



Paul Ricœur : de la réflexion à l'attestation

François Mottard

Volume 49, numéro 3, octobre 1993

La philosophie française contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400793ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400793ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mottard, F. (1993). Paul Ricœur : de la réflexion à l'attestation. *Laval théologique et philosophique*, 49(3), 459–475. <https://doi.org/10.7202/400793ar>

PAUL RICOEUR : DE LA RÉFLEXION À L'ATTESTATION

François MOTTARD

RÉSUMÉ : Le but de ce texte est de présenter de manière synthétique quelques aspects de la pensée de Paul Ricoeur. Nous soutenons que ce qui fait essentiellement son originalité dans la philosophie contemporaine tient au caractère réflexif de sa philosophie et au caractère positif que Ricoeur attribue à la fonction herméneutique de la distanciation. Cette originalité se fait particulièrement sentir au sujet des rapports entre expliquer et comprendre, thème sur lequel nous proposons quelques développements.

La pensée de Ricoeur n'a peut-être pas encore eu la réception qu'elle mérite. Dans la tradition phénoménologique et herméneutique, les auteurs de renom ne lui consacrent que quelques références et très rarement, ou jamais, des exposés systématiques. Même en France, sa philosophie n'a reçu que peu d'écho, du moins jusqu'à tout récemment. Pourtant, étant donné le nombre important de thèses portant sur cette pensée et la quantité des traductions de l'œuvre tant en allemand qu'en anglais, depuis quelques années, il y a fort à parier que l'intérêt relativement récent pour cette philosophie s'affirmera avec de plus en plus de vigueur. Il est peut-être d'ores et déjà l'heure de couronner l'œuvre de Ricoeur comme l'une des plus importantes contributions en langue française à la philosophie.

Pourquoi, alors, une réception qui s'est fait attendre et qui demeure encore timide ? Difficile de répondre. Il est vrai qu'il y a quelques années il y avait très peu d'intérêt, en France, pour l'herméneutique. À une certaine époque, les principaux interlocuteurs français de Ricoeur appartenaient pour la plupart au courant structuraliste ou à la psychanalyse ; et ceux-là paraissaient peu enclins à aller à l'école de la phénoménologie. Ricoeur, par contre, a profité de ce dialogue pour développer son propre chemin de pensée.

Après l'éclatement, du moins le relatif éclatement, du structuralisme, la philosophie de Ricoeur n'a pourtant pas reçu beaucoup plus d'attention. La véritable raison de cette timidité tient peut-être au fait qu'elle est soupçonnée d'être métaphysique. Encore aujourd'hui, dans un ouvrage récent, on peut lire : « L'entreprise de Ricoeur

s'enracine dans la métaphysique de la substance dans la mesure où la philosophie de la volonté est celle d'un fondement égologique, à la fois support et sujet'. » Cette pensée est-elle véritablement métaphysique, et, si oui, en quel sens ? Telle est peut-être la question qui cause l'indécision devant l'œuvre. Elle est de taille. Ce qui la rend plus difficile, c'est l'évolution même de la pensée de Ricoeur. Sans cesse les thèmes qui l'occupent semblent disparaître et puis renaître dans des contextes différents, des perspectives différentes. Que l'on pense aux thèmes de l'existence, de la réflexivité, de l'éthique ou à ceux de la volonté, de l'action, de l'identité : leur développement n'est jamais linéaire. Par exemple, Stevens, dans l'ouvrage qui vient d'être cité, parle d'une métaphysique de la substance en se référant à la philosophie de la volonté. Or, quel est au fond le but de la philosophie de la volonté sinon d'élaborer une éthique dans la perspective herméneutique ? Mais cette éthique n'apparaît que bien plus tard dans l'itinéraire de Ricoeur, dans *Soi-même comme un autre*, et les analyses précédentes sur la volonté n'y occupent pas une très grande place. Ricoeur lui-même ne renie pas, de toute façon, une métaphysique de la substance mais il ne l'accepte pas comme jouant un rôle fondamental dans l'ontologie.

La meilleure raison pour soupçonner de métaphysique l'œuvre de Ricoeur tient peut-être à l'importance qu'elle accorde à la « subjectivité », au *soi*. L'insistance des recherches de Ricoeur sur le statut du sujet, voilà qui a déplu. La pensée postmoderne, particulièrement le déconstructivisme, se méfie au plus haut point des grands récits de la philosophie qui mettent l'accent sur les possibilités de la subjectivité. Le soi ne serait qu'une image qui se dissout dans le jeu des reflets. Qu'une philosophie soit réflexive, cela pouvait être accepté ; mais seulement une philosophie réflexive sans sujet, une pensée réflexive qui ne se tiendrait plus sous le joug de la subjectivité moderne.

Le chemin de Ricoeur est différent. La philosophie réflexive, telle que pratiquée par Nabert, demeure sans cesse au cœur de sa pensée. La subjectivité, par contre, n'y joue pas le rôle de fondement du savoir. Ricoeur connaît trop bien Freud et Nietzsche pour fonder la philosophie dans une subjectivité pure. Dans la perspective herméneutique de Ricoeur, le soi est ce par quoi s'opèrent les médiations de la pensée. Peut-être même pourrait-on se risquer à caractériser son herméneutique de dialectique qui s'exerce par la médiation du soi. L'originalité de la philosophie de Ricoeur tient à la nouvelle signification de la dialectique dans l'horizon réflexif. Il faut se garder de prendre rapidement le terme dialectique en un sens hégélien. Ricoeur parle très rarement d'*Aufhebung* mais il parle beaucoup plus volontiers d'*entrecroisement*. D'une manière générale, cet entrecroisement s'opère entre l'épistémologie et l'ontologie. C'est le désir de garder une dimension épistémologique qui a transformé ici l'herméneutique. Ricoeur, à la différence de Heidegger ou de Gadamer, ne cesse de souligner le caractère positif des processus objectivants malgré le fait qu'ils créent une distanciation entre le sujet et l'objet. Cette mise à distance est pour lui nécessaire

1. Bernard STEVENS, *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991. Le fait que nous critiquions la conclusion de l'ouvrage n'enlève évidemment rien à sa grande qualité. Ce livre a, de plus, l'avantage de tenir compte des développements de la pensée de Ricoeur dans *Soi-même comme un autre* (1990).

au progrès de la pensée, et loin de mettre hors circuit les sciences positives, Ricoeur n'hésite pas à encourager le dialogue avec elles. Cette perspective épistémologique aboutit cependant à une ontologie qui, par elle-même, resterait insuffisante. Dans l'horizon réflexif, le sujet n'apparaît pas simplement dans la sphère de la *mêmeté* mais surtout dans la sphère de l'*ipséité* qui, elle, est hautement significative pour comprendre le monde humain, le monde de la vie humaine. N'empêche que le *soi* participe de ces deux sphères qui sont enchevêtrées par lui. C'est là que se situe le lieu d'entrecroisement des thèmes et que l'herméneutique de Ricoeur apparaît comme *herméneutique du soi*. Dans ce contexte, le soi peut difficilement, nous semble-t-il, être compris comme une réification de la subjectivité moderne.

La pensée de Ricoeur est-elle donc métaphysique ? Sans doute est-ce une philosophie spéculative, mais cela ne signifie pas pour autant une métaphysique de la subjectivité. Pour le montrer dans le détail, il faudrait sans doute préciser le sens de la philosophie réflexive et plus particulièrement le sens de la dialectique. Mais à première vue, il s'agirait bien ici d'une philosophie socratique toujours aux prises avec le soupçon et dont la tâche réside dans la compréhension de soi.

Étant donné le caractère non-linéaire de la pensée de Ricoeur dont nous parlions plus haut, nous avons concentré nos efforts sur les travaux les plus récents de l'auteur. Nos principales sources sont : *Le conflit des interprétations* (1969), *Du texte à l'action* (1986, soit *Essais d'herméneutique I et II*), *La métaphore vive* (1975), *Temps et Récit* (t. I, 1983 ; t. II, 1984 ; t. 3, 1985) et *Soi-même comme un autre* (1990) [Tous ces ouvrages ont parus aux *Éditions du Seuil* dans la collection « L'ordre philosophique »]. Le lecteur pourra être déçu de ne trouver que peu de références aux autres travaux de Ricoeur, plus particulièrement, *De l'interprétation : Essai sur Freud* (1965), que M. Henry qualifiait encore récemment d'« un des meilleurs exposés de la psychanalyse dont on puisse disposer aujourd'hui² », ou les ouvrages concernant la philosophie de la volonté. Au fond, nous considérons que la philosophie de Ricoeur a pris une orientation particulièrement fructueuse depuis la *Métaphore vive* et que les travaux qui la précèdent peuvent, en un sens, être considérés comme des études préparatoires sur le soi et sur la possibilité de constituer une éthique d'inspiration phénoménologique et herméneutique. Nous espérons que ce choix ne trahisse pas la pensée de Ricoeur et qu'elle favorise une articulation claire de sa philosophie. Nous exposerons d'abord le cheminement de Ricoeur dans la phénoménologie pour ensuite montrer l'originalité de sa contribution à la philosophie dans sa dimension sémantique et réflexive et surtout dans la problématique du rapport entre expliquer et comprendre. Comme nous l'avons déjà indiqué, cette originalité prend sa source, selon nous, dans le caractère réflexif de sa philosophie. Notre parcours s'achèvera en rappelant les grandes lignes du projet de constitution de l'ontologie de l'attestation annoncée par Ricoeur.

2. Colloque de Cerisy-la-Salle, août 1988. Les actes du colloque ont maintenant paru (1991) sous le titre *Les métamorphoses de l'herméneutique*, sous la direction de J. Greisch et R. Kearney. L'article de M. HENRY s'intitule « Ricoeur et Freud : entre psychanalyse et philosophie ».

I. CHEMINEMENT DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE

La question du sujet, thématifiée dans l'horizon réflexif, devait conduire la pensée de Ricoeur à cheminer dans la variante herméneutique de la phénoménologie. L'herméneutique est phénoménologie dans la mesure où l'interrogation philosophique ne cesse de viser le sens de ce qui est en question ; mais elle cesse d'être phénoménologie transcendante, au sens de Husserl, dans la mesure où la voie de l'analytique intentionnelle qui mène du sens à la signification ne présuppose pas la subjectivité transcendante comme fond dernier de l'égologie transcendante. L'herméneutique, pour sa part, met en œuvre l'*interprétation* de la vie de l'ego, interprétation qui ne peut s'opérer que par la reconnaissance de la *condition langagière* de l'expérience humaine.

Dans le contexte réflexif, l'interprétation ne peut s'opérer que dans la mise à distance de l'expérience et de l'activité langagière qui y prend son sens. Cette *epochè* interrompt le cours du vécu historique, de la tradition (philosophique), pour s'interroger sur son sens, ouvrant la voie à la réflexion qui vise à signifier ce vécu et l'élève au niveau de l'expérience réfléchie. Dans la mesure où cette réflexion procède à partir des traces déposées dans le langage, plus particulièrement dans les *textes*, la réflexion herméneutique trouve l'amorce de son travail dans les aspects structurels du langage. Cette orientation première conduit sur le chemin d'une *épistémologie de l'interprétation*. Par là, cependant, Ricoeur n'entend pas récuser le caractère fondamental de l'ontologie pour la phénoménologie herméneutique, tel que Heidegger l'a déjà montré. La première tâche de l'herméneutique c'est encore de dire ce qui vient au langage, d'explicitier le sens de l'expérience humaine dont dérivent les significations linguistiques.

L'originalité du cheminement de la pensée de Ricoeur dans le courant phénoménologique provient de cette manière d'opérer la « greffe de l'herméneutique » sur la phénoménologie en conservant une place de choix à l'épistémologie. Refusant de rompre radicalement avec les questions de méthode, Ricoeur adopte la « voie longue » qui conduit graduellement à l'ontologie par l'intermédiaire de la sémantique et de la réflexion³. La dimension sémantique de l'herméneutique aura pour tâche de déterminer une *architecture du sens* et la dimension réflexive visera, selon l'expression de Nabert, à *s'approprier notre propre acte d'exister*.

L'importance et la force des recherches de Ricoeur au niveau de la sémantique ne peuvent être soulignées sans indiquer préalablement, même sommairement, la manière par laquelle Ricoeur se situe lui-même dans le courant herméneutique. Pour faire bref, les considérations suivantes ne pourront tenir compte que des philosophies de Heidegger et Gadamer.

Alors que Dilthey cherchait à préciser le sens de l'herméneutique comme épistémologie des sciences de l'esprit, ou comme approche cognitive pouvant rivaliser

3. *Conflit des interprétations*, p. 8 : « Mon problème sera très précisément celui-ci : qu'arrive-t-il à une épistémologie de l'interprétation, issue d'une réflexion sur l'exégèse, sur la méthode de l'histoire, sur la psychanalyse, sur la phénoménologie de la religion, etc., lorsqu'elle est touchée, animée, et, si l'on peut dire, aspirée, par une ontologie de la compréhension. »

avec les sciences de la nature du point de vue méthodologique, Heidegger, le premier⁴, montre le présupposé ontologique incontournable de toute investigation de la méthode. Il oriente, en conséquence, l'interprétation philosophique en direction du sens de la question oubliée de l'être. Heidegger institue aussi du coup la « dépsychologisation » de l'herméneutique au profit de la recherche d'une compréhension de la situation du *Dasein dans le monde* et de *sa position dans l'être*. Cette compréhension relève du *Dasein* lui-même, elle constitue son mode d'être et détermine ses possibilités les plus propres. La tâche de l'interprétation devient l'explicitation de ces possibilités fondamentales du *Dasein*, dans la mesure où elles se fondent sur un comprendre préalable qui détermine son orientation dans les situations.

