transcendantale; elle s'établit en effet au niveau des conditions de possibilité ; non des conditions de l'objectivité d'une nature, mais des conditions de l'appropriation de notre désir d'être ; c'est ainsi que la logique du double sens, propre à l'herméneutique, est d'ordre transcendantal (RICŒUR: 1965, 59).

2. En deuxième lieu, il s'agit d'une logique *du double sens*. Cela implique, bien sûr, que le domaine ainsi établi n'est pas réductible à l'univocité du sens. Ricœur l'affirme assez clairement en précisant, contre la visée de clarté du symbolisme logique, que « ce que l'herméneute appelle double sens, c'est en termes logiques ambiguïté, c'est-à-dire équivocité des mots et amphibologie des énoncés » (RICŒUR: 1965, 60). La question qui se pose alors est celle de savoir ce que signifie le double sens en des termes autres que logiques. Qu'est-ce qu'une logique du double sens, dès qu'elle est transposée du plan linguistique au plan transcendantal? Comment peut-elle justifier le champ herméneutique de l'appropriation du sens et de la compréhension?

Joindre les deux déterminations de la logique qui justifie l'herméneutique, à savoir son statut transcendantal et le double sens qui la qualifie, suppose le devoir de fonder le double sens dans la réflexion. C'est ce que Ricœur, après avoir déclaré la nécessité d'établir le « lien entre logique du double sens et réflexion transcendantale » (RICŒUR: 1965, 59), indique dans les termes suivants:

Seule la problématique de la réflexion peut venir au secours des expressions équivoques et fonder véritablement une logique du double sens. Ce qui seul peut justifier les expressions équivoques, c'est leur rôle d'*a priori* dans le mouvement d'appropriation de soi par soi qui constitue l'activité réflexive. (...) C'est dans la structure même de la réflexion que réside le principe d'une limite des exigences de la logique symbolique (...) (RICŒUR: 1965, 62-63).

Dans ce passage, d'une importance capitale pour notre questionnement, il est dit que les expressions équivoques, ainsi qu'elles sont conçues par la logique symbolique, ne peuvent être fondées que grâce au mouvement d'appropriation réflexive des signes, mouvement qui est à son tour fondé par les expressions équivoques elles-mêmes, non pas dans leur ambiguïté ou équivocité (laquelle ne définit le double sens que d'une façon linguistique), mais dans leur rôle *a priori*. Mais ce rôle *a priori*, en quoi consiste-t-il? En ce, nous semble-t-il, qu'au principe différentiel invoqué par le structuralisme (expliquant le double sens par une condition de différence, soit par une condition négative et non subjective du langage) correspond un principe positif et subjectif, à savoir le principe référentiel. C'est ce dernier principe qui permet l'ouverture du

langage à l'être, puisqu'il met au jour la référence du langage à son dehors, qui à son tour se révèle double, car la référence est toujours une référence au monde et au sujet qui s'engage dans le discours. Ce n'est que dans la mesure où le langage, à travers les signes et les symboles, se réfère doublement au monde et à soi-même, que le mouvement d'appropriation réflexive est rendu possible.

Le lien que nous avons établi entre la réflexion sur le *Je pense, je suis* en tant qu'acte et les signes épars dans les cultures de cet acte d'exister ouvre un nouveau champ d'expérience, d'objectivité et de réalité. C'est à ce champ que ressortit la logique du double sens dont nous disions plus haut qu'elle pouvait être complexe mais non arbitraire, et rigoureuse dans ses articulations (RICŒUR: 1965, 63).

Le redoublement du principe différentiel par un principe référentiel qui, en tant que transcendantal, l'élargit tout en le rendant possible, impose le passage de la langue au discours et, par conséquent, la reconnaissance de l'implication dans le langage d'une dimension non-sémantique qui le transcende. Cependant, lorsque l'on accomplit un tel déplacement, la *fonction symbolique* du champ herméneutique, soit l'ouverture du langage (légitimée par la logique transcendantale du double sens) à ce qui le dépasse, ne peut plus être définie selon le double sens caractérisant la dimension sémantique du symbole. La fonction symbolique, instituant le lien entre le sémantique et le non-sémantique, n'est plus seulement l'architecture d'un sens premier qui renvoie à un sens second (ce qui demeurerait dans l'immanence de la langue), et elle ne se réduit pas non plus à la mise en place d'une règle pour les échanges entre signes; elle consiste surtout en « la capacité d'actualiser cette règle dans un événement, dans une instance d'échange, dont l'instance de discours est le prototype ». Autrement dit, elle est la capacité de rendre actuel le double sens du principe référentiel, qui « m'engage comme sujet et me situe dans la réciprocité de la question et de la réponse » (RICŒUR: 1969, 352).

Or, si la logique transcendantale institue le domaine où le langage symbolique se transcende dans la référence au monde et à soi-même, il n'est pas surprenant de lire que la fonction symbolique qui actualise ce principe référentiel est rendue possible par la

réduction transcendantale. En effet, la réduction transcendantale que Ricœur reprend de la phénoménologie husserlienne, tout en la dégageant de son interprétation idéaliste,¹³ n'est pas plus que ce qui fait paraître notre rapport au monde. En d'autres termes, une fois refusé le préjugé de la conscience absolue, responsable du sens de la réalité et de sa constitution, Ricœur formule une autre interprétation de la réduction, qui la rend solidaire de la signification sans pour autant lui ôter son statut transcendantal. Elle devient alors une des conditions de possibilité de la relation signifiante, ou de la fonction symbolique proprement dite, soit de ce qui ouvre le champ herméneutique en rendant actuel le principe référentiel. La raison en est qu'elle permet à la référence à soi de se rendre visible à partir de la référence au réel.

(...) et nous chercherons la réduction parmi les conditions de possibilité de la relation signifiante, de la fonction symbolique en tant que telle. Ainsi portée au ton d'une philosophie du langage, la réduction peut cesser d'apparaître comme une opération fantastique au terme de laquelle la conscience serait un reste, un résidu, par soustraction d'être. La réduction apparaît plutôt comme le « transcendantal » du langage, la possibilité pour l'homme d'être autre chose qu'une nature parmi les natures, la possibilité pour lui de se rapporter au réel en le désignant par le moyen des signes (RICŒUR: 1969, p. 348).

De même, quelques lignes après, Ricœur précise le rôle transcendantal de la réduction, ainsi que de la fonction symbolique qu'elle institue, se distinguant de cette manière des autres signes. La fonction symbolique n'est pas un signe ou un symbole, mais une condition de possibilité:

Posée en ces termes, la question de l'origine de la fonction symbolique me paraît susciter une interprétation toute nouvelle de la réduction phénoménologique: la réduction, dirons-nous, est le commencement d'une vie signifiante; et ce commencement est non chronologique, non historique; c'est un commencement transcendantal, à la manière dont le contrat est le commencement de la vie en société (RICŒUR: 1969, 349).

Aussi la réduction, en manifestant l'implication de la référence à soi dans les signes et les symboles, amène-t-elle le principe référentiel à déployer sa double puissance. L'ouverture sur l'être, loin de se limiter au monde signifié dans les signes,

13 C'est au début des années 1950 que Ricœur, dans les commentaires de Husserl, insiste sur l'incompatibilité entre l'interprétation idéaliste de la réduction transcendantale et le maintien du sens et de la présence de l'être, d'où la tentative de repousser tout idéalisme, pour ne garder que l'acception pratique et méthodologique de la réduction: « La méthode pratiquée [par Husserl] tend vers "l'approfondissement ou la consécration de [l']attitude originelle" d'engagement dans le monde. La méthode interprétée tend vers un idéalisme solipsiste qui déleste définitivement la "chose" de son altérité relative [...]. » (RICŒUR: 1953, 168.). Cf. aussi l'article de 1954-1955, *Kant et Husserl*.

déplie le champ de l'appropriation reconduisant au *qui* impliqué dans le discours. Ce n'est qu'en vertu d'un tel détour que la compréhension de soi-même peut garder la plurivocité du sens qui dirige les échanges entre signes, les architectures du sens et le travail d'interprétation du réel.

Dès lors, la remontée vers le niveau transcendantal, vouée à l'élaboration d'une logique rigoureuse et appropriée au champ herméneutique, s'achève, grâce à la médiation de la fonction symbolique, du principe référentiel et de la réduction, avec la reconnaissance du fondement de la texture sémantique du symbole dans la réflexion. Puisque la réflexion est pour Ricœur l'appropriation de l'effort pour exister et du désir d'être à travers les œuvres, les signes et les symboles particuliers, elle consiste en la progressive acquisition de concrétude, de temporalité et aussi d'opacité remplissant la certitude vide du *je pense, je suis*, que Ricœur définit, à son tour, « le transcendantal de la fonction symbolique » (RICŒUR: 1969, 327 et 354). Il ne s'agit surtout pas, avec cette déclaration, d'affirmer que l'apodicticité du *je pense* contredit la critique à l'immédiateté de la connaissance de la conscience ; en revanche, bien distincte de l'adéquation de la conscience (correspondant à la vérité du sujet concret, selon laquelle je serais tel que je m'aperçois immédiatement et sans faute possible), cette apodicticité n'est qu'une certitude abstraite, au milieu de laquelle les signes, les œuvres et les symboles creusent un écart que l'herméneutique cherche peu à peu, et jamais de manière définitive, à recoudre. Cependant, bien qu'une telle apodicticité ne soit pas première au sens d'un privilège gnoséologique de la conscience envers elle-même, Ricœur l'indique en tant que transcendantale parce qu'elle permet de souligner que la dimension symbolique, tout en liant le langage avec ce qui le transcende, se trouve déjà dans le milieu du sens et de la signification ouvert par la réflexion. Le rôle de la fonction symbolique, légitimée par la logique transcendantale du double sens, est alors celui d'actualiser ce lien signifiant entre le symbole et l'apodicticité du *je pense* afin de réaliser l'appropriation réflexive des symboles, en les replongeant dans la vie et dans le plein de l'existence.

Par ailleurs, l'ouverture du champ herméneutique et la remontée au niveau des

conditions de possibilité ont approfondi le niveau des symboles sédimentés, d'où la logique transcendantale a tiré son *a priori* et d'où l'imagination créatrice extrait ses ressources. Au long de ce parcours, une transition a été opérée du symbole concret et particulier au symbolisme, conçu en tant qu'un réseau de symboles, ou mieux comme un héritage, un contexte qui rend lisibles les actions particulières et les symboles singuliers, en permettant ainsi leur appropriation par la réflexion (cf. RICŒUR: 1986, 271)¹⁴. Il s'agit d'un niveau plus large et sous-jacent, d'un fond implicite correspondant à la manière de l'homme d'être dans le monde; le symbolisme se rapproche alors du langage en général, dans la mesure où l'on accorde à celui-ci l'équivocité du sens et la possibilité de créer des structures à double sens telle que celle de l'intentionnalité symbolique.

Toutefois, il ne s'agit pas pour Ricœur de revenir sur le refus de la définition du symbole donnée par Cassirer¹⁵. Alors que Cassirer proposait une acception très large du symbole, en l'identifiant à toute forme d'appréhension de la réalité à travers des signes, Ricœur visait, dans le cadre de l'esquisse d'une pensée à partir des symboles, à restreindre le champ visé, afin de ne pas méconnaître la différence entre expressions équivoques et expressions multivoques. Or, la critique adressée à Cassirer se plaçait au niveau du symbole particulier, là où la plurivocité et l'équivocité du sens doivent être préservées pour distinguer le symbole du signe ou de l'allégorie.

Au contraire, il s'agit ici de rendre compte et de justifier la définition du symbole en tant que double sens, en déployant ses conditions de possibilité. Si l'*a priori* de la logique transcendantale, irréductible à une pure forme, est dégagé à partir de l'horizon symbolique hérité, d'autre part la justification des expressions multivoques ne peut pas demeurer dans le double sens caractérisant le langage. Les expressions équivoques doivent, en revanche, être fondées dans le mouvement d'appropriation

14 Ricœur explique, en effet, que dans la mesure où les symboles sont insérés dans un système articulé, public et socialement codifié, soit lorsqu'ils cessent d'avoir une valeur purement psychologique, ils signifient en se liant les uns avec les autres et ils deviennent, avant d'être interprétés, des contextes d'interprétation, ou encore, pour le dire avec Peirce, des « interprétants » (PEIRCE: 1978, 228).

15 Telle est, en revanche, la lecture de David Pellauer, qui met en relief la manière dont Ricœur, avec l'élargissement du symbole au langage (jugé incohérent par l'auteur), devient incapable de retourner aux symboles particuliers. Il est vrai que Pellauer fait signe vers l'accent mis par Ricœur sur le symbolisme plutôt que sur le symbole, mais il n'explique pas le lien entre les deux niveaux, en le jugeant obscur : « At the very last it seems that we must say that the connection between symbolic mediation as it applies to action and concrete symbols is unclear. » (Cf. PELLAUER: 1995, 110-111).

réflexive des symboles, qui tire sa possibilité du fond symbolique rendant lisibles les actions humaines. Il devient alors possible d'affirmer que le niveau transcendantal n'élimine pas, mais donne aux symboles concrets un champ d'objectivité où la compréhension du monde s'avère strictement liée à la compréhension de soi-même; raison pour laquelle il est toujours possible de refaire le chemin inverse ramenant vers les symboles concrets, ce que d'ailleurs Ricœur lui-même suggère dans la réponse à l'objection qui lui reprocherait d'être passé du symbole au plan du langage tout court :

But why must the return to concrete and particular symbols be held to be impossible? And why would the presumed impossibility mark the limit of the theory of symbolism? It seems to me that the changes that have affected the theory of interpretation, when it is no longer defined by double-sense linguistic expression but increasingly by the exploration of the « world » that the texts project before themselves thanks to the dialectic between writing and reading, imply no renunciation of principle with respect to a concrete exploration of particular symbols. The first theory of interpretation is neither abolished nor replaced by the next one, but encompassed by it (RICŒUR: 1995b, 124).

En dernier lieu, le questionnement à rebours et l'approfondissement du fond symbolique nous conduisent vers la reconnaissance de l'enracinement du symbolisme dans l'être, soit du lien du symbolisme avec la dimension non-linguistique qui se trouve *en amont* et *en aval* du cercle herméneutique. Et c'est précisément à partir de cet enracinement que l'on peut mesurer la portée de la puissance nommée par Ricœur « véhémence ontologique ».

En effet, s'il est vrai qu'à tous les niveaux, que ce soit dans le symbole particulier ou dans l'horizon symbolique, le sens du symbole s'avère irréductible à celui d'un concept, la raison en est (comme l'a montré l'élargissement au champ herméneutique et comme Ricœur le précise aussi 1975b, 150) que le symbole se situe sur la ligne de partage entre *bios* et *logos*. Autrement dit, le symbole est une « activité liée » (RICŒUR: 1975b, 152), qui ne demeure pas dans l'immanence de la langue, mais qui est au contraire enracinée dans la vie et dans le *cosmos*, en vertu de son caractère de concentration et de dispersion de la signification. On peut même radicaliser cet aspect, en avançant l'idée d'une fonction première du symbole dans la véhémence ontologique caractérisant tout langage: en ce sens, ce ne serait qu'à travers le raccord parmi les

dimensions cosmique, existentielle, pulsionnelle et langagière propres au symbole, que le langage en général pourrait dire quelque chose qui ouvre sur l'être¹⁶. Certes, il n'existe pas de symboles avant le langage, avant l'homme qui parle (cf. RICŒUR: 1965, 48); néanmoins, la conjonction dans le symbole du *logos* et du *bios* amène à affirmer que la capacité du symbole de dire se fonde sur une dimension pratique et ontologique; dimension qui, dans le cas de la sphère relevant de l'univers sacré, correspondrait à « la capacité du cosmos de signifier » (RICŒUR: 1975b, 155).

Expression qui, étendue au-delà de la sphère du sacré, est moins paradoxale qu'en apparence, si l'on songe au niveau des symboles sédimentés, constituant cet horizon symbolique qui opère une médiation entre le symbole particulier et la dimension non-langagière qui y est impliquée. Par ailleurs, cette bi-dimensionnalité du symbole conduit à la mise en lumière du passage qui s'effectue chez Ricœur du symbole au récit. Car la capacité du *cosmos* de signifier paraît rejoindre ce que Ricœur désigne, dans le premier tome de *Temps et récit*, comme la compréhension pratique présupposée par la compréhension narrative (cf. RICŒUR: 1983, 89), et deux ans après comme la « qualité pré-narrative de l'expérience humaine » (RICŒUR: 2008, 270): l'existence peut être racontée, l'action humaine peut être refigurée, dans la mesure où la vie est « une histoire à l'état naissant, et donc (...) une activité et une passion en quête de récit » (RICŒUR: 2008, 270), et si elle est apprise en tant qu'en quête de récit c'est précisément parce que l'action humaine est toujours déjà symboliquement médiée.

Dès lors, l'implication mutuelle entre le symbole et le récit, au niveau du fond symbolique et du symbole concret, est double. D'un côté, l'ensemble des symboles sédimentés constitue un horizon symbolique implicite ou immanent; puisqu'il fournit les ressources symboliques médiatisant l'action humaine à raconter, Ricœur l'inclut parmi les caractères de la capacité pré-narrative de la vie, ou de ce qu'il nomme aussi la pré-compréhension du monde de la vie. Le fond symbolique implicite s'avère alors la condition de possibilité du récit, à savoir ce qui détermine le pouvoir de raconter. En même temps, un tel symbolisme requiert toujours un travail d'interprétation, de reprise par l'imagination créatrice et d'élaboration de nouvelles significations, qui ne peut se

16 Par exemple, dans l'article *Parole et symbole*, Ricœur écrit que « la métaphore est seulement la surface linguistique qui doit sa bi-dimensionnalité [du symbole] le pouvoir de relier le sémantique au pré-sémantique dans la profondeur de l'expérience humaine » (RICŒUR: 1975b, 161).

faire qu'à travers un discours ou un récit; en ce sens, le récit devient la condition de possibilité de l'appropriation réflexive des signes et des symboles. D'un autre côté, le symbole n'existe que dans et par le mythe qui en explicite certaines significations et qui en développe la portée temporelle et ontologique. Mais la plurivocité du sens que le symbole héberge, obscure en l'absence de son éclaircissement dans le récit, demeure inépuisable et requiert ainsi de nouveaux intrigues¹⁷.

Dès lors, en vertu du lien s'instaurant dans les symboles entre le sémantique et le non-sémantique, la véhémence ontologique du langage symbolique peut être appréhendée comme l'ouverture sur l'être réalisée par une réconfiguration qui non seulement exprime, mais qui crée aussi du sens nouveau, qui « exprime en nous faisant ce qu'elle exprime », selon la formule de Bachelard concernant l'imagination poétique, citée par Ricœur (1959, 63). Ainsi, nous sommes conduits à la fois au-delà du langage, vers la plurivocité de l'être du monde et de soi-même *en aval* du symbole, c'est-à-dire vers la signification résultant du travail inépuisable de la pensée à partir des symboles, et à son origine, vers sa dimension pré-sémantique *en amont* du symbole lui-même, à savoir vers l'être en quête d'une telle interprétation, vers l'être que la réflexion transcendantale, à travers la réduction, transforme en une question de sens.

Néanmoins, s'il est possible de s'acheminer *en amont* du cercle herméneutique, à l'origine de l'être-parlant, ce n'est précisément qu'à travers le symbole, car le symbole donne ce que la pensée pose. Et en dernier ressort ce que le symbole donne à penser, c'est que le Cogito est à l'intérieur de l'être. En conséquence, la réflexion sur les

17 Dans cet aperçu très synthétique qui ne fait qu'ouvrir la voie vers une étude plus systématique des rapports entre le symbole et le récit, on ne saura oublier que le passage entre les deux se fait par l'intermédiaire des analyses concernant la métaphore. À cet égard, un texte fondamental où Ricœur thématise la différence, mais aussi le rapport entre symbole et métaphore, est représenté par *Parole et symbole*. Là, une hiérarchisation en trois degrés est proposée : le plus bas consiste en un niveau symbolique à évolution plus lente, intrinsèque à la modalité d'être de l'homme dans le monde ; dans le deuxième se croisent les métaphores radicales et les symboles particuliers; à leur tour, ces derniers constituent le socle intermédiaire entre le premier niveau, qui est le plus implicite (en ce que la symbolique est une réserve de sens dont le potentiel métaphorique reste toujours à dire), et le dernier, à savoir le degré métaphorique le plus créatif et instable, qui accentue la dimension d'événement du discours (cf. RICŒUR: 1975b, 157 *sq.*). Ainsi, la métaphore constitue le terme intermédiaire entre le symbole et le récit: d'un côté, en 1975, la métaphore est analysée dans son aspect référentiel en tant que poème en miniature, selon la définition de Beardsley (cf. RICŒUR: 1975a, 279), et d'un autre côté c'est en vertu de la hiérarchisation ici esquissée que Ricœur, dans l'entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, explique le déplacement du symbole à la métaphore en affirmant: « Pour ma part, je pensais que la métaphore permettait de traiter le noyau sémantique du symbole » (RICŒUR: 1995a, 44.)

symboles finit par ouvrir la voie à une ontologie de la finitude, bien que ce ne soit jamais de manière définitive et complète, parce que l'ontologie, n'empêchant pas le retour aux symboles concrets, ne se détache pas non plus de ce qui fait obstacle à toute ontologie directe, à savoir l'interprétation de l'opacité et de l'équivocité du sens hébergé par les symboles eux-mêmes (cf. RICŒUR: 1960, 332).

Bibliographie

- AMALRIC, Jean-Luc. L'imagination poético-pratique dans l'identité narrative. In: **Études Ricoeuriennes**, v. 3, n°2, 2012. p. 110-127.
- ARISTOTE. **Métaphysique**. Jean Tricot (éd.). Paris: Vrin, 1991.
- BACHELARD, Gaston. **La poétique de l'espace**. Paris: Puf, 1957.
- BRUGIATELLI, Vereno. **La relazione tra linguaggio ed essere in Ricoeur**. Trento: Uni Service, 2009.
- CASSIRER, Ernst. **Philosophie der symbolischen Formen**. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1923 (Trad. fr. par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste. **Philosophie des formes symboliques**. Tome 1, Le langage. Paris: Éditions de Minuit, 1972).
- DASTUR, Françoise. De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique. In: **Les métamorphoses de la raison herméneutique**. Jean Greisch et Richard Kearney (éd.). Paris: Cerf, 1991, p. 37-50.
- FOESSEL, Michaël. La lisibilité du monde. La véhémence phénoménologique de Paul Ricoeur. In: **L'Herne Ricoeur**. Éditions de l'Herne, 2004, p. 168-178.
- GRONDIN, Jean. Le sens un peu oublié de la première entrée de Ricoeur en herméneutique. Simposio Paul Ricoeur, 11-12 agosto 2011, Universidad Católica Argentina (<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar>).
- HUSSERL, Edmund. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. In: **Husserliana VI**. Haag: Martinus Nijhoff, 1962 (Trad. fr. par Gérard Granel. **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale**. Paris: Gallimard, 1989).
- LEEUWEN, Theodoor Marius. **The surplus of meaning**. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricoeur. Amsterdam: Rodopi, 1981.
- MEYER, Ursula. **Das Symbol gibt zu denken**. Bern: Eifach Verlag, 1990.
- MICHEL, Johann. L'ontologie fragmentée. In: **Laval théologique et philosophique**, v. 65, n°3, 2009, p. 479-487.
- PEIRCE, Charles. **Collected Papers**. v. 2. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

- PELLAUER, David. The symbol gave rise to thought. In: **The Philosophy of Paul Ricœur**. Library of Living Philosophers. Vol. 22, Chicago: Open Court, 1995, p. 101-122.
- PORÉE, Jérôme. Réduction phénoménologique et distanciation herméneutique. In: **Expérience et herméneutique**. Guy Deniau et André Stanguennec (éd.). Colloque de Nantes - Juin 2005: Le Cercle Herméneutique, 2006, p. 9-26.
- RICŒUR, Paul. Husserl et le sens de l'histoire (1949). In: RICŒUR, Paul. **À l'école de la phénoménologie**. Paris: Vrin, 1986, p. 19-64.
- _____. Sur la phénoménologie (1953). In: RICŒUR, Paul. **À l'école de la phénoménologie**. Paris: Vrin, 1986, p. 159-185.
- _____. Kant et Husserl (1954-1955). In: RICŒUR, Paul. **À l'école de la phénoménologie**. Paris: Vrin, 1986. P. 273-313.
- _____. Le symbole donne à penser (1959). In: **Esprit**. 27, n°7-8, 1959, p. 60-76.
- _____. **Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II**. La symbolique du mal. Éditions Montaigne. Paris: Aubier, 1960.
- _____. **De l'interprétation**. Paris: Seuil, 1965.
- _____. **Le conflit des interprétations**. Paris: Seuil, 1969.
- _____. **La métaphore vive**. Paris: Seuil, 1975a.
- _____. Parole et symbole. In: **Revue des sciences religieuses**. Vol. 49, n°1-2, 1975b, p. 142-161.
- _____. L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl (1980). In: RICŒUR, Paul. **À l'école de la phénoménologie**. Paris: Vrin, 1986, p. 361-377.
- _____. **Temps et récit**. Tome 1. Paris: Seuil, 1983.
- _____. **Du texte à l'action**. Paris: Seuil, 1986.
- _____. La vie: un récit en quête de narrateur. In: **Écrits et conférences 1**. Autour de la psychanalyse. Paris: Seuil, 2008, p. 257-276.
- _____. **La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay**. Paris: Fayard/Pluriel, 1995a.
- _____. Reply to David Pellauer. In: **The Philosophy of Paul Ricœur**. Library of Living Philosophers. Vol. 22. Chicago: Open Court, 1995b, p. 123-125.
- RIQUIER, Camille. Herméneutique du symbole et herméneutique du soi: Paul Ricœur et la logique du double sens. In: **Alter**, v. 19, 2011, p. 181-197.

SALVIOLI, Marco. Il simbolo nella fenomenologia ermeneutica di Paul Ricœur. Una proposta di ripensamento nel paradigma della traduzione. In: Divus Thomas. v. 112, n° 2, 2009, p. 13-64.

SPRINGSTÜBE, Darja Simone. **Der Symbolbegriff Paul Ricœurs: eine Interpretation**. Berlin: Müller, 2007.

TUROLDO, Fabrizio. **Verità del metodo**. Indagini su Paul Ricoeur. Padova: Il Poligrafo, 2000.