



Ricoeur et la non-philosophie

G. Brent Madison

Volume 29, Number 3, 1973

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020368ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020368ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Madison, G. (1973). Ricoeur et la non-philosophie. *Laval théologique et philosophique*, 29(3), 227–241. <https://doi.org/10.7202/1020368ar>

# RICŒUR ET LA NON-PHILOSOPHIE\*

G. Brent MADISON

## I. LE CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS

L'OEUVRE philosophique de Paul Ricœur est en route maintenant depuis plus de vingt ans. C'est encore une œuvre qui fait son chemin et qui fraye sa voie. Le projet principal de Ricœur, une *Philosophie de la volonté*, attend encore son achèvement bien que, depuis 1950, trois livres faisant partie de ce projet soient parus<sup>1</sup>, ainsi que d'autres livres et écrits importants<sup>2</sup>. Il ne peut donc être question ici de rendre plainement justice à une œuvre déjà si immense et encore inachevée<sup>3</sup>. Je me propose ainsi d'extraire du tissu de cette pensée un seul fil et de l'examiner de plus près à deux moments différents dans son déroulement. Ce fil conducteur, c'est la question du rapport entre la philosophie et la non-philosophie.

Par « non-philosophie » j'entends l'ensemble des disciplines qui ont des méthodes, des objectifs et des modes de discours qui diffèrent de ceux qui caractérisent la philosophie et qui, de ce fait, se trouvent, au moins en apparence, en conflit avec la philosophie. Par « philosophie » j'entends un mode de discours qui, entre autres choses, parle un langage où le pronom personnel, « je », occupe une place importante et indispensable, une interrogation donc réflexive où la subjectivité du chercheur est elle-même ce qui est en cause. C'est, en un mot, la distinction entre analyse objective et analyse réflexive, entre l'« explication » et la « compréhension ». C'est, en d'autres mots, ce que Ricœur appelle « le conflit des interprétations ». Un philosophe comme Ricœur doit se rendre compte qu'il ne parle ni le langage de tous les jours ni le langage admis comme seul valable par la science objective. Quel est alors le statut du discours philosophique? De quoi et comment parle-t-on quand on parle philosophiquement? Le discours philosophique, peut-il se justifier face aux usages non-philosophiques du langage? Le conflit des ordres du discours opposés, le conflit des interprétations rivales, peut-il être résolu?

---

\* À l'occasion du 60<sup>e</sup> anniversaire de Paul Ricœur.

1. *Le volontaire et l'involontaire* (Aubier, 1950); *Finitude et culpabilité*, t. I, *L'Homme faillible* (Aubier, 1960); *Finitude et culpabilité*, t. II, *La symbolique du mal* (Aubier, 1960).

2. *Histoire et vérité* (Seuil, 1955); *De l'interprétation* (Seuil, 1965); *Le Conflit des interprétations* (Seuil, 1969); etc.

3. La bibliographie des écrits de Ricœur comporte plus de 300 titres.

Un des intérêts majeurs de l'œuvre de Ricœur, c'est qu'on trouve en elle un souci constant de préciser le « lieu » du discours philosophique, depuis *Le volontaire et l'involontaire* où l'analyse réflexive de la pensée phénoménologique est confrontée avec les explications objectivistes de l'homme jusque dans ses réflexions les plus récentes sur la science objective du langage. Ce qui réunit et la science objective de l'homme (biologie, psychologie, etc.) et l'étude objective du langage et qui les met toutes les deux en conflit avec la philosophie, c'est qu'en elles il n'y a pas de place pour ce qui, dans la philosophie, est justement au centre de ses réflexions — la subjectivité. Si la question philosophique première est justement la possibilité de la philosophie, il ne serait pas sans intérêt de voir comment un philosophe éminent essaye de répondre à cette question. Les éléments de la réponse de Ricœur prennent forme dans ses prises de position vis-à-vis de l'objectivisme. Dans les deux sections suivantes (II, III) je tâcherai donc de présenter et de résumer sa position, d'abord telle qu'on la trouve dans *Le volontaire et l'involontaire*, et ensuite dans des écrits plus récents; enfin, dans la dernière section (IV), on pourra s'interroger sur la valeur et les limites de cette tentative de situer le discours philosophique.

## II. LA CONFRONTATION AVEC L'ÉTUDE OBJECTIVE DE L'HOMME

Bien que *Le volontaire et l'involontaire*, premier grand livre de Ricœur, soit paru il y a un quart de siècle à une époque où le climat philosophique en France était tout autre qu'il n'est aujourd'hui et avant que Ricœur lui-même n'ait pris son « tournant linguistique », il n'est pas sans intérêt à l'heure actuelle, car c'est justement ici que Ricœur confronte pour la première fois la situation que plus tard il appellera « le conflit des interprétations ». C'est dire que *Le volontaire et l'involontaire* soulève la question linguistique et herméneutique.

C'est dans le cadre d'une analyse phénoménologique, réflexive, de la conscience elle-même que Ricœur rencontre le problème des ordres du discours opposés. La difficulté — une difficulté d'interprétation — arrive quand il se propose de prolonger l'eidétique husserlienne de la conscience et de décrire l'expérience *intégrale* du Cogito, quand, donc, il tente d'intégrer à la conscience réflexive de soi tout le domaine obscur de l'existence *corporelle*. Il semblerait qu'ici la méthode descriptive, intentionnelle de la phénoménologie classique se trouve dans une impasse et dépourvue de moyens, car le corps, l'inconscient, la naissance du sujet et son caractère semblent être, par définition, des dimensions de son existence inaccessibles par la voie d'une simple description eidétique, c'est-à-dire par une analyse faite du seul point de vue de la *conscience*. En effet, il semblerait que la seule voie d'accès possible à ces aspects non conscients et involontaires de l'existence soit fournie par la science objective. Comme Ricœur est prêt à l'admettre: « le corps est mieux connu comme objet empirique élaboré par les sciences expérimentales »<sup>4</sup>.

