



HAL
open science

Les philosophes des littéraires

Akiko Yoshida

► **To cite this version:**

Akiko Yoshida. Les philosophes des littéraires. domain_other. Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis, 2007. Français. NNT: . tel-00177625

HAL Id: tel-00177625

<https://theses.hal.science/tel-00177625>

Submitted on 8 Oct 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PARIS 8 – VINCENNES-SAINT-DENIS
UFR. 4 Histoire littératures sociologie

THESE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE PARIS 8

Discipline : Littérature française

présentée et soutenue publiquement

par

Akiko YOSHIDA

Le 11 janvier 2007

Les Philosophes des littéraires

Directeur de thèse : M. Gérard DESSONS

Jury

M. Jean-Louis CHISS
M. Daniel DELAS
M. Gérard DESSONS

Introduction

Qu'est-ce que la littérature ?

Ce n'est pas une question qui essentialise le prédicat. Nous la posons comme celle qui spécifie et historicise une pensée de la littérature. Et dans la présente thèse, nous cherchons à situer la réponse donnée par le philosophe Paul Ricœur. Nous choisissons son travail de réflexion, notamment pour la raison qu'il embrasse trois courants emblématiques de la philosophie de notre temps : la phénoménologie, l'ontologie et l'herméneutique. Il nous permet donc de remonter la filiation d'une certaine approche de la littérature marquée dans le sillage de Husserl, Heidegger, Gadamer. L'œuvre de Ricœur en est précisément le témoin et la prolongation.

Pourquoi la philosophie pour mettre à l'étude la littéralité ? C'est que son travail commence par conceptualiser une notion. La question : « qu'est-ce que... ? » traverse la démarche philosophique. L'enjeu n'en reste pas à une théorie proprement exposée de la littérature. La philosophie enchaîne une série de questions : qu'est-ce que l'homme ? qu'est-ce que la vie ? qu'est-ce que le monde ? qu'est-ce que l'histoire ? qu'est-ce que la société ? La théorie de la littérature n'est pas isolée du reste. Aussi la philosophie a le mérite d'explicitier, par cet état de thématique, l'articulation solidaire qu'engage la question de la littérature entre l'anthropologie, l'éthique, l'histoire, le politique. Et en même temps, nous entreprenons de dégager de cette articulation les effets de la pensée philosophique. L'intérêt de la philosophie est à double tranchant.

En se conduisant comme la discipline première du sens, la philosophie interroge surtout et avant tout : qu'est-ce que le sens ? Par là elle ne peut pas ne pas éluder la question : qu'est-ce que le langage ? La question du langage s'impose pourtant à elle, dont le traitement est révélateur du statut fait à l'homme en tant que sujet, dans un rapport avec son autre – objet et autrui. A travers le sens du sens que lui vaut la réponse à cette question prend tournure une théorie de la constitution du sujet, du monde et de la société. La théorie du langage est la clef de voûte de la recherche philosophique, que cela soit reconnu ou non. En la matière, le procédé de Ricœur a ceci de spécifique qu'il essaye de ménager une discussion avec les écoles de la linguistique : la sémiotique, la sémantique, la philosophie analytique. Il y a à discerner ce qu'il en retient comme terrain d'entente. Et singulièrement ce qu'il court-circuite sous l'apparence d'un pacte conclu.

La théorie de la littérature dépend de la théorie du langage qui conditionne le sens du sens. Ricœur distingue le langage ordinaire et le langage littéraire notamment comme une opposition entre l'oral et l'écrit. Il est nécessaire de voir comment et pourquoi. Car sa réponse à la question : « qu'est-ce que la littérature ? » se détache en clair sur ce partage, qui n'est pas sans conséquence pour sa pensée de la littéralité.

La pensée de la littérarité implique deux entrées. Elle relève, d'une part, de la critériologie qui discute la valeur d'une œuvre, qui identifie une œuvre littéraire en tant que telle. Mais d'autre part, elle thématise la valeur de la littérature en général. Ricœur assigne à la littérature un rôle précis et relatif à son projet philosophique. Aussi, sa pensée de la littéralité s'élabore dans et pour le panorama de la philosophie.

Il propose une affinité particulière entre la littérature et la philosophie. Et il la propose en vue d'un rapport au sacré. La théologie enveloppe sa philosophie du langage et de la littérature. Dans ce contexte s'inscrit la critique du déconstructionnisme. La querelle entre Ricœur et Derrida montre les aspects positif et négatif d'une même perspective, à savoir ce

qu'on appelle l'onto-théologie. Et pour lui, la littérature est une fonction de l'onto-théologie positive. La tâche de la littérature concerne le postulat d'une relation possible entre l'être humain et l'être divin. Autour de ce postulat s'organisent, du coup, l'anthropologie, l'histoire, l'éthique et le social.

Ricœur pose ainsi la question de la littérature comme une question de la philosophie du sacré. En situant les enjeux ouverts par sa réponse, nous tenterons de la reposer pour elle-même.

La première partie : la théorie de la constitution

1. Logique de la désignation

Ricœur commence sa discussion avec la linguistique à partir de l'antinomie qu'il constate entre la phénoménologie et la linguistique structurale. Pour se fonder en tant que science, la linguistique exclut l'acte du sujet qui dit quelque chose sur quelque chose à quelqu'un dans une situation de parole particulière, alors que ces termes exclus – sujet, acte, autrui, sens, monde, histoire – relèvent de la catégorie majeure de la phénoménologie. L'antinomie est ainsi totale entre la « linguistique de la langue » et la « phénoménologie de la

parole ». Mais contrairement à Merleau-Ponty qui coupe court à toute discussion avec des savants en fondant du même coup le langage, la parole dans le « geste » corporel, Ricœur cherche à dépasser l'antinomie, en passant au dialogue avec une science linguistique autre, notamment celle de Benveniste : « Le passage par la langue restituée à l'analyse de la parole son caractère proprement linguistique, lequel ne saurait être préservé si on le cherche dans le prolongement direct du geste »¹. Le dialogue consiste notamment à prendre en compte le concept d'instance de discours chez Benveniste. La linguistique du discours retourne la série d'exclusions en série d'inclusions. L'argument se déroule chez Ricœur comme suit : En tant qu'instance, le discours passe pour un acte événementiel de parler. A ce titre, il s'effectue dans une situation actuelle chaque fois unique et par là se rapporte au monde et au sujet, et s'adresse à un autre. Le concept d'instance de discours permet ainsi d'articuler la linguistique de la langue et la phénoménologie de la parole : « L'expression même : instance de discours, indique assez qu'il ne suffit pas de juxtaposer une vague phénoménologie de l'acte de parole à une rigoureuse linguistique du système de la langue, mais qu'il s'agit de nouer langue et parole dans l'œuvre du discours » (p. 250-251). L'antinomie est donc considérée comme « dépassée ». Or la question que Ricœur pose à la linguistique de la langue conditionne par là même la réponse qu'il cherche dans la linguistique du discours. Autrement dit, il réduit la portée de la théorie du discours, du langage chez Benveniste. On se donne pour tâche de voir ces effets de lecture, de jeu de la question-réponse sous-jacents à l'argumentation dialogique que propose Ricœur pour conclure à la résolution de l'antinomie.

La question-réponse se précise à travers la thématique de fermeture et d'ouverture. Ricœur résume la condition de scientificité qui commande la série d'exclusions dans la linguistique structurale comme « postulat de la clôture des signes » (p. 247). Il déduit ce postulat notamment de la définition de la structure donnée par Hjelmslev qu'il cite à plusieurs reprises : « Il est scientifiquement légitime de décrire le langage comme étant essentiellement une entité autonome de dépendances internes, en un mot, une structure » (*ibid.*). Ricœur prend cette description du langage en structure pour la nature du langage. C'est dire que le postulat est à la fois compris et occulté comme postulat *ad hoc* introduit en vue d'étudier le langage d'un certain point de vue. De méthodique le statut de postulat devient théorique. Ce glissement subreptice rend alors interchangeables le langage, la langue, la linguistique sous le principe de fermeture. D'où les propos : « Tout est signe, tout est langage » (p. 260), « l'axiome implicite selon lequel "tout est langage" a conduit bien souvent à un sémantisme clos »², « le problème fondamental de la *clôture* de l'univers linguistique »³. Le langage reste externe à ce que la linguistique de la langue exclut, notamment au monde et au sujet. Et Ricœur entraîne cette ambiguïté dans son dialogue avec Benveniste. Si l'enjeu du dialogue réside dans la double référence au monde et au sujet, sa théorie de la référence vise à remettre en rapport trois thèmes, tout en les laissant distincts, le langage d'un côté et de l'autre, le monde et le sujet. Par là, le dialogue ne peut pas ne pas être partiel et partiel.

Ricœur allègue le sémantisme de Benveniste pour impliquer la référence au monde⁴. Mais il le rattache immédiatement à la théorie logique de la référence, notamment à la logique de Frege. La phrase que Benveniste considère comme unité sémantique du discours à la différence du signe comme unité sémiotique de la langue se conjugue pour Ricœur avec la prédication logique. Ils se rapprochent d'autant qu'ils traitent la même distinction entre le sens et la référence. Par là Ricœur pose que le langage consiste à « dire quelque chose sur

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, Seuil, 1969, p. 249

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 349

³ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, Gallimard, 1974, p. 236. Ces propos se trouvent dans l'intervention de Ricœur par rapport à l'exposé de Benveniste.

⁴ Ricœur a assisté au colloque organisé en 1966, où Benveniste a exposé pour la première fois sa distinction entre sémiotique et sémantique.

quelque chose »¹. Or le logicien trouve son intérêt dans la résultante du mouvement du sens vers la référence, car la logique consiste avant tout à discuter la conformité de la vérité avec la réalité. Ricœur cite les propos de Frege : « Nous attendons une référence de la proposition elle-même : c'est l'exigence de vérité qui nous pousse à avancer vers la référence » (*ibid.*). Et c'est le parti pris de la logique qui régit la conception du langage chez Ricœur. C'est pourquoi il y ajoute : « Cette avance du sens (idéal) vers la référence (réelle) est l'âme même du langage » (*ibid.*). Dans la perspective où la référence prime le sens dans le rapport unidirectionnel, Ricœur prend le sémantique pour la logique de la désignation, en donnant par là même au langage une acception problématique : instrument de la désignation. Il explique la distinction entre sémiotique et sémantique : « Opposer le signe au signe, c'est la fonction sémiologique ; représenter le réel par le signe, c'est la fonction sémantique » (p. 248). Et un peu plus loin, au représenter se substitue le désigner qui fait le titre majeur du langage chez Ricœur : « désigner le réel au moyen des signes » (p. 257). Le maintien du terme signe est symptomatique de la non-distinction entre langage et langue porteuse de l'instrumentalisme. Et cette logique désignative et instrumentaliste opère une déformation simplificatrice du schéma de Benveniste, car elle établit une analogie plénière entre la distinction du sémiotique et du sémantique et la distinction du sens et de la référence. Alors même que le linguiste inclut dans le sémantique et le sens et la référence. Ricœur fait du signifié du signe une composante du nom de la chose. C'est la limite de sa pensée de la phrase qui s'arrête au signe pluriel (« par le moyen des signes »).

Or le sémantique chez Benveniste instaure le rapport interactif entre sens et référence. La proximité avec Frege n'est valable qu'en apparence. La référence de la phrase (« l'état de choses », « la situation de discours ou de fait ») est en effet considérée à la fois comme ce à quoi la phrase « se rapporte » et ce qui la « provoque »². Elle est autant le point d'arrivée que le point de départ. Par là se met en avant le procès de langage plutôt que le résultat. Dès l'entrée de jeu, Benveniste postule : « Le propre du langage est d'abord de signifier » (p. 217). Le verbe « signifier » met l'accent sur l'idée d'opération. C'est aussi pourquoi le discours se précise comme instance de discours. L'enjeu du sémantique déborde la discussion de la fermeture-ouverture qui aboutit au primat de la référence sur le sens. Le sémantique pose la question du sens pour elle-même. Irréductible à la désignation du monde, le sens du sens chez Benveniste prend en compte la sémantisation du monde par le procès de langage comme une activité transformatrice. La distinction entre sens et référence relève de la théorie du langage et par là porte au jour que le sens, en instance de discours, traverse, transforme la référence.

Dans la confusion du langage avec la langue, Ricœur, lui, ramène cette distinction au dualisme entre le clos et l'ouvert, entre l'intra- et l'extra-linguistique. La distinction débouche sur la correspondance du sens à la référence, sur l'effacement du sens devant la référence. Ce primat de la référence sur le sens dans la logique de la désignation dissimule en fait son projet phénoménologique qui consiste à réserver l'acte de signification en dehors de l'acte de langage. En témoigne notamment la métaphore de la mort qu'il prend pour décrire le moment de la correspondance : « le signe disparaît dans sa fonction essentielle qui est de dire quelque chose » (p. 236), « Le langage veut disparaître, il veut mourir »³, « le langage vient à lui-même, c'est-à-dire meurt à lui-même » (p. 88), « le signe [atteint] la chose, la touche, et [meurt] à son contact » (p. 261). Ricœur cherche à cantonner le langage au statut d'instrument. Le dialogue avec Benveniste revient à un dialogue contre Benveniste.

Sous la même optique, Ricœur aborde l'étude de l'indicateur *je* chez Benveniste comme une théorie de la référence au sujet. Il y exploite davantage la logique de la

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 87

² E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 246-247

³ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 85

désignation avec l'instrumentalisme de la langue-langage, car l'indicateur, par sa nature de signe vide, nécessite l'« avance » du sens vers la référence, la rupture de la clôture du signe : « La signification *je* n'est formée que dans l'instant où celui qui parle s'en approprie le sens pour se désigner lui-même. [...] Hors de cette référence à un individu particulier qui se désigne lui-même en disant *je*, le pronom personnel est un signe vide dont n'importe qui peut s'emparer : le pronom attend là, dans ma langue, comme un instrument disponible pour convertir cette langue en discours, par l'appropriation que je fais de ce signe vide » (p. 251). Cette lecture rend caduque la perspective de Benveniste, qui étudie le fonctionnement sui-référentiel de l'indicateur à partir de sa théorie du langage. En effet le problème des pronoms personnels « n'est un problème de langue que parce qu'il est d'abord un problème de langage »¹. Et il théorise le langage comme activité constitutive : « C'est dans et par le langage que l'homme se constitue en sujet » (p. 259). De même que dans le sémantique, la référence prend valeur de constitution du monde, la sui-référence prend valeur ici de sui-constitution du sujet. L'indicateur *je* ne renvoie donc pas à l'individu qui se désigne en désignant le monde, mais au sujet du langage en devenir qui travaille au sens du monde. Mais Ricœur porte l'enjeu exclusivement sur la description métalinguistique de l'indicateur. Là où pour Benveniste « *je* » est une « création » du langage, il est dit chez Ricœur que « le *je* » n'est pas une création du langage, « *je* » étant une création de la langue². Il continue de considérer « *je* » comme signe désignatif *simpliciter*, n'y voit pas la subjectivation du langage qui s'opère dans et par l'instance de discours. Il ramène la théorie du langage chez Benveniste à l'étude de la langue, pour les confondre et délimiter ensemble au seuil de l'extra-linguistique.

Si Ricœur maintient le sujet et le monde hors du langage, c'est qu'il se situe dans la tradition réflexive du *Cogito* qui installe l'immanence en face de la transcendance en tant que vérité première indifférente au langage. En continuant ainsi la philosophie du sujet qui se joue sur l'unique alternative entre individu empirique et *ego* transcendantal, Ricœur passe à côté de la subjectivité spécifique du langage que Benveniste met à découvert comme troisième terme. C'est pourquoi l'attention du philosophe se focalise sur le terme *ego* chez le linguiste, en ne retenant que la deuxième proposition qui suit celle que nous avons citée : « parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d'*ego* »³. Cette proposition lui suffit pour entreprendre un procès métaphysique. Ainsi il entraîne le dialogue dans sa propre tradition, en mettant en avant la définition de l'*ego* donnée notamment par Husserl. L'*ego* transcende ses cogitationes multiples parmi lesquelles on compte l'acte de langage. S'il admet que « la position *je* et l'expression *je* sont certes contemporaines », il ajoute aussitôt après que l'*ego* « rayonne dans ses actes »⁴. L'*ego* comme « pôle identique » (p. 243) se trouve ainsi toujours antérieur et postérieur à l'instance de discours. Mais cet argument critique montre en creux la spécificité du sujet du langage, telle que Benveniste théorise dans ses propos contradictoires mêmes, en la distinguant autant de l'individu psychophysique que de l'*ego* transcendantal. Car la pensée de la constitution prend en compte l'historicité du devenir, alors que l'*ego* passe outre précisément à la subjectivation historique, comme Ricœur le souligne lui-même. Si le langage ne constitue pas l'*ego* transcendantal en tant que « le *je* », il constitue le sujet empirique et historique en tant que « *je* ». Ricœur ne prend pas la thèse de Benveniste pour une contradiction productive qui travaille ainsi à une théorie du sujet autre, mais pour une simple « tentation » de la philosophie du sujet chez le linguiste. La théorie du sujet fondée sur la théorie du langage passe pour une « présupposition extra-linguistique du pronom personnel » (p. 252). Et Ricœur

¹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, I*, Gallimard, 1966, p. 251

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 252

³ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, I*, p. 259

⁴ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 252

se veut être « fidèle à la distinction du sémiologique et du sémantique » (*ibid.*). Il reste fidèle à sa propre conception du sémantique : une logique de la désignation.

L'acte de langage s'en tient à la désignation du monde et à l'auto-désignation de l'*ego* : « Le sujet se pose comme le monde se montre. Pronoms et démonstratifs sont au service de cette position et de cette monstration : ils désignent, au plus près, l'absolu de cette position et de cette monstration qui sont l'en deçà et l'au-delà du langage » (*ibid.*). En hypostasiant ainsi comme « absolu » le double plan externe au langage-langue-linguistique, Ricœur contrebalance « l'absolu » du langage qu'il remarque autant dans la linguistique de la langue que dans la linguistique du discours. La linguistique structurale absolutise le langage comme objet de science, la linguistique du discours absolutise le langage comme fondement du sujet et du monde. Il met en garde de « prendre pour un absolu ce qui n'est qu'un phénomène » (p. 85). Pour lui, « le langage n'est pas plus fondement qu'il n'est objet ; il est médiation ; il est le *médium*, le “milieu” dans quoi et par quoi le sujet se pose et le monde se montre » (p. 252). Il détourne la valeur du couple prépositionnel « dans et par » qui fonctionne chez Benveniste pour impliquer le processus de constitution où s'annule le rapport d'extériorité du langage au sujet et au monde. Corrélatif au procès du « par », le « dans » historicise le lieu de l'inclusion qu'est le langage comme devenir du sujet et du monde. Alors que chez Ricœur, le « par » étant réduit à l'acceptation instrumentale de « par le moyen de », le « dans » spatialise le langage en sphère distincte, « milieu », que sa perspective phénoménologique surajoute à la double sphère préexistante : le dedans de l'*ego* et le dehors du monde¹. Le « dans » relève ainsi du paradigme de termes spatiaux tels que « l'en deçà », « l'au-delà », « à travers ». En critiquant l'exclusion de l'histoire par la linguistique structurale, Ricœur a beau insister sur l'acte événementiel de discours, sa visée définitive consiste en fait à spatialiser le discours, il ne voit pas pourquoi le discours se précise comme instance de discours, en mettant sur le même plan discours, parole, message, usage. Pour lui, la linguistique du discours prend en compte certes ce que la linguistique de la langue a exclu, mais tel qu'elle l'a conçu et rejeté. Là s'arrête le jeu de question et de réponse. C'est que ne lui importe pas tant le dire que le quelque chose dit sur quelque chose, ce fondu du sens et de la référence. Et cette optique logico-phénoménologique favorise l'énoncé aux dépens de l'énonciation. Nous y reviendrons.

Le schéma à triple sphère régit notamment la critique de la pragmatique de Récanati. Il y a lieu de remettre en question cette critique, quoique nécessaire et justifiée, car Ricœur y procède sans faire la part de la différence radicale de la perspective respective de Récanati et de Benveniste sous l'apparence de théorie de l'acte de l'énonciation. A travers la critique explicite de Récanati se continue la critique implicite de Benveniste. Récanati écarte la conception structuraliste du signe comme « élément d'un système sémiotique »². Il rejoint par là la position de Ricœur contre la fermeture, d'autant que sa théorie de la référence reste dans la logique de la désignation qui cherche la valeur de vérité de l'énoncé par rapport à la réalité.

Récanati introduit un double thème de signe transparent et de signe opaque à la suite de la conception classique du signe comme « une chose représentant une autre chose » (p. 15-16). Le signe transparent renvoie à la chose signifiée comme référence *ad extra*, il « représente », « dit » l'état de choses extra-linguistique. Par contre, le signe opaque renvoie à

¹ Ricœur répète en effet la spatialisation du langage qu'opère Husserl. Pour le langage, Husserl use les métaphores spatiales : « sphère verbale », « couche de l'expression ». E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950, p. 418, p. 421. On retrouve aussi le même qualificatif de médium, « médium de l'expression » (p. 420), dans le contexte où il s'agit de son « fondement » (p. 421). L'idée d'expression implique d'autre part la valeur de sortie (le préfixe « ex ») de l'intérieur psychique. Ricœur rend substituables la désignation et l'expression : « Pour nous qui parlons, le langage n'est pas un objet mais une médiation : il est ce à travers quoi, par le moyen de quoi, nous nous exprimons et nous exprimons les choses ». *Le Conflit des interprétations*, p. 85

² F. Récanati, *La Transparence et l'énonciation*, Seuil, 1979, p. 15

la chose signifiante, à la choséité du signe, comme sui-référence, il « montre », « indique » l'état de choses linguistique qui n'est autre que l'acte de l'énonciation. Ricœur fournit un exemple de ce paradigme d'analyse : « Les deux énoncés : “le chat est sur le paillason” et “j'affirme que le chat est sur le paillason” ont la même valeur de vérité. Mais l'un a la transparence d'un énoncé entièrement traversé par sa visée référentielle, l'autre l'opacité d'un énoncé qui renvoie réflexivement à sa propre énonciation »¹. Le second énoncé implique la double référence du signe. La référence *ad extra* se rapporte à la séquence « le chat est sur le paillason » et la sui-référence à la séquence « j'affirme que »². La partie opaque revient donc à la forme du performatif explicite : je + verbe performatif au présent. Benveniste y remarque l'inscription de la subjectivité et de l'historicité. Mais pour Récanati il s'agit de la choséité des signes qui se manifeste en tant que facteur d'ouverture. Ricœur, de son côté, problématise à juste titre : « Le “je” ne disparaît-il pas en tant que *je*, dès lors que l'on confère à l'énoncé deux références de direction opposées, une référence vers la chose signifiée et une référence vers la chose signifiante ? Le glissement était en fait contenu dans la définition du signe reçue des Anciens : une chose qui représente une autre chose. Or, comment un acte peut-il n'être qu'une chose ? Plus gravement, comment le sujet qui réfère et signifie, peut-il être désigné comme une chose tout en restant un sujet ? » (p. 64). La critique qui se fait au nom de la pensée de l'acte et du sujet n'envisage pourtant que d'aligner la réflexivité de la sui-référence sur la « conscience de soi » (p. 63), et non sur la subjectivité historique dans le langage. Et s'il s'attaque à la conception substantielle du signe, c'est qu'elle pulvérise sa tripartition de sphère, en faisant du langage et du sujet les choses du monde. Chez Récanati, il n'y a qu'une seule sphère, celle du monde où s'opère la double référence. La critique vire alors à la querelle de la pensée spatialisante interne à l'école de la logique désignative.

L'éclipse du sujet parlant et de la spécificité du langage qui se traduirait pour Ricœur comme impensé de la sphère immanente et de la sphère langagière, s'enchaîne dans la théorie de l'acte de l'énonciation. En substantialisant le signe, Récanati factualise en effet l'acte de l'énonciation qu'il qualifie de « fait ». La factualité corollaire de la choséité renforce la thèse de l'appartenance du langage au monde qui se porte garant de sa logique désignative. Ainsi en appliquant la distinction entre type et token (échantillon, occurrence) chez Peirce à l'indicateur *je* appelé « token réflexif », il explique la fonction sui-référentielle de ce signe opaque : « Une occurrence du mot “je” désigne la personne qui articule cette occurrence, parce que entre cette occurrence et cette personne il y a une certaine relation de fait »³. Aussitôt qu'amorcée, s'efface la pensée de la « personne », puisque l'enjeu consiste dans le signe *je* qui montre sa choséité par le fait d'être énoncé. Et en tant qu'élément premier du monde, il indique la direction du sens vers la chose, qu'est une variante de l'avance du sens vers la référence : « Ces expressions [= tokens réflexifs] sont des embrayeurs, car elles pointent, depuis le sens qu'elles ont en tant que signes, vers ce qu'elles sont comme choses, vers le fait qu'elles constituent. Pour représenter les choses, elles se présentent elles-mêmes comme choses, et, en exhibant l'appartenance du discours au monde, elles lui permettent de le représenter » (p. 163). La personne réduite ainsi au statut de porteuse de l'occurrence *je* passe notamment pour le point de repère qui sert à particulariser la chose désignée par le mot générique⁴. Le point nodal de la choséité et de la factualité revient au cadre spatio-temporel du

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 59

² Cela se formule chez Récanati : « Le représentant fait réflexion sur lui-même en même temps qu'il représente le représenté ». *La Transparence et l'énonciation*, p. 21

³ F. Récanati, *La Transparence et l'énonciation*, p. 159

⁴ « La singularité ne peut être décrite en termes généraux, ou du moins, si l'on peut décrire un objet singulier, on ne peut décrire sa singularité, car c'est non pas de ses propriétés générales, seules susceptibles de description, qu'un objet tient sa singularité, mais de sa localisation spatio-temporelle. [...] l'utilisation de coordonnées spatio-temporelles, sans quoi nous ne pouvons faire référence aux objets singuliers, met en jeu la token-réflexivité : grâce à ces coordonnées, nous identifions tous les objets singuliers par rapport à l'un d'eux, qui sert

monde où Récanati place l'acte de l'énonciation comme fait et le sujet de l'énonciation comme objet. En effet, le token réflexif permet de « faire référence aux objets singuliers, c'est-à-dire aux objets situés dans un cadre spatio-temporel » (p. 167).

Sa logique de la désignation s'inscrit par là dans la continuité de la logique identificatoire de la localisation chez Strawson. Strawson subsume la personne et la chose physique sous la classe de l'individu à titre de « particuliers de base », à une différence près que la personne est abordée comme « unique référent doté de deux séries de prédicats »¹ physiques et psychiques. Ricœur remarque que Strawson accentue cependant l'aspect physique de la personne apte à s'identifier par le « repérage spatio-temporel » (p. 45) par rapport à l'aspect psychique qui ressortit au dedans de la conscience. La philosophie analytique, qu'il s'agisse de la théorie de l'identification ou de la théorie de l'énonciation procède à l'objectivation du sujet sous l'optique exclusivement mondaine. Elle joue en cela le rôle de science objective pour la phénoménologie de Ricœur.

La perspective de Benveniste se démarque clairement de celle de la philosophie analytique. Le sujet du langage n'est pas à confondre avec l'individu-objet localisable dans la réalité de monde. Les indicateurs *je* et *tu* « ne renvoient pas à la “réalité” ni à des positions “objectives” dans l'espace ou dans le temps, mais à l'énonciation, chaque fois unique, qui les contient »². En abordant la référence non pas en termes de localité, mais en termes d'historicité, Benveniste détache de l'ordre du monde le sujet de l'énonciation et l'acte de l'énonciation. Et par là il invite à penser autrement le monde non plus comme réalité physique, mais comme « réalité de discours » (p. 252). Si la référence des déictiques *ici* et *maintenant* s'organise à partir de l'instance de discours actuelle, *ici* et *maintenant* ne relèvent pas du registre spatio-temporel prédéterminé, mais de la catégorie de la « réalité de discours », réalité que le sujet de l'énonciation constitue chaque fois dans son historicité. Pour Benveniste, le discours n'appartient pas tant au monde que le monde appartient au discours. L'approche du performatif témoigne de son point de vue irréductible à la pragmatique de la philosophie analytique. Il définit le performatif comme « une propriété singulière, celle d'être *sui-référentiel*, de se référer à une référence qu'il constitue lui-même » (p. 273-274). Bien que Récanati pose, en citant cette définition, que « c'est *instaurer* une nouvelle réalité »³, sa théorie de l'énonciation factualisante n'implique la réalité que par l'idée assise de monde physique naturel. Mais Benveniste insiste pour ne pas mêler dans le performatif le « résultat obtenu »⁴. C'est que sa perspective est tournée vers le procès d'énonciation constituante qui renverse le rapport du discours au monde. En cela, il tient valable la distinction entre constatif et performatif, en invoquant la distinction entre sens et référence. Le constatif renvoie encore à la réalité mondaine par sa nature de description. Le sens s'oriente vers la référence. Le performatif est un acte de l'énonciation complet dans et par quoi le sens déborde la référence, en tant que *sui-référence* transformatrice de la réalité de monde en réalité de discours. Alors que pour Récanati qui formule : « dans le sens de l'énoncé se réfléchit le fait de l'énonciation »⁵, la *sui-référence* du performatif contribue par sa factualité à maintenir davantage l'ordre préalable du monde. Or, si le performatif illustre ainsi le sémantique chez Benveniste, sa théorie de l'énonciation ne laisse pas que d'étendre le performatif au constatif. Et cela toujours dans le trajet inverse de la pragmatique qu'est la

d'origine aux coordonnées ; mais celui-ci, nous ne pouvons l'identifier sans cercle vicieux à l'aide du même réseau spatio-temporel qui s'ordonne à partir de lui : nous n'avons, pour l'identifier, d'autre possibilité que de recourir aux catégories token-réflexives de “gauche”, de “droit”, d’“avant” et d’“après”, qui toutes font référence à la position de celui qui les utilise ». *La Transparence et l'énonciation*, p. 173-174

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 46

² E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1, p. 254

³ F. Récanati, *La Transparence et l'énonciation*, p. 100

⁴ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1, p. 276

⁵ F. Récanati, *La Transparence et l'énonciation*, p. 7

leçon même de sa tenue de la distinction. A travers l'idée du performatif implicite chez Austin, Récanati généralise le performatif pour mieux valider l'adéquation du constatif au réel. Dans la perspective de Benveniste, le constatif ouvre à l'acte de sémantisation constitutif marqué par la subjectivité historique, et non à l'acte de désignation vérificatif marqué par la choséité factuelle.

Benveniste considère l'énonciation comme faire du langage en activité. Chez Récanati elle passe pour le fait mondain du résultat. La factualisation rabat par là l'événement langagier sur l'événement physique ou autre : « L'énonciation [...] est un événement qui a lieu, comme tout événement, à un certain moment et en un certain lieu : cet événement spatio-temporellement déterminé, c'est le dire, ou l'énonciation. Le fait de dire quelque chose est un événement, comme le fait de se casser une jambe, comme le fait de recevoir une décoration, comme le fait de naître ou de mourir » (p. 153). Par cette non-distinction, Récanati conjugue l'événementialité avec l'objectivité sous l'égide du schéma spatio-temporel. Alors que Benveniste l'érige en principe d'historicité de la subjectivation. Mais Ricœur méconnaît la différence radicale de leur théorie de l'énonciation, chacune ayant une acception conséquente de l'événement. Il parle notamment de la « caractérisation de l'énonciation comme événement, ou instance de discours, qui a donné l'occasion d'assimiler l'acte de langage à un fait »¹. Pour le phénoménologue, la linguistique de Benveniste relève, au même titre que les disciplines de la philosophie analytique, de l'attitude naturaliste. Il la range parmi ce que Husserl appelle « sciences du fait » qui portent sur la « réalité naturelle sous forme individuelle », sur « l'existence spatio-temporelle »². Et les thèmes, tels que l'événement, l'actualité, l'expérience³, que Ricœur fait ressortir pour valoriser, par rapport à la linguistique de la langue, la linguistique du discours, se retournent contre elle, comme « fait », « contingence », « attitude naturelle »⁴. Son rapport aux théories de Récanati et de Benveniste qu'il prend en bloc s'inscrit dans le contexte phénoménologique.

Une telle confusion profite à la continuité de la vue spatiale, par quoi il engage en effet sa critique de la factualisation de l'énonciation. Indifférent, tout comme Récanati, à la pensée du devenir qu'est la pensée de la spécificité de l'acte de langage, Ricœur renforce sa remise en question de l'idée unidimensionnelle qui met sur le même plan mondain l'énonciation *ad extra* et l'énonciation sui-référentielle⁵. Il entreprend de dissocier l'énonciation de la sphère transcendante, autrement dit, d'associer l'énonciation à la sphère immanente : « On interroge le statut du sujet de l'énonciation en tant que tel, et non pas seulement l'acte de l'énonciation traité comme un fait, à titre d'événement qui arrive dans le monde, dans ce monde même auquel appartiennent les choses auxquelles nous faisons référence *ad extra* »⁶. Et il cite les propos de Granger : « Le renvoi à l'énonciation n'est pas du même ordre que les renvois proprement sémantiques. L'énonciation ne se trouve pas alors repérée *dans* le monde dont on parle : elle est prise comme référence limite de ce monde » (p. 67). La requête du sujet de l'énonciation écarte sa conception minime chez les philosophes analytiques comme objet du

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 69

² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 16

³ Pour introduire son propre sémantique, logique de la désignation, contre la linguistique de la langue, Ricœur fait appel en effet à l'expérience de locuteur et d'interlocuteur : « L'expérience que le locuteur et l'interlocuteur ont du langage vient limiter la prétention à absolutiser cet objet [=le langage en langue]. L'expérience que nous avons du langage découvre quelque chose de son mode d'être qui résiste à cette réduction ». *Le Conflit des interprétations*, p. 85.

⁴ La « factualité » chez Récanati reviendrait à la « facticité » chez Husserl.

⁵ La formule précitée de Récanati (« dans le sens de l'énoncé se réfléchit le fait de l'énonciation ») est dite qu'elle « attache la réflexivité à l'énonciation traitée comme un fait, c'est-à-dire comme un événement qui se produit dans le monde. Ce qu'on appelait tout à l'heure acte est devenu un fait, [...] un fait survenant dans le même monde que les faits et les états de choses visés référentiellement par les énoncés déclaratifs ou assertifs ». *Soi-même comme un autre*, p. 63.

⁶ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 64.

monde, « un de ses contenus » (*ibid.*), en introduisant l'opposition prépositionnelle de lieu entre *dans* et *sur*. A l'opposé du statut de point de repère dans le monde, la sphère de l'*ego* se traduit alors en termes de « centre de perspective sur le monde » (p. 65), de « point de perspective privilégié sur le monde » (p. 67). Articulé ainsi avec le sujet parlant en tant qu'« *ego* de l'énonciation » (p. 68), l'acte de l'énonciation se sépare certes d'un fait. Mais la critique de la factualisation ne fait qu'imposer la phénoménologie du sujet, qui commence par instituer un « dénivellement entre le “je” et le monde »¹, comme séparation de la « région conscience » et de la « région chose ».

Le maintien de la sphère distincte du langage que Ricœur opère, par rapport à la sphère du monde, à travers le refus de la substantialisation du signe, s'accroît, par rapport à la sphère de l'*ego*, sous forme de paradoxe qu'il introduit entre le « je voyageur » du shifter et le « je ancré » de l'*ego*. Le paradoxe fait figure de déclinaison de la problématique de la fermeture et de l'ouverture, mais il s'oriente dans le but de renforcer le primat de la spatialité sur l'événementialité, en définitive de repousser le rapport de fondement du langage au sujet. Il n'est pas anodin que Ricœur allègue comme solution linguistique la distinction du type et du token, du token réflexif. Si l'ouverture repose sur la prise en compte de l'acte de l'énonciation, sa factualisation fait échec à l'implication de l'*ego* de l'énonciation. D'autant que Ricœur remarque la logique numérique et distributive du signe qui préside à l'acception de l'événementialité du token, du token réflexif. L'ouverture qui consiste à prendre le « système comme acte » et la « structure comme événement »² tourne à l'occultation de l'*ego* devant la choséité du signe et la factualité de l'acte événementiel³. La solution linguistique calquée sur l'unique modèle de la pragmatique donne lieu du même coup à l'invalidation de la conception fondamentale du langage. En effet, Ricœur en tire argument pour corroborer immédiatement la transcendantalité de l'*ego* par rapport à ses actes de langage. Il répète derechef Husserl : « Si [les énonciations d'un locuteur] constituent chacune un événement différent, susceptible de prendre place dans le cours des choses du monde, le sujet commun de ces multiples événements est-il lui-même un événement ? [...] On n'a pas oublié non plus les difficultés attachées à des expressions métaphoriques telles que *Ichstrahl*, “rayon du moi”, ou *Ichpol*, “moi comme pôle identique des actes”, pour caractériser la sorte de rayonnement ou d'émanation qui exprime le rapport d'un locuteur unique à la multiplicité de ses actes de discours »⁴. La critique de la théorie de Benveniste s'engage dans la critique de la théorie de Récanati qui reste autour du débat de la pensée spatialisante entre schéma à unique sphère et schéma à triple sphère. Et ce débat tronque l'enjeu de la critique du statut de l'événement dans la pragmatique. Il le reprend comme paradigme spatial de la sphère mondaine. Par là même, il continue l'indifférence de la spécificité de l'acte de langage, quitte à le convertir en refus, telle qu'il se manifeste chez les pragmaticiens soucieux de démontrer que l'énonciation est une action à part entière. La non-distinction entre l'événement de l'acte de langage et l'événement des actions autres ne fait pas problème à Ricœur qui convient que « le langage s'inscrit dans le plan même de l'action » (p. 58). Et plus loin, il parle du sujet du langage

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, l'introduction de Ricœur, p. XIX.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 86.

³ On cite l'argument de Ricœur *in extenso* : « Cette distinction entre type et échantillon élimine-t-elle tout paradoxe concernant le “je” ? On peut en douter, si l'on considère qu'elle est parfaitement compatible avec une interprétation de la réflexivité dans le sens de la sui-référence, c'est-à-dire d'un renvoi à la factualité d'un événement spatio-temporel arrivant dans le monde. C'est de l'acte de l'énonciation, entendu comme un fait mondain, qu'on peut dire qu'il n'a lieu qu'une seule fois et n'a d'existence que dans l'instant où l'énonciation est produite. On parle alors des occurrences différentes d'un même signe, ne différant numériquement que par leur position spatio-temporelle, mais illustrant le même type. Le signe en question, c'est l'acte d'énonciation traité comme un fait. Le “je” n'est plus alors visé qu'obliquement, à savoir comme expression marquée à l'intérieur d'un performatif explicite de la forme : “j'affirme que”, “j'ordonne que”, “je promets que”, etc. ». *Soi-même comme un autre*, p. 66.

⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 67.

comme « agent » (p. 63). Ce qu'il problématise, c'est la non-distinction entre événement et acte-action, et la résorption, qui en découle, de l'acte-action justiciable de la sphère de l'*ego* dans l'événement justiciable de la sphère du monde. Sous cet angle d'attaque, il met en cause notamment la théorie de l'action¹, autre discipline de la philosophie analytique, avec laquelle il propose « l'intersection » (p. 58) de la théorie de l'acte de l'énonciation. Par le jeu des trois termes (acte, action, événement), il trouve à faire dépendre davantage de l'*ego* l'acte de l'énonciation, au même titre que les actions, qui revient à une cogitatio désignative et auto-désignative étrangère à l'historicité, à l'événement de subjectivation du langage.

Irrésolu ou éludé relativement à la prise en compte ou non de l'*ego*², le paradoxe vise à disqualifier *je* non seulement en tant que marque de la subjectivité spécifique du langage, mais aussi en tant que signe désignatif de l'*ego*. Si le paradoxe écarte la théorie linguistique de la subjectivation, c'est qu'il repose notamment sur le double thème philosophique de la constitution du sujet : cohérence et différence. Ricœur rattache, dans son commentaire de *Ideen II*, la transcendantalité de l'*ego* sur ses actes à une « auto-constitution du moi dans le temps » : « Si le moi “passe”, il ne passe pas comme un événement ; il n'arrive pas, mais tout ce qui arrive lui arrive. Tout au plus peut-il cesser ou commencer de réfléchir, c'est-à-dire “d'opérer” l'acte réflexif du *Cogito*, mais non de rayonner de ses actes »³. Bien que le thème de la constitution ne puisse s'empêcher d'impliquer le temps, la temporalité de l'*ego* se pose contre le devenir, ce qui rejoindrait la vue spatialisante. Ricœur continue immédiatement : « C'est sa façon d'être immuable » (*ibid.*). Un peu plus loin, « cette manière de se comporter avec cohérence » (p. 109). On trouve ainsi le paradigme de cette temporalité : « permanence », « durable », « demeurant ». Anti-historique, l'« individuation » de l'*ego* s'oppose donc à l'individuation du sujet du langage. C'est la conscience qui fonde l'individu en *ego*, travaille à l'auto-constitution du moi, le langage n'étant qu'un instrument de l'auto-référence, de l'auto-désignation du moi qui s'explique comme procédé d'« individualisation »⁴. Mais paradoxalement, le signe *je* manque précisément la fonction de l'individualisation. La dépendance de *je* à l'égard de l'acte de langage (« seul est déterminant le rapport de l'énonciation, prise pour repère fixe »⁵) s'arrête à l'« intermittence », inapte à rendre compte de la « permanence » de l'*ego*. La critique de l'événementialité du token s'inscrit ainsi dans cette temporalité transcendantale de l'*ego* qui montre en creux que l'impensé de l'historicité va de pair avec le déplacement du fondement, du langage à la

¹ Ricœur s'efforce de garder la distinction entre l'action que l'agent fait arriver et l'événement qui arrive. Mais chez Anscombe, la distinction initiale entre le côté subjectif, action et motif-désir, et le côté objectif, événement et cause débouche sur l'effacement du premier paradigme par le second, c'est-à-dire par « le privilège du résultat obtenu qui est lui-même un événement », et par « l'accentuation du côté objectif du désir », comme la notion de « désirabilité » de l'objet à obtenir. cf. *Soi-même comme un autre*, p.89. Ricœur explique que ce primat de l'objectif provient de l'attitude scientifique de cette discipline, attitude qui consiste à décrire la réalité. Il s'agit donc de l'attitude naturaliste. La scientificité de la description repose sur la vérification qui se borne au plan factuel. Dans la même perspective de la philosophie analytique, Davidson subordonne l'explication téléologique du subjectif à l'explication causale de l'objectif. Il reprend notamment l'idée de causalité à Hume dont l'empirisme sceptique n'implique que la sphère du monde. La disparition du subjectif s'achève par la substantialisation de l'action comme « entité », au même titre que l'événement, comme réalité mondaine qui assure le but vérificatif, « la valeur de vérité aux propositions qui s'y réfèrent » (p. 105).

² Par la factualisation de l'énonciation, et l'objectivation du sujet de l'énonciation, la solution que propose Récanati s'avère évasive. Les token-réflexives « renvoient à un fait qui a lieu dans l'espace et dans le temps public, bref dans le monde. Par là est éludé le paradoxe, qui ne surgit que lorsqu'on thématise pour lui-même le sujet de l'énonciation ». *Soi-même comme un autre*, p. 66-67.

³ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, p. 108.

⁴ A la suite de la tradition logique, Ricœur place les indicateurs et déictiques, la définition définie et le nom propre sous la catégorie d'« opérateurs d'individualisation ». *Soi-même comme un autre*, p. 40. On remarque le même regroupement chez Récanati. Cela montre à nouveau que son rapport critique avec la philosophie analytique du langage n'est qu'un désaccord de l'optique spatiale interne à la discipline de la logique désignative.

⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 42.

conscience. Chez Ricœur il s'agit strictement de la dépendance de l'acte de langage à l'égard de l'*ego*. Et en même temps, l'indicateur *je* efface l'unicité de l'*ego*, car il s'applique à quiconque se désigne en parlant. C'est pourquoi le paradoxe se précise comme contradiction entre le « substituable » du shifter et le « non substituable » de l'*ego*. Dans la critique de *je*, entre en jeu la cohérence temporelle corrélative à la différence individuelle. L'indicateur échoue selon Ricœur à désigner un seul et même *ego* dans toutes ses occurrences d'emploi, alors qu'il fonctionne pour renvoyer au sujet du langage devenant, et non à l'*ego* de la conscience demeurant. Ricœur fait ainsi du paradoxe la limite de la sphère du langage-langue qui ne répond pas à la double question de l'individuation et de l'individualisation. Mais comme une pétition de principe, le paradoxe impose au préalable ses propres conditions de solution qui relèvent de l'égologie en rapport avec la logique de la désignation. Le paradoxe témoigne en fait de la limite de la théorie du sujet et de la théorie du langage chez Ricœur, qui se situe dans l'impensé de l'historicité du devenir.

L'individualisation fait pendant d'autre part à la « conceptualisation ». Ce couple s'observe dans l'application, à l'indicateur, de la logique de la désignation, où il est en effet question de l'unité de la référence et du sens, du suivi de l'ordre extra-linguistique dans l'ordre linguistique. Tandis que Benveniste met à découvert le fonctionnement comme manifestation de la subjectivité historique, et par là même constitutive de sa propre référence. L'enjeu de la connexion entre individualisation et conceptualisation se développe à travers le recours à l'analyse de Husserl sur les indicateurs et déictiques qualifiés d'« expressions fluctuantes », « essentiellement subjectives et occasionnelles »¹. Ricœur remarque sans difficulté la correspondance entre l'idée d'occurrence (token, token réflexif) et l'idée d'occasion : « Nous retrouvons Husserl : l'amphibologie du “je” est celle d'une signification nécessairement occasionnelle. Le terme occasionnel a le sens très précis de relier le “à chaque fois” du type au “une seule fois” de l'échantillon ». Il établit le même rapprochement implicite à l'égard de la théorie de Benveniste en en retenant notamment l'idée de vide et de plein qui est un thème majeur chez Husserl. Il parle ainsi de « l'usage *hic et nunc* de ce signe vide »². On note que Husserl se sert des termes *hic et nunc* pour décrire le caractère fluctuant de ces expressions relatif à l'acte de l'énonciation actuel. Or Benveniste introduit l'idée de signe vide en vue de le distinguer du signe « virtuel », c'est-à-dire conceptuel. Les indicateurs et les déictiques sont vides de signifié conceptuel. Ricœur implique lui-même la différence du « terme vacant » par rapport aux « expressions génériques ». Et pourtant il continue de parler de la « signification » de ce signe vide, là où le linguiste passe à l'étude du fonctionnement. Ricœur fait subrepticement du signe vide le signe virtuel. C'est qu'il déplace la distinction entre le vide et le virtuel vers la distinction entre la signification variable de l'expression subjective et la signification universelle de l'expression objective ayant pour visée le « remplacement » de la première par la seconde qui « demeure toujours irréalisable »³. Il emprunte en effet à Husserl l'exemple de la démonstration de l'échec⁴. Issu de la confusion

¹ Selon Husserl, il s'agit de « toute expression à laquelle appartient un groupe présentant une unité conceptuelle de significations possibles, de telle manière qu'il soit essentiel pour cette expression d'orienter à chaque fois sa signification actuelle suivant l'occasion, suivant la personne qui parle ou sa situation. C'est seulement eu égard aux circonstances de fait de l'énonciation que peut, en général, se constituer ici pour l'auditeur une signification déterminée parmi les significations connexes ». E. Husserl, *Recherches logiques, 2, première partie*, Presses Universitaires de France, 1961, p. 93.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 252.

³ E. Husserl, *Recherches logiques, 2, première partie*, p. 103.

⁴ Husserl parle de *je* qu'il est « un mot par lequel toute personne qui parle se désigne elle-même. Mais la représentation conceptuelle ainsi éveillée n'est pas la signification du mot *je*. Sans quoi nous devrions pouvoir simplement substituer à *je* les mots : toute personne qui en parlant se désigne elle-même. Manifestement, cette substitution conduirait à des expressions non seulement insolites, mais encore ayant une signification différente. Par exemple, si, au lieu de *je suis contente*, nous voulions dire : toute personne qui en parlant se désigne elle-même est contente. La fonction de signification universelle du mot *je* est de désigner chaque fois celui qui parle,

entre la « fonction » et la « signification », la « définition », le constat d'échec relance la recherche du sens adéquat à la référence qu'il tient avant tout pour *ego*, sujet hors du monde, et non pour individu, objet dans le monde, quitte à problématiser ensuite cette acception première. Le paradoxe caractéristique, selon lui, des lacunes de l'indicateur *je* conduira à y suppléer un terme qui articule individualisation, individuation et conceptualisation. Une telle solution philosophique repose alors sur une phénoménologie du sens qui pratique un réalisme du langage, et pour cause, Ricœur passe à côté de l'historicité. La logique de la désignation est en cela en continu avec la phénoménologie du sens.

2. Phénoménologie du sens, phénoménologie de la langue

Coextensif au déplacement du fondement du sujet, le fondement du rapport de sens entre sujet et monde glisse du langage à la conscience. La logique de la désignation, telle que Ricœur reprend à Husserl, donne suite à ce glissement. Le point nodal reste dans la distinction entre sens et référence, qui s'énonce chez Husserl notamment entre vide et plein¹ : l'intention de signification vide d'intuition (l'acte conférant la signification) et l'intention de signification remplie par l'intuition (l'acte remplissant la signification)². En plaçant au premier plan l'intentionnalité de conscience, il explicite sa conception du langage : « La

mais le concept par lequel nous exprimons cette fonction n'est pas le concept qui constitue immédiatement et par lui-même la signification ». *Recherches logiques*, 2, première partie, p. 94-95. Et Ricœur de répéter : « "Je" désigne si peu le référent d'une référence identifiante que ce qui paraît en être la définition, à savoir : "toute personne qui se désigne elle-même en parlant", ne se laisse pas substituer aux occurrences du mot "je". Il n'y a pas d'équivalence, au point de vue référentiel, entre "je suis content" et "la personne qui se désigne est contente" ; cet échec de l'épreuve de substitution est ici décisif ; il atteste que l'expression n'appartient pas à l'ordre des entités susceptibles d'être identifiées par voie référentielle ». *Soi-même comme un autre*, p. 61.

¹ Ricœur explicite qu'il s'agit de la reprise de la distinction chez Frege entre *Sinn* et *Bedeutung* : « Cette avance du sens (idéal) vers la référence (réelle) est l'âme même du langage. Husserl ne dira pas autre chose dans les *Recherches logiques* : le sens idéal est un vide et une absence qui demandent à être remplis. [...] ce que l'on articule ainsi, c'est une intention signifiante qui rompt la clôture du signe, qui ouvre le signe sur l'autre, bref qui constitue le langage comme un dire, un dire quelque chose sur quelque chose ». *Le conflit des interprétations*, p. 87-88.

² La confusion entre vide /virtuel chez Benveniste et signification variable / signification universelle chez Husserl qui ramène au maintien du signifié dans le signe je, repose ainsi sur la confusion première entre deux acceptions du vide. Chez Benveniste, il s'agit du vide de signifié. Chez Husserl il est question du vide de référent.

fonction du mot [...], c'est justement d'éveiller en nous l'acte conférant le sens, de désigner ce qui est intentionné "en lui", et peut-être donné par l'intuition remplissante »¹. Et Ricœur entreprend de démêler davantage de la désignation la signification en la tenant à l'écart de l'acte de langage. Et cela à l'avenant de l'orientation ultérieure des travaux de Husserl, des *Recherches logiques* à *Idées I* : « On y voit la signification logique se loger au centre de gravitation de la signification linguistique, et celle-ci s'inscrire dans le périmètre plus vaste de l'intentionnalité de conscience ; à la faveur de cette extension de la recherche du plan logique au plan perceptif, l'expression linguistique, et à plus forte raison, l'expression logique, s'avèrent constituer seulement la forme réfléchie d'une activité signifiante enracinée plus bas que le jugement et caractéristique de l'*Erlebnis* en général ; c'est en ce sens que la signification devient la catégorie la plus englobante de la phénoménologie »². Ce résumé fait écho, implicitement mais largement, à la section 124 de *Idées I* dont Ricœur est le traducteur, en entraînant du même coup trois questions qui s'y exposent : le rapport entre sphère de la conscience et sphère du langage, et le rapport, qui en découle, du sens de conscience à la fois aux sens et forme de langage. Autrement dit, ici entrent en jeu le fondement du langage, le réalisme du langage et le formalisme du langage. On va tenter de voir comment Ricœur aborde et développe ce triple enjeu.

Il y a chez Ricœur une reconnaissance de la nécessité du langage au rapport de l'homme au monde. En citant Lévi-Strauss qui inscrit la « fonction symbolique » du langage comme rapport signifiant dans le cadre anthropologique, il relève lui-même que la fonction symbolique est « la naissance même de l'homme à l'ordre des signes » (p. 254). Il dissocie explicitement le symbolique du sémiotique : « La fonction symbolique n'est donc pas sur le même plan que les différentes classes de signes que peut discerner et articuler une science générale des signes, une sémiologie » (*ibid.*). Inversement, il associe le symbolique au sémantique, mais il coupe court à une anthropologie historique du langage à quoi ouvre notamment la théorie de la subjectivation dans la sémantique de Benveniste. Nous avons remarqué que le langage pour Ricœur n'est ni « l'objet » selon la sémiologie, ni « le fondement » selon la sémantique, mais un « medium » instrumental qu'il prend en même temps pour « phénomène ». S'il ne peut pas exclure le langage, il l'inclut en tant que phénomène de la conscience à décrire et il le décrit précisément comme cogitatio d'expression, de désignation référentielle où se trouvent déjà le monde et le sujet. La naissance en question ne revient aucunement à la transformation de l'homme en sujet, du monde en sens dans et par l'acte de langage. Ricœur conjugue donc à l'égard du langage le refus du statut fondamental et le retenu du statut nécessaire. Et cette conjugaison s'engage non seulement sur le plan descriptif mais aussi sur le plan déductif. Décrire la dépendance du langage à la conscience, c'est déduire le langage de la conscience comme son fondement. C'est pourquoi il aligne la déduction sur la réduction phénoménologique qui passe notamment pour « les conditions de possibilité de la référence à soi dans la référence à quelque chose », « les conditions de possibilité de la relation signifiante, de la fonction symbolique » (p. 253), « le transcendantal du langage, la possibilité pour l'homme d'être autre chose qu'une nature parmi les natures, la possibilité pour lui de se rapporter au réel en le désignant par le moyen des signes » (p. 254). Il introduit dans son acception de la réduction transcendantale le double titre de la conscience constitutive à la fois du langage et du sens du monde.

La visée du transcendantal confond et rejette en bloc l'empirique et l'empirisme. La quête de la fondation du langage dans la conscience mène à l'éviction de l'histoire dont le concept revient chez Ricœur à l'historicisme, et non à l'historicité. En considérant la réduction comme « commencement d'une vie signifiante » (*ibid.*) – ce qui témoigne clairement du déplacement du principe anthropologique, du langage à la conscience, il précise

¹ E. Husserl, *Recherches logiques*, 2, première partie, p. 45-46.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 242.

immédiatement que « ce commencement est non chronologique, non historique », mais « transcendantal à la manière dont le contrat est le commencement de la vie en société » (*ibid.*). Il s'agit de la fiction transcendantale hors de l'histoire. Et il écarte corrélativement la subjectivité qu'il ne distingue pas, pour la même raison, du subjectivisme. En suivant Husserl, Ricœur repousse l'empirisme subjectiviste, mais à la différence du premier, il se tient en garde autant contre l'idéalisme subjectiviste. S'il accorde la conception d'une « conscience sans *ego* » (p. 256), l'accord n'est pas passif afin de s'ajuster à la rigueur de science du structuralisme en linguistique et en anthropologie qui exclut l'histoire et le sujet. Il reprend cette double exclusion pour les besoins de la cause. C'est un accord actif en vue de séparer de la réduction « l'auto-suffisance de la conscience » comme « résidu » (p. 253) et le problème majeur de l'égologie y afférent : le solipsisme¹. La réduction ne travaille pas tant à l'instauration de l'*ego cogito* qu'au surgissement du « champ des cogitationes » (p. 255), c'est-à-dire du rapport entre *cogitatio* et *cogitatum*. Ce rapport de la conscience au monde précède son rapport au sujet pris pour *ego*. Plus que l'antinomie, il y a ainsi une connivence stratégique entre le structuralisme et la phénoménologie propre à Ricœur. Car la régression vers l'origine tient à l'impensé de la subjectivité historique et spécifique du langage. Transcendantale, elle rend la « vie signifiante » apersonnelle et ahistorique.

Détachée du sujet et de l'histoire, la réduction travaille au récit de la genèse du signe. Ricœur ramène notamment la « genèse idéale du signe » (p. 254), qui s'explicité comme « écart », « différence » vis-à-vis de la réalité, à la « non-naturalité », « non-mondanité » (p. 255) de la conscience issue de la réduction. L'attitude phénoménologique d'une conscience ainsi acquise permet d'accéder à un Eidos que recèle chaque objet du monde, alors qu'il n'apparaissait que comme fait, « ceci hic et nunc » dans l'attitude naturelle, et l'attitude naturaliste qui en découle. La visée principale de la réduction transcendantale réside en effet dans la saisie éidétique². Par la double acception husserlienne et kantienne du transcendantal que Ricœur attache à la réduction, le récit de la genèse porte à fonder le concept générique qu'implique le signe linguistique sur l'essence de l'objet que décèle la conscience intentionnelle, pour les fondre sous la catégorie de la phénoménologie en tant que « théorie générale de la signification », ou « théorie du langage généralisé » (p. 254). Il s'agit du réalisme éidétique qui met la signification du langage aux prises avec le sens de conscience, en termes d'*Ideen*, la *Bedeutung* avec le *Sinn*. A ce titre, le langage passe au premier plan : « Le langage cesse d'être une activité, une fonction, une opération parmi d'autres : il s'identifie au milieu signifiant total, au réseau des signes jetés comme un filet sur notre champ de perception, d'action, de vie. C'est ainsi que Merleau-Ponty a pu dire que Husserl "pousse le langage en position centrale" » (p. 243). La nécessité du symbolisme pour la vie signifiante est une question du langage irréductible (sa « position centrale ») qui s'impose aux

¹ Nous développerons cet enjeu dans le chapitre suivant.

² Si la philosophie analytique correspond à l'attitude naturaliste, la démarche de Benveniste repose sur l'empirique du langage à vivre, et non sur l'empirisme du fait à observer, par la distinction entre individu psychophysique et sujet historique. Mais comme nous avons remarqué, Ricœur critique les théories de l'énonciation chez Récanati et chez Benveniste sous le titre de science du fait, qui se dit également « science empirique » chez Husserl. Et dans la perspective phénoménologique, le « fait » s'oppose à l'« essence », l'« existence » à l'« Eidos », la « contingence », « facticité » à la « nécessité éidétique ». Husserl explique : « cette nécessité ne désigne pas la simple permanence de fait d'une règle valable de coordination entre des faits spatio-temporels ; elle présente tous les caractères de la *nécessité éidétique*, et ainsi a rapport avec la *généralité éidétique* ». *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 17. Et puisque « tout objet individuel possède un fonds éidétique, son essence » (p. 31), « tout fait inclut un fonds éidétiques » (p. 35), il incombe au phénoménologue de saisir l'essence pure par la réduction transcendantale des données empiriques à la conscience apersonnelle et ahistorique. La linguistique structurale de la langue, à la différence de la linguistique du discours, se trouve proche de l'attitude phénoménologique, car elle écarte « l'idée naïve que le signe est mis pour la chose » (*Le Conflit des interprétations*, p. 83), comme elle écarte la subjectivité et l'historicité.

phénoménologiques. Résoudre cette question, ce n'est autre que la dissoudre dans le réalisme¹. Et par là Ricœur renforce la confusion du langage et de la langue en faveur de la dernière. Il efface ainsi l'historicité (« activité », « fonction », « opération ») devant la spatialité (« milieu », « réseau », « filet »). En effet, le réalisme s'accroche au point de vue de la langue notamment à travers son approche de l'universel. Au lieu d'abstraire, pour atteindre l'universel, la ressemblance commune aux particuliers, le réalisme avance que l'accès à la ressemblance nécessite sa connaissance préalable, en sorte que l'universel se conçoit antérieurement aux particuliers. La langue posséderait alors ce savoir *a priori* des universaux qui n'est autre que le « réseau » des concepts génériques constitués et essentialisés par la conscience transcendantale. L'argument du réalisme qui opte pour la langue correspond ainsi à la quête de l'origine qui expulse *je ici maintenant* – le sujet qui signifie dans son historicité.

Par la logique du réalisme, Ricœur ne peut pas ne pas postuler que les essences universelles par rapport aux objets particuliers passent dans tout réseau des signes inhérent aux langues particulières. Il aborde cette problématique par l'idée de différence, en y incluant trois caractères du signe linguistique : non seulement la différence entre signe et chose, mais aussi la différence entre les signes et la différence interne au signe entre signifiant et signifié. L'enjeu réside d'abord dans la différence entre les signes productrice de valeur propre à chaque système de langue. Le double concept principal et corrélatif de valeur et de système chez Saussure apprend à écarter l'idée de langue comme nomenclature. Ricœur commente lui-même : « dans la langue, il y a seulement des différences » ; ce qui veut dire qu'il ne faut pas considérer les significations attachées aux signes isolés comme des étiquettes dans une nomenclature hétéroclite, mais les valeurs relatives, négatives, oppositives de ces signes les uns à l'égard des autres »². Et pourtant la prémisse de réalisme travaille tacitement à faire de chaque langue une nomenclature, quoique « hétéroclite », continue aux sens-essences préalablement saisis par la conscience. C'est pourquoi il parle de la « condition transcendantale qui rend possibles toutes les différences empiriques entre les signes et dans les signes » (p. 255). Toute langue empirique participe à et de la résultante de l'opération phénoménologique. La réduction déduction transcendantale vise par sa nature même l'unité totalité des langues, non la multiplicité. Et en restituant la nomenclature, Ricœur rejette la valeur pour le signifié qui est une variante en intersection avec un invariant éidétique. D'autre part, la pensée de l'origine identique et unitaire prend le signifié pour invariant par rapport au signifiant variable selon les langues, bien que chaque variation garde une part de relation justifiée à l'invariant. Car la réduction régit autant le rapport entre signifiant et signifié (« différences empiriques dans les signes »). L'absence de concept d'arbitraire manifeste la marginalisation de la question du signifiant. Ricœur répète Husserl qui instaure le primat du signifié, « la face non sensible, mentale de l'expression », sur le signifiant, « la face sensible, corporelle de l'expression », – « nous envisageons uniquement le “signifier” (*Bedeuten*) et la “signification” », en abandonnant du même coup l'interrogation sur la « façon dont les deux

¹ L'enjeu du débat avec Merleau-Ponty revient en dernier ressort à savoir à quoi accorder le statut transcendantal, le statut de fondement du réalisme, et par là même du langage. Ricœur l'assigne à la conscience, alors que Merleau-Ponty au corps. En effet, selon le dernier, « les signes organisés ont leur sens immanent, qui ne relève pas du “je pense”, mais du “je peux” ». M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, p. 144. Et la critique du « geste » chez Ricœur mène à remettre en cause la thèse de Merleau-Ponty : « la conscience n'est jamais constituante ; la conscience est toujours tributaire de la “spontanéité enseignante” de mon corps ». *Le Conflit des interprétations*, p. 245. Il s'agit d'une querelle interne à l'école phénoménologique, entre « intentionnalité corporelle » (*Signes*, p. 144) et « intentionnalité de conscience ». Pour Ricœur qui tient son schéma à triple sphère, le corps est strictement d'ordre du monde.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 82-83. A un autre endroit, il dit : « La langue, ainsi allégée de ses contenus fixes, n'est plus qu'un système de signes définis par leurs seules différences ; dans un tel système, il n'y a plus de signification – si l'on entend par là le contenu propre d'une idée considérée en elle-même – mais des valeurs, c'est-à-dire des grandeurs relatives, négatives et oppositives » (p. 246).

faces s'unissent»¹. La phénoménologie du sens confine la signification de langage aux signifiés qui fusionnent avec les contenus intentionnels de la conscience. La « théorie générale de la signification » est une théorie réductrice qui écarte la pensée de la valeur, du système, du signifiant.

Si Ricœur détache de la valeur le signifié, il les regroupe en même temps sous le titre générique de signe linguistique. Le signifié est en effet une face du signe. Et il confond de même la valeur avec le signe : « des signes, c'est-à-dire des différences dans le système, des valeurs dans le lexique »². Ce point de vue fonctionne avant tout pour introduire le formalisme du langage. Ricœur opère en effet un glissement d'équivalence entre signifié, valeur, signe, forme. Et cela en invoquant Saussure : « Saussure disait : “le langage n'est pas une substance mais une forme. [...] la forme intelligible par excellence est l'opposition » (p. 82). Alors que Saussure distingue clairement la forme comme unité du signe contre la division en signifiant et en signifié, et la valeur comme globalité du système contre la division en signes. La confusion qui fait le contresens de cette acception de forme tourne à la pensée qui divise à la fois le signe et le système en faveur du signifié, en effaçant par là même le concept de valeur devant l'idée de forme. C'est que la forme est le statut généralisateur et généralisé que Ricœur assigne à la sphère du langage par rapport à la sphère de la conscience et à la sphère du monde. Nous avons observé qu'à la suite de Husserl, il tient « l'expression linguistique », « l'expression logique » pour « la forme réfléchie d'une activité signifiante » de la conscience. Le signifié fait figure de forme. En effet, selon Husserl, la *Bedeutung*, la signification expressive de langage est une forme correspondante au *Sinn*, sens-essence de conscience : « L'“expression” est une forme qui s'adapte à chaque “sens” (“noyau” noématique) et le fait accéder au règne du “Logos”, du *conceptuel* et du “général” »³. La fondation du signe dans la conscience revient à la formation, à la formalisation du signe. Et dans la mesure où le rapport de l'Eidos au signifié consiste en un dualisme du sens et de la forme, en tant que « forme du conceptuel » (p. 421) qui s'en tient à refléter le « soubassement intentionnel » (p. 422), la « sphère verbale » ou la « couche expressive » passe, comme Ricœur note lui-même, pour la « couche improductive par excellence » (p. 418). Ainsi s'accomplit la mise à l'écart du langage par rapport au signifier. Or, en faisant la part de la pluralité des langues empiriques, Ricœur a beau se situer contre la perspective de *Ideen* constamment marquée par le logicisme dont le postulat de l'univocité y reste à l'œuvre. La pensée de la variabilité de l'invariant, de l'essence universelle en signifié particulier, qui s'explique notamment dans sa théorie du symbole plurivoque, est elle-même une variation du thème logico-phénoménologique, celui-ci faisant fonction de principe régulateur. Nous montrerons plus loin que Ricœur ne fait qu'insérer une marge de manœuvre à l'intérieur du cadre global de la phénoménologie.

Le formalisme du langage s'accroît quand il aborde le rapport à la sphère mondaine, en introduisant un autre dualisme, celui entre forme et substance. Cette visée explique pourquoi Ricœur met en avant la formule de Saussure – « Saussure disait : “le langage n'est pas une substance mais une forme” » qu'il dissocie du contexte. Et il substitue le terme de langage au terme de langue. La substitution qui réédite la confusion cherche en particulier à faire passer la formule pour le postulat de la fermeture du langage, ainsi que Saussure pour l'éponyme de la linguistique structurale⁴. Mais Saussure ne confond pas le langage avec la langue. Et s'il manque une théorie de la référence, en étudiant le langage du point de vue de la

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 418.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 92.

³ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 420.

⁴ En effet, chaque fois que Ricœur se réfère implicitement ou explicitement à cette formule, il y ajoute la phrase de Hjelmslev précitée – le langage est « une entité autonome de dépendances internes, en un mot, une structure » – qui illustre pour lui « l'axiome de la clôture ». Par ailleurs, Hjelmslev lui-même reprend la formule comme mot d'ordre du structuralisme.

langue, il engage la critique de la pensée qui pose le lien imitatif entre langage et monde, qui suppose l'ordre du monde en avant et en dehors de l'ordre du langage. C'est pourquoi il rejette la notion de substance et rend par là même la notion de forme mineure par rapport aux concepts majeurs de valeur et de système. En érigeant en principe l'idée de la globalité relationnelle, et non de l'unité discrète, il ne discute plus la correspondance entre le signe élément linguistique et la chose élément extra-linguistique, précisément entre la forme et la substance. Cette position théorique se trouve notamment à la portée du concept d'arbitraire comme rapport, non pas entre le signe et la chose, mais entre le signifiant et le signifié. Et en liant de solidarité la valeur, le système et l'arbitraire, Saussure implique que le rapport est immotivé dans chaque signe, mais motivé par le système qui le détermine ainsi et pas autrement. En cela, Benveniste prend l'arbitraire pour la nécessité du système. Or, quand Ricœur dit que « Le premier caractère de la fonction du signe – ou fonction sémiotique – est l'arbitraire de la convention qui rattache le signifiant au signifié »¹, il problématise en fait le rapport entre signe et chose, puisqu'il s'agit des « mots qui ne ressemblent pas à la chose signifiée » (p. 285). Et l'opposition entre le conventionnel du signe et le naturel du symbole équivaut à l'opposition entre le vide et le plein². Ricœur mesure la sphère du langage à l'épreuve de la sphère du monde. Alors que Saussure met à découvert l'ordre propre au langage, précisément en tant que système de langue, irréductible à l'ordre présupposé du monde. Le concept de système, et non de structure échappe à la dualité entre fermeture et ouverture. Sa perspective peut s'orienter par là vers une théorie du langage, telle que Benveniste l'élabore comme sémantique du discours : l'ordre du monde est *in medias res* l'ordre du langage. Le monde pour l'homme est le sens du monde, non pas essentialisé par la conscience, mais historicisé par le langage.

On peut remarquer les ouvertures qui établissent la lignée de Saussure à Benveniste. Contrairement à la lecture structuraliste que Ricœur impose, Saussure n'installe pas tant la série d'opposition et d'exclusion – la langue et non la parole, la synchronie et non la diachronie, qu'il les met en interaction. S'il ne prend pas la langue pour le langage, c'est qu'il distingue la méthode de la linguistique et la théorie du langage. Ainsi d'entrée, il annonce : « La langue n'est pas une entité, et n'existe que dans les sujets parlants »³. L'implication du sujet, même s'il ne théorise pas la subjectivation, mène à prendre en compte « l'interdépendance de la langue et de la parole » (p. 37) qui inclut du même coup l'histoire dans le système. C'est l'acte subjectif et historique de la parole plurielle (« sujets parlants ») qui confère une configuration spécifique et transformable au système de la langue, cependant que Ricœur simplifie ce concept de système, en le qualifiant d'« atemporel » et « anonyme »⁴. Le « radicalement arbitraire » inséparable du système se comprend donc comme « radicalement historique et subjectif ». Selon Saussure, « historiquement, le fait de parole précède toujours »⁵ la langue. Le « toujours » écarte l'origine en deçà de l'histoire et la forme au-delà de l'histoire. La position théorique de Saussure sort de l'alternative entre « le point de vue génétique » et « le point de vue structural »⁶ qui ne s'excluent pas, étant de part et d'autre apersonnels et ahistoriques. Tout comme l'alternative entre le naturel et le conventionnel du signe. Nous allons le voir. Les cartes d'affinité se distribuent ainsi autrement. La phénoménologie de Ricœur s'oppose en fait à la linguistique continue de Saussure à

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 314.

² « Le symbole a pour caractéristique de n'être jamais complètement arbitraire ; il n'est pas vide, il y a toujours un rudiment de relation naturelle entre le signifiant et le signifié [...] la plénitude du symbole, opposée au vide des signes ». *Le Conflit des interprétations*, p. 314.

³ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1972, p. 19.

⁴ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 87-88.

⁵ F. de Saussure, *Le Cours de linguistique générale*, p. 37.

⁶ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 84.

Benveniste, en se rapprochant subrepticement de la linguistique structurale, notamment de celle de Hjelmslev.

Le recours à la formule de Saussure tend à maintenir ensemble les deux termes (forme et substance) antinomiques qui demandent à s'articuler selon le principe même du dualisme¹. Y entre en ligne de compte la logique de la désignation. Et on peut remarquer en l'occurrence que le récit de la genèse temporalise en étapes ce qui relève du changement d'approche du langage – le sémiotique et le sémantique. Ni Benveniste, ni Saussure ne prennent les états de la linguistique pour les états du langage. Et leur point de vue historique implique qu'il est toujours et chaque fois question du discours ou de la parole, dans un seul et unique état de langage, c'est-à-dire, une activité de la sémantisation du monde. Mais Ricœur place sur le même plan du récit le sémiotique et le sémantique, rendant le sémiotique antérieur au sémantique, sous l'égide de la conscience doublement fondatrice du sens en essence et du signe en forme. Ainsi pour la suite de la fiction, il entreprend d'enchaîner le sémiotique au sémantique, en marquant chaque moment par le dualisme correspondant. Le sémiotique coïncide avec le dualisme entre sens et forme, alors que le sémantique coïncide avec le dualisme entre forme et substance. L'enchaînement en repose sur l'acception ambiguë de la signification de langage, tantôt comme signifié, « signification attachée aux signes isolés », « contenu propre d'une idée considérée en elle-même », tantôt comme chose, « substance sémantique », « entité sémantique »². L'ambiguïté permet le passage de la forme à la substance, conforme à la visée de la logique de la désignation qu'est l'avance du sens (plus exactement de la signification) vers la référence. Ainsi Ricœur conjugue sa double perspective de référence, celle des *Recherches logiques* avec le thème du vide et du plein comme forme remplie de substance, et celle de *Ideen* avec le thème de réduction éidétique de conscience, transcendantale à la fois par rapport aux langues empiriques et aux discours empiriques.

Dans ce contexte, Ricœur trouve un intérêt particulier à la linguistique de Guillaume qui est du mentalisme proche de la tradition réflexive de la phénoménologie. Et cela, parallèlement à la sémantique de Benveniste ; du reste, il en suggère la proximité : « Il serait

¹ On peut remarquer la même opération chez Hjelmslev. Il traduit le signifiant et le signifié en termes d'« expression » et « contenu », en répartissant à chacun la « forme », la « substance » et le « sens ». Le sens est une réalité objective, réalité phonétique (son) et réalité sémantique (chose, état de chose). La forme, un réseau des relations des unités linguistiques interne à chaque langue. La substance, une entité intra-linguistique, découpée par la forme, qui correspond au sens extra-linguistique : « la *forme du contenu*, qui est indépendante du *sens* avec lequel elle se trouve en rapport arbitraire et qu'elle transforme en *substance du contenu* » (L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Minuit, 1966, p. 70-71), « le profil médian de la partie supérieure de la bouche et le continuum des voyelles sont alors des zones phonétiques de sens qui se forment différemment dans les langues selon leurs fonctions spécifiques, et qui en tant que *substance* de l'expression, se rattachent par là à leur *forme* de l'expression » (p. 74). L'idée de correspondance, « transformation » mène en définitive à lever la distinction initiale entre substance et sens (à un autre endroit, il les rend synonymes, voir chapitre *langage et non-langage*). Sa linguistique continue en fait la conception traditionnelle du signe comme « signe de quelque chose » : « la forme du contenu peut comprendre ce quelque chose comme substance du contenu » (p. 76), « la séquence de sons [bwa], en tant que fait unique prononcé *hic et nunc*, est une grandeur appartenant à la substance de l'expression qui, par la seule vertu du signe, se rattache à une forme de l'expression sous laquelle on peut assembler d'autres grandeurs de substance de l'expression (autres prononciations possibles, par d'autres locuteurs ou en d'autres occasions, du même signe) » (*ibid.*). Il conclut que « le signe est donc à la fois signe d'une substance du contenu et d'une substance de l'expression » (*ibid.*), signe de la chose et du son. Il rétablit ainsi le lien entre l'intra-linguistique et l'extra-linguistique, la forme et la substance (le sens), et cela par l'idée de « dénomination », « désignation » (« la relation entre le signe et ce qu'il désigne », p. 77). Qu'il privilégie la forme pour la science du langage, le dualisme présuppose le lien dans la logique traditionnelle, substitutionnelle du signe. Dans cette perspective contre Saussure, Hjelmslev maintient l'ordre du monde un : le « sens » comme facteur « commun à toutes langues » (p.68). Ricœur n'aurait pas besoin de dialogue avec Benveniste, car la linguistique structurale de la langue est en continu avec la phénoménologie de la parole.

² L'équivalence s'observe : « Il n'y a pas encore de signification, d'entité sémantique ». *Le Conflit des interprétations*, p. 92.

d'ailleurs intéressant de savoir comment M. Benveniste se situe par rapport à Gustave Guillaume qui, lui aussi, s'était proposé de "reverser à l'univers" le langage par le moyen de la morphologie du discours »¹. Ricœur met au premier plan cette proposition comme devise de la sémantique du discours : « Le problème sémantique diffère très précisément du problème sémiologique en ce que le signe, constitué par différence, est reversé à l'univers par voie de référence »². Et pourtant Guillaume, pas plus que Ricœur, n'accorde d'importance, contrairement à la sémantique de Benveniste, à l'acte de discours. C'est que la morphologie du discours se situe à la jonction du point de vue génétique et du point de vue formel, sur laquelle Ricœur modèle, à bien des égards, son récit de l'origine.

Guillaume introduit l'idée de reversion notamment pour avancer sa thèse principale de la « genèse mentale du mot »³, qui cherche à démontrer comment le mot se fonde sur l'opération de la pensée. Ainsi il pose à l'origine l'immanence en face de la transcendance : « La pensée prend position en face de l'univers pensable » (p. 89). Cette position de départ se rattache immédiatement à la réduction phénoménologique qui instaure le rapport entre cogitatio et cogitatum, entre noèse et noème, en infléchissant l'objet du monde en objet de la conscience. A partir de là, Guillaume développe la mouvance oscillatoire de la pensée entre le singulier et l'universel, entre la particularisation du discernement et la généralisation de l'entendement, « pendant la formation du mot » (p. 88). La particularisation initiale consiste en ce que la pensée extrait de l'univers une entité en tant qu'« idée particulière » dont elle fait la « matière (la signification) d'un mot de la langue » (p. 89). Ensuite la pensée universalise cette idée particulière en « concept »⁴, par quoi le mot accède au statut de nom, de verbe, comme « forme générale », « partie du discours » (p. 94). On y retrouve l'idée du signifié en tant que forme du conceptuel. L'universalisation qui procède ainsi à la transition de la matière au concept, à la forme, atteint en cela au « seuil de fermeture » (p. 110). Et c'est d'abord à ce stade de rupture d'avec la réalité extérieure que se situe le moment de reversement à l'univers : « Le mot retourne à l'universel, dont il émane mais l'univers retrouvé au sein duquel le mot se reverse n'est plus constitutivement l'univers de départ : c'est un univers *vide de matière* » (p. 90). Il s'agit du dualisme entre le sens de pensée et la forme de langage, qui se traduit chez lui entre « l'univers mental » et « l'univers formel » (*ibid.*). La particularisation terminale qu'opère la pensée revient alors à renouer le mot avec la réalité, et là Ricœur place la sémantique de Guillaume ; en effet, il est question de « reverser l'univers en lui-même ». C'est le moment du dualisme entre forme et substance. Ainsi s'achève l'oscillation de la pensée qui traverse de bout en bout le rapport du mot à l'entité réelle. Ricœur ne vise pas autre chose quand il prend la sémiotique de la différence et la sémantique de la référence pour double face négative et positive d'une seule et même réduction. Et par là, cette optique entraîne à débattre le lien entre forme et substance, sens et référence, signe et chose.

La réversibilité réciproque de l'univers et de l'universel chez Guillaume recherche un double effet. La valeur du terme d'univers (réalité) en universel (concept et forme) permet d'établir le réalisme et le formalisme du langage. Et inversement, la valeur du terme d'universel en univers fonctionne pour motiver le réalisme formalisé du langage. Ainsi il souligne que « l'action universalisatrice de l'entendement à l'égard du sémantème [= signification du mot] reste *si peu que ce soit* inférieure en puissance à l'action particularisatrice du discernement, créatrice du sémantème » (p. 101). Il considère le signifié, qui est le concept essentiel universel, en même temps pour le dépositaire du rapport

¹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 256.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 248.

³ G. Guillaume, *Langage et sciences du langage*, Nizet, 1964, p. 88.

⁴ « Le mot "homme" est en français l'expression d'un concept parce que de l'idée particulière qu'il exprime a été soustrait par généralisation interne tout le particulier qu'on en peut retirer sans la détruire ». *Langage et sciences du langage*, p. 89.

préliminaire avec l'univers. Le signifié universel passe d'autre part dans le signifiant particulier à chaque langue. Et Guillaume refait ce jeu logico-phénoménologique de l'invariant et de la variante, c'est-à-dire motive le lien entre signifié et signifiant, accompagné de la même dualité du mental et du corporel : « le physisme inventé pour signifier le mental est quelque chose comme un calque de celui-ci » (p. 33). Le signifié réside en point nodal de la conscience et du langage, le signifiant étant du ressort du langage. Il venait de préciser : « Construire une unité de langage en pensée n'est pas la construire en signe. De la construction en pensée à la construction en signe le lien n'est pas un lien de création, mais un lien qui consiste à inventer, à trouver, dans l'existant linguistique proche, ce qui peut, par convenance suffisante, servir à pourvoir un signifié mental édifié préalablement en pensée, et jusque là en pensée seulement, d'un signe physique qui en permette le port et le transport »¹. La remontée du signe réduit au signifiant vers l'origine, de « l'aval » vers « l'amont » (p. 42) où se trouve accomplie la fusion confusionnelle entre signifié universel, univers mental et univers réel, débouche sur la quête et requête du lien imitatif naturel du signe à la chose, du langage au monde. La régression vers l'origine revient à la régression vers la perspective d'avant Saussure qui relève, en fait, plus de la philosophie du langage que de la linguistique. Et dans le récit de la genèse chez Ricœur, il n'est pas jusqu'à la genèse motivée du signe qui ne répète tel mentalisme. La « linguistique » de Guillaume fournirait à sa fiction philosophique une caution de rigueur épistémologique.

Ricœur reprend à son compte notamment le jeu d'équivoque autour du terme d'univers, qui ponctue trois moments distincts du récit. On peut le repérer dès lors qu'il aborde la naissance du signifié consécutive au surgissement de la conscience, dans la scission, différenciation commune d'avec le monde, celui-ci se rendant du même coup relatif à la conscience : « l'acte de naissance de la conscience, comme différence de la nature, ou, pour parler comme Lévi-Strauss, l'apparition du langage par quoi "l'univers entier, d'un seul coup, est devenu significatif" »². Là, se travaille l'essentialisation de l'univers réel concomitante à la fondation des signifiés universaux. Le terme d'univers figure à nouveau à l'étape sémiotique de la fermeture, étape proprement intra-linguistique des différences : « Sous le régime de la clôture de l'univers des signes, le signe est soit une différence entre signes, soit une différence interne à chaque signe entre expression et contenu ; cette réalité à double face tombe entièrement à l'intérieur de la clôture linguistique » (p. 83). En l'occurrence, l'« univers des signes » équivaut à l'« univers formel » chez Guillaume. Et le terme se réinscrit à l'étape sémantique de l'ouverture, précisément selon la devise de « reverser le signe à l'univers ». La réversibilité semblable implique la visée semblable chez Ricœur. C'est à dire que se recoupe l'univers des signes et l'univers des choses : « le signe n'est pas seulement ce qui manque aux choses, il n'est pas seulement absent aux choses et autre qu'elles : il est ce qui veut s'appliquer » (p. 91). Et la rime qu'il met en relief entre « différence » et « référence » fonctionne pour redoubler ce couplage. Si Ricœur considère le vide conventionnel apte à s'inverser en plein naturel, c'est qu'il postule le lien naturel du signe avec la chose à l'origine transcendante et totalitaire des langues empiriques. En qualité de condition de possibilité à la fois du sémiotique et du sémantique, la réduction opère autant l'essentialisation du monde que la motivation du signe. Motivé et employé, le signe se passe pour le nom substitutif de la chose, ce qui explique pourquoi Ricœur aborde le sémantique comme logique de la désignation, postulant notamment la « disparition », la « mort » du signe, quand il s'actualise dans le discours. En dépit de la promotion constante et apparente du discours – « il faut

¹ Le « calque », la « convenance suffisante » renvoient en effet à la motivation qu'effectue la conscience fondatrice : « Choisir en pensée un signe chargé de porter et de transporter ce qui a été construit en pensée est l'ouvrage de la *psycho-sémiologie*, le terme *psycho-* rappelant que le choix, si libre soit-il, n'est jamais absolument immotivé et satisfait à des conditions peu rigoureuses, certes, mais néanmoins existantes de non-disconvenance » (p. 242).

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 256.

encore passer de la langue au discours : c'est à ce plan seulement que l'on peut parler de signification », Ricœur secondarise en fait la sémantique du discours. C'est que la fiction de la genèse ne peut pas ne pas déplacer le moment de la signification vers le moment sémiotique de l'institution du signe en forme du sens-essence. Le sens du monde, de l'univers se trouve préétabli avant le « moment de la phrase » (p.256), hors le sujet, hors l'histoire¹. Le signe implique à l'origine la prédétermination du sens comme « signifié mental » selon Guillaume, et telle intersection avec la conscience transcendantale se porte garante de l'antériorité et du primat du sémiotique. Ainsi, Ricœur renvoie secrètement le discours à la langue, la phrase aux signes. C'est dans ce contexte qu'il fait état de travaux de Chomsky et de Guillaume en grammairiens.

Ricœur apparente l'étude morphologique de Guillaume à la grammaire générative de Chomsky². La parenté se fonde à juste titre, mais sur une validité contraire à celle qu'il allègue de prime abord. Dans la mesure où elles prennent en considération la phrase, Ricœur les présente comme anti-linguistiques de la langue, en faisant de la syntaxe un enjeu principal et commun : « C'est dans l'ordre de la syntaxe que la linguistique poststructuraliste fait actuellement des progrès spectaculaires. L'école de Chomsky aux Etats-Unis travaille sur la notion de "grammaire générative" ; tournant le dos aux taxinomies du premier structuralisme, cette linguistique nouvelle part d'emblée de la phrase et du problème posé par la production de phrases nouvelles » (p. 89). Et plus loin : « Le recours à Gustave Guillaume [...] nous aide à briser un préjugé [...]. Le préjugé est celui-ci : nous nous représentons volontiers la syntaxe comme la forme la plus intérieure du langage, comme le parachèvement de l'auto-suffisance du langage. Rien n'est plus faux. La syntaxe n'assure pas la scission de la langue, ce qu'a déjà fait la constitution du signe dans le système clos et taxinomique. La syntaxe, parce qu'elle relève du discours et non de la langue, est sur le trajet du retour du signe vers la réalité » (p. 91). On ne trouve pourtant pas la notion de syntaxe en tant que telle chez Guillaume. Et chez Chomsky, la syntaxe se reporte à la langue. Plutôt que de l'erreur d'interprétation, il s'agit ici de la refonte de l'acception même de la langue que Ricœur entreprend de concert avec les deux grammairiens. La syntaxe ne relève certes pas de la langue, selon la définition structuraliste du terme, taxinomique et autonome. Le remaniement se joue sur la commensurabilité régressive du sémiotique à la conscience par quoi la langue prend elle-même la forme apriorique. Le point de vue génétique débouche sur le point de vue génératif. On remarque le transcendantalisme de la langue notamment à travers l'approche du thème du fini et de l'infini. Contrairement au « premier structuralisme » qui s'en tient à « l'inventaire fini » des éléments linguistiques, la grammaire générative traite cette taxinomie comme conditions de possibilité de la production infinie du discours. Selon Ricœur, « un nouveau concept de structure est ainsi requis pour rendre compte de ce que Chomsky appelle la grammaire de la langue. Il définit celle-ci en ces termes : "la grammaire est un procédé qui détermine la série infinie des phrases bien formées" » (p. 90). En traduisant « specify » en « déterminer »³, il renforce le statut *a priori* de la langue. L'optique de grammairien se porte par là au primat du fini-transcendental-déterminisme sur l'infini-empirique-liberté⁴. Il est en

¹ Le terme d'univers contribue à la spatialisation de ce moment originaire qui s'explicite aussi chez Guillaume comme « date originaire, perdue dans la préhistoire ». *Langage et sciences du langage*, p. 102.

² « Mais je veux dire dès maintenant que nous ne devons pas nous sentir démunis face à ce nouveau développement de la linguistique. Nous avons, si je puis dire, une doctrine d'accueil dans l'œuvre du grand linguiste français – trop méconnu – Gustave Guillaume. Sa théorie des systèmes morphologiques – c'est-à-dire des formes du discours – est une espèce de grammaire générative ». *Le Conflit des interprétations*, p. 90.

³ Dans le texte original de Chomsky : « The grammar, then, is a device that (in particular) specifies the infinite set of well-formed sentences ». N.Chomsky, *Current Issues in linguistic theory*, La Haye, Mouton, 1964, p. 9.

⁴ Ricœur reprend cette optique dans son arrière-plan logico-phénoménologique. En effet, le transcendantalisme de la langue qui est sa grammaticalisation se rattache parfaitement à la thèse de la « grammaire pure logique », « la morphologie pure des significations » chez Husserl. E. Husserl, *Recherches logiques, 2, deuxième partie*, p. 86. Elle s'explique comme « lois *a priori* déterminant les formes possibles de signification » (*ibid.*), « formes

effet question d'un « nouveau concept de structure ». Les « progrès » du structuralisme à la grammaire générative se font à l'intérieur du point de vue de la langue. Ce retournement subreptice de la linguistique du discours à la linguistique de la langue se trahit quand Ricœur propose une « sémiotique de la phrase »¹. La syntaxe relève alors de la langue qui recouvre le discours, qui régit la génération du discours à titre de « règle dynamique d'engendrement »². Elle consiste dans le rabattement de la langue transcendante sur le discours empirique.

Le transcendantalisme de la langue marque également la théorie morphologique du discours chez Guillaume. La généralisation universalisatrice des mots en nom et en verbe, qui se dit en même temps « grammaticalisation »³, se trouve interne à l'univers formel de la langue, ainsi que Ricœur lui-même l'explique : « Ce qu'on appelle formes du discours – les catégories du nom, du verbe, etc. – ont pour fonction d'achever, de terminer, de clore le mot, de manière à l'insérer dans la phrase, dans le discours »⁴. L'enjeu réside dans ce « de manière à l'insérer », qui vise le conditionnement préalable du discours. En témoignent les termes « permettre », « rendre capable » quand il développe aussitôt après : « En mettant le mot en position de phrase, le système des formes permet à nos mots et à nos discours de s'appliquer à la réalité. Plus particulièrement, le nom et le verbe sont des catégories du discours grâce auxquelles nos signes sont en quelque sorte “reversés à l'univers” sous l'aspect de l'espace et du temps. En achevant le mot en nom et en verbe, ces catégories rendent nos signes capables de saisir le réel et les gardent de se refermer sur l'ordre fini, fermé, d'une sémiologie » (p. 91). On retrouve en effet chez Guillaume le thème de la « finitude » de la langue et de l'« infinitude » du discours⁵. On note pour exemple une formule telle que « l'immense multiplicité, non finie, des conséquences [peuvent] être portées dans le discours à partir de conditions de langue en nombre fini et petit » (p. 205-206). Et cela relève de la même optique de grammairien qui se focalise sur la langue : « C'est comme *condition une* que le signe linguistique existe dans la langue ; et comme *véhicule de conséquences variées* qu'il se manifeste dans le langage (dans le discours). Une tâche du linguiste-grammairien est de faire

syntaxiques déterminées *a priori* » (p. 115), « système apriorique des structures formelles » (*ibid.*), « règles qui régissent l'enchaînement grammatical des parties du discours » (p. 122), « typologie rigoureuse de structures catégoriales préfigurées *a priori* » (p. 128). Et on y retrouve les mêmes dualismes entre fini (« nombre minimum de lois élémentaires », p. 123) et infini (« infinité de manières » (p. 112), « infinités de formes complexes », p. 127), entre déterminisme et liberté : « la matérialisation, pour ainsi dire, de cette forme, sa particularisation en propositions déterminées, est possible d'une infinité de manières, cependant nous ne sommes pas ici pleinement libres, [...] nous devons nous tenir à l'intérieur de limites déterminées » (p. 112).

¹ Ricœur évoque en effet l'analogie entre la sémantique de Benveniste et à la fois la linguistique de Guillaume et celle de Chomsky, sous forme de questions : « Je voudrais maintenant poser la question suivante à M. Benveniste : dans la perspective qu'il a ouverte, ne faudrait-il pas prolonger la dualité de la sémiotique et de la sémantique jusque dans l'ordre syntagmatique. N'y a-t-il pas d'une part les syntagmes qui sont chaque instance de discours, chaque fois circonstanciels et référés à une situation et à un locuteur singulier, et d'autre part une “grammaire” qui permet de traiter comme une production auto-normée la création d'un nombre infini de phrase ? Cette fois c'est du côté de Chomsky qu'il faudrait faire porter la comparaison et la discussion. [...] Accepteriez-vous de parler d'une sémiotique et d'une sémantique de la phrase ? ». *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 236-237. Benveniste écarte cette idée de sémiotique de la phrase, car sa linguistique du discours porte sur l'empirique du langage sans couplage avec le transcendantal de la langue. Et la linguistique de la langue chez Saussure ne la transcendantarise non plus. Elle réside dans une approche, non pas de condition, mais de fonction, tant le système de la langue est solidaire de la pratique subjective et historique du langage au pluriel.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 90.

³ G. Guillaume, *Langage et sciences du langage*, p. 109.

⁴ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 90.

⁵ G. Guillaume, *Langage et sciences du langage*, p. 185. Le thème se décline en paradigmes duels : « invariance » / « variabilité », « permanence » / « momentanéité », « notionnel » / « réel », « abstrait » / « concret », « idée » / « événement », « potentiel, virtuel » / « effectif, actuel », et en particulier, « condition » / « conséquence ». Le rejet de l'événementialité du discours chez Ricœur s'inscrit aussi dans son affinité avec Guillaume. Et la dualité entre l'idée permanente et l'événement momentané implique d'autre part l'enjeu de la dualité entre écriture et discours, écrit et oral que nous analysons plus loin.

apparaître l'unité de la condition sous la diversité des conséquences produites »¹. Ricœur a beau qualifier Guillaume de théoricien du discours, il s'oriente vers la transcendantalisation de la langue, en reléguant l'acte de discours dans « l'emploi »². Il se situe en effet contre toute linguistique qui porte exclusivement sur les faits de discours dans la « tradition de positivisme » ne considérant « réel que ce qui était directement observable » (p. 16). Indifférent à la distinction entre empirique et empirisme, sa prise de position revient à départager, sans nommer explicitement, l'attitude phénoménologique contre l'attitude naturaliste, et pour cause, ce qui corrobore cette démarche de grammairien, c'est une commensurabilité entre la langue constituée et la conscience constituante qui opère la coextension du transcendantal. Sa grammaire est de la linguistique « d'amont », et non de la linguistique « d'aval ».

L'approche de l'infinitif illustre bien la superposition entre la quête de l'origine et la quête de la condition. Parmi les modes du verbe réversibles à l'aspect temporel de l'univers réel, le nom l'étant à son aspect spatial, Guillaume place l'infinitif à l'origine de la formation du verbe temps³. En tant qu'élément à part entière de la langue, de sa structure du temps construite par la pensée – « la représentation du temps est une construction architecturale que la pensée édifie au plus profond d'elle-même »⁴, le mode infinitif passe pour « le plus virtuel, le plus général de tous »⁵, pour la condition de possibilité de la conjugaison au temps et à la personne réalisée dans le discours. Intemporel et impersonnel, l'infinitif est un mode formel de du verbe en signe⁶ au moment de la genèse, et posséderait par là ce qu'il appelle « le signifié de puissance » en amont par rapport aux « signifiés d'effet » (p. 246) en aval. C'est ce que Ricœur invoque comme acquis : « Selon [un des enseignements du linguiste G. Guillaume], c'est à l'infinitif [...] que le verbe exprime la plénitude de sa signification, avant de se distribuer entre les temps verbaux et les personnes grammaticales »⁷. Pour se démarquer de la linguistique structurale de la langue, il élabore ainsi une phénoménologie de la langue en tant que l'*a priori* de la phénoménologie de la parole, en partageant avec les grammairiens la même visée de l'identité unitaire (« le signifié de puissance » au singulier), et non de la diversité multiple (« les signifiés d'effet » au pluriel). Et comme nous l'avons remarqué plus haut, le signifié originel et universel, s'il est une seule et unique condition des activités signifiantes du discours, ne varie pas d'un idiome à un autre, la variation, quoique motivée, étant du côté du signifiant⁸. Le transcendantalisme de la langue s'aligne sur la logique du

¹ G. Guillaume, *Temps et verbe*, Champion, 1965, p. 38.

² Ce n'est que parce que le transcendantalisme est possible que l'instrumentalisme s'impose. Le « servir » se fonde sur le « permettre ».

³ Selon Guillaume, l'infinitif est la « chronothèse » « première, initiale » de la « chronogenèse ». *Langage et sciences du langage*, p. 253.

⁴ G. Guillaume, *Langage et sciences du langage*, p. 208.

⁵ G. Guillaume, *Temps et verbe*, p. 24.

⁶ En effet, on remarque à nouveau que la régression vers l'origine spatialise le temps, mais cette fois la genèse même du temps en tant que signe de verbe : « Un trait universel de cette construction du temps est d'en être une *spatialisation*. La raison en est que le temps, non représentable à partir de lui-même, tient sa représentation de moyens figuratifs empruntés à son opposé : l'espace. C'est sous des termes d'espace que l'esprit humain se représente le temps. La simple représentation linéaire du temps qui fuit est déjà un commencement de spatialisation ». *Langage et sciences du langage*, p. 209.

⁷ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 11.

⁸ On note aussi que Chez Guillaume, la description qu'il opère d'une langue est la nature même de cette langue qui est la nature même de toute langue. S'agissant de la thèse de son ouvrage *Temps et verbe* où il analyse les temps verbaux du français, il annonce : « elle est un calque strict de ce qui a lieu dans la langue française moderne. Mais au fond, *mutatis mutandis*, elle vaut pour toute époque et toute langue. On a eu soin, du reste, de l'exposer, dans le corps de l'ouvrage, sous une forme appropriée à des vues comparatives. Ce qu'on a demandé à la langue française, c'est de livrer des données d'analyse applicables à toute autre langue, le choix, pour cet objet, de la langue française étant motivée moins par la nationalité de l'auteur que par le caractère abstrait du développement analytique de cette langue. Plus une langue analyse dans l'abstrait, plus elle est propre à fournir des bases stables à la linguistique psychologique comparative. L'abstrait est un, le concret multiple ». *Temps et*

réalisme. C'est aussi pourquoi Ricœur se réfère à la théorie syntaxique chez Chomsky qui subsume la diversité et des discours et des langues sous l'unité de la pensée. Sa grammaire générative se veut en effet générale. En suivant les grammairiens « cartésiens » du XVII^e siècle, Chomsky postule la « structure profonde » qui, « commune à toutes les langues », passe pour le « reflet des formes de la pensée »¹. La grammaire particulière, en étudiant les phrases effectives qu'il nomme « structures de surface », se contente de décrire les lois relationnelles entre phonèmes, morphèmes, syntagmes propres à chaque langue. Alors que la grammaire générative cherche à dégager les « règles transformationnelles » censées faire passer la structure profonde dans les structures de surface en différentes langues. Il inclut notamment dans la syntaxe le morphophonologique, le syntagmatique et le transformationnel², et la nivelle par l'apophansis dont la structure prédicative du sujet + attribut correspond selon lui à la « forme principale de la pensée »³. Or, « affirmer quelque chose à propos de quelque chose d'autre » (p. 63) qui est ainsi de l'ordre de la langue revient précisément à « dire quelque chose sur quelque chose » qui était de l'ordre du discours. Tout une valeur itérative du préfixe « re » (« reverser ») qu'il exploite en traduisant en termes de « trajet du retour du signe vers la réalité » boucle la boucle entre la phénoménologie de la langue et la phénoménologie de la parole, entre la langue une qui détermine le sens et la parole plurielle qui désigne la chose.

Ricœur reporte le discours à la langue, et corrélativement, la phrase, unité du discours au signe, unité de la langue. La mise en avant de la forme au détriment de la valeur mène à l'opération qui divise. Tout comme Hjelmslev qui fait de la forme la combinatoire des éléments discrets. La combinatoire divise le système des valeurs en répertoire des signes qui se divise à son tour en niveaux phonologique, lexical et syntaxique. Le formalisme tient à la pensée du discontinu du signe, cependant que le double concept de valeur et de système chez Saussure ouvre à la pensée du continu de phrase, théorisée par Benveniste comme globalité indivise. Benveniste développe la sémantique de la phrase à partir de la linguistique de la valeur et du système chez Saussure. Ricœur la refait à partir de la linguistique de la forme et de la structure chez Hjelmslev⁴. C'est pourquoi il maintient l'idée de combinatoire quand il

verbe, p. 12-13. On peut constater que dans son récit de la genèse mentale du mot, celles qui atteignent jusqu'au seuil de l'univers formel sont des langues indo-européennes. Et parmi lesquelles, la langue française serait alors cette langue virtuelle, universelle, transcendantale, basée sur la rationalité de l'esprit psychique. Le thème du génie de la langue française n'est pas loin de s'y inscrire.

¹ N. Chomsky, *La Linguistique cartésienne*, Seuil, 1969, p. 64. La « grammaire pure, *a priori* » de Husserl, en réactivant notamment l'idée d'une « grammaire universelle », « conçue par le rationalisme du XVII^e et du XVIII^e siècle » (*Recherches logiques*, 2, deuxième partie, p. 132), pose la même thèse : « l'on ne pourrait concevoir aucune langue qui ne serait pas aussi déterminée essentiellement par cet *a priori* » (p. 134), « toute langue est liée à cette armature idéale » (p. 135), « tous les types de signification dégagés dans la morphologie pure [...], ce sont des données entièrement aprioriques [...]. Par rapport aux expressions grammaticales empiriques, elles sont donc le premier en soi, et peuvent se comparer en fait à une "armature idéale", absolument stable, qui se manifeste d'une manière plus ou moins parfaite sous un revêtement empirique » (*ibid.*). De même que Chomsky, Husserl subsume sous l'apriorique l'empirique de l'infinité des discours et de la diversité des langues. Husserl emprunte aussi à ces grammairiens néo-cartésiens l'idée de « forme de la pensée », qui se lie du même rapport avec l'apriorique de la grammaire universelle, car la couche verbale de l'expression est le reflet de la couche fondamentale de la conscience, sa mise en forme. Ainsi les catégories de la grammaire dite « catégories de signification » (copule, conjonction, disjonction, hypothèse, etc.) se ramènent aux intellections. La grammaire universelle est une grammaire de la structure de la pensée.

² cf. N. Chomsky, *Structures syntaxiques*, Seuil, 1969, p. 52.

³ N. Chomsky, *La Linguistique cartésienne*, p. 62.

⁴ Si Ricœur prend Saussure comme premier structuraliste en linguistique, c'est qu'il récupère le système par la structure. C'est pourquoi la définition de la langue-structure chez Hjelmslev passe pour devise de la linguistique de la langue. Or Benveniste précise l'absence de terme de structure chez Saussure, dans son compte rendu de l'état de la linguistique en 1962. Certes, au lieu de parler de différences de concept qu'impliquent les deux termes, il y fait ressortir surtout le suivi, dans le structuralisme, du primat de la pensée de la relation sur la pensée de l'élément comme enseignement principal de Saussure, de son concept de système. Mais il maintient

travaille à l'articulation du fini et de l'infini. En effet, il considère la phrase comme « libre combinaison »¹. L'acte de discours consiste à composer des signes disponibles, en suivant les règles déterminées, puisque le sémiotique conditionne le sémantique. La recherche transcendantale tend à décomposer la phrase en signes. C'est que la sémantique de la phrase chez Ricœur se recommande à nouveau de la grammaire de Husserl² qui, faisant le départ entre « formes syntactiques » et « substrats » (« matières syntactiques », « termes »), avance le renvoi des premières aux derniers à titre d'éléments ultimes : « toute proposition et tout membre de proposition possible contiennent ce qu'on appelle des "termes", qui servent de substrat à leurs formes apophantiques. [...] nous sommes ramenés nécessairement aux termes ultimes, aux derniers substrats qui n'enveloppent plus de formation syntactique »³. Le rapport de renvoi qui se précise à l'inverse comme « dérivation » contribue à l'optique centrée sur le simple du terme. La réduction du complexe au simple s'accroît d'autre part par le recours à la « loi de "nominalisation", selon laquelle à chaque proposition et à chaque forme partielle susceptible d'être distinguée dans la proposition correspond un élément nominal » (p. 407). La nominalisation fonctionne pour effacer l'historicité de l'acte du discours que manifeste notamment le verbe conjugué dans la phrase. Et Ricœur reprend cette opération de la nominalisation en vue d'exclure précisément, de et pour sa phénoménologie de la langue, l'activité historique subjective empirique de la signification, d'autant plus qu'il nominalise le verbe à l'infinitif, et pas n'importe lequel (« désignation de soi » à partir de « se désigner soi-même » comme « forme canonique »⁴). Car selon un autre enseignement de Guillaume, l'infinitif, le plus proche de l'origine, est par là même plus « nominal » que « verbal », plus spatial que temporel. La réduction de la phrase aux signes et aux noms va de pair avec la conception de la langue comme nomenclature. La nominalisation est en même temps la dénomination. La langue revient à la liste nominale, liste des substantifs en noms, en tant qu'elle est une condition de possibilité pour le passage désignatif du sens essentiel à la chose réelle.

Ainsi, en dépit de l'apparence, Ricœur élabore la pensée de la langue qui se montre à travers le réalisme, le formalisme et le transcendantalisme. C'est une pensée d'élément qui discute le rapport entre signe et chose en deux temps. Au moment sémiotique, elle essentialise la chose et motive le signe. Au moment sémantique, elle retrouve l'« idée naïve », issue de l'attitude naturelle, que « le signe est mis pour une chose ». L'alternative entre l'attitude naturelle-naturaliste empiriste et l'attitude phénoménologique transcendantale s'impose du même coup comme une circularité qui, en dernier ressort, soumet l'intra-linguistique à l'extra-linguistique. Alors que l'empirique du langage que Benveniste théorise dans la perspective ouverte par Saussure se soustrait à cette alternative circulaire, puisqu'il implique l'ordre du monde comme ordre du langage historique et subjectif. De même que Récanati et Hjelmslev maintiennent, sur le plan logico-linguistique, l'ordre préalable du monde, d'une

dans la conclusion le terme de système, après avoir cité la définition de Hjelmslev. En reprenant implicitement cet article, Ricœur opte pour l'équivalence, au profit de la structure, tout comme Hjelmslev lui-même le fait : « Certes, Saussure n'emploie pas le mot structure, mais le mot système. [...] Mais sous la forme de l'adjectif structural, le mot est devenu synonyme de système. Le point de vue structural est ainsi globalement opposé au point de vue génétique. Il cumule à la fois l'idée de synchronie (priorité de l'état de langue sur l'histoire), l'idée d'organisme (la langue comme unité de globalités enveloppant des parties), enfin l'idée de combinaison ou de combinatoire (la langue comme un ordre fini d'unités discrètes) ». *Le conflit des interprétations*, p. 83-84. Le glissement de l'idée d'organisme à l'idée de combinatoire bascule vers le primat de la pensée de l'élément sur la pensée de la relation, comme une différence entre système et structure (et comme nous l'avons remarqué, le système ne s'exclut pas de l'histoire). Ricœur lit Saussure à travers Hjelmslev.

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 84.

² On remarque la même idée de « combinatoire », de « combinaison » dans sa thèse de la grammaire pure logique, de la morphologie des significations. cf. *Recherches logiques*, 2, deuxième partie, p. 110.

³ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 45.

⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 12.

part par l'attitude naturaliste et de l'autre par l'attitude non naturaliste, Ricœur renverse, de même, sur le plan phénoménologique, ce rapport du langage au monde, ou plus exactement, de la conscience au monde. Si la logique de la désignation fait figure de leur dénominateur commun, la circularité est un enjeu majeur de la phénoménologie qui réside dans la critique à la fois de la métaphysique platonicienne de l'essence et de la métaphysique cartésienne du sujet. Ce débat interne à la tradition philosophique débouche sur la transition de la phénoménologie à l'ontologie, sur la « greffe » de l'herméneutique sur la phénoménologie. Par là se creuse davantage l'écart entre l'approche phénoméno-herméneutique du sens chez Ricœur et l'approche sémantique du sens chez Benveniste.

3. *Constitution du monde*

L'insistance sur la sémantique du discours chez Ricœur tient plus à sa position philosophique qu'à sa position linguistique. Elle ne se résume pas en défense de la logique de la désignation, d'autant moins que la linguistique de la langue autorise elle-même cette logique, comme il pouvait la récupérer dans la phénoménologie de la parole. Le parti implicite qu'il en tire concerne sa critique de la théorie platonicienne de l'essence. Le réalisme du langage qui prône le passage de la langue transcendante sur le discours empirique trouve son appui dans le réalisme phénoménologique de Husserl. En effet, ce dernier essaye de conjuguer l'empirisme et le platonisme en pesant le pour et le contre de ces deux courants de pensée qui s'excluent mutuellement. Selon lui, l'empirisme a raison de prêcher le « retour aux choses mêmes »¹, mais a tort de renier les essences, en n'invoquant que l'intuition sensible : ce qui « existe », ce sont des choses singulières du monde dont on fait l'expérience immédiate par l'intuition sensible. Ce nominalisme de l'empirisme mène une lecture psychologique du réalisme : les essences sont en fait sinon des « fantômes métaphysiques » (*ibid.*), du moins, des « produits psychiques » (p. 74), des produits de l'acte mental d'abstraction ; la « réalité » accordée à l'essence n'est qu'une « fiction » (p.64) ; il ne peut donc y avoir de « science » éidétique. Husserl, partisan du réalisme, ne peut se tenir d'écarter la thèse psychologiste de l'« existence » de l'essence. Il relève que le réalisme platonicien détache l'essence (« espèce », « species ») du psychique : « L'hypostase métaphysique du général, le fait d'admettre une existence réelle de l'espèce hors de la

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 64.

pensée »¹. Il est donc possible de parler de l'« existence réelle » de l'essence analogue et irréductible à celle de la chose individuelle. Ricœur note : « Le platonisme [...] consisterait à traiter les essences comme des existences analogues à l'existence empirique, matérielle, mondaine »².

Par contre, l'analogie dans le platonisme débouche sur la division du monde : monde sensible et monde intellectuel, monde réel et monde idéal. L'« hypostase métaphysique » ne se traduit pas par l'opposition que l'empirisme établit entre le réel et le fictionnel (le mental), mais par la polarisation du réel sensible et du réel idéal. Les essences forment pour Platon leur propre univers clos et autonome. Selon Ricœur, il est question de « l'existence des essences dans un Cosmos des Idées » (p. XXXIII). Là, Husserl porte son point de désaccord, et dans le même temps sa réplique au « reproche de réalisme platonicien » (p. 72). Le platonisme a raison de considérer l'essence, mais a tort d'introduire un monde autre. Si contre l'empirisme, il soutient la thèse que « tout objet individuel possède un fonds éidétique, son essence », il propose autant contre le platonisme la thèse inverse qu'« à toute essence [correspond] une série d'individus possibles qui soient son individuation contingente » (p. 31). Le rapport entre « fait » et « essence » ne passe pas dans un rapport entre deux mondes distincts parallèles qui existent l'un au-dessus de l'autre, mais dans un rapport entre deux aspects du monde existant comme une correspondance entre contingence et nécessité *a priori*. D'après Ricœur : « On ne saurait trop insister sur le caractère non métaphysique de la notion d'essence : elle est introduit ici dialectiquement comme corrélat du fait comme le statut de détermination qui doit nécessairement survenir à un fait pour qu'il ait ce sens et non un autre » (p. 19)³.

Chez Husserl, l'analogie qui permet de considérer l'existence de l'essence ne met pas en jeu le dédoublement, mais le « remplissement » : « Cette existence [=existence des essences] est un caractère qui s'attache à une pure signification remplie et n'implique aucun redoublement du monde, aucun cosmos des essences » (*ibid.*). Par là son réalisme penche du côté de l'intuition : « Il existe quelque chose comme une intuition pure et [...] cette intuition est en genre de données où les essences sont originairement données en tant qu'objets, exactement comme les réalités individuelles le sont dans l'intuition empirique » (p. 70). L'intuitionalité de la connaissance éidétique souligne sa parenté de « remplissement » avec l'intuition sensible, telle qu'elle s'opère par rapport à un seul monde, celui même que traite l'empirisme. L'essence est à saisir à même le monde sensible. C'est aussi pourquoi Husserl maintient l'idée d'expérience : « Cette synonymie de l'*expérience* signifie que la phénoménologie ne s'empare pas dans un ailleurs, dans un autre monde, mais au lieu même de l'expérience naturelle, en tant que celle-ci ignore son sens »⁴. Il retient du platonisme la pensée de l'essence. Il reprend à l'empirisme la pensée de ce monde. L'essence dont le phénoménologue fait l'expérience par le changement de qualité, et non de lieu, de l'intuition, cette essence « existe » en ce monde, c'est-à-dire, ni dans un univers mental imaginaire, ni dans un univers cosmique.

C'est dans ce cadre du réalisme fondé sur l'« intuition éidétique » que Ricœur situe la nécessité d'intégrer la sémantique du discours, non celle de Benveniste, mais de Guillaume, en reprenant l'idée de reversion avec la réversibilité mutuelle de l'univers et de l'universel. L'enchaînement du sémiotique au sémantique dérive du rapport indissociable de l'intention à l'intuition. Ses acceptions du sémiotique et du sémantique s'ajustent en effet au paradigme

¹ E. Husserl, *Recherches logiques, tome 2, première partie*, p. 143.

² E. Husserl, *Idée directrices pour une phénoménologie*, p. 72, note.1

³ C'est une note pour la phrase de Husserl : « Un objet individuel n'est pas seulement quelque chose d'individuel, un "ceci là" (*ein Dies da!*), quelque chose d'unique ; du fait qu'il a "en soi-même" telle ou telle constitution, il a sa spécificité (*Eigenart*), son faisceau permanent (*seinen Bestand*) de prédicats essentiels, qui lui surviennent nécessairement (en tant "qu'il est tel qu'en soi-même il est"), de telle sorte que d'autres déterminations, celles-là secondaires et relatives, puissent lui échoir » (p. 17-18).

⁴ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, 1986, p. 46.

d'intention – viser, vide, absence – et au paradigme d'intuition – remplir, plein, présence : « La fonction universelle de l'intuition – que ce soit l'intuition de l'individu empirique, celle des essences de choses [...] – est de remplir le “vide” des signes par le “plein” des présences »¹. Le moment sémantique équivaut au moment de l'essence remplie. Nous citons à nouveau le précepte de l'ouverture : « Cette avance du sens (idéal) vers la référence (réelle) est l'âme même du langage. [...] le sens idéal est un vide et une absence qui demandent à être remplis »². Mais encadré dans le réalisme de l'intuition éidétique, le jeu du vide et du plein renferme une mobilité ambiguë du sens : si le sens égale l'essence, n'est-il pas une affaire d'intuition plutôt que d'intention ? Et cela, sans que le sémantique n'y prenne part, du fait de la mise en couple de l'« énonciation » et de l'« intention »³ issue de la confusion entre *je* et le moi. Tout intérêt du sémantique comme son caractère intuitif en reste à la transcendance à lui-même du signe, à son remplissement référentiel. La tutelle du sens fera alors un nœud du problème dans la théorie de la constitution chez Ricœur.

L'intuition qui remplit est au reste celle qui remplit son office de justification à l'égard de l'existence de l'essence, par quoi perd sa validité l'accusation empiriste de *fictum* devant le *factum*. Husserl considère l'intuition notamment comme « source de droit »⁴, le « remplissement » comme « un “plein” qui fournit une motivation rationnelle » (p. 462). Ricœur reprend : « C'est l'intuition, soit sous sa forme sensible, soit sous sa forme éidétique ou catégoriale, qui “légitime” le sens du monde » (p. XXVI). L'intuition justificative profite au postulat du signe naturel qui soutenait sa logique de la désignation et son récit de la genèse. Et elle vient marquer surtout que le sémantique travaille en faveur du maintien de l'ordre du monde. En effet, qu'est-ce que la légitimation intuitive, sinon la sanction de la réalité ? Ricœur en fait l'état dans son commentaire qui parle de « conscience rationnelle et réalité, celle-ci exerçant sa “juridiction” sur celle-là, celle-là se “légitimant” dans celle-ci » (p. 456, note.1). La légitimité se mesure selon la conformité aux lois du monde. La sémantique du discours, telle qu'il l'envisage, s'oppose ainsi de front à la pensée de la « réalité de discours » chez Benveniste qui instaure l'équation du monde au discours subjectif historique pluriel. D'autant plus que l'attribution du sens au sémiotique et de la présence au sémantique déforme la distinction proposée par le linguiste : le sémiotique n'étant qu'artifice de méthode, il revient au sémantique de mettre à l'étude le rapport de sens entre langage et monde ; c'est chaque instance de discours qui sémantise le monde ; au lieu de désigner, elle transforme une chose de monde en chose de langage, une présence en présent d'énonciation. Mais la fusion entre sens, essence et existence entraîne chez le phénoménologue à soumettre la sphère du langage à la sphère du monde qui s'impose comme source de validité. Le signe naturel n'est autre que le signe à l'épreuve de la réalité.

Et en l'occurrence, le monde exerce son emprise autant sur la sphère de la conscience. C'est précisément ce qu'annonce la montée de l'intuition éidétique. Il en ressort que le monde prime au titre d'unique ordre valable. D'ailleurs, ce retour au monde préalable à la réduction s'inscrit dans le programme même de la réduction. Car si la réduction éidétique ne conduit pas à la fuite dans un ailleurs, elle recèle en elle-même le rapport à la réalité. La pensée de l'existence de l'essence se ramène ainsi à l'enjeu principal de la phénoménologie qui est l'énigme de la présence, de l'être-là. Selon la terminologie de Husserl, il est question de l'« évidence », de l'« originaire ». La réduction éidétique et transcendantale consiste en dernier ressort à résoudre cette problématique à trait ontologique. Mais pour suivre cette trajectoire finale, il est nécessaire de passer par l'étape de la réflexivité.

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. XXIV.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 87-88.

³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 60.

⁴ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 78.

La réduction met sur le métier le dénivellement de la double sphère consciente et mondaine. Elle entame le scindement de l'immanence jusque là entremêlée à la transcendance. Ce rapport de face-à-face toujours présupposé reste éclipsé dans l'attitude naturelle sous le coup du *cogito* irréfléchi. La non prise de conscience de soi continue d'entretenir un lien de « réceptivité pure » (p. 95, note 1) avec le monde. Le monde est là, toujours déjà là comme mon environnement, il est immédiatement présent à l'intuition sensible directe : « Je trouve sans cesse présente, comme me faisant vis-à-vis, une unique réalité spatio-temporelle dont je fais moi-même partie [...] La "réalité", je la découvre *comme existant et je l'accueille, comme elle se donne à moi, également comme existant* » (*ibid.*). Il s'agit de la croyance naïve à l'en soi du monde où le sujet se trouve lui-même. Faisant fond sur cet allant de soi de la donnée mondaine, l'attitude naturaliste va jusqu'à objectiver le sujet. La philosophie analytique de Récanati est en cela classé sous le sigle de naturalisme. Ricœur décrit la démarche : « Je suis d'abord oublié et perdu dans le monde [...] On comprend que le naturalisme soit le plus bas degré de l'attitude naturelle [...] ; car si je me perds dans le monde, je suis déjà prêt à me traiter comme chose du monde » (p. XX). Le dénivellement entreprend alors de faire ressortir le rapport intentionnel qui s'ignore dans le *cogito* pré-réflexif en attitude naturelle-naturaliste, de rendre le monde d'abord relatif à la conscience en tant que son « phénomène », « cogitatum », « objet intentionnel », bref, de convertir la conscience dans le monde en monde pour la conscience. La réduction du monde à la conscience suspend donc la *doxa* de la présence, la « thèse du monde » qui pose le monde comme existant, pour aborder le monde comme « noème » corrélatif à la « noèse » (le perçula perception, l'imaginé-l'imagination, etc.), c'est-à-dire comme « sens » (sens perçu, sens imaginé, etc.). Au lieu de se contenter du fait que le monde se donne, le phénoménologue cherche à donner sens au monde comme il en saisit l'essence.

Dans le fameux exemple du pommier, on lit ceci : « Le monde transcendant prend ses "parenthèses", son être réel est soumis à l'ἐποχή. Nous demandons alors ce qui peut être découvert du point de vue éidétique [...]. Cette relation [= relation entre perception et perçu] accède au rang de donnée éidétique dans la "pure immanence" [...]. Désormais si l'on considère la perception et même un enchaînement de perception qui se poursuit de façon quelconque (comme quand nous contemplons l'arbre en fleurs tout en nous promenant), nous n'avons pas à nous demander par exemple s'il lui correspond quelque chose dans "la" réalité. Cette réalité thétique, considéré par rapport au jugement, pour nous n'est pas là » (p. 307). Selon Ricœur : « le prédonné, l'existant, l'étant [...] cessent d'aller de soi, d'être pris dans la *Seinsglaube* (« foi en l'être ») aveugle, pour devenir *Sens*, *sens* du prédonné, *sens* de l'existant, *sens* de l'étant. [...] la radicalité phénoménologique transmute la "foi en l'être" en corrélat noématique de la noèse »¹. Mais si la réduction se propose de mettre entre parenthèses la foi en l'être, de réserver tout jugement sur l'existence, elle ne revient pourtant pas à laisser de côté la question de l'être. Le réalisme s'y oppose, justement. La réduction ne mène en aucun cas à anéantir la réalité, sous peine de s'exposer au néant de la fiction. Husserl l'ajoute sitôt après : « Néanmoins tout pour ainsi dire demeure comme par devant »².

La réduction tente à la fois de suspendre et de retenir la thèse du monde. La figure de la mise entre parenthèses fonctionne pour montrer que, mise entre parenthèses, la réalité thétique demeure dans la parenthèse : « Tandis qu'elle [=la thèse] demeure en elle-même ce qu'elle est, nous la mettons pour ainsi dire "hors de jeu", "hors circuit", "entre parenthèses". Elle est encore là, comme est encore là dans la parenthèse ce que nous y enfermons, et comme est là, hors des connexions du circuit, ce que nous en excluons » (p. 99). La réduction de l'être au sens cherche simplement à prendre conscience de la thèse en tant que telle à partir de la

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 48.

² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 307.

prise de conscience de soi, là où en attitude naturelle, elle reste à l'état d'évidence non thématifiée, non traitée réflexivement – transcendentalement.

A la perspective de la question de l'être, Husserl forge un concept de « noème complet ». Le « noème complet » consiste non seulement en sens essentiel, mais aussi en « caractère » où entrent en ligne de compte les divers modes de croyance existentielle. Le « caractère » vaut la thèse du monde sous forme réfléchi : « La “thèse” du monde, on le sait, est une croyance ; c'est donc ici qu'elle est *incluse*, comme caractère du noème, dans la structure même du vécu, après avoir été exclue comme perte naïve dans le monde » (p. 354, note.1). La réduction travaille ainsi à réintégrer la relation avec la réalité prédonnée. Sur ce programme de l'attitude phénoménologique, Ricœur enchaîne le sémiotique et le sémantique comme deux aspects négatif et positif d'une seule et même réduction : « Il faut prendre la réduction, non seulement en son sens négatif, mais en son sens positif, et récuser toutes les inflations de la négativité, toutes les hypostases de la différence, qui procèdent d'un modèle tronqué du langage, dans lequel le sémiotique a pris la place du sémantique »¹. Mais autant que la pensée du signe, ce recouvrement plénier du langage par la conscience est un modèle tronqué du langage. L'historicité du discours est étrangère à l'hypostase de l'ordre prédonné. Pour Ricœur le langage reste un instrument désignatif. Il tient, en suivant Husserl, pour improductive la sphère du langage, qu ne fait que refléter l'avance du sens vers la présence qui s'est déjà accomplie par le « noème complet » dans la sphère de la conscience :

« Dès l'époque des *Recherches logiques*, en effet, on peut apercevoir le mouvement qui permet d'encadrer la signification logique, *i.e.* contemporaine des “expressions” logiques de notre langage, dans une théorie générale de l'intentionnalité. Il est impliqué par ce mouvement que le modèle de la relation intentionnelle se déplace du plan logique vers le plan perceptif, où se forme notre premier rapport signifiant à la chose. Du même coup, la phénoménologie remonte du plan prédicatif et apophantique de la signification, où se tiennent encore les *Recherches logiques*, à un plan proprement antépédicatif, où l'analyse noématique précède l'analyse linguistique. C'est ainsi que, dans *Ideen I*, Husserl va jusqu'à dire que la couche de l'expression est une couche essentiellement “improductive”. Et, en effet, l'analyse des corrélations noético-noématiques peut être conduite très loin sans que l'articulation linguistique soit considérée comme telle. Le niveau stratégique propre à la phénoménologie, c'est alors le *noème* avec ses modifications [...], ses modes de croyance [...], ses degrés d'actualité et de potentialité. C'est cette constitution du *noème complet* qui précède le plan proprement linguistique où viennent s'articuler les fonctions de dénomination, de prédication, de liaison syntaxique, etc. »².

L'acte de langage en tant qu'acte de signification, acte constitutif du sens est congédié dans la perspective phénoménologique. Au reste, elle sépare l'acte de conscience et l'acte de signification. La relativité du monde à la conscience se renverse à nouveau en mouvement de la conscience vers le monde. Le renversement du renversement met en œuvre la logique du même : « La phénoménologie transcendantale présuppose [...] ce qu'elle dépasse et qu'elle réitère comme le même, quoique dans une autre attitude. La différence n'est donc pas dans les traits descriptifs, mais dans l'indice ontologique, dans la “validité quant à l'être”. Il faut “perdre” la validité *als Reales* [...]. Le paradoxe est que c'est au prix de cette perte que le monde se révèle précisément comme “prédonné”, que le corps est vraiment “existant”, et que la nature s'annonce comme “étant” » (p. 47-48). Le débouché final sur le thème ontologique circonscrit l'acte de conscience, et par superposition et subordination, l'acte de langage. Dans le cercle de la perte au regain que trace la réduction – « je *perds* en apparence le monde que je

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 256.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 67.

gagne véritablement »³, la question du sens se trouve engloutie dans la question de l'être-là. Elle est au service du passage par lequel la foi naïve à l'être accède à la validité d'être.

La réduction éidétique tangente à l'ontologie, si elle soumet le sens-essence à l'épreuve du monde toujours déjà là, ne se fait pas faute de spécifier en quoi consiste la « donation de sens », la « constitution » – « *Sinngebung* et *Konstitution* sont rigoureusement synonymes » (p. 183, note.1). Ici, Ricœur tire profit de la conception husserlienne de l'objet comme « index », « guide transcendantal », « fil conducteur », pour accuser en clair le mouvement circulaire de réduction, instituer le primat du monde au sein même de l'entreprise constitutive du sens. A infléchir l'objet mondain en objet intentionnel, le phénoménologue le défait par « esquisses », « profils », « aspects » en vue d'en refaire la synthèse. Mais en procès de décomposition, il risque de frôler la « destruction du monde », à savoir la synthèse des esquisses qui échoue. L'idée d'« index » est introduite précisément eu égard à cette hypothèse d'une discordance totale. Selon elle, l'objet accompagne l'opération de synthèse en la guidant vers sa propre unité, concordance des esquisses, qui coïncide avec son sens dans la validité d'être. C'est cette coopération avec et par l'objet qui caractérise la « donation de sens », « constitution » du monde en phénoménologie : « En un premier sens, les exercices de constitution sont des exercices d'analyse intentionnelle. Ils consistent à partir d'un "sens" déjà élaboré dans un objet qui a une unité et une permanence devant l'esprit et à défaire les multiples intentions qui s'entrecroisent dans ce "sens". [...] On remonte ainsi de la stabilité indivise de la chose, telle qu'elle "apparaît" au regard, au flux des profils aspects, esquisses à travers quoi la conscience anticipe et présume l'unité de la chose. L'analyse intentionnelle prend toujours pour "guide transcendantal" un objet, un sens, dans lequel se nouent des visées de conscience »¹. Ricœur conçoit sous le titre d'« idéalisme méthodologique » (p. 91, note.1) le travail de constitution intentionnelle ainsi opéré d'intelligence avec l'objet.

Le recours au « guide transcendantal » permet de contrebalancer le primat de la conscience sur le monde, comme un rapport de constituant-constitué, auquel le changement d'attitude donnerait lieu. La phénoménologie méthodologique délimite la portée noétique par le refus décidé de la « génialité sauvage de la conscience » (p. 89) à l'avenant de la logique circulaire du même. En la matière, il n'est pas fortuit que la synthèse soit dite de « vérification », d'« identification » (p. 182). La conscience constituante « vise le même dans l'autre, l'identifie dans le véritable » (p. 176). Le concept de guide engage dans la donation de sens la mobilité ambiguë qui se posait à travers l'idée d'intuition éidétique. Il trahit un déplacement du centre. Dire « un sens déjà élaboré dans un objet », c'est tenir que le sens se trouve non pas du côté de la conscience, intention de signifier, mais toujours déjà du côté de l'objet et du monde. De ce transfert du sens, du transcendantal à la transcendance, Ricœur conclut une thèse majeure : constituer égale retrouver. La logique du même, résultante de la « constitution du noème complet », se ramène *ipso facto* à cette mise en équation. Prendre conscience de la réalité thétique, c'est se rendre compte de la réalité déjà chargée de sens. La constitution censée donner sens s'avère une retrouvaille du sens qui se donne à la conscience : « Il s'agit chaque fois de "constituer dans la conscience" ces objets directeurs, c'est-à-dire de les retrouver au terme des intentions de conscience qui s'y déposent et donc de parler de la nature dans une autre attitude que naturelle, de parler transcendantalement de la nature et de la réalité » (p. 89-90). La visée à vide de l'intention, si elle revient à présumer une synthèse de sens, ne manque pas d'être remplie par l'intuition éidétique qui, elle, détient en fait le secret de ce sens prédonné en « unité de la chose », par son rapport privilégié avec le monde, le règne de la présence. A mesure que l'intuition gagne du terrain sur l'intention, se renforce la négation de l'acte de signification et par delà du sujet de signification, en tant qu'ils relèvent de la catégorie du langage.

³ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. XX.

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 88.

La circularité entre la perte et le regain cadre avec la définition de la phénoménologie selon Heidegger. De l'étude étymologique des termes de « phénomène » et de « logos » chez les Grecs, il retient : « Ce qui se montre, tel qu'il se montre de lui-même, le faire voir à partir de lui-même. Voilà le sens formel de l'investigation qui se donne pour nom phénoménologie. Mais ce qui vient à s'exprimer ainsi n'est autre que la maxime formulée plus haut : "droit aux choses mêmes !" »¹. Le vocabulaire optique fait référence à la théorie de Husserl, qui cerne au demeurant l'intuition éidétique comme « vision intellectuelle »². Remplir l'essence, c'est du « voir intellectuel » (*ibid.*). Ricœur perce à jour pour adhérer : « Toute l'originalité de la phénoménologie de Husserl est cette identité du "voir" et du "donner" » (p. 183, note.1). Il y a glissement de termes qui forment un réseau synonymique : donner, constituer, retrouver, voir. Le changement d'attitude solidaire du changement d'intuition indique rétroactivement que le voir naturel est le non voir. Ricœur parle de la thèse du monde qu'elle est une « sorte de cécité au sein même du voir » (p. XX). Le passage de la « foi à l'être *aveugle* » au sens, au phénomène (apte à prendre l'acception selon Heidegger de « ce qui se montre de lui-même ») met en jeu le don de la vision : « La constitution du monde, c'est [...] la donation même du voir par le sujet transcendantal » (p. XIX). En énonçant l'intelligibilité en termes de visibilité, la phénoménologie repousse davantage l'acte de langage et l'acte de signification.

A partir de là, Ricœur répertorie le dire dans le paradigme de constitution en conséquence du rapport de calque entre langage et conscience. Y concourt la double définition de la désignation – dénomination et monstration : « La distance du signe et l'absence du langage au monde sont seulement la contrepartie négative d'une relation positive : le langage veut *dire*, c'est-à-dire *montrer*, rendre présent, porter à l'être »³. Au fait, les idées de cécité et de vision entraînent la problématique du cacher et du montrer propre à l'ontologie de Heidegger, par quoi Ricœur amorce l'articulation entre la phénoménologie et l'ontologie herméneutique : « *Toute question portant sur un étant quelconque est une question sur le sens de cet "étant"*. Ainsi, dès les premières pages de *Sein und Zeit*, nous lisons que, la question oubliée, c'est la question du *sens* de l'être. C'est en cela que la question ontologique est une question phénoménologique. Elle n'est une question herméneutique que dans la mesure où ce sens est dissimulé, non certes en lui-même, mais par tout ce qui en interdit l'accès. Mais, pour devenir question herméneutique – question sur le sens dissimulé –, il faut que la question centrale de la phénoménologie soit reconnue comme question sur le sens. Par là est déjà presupposé le choix pour l'attitude phénoménologique contre l'attitude naturaliste-objectiviste. *Le choix pour le sens est donc la presupposition la plus générale de toute herméneutique* »⁴. La mutation de l'attitude s'accroche à la révélation du dissimulé. Ricœur ajoute ainsi la révélation au paradigme de constitution. Il disait : « C'est au prix de cette perte que le monde se révèle précisément comme "prédonné" » (p.48). Et au fond, la question du sens n'est centrale que dans la mesure où elle est une question d'être. Le renversement de renversement est bel et bien l'issue de la réduction phénoménologique.

La fusion entre sens, essence et existence est toujours déjà donnée mais dissimulée à l'attitude naturelle. C'est la réduction qui permet de la révéler. La pensée de la fusion expulse du régime du sens le sujet, qu'il soit de conscience ou de langage. Ricœur ne considère pas la signification comme un acte subjectif, ce qui explique pourquoi le signifier n'entre pas en paradigme de constitution. La migration de la tutelle du sens se profile notamment sur la direction inverse de la phénoménologie vers l'herméneutique. L'enjeu réside en l'occurrence dans le concept d'« explicitation » (*Auslegung*) chez Husserl : « L'expérience phénoménologique ne fait rien d'autre [...] qu'expliciter le sens que le monde a pour nous

¹ M. Heidegger, *Etre et temps*, Gallimard, 1986, p. 34-35.

² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 463.

³ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 261.

⁴ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 61-62.

tous, antérieurement à toute philosophie, et que, manifestement, lui confère notre expérience ; ce sens peut bien être dégagé (*enthüllt*) par la philosophie, mais ne peut jamais être modifié (*geändert*) par elle » (p.78). Le rapport de possession entre le sens et le monde qui s'installe expressément ici – « le sens que le monde a pour nous tous » – permet, du même coup, de préciser la valeur de la préposition « de » dans le thème du « sens du monde ». Elle n'est pas objective, mais subjective. C'est le monde qui a son propre sens. C'est le monde qui signifie. Voilà pourquoi la question de l'être, de la présence, de l'être-là dominait la question du sens proprement dite. La présence inclut en elle-même le sens. Et sans doute c'est cette inclusion qui autorisait la conversion inverse de la question de l'être en question du sens de l'être.

La donation de sens donne congé au sujet qui signifie. Le sujet, c'est celui qui explicite. Le verbe « conférer » déterminé par l'adverbe « manifestement » et conjugué avec le « dégager » implique que le sujet révèle, explicite le sens préconstitué du monde, au lieu de le constituer lui-même et chaque fois. Le rejet de la modification ne fait que maintenir l'ordre préétabli du monde. La logique du même s'opère à plein. Le terme d'*Auslegung* traduisible aussi bien en explicitation qu'en interprétation fonctionne pour signaler la « présupposition herméneutique de la phénoménologie » (p.69), d'autant mieux qu'il est un des thèmes majeurs chez Heidegger. Ricœur en tire argument afin d'instaurer le schéma du monde signifiant et du sujet interprétant, sans égard pour la thèse de l'interprétance du langage chez Benveniste qui rend identiques l'interprétation et la signification. C'est à partir de ce schéma herméneutique qu'il entreprend notamment de localiser et attaquer une part d'idéalisme transcendantal qui demeure dans la phénoménologie de Husserl. Mais cette critique, légitime en soi, conduit à confondre et éliminer ensemble le sujet égologique et le sujet linguistique au même titre de sujet qui signifie, en fondant par là le monde.

4. Contre le cogito, contre le loquuto

L'idéalisme transcendantal procède selon Ricœur de la reprise du doute cartésien qui radicalise la réduction, la mise entre parenthèses du jugement thétique : « *Toute transcendance est douteuse, l'immanence seule est indubitable* » (p. 46). Ce postulat engage la théorie de l'évidence à double entrée : apodicticité et adéquation. L'apodicticité porte sur l'existence première et certaine : « L'apodicticité caractérise ce qui est *premier*, à quoi toute évidence médiate renvoie, à savoir : l'inconcevabilité de non-être de la chose ou de l'état de chose évident [...] l'évidence apodictique exclut le doute »¹. Selon le postulat, l'*ego* est apodictique, alors que le monde ne l'est pas. La donnée immanente est une indubitabilité absolue, il est impossible de douter de mon vécu. Il en conclut qu'« il s'agit de déplacer le privilège de première évidence de la présence du monde à la présence de l'Ego » (p. 166). C'est le moment de la perte de la foi naïve à l'être : « C'est la certitude du caractère premier de l'*Ego Cogito* qui soutient cette épreuve méthodique par l'hypothèse du non-être et qui ainsi déchire l'illusion qui s'attache à la présence toujours préalable (*vorgegeben*) du monde ; la certitude du caractère apodictique de l'*Ego Cogito* est déjà à l'œuvre dans ce défi jeté à la présence familière et enveloppante du monde toujours-déjà-là. Ce qui se donnait comme « sol ontologique » (*Seinsboden*) s'effondre, et la « créance ontologique » (*Seinsglauben*) qui lui était accordée se dissipe, le laissant plus que le phénomène-du-monde-pour-ma-conscience » (*ibid.*). Seul l'*ego* survit à l'effondrement de l'apodicticité mondaine.

Pour ce qui est de l'adéquation, elle se joue sur la synthèse achevée des esquisses. L'*ego* l'emporte à nouveau sur le monde par son indivisibilité immédiate étrangère au travail

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 165.

même de synthèse : « Toute transcendance est douteuse parce qu'elle procède par *Abschattungen*, par "esquisses" ou "profils", que la convergence de ces *Abschattungen* est toujours présomptive, que la présomption peut être déçue par la discordance ; enfin parce que la conscience peut former l'hypothèse hyperbolique d'une radicale discordance des apparences, ce qui est l'hypothèse même de la "destruction du monde". L'immanence n'est pas douteuse, parce qu'elle ne se donne pas par "profils", par "esquisses", donc qu'elle ne comporte rien de présomptif »¹. La donnée immanente qui ne se donne pas par esquisses marque ainsi le remplissement complet de l'intention par l'intuition. Ricœur venait de dire : « *Le lieu de l'intuition plénière est la subjectivité* » (p. 46). Il s'ensuit qu'en idéalisme transcendantal, le monde est discrédité sur le double plan de l'évidence, en comparaison de l'*ego* à la fois apodictique et adéquat.

La double entrée de l'évidence est prête à s'orienter sur le double versant de la présence et du sens. Et immédiatement se dresse un caractère étrange de ce traitement où l'évidence est à la fois une des catégories et le titre même des catégories. Et cette étrangeté corrobore le statut de la présence titulaire du sens. Elle cautionne l'englobement du sens dans la présence. On peut se demander si l'énigme de l'évidence n'est pas ce présupposé énigmatique qui décale le foyer du sens vers la présence. En phénoménologie méthodologique, la présence revient à la transcendance. En idéalisme transcendantal elle passe à l'immanence. Mais une reprise de l'initiative par le subjectif n'est que de façade, du moment que l'ergologie affiche une pensée de la présence : présence de soi à soi. C'est pourquoi d'ailleurs il peut ici s'emparer de la place occupée par le monde. La présence reste la condition de possibilité du sens. De ce conflit interne à la problématique de la présence se démarque la subjectivité de langage qui met en jeu la transformation, historicité de devenir.

Le postulat désavoue le prédonné du monde, et rompt avec le « guide transcendantal » qui en est solidaire. Ricœur appose une épithète de « doctrinal »² à cette réduction égologique pour la discerner de l'« idéalisme méthodologique ». En idéalisme doctrinal la relativité du monde à la conscience (monde pour conscience) vire à sa dépendance entière. Il en remarque le moment tournant, notamment à travers la substitution subreptice de la préposition « de » (« à partir de », « dans », « en » comme paradigme) à la place de « pour » : « Le glissement déconcertant du "*für mich*" au "*aus mir*" dans les textes qui caractérisent l'inhérence du monde à la conscience » (p. 168). Et il commente : « Seule une égologie satisfait à l'exigence que les objets ne sont *pour* moi que s'ils tirent *de* moi tout leur sens et toute leur validité d'être »³. L'*ego* acquiert par là le statut de fondement unitaire des sens, essence et existence du monde. L'attitude doctrinale fonde du même coup l'attitude naturelle-naturaliste. A partir du rapport de « de » (l'objet dans le sujet), le rapport de « pour » (le sujet en face de l'objet) s'instaure.

Le « glissement déconcertant » qui offre prise au primat de la conscience sur le monde ajoute une troisième modalité de l'évidence. En attitude naturelle, le remplissement complet, l'adéquation originaire de la donnée se pose *ipso facto*, sous le coup de l'intuition sensible. Le « ceci *hic* et *nunc* » crève les yeux dans son sens évident et dans sa présence évidente. En attitude méthodologique, la réduction porte sur cette évidence immédiate de la donnée. A introduire une série de corrélations noético-noématiques, elle temporalise pour vérifier sa présence pleine de sens. L'originaire s'articule avec l'inadéquation, en procès de synthétisation où la donnée apparaît par des esquisses, une après une. Une concordance de sens est retrouvée et sanctionnée. L'idéalisme méthodologique découpe la présence sur le présent, « maintenant vivant »⁴, où une apparition s'offre à l'élucidation en même temps qu'à

¹ P. Ricœur, *Du textes à l'action*, p. 47.

² P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 91, note.1

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 75.

⁴ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 254.

la validation. En attitude doctrinale, à trancher tout lien avec le monde prédonné et guidant, l'*ego* le fonde à partir de son adéquation originaire *in medias res*. Sa présence pleine de sens décline l'originaire en origine, qui introduit la notion de création : « L'originaire est plus radicalement le jaillissement "originel" de l'opération de conscience. [...] les actes de présence et de présent sont des actes vraiment "opérés" et "originels" [...]. Ce troisième sens [=l'originel], le plus fondamental, sera élaboré au § 122, où la spontanéité créatrice de la conscience sera affirmée et où l'"originarité de la conscience" sera identifiée à la "production jaillissante", au "Fiat" de la conscience » (*ibid.* note.2). Pour Ricœur, l'idéalisme transcendantal replace l'initiative du sens du côté de la présence immanente. Le sujet de conscience est celui qui signifie, au lieu d'interpréter. Et il crée autant que le sens la présence du monde.

La lecture idéaliste de la phénoménologie est proposée notamment par E. Fink qui a collaboré avec Husserl. Ricœur la présente sans y souscrire : la réduction est « une conversion du sujet lui-même qui s'affranchit de la limitation de l'attitude naturelle. Le sujet qui se cachait à lui-même comme partie du monde se découvre comme fondement du monde » (p. XXVIII). Loin de circonscrire l'acte de conscience à la révélation, à l'explicitation de l'ordre caché du monde, il s'agit de libérer le « pouvoir constituant du moi transcendantal » (p. 99, note.2) enfoui et perdu en attitude naturelle. Le « pouvoir » ainsi libéré est un pouvoir d'être à l'origine du monde, créateur du monde : « Mais, assure Fink, au dernier degré l'intentionnalité transcendantale est "productive", "créatrice". Ces deux mots énormes sont contresignés par Husserl » (p. XXIX-XXX). Le concept d'« intuition donatrice originaire » s'inscrit dans ce registre doctrinal, en tant que le décrochage du fil conducteur fait de la vision un don de la conscience, et non plus du monde. Tel est le corollaire de la migration de la présence. Le voir passe pour l'activité créative du sujet. Ricœur mentionne les propos de G. Berger qui relie le créer au voir en invoquant l'idée d'« intuition créatrice » (p. XXX, note. 1). A la différence de l'intuition sensible et de l'intuition éidétique, l'intuition créatrice se replace sous le règne de l'*ego*. L'inclusion de la vision dans la constitution qui concourt à l'hypostase de celle-ci en fondation première, bascule en dernier ressort à l'« inclusion du monde – de son "étant", de son sens, des essences, de la logique, des mathématiques, etc. – dans l'absolu du sujet » (p. XXVIII).

La thématique de la création ne peut pas ne pas entraîner l'acception démiurgique du terme. La constitution du sens du monde passe par là pour la constitution du monde tout court. La fusion entre sens, essence et existence se réalise par le moi transcendantal et divin. C'est pourquoi Ricœur souligne le terme d'étant (« l'inclusion du monde – de son "étant" »). Sous la même optique, il met en italique le « et » : « Le noème transcendantal serait le monde lui-même dans son "sens" *et* dans son "étant" » (p. 432, note.1). A l'identification démiurgique contribue également le trait d'union entre sens et étant : « Constituer le noème c'est, pour l'*Ego* transcendantal, le constituer comme *sens-visant-un-étant* » (*ibid.*). La note qu'il donne finit par la citation de la thèse de Fink : « Le noème transcendantal [...] est l'étant même » (*ibid.*). Ricœur tient à l'essai le discours de l'idéalisme divin, tout en prenant une distance critique, qui se montre de place en place. Comme cette différence qui s'affiche entre le conditionnel de conjecture (« serait ») chez lui et l'indicatif d'assertion (« est ») chez Fink. C'est une distance entre hypothèse et thèse. Le conditionnel marque plus l'irréalité du projet égologique dans le passage suivant où il cherche à expliquer la valeur de l'adjectif « même » attaché à l'étant : « l'étant même ». En réduction doctrinale, l'épuisement de la mise entre parenthèses, contemporain de la levée du suspens, coïncide avec la fin de la création du monde. Et Ricœur de mettre à index la possibilité d'une fondation de la présence transcendante dans et par la présence immanente : « L'idéalisme serait achevé si, en effet, on pouvait montrer que la philosophie du "sens" ne laisse hors d'elle aucune interrogation sur l'être, si donc l'être était une fonction du sens ; l'*ἐποχή* devait suspendre toute question sur

l'être ou le non-être du monde, voici en effet qu'on récupère cette distinction "dans" la conscience, comme le corrélat de la *Vernunft*, comme une dimension originale du sens, si l'opération réussissait on pourrait vraiment dire qu'il n'y a plus rien dans la parenthèse, que la phénoménologie ne rend pas compte seulement d'une structure, d'une épure de l'existence du monde, mais aussi de sa plénitude ; l'être du monde, et non pas seulement son sens schématique, serait "dans" la conscience »¹. Au-delà de la concurrence entre deