Dire l'être-à-dire : l'intrépidité ontologique de Paul Ricœur

Ricœur's être-à-dire, an ontologically daring notion

Da Sein-zum-Sagen sagen: Ricœurs ontologische Kühnheit

Rose Goetz

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2508>

DOI : 10.4000/leportique.2508

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 11 février 2011

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Rose Goetz, « Dire l'être-à-dire : l'intrépidité ontologique de Paul Ricœur », *Le Portique* [En ligne], 26 | 2011, document 3, mis en ligne le 11 février 2013, consulté le 26 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2508> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2508>

Ce document a été généré automatiquement le 26 avril 2021.

Tous droits réservés

Dire l'être-à-dire : l'intrépidité ontologique de Paul Ricœur

Ricœur's être-à-dire, an ontologically daring notion

Da Sein-zum-Sagen sagen: Ricœurs ontologische Kühnheit

Rose Goetz

- 1 J'emprunte le titre de cette étude à un texte de 1983, repris (partiellement) en 1986 dans *Du texte à l'action*¹, dans lequel Ricœur expose les problèmes qui l'occupent, dit-il, « depuis une trentaine d'années » et dont nous pouvons aujourd'hui affirmer qu'ils ne cesseront de l'occuper, sous des formes diverses, au cours des vingt années à venir. Évoquant les analyses de la « référence » des énoncés métaphoriques et des intrigues narratives qu'il a menées dans *La Métaphore vive*² et dans *Temps et récit*³, il écrit : « J'avoue très volontiers que ces analyses présupposent sans cesse la conviction que le discours n'est jamais *for its own sake*, pour sa propre gloire, mais qu'il veut, dans tous ses usages, porter au langage une expérience, une manière d'habiter et d'être-au-monde qui le précède et demande à être dite. C'est cette conviction de la préséance d'un être-à-dire à l'égard de notre dire qui explique mon obstination à découvrir dans les usages poétiques du langage le mode référentiel approprié à ces usages, à travers lequel le discours continue de dire l'être, lors même qu'il paraît s'être retiré en lui-même, pour se célébrer lui-même. Cette véhémence à fracturer la clôture du langage sur lui-même, je l'ai héritée de *Sein und Zeit* de Heidegger et de *Wahrheit und Methode* de Gadamer. Mais, en retour, j'ose croire que la description que je propose de la référence des énoncés métaphoriques et des énoncés narratifs ajoute à cette véhémence ontologique une précision analytique qui lui fait défaut »⁴.
- 2 Ricœur parle ici d'« obstination », de « véhémence », pour qualifier son acharnement, son entêtement, son opiniâtreté à découvrir comment le langage peut s'éclater vers l'autre que lui-même, s'ouvrir à la réalité, au monde, à l'être, aux expériences que nous en avons, et, en s'efforçant de les dire, peut répondre à leur exigence d'être dites. Cette quête ardue et tenace, je la place sous le signe de l'« intrépidité » dont, en 1995, dans *La Critique et la Conviction*, Ricœur se déclare redevable à son professeur de philosophie du lycée de Rennes, Roland Dalbiez, qui lui dit un jour : « quand un obstacle se présente, il

faut l'affronter, ne pas le contourner, ne jamais rester sur la peur d'y aller voir ». Soixante-cinq ans plus tard, le rappel de ce précepte s'accompagne de ce constat : « Cette espèce d'intrépidité philosophique m'a soutenu durant toute ma vie »⁵. On la remarque, certes, en chacune des composantes de l'œuvre mais nulle part, sans doute, aussi nettement que dans l'élaboration de la philosophie du langage dont je voudrais, sommairement, retracer les principales étapes.

- 3 Le début des trente années que prend en compte « De l'interprétation » se situe au moment où Ricœur opère, dans *La Symbolique du Mal*⁶, une « greffe herméneutique » sur la phénoménologie du volontaire et de l'involontaire à quoi se limitait la première partie de sa *Philosophie de la Volonté*⁷. Pour lui, les symboles – en l'occurrence ceux du mal : chute, souillure, déviation, errance... – sont des expressions à double sens, porteuses d'un sens apparent, littéral, mais aussi d'un sens caché qui ne se révèle que dans les interprétations du premier. Plusieurs interprétations en sont possibles. L'enjeu d'une interprétation proprement philosophique des symboles, et des mythes qui les exposent, est de parvenir à penser, à rendre intelligible, ce qu'ils donnent à penser. Selon la Conclusion de l'ouvrage, précisément intitulée « Le Symbole donne à penser », ce don réside dans le dévoilement de certains aspects de l'expérience humaine inaccessibles à la réflexion immédiate de soi sur soi. Une réflexion médiatisée par les symboles permet un enrichissement de la conscience de soi et, surtout, la découverte des liens entre l'être de l'homme et l'être, qui l'interpelle en chaque symbole, d'autres êtres que lui-même. Telle est la « fonction ontologique » assignée au symbole : « C'est donc finalement comme indice de la situation de l'homme au cœur de l'être dans lequel il se meut, existe et veut, que le symbole nous parle. Dès lors la tâche du philosophe guidé par le symbole serait de rompre l'enceinte enchantée de la conscience de soi, de briser le privilège de la réflexion. Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse »⁸. Les mythes et les symboles transmis par les grandes cultures humaines parlent (*La Symbolique du Mal* ne s'appuie que sur les cultures biblique et grecque, mais ne ferme pas la porte à d'autres). Ce dont ils parlent, c'est de l'expérience humaine *concrète* dont l'intellection requiert le détour par leur interprétation. Dès cette époque, Ricœur se barre la voie courte de la connaissance immédiate de soi, empruntée par Descartes et Husserl, par Hume et par Bergson, et s'engage délibérément sur la voie longue et hasardeuse d'une exploration des multiples médiations entre soi et soi. Ce n'est pas l'abandon d'une philosophie réflexive, dont toujours il se réclamera, mais l'affirmation, au sein de cette philosophie, du primat de la médiation sur la certitude immédiate du « Je pense ».
- 4 S'apercevant de l'insuffisance d'une herméneutique définie par l'interprétation des symboles, Ricœur s'oriente, au cours des années suivantes, vers une herméneutique définie par l'interprétation des textes. Parmi les raisons qui ont déterminé ce déplacement et cette amplification du programme initial, il faut, si l'on en croit *Réflexion faite*⁹, privilégier le rôle qu'a joué la préparation de son livre sur Freud¹⁰, à laquelle il doit, dit-il, « la reconnaissance de contraintes spéculatives liées à ce que j'appelais le conflit des interprétations »¹¹ : la reconnaissance du droit égal d'interprétations rivales à être prises en considération par la spéculation philosophique. Ce qu'elles interprètent, ce sont des textes et leur conflit se déploie en des textes sur ces textes. L'herméneutique de Freud, « maître du soupçon », dans la lignée de Feuerbach, Marx et Nietzsche, fait ici face à la philosophie réflexive, à la phénoménologie et à une herméneutique non point démystificatrice mais instauratrice de sens (qu'illustre Gadamer). Une herméneutique *critique* doit assumer et valider

l'interprétation réductrice de la psychanalyse d'où émerge un « *Cogito* blessé » : « Un *Cogito* qui se pose mais ne se possède point ; un *Cogito* qui ne comprend sa vérité originare que dans et par l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de la conscience actuelle »¹². Mais elle doit, au même titre, accueillir l'interprétation « amplifiante » pour laquelle la conscience n'est pas une origine mais une tâche à accomplir, une fin à viser. Dans l'ouvrage de 1965, Ricœur en trouve le parfait modèle dans *La Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel et se livre à l'acrobatie tentative d'articuler dialectiquement l'une à l'autre l'« archéologie du sujet » freudienne – l'explicitation du « *Sum* » au cœur du « *Cogito* » qu'implique « la position du désir par quoi je suis posé, je me trouve déjà posé »¹³ – et la « téléologie du sujet » hégélienne¹⁴.

- 5 C'est cette « position du désir » qui permet de surmonter l'écart entre les deux espèces de langage qu'entremêlent les écrits de Freud, celui d'une énergétique énonçant des conflits de *forces* et celui d'une herméneutique, d'une interprétation du *sens* : ainsi le rêve, en tant qu'expression du désir, est-il à la flexion du sens et de la force. Sa lecture de Freud, et l'interprétation philosophique qu'il en propose, centrée sur la téléologie implicite de la psychanalyse, sont, d'emblée, inscrites par Ricœur dans le grand débat sur le langage qui agite alors nombre de philosophes et de théoriciens des sciences humaines. On est à l'apogée du structuralisme qu'il a déjà affronté, comme en témoigne son infructueux essai de dialogue avec Lévi-Strauss, publié sous le titre « Structure et herméneutique » dans la revue *Esprit* en novembre 1963¹⁵. La confrontation avec les disciplines diverses où triomphe l'explication structurale va lui imposer de nouveaux détours et le conduire sur un « second front » du conflit des interprétations. Ces disciplines transposent dans leurs domaines respectifs le modèle linguistique inauguré par Ferdinand de Saussure dans son *Cours de linguistique générale*, appliqué avec d'éclatants succès par les phonologues du Cercle de Prague (Troubetzkoy et Jakobson, notamment) et conceptualisé dans toutes ses présuppositions épistémologiques par Louis Hjelmslev dans ses *Prolégomènes à une théorie du langage*. La linguistique s'est constituée comme science en prenant pour objet la langue à l'exclusion de la parole : la langue, forme pure, système de signes dont chacun ne tire sa valeur que de son opposition à tous les autres. Ce système est immuable. S'il subit des altérations, c'est en raison d'innovations imputables à la parole des locuteurs et qui n'affectent son évolution qu'en raison de la solidarité qui lie tous ses éléments : d'où la primauté de la linguistique synchronique sur la linguistique diachronique.
- 6 Ricœur, pénétré de la conviction que la philosophie ne survit qu'en dialogue avec les sciences humaines, porte une extrême attention à ces avancées de la linguistique et aux effets de leur importation dans l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, la sémiologie de Barthes, la sémiotique de Greimas, la critique littéraire de Genette. Leur méthode consiste à définir, décrire et analyser des faisceaux de relations entre des termes qui n'apparaissent qu'à l'intersection de ces faisceaux : l'explication reste immanente au domaine des signes. Ricœur prend acte de la fécondité explicative des analyses structurales qui l'amène à réviser l'abrupte opposition qu'avait dressée Dilthey entre expliquer et comprendre, entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, lorsqu'il affirmait qu'on *explique* la nature mais que l'on *comprend* l'homme. Il s'inquiète toutefois du prix dont se paierait l'extension hégémonique du modèle structural à l'ensemble de l'anthropologie. Ce modèle repose sur l'exclusion du sujet parlant (rejeté du côté de la parole), des choses dont il parle (les signes ne sont pas signes des choses), de toute véritable histoire (la diachronie étant subordonnée à la synchronie). Le coût de cette triple éviction paraît à Ricœur exorbitant. D'où le

« second front » qu'il lui importe d'ouvrir dans la guerre des interprétations. Ce n'est pas au titre de l'« herméneutique du soupçon » que le structuralisme met à mal la notion de sujet, capitale pour le philosophe, mais au titre d'« abstraction objectivante » qui retire indûment au langage son ancrage subjectif. Cet ancrage, il faudra le lui restituer après une traversée nécessaire des médiations objectivantes qui allonge considérablement le détour de la réflexion. Au cours des années 1965-1970, Ricœur devient lui-même le champ de bataille où s'affrontent les belligérants et c'est dans cette inconfortable situation qu'il se demande quelle sorte, inédite, de philosophie du sujet serait capable de relever le défi que lui adressent, différemment mais conjointement, la psychanalyse et le structuralisme. Très remarquablement, c'est un linguiste qui le met sur la voie de cette philosophie. Dans ses travaux sur la structure des relations de personnes dans le verbe, sur les pronoms personnels et sur la subjectivité dans le langage, Benveniste¹⁶ montre que se superposent dans la langue deux systèmes distincts : le système *sémiotique*, organisation intra-linguistique, où chaque signe entre dans un réseau de relations et d'oppositions avec d'autres signes, et le système *sémantique*, dont les unités ne sont plus des signes mais les phrases construites avec ces signes. Les phrases sont des instances de discours par lesquelles le système sémiotique s'actualise en parole d'un locuteur. Dans sa conférence de 1966, « La forme et le sens dans le langage »¹⁷, à laquelle Ricœur a accordé tant d'importance, Benveniste dit : « La notion de sémantique nous introduit au domaine de la langue en emploi et en action, nous voyons cette fois dans la langue sa fonction de médiatrice entre l'homme et l'homme, entre l'homme et le monde, entre l'esprit et les choses... »¹⁸. La distinction du sémiotique et du sémantique permet de fracturer la clôture du monde des signes et d'octroyer scientifiquement droit de cité au locuteur et à la prise de sa parole sur le réel. Deux textes du *Conflit des interprétations*¹⁹ – « La structure, le mot, l'événement » et « La question du sujet : le défi de la sémiologie » – disent assez la gratitude de Ricœur envers Benveniste (et aussi envers Chomsky et Gustave Guillaume). Le véritable « retour au sujet », écrit-il dans ce dernier texte, « n'est plus séparable d'une méditation sur le langage, mais d'une méditation qui ne s'arrête pas en route ; d'une méditation qui franchit le seuil du sémiologique au sémantique... »²⁰, qui conjoint la *référence* à la *différence*. Le plaidoyer pour le *discours* (au sens de Benveniste) est alors résumé par Ricœur dans une simple formule : « quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose », qui énonce le triple enjeu de sa polémique avec le structuralisme : le retour du sujet, la reconnaissance d'autrui, la visée ontologique de la parole. L'accueil des analyses structurales s'intègre à la lutte engagée contre un structuralisme réducteur. « Le discours », dira Ricœur dans *Réflexion faite*, « était plutôt le lieu d'intersection de trois problématiques : celle de la médiation par l'empire objectif des signes – à quoi répond la prise de conscience qu'on a appelé du *Cogito blessé* –, mais aussi celle de la reconnaissance d'autrui impliqué dans l'acte d'interlocution, enfin la problématique du rapport au monde et à l'être impliqué dans la visée référentielle du discours »²¹.

- 7 Cette visée référentielle du discours réclame une explicitation ontologique, car, comme Ricœur le souligne dans la Huitième Étude de *La Métaphore vive*, où Benveniste est explicitement visé, « la sémantique ne peut qu'alléguer le rapport du langage à la réalité, non *penser* ce rapport comme tel. Ou bien elle s'aventure à philosopher sans le savoir, on posant le langage dans son ensemble et en tant que tel comme médiation entre l'homme et le monde, entre l'homme et l'homme, entre soi et soi-même. Le langage apparaît alors comme ce qui élève l'expérience du monde à l'articulation du

discours, qui fonde la communication et fait advenir l'homme en tant que sujet parlant. En assumant implicitement ces postulats, la sémantique reprend à son compte une thèse de « philosophie du langage », héritée de von Humboldt. Mais qu'est-ce que la philosophie du langage, sinon la philosophie elle-même, en tant qu'elle pense le rapport de l'être à l'être-dit ? »²². Que la tâche du philosophe soit de penser, et d'explicitier dans un discours spéculatif, la *réflexivité* du langage, « le savoir qui accompagne la fonction référentielle elle-même, le savoir de son être-rapporté à l'être »²³, est la conclusion – programmatique – d'un ouvrage consacré à un problème très particulier : celui de la métaphore. Les conceptions du langage esquissées par Ricœur dans les deux essais du *Conflit des interprétations* précédemment mentionnés trouvent, selon *Réflexion faite*, « leur centre de gravité dans le phénomène de l'innovation sémantique, autrement dit la production d'un sens nouveau par des procédures langagières »²⁴ : l'innovation sémantique est une création réglée. L'étude de la métaphore est entreprise pour les mettre à l'épreuve. Tributaire des travaux de théoriciens anglo-saxons qui ont cherché le secret de la création de sens opérée par la métaphore, non du côté de la dénomination, comme le fait la rhétorique classique, mais du côté de la prédication, Ricœur pose que la métaphore ne consiste pas en une *dénomination déviante* mais en une *attribution impertinente*. Certes, l'écart demeure entre le sens usuel, littéral, d'un mot et son sens figuré, mais ce *trope*, ce détournement, est l'effet de la production prédicative de la signification, non sa cause. La métaphore rapproche des champs sémantiques incongrus, comme on le voit dans ces vers des *Correspondances* de Baudelaire :

La Nature est un temple où de vivants piliers
 Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
 L'homme y passe à travers des forêts de symboles
 Qui l'observent avec des regards familiers.

- 8 La copule *est* ne se borne pas à relier le prédicat *temple* au sujet *Nature*. Elle implique que par la relation prédicative soit redécrit *ce qui est*. Le *est* métaphorique signifie à la fois *n'est pas* et *est comme*. Le *voir comme* de l'énoncé métaphorique a pour corrélat un *être-comme* extra-linguistique, un réel que dévoile le langage poétique : « Cette transition de la sémantique à l'herméneutique trouve sa justification la plus fondamentale dans la connexion en tout discours entre le sens, qui est son organisation interne, et la référence, qui est son pouvoir de se référer à une réalité en dehors du langage »²⁵.
- 9 Par le savoir réflexif qu'il a de lui-même, « le langage se sait dans l'être. Il renverse son rapport à son référent de façon telle qu'il s'aperçoit lui-même comme venue au discours de l'être sur lequel il porte »²⁶. C'est sur le fond de cette thèse générale que Ricœur tente une explicitation ontologique de la *référence dédoublée* de la métaphore poétique. Dans la Cinquième Étude de *La Métaphore vive*, il énonçait la possibilité que « la référence au réel quotidien doive être abolie pour que soit libérée une autre sorte de référence à d'autres dimensions de la réalité »²⁷. Au terme de l'ouvrage, cette possibilité se mue en fait irrécusable, comme le rappelle, en 1976, « L'imagination dans le discours et dans l'action » : « Un examen de la puissance d'affirmation déployée par le langage poétique montre que ce n'est pas seulement le sens qui est dédoublé par le procès métaphorique, mais la référence elle-même. Ce qui est aboli, c'est la référence au discours ordinaire, appliquée aux objets qui répondent à un de nos intérêts, notre intérêt de premier degré pour le contrôle et la manipulation. Suspendus cet intérêt et la sphère de signifiante qu'il commande, le discours poétique laisse-être notre

appartenance profonde au monde de la vie, laisse-se-dire le lien ontologique de notre être aux autres être et à l'être. Ce qui ainsi se laisse dire est ce que j'appelle la référence de second degré, qui est en réalité la référence primordiale »²⁸.

- 10 Dans *Réflexion faite*, Ricœur regrette l'absence, dans *La métaphore vive*, d'un chaînon intermédiaire entre la référence visée par l'énoncé poétique et l'être-comme inédit que cet énoncé détecte. Ce chaînon manquant est l'acte de lecture : « c'est le monde du lecteur qui offre le site ontologique des opérations de sens et de référence qu'une conception purement immanentiste du langage voudrait ignorer »²⁹. Ce rôle du lecteur sera mis en évidence dans la quatrième partie de *Temps et récit* dont la seconde section est consacrée à la transformation de l'expérience temporelle du lecteur sous l'effet du récit. *La Métaphore vive* et *Temps et récit* ont bien des points communs, traitant tous deux de l'innovation sémantique et de la capacité du langage à « dire l'être-à-dire ». Il faut prendre acte, cependant, d'une certaine évolution de la pensée de Ricœur entre 1975 et 1983. Il porte un intérêt croissant à la notion de *texte* (de grande unité de discours), relie de plus en plus fortement le texte à l'action (l'action sensée peut être interprétée comme un texte) et aperçoit enfin la connexion *nécessaire* entre « la fonction narrative » et « l'expérience humaine du temps ».
- 11 Je me contenterai d'évoquer la triple *mimesis* qui fournit à Ricœur l'architecture de *Temps et récit*. Le terme de *mimesis* est emprunté à Aristote, ainsi que sa définition du poème comme *mimesis tes praxeos*, imitation de l'action. La *mimesis* d'Aristote n'est pas celle de Platon pour qui les œuvres de l'art sont de faibles copies des choses, elles-mêmes copies de leurs modèles intelligibles. La *mimesis* aristotélicienne est *poiesis*, action : c'est une imitation créatrice qui produit cela même qu'elle imite. L'opérativité de la *mimesis* est nommée, dans la *Poétique*, *mythos*, mythe : acte de composer, d'agencer diverses actions dans une tragédie. À son propos, Ricœur parle de « mise en intrigue » et, peu soucieux de stricte orthodoxie aristotélicienne, entreprend de déployer, au niveau d'une théorie moderne de la narrativité, l'éventail de sens de la notion de *mimesis* du temps par le récit. Dans ce qui constitue un seul et unique processus, son analyse distingue trois moments : *Mimesis I*, *Mimesis II*, *Mimesis III*. Le moment pivot est le second : celui de la *configuration*, de la mise en intrigue de l'action et des personnages par le récit, c'est-à-dire à l'intérieur du langage. Ce moment est le seul pris en compte par la sémiotique du texte. Or, selon Ricœur, il en présuppose nécessairement un antérieur : le moment de la *préfiguration*. Nous n'entendrions rien à ce que relate un récit si n'existait pas, commun à l'auteur et au lecteur, une pré-compréhension du monde de l'action, une compétence préalable, une pré-appréhension des traits sémantiques, symboliques et temporels de l'agir humain. À l'égard de cette vie pratique quotidienne, la fonction de la fiction est à la fois révélatrice et transformante. Révélatrice, en ce qu'elle fait apparaître des traits inaperçus de sa vie au lecteur ; transformante, en ce qu'elle induit des changements dans cette vie. *Mimesis III* marque l'intersection entre le monde du texte et le monde du lecteur dont il provoque la *refiguration*. « Fictif » ne veut pas dire « irréel » ; il y a un monde du texte qui est l'ouverture sur son dehors. Mais, dit Ricœur, ce monde reste « une transcendance dans l'immanence. Son statut ontologique reste en suspens : en excès par rapport à la structure, en attente de lecture. C'est seulement dans la lecture que le dynamisme de configuration achève son parcours. Et c'est au-delà de la lecture, dans l'action effective, instruite par les œuvres reçues, que la configuration du texte se transmute en refiguration »³⁰. On peut, remarquait-il dans *Temps et récit I*, nier l'impact de la littérature sur l'expérience quotidienne. Mais alors, « d'une part, on ratifie

paradoxalement le positivisme que généralement on combat, à savoir le préjugé que seul est réel le donné tel qu'il peut être empiriquement observé et scientifiquement décrit. D'autre part, on enferme la littérature dans un monde en soi et on casse la pointe subversive qu'elle tourne contre l'ordre moral et l'ordre social. On oublie que la fiction est très précisément ce qui fait du langage ce suprême danger dont Walter Benjamin, après Hölderlin, parle avec effroi et admiration »³¹. La nécessité de reconnaître à la littérature sa fonction subversive avait été affirmée par Ricœur dès 1960 dans un article de la revue *Esprit*, « Sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme »³². Ce fervent défenseur des institutions y appelait à l'urgence d'un *procès du mariage* quand celui-ci ruine ce à dessein de quoi il a été institué : « il revient à la littérature et aux arts de dénoncer l'hypocrisie d'une société qui toujours tend à couvrir du prétexte de ses idéaux toutes ses trahisons ; toute éthique de contrainte engendre la mauvaise foi et l'imposture ; c'est pourquoi la littérature a une fonction irremplaçable de scandale ; car le scandale est le fouet de l'imposture »³³.

- 12 La vérité du texte littéraire, comme celle de toute œuvre d'art, est « sa capacité à se frayer un chemin dans le réel en le renouvelant *selon elle* »³⁴. On est ici très loin de la traditionnelle vérité-adéquation (*Veritas adequatio rei et intellectus*), très proche de la vérité-dévoilement (*a-léthéia*) de Heidegger. Ricœur a été puissamment marqué par l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*, reprochant seulement à Heidegger de cesser pratiquer le mouvement de remontée aux fondements sans jamais procéder au mouvement de retour qui, de l'ontologie, ramènerait à l'épistémologie des sciences humaines (lui reprochant aussi, accessoirement, son extravagante prétention de rupture avec la métaphysique). Il lui emprunte ses concepts d'*être-au-monde*, d'*habitation du monde* : « Qu'est-ce qu'un monde ? C'est quelque chose que l'on peut habiter ; qui peut être hospitalier, étrange, hostile... »³⁵.
- 13 La *refiguration* « exprime la capacité pour l'œuvre de restructurer le monde du lecteur en bousculant, contestant, remodelant ses attentes »³⁶. Le lecteur a un « horizon d'attente » dans lequel l'œuvre risque un difficile accueil : Ricœur cite l'exemple de *l'Ulysse* de Joyce qui déploie une stratégie de frustration de l'attente d'une configuration aisément lisible³⁷. Dans quel que cas que ce soit, une œuvre littéraire digne de ce nom ne remplit jamais les attentes du lecteur, elle ne peut que les modifier. L'expérience fictive qu'elle lui impose transforme, en s'y mêlant, l'expérience réelle de sa vie. Le problème de la refiguration du temps par le récit n'est, pour Ricœur, conduit à son terme qu'à la fin de *Temps et récit* quand il parvient, périlleusement, à entrecroiser les visées référentielles différentes du récit historique et du récit de fiction, entrecroisement qui ne mène à aucune confusion. La lecture qu'il propose de trois *fables sur le temps* – *Mrs Dalloway* de Virginia Woolf, *Der Zauberberg* de Thomas Mann, *À la recherche du temps perdu*, de Marcel Proust³⁸ – conduit à reconnaître que « Au sein même de l'opposition entre les variations imaginatives produites par les fables sur le temps et le terme fixe de la réinscription par l'histoire du temps vécu sur le temps du monde, il apparaît que la contribution majeure de la fiction à la philosophie ne réside pas dans la gamme des solutions qu'elle propose à la discordance entre temps du monde et temps vécu, mais dans l'exploration des *traits non linéaires du temps phénoménologique* que le temps historique occulte en vertu de son enchâssement dans la grande chronologie de l'univers »³⁹. Les variétés de l'expérience temporelle que seule la fiction a le pouvoir d'explorer mènent le lecteur à une lecture inédite de lui-même. Par ce constat, Ricœur rejoint la conception que Proust, dans *Le temps retrouvé*, se fait de ses lecteurs qui, dit-il, « ne seraient pas, selon moi, mes lecteurs, mais les propres

lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray ; mon livre grâce auquel je leur fournirai le moyen de lire en eux-mêmes »⁴⁰.

- 14 Après la force de *redescription* du réel par les énoncés métaphoriques, le pouvoir de *refiguration* du monde du lecteur par les intrigues narratives offre à Ricœur une seconde occasion de prendre la mesure de la « véhémence ontologique » du langage, ainsi qu'il le rappelle dans *Réflexion faite*⁴¹. Le récit de l'historien, reconstruisant un passé absent à partir des traces qu'il a laissées de lui, le récit de fiction, remodelant l'expérience vive du lecteur par son irréalité même, donnent l'« assaut au réel ». Histoire et fiction sont des modalités différentes de riposte aux apories du temps, dont les visées respectives – la réinscription du temps historique sur le temps cosmique et l'exploration du temps phénoménologique – sont exclusives l'une de l'autre. Toutefois, les processus croisés de fictionalisation de l'histoire et d'historicisation de la fiction témoignent d'une fécondation mutuelle d'où naît un *rejeton* dont, dans ses *Conclusions*, *Temps et récit* introduit le concept : « Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'*assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur *identité narrative*. « Identité » est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique »⁴². C'est à Hannah Arendt, au grand chapitre « L'Action » de *Condition de l'homme moderne*⁴³, que Ricœur doit largement la découverte que répondre à la question « qui ? » c'est raconter l'histoire d'une vie. Or, « l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même »⁴⁴. Ne cessant de se faire et de se défaire, l'identité narrative est le titre d'un problème en même temps que celui d'une solution, d'autant que ce n'est que sous certaines conditions, d'ordre *éthique*, qu'elle peut être tenue par la véritable identité d'un sujet-agent, initiateur d'action.
- 15 Ce problème, Ricœur le traitera dans toute son envergure dans son livre de 1990, *Soi-même comme un autre*, où la théorie narrative est remise en chantier dans la perspective de sa « contribution à la constitution de soi »⁴⁵. Le rôle de l'identité narrative ne se révèle que dans la dialectique de l'identité-*idem* (la *mêmeté*) et de l'identité-*ipse* (l'*ipséité*) qui sont deux modèles très différents de permanence dans le temps. La *mêmeté* est l'identité invariable de quelqu'un de la naissance à la mort ; elle a pour emblème le *caractère*. L'*ipséité* est l'identité du maintien de soi dans le changement ; son emblème est la *parole tenue*. Le caractère a bien une histoire, une dimension temporelle qui le met sur la voie de la narrativisation de l'identité personnelle. Mais en tant qu'il désigne les dispositions durables à quoi se reconnaît une personne, son identité exprime une adhérence du *quoi ?* au *qui ?* : « il s'agit bien ici du recouvrement du *qui ?* par le *quoi ?*, lequel fait glisser de la question : *qui suis-je ?* à la question : *que suis-je ?* »⁴⁶. La parole tenue dans la fidélité à la parole donnée, quand bien même changent nos inclinations et nos opinions, renvoie à la seule question : *qui ?* La médiation entre ces deux modalités de permanence de l'identité est à chercher dans l'ordre de la temporalité : elle est l'œuvre de l'identité narrative. Elle est mise en lumière dans la phénoménologie de *l'homme capable* qu'élabore *Soi-même comme un autre* et que systématisera, en 2004, le second chapitre de la Deuxième Étude de *Parcours de la Reconnaissance*⁴⁷ : l'exploration des capacités du *soi* qui s'exprime dans les divers emplois du « je peux ». Elles se présentent sous quatre aspects : je peux dire, je peux faire, je peux raconter et *me raconter*, je peux m'imputer mes propres actes. Se reconnaître comptable de ses actes, assumer sa responsabilité, particulièrement à l'égard d'autrui, conduit au-delà du simple pouvoir de se raconter : vers le soi de la

visée éthique dont il est question dans les septième, huitième et neuvième étude de *Soi-même comme un autre*, qui implique une dialectique de l'ipséité et de l'altérité.

- 16 L'herméneutique du soi appelle dans son sillage une ontologie dont se préoccupe Ricœur dans la dixième et dernière étude de cet ouvrage intitulé « Vers quelle ontologie ? » (le point d'interrogation en signalant le caractère exploratoire et problématique). L'agir, au sens phénoménologique, suppose l'acte d'être, au plan ontologique : l'attestation est l'assurance qu'a le soi d'*exister* sur le mode de l'ipséité. Cette assurance est une croyance sans garantie, mais aussi une confiance, plus forte que tout soupçon, en l'être du soi. Or, « s'il est un être du soi, autrement dit si une ontologie de l'ipséité est possible, c'est en conjonction avec un *fond* à partir duquel le soi peut être dit *agissant* »⁴⁸. Ricœur précise ce qu'il entend par *fond d'être à la fois puissant et effectif* en reconstruisant l'*énergeia-dunamis* d'Aristote et en confrontant, de façon critique, son interprétation à la réappropriation par Heidegger, et quelques post-heideggeriens, de l'ontologie aristotélicienne. Le résultat de ce travail s'avérant assez décevant, il préfère finalement chercher, « entre la phénoménologie du soi agissant et souffrant et le fond effectif et puissant sur lequel se détache l'ipséité »⁴⁹, un autre relais : le *conatus* de Spinoza, cet effort pour persévérer dans l'être qui est l'essence actuelle de l'homme comme de toutes les choses, parties de la puissance même de Dieu ou de la Nature. Lorsqu'il parvient à passer des idées inadéquates aux idées adéquates, le *conatus* humain accroît sa *puissance* d'agir jusqu'à pouvoir devenir véritablement *actif* : telle est la leçon de l'*Éthique* dont Ricœur souhaite la réactualisation.
- 17 Pour terminer ce rapide parcours, j'évoquerai brièvement la préoccupation ontologique dont fait preuve le grand ouvrage de 2000, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, dont la troisième partie, succédant à une phénoménologie de la mémoire et à une épistémologie des sciences historiques, est « une herméneutique de la condition historique des humains que nous sommes ». Ce livre s'attache à combler une lacune de *Temps et récit* et de *Soi-même comme un autre* « où l'expérience temporelle et l'opération narrative sont mises en prise directe, au prix d'une impasse sur la mémoire et, pire encore, sur l'oubli, ces niveaux médians entre temps et récit »⁵⁰. Le versant *ontologique* de l'herméneutique de la condition historique – qui comporte aussi un versant *critique* visant à briser la prétention totalisante du savoir historique – surgit du double constat que « Nous faisons l'histoire et nous faisons de l'histoire parce que nous sommes historiques »⁵¹. La condition historique est notre « mode d'être indépassable »⁵², tendus que nous sommes entre un passé reçu en héritage et un futur ouvert à nos initiatives. Dans son ambivalence, l'oubli est l'emblème de la vulnérabilité d'une telle condition. À l'oubli par effacement des traces du passé, Ricœur oppose « l'oubli de réserve » qui désigne le caractère *inaperçu* de la persévérance du souvenir : « l'oubli revêt une signification positive dans la mesure où l'ayant-été prévaut sur le n'être plus dans la signification attachée à l'idée du passé. L'ayant-été fait de l'oubli la ressource immémoriale offerte au travail du souvenir »⁵³. L'équivocité de l'oubli, destructeur et fondateur, est insurmontable : « De cette grande dramaturgie de l'être, il n'y a pas pour nous de bilan possible »⁵⁴.
- 18 On voit que, de bout en bout, l'ontologie de Ricœur est une ontologie *problématique*. Elle naît de la traversée d'apories qui, en se creusant, en engendrent d'autres, pour finalement buter sur un obstacle insurmontable, comme l'est le mystère du temps intotalisable et inscrutable qui marque, dans *Temps et récit*, la limite de la riposte adressée par la poétique du récit à l'aporétique de la temporalité. Mais c'est à

l'affrontement de ces apories que sont redevables les analyses précises et rigoureuses dont Ricœur se montre fier quand il compare sa « véhémence ontologique » à celles de Heidegger et de Gadamer. Que l'aporie, loin de condamner au silence ou à l'effroi, soit une incitation à penser et à dire, l'Entretien avec Bruno Clément, « Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie », le rappellera en 2004 : « Mon idée est que lorsqu'un problème devient difficulté et que la difficulté devient aporie, lorsqu'on est paralysé, comme disait Socrate qui se comparait lui-même à une torpille, il faut "faire travailler l'aporie". J'ai très souvent dit que l'aporie ne doit pas être paralysante, qu'elle exige au contraire de penser autrement, de penser plus, de penser mieux »⁵⁵.

- 19 Cette ontologie est une ontologie *plurielle* : l'être-à-dire est multiple, complexe, polymorphe ; et il se dit, dans notre dire, de multiples manières. Le dire spéculatif lui-même, dans sa spécificité, n'échappe pas au risque de l'équivocité, comme on le voit à la fin de *Soi-même comme un autre* où la polysémie de l'ipséité « sert en quelque sorte de révélateur à l'égard de la polysémie de l'Autre, qui fait face au Même, au sens de soi-même »⁵⁶. Les trois expériences de passivité qui s'entremêlent de diverses façons à l'agir humain : celle du corps propre, celle d'autrui, celle du for intérieur de la conscience morale, induisent trois modalités distinctes de l'*altérité*, méta-catégorie du discours spéculatif.
- 20 Cette ontologie est partie intégrante de l'*anthropologie* philosophique que constitue, dans toutes ses composantes, la philosophie de Ricœur. L'être dont elle se soucie, au cours de ses nombreuses et successives investigations, est l'être de l'homme, être-au-monde, être parlant, agissant et souffrant dans ce monde dont la difficile dicibilité en appelle toujours à sa puissance de disance, à son dire.

NOTES

1. . « De l'interprétation », *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, 1986, p. 11-35.
2. . Éd. du Seuil, 1975.
3. . Éd. du Seuil, tome I, 1983 ; les tomes II et III paraîtront en 1984 et 1985.
4. . *Du texte à l'action*, p. 34.
5. . *La Critique et la Conviction*, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Calmann-Lévy, 1995, p. 18.
6. . *Finitude et Culpabilité II, La Symbolique du Mal*, fait suite à *Finitude et Culpabilité I, L'Homme Faillible*, Aubier, 1960 : 3^e et 2^e partie de *Philosophie de la Volonté*.
7. . Aubier, 1949.
8. . *La Symbolique du Mal*, p. 331.
9. . *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*, Édition Esprit, 1995.
10. . *De l'interprétation, essai sur Freud*, Éd. du Seuil, 1965.
11. . *Réflexion faite*, p. 37.
12. . *De l'interprétation, essai sur Freud*, p. 425.
13. . *Ibid.*, p. 426.

14. . Ricœur prendra ultérieurement ses distances à l'égard de Hegel, jusqu'à proclamer, dans *Temps et récit III*, la nécessité de « renoncer à Hegel » (p. 280-299), à l'idée d'une « médiation totale » entre histoire et vérité. Faire son deuil du savoir absolu ne lui interdit en rien, cependant, la reprise de pans entiers de la pensée hégélienne.
15. . Ce numéro d'*Esprit* est postérieur d'un an à la parution de *La Pensée sauvage*, Plon, 1962.
16. . *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966.
17. . In *Le Langage* (Actes du XIII^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française), II, Neuchâtel, La Baconnière, 1967, p. 29-40. Ce texte est reproduit dans *Problèmes de linguistique générale II*, Gallimard, 1974.
18. . P. 36.
19. . *Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, éd. du Seuil, 1969.
20. . P. 257.
21. . *Réflexion faite*, p. 41.
22. . *La Métaphore vive*, éd. du Seuil, 1975, p. 384-385.
23. . *Ibid.*, p. 385.
24. . *Réflexion faite*, p. 44.
25. . *La Métaphore vive*, p. 10.
26. . *Ibid.*, p. 385.
27. . *Ibid.*, p. 187.
28. . *Du texte à l'action*, p. 221.
29. . *Réflexion faite*, p. 48.
30. . *Temps et récit III, Le temps raconté*, p. 230.
31. . *Temps et récit I*, p. 120.
32. . *Esprit*, novembre 1960. Cet article est reproduit dans la troisième édition d'*Histoire et Vérité*, Éd. du Seuil, 1967.
33. . *Histoire et Vérité*, p. 230.
34. . *La Critique et la Conviction*, p. 261.
35. . *Ibid.*, p. 262.
36. . *Ibid.*, p. 260.
37. . Voir *Temps et récit III*, p. 246-247.
38. . Voir *Temps et récit II, La configuration dans le récit de fiction*, p. 189-286 ; *Temps et récit III, Le temps raconté*, p. 184-202.
39. . *Temps et récit III*, p. 190-191.
40. . PROUST, *Le Temps retrouvé*, GF Flammarion, 1990, p. 446.
41. . Voir *Réflexion faite*, p. 60-61.
42. . *Temps et récit III*, p. 355.
43. . Hanna ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 ; trad. fr. de G. Fradier, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961 ; et 1983 avec une préface de P. Ricœur.
44. . *Temps et récit III*, p. 356.
45. . *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, 1990, p. 138.
46. . *Ibid.*, p. 147.
47. . Éditions Stock.
48. . *Soi-même comme un autre*, p. 357.
49. . *Ibid.*, p. 365.
50. . *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Éd. du Seuil, 2000, p. 1.
51. . *Ibid.*, p. 374.
52. . *Ibid.*, p. 449.
53. . *Ibid.*, p. 574.
54. . *Ibid.*
55. . *Cahier de l'Herne, Ricœur 2*, Éditions de l'Herne, 2004, p. 25.

56. . *Soi-même comme un autre*, p. 368.

RÉSUMÉS

Ricœur a maintes fois, et à divers propos, souligné la nécessité de reconnaître l'antériorité d'un *être-à-dire* sur le *dire* qui répond à son injonction d'être dit. Cette visée référentielle du langage, ouvert à l'autre que lui-même, a été frappée d'exclusion par divers courants de la pensée contemporaine issus de la linguistique structurale ayant conquis sa scientificité au prix d'un enfermement dans la clôture de l'univers des signes. L'herméneutique philosophique s'emploie à fracturer cette clôture en montrant, notamment, comment le discours poétique, loin de se réduire à sa propre célébration, porte au langage des aspects du réel inaccessibles aux énoncés simplement descriptifs : l'expérience de notre être-au-monde, de notre profonde appartenance au monde de la vie.

Philosophical hermeneutics attempts to break the barrier erected around the universe of signs by structural linguistics. It can do so by showing us how poetic discourse brings to language certain aspects of reality that solely descriptive language cannot hope to express: our experience as beings in the world, our deep belonging to the realm of the living.

Oft und bei mancher Gelegenheit hat Ricœur die Notwendigkeit betont, das Vorhandensein eines Sein-zum-Sagen dem Sagen vorauszusetzen. Dem Sagen, das der Aufforderung des Gesagtwerdens antwortet. Diese auf die Sprache bezogene Absicht, dem Andern zugewendet, wurde von diversen Strömungen des zeitgenössischen Denkens unter dem Einfluss des Sprachstrukturalismus verpönt, ausgeschlossen.