Mais du moment qu'on admet la validité d'un ordre de discours autre que celui de l'analyse réflexive, à savoir le langage objectiviste de la science, un grave problème

4. *Le volontaire et l'involontaire* (VI), p. 12. «... on ne peut feindre d'ignorer que l'involontaire est souvent mieux connu empiriquement... » *Ibid.*, p. 15.

surgit aussitôt. Car maintenant c'est l'unité même de l'homme, du sujet dont on parle, qui se trouve menacée. Pour la réflexion, l'homme est un sujet personnel, conscient et libre ; pour la science objectiviste l'homme n'est qu'un objet naturel comme les autres, soumis aux lois déterministes de la nature. L'unité de l'homme est ainsi brisée. Ce n'est plus le même homme dont parlent philosophie et science. Et pourtant nous savons bien que ce doit être le même<sup>5</sup>. Comment alors résoudre ce conflit ? Dira-t-on qu'il ne s'agit pas vraiment de deux choses, de deux réalités différentes, mais plutôt seulement de deux langages, de deux manières différentes de parler d'une seule et même réalité ? Ricœur répond : « Il est trop facile de dire que le corps figure deux fois, une première fois comme sujet, une seconde fois comme objet, ou plus exactement une première fois comme corps d'un sujet, une seconde fois comme objet empirique anonyme. C'est en vain que l'on croirait avoir résolu avec élégance le problème du dualisme, en substituant au dualisme des substances un dualisme de points de vue. Le corps comme corps d'un sujet et le corps comme objet empirique anonyme ne coïncident pas »<sup>6</sup>.

En effet, il ne faut pas se faire d'illusions sur la possibilité d'une coexistence pacifique de deux univers du discours tellement opposés. Reconnaître un pluralisme de discours n'est pas résoudre le problème ; c'est au contraire l'aggraver. Et d'ailleurs si l'on admet la validité de l'étude objective de l'homme, comme Ricœur le fait, il faut bien être conscient des conséquences d'une telle admission. Ricœur ne les ignore pas. Au contraire il reconnaît très bien la nécessité pour la science d'essayer de *tout* objectiver. Du point de vue de l'objectivisme, le déterminisme est *total* ou il n'est pas<sup>7</sup>. On ne doit pas, par exemple, attendre de la psychanalyse autre chose qu'une explication « naturaliste » et « causaliste » de l'homme<sup>8</sup>. Il y a comme une « prétention totalitaire de l'explication »<sup>9</sup>, une « tentation du naturalisme »<sup>10</sup> qui fait qu'en fin de compte « l'objectivisme inévitable du corps contamine toute expérience de soi »<sup>11</sup>.

Mais reconnaître une « prétention totalitaire de l'explication » n'est pas pour autant vouloir condamner l'objectivisme en tant que tel. Ricœur admet volontiers que le langage scientifique doit être « naturaliste », qu'il doit — s'il veut être discours cohérent — tout ignorer du sujet réflexif et libre. Et ainsi il s'oppose au départ à toute tentative visant à mélanger discours scientifique et discours philosophique<sup>12</sup>, à toute tentative visant à « humaniser » la science ou à « naturaliser » la philosophie<sup>13</sup>. On ne peut pas, Ricœur insiste, simplement juxtaposer ces deux univers de discours. À la

5. « Est-ce à dire qu'il n'y ait aucun rapport entre le corps comme mien ou tien et le corps comme objet parmi des objets de science ? Il doit y en avoir un, puisque c'est le même corps. » VI, 16.

6. VI, 15.

7. « ... tout raccorder entre la liberté subjective et la nécessité objective est impensable : le déterminisme est total ou il n'est pas. » VI, 411.

8. « Nul ne peut faire des découvertes en psychanalyse et conduire avec succès un traitement psychanalytique s'il n'adopte cette perspective "naturaliste", "causaliste", sur l'homme. » VI, 371.

9. VI, 397.

10. VI, 84.

11. *Ibid.*

12. Cf. VI, 395.

13. « Nous ne croyons pas qu'il existe de notions réellement pensées qui unifient dans une hiérarchie homogène la nature et le Cogito. Nous pensons au contraire que les "modèles" dans lesquels on

question de savoir s'il existe « un univers de discours qui soit "neutre" par rapport à l'objectivité et à la subjectivité? » il répond: « À cette ultime question nous croyons devoir répondre *négativement, du moins provisoirement* »<sup>14</sup>. On ne peut pas trouver un langage commun qui réunirait équitablement le discours philosophique et le discours scientifique. Ce qu'il faut, c'est au contraire de *dialectiser* les deux<sup>15</sup>. Où se fait alors cette jonction dialectique? La réponse « provisoire » de Ricœur est fournie par sa notion de *diagnostic*.

Comme cette notion est la réponse de Ricœur à l'époque du *Volontaire et l'involontaire* au problème des ordres de discours opposés et, en même temps, une anticipation de sa position ultérieure dans sa phase « linguistique »<sup>16</sup>, il vaudra la peine de s'y arrêter un instant. Les deux univers du discours de la science objective et de la philosophie réflexive ne sont donc pas superimposables et ne coïncident pas, mais il est possible de les dialectiser. Ricœur écrit: « Nous serons donc amenés à retenir le langage de la causalité comme un *index* de cet investissement de la liberté par la nécessité éprouvée subjectivement »<sup>17</sup>. Le langage de l'analyse objective sert donc à « signaler »<sup>18</sup>, en nous, l'expérience de ce que Ricœur appelle la réciprocité du volontaire et de l'involontaire. C'est dire que la connaissance objective n'a finalement « pas d'autre utilité que celle d'un diagnostic qui [suscite] du dehors l'intuition des structures intentionnelles constitutives du Cogito »<sup>19</sup>. L'étude objective de l'homme peut ainsi avoir son utilité pour l'analyse réflexive du Cogito, car, en faisant état de certains aspects de l'existence dont on n'a pas une expérience directe (tels que ma naissance, mon caractère, mon inconscient, etc.), il peut fournir des « indications » pour la découverte des structures vécues subjectivement, bien qu'obscurément. Par cette sorte de lecture de « signes » objectifs, par cette « séméiologie »<sup>20</sup>, le sujet peut arriver à comprendre mieux le rapport, en lui, entre la conscience et l'existence, entre le volontaire et l'involontaire.

Le rapport qu'envisage Ricœur entre les deux univers du discours n'est donc ni un rapport de coïncidence ni un rapport d'addition, ni, non plus, de pure hétérogénéité. Les deux ordres de discours sont toujours discontinus, mais le discours objectif peut servir indirectement au discours réflexif en le contraignant à s'élargir de façon à pouvoir inclure en lui la compréhension *de ses propres limites*. Ricœur écrit:

---

prétend articuler par exemple la biologie à la phénoménologie (c'est-à-dire l'organisation considérée objectivement à la liberté éprouvée subjectivement) ne font qu'*altérer* la pureté de l'une et de l'autre et *masquer* l'hiatus fondamental qui sépare le Cogito de la nature objective. C'est toujours une biologie à demi "subjective" qu'on intègre ainsi à la cosmologie... Inversement c'est toujours une psychologie à demi "objectivée" qu'on superpose à cette biologie... Dès que l'on "met le sujet dans la nature", sa qualité de sujet est oblitérée... Les sujets et les objets ne font pas addition; la nature comme totalité des objets et des sujets est une idée inconsistante.» VI, 398.

14. VI, 398.

15. Cf. VI, 15.

16. Cf. la préface par Ricœur au livre de DON IHDE, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur* (Northwestern University Press, 1971), p. xiv.

17. VI, 329; je souligne.

18. VI, 329.

19. VI, 348.

20. VI, 16.

Certes je dois renoncer à raccorder dans un savoir cohérent l'expérience subjective du vouloir et la connaissance objective de l'organisation. Il faut renoncer à harmoniser dans un unique univers du discours les notions du Cogito et celles de la biologie, qui appartiennent à deux univers du discours incomparables. C'est seulement à l'intérieur du Cogito que s'accordent mystérieusement vouloir, involontaire relatif et involontaire absolu ; mais ce pacte mystérieux est indicible directement.

Mais il reste possible de donner à la connaissance objective et contraignante une fonction secondaire d'index ou de signum pour dire la place subordonnée de la vie dans l'édifice de la conscience... *Nous disons que la vie est la condition sine qua non de la volonté et en général de la conscience*<sup>21</sup>.

Paradoxalement, même si Ricœur renonce à « harmoniser » les deux langages, il ne rejette pas pour autant l'idée d'un « unique univers du discours »<sup>22</sup>. Cet unique langage est « le discours sur la subjectivité du Cogito intégral »<sup>23</sup> ; c'est « celui de la subjectivité du “je pense” et du “tu penses” »<sup>24</sup>. Il doit exister un unique univers du discours, car « La reconquête du Cogito doit être totale ; c'est au sein même du Cogito qu'il nous faut retrouver le corps et l'involontaire qu'il nourrit »<sup>25</sup>. Il faut voir la nécessité non pas comme une limite externe à la conscience et opposée à lui, la limitant du dehors, mais bien plutôt comme nécessité *vécue subjectivement*, nécessité « en première personne »<sup>26</sup>.

En fin de compte, la nécessité est toujours nécessité vécue par moi ; elle n'existe que reconnue et éprouvée par moi. Il n'y a finalement aucun sens à parler de la nécessité sauf comme dimension de ma propre conscience et liberté.

C'est donc dire que discours objectif et discours réflexif *ne sont pas réversibles et égaux*. La synthèse de la nécessité et de la liberté au sein du Cogito « ne peut être lue et comprise que dans un sens irréversible »<sup>27</sup>. Du point de vue du Cogito on peut arriver à comprendre la nécessité, la comprendre comme condition même de la liberté, alors que du point de vue du langage objectiviste il n'y aura jamais aucun sens à parler du Cogito et de la liberté. En ce sens donc le langage du Cogito est *total*, alors que celui de l'objectivisme n'est que *partiel*. « C'est l'expérience *totale* du Cogito qui déclare l'expérience de la nécessité comme partielle »<sup>28</sup>.

Le discours objectif doit alors être considéré comme un discours *moindre, diminué*. C'est un langage « impropre et indirect », « inadéquat »<sup>29</sup> pour décrire ma propre expérience. Parce qu'il est une partie subordonnée et partielle d'une dialectique

21. VI, 395.

22. VI, 84.

23. VI, 13.

24. VI, 84.

25. VI, 13.

26. *Ibid.*

27. VI, 382. Le texte continue ainsi : « De même que mon immuable nature qui est mon caractère ne peut être reconnue qu'à l'abri de cette affirmation qui me fait être volonté et conscience : je suis, je veux, — de même l'existence, le prestige, la puissance même du caché ne peuvent être proférés que du sein de la pensée qui s'affirme comme conscience et volonté. Toute lecture en sens inverse, du caractère à la volonté, de l'inconscient à la conscience, marque le suicide de la liberté qui se livre à l'objet. »

28. VI, 397.

29. VI, 329.

plus compréhensive, il est en lui-même un langage essentiellement *dégradé*: « on passe du point de vue phénoménologique au point de vue naturaliste, non par inversion de l'interne à l'externe, mais par *dégradation* et de l'interne et de l'externe. (...) On ne peut donc aller du corps-objet au corps-sujet que par un bond qui transcende l'ordre des choses, alors qu'on va du second au premier par diminution et suppression, cette diminution et cette suppression étant légitimées par le type d'intérêt que représente la constitution de la science empirique comme savoir de faits »<sup>30</sup>.

Telle est alors la position de Ricœur au moment du *Volontaire et l'involontaire*, sa réponse au conflit des interprétations. Il rejette les prétentions totalitaires du langage objectiviste, tout en lui accordant une validité restreinte. Il le fait en concevant ce langage comme une partie dialectique d'un discours plus compréhensif (ce qui lui accorde son autonomie interne, pour ainsi dire), un discours où justement ce qui est en question est la *compréhension* de soi. La connaissance de *faits* empiriques doit être subordonnée à une compréhension de leur *sens*. La conscience dépend et repose sur des *événements* empiriques, mais elle ne peut être comprise uniquement en termes de ces faits, car c'est elle justement qui, comme *avènement*, en est leur sens<sup>31</sup>. La conviction philosophique fondamentale de Ricœur, présente partout dans son œuvre, dans *Le volontaire et l'involontaire* ainsi que dans ses écrits actuels, devient ainsi manifeste. Comme il l'a exprimé au cours d'un débat avec Cl. Lévi-Strauss: « Si le sens n'est pas un segment de la compréhension de soi, je ne sais pas ce que c'est »<sup>32</sup>. La position que Ricœur prend ici à l'égard de l'univers du discours objectiviste est, du point de vue de sa forme, identique à celle qu'il prendra plus tard au sujet du structuralisme et de l'étude objective du langage. Car de même qu'ici c'est dans le langage du Cogito que discours scientifique et discours réflexif sont réconciliés, de même Ricœur dira plus tard que c'est dans la lecture même d'un texte (acte subjectif d'appropriation de sens) que l'explication (objective) et l'interprétation (réflexive) sont opposées et réconciliées.