Dans ce nouvel élan de l'herméneutique, dans l'approfondissement constant de la question du sens de l'être et de son oubli, les questions épistémologiques n'apparaissent plus que comme des questions dérivées, sans issues tant que le problème ontologique n'obtient pas une solution satisfaisante. Bien que ce problème n'ait pas reçu de solution adéquate, il existe bien chez Heidegger un cheminement sur la question ontologique et cette voie pouvait paraître suffisante pour ranimer le débat avec les sciences de l'esprit. En s'appuyant sur l'ontologie de Heidegger, Gadamer questionne en retour l'épistémologie dans son ouvrage fameux dont le titre indique l'enjeu, *Vérité et Méthode*. La tâche est de montrer que la méthodologie des sciences en quête d'objectivité implique une mise à distance, voire une destruction du rapport primordial d'appartenance, et particulièrement de l'appartenance à l'histoire. À cet égard, Ricoeur souligne que l'appartenance ne peut être reconnue que si le soi prend ses distances par rapport à ce à quoi il appartient.

L'originalité de l'œuvre de Ricoeur, son recours à la médiation et à la dialectique, ne peut se comprendre que dans ce contexte. Pour la philosophie réflexive, l'ontologie heideggerienne de l'auto-compréhension du *Dasein* signifie l'ontologie de la compréhension de *soi* qui n'est possible que dans la médiation 1) par la *parole de l'autre*, médiation par les signes qui reconnaît la condition langagière originaire de l'expérience humaine, 2) par les *symboles* qui permettent d'interpréter les expressions à sens multiples, et enfin 3) par les *textes*, qui procurent l'autonomie sémantique par rapport au discours culturellement circonstancié des interlocuteurs. Cette notion de *texte* permettra justement de montrer que la distanciation ne signifie pas seulement la perte de la participation à l'histoire, elle est aussi la condition de possibilité de l'historicité de l'expérience en tant que *communication dans et par la distance*. Et, précisément, Ricoeur affirme que le texte est le « paradigme de la distanciation dans la communication » (*Du texte à l'action*, 102).

II. LA DIMENSION SÉMANTIQUE

Le travail de Ricoeur sur le plan sémantique couvre un très large champ. Ce seront les résultats fondamentaux de la *Métaphore vive* et de *Temps et Récit* qui

4. En un sens, Husserl avait indiqué la voie, bien que de manière négative. Le thème de la *Lebenswelt* développé dans la *Krisis* signifiait l'impossibilité de la constitution phénoménologique de l'objectivité sans résidu.

retiendront ici l'attention. Ce choix de textes est motivé par l'accomplissement remarquable des thèses qui en tirent leur origine dans le dernier grand ouvrage de Ricoeur : *Soi-même comme un autre*.

En analysant le langage dans sa dimension fondamentalement pratique, Ricoeur amorce le « décloisonnement » de la rationalité théorique, trop souvent reconnue comme seulement scientifique, en reconnaissant son lien avec la métaphore. Étant donné l'importance de l'« herméneutique du symbole », considérée à une certaine époque comme la tâche fondamentale de l'herméneutique, le thème des expressions à significations multiples reçoit un privilège certain, ne serait-ce que parce que le procès de la métaphore fait voir le travail du langage, le travail de l'interprétation elle-même. Mais surtout, l'analyse de la métaphore devrait permettre le dépassement radical de l'herméneutique du symbole vers l'*herméneutique du texte*. Si, de prime abord, la métaphore est apparue comme une « transaction entre les contextes » (*Métaphore vive*, 105) qui permet de suggérer plus que ce qui est affirmé, elle signifie aussi, de par l'œuvre de lecture, l'ouverture au monde qui émerge dans la confrontation même avec le texte. Cette « ouverture au monde » rend possible et appelle l'établissement de la dialectique de la proximité et de la distance, car la nouvelle pertinence sémantique agit malgré et par la distance. Mieux, c'est seulement par l'entrée en jeu de cette dialectique que la fonction de la distanciation acquiert un sens positif : le langage agit, crée, fait le monde en détruisant son contexte, sa situation de discours, en profitant de la distance qui permet d'innover au niveau du sens.

Le nouveau sens manifesté par la métaphore entraîne ainsi une nouvelle visée référentielle dans le monde qui se fait, se défait, se refait à l'intérieur de la dimension symbolique. Par rapport à l'énoncé qui décrit directement le monde environnant, qui se rapporte à un fait qu'il est possible de situer quelque part dans le monde, l'énoncé métaphoriquement compris implique un transfert de sens, un transfert dans la manière d'appliquer un prédicat, dont les règles sont fixées par le sens littéral auquel il s'oppose. C'est ainsi que la métaphore investit un territoire. La métaphore ouvre l'accès au niveau mythique (*Métaphore vive*, 311). La tension nécessaire à la métaphore — tension entre le cadre et le point focal de l'énoncé métaphorique, tension entre l'interprétation littérale et l'interprétation métaphorique, entre l'identité et la différence, entre le « est » et le « n'est pas » de la copule — porte la prétention de saisir le réel humain. Dans cette mesure, la « vérité métaphorique », qui concerne un monde humanisé, habitable, signifie la possibilité du discours spéculatif et peut-être même la nécessité de poursuivre le chemin, dont le sens est métaphoriquement indiqué, au niveau conceptuel. À partir de simples indications de sens, la tâche du discours spéculatif sera d'articuler rigoureusement l'espace conceptuel « dans lequel s'inscrivent les significations quand elles s'arrachent au procès de la nature métaphorique dont on a pu dire qu'il engendre tous les champs sémantiques [...] » (*Métaphore vive*, 380).

L'innovation sémantique produit par la métaphore a lieu au niveau de la phrase et Ricoeur cherchera dans *Temps et récit* comment peut se structurer le niveau mythique (le *muthos*) dans la perspective plus large du récit entier. Cette nouvelle forme d'innovation, innovation narrative, consiste elle aussi dans une synthèse des

composantes hétérogènes — buts, hasards, causes, désirs conflictuels —, mais ici en les schématisant par la temporalité de l'action complète.

Si les recherches sur la métaphore permettaient l'évaluation du champ des valeurs qui font du monde un monde habitable (*Temps et récit*, I, 13), *Temps et récit* cherche en direction des *valeurs temporelles* qui rendent le monde *praticable*. C'est ici la fonction mimétique du récit qui sert de levier pour faire apparaître le domaine de l'agir et du pâtir humains. La mise en intrigue ordonne le réel de manière créatrice, ordre du réel qui donne accès à l'expérience du temps. Si le « voir-comme » de la métaphore, qui conduit au dédoublement de la référence, donne accès à un territoire nouveau à explorer, la mise en intrigue permet d'évaluer la praticabilité de ce territoire en refigurant l'expérience temporelle de l'agir humain.

La tâche cruciale de *Temps et récit* devient alors de montrer que la fonction narrative peut répondre aux apories de la pensée du temps. L'approfondissement de ce travail conduit Ricoeur à faire voir la narrativité comme fond de toute historiographie, à montrer la fonction de configuration inhérente au récit de fiction et finalement à montrer que la refiguration du temps procède par le « jeu de référence croisée » de l'historiographie et de la fiction.

Le fond de toute aporie pour la pensée du temps tient dans l'apparente impossibilité de réconcilier le temps de l'âme (Augustin) et le temps cosmique (Aristote). Pourtant, la voie d'une réconciliation possible a été indiquée par Heidegger dont les recherches sur le temps laissent transparaître la fonction médiatrice de l'historialité. Le temps historique médiatise le temps vécu de l'*être en route vers la mort* et le temps cosmique. Or l'accès au temps de l'histoire s'effectue dans l'*imitation représentative* (*mimesis*) qui constitue la mise en intrigue (*muthos*).

Ce qui se fait dans le monde demande à être recréé au niveau de l'intrigue dans la mesure où il fait foi d'un souci propre et fondamental de la condition humaine. La confusion qui règne dans l'expérience humaine produit l'appel du sens et cette structure d'appel est le premier moment de la *mimesis*, en tant que *préfiguration* au niveau du temps vécu. Le deuxième moment y répond en configurant le temps dans le récit, en représentant l'expérience en termes d'action, *comme si* elle répondait à l'intrigue. La configuration instaure l'intégration d'une simple série d'événements et d'actions dans une histoire globale, en effectuant la synthèse des composantes hétérogènes de l'action en fonction de son dénouement. L'acte configurant est le schème qui permet de lire les circonstances en fonction de l'histoire et de les rendre intelligibles. Ricoeur cherchera à montrer que ce schème, cette intelligibilité, constitue le fond de l'historiographie et du récit de fiction (qui enrichit la réalité d'un *surplus de sens*, qui permet de redécouvrir le monde). Le troisième moment de la *mimesis* renvoie au temps de l'agir et du pâtir, en éclairant le sens des actions et des projets humains. Cette référence indirecte à la vie individuelle concrète accomplit la refiguration du monde. Refaire le monde, c'est refaire ce qui s'y fait, dans l'espace imaginaire ouvert par le temps organisateur.

Dans la dernière partie de *Temps et récit*, *le temps raconté* (troisième tome), Ricoeur tente de rendre compte de la refiguration du temps lui-même. Il explique

plus concrètement le rôle médiateur du temps historique ; mais le point essentiel, semble-t-il, est d'explicitier comment le jeu des références croisées de l'historiographie et de la fiction opère dans la dimension de l'agir et du pàtir humains. L'entrecroisement de l'histoire et de la fiction est développé comme empiètement réciproque du moment quasi-historique de la fiction et du moment quasi-fictif de l'histoire (*Temps et récit*, III, 279). Il s'agit ici d'un passage difficile, qui mériterait une évaluation rigoureuse, irréalisable dans le cadre restreint de cet article. Cet empiètement réciproque de l'histoire et de la fiction n'en représente pas moins le tournant crucial dans le développement récent de la pensée de Ricoeur, dans la mesure où s'y prépare le thème de l'identité narrative qui s'avérera si précieux dans *Soi-même comme un autre*. Le texte de Ricoeur mérite d'être cité : « Cette dialectique de l'entrecroisement serait en elle-même un signe d'inadéquation de la poétique à l'aporétique, s'il ne naissait de cette fécondation mutuelle un *rejeton*, dont j'introduis ici le concept et qui témoigne d'une certaine unification des divers effets de sens du récit [...]. Le rejeton fragile [...] c'est l'*assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique, qu'on peut appeler leur *identité narrative* » (*Temps et récit*, III, 354-355). Le thème de l'identité dans la distinction des régimes de l'ipséité et de la mêmeté favorise le dépassement de l'action vers sa dimension éthique, dimension qui est restée si difficile d'accès pour la majorité des projets phénoménologiques⁵. Avant d'aborder ce nouveau thème, la dimension réflexive de la philosophie de Ricoeur doit être soulignée.

III. LA DIMENSION RÉFLEXIVE

Chez Ricoeur, comme chez Nabert⁶, philosophie réflexive et éthique sont liées. De plus, la réflexion opère la médiation de la sémantique vers l'ontologie : « l'étape intermédiaire, en direction de l'existence, c'est la réflexion, c'est-à-dire le lien entre la compréhension de signes et la compréhension de soi » (*Conflit des interprétations*, 20). Or, la dimension réflexive a connu un essor nouveau dans la pensée de Ricoeur avec la prise en compte de la philosophie analytique du langage, et plus particulièrement de la théorie des *actes de discours*. En prenant pour appui le discours comme événement plutôt que l'analyse du langage (distinction déjà avancée par de Saussure et d'autres linguistes), l'herméneutique reconnaît l'auto-référence du sujet du discours et le retour sur soi de ce discours par l'intermédiaire de l'autre. Ce sont là deux indices de la dialectique — la dialectique de Ricoeur n'étant possible que dans l'horizon réflexif — de l'événement et de la signification qui permet d'enrichir la notion de distanciation dont il a été question plus haut. Pour Ricoeur, cette dialectique « est le noyau de tout le problème herméneutique » (*Du texte à l'action*, 105). La première distanciation se présente au niveau du dire et du dit. Cette distance s'articule dans la distinction des trois niveaux d'acte qui appartiennent à l'acte de discours : acte locutionnaire (acte de dire), acte (ou force) illocutionnaire (ce que nous faisons en disant, par exemple donner un ordre ou promettre) et l'acte perlocutionnaire (ce qui se produit du fait d'avoir parlé). La notion de signification couvre les trois niveaux de l'acte de

5. Évidemment, la pensée de Lévinas fait ici exception.