Mais ce n'est pas encore le dernier mot de Ricœur, même « provisoire », dans *Le volontaire et l'involontaire*. Tout en affirmant le primat du Cogito et de l'« unique univers du discours » qui est celui de la subjectivité élargie, il donne très nettement à entendre que ce n'est pas encore tout dire. Il le fait dans un énoncé qui ne trouve pas ici sa justification, mais qui plutôt nous jette en avant dans sa pensée en train de se faire aujourd'hui. Il dit: « Une autre unité peut exister entre la subjectivité du vouloir et de la vie et l'objectivité de la connaissance naturelle. Une unité de *création* peut rassembler toutes les formes d'êtres par delà tout savoir brisé »<sup>33</sup>. Qu'est-ce que peut être cette « unité de création » qui est d'« une toute autre dimension de la conscience que celle qui procède aux « eidétiques régionales » du Cogito et de la nature »? Ricœur dit encore: « cette unité perdue comme savoir devra être retrouvée d'une autre façon dans la "poétique" de la volonté »<sup>34</sup>. Ricœur a dû rencontrer des obstacles sur le chemin menant à cette créativité, car c'est seulement aujourd'hui, vingt ans plus tard, qu'il se sent finalement en mesure de reprendre ses réflexions en direction de la

30. VI, 14-15.

31. Cf. VI, 405.

32. *Esprit*, novembre 1963, p. 636.

33. VI, 399.

« poétique ». Entre-temps c'est toute la question du langage qui a occupé son attention et qui lui a permis de voir que l'« unité de création » entrevue dans *Le volontaire et l'involontaire* ne peut être autre chose qu'une créativité qui se réalise dans et par le langage.

### III. LA CONFRONTATION AVEC L'ÉTUDE OBJECTIVE DU LANGAGE

Comme on a pu le voir, le problème des « ordres du discours » et du « conflit des interprétations » n'est pas un souci de Ricœur qui date d'hier seulement. C'est bien en un sens la question de fond soulevée par *Le volontaire et l'involontaire* et qui donne à toute son œuvre une remarquable cohésion et continuité. Mais ce qui est vrai et qui donne aux écrits de Ricœur depuis ses méditations sur Freud une tonalité particulière, c'est que la question du langage est maintenant venue occuper l'avant-scène de ses réflexions. Quelle est donc la position de Ricœur en tant que philosophe vis-à-vis de la linguistique structurale ? Dans l'étude du langage, comment Ricœur entend-il résoudre le conflit entre une philosophie réflexive du langage et une science objective du langage ?

De même que Ricœur commençait ses réflexions sur le volontaire et l'involontaire en trouvant inadéquate l'approche husserlienne, faite du seul point de vue de la conscience, de même, en réfléchissant sur la question du langage, il est amené à critiquer ce qu'on pourrait appeler la position phénoménologique « classique » au sujet du langage telle qu'on la trouve chez le « plus grand des phénoménologues français »<sup>35</sup>, Merleau-Ponty. Pour ce dernier le point de vue phénoménologique sur le langage, c'est le point de vue du « *sujet parlant* ». Or, soutient Ricœur, si l'on commence tout de suite à réfléchir sur le langage du seul point de vue du sujet parlant, on manque inévitablement tout ce que nous enseigne la science linguistique. D'un tel point de vue tout dialogue avec la linguistique est rendu d'emblée impossible, et, comme Ricœur a raison de le faire remarquer, Merleau-Ponty lui-même n'a pu croire réconcilier la science linguistique et la philosophie du langage que parce qu'il avait au départ faussé le sens de la linguistique saussurienne<sup>36</sup>. Chez Merleau-Ponty le langage tel qu'il est compris par les linguistes n'est donc pas pris au sérieux, et c'est justement le défaut de son analyse phénoménologique<sup>37</sup>.

Quand au contraire on considère sérieusement la science linguistique, on est obligé de se rendre compte que le dialogue entre philosophie et linguistique est beaucoup moins facile à établir que ne l'a cru Merleau-Ponty. Car la science linguistique s'établit en fait sur la base d'un rejet sans équivoque de tout ce que la phénoménologie estime essentiel, et en premier chef la notion du sujet parlant.

34. *Ibid.*

35. *Le conflit des interprétations* (CI), p. 243, n. 1.

36. CI, 244. Voir aussi mon étude, *La phénoménologie de Merleau-Ponty* (Paris, Éditions Klincksieck, 1973), p. 126, n. 1.

37. « ... la phénoménologie radicalisait la question du langage d'une manière qui ne permettait pas un dialogue avec la linguistique moderne, et avec les disciplines sémiologiques qui se sont constituées sur un modèle linguistique. L'exemple de Merleau-Ponty est à cet égard instructif par le demi-échec de sa philosophie du langage. » CI, 244.



Ricœur, pour sa part, insiste pour qu'on commence par prendre conscience de tout ce qui *sépare* la philosophie et la linguistique, de leur « antinomie » de base. Pour la *philosophie* l'essence du langage est la subjectivité. C'est dire que le langage est toujours l'acte d'un *sujet* (*expression*). La fonction du langage est aussi de *dire quelque chose* (*intention, sens*). En plus, c'est ce qu'un sujet dit à un *autre sujet* (*communication*). Et finalement, c'est ce qu'un sujet dit à un autre sujet *au sujet de quelque chose* (*référence*).