6. C'est Nabert qui initia Ricoeur à la philosophie réflexive.

discours. Ricoeur, cependant, va plus loin. Il cherche à savoir ce que devient la signification non plus dans la situation où les interlocuteurs sont présents ensemble dans les circonstances de discours, mais lorsque le discours prend la forme d'une œuvre, et plus précisément d'un texte. En première approximation, le sens du texte semble appartenir à l'auteur plutôt qu'au locuteur, et ce dans la mesure où il est l'« artisan en œuvre de langage » (*Conflit des interprétations*, 110). Dans le langage et le style, la pensée de l'auteur se réfléchit. Plus profondément, le pouvoir de réflexion se dépose dans l'œuvre écrite : « [...] grâce à l'écriture, le "monde" du texte peut faire éclater le monde de l'auteur » (*Conflit des interprétations*, 111). Le pouvoir de réflexion appartient alors au texte et peut être mis à contribution dans la lecture, et faire apparaître le monde du texte. C'est à ce niveau que le problème de la référence thématisé dans la *Métaphore vive* et dans *Temps et récit* acquiert une portée nouvelle bien qu'il s'agisse dans ces cas particuliers de référence non-descriptive. Pour Ricoeur, cette référence de *second rang* permet l'approfondissement du premier rang (référence descriptive et situationnelle) et peut renvoyer par exemple à la *Lebenswelt* chez Husserl ou à l'être-au-monde chez Heidegger. Le texte propose un monde dans la mesure où il existe une possibilité de réflexion, une distanciation du réel avec lui-même. La réflexion prend forme véritablement dans la lecture où il s'agit de se comprendre soi-même par la médiation du texte. Cette réflexion est la condition de la compréhension de soi. On pourrait dire que le pouvoir-être de l'être pour lequel il y a un monde réside dans la réflexion.

Cette dimension réflexive s'accomplit dans *Soi-même comme un autre* et conduit la pensée de Ricoeur au seuil de l'ontologie. D'entrée de jeu, celui-ci affirme que la « première intention [désignée par le titre] est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet [...] » (*Soi-même comme un autre*, 11). L'identité, dans l'horizon réflexif, devient ipséité du soi, se constituant et se refigurant sans cesse dans le temps comme histoire de sa vie. La philosophie réflexive est socratique dans la mesure où la vie authentiquement vécue est une vie où prédomine l'examen de soi, de sa propre vie et de la culture qui participe à la connaissance critique de soi.

Ricoeur prend appui sur la théorie analytique de l'action pour dégager la structure des problèmes de l'action et éventuellement de l'éthique, et pour ensuite montrer les limites de ces aspects simplement structurels. De manière générale, cette philosophie de l'action n'arrive pas à saisir la portée et la capacité réflexive de l'acte de discours et, par suite, parce qu'il y manque le concept d'identité narrative (identité-*ipse*), elle ne reconnaît pas l'*unicité* de chaque individu comme *acteur* dans le récit de sa propre vie. En conséquence, la notion d'agent y fait défaut. Il est par suite impossible de reconnaître ce dont témoigne l'agent dans son agir (l'*attestation* de soi), ni d'attribuer la responsabilité de l'action à son agent. Le passage de la théorie de l'action à l'éthique reste lui aussi fermé tant que le rôle médiateur de la narration entre la description et la prescription n'est pas aperçu. Autrement dit, ce qu'il faut remarquer, et qui n'est remarquable que dans le contexte réflexif, c'est que l'analyse du rapport de l'action à l'agent n'est possible *concrètement* que dans la mesure où l'action de l'agent est reconnue comme s'inscrivant dans l'histoire de sa vie.

L'être humain agissant est un acteur du monde. En tant que tel, soumis aux impondérables de sa vie, il demeure une énigme pour lui-même dans une histoire qui se fait, dans un destin qui s'impose. La contingence se métamorphose en nécessité par le rythme de l'intrigue de la vie, qui s'unifie dans le conte qu'elle devient. La théorie de l'action thématifiée dans l'horizon réflexif conduit à l'élaboration de l'éthique.

Ricoeur distingue l'éthique qui a pour *telos* la détermination de la possibilité d'une vie accomplie, de la morale qui permet l'articulation des normes à l'intérieur de la visée éthique. Apel et Habermas se sont déjà appuyés sur la théorie des actes de discours pour fonder une *éthique du discours* en soulignant la nécessité de dévoiler les règles normatives de l'usage du langage. Ainsi, ils s'orientent dans la perspective d'une éthique déontologique (morale) de type kantien, en insistant sur la force contraignante de ces normes. Ce projet de constitution des normes morales des actions humaines devra éventuellement se concrétiser institutionnellement. Pourtant, selon Ricoeur, ce projet demeure insuffisamment fondé, dans la mesure où il y est fait abstraction de l'être humain concret agissant et souffrant. C'est véritablement à l'intérieur de soi que doit se trouver la possibilité radicale de fonder une éthique, et cela en posant la question aristotélicienne de la fonction ou de la tâche de l'homme dans le monde.

Quelle est cette tâche ? Réponse aristotélicienne : viser la vie bonne. La question du bien visé conduit la réflexion sur les fins, sur ce qui est bon et avantageux pour soi. En cherchant le bon *en soi* et le meilleur pour soi, l'herméneutique du soi devient amour de soi ou encore, selon l'expression de Ricoeur, *estime de soi*. Cette réflexion sur soi n'est pas égologique au sens de Husserl. Chez soi, il y a l'autre, la rencontre d'un autre soi.

Au cœur même du fondement éthique se décèle la mutualité. La vie bonne étant la recherche du bon, elle sera aussi la recherche de l'autre, de ce qui est bon en l'ami pour soi. La vie bonne ne saurait être la vie sans l'autre. C'est sur le fond de cette *sollicitude* que s'érige le thème de la responsabilité. Celle-ci s'établit d'abord dans la relation amicale, mais elle doit aussi concerner l'autre qui demeure encore anonyme, et ce sera le rôle du politique de préserver la possibilité du rapport à l'autre soi qui n'est pas encore connu. Le politique devra donc, tout en limitant son pouvoir de domination, assurer la possibilité pour chacun de vivre en communauté dans des institutions justes en faisant régner la concertation dans l'ensemble de la société.

Par rapport aux situations conflictuelles, la décision de l'action à entreprendre se base sur la *conviction* éthique de ce qu'est la vie bonne. Cette conviction habite l'ipséité du soi dans la narration. L'homme apparaît simultanément comme un être responsable de ses actes et comme un être aux prises avec un destin qui le dépasse. Reconnaître que l'action humaine prend appui dans la conviction, c'est reconnaître la finitude de l'homme qui doit être prise en compte pour pouvoir mettre en contexte l'exigence d'universalisation soulevée par l'*éthique de l'argumentation* (éthique du discours). Au lieu de se maintenir au niveau de l'antinomie de l'argumentation et de

la convention (*Soi-même comme un autre*, 333), Ricoeur propose d'instaurer « une dialectique fine entre *argumentation* et *conviction*⁷ ».

En résumé, la pensée éthique de Ricoeur provient du surgissement d'un soi dans la subjectivité, non dans sa certitude apodictique mais dans l'existence sienne attestée dans l'action. Cette *croissance* en soi-même ne signifie pas un fondement de soi en soi, mais une réception de la confiance qui m'est adressée par l'autre. Le thème de l'altérité, tel que développé par Ricoeur, n'est pas sans rappeler la pensée de Lévinas, pensée qui joue un rôle très important dans le dernier ouvrage de Ricoeur. Nous y reviendrons brièvement dans la conclusion. Pour l'instant, abordons le thème qui a le plus contribué, peut-être, à faire connaître la pensée de Ricoeur.

IV. EXPLIQUER ET COMPRENDRE

L'originalité⁸ de notre philosophe peut s'évaluer en précisant sa position face au problème traditionnel de l'opposition entre l'explication et la compréhension. Cette opposition renvoie à l'opposition entre les méthodes de la science de la nature et des sciences de l'esprit (ou sciences humaines). Dilthey voulait faire reposer la scientificité des sciences humaines sur la capacité de l'interprète à accéder au vécu psychique d'un autre, sur la *compréhension* des textes. Ainsi, il avançait l'idée d'une dualité des discours scientifiques : les sciences de la nature étant des sciences explicatives, par opposition aux sciences humaines qui se fondent sur la compréhension. La dialectique interprétative de Ricoeur aura pour tâche de réconcilier les termes de cette opposition trop souvent perçus comme irréconciliables.

Les termes de l'opposition se sont quelque peu modifiés depuis Dilthey. Ricoeur préfère considérer que l'herméneutique a pour premier vis-à-vis l'analyse structurale du texte. Le structuralisme propose une théorie du texte-machine qui doit être comprise sans faire intervenir de considérations psychologiques sur les intentions de son auteur ou sur la réception des lecteurs. Les analyses structurales peuvent bien fournir ainsi une bonne base pour l'interprétation des textes, mais elles doivent être approfondies en interrogeant en direction du *sens* du texte (même s'il faut bien abandonner les questions psychologiquement orientées de l'herméneutique romantique).

Ricoeur entreprend la réconciliation de l'explication et de la compréhension en s'appuyant sur le paradigme du texte. Cette thématique a été abordée plus haut, contentons-nous d'un bref rappel. En s'appuyant sur la théorie du discours (linguistique de la phrase et acte de discours), il est possible de prendre en compte quatre caractéristiques négligées par la théorie de la langue : 1) la réalisation temporelle du discours, 2) la subjectivité de celui qui énonce, 3) le monde dont il est question,

7. *Soi-même comme un autre*, p. 335 : « L'articulation que nous ne cessons de renforcer entre déontologie et téléologie trouve son expression la plus haute — et la plus fragile — dans *l'équilibre réfléchi entre l'éthique de l'argumentation et convictions bien pesées*. »

8. J. GREISCH et R. KEARNEY, *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 11 : « La seconde section de ces travaux est dominée par une formule souvent répétée qui à elle seule définit l'originalité de la position que la philosophie de l'auteur occupe dans le champ du débat herméneutique contemporain : "Expliquer plus, c'est comprendre mieux." »

4) l'autre à qui le discours s'adresse⁹. Si le discours est écrit, l'accent porte sur 1) la *signification* de l'événement langagier, 2) *l'autonomie du texte* (l'intention du texte peut être distinguée de l'intention de l'auteur), 3) la référence en tant qu'elle indique un *monde* (et pas simplement une situation) et 4) l'universalité de son adresse. À partir de cette théorie du texte, il s'agit de montrer que l'explication est un appel à la compréhension et que la compréhension est un moment de l'explication. Le « cercle herméneutique » constitué par la corrélation expliquer/comprendre peut être parcouru dans les deux sens : de l'explication à la compréhension ou de la compréhension à l'explication.

L'approfondissement du thème de la narrativité permet de prolonger la théorie du texte vers la théorie de l'action. Le point de départ de l'analyse doit encore une fois se tenir au niveau du dévoilement de la structure qui ouvre sur les formes possibles de la narration. Cette structure demeurerait vide si elle ne se référait pas au monde de l'action susceptible de multiples modifications, du moins au niveau de l'irréalité, sous l'impact de la *mimesis*. Une possibilité narrative se montre comme telle dans la mesure où l'action figurée relève d'un monde habitable où celui qui reçoit le conte peut se comprendre en se figurant, en imagination, être l'acteur dans l'intrigue qui se développe.

L'action peut se comprendre comme un texte, dans la mesure où elle est d'abord dégagée de son contexte, de son caractère événementiel, pour permettre l'analyse de la signification. Par suite, elle peut se constituer en *objectivité pratique*, dans la mesure où elle possède une dimension sociale et qu'elle peut être analysée par rapport à d'autres contextes (on pourrait parler d'une *action universalisable*). Finalement, pour donner un sens à l'action humaine, il faut recourir à une logique de l'argumentation permettant de rendre compte des motifs de cette action. Dans cette dimension interprétative, Ricoeur insiste sur la dimension du *désir* constitutif de l'expérience humaine pour contrer le faux dualisme de l'événement, qui serait interprétable en termes de cause, loi, fait, etc., et de l'*action* qui serait interprétable en termes de projets, intentions, motifs, etc. La vie humaine se joue toujours entre ces deux dimensions.

La position de Ricoeur vis-à-vis du rapport entre expliquer et comprendre, position justifiée par le caractère positif de la *fonction de la distanciation*, préserve la fécondité du dialogue entre l'herméneutique philosophique et les sciences humaines. La réponse à la question suivante reste par contre indéterminée : le dialogue philosophie/sciences de la nature peut-il lui aussi être fructueux pour les interlocuteurs ? Cette voie reste ouverte. Les sciences de la nature peuvent être saisies dans leur structure à partir des lois et des principes qui gouvernent les phénomènes naturels. D'autre part, la science est à l'origine de certaines actions par lesquelles la nature est transformée, des actions qui s'inscrivent dans le cours des choses. Dans une perspective plus large, c'est le *style* même de la science de la nature qui exige que l'histoire qui l'a produite soit reconstituée pour en montrer le sens.

9. Voir *Du texte à l'action. Le modèle du texte*, p. 184 et suiv.

Pourtant, « comprendre » et « expliquer » semblent prendre des significations différentes selon que l'on se situe dans les sciences de la nature ou dans les sciences humaines. Dans un cas, il s'agit de reconstruire le processus de la nature elle-même, de le reconnaître selon son mode d'opération. Dans le cas des sciences humaines, il s'agit là aussi de reconstruire fictivement un processus en utilisant son imagination, mais il ne s'agit plus d'un travail qui permet de rendre compte des opérations des phénomènes *à l'intérieur d'un système*. Il s'agit plutôt de la compréhension des actions qui s'effectue dans la constitution d'une histoire. Ici, la question portant sur le sens de telle ou telle action est d'emblée légitime. Comprendre l'action, c'est en effet en comprendre le sens et l'évaluer en fonction d'une intention, d'une finalité. Par contre, la question « quel est le but de l'attraction réciproque des corps matériels ? » semble impertinente. Il est possible de parler de ce qui *permet* l'attraction gravitationnelle mais non de son sens. Dans les deux cas, il y a bel et bien compréhension d'un phénomène, mais il y a une différence entre comprendre *comment* se déroulent les processus naturels et comprendre *pourquoi* un être humain a posé telle action.

Cette scission dans le comprendre même n'est pas étrangère à la distinction des causes et des motifs, ou, plus précisément, à la distinction entre les structures dont les parties sont indépendantes et les structures dont les parties sont mutuellement dépendantes. Le modèle causal de l'explication dans les sciences de la nature, par exemple, relève d'une structure dont les parties sont indépendantes. Il est possible de décrire indépendamment la pierre et le soleil sans décrire l'interaction par laquelle le soleil chauffe la pierre. Par contre, on peut difficilement décrire une action humaine sans prendre en considération l'intention qui la gouverne et le projet de l'agent. La structure intention-action paraît ainsi plus complexe que le schéma cause-effet. Le fait de cette complexité, dont l'explicitation complète ne peut s'opérer qu'à partir d'une compréhension profonde des rapports corps-esprit, produit aussi des conséquences au niveau de l'explication.

L'explication dans l'ordre des sciences de la nature est doublement effective. Le processus à comprendre est simultanément une succession finie d'étapes qui articule des opérations formelles, suivant des règles ou des lois qui sont présumées être celles de la nature. Il s'agit ici bien entendu d'une simple simulation formelle qui permet d'expliquer le phénomène en indiquant les opérations qui permettent théoriquement de le produire. Or, dans la mesure où le scientifique dispose du matériel nécessaire, il peut aussi produire effectivement, matériellement, le phénomène de manière à vérifier concrètement la simulation théorique. Dans la mesure où les termes corrélés sont indépendants, et donc plus facilement isolables, leur mise en relation théorique peut être conçue comme relevant d'un temps abstrait, linéaire, unidimensionnel et qui se prête aisément à la modélisation mathématique. Évidemment, les événements eux-mêmes ne se produisent pas dans l'abstrait, mais la possibilité de les rendre présents par l'expérimentation crée une situation de quasi-dialogue avec la nature. Par contre, dans les sciences humaines, la distance temporelle semble incontournable et c'est probablement la raison pour laquelle le modèle du texte avec ses paramètres de la lecture et de l'écriture est plus approprié dans ce cas. En effet, pour expliquer

les actions humaines et pour les comprendre, le scientifique doit tenir compte de l'histoire personnelle de l'agent et des multiples facettes de l'histoire qui façonnent ses manières de pensée, ses intentions, ses projets, ses désirs et finalement sa manière de faire et son action elle-même. Les changements que produit son action dans le cours historique des événements ne peuvent être compris qu'en assumant ainsi la reconstitution de la continuité temporelle. La spécificité du comprendre dans les sciences humaines tient au fait qu'elle possède nécessairement une dimension historique. Comprendre la continuité et la discontinuité entre les sciences de la nature et les sciences humaines, dans la mesure où les deux types de sciences participent de la compréhension et de l'explication, relève du problème de la compréhension du temps, et particulièrement de l'historicité des actions humaines.

Dès *Histoire et vérité*¹⁰, l'histoire est comprise comme contenant une dualité. D'une part, l'histoire peut être prise en un sens hégélien, comme accomplissement de l'esprit dans les œuvres, et d'autre part, comme histoire vécue par les humains. En prenant ses distances par rapport à la philosophie de Hegel, Ricoeur met de plus en plus l'accent sur le temps vécu, le temps humain, sans abandonner la question de la scientificité de l'histoire. Mais si l'histoire peut être scientifique, elle ne doit surtout pas enfermer simplement le sens de l'histoire dans une structure du présent intemporel, elle ne peut oublier la temporalité de la vie humaine. Cette temporalité ne peut être assumée que dans le récit, « gardien du temps humain ». C'est justement la fonction du récit que de faire apparaître la dimension temporelle de la vie historique. « Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle » (*Temps et récit*, I, 10). Le récit est ce qui résout la distension temporelle de l'expérience humaine en en montrant la continuité.

La toile de l'histoire se tisse par le récit. Les données historiques, par elles-mêmes, indiquent ou suggèrent un certain classement : par exemple, *il s'agissait d'un meurtre, cela signifiait une déclaration de guerre, ceci est un espoir de paix*. Rien, cependant, ne fournit le sens de ces événements : pourquoi ce meurtre, cette déclaration de guerre ou cet appel à la paix ? Là, il faut raconter. Comprendre par le récit signifie rendre compte d'un événement catégorisé comme faisant partie d'un cours temporel d'événements que je peux revivre fictivement comme si j'étais un acteur de la scène. L'histoire ne peut se constituer que dans la mise en relation des événements, et ces événements ne peuvent être reconnus comme tels que dans la mesure où ils représentent un changement, une modification dans le cours du temps. Si la continuité dans le temps est bien une condition universelle et nécessaire de l'histoire, le temps historique, par opposition au temps des sciences de la nature, ne peut être conçu linéairement. C'est précisément la raison pour laquelle l'historiographe prend partie : il doit interpréter les mouvements de l'histoire en fonction d'une direction qui permet de comprendre les changements au cœur d'une situation historique. Le sens temporel de l'événement historique s'acquiert en assumant telle situation comme pouvant représenter la scène initiale et telle autre comme la scène finale. À l'intérieur de cette délimitation, qui demeure relative, il est possible de circonscrire les conflits, de

10. P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955.

comprendre le caractère hautement significatif des événements les plus inattendus, d'enrichir une lecture simplement séquentielle des événements en tenant compte des anticipations, des buts visés par les individus, de la communauté et de la diversité de certains intérêts, ainsi que des souvenirs, des amitiés et des haines, des joies et des peines de la vie de ceux qui font l'histoire.

Ricoeur a donc modifié profondément l'approche, la manière d'aborder le thème du rapport entre expliquer et comprendre. Il refuse la dualité *ou expliquer ... ou comprendre* pour mettre l'accent sur l'appel réciproque de l'un vers l'autre. Cette détermination mutuelle de l'expliquer et du comprendre tient au fait que tout ce qui peut être décrit s'inscrit dans le cours du temps qui peut être raconté, et que tout récit s'appuie sur une situation qui peut être décrite. La compréhension du rapport de la description et de la narration tient à celle du temps.

*
* *

En conclusion, tentons de jeter un regard sur le thème qui préoccupe le plus Ricoeur dans les ouvrages récents: l'ontologie. Les derniers travaux du philosophe permettent d'entrevoir les lignes de force de cette ontologie: d'une part, la question du temps, telle que développée dans *Temps et récit*, et qui permet d'approfondir le thème du rapport expliquer/comprendre; et d'autre part, le développement de l'éthique, tel qu'il est apparu dans *Soi-même comme un autre*¹¹.

L'ontologie de Ricoeur se trouve tout de même dans une situation paradoxale. Dans *Existence et herméneutique*¹², Ricoeur expliquait sa propre manière de « greffer » l'herméneutique sur la phénoménologie. Il distinguait son approche de la « voie courte » empruntée par Heidegger en montrant que la « voie longue » qu'il préconise ouvre plus aisément le champ de l'épistémologie comme un retour sur les sciences, retour que la phénoménologie de Heidegger mettait simplement hors circuit. Dans cette perspective, Ricoeur esquissait son projet en trois temps : sémantique, réflexivité et existence. Pourtant, loin de répudier l'ontologie de Heidegger, Ricoeur veut l'assumer et la présupposer. Dans ce contexte, son cheminement semble être un cheminement de l'ontologie vers l'ontologie. Or, comment l'ontologie qui apparaît au terme de ce parcours pourrait-elle être différente de l'ontologie présupposée, l'ontologie de Heidegger ? Évidemment, le chemin de Ricoeur a sa valeur propre ; par là, il pourrait contribuer à « enrichir » la problématique heideggerienne. Cependant, à regarder les choses de près, ce n'est pas d'un simple enrichissement dont il est question, mais véritablement d'une perspective critique¹³. Avec *Soi-même comme un autre*, la dis-

11. Pour la suite de l'article, nous suivons surtout la dernière étude de ce livre qui s'intitule : *Vers quelle ontologie ?*

12. Paru pour la première fois en 1965 et repris dans le *Conflit des interprétations*.

13. En ce sens, il semble que J. Grondin avait bien raison de considérer Heidegger comme l'« ultime répondant phénoménologique et herméneutique de Ricoeur ». Cf. J. GRONDIN, « L'herméneutique positive de P. Ricoeur », dans C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ, éd., « *Temps et récit* » de Paul Ricoeur en débat (Procope), Paris, Cerf, 1990. On peut comprendre aussi le malaise de Ricoeur qui répond qu'Aristote et Augustin sont les principaux interlocuteurs de *Temps et récit*, mais qui reconnaît néanmoins que Heidegger est le dernier grand vis-à-vis dans ce dialogue.

tance entre les philosophies de Ricoeur et de Heidegger est encore plus marquée. Il y aurait donc lieu de se demander comment Ricoeur en est venu à critiquer son présupposé.

Quoi qu'il en soit de cette énigme, l'ontologie qui se dégage de l'*herméneutique du soi* se présente comme *ontologie de l'attestation*¹⁴. En rappelant les quatre acceptions de l'être, Ricoeur souligne que l'attestation est d'abord à comprendre du point de vue aléthique (point de vue de l'être comme vrai) de l'être-vrai du soi. Cependant, l'être-vrai se distingue ici de l'être-vrai chez Aristote, dans la mesure où il a pour opposé non pas l'être-faux mais le soupçon. Entre l'être-vrai et le soupçon, il n'y a pas non plus disjonction. Le soupçon *hante* l'attestation et il est ce qui y conduit.

Le cœur de l'ontologie de l'attestation est atteint par l'approfondissement du thème de l'ipséité. Cet approfondissement s'opère par la prise en compte du sens de l'être comme *dunamis-energeia*. En relisant les différentes interprétations d'Aristote influencées par la pensée de Heidegger, Ricoeur en arrive graduellement à préciser sa propre position sur l'ontologie. En effectuant un certain parallèle entre l'herméneutique du soi et l'analytique du *Dasein*, Ricoeur insiste plus particulièrement sur la *praxis* telle que conceptualisée par Aristote, qui correspond chez lui au concept de *puissance d'agir* et que les interprétations *heideggeriennes* d'Aristote (particulièrement celles de Volpi et Brague) rapprochent du *souci* de Heidegger. Ricoeur reconnaît que le soi (comme le *Dasein* d'ailleurs) est essentiellement ouverture sur le monde. Le monde me concerne mais justement aussi au niveau de la *praxis*, qui elle-même ne peut être comprise que par le détour de l'objectivation¹⁵.

Le thème de l'ipséité reçoit ses derniers développements de la mise en rapport avec le thème de l'altérité. Les expériences de passivité sont regroupées sous trois titres : 1) *le corps propre ou la chair*, 2) *l'altérité d'autrui*, 3) *la conscience*. Le premier titre rappelle un thème central de la phénoménologie auquel G. Marcel, M. Merleau-Ponty et M. Henry, en France, ont consacré maints efforts. Étant donné l'importance accordée à l'interprétation de Maine de Biran, et plus particulièrement au thème de l'affection et de l'auto-affection, il semble que Ricoeur attache une importance particulière, dans le projet de constitution de l'ontologie, à la philosophie de M. Henry. Au niveau de la prise en compte de l'*altérité d'autrui*, Lévinas apparaît comme l'interlocuteur incontournable pour l'élaboration de l'ontologie. Ricoeur prend ses distances par rapport à la pensée de Lévinas, en la confrontant à celle de Husserl. Cette prise de distance permet de mieux cerner l'ontologie recherchée par Ricoeur et qui s'approfondit par la prise en compte du dernier thème : la *conscience*. Ricoeur y relie l'attestation et la *Gewissen*, telle que présentée dans *Être et Temps*. En reprenant

14. *Soi-même comme un autre*, p. 351 : « L'attestation est l'assurance — la créance et la fiance — d'exister sur le mode de l'ipséité. »

15. *Ibid.*, p. 363 : « Mais comment rendrait-on justice à cette ouverture même, si l'on n'apercevait pas dans l'initiative humaine, une coordination spécifique avec les mouvements du monde et tous les aspects physiques de l'action ? C'est le détour de la réflexion par l'analyse qui est ici en jeu. Or, la fonction découvriante reconnue au *Dasein* non seulement ne me paraît pas substituable à ce détour objectivant, mais me paraît plutôt le supposer ou l'exiger. » Il semble que ce soit encore une fois le caractère positif de la *fonction herméneutique de la distanciation* qui soit décisive ici.

la critique adressée à la pensée de Heidegger par Lévinas, le projet de l'ontologie de Ricoeur se situe à égale distance de ces deux penseurs¹⁶.

Cette ontologie n'est jusqu'à maintenant qu'esquissée à titre de programme ; mais, étant donné l'ampleur et la profondeur des travaux qui la préparent, elle est pleine de promesses.

16. *Ibid.*, p. 409 : « D'une part, si l'injonction par l'autre n'est pas solidaire de l'attestation de soi, elle perd son caractère d'injonction, faute de l'existence d'un être-enjoint qui lui fait face à la manière d'un répondant. Si on élimine cette dimension de l'auto-affection, on rend à la limite la métacatégorie de conscience superfétatoire ; celle d'autrui suffit à la tâche. À M. Heidegger j'objectais que l'attestation est originellement injonction, sous peine que l'attestation perde toute signification éthique ou morale ; à E. Lévinas j'objecterai que l'injonction est originellement attestation, sous peine que l'injonction ne soit pas reçue et que le soi ne soit pas affecté sur le mode de l'être-enjoint. »