La *linguistique* au contraire commence par considérer le langage comme un *objet*. Puisqu'il est nécessaire à toute science d'isoler d'abord son objet, la linguistique ne peut s'établir comme *science* du langage que si elle réussit à faire du langage un objet qu'on peut étudier pour son propre compte. Et c'est ce que la linguistique moderne a réussi à faire. Pour elle le langage, ou plutôt la langue, car la linguistique structurale commence par dissocier la langue (le langage comme système, code impersonnel) et la parole (l'usage personnel, subjectif de la langue) — pour elle donc la langue est un système autonome, un système de dépendances internes qui se définit et se comprend en ses propres termes. Les unités de base de la langue se définissent diacritiquement, c'est-à-dire par leurs seules oppositions mutuelles à l'intérieur d'un système clos et refermé sur lui-même. C'est dire que la langue est une *structure* et la *valeur* (on ne parlera pas de la *signification*) de ces unités de base est déterminée uniquement en fonction de la place qu'elles occupent dans cette structure (comme est déterminée la valeur des pièces dans un jeu d'échecs). Ainsi, le système de signes qui est la langue n'a plus d'extérieur, seulement un intérieur. Il ne se réfère plus à un monde hors de lui ; il ne dit jamais autre chose que lui-même. Il en résulte que pour la linguistique la langue est *sans référence* et *sans intention* transcendantes à lui. Et puisque la langue est un *code*, un système de règles, il est aussi *anonyme* ; la langue s'oppose à la parole qui est l'acte d'un sujet qui communique à d'autres sujets. Donc à l'opposé de ce que la philosophie tient pour essentiel dans la compréhension du langage, il n'y a ici ni sujet, ni intention ou sens, ni communication, ni référence. L'opposition entre la phénoménologie de la parole et la science structuraliste de la langue semblerait donc totale et irrémédiable. Comment donc Ricœur entend-il arbitrer ce conflit ?<sup>38</sup>

Il commence par accorder à la linguistique structuraliste son entière validité. De même qu'il a admis la nécessité dans *Le volontaire et l'involontaire* pour la science objective de l'homme d'être « naturaliste » et d'ignorer le sujet réflexif, de même ici il reconnaît qu'il est nécessaire à la linguistique d'exclure de ses considérations le sujet qui parle et, comme dirait Merleau-Ponty, qui vit sa langue. La conception de la langue comme système clos et autonome « marque un progrès dans la rigueur et, si je puis dire, dans la scientificité »<sup>39</sup> ; « ... un traitement scientifique du langage ne commence qu'avec le postulat de la clôture de l'univers signifiant »<sup>40</sup>. C'est parce que la linguistique a passé d'une considération du sujet parlant à une considération des

38. « J'aime à reconnaître à la philosophie une tâche d'arbitrage et je me suis exercé précédemment [dans *La symbolique du mal*] à arbitrer le conflit de plusieurs herméneutiques dans la culture moderne. » CI, 64.

39. CI, 77.

40. CI, 68.

unités de base qui constituent la langue qu'elle a pu isoler celle-ci et en faire un objet scientifique : « la voie de l'analyse, de la décomposition en unités plus petites, c'est la voie même de la science »<sup>41</sup> :

Mais admettre ceci, ne revient-il pas à carrément opposer l'interprétation philosophique du langage et l'analyse structurale, sémiologique, et renoncer ainsi à tout arbitrage ? C'est en tous cas reconnaître l'existence d'un conflit important. C'est reconnaître que le modèle sémiologique du langage présente un défi à la philosophie, « such a radical challenge that it may justly be said that phenomenology will not survive unless it can properly reply to this challenge »<sup>42</sup>. Ainsi Ricœur voit que la confrontation de la phénoménologie du langage avec la science du langage est essentielle à la survie de la phénoménologie. « C'est à travers et par le moyen d'une linguistique de la langue qu'une phénoménologie de la parole est aujourd'hui possible »<sup>43</sup>. La visée de Ricœur, c'est donc une phénoménologie « renouvelée »<sup>44</sup>, « a new phenomenology of language which would take seriously the challenge of semiology, of structural linguistics, of all the "structuralisms"... »<sup>45</sup>. De quelle manière Ricœur entend-il relever le défi de la sémiologie et renouveler la phénoménologie du langage ?

Son mode d'approche à ce problème rappelle encore une fois sa position dans *Le volontaire et l'involontaire*. Car ici aussi il insiste sur la nécessité de dialectiser philosophie et linguistique, sémantique et sémiologie<sup>46</sup>. Comme c'était le cas avec les deux « univers du discours » dont parlait *Le volontaire et l'involontaire*, la philosophie et la linguistique ne sont ni simplement convertibles ni simplement antinomiques. L'étude sémantique et l'étude sémiologique des signes peuvent être confrontées et dialectisées, car, justement, elles opèrent sur des « niveaux stratégiques différents »<sup>47</sup>. Entre les deux existe une différence d'échelles, de plans. La science linguistique structurale procède par la voie de l'analyse, la philosophie du langage emprunte la voie de la synthèse ; « ... la voie de l'analyse et la voie de la synthèse ne coïncident pas, ne sont pas équivalentes : sur la voie de l'analyse se découvrent les éléments de la signification, qui n'ont plus aucun rapport avec les choses dites ; sur la voie de la synthèse, se révèle la fonction de la signification qui est de *dire*, et finalement de "montrer" »<sup>48</sup>.

La philosophie du langage constate cette divergence d'approches, mais elle découvre aussi le lieu où les deux voies se rencontrent. Ce lieu de rencontre, c'est la phrase<sup>49</sup>. La phrase est cette fonction de la parole qui est proprement *sémantique* ; c'est ici que le sujet réactive le système sémiologique et l'emploie pour *dire quelque*

41. CI, 65.

42. « New Developments in Phenomenology in France; The Phenomenology of Language », trad. P. Goodman, in *Social Research*, xxxiv, no. 1 (Spring, 1967), p. 14.

43. CI, 248.

44. CI, 247.

45. « New Developments in Phenomenology ... », p. 19.

46. Cf. *Ibid.*, p. 23.

47. CI, 64.

48. CI, 65.

49. Cf. CI, 248.

*chose*. C'est dans la phrase, dans l'instance du discours, que la langue devient signifiante. La langue et la parole se rencontrent, dans l'instance de communication. Hors de cette instance de discours, la langue n'est qu'un système potentiel de signification ; hors de lui, les mots deviennent des simples signes dépourvus de sens, n'ayant plus qu'une certaine valeur diacritique par rapport aux autres signes. « Les unités de signification dégagées par l'analyse structurale ne signifient rien ; elles conjoignent et disjoignent »<sup>50</sup>. Ce que l'analyse structurale dit par sa réduction au simple est donc juste, et il est vrai qu'à ce niveau le langage n'a ni sujet, ni intention signifiante, ni référence. Mais l'important est de reconnaître que ce n'est pas tout dire. La langue, comme objet de la linguistique, est en quelque sorte un objet d'abstraction, qui est obtenu par une réduction du langage vivant, celui qui apparaît dans l'instance de discours. Il est parfaitement normal que la linguistique ne trouve pas de signification ou de sujet parlant dans son objet, car le symbolisme proprement dit « ne peut apparaître qu'au niveau supérieur de *manifestation* »<sup>51</sup>. Or l'analyse structurale s'interdit nécessairement — afin de se constituer en science — tout accès à ce niveau. Ricœur cite avec approbation Greimas qui dit qu'il n'y a pas de mystère *dans* le langage<sup>52</sup>. La science linguistique nous enseigne comment le langage exprime et comment il est constitué. Il n'y a pas, en principe, de mystère ici, à ce niveau.

Mais, insiste Ricœur, il y a un mystère *du* langage ; c'est que par lui on arrive à se comprendre mieux. C'est ce que la science linguistique ignore totalement. La question de ce que veut dire le langage (en distinction avec la question de comment il le dit) est la question propre à la philosophie du langage. Et cette question est plus compréhensive que celle que pose la linguistique. Ainsi, comme Ricœur soutenait justement dans *Le volontaire et l'involontaire* que le rapport entre le langage du Cogito et le langage objectiviste est « irréversible », il dit ici que « dans le mouvement d'aller et de retour entre analyse et synthèse, le retour n'est pas équivalent à l'aller »<sup>53</sup>. Tout comme la conscience par rapport aux événements empiriques est un avènement, et pour cette raison inaccessible à une analyse purement empirique, ainsi l'expressivité du langage n'apparaît que quand on passe du plan de la sémiologie au plan supérieur de la sémantique. « L'émergence de l'expressivité se traduit par l'hétérogénéité entre le plan du discours, ou le plan de la manifestation, et le plan de la langue, ou plan d'immanence, seul accessible à l'analyse »<sup>54</sup>.

La tâche propre à la philosophie du langage est alors de nous rappeler à ce que la linguistique a dû nécessairement oublier afin de devenir linguistique — la fonction expressive et créatrice du langage. Arbitre du conflit des interprétations, la philosophie est un exercice critique. Mais est-ce tout ?

---

50. CI, 78.

51. CI, 65.

52. CI, 79.

53. CI, 78.

54. CI, 79.

## IV. POÉTIQUE ET DIALECTIQUE

Il est maintenant temps de s'interroger sur la valeur et les limites de cette tentative de Ricœur pour fixer le « lieu » du discours philosophique par rapport au discours non-philosophique, objectiviste. Pour apprécier sa juste valeur, il faut être conscient du but que vise Ricœur. Ce but, c'est la défense et la justification du discours philosophique face à la montée spectaculaire de l'objectivisme et à sa tendance à monopoliser la totalité du discours vrai. Pour Ricœur, comme on l'a vu, la philosophie réflexive, la phénoménologie est aujourd'hui confrontée avec un défi qu'elle doit relever si elle veut sortir vivante; il faut « renouveler » la phénoménologie. Le problème est donc de préciser les limites du discours objectiviste, de définir le rôle de la philosophie, arbitrant ainsi le conflit entre science et philosophie et déjouant en même temps les prétentions de l'objectivisme, du positivisme, du structuralisme (autant de termes désignant la même chose, c'est-à-dire la tentative d'éliminer tout discours réflexif). La position prise par Ricœur a été déjà résumée, et il ne s'agit plus d'y revenir. Mais la valeur de cette position tirerait sans doute profit à la confronter avec celles d'autres phénoménologues, en particulier avec celle de Merleau-Ponty, bien représentative à cet égard.

Comme Ricœur, Merleau-Ponty se préoccupait du conflit entre le point de vue objectif et le point de vue réflexif. Mais il tentait de résoudre ce conflit d'une autre manière que Ricœur. Ce que Merleau-Ponty critiquait dans la science, et en particulier dans les sciences humaines, c'est justement leur objectivisme, leur oubli du sujet réflexif, le sujet qui vit ses expériences, qui vit son corps, son langage, etc. Mais il souhaitait voir une réconciliation entre la philosophie et la science, et il croyait trouver dans la Gestaltpsychologie, ainsi que dans la physique moderne et dans la linguistique, les signes encourageants d'une telle réconciliation. La science, lui semblait-il, était en train d'abandonner son objectivisme et, de ce fait, était en train de se rapprocher de la philosophie. Dans la *Phénoménologie de la perception*, il soutenait que la psychologie n'avait qu'à se débarrasser complètement de son objectivisme pour « devenir une méthode philosophique »<sup>55</sup>. Et encore dans *L'Oeil et l'esprit* il donne à entendre que si seulement la science renonçait à vouloir tout expliquer du seul point de vue objectif, elle « redeviendra philosophie »<sup>56</sup>.

On voit bien donc que la solution au conflit préconisée par Merleau-Ponty consiste à intégrer le discours scientifique au discours philosophique. C'est dire qu'elle consiste tout simplement à éliminer un des termes du conflit ! Pour cette raison, la solution qu'il propose devrait être considérée comme un échec, car non seulement c'est un fait que la science n'a pas abandonné son objectivisme, mais en réalité elle n'a fait que le renforcer depuis vingt-cinq ans. La voie défendue par Merleau-Ponty est en fait une impasse où la phénoménologie risque de s'isoler complètement de la science, telle qu'elle est en réalité, et d'où sans doute elle ne pourrait même pas sortir vivante.

Ricœur est certainement d'accord avec Merleau-Ponty et de son côté en ce qui concerne la primauté et l'irréductibilité du sujet et de l'expérience vécue. Mais sa façon de défendre le point de vue du sujet est tout autre. Il ne cherche pas à éliminer le

55. *Phénoménologie de la perception*, p. 77.

56. *L'œil et l'esprit*, p. 13.

point de vue objectif et de réconcilier le point de vue objectif et le point de vue réflexif en réduisant le premier au second. Il admet même comme nécessaire « que chaque discipline aille jusqu'au bout des exigences qui la définissent; il faut que la psychanalyse refuse de se perdre dans un syncrétisme vague; de même aussi faut-il que l'on tire les conséquences les plus extrêmes du structuralisme et de la cybernétique... »<sup>57</sup>. Plutôt que d'intégrer un univers du discours à un autre, Ricœur les dialectise délibérément. Et c'est ainsi qu'il parvient à préciser les champs ou les niveaux où ils opèrent, reconnaissant ainsi leurs vraies limites ainsi que leurs propres valeurs. La prise de position de Ricœur vis-à-vis du conflit des interprétations serait donc, d'un point de vue phénoménologique, d'une grande valeur, car il est difficile à voir comment, à l'heure actuelle, on pourrait espérer mieux défendre la philosophie réflexive face à la science objectiviste.

Mais si la position de Ricœur a une incontestable valeur, on pourrait aussi demander si elle n'est pas essentiellement limitée. Quelle en est sa portée? Comme on le sait, *La philosophie de la volonté* devait culminer dans une « Poétique de la volonté ». Or, vingt ans plus tard, cette Poétique n'est toujours pas parue. Il y en aura sans doute pour remarquer, comme d'autres déjà à l'égard de la deuxième partie manquante de *Sein und Zeit*, qu'elle n'est pas parue parce que le projet était lui-même irréalisable. Est-ce qu'une eidétique de la conscience ou, comme Ricœur dirait aujourd'hui, une « linguistique de l'action »<sup>58</sup> peut se dépasser en poétique de la transcendance, en une ontologie de l'acte? Est-ce qu'une philosophie réflexive, existentielle, peut se dépasser elle-même afin de coïncider avec la source même de l'existence et du sujet réflexif? La philosophie de Ricœur est certainement une philosophie inachevée. Est-ce que cet inachèvement témoigne d'une faiblesse interne ou s'il n'est pas plutôt conforme à la nature même de la pensée philosophique telle que Ricœur la comprend?

Il est vrai que dans *Le volontaire et l'involontaire* Ricœur conçoit la Poétique comme ayant à traiter de l'élément de « transcendance », alors que plusieurs années plus tard, dans son livre sur Freud, il déclare qu'une philosophie réflexive est toujours une philosophie de l'immanence<sup>59</sup>. Mais il est vrai aussi que même dans *Le volontaire et l'involontaire* il reconnaît que la saisie de la Transcendance par une philosophie réflexive ne pourrait être que paradoxale<sup>60</sup>. La réconciliation de la liberté humaine et de la Transcendance devra rester un « mystère »<sup>61</sup>. L'idée que la Poétique devrait être le passage à une dimension de l'existence tout autre que celle à laquelle peut mener une philosophie réflexive n'est donc pas une idée que Ricœur aurait abandonnée en cours de route; il n'a pas abandonné cette idée pour la bonne raison qu'il ne l'a jamais défendue.

57. « La philosophie à l'âge des sciences humaines », in *Cahiers de philosophie*, no. 1, janvier 1966, p. 99.

58. Je traduis de l'anglais.

59. VI, 31 et sv.; *De l'interprétation*, 504ss.

60. « ... le rapport de la Transcendance à la liberté ne peut paraître que paradoxal. Ce sera la tâche du troisième tome de cette *Philosophie de la Volonté* de porter en pleine lumière les difficultés de ce paradoxe. » VI, 35.

61. VI, 35.

Ce qui a plutôt changé chez Ricœur, c'est sa manière d'envisager la réalisation de cette Poétique. Car aujourd'hui il dit qu'une telle Poétique ne peut se faire que sous forme d'une *herméneutique*. L'instance primordiale où le sujet se dépasse lui-même, sans pour autant se perdre comme sujet, c'est la lecture des textes. « I understand better today that if the second Copernican revolution must be the result of a "Poetics of the Will", it must begin with the discovery that this poetics is first of all an understood and appropriated mythic word and that meaning comes to the ego through the power of the word »<sup>62</sup>. Si par Poétique Ricœur entend donc la compréhension et l'appropriation de ce que dit un texte, ce n'est pas autre chose que ce qu'il appelle à présent l'herméneutique. Et l'herméneutique n'est pas l'abandon et le pur dépassement de la subjectivité dans un autre domaine au-delà, mais c'est l'acte subjectif par excellence où le sujet se réalise et se comprend mieux au contact d'un sens qu'il n'a pas lui-même créé. L'herméneutique est justement la lecture des textes ; il n'en est pas leur création.

Il est vrai que Heidegger prétend pratiquer une sorte d'herméneutique « ontologique », une interprétation de l'Être lui-même comme s'il était le texte à déchiffrer, et la pensée ici semble se dépasser elle-même pour devenir, dans une *Gelassenheit*, la pensée même de l'Être se pensant dans la pensée du penseur. Or on sait que Ricœur, lui, rejette la « voie courte » de Heidegger. Il doute de la possibilité de faire une « ontologie directe soustraite d'emblée à toute exigence méthodologique »<sup>63</sup>. Ce n'est pas que Ricœur désavoue le but visé par Heidegger, l'élaboration d'une ontologie de la compréhension — essentiellement il l'admet — c'est plutôt qu'il estime que la philosophie ne peut pas se permettre de faire abstraction des considérations méthodologiques et ne peut pas ignorer des considérations linguistiques et sémantiques. Puisque c'est justement au plan du langage que s'exerce la compréhension, la philosophie, avant de devenir ontologie, doit passer par le chemin long et ardu qu'est le débat avec les études non-philosophiques du langage et du symbolisme. En fait Ricœur accuse Heidegger de passer outre au conflit des interprétations ; il ne cherche pas à résoudre ce conflit mais à le dissoudre<sup>64</sup>. Ainsi il ne nous donne aucun moyen qui permettrait de justifier cette herméneutique ontologique et de donner un organon à l'exégèse<sup>65</sup>. Ricœur estime donc que si « une nouvelle problématique de l'existence doit pouvoir être élaborée, ce ne peut être qu'à partir et sur la base de l'élucidation sémantique du concept d'interprétation commun à toutes les disciplines herméneutiques »<sup>66</sup>.

On pourrait remarquer que c'est justement sur ce point aussi que Ricœur se distingue de Gadamer qui, selon lui, prolonge les conclusions « antiméthodiques de la philosophie heideggerienne »<sup>67</sup>. Gadamer se situe d'emblée au niveau de la compréhension et du pouvoir expressif du langage, mais en cela il « ouvre une crise au sein du mouvement herméneutique » en sacrifiant « le souci de validation qui, chez les

62. D. IDHE, *Hermeneutic Phenomenology*, p. xv.63. CI, 10.

63. CI, 10.

64. CI, 14.

65. CI, 14-15.

66. CI, 15.

67. « Langage (Philosophie) », in *l'Encyclopédie française*, p. 780.

fondateurs, équilibrait le caractère divinatoire »<sup>68</sup>. C'est ainsi que Ricœur conçoit sa tâche comme étant l'élaboration d'une herméneutique « méthodique », une herméneutique qui garde un constant souci de débat avec les interprétations réductrices du langage, avec la science linguistique, avec le structuralisme, etc., « tout en poursuivant son dialogue avec l'herméneutique "ontologique" »<sup>69</sup>.

Mais finalement on peut se demander si cette approche, si cette herméneutique « méthodique » n'a pas pour conséquence de repousser une « ontologie de la compréhension » à l'infini. L'ontologie, ne devient-elle à jamais irréalisable en fait? Le but que Ricœur poursuit n'est-il pas un but qui s'éloigne à mesure qu'il en approche. Si c'est en s'abolissant elle-même comme réflexion que la réflexion « peut ramener aux racines ontologiques de la compréhension »<sup>70</sup>, une herméneutique « méthodique » ne pourrait jamais y trouver son issue, car une herméneutique ou une réflexion qui garde un constant souci de sa propre justification et validation comme herméneutique n'est justement pas une réflexion qui s'oublie ou s'abolit elle-même. Et Ricœur n'a-t-il pas dit lui-même que l'ontologie est « la terre promise » que « le sujet parlant et réfléchissant peut seulement apercevoir avant de mourir »?<sup>71</sup> On dirait que Ricœur vise un but tout en s'interdisant les moyens nécessaires pour l'attendre.

Mais même si la philosophie chez Ricœur était vraiment incapable de s'achever, c'est-à-dire de s'oublier comme méthode pour devenir un pur comprendre, est-ce que cela serait un échec? Ce qui est évidemment en question ici, c'est le rôle et la fonction de la philosophie. Une philosophie qui ne s'achève pas, est-ce une philosophie manquée, ou bien la définition même de la philosophie? La question concerne donc le statut du discours philosophique. Or il me semble que le mot le plus juste pour caractériser la philosophie chez Ricœur, c'est peut-être le mot « dialectique ».

Par « dialectique » j'entends une activité intellectuelle qui critique et questionne ce qu'on tient normalement pour acquis dans le domaine des choses connues. En ce sens le propre du « discours dialectique est d'être l'autre du discours scientifique »<sup>72</sup>. Sa fonction et raison d'être est de s'interroger sur les limites que la science voudrait imposer sur le connaissable afin de pouvoir le maîtriser et le réduire à une logique qui se suffit à elle-même. Ce qui signifie du même coup le rappel à une dimension de l'expérience que la science ignore par nécessité et qui est plus large qu'elle. Discours dialectique est alors la même chose que discours philosophique. Comme dialectique la philosophie n'a pas et ne peut pas avoir de connaissances propres; ce n'est pas une *science*. Mais si le discours philosophique-dialectique n'est pas « positif », il n'est pas pour autant « émotif », comme diraient les Anglais, ni « idéologique », comme diraient les structuralistes. Il nous fournit toujours des connaissances — la connaissance des limites. Ce n'est cependant pas dire qu'il puisse formuler ces connaissances en thèses et se réaliser ainsi comme ontologie. Le discours philosophique-dialectique est à

---

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*

70. CI, 15.

71. CI, 28.

72. Pierre AUBENQUE, « Évolution et constantes de la pensée dialectique », in *Les Études philosophiques*, juillet-septembre 1970, p. 292.

jamais contraint de rester ambigu. Il ne nous enseigne pas des choses nouvelles, mais, par contre, il ne nous laisse pas nous perdre dans les choses. Comme l'a dit Aubenque : « la dialectique n'est ni la science ni l'intuition ; les hommes ne dialoguent que dans la mesure où ils ne voient pas l'être dont ils parlent et ne se résignent pourtant pas à le réduire à l'expérience unilatérale qu'ils en ont »<sup>73</sup>.

On a déjà vu comment, dans sa tentative de préciser le statut du discours philosophique, Ricœur a essayé de *dialectiser* les ordres du discours opposés. Ne trouve-t-on pas dans cette tentative la définition même du discours philosophique ? Définition opérante que Ricœur lui-même thématise ainsi : « La tâche de la philosophie... n'est-elle pas de rouvrir sans cesse vers l'être dit ce discours que, par nécessité de méthode, la linguistique ne cesse de refermer sur l'univers clos des signes et sur le jeu purement interne de leurs relations mutuelles ? »<sup>74</sup> Ainsi le discours philosophique n'aurait pas de « lieu » propre à lui. Comme exercice critique il est partout et nulle part. Il ne fait que nous rappeler que ce que nous disons en langage scientifique n'est toujours pas le dernier mot, mais par ailleurs ce n'est pas lui qui fait que ce que nous disons finit par avoir un *sens*. La philosophie, pour paraphraser saint Jean, n'est pas elle-même la lumière et le verbe, mais leurs témoins et gardiens. Elle est justement la lecture et l'interprétation des signes de la vie créatrice qui, elle-même, nous renvoie à la source de toute créativité, la source de la vie poétique, source que nous connaissons, en philosophie, seulement indirectement, par le déchiffrement des actes de création, source qui, elle, est ailleurs, le Tout-Autre.

Le philosophe n'est ni poète ni prophète ; il est celui qui, du milieu des choses, guette l'horizon, écoute et attend.

---

73. *Ibid.*, p. 301.

74. CI, 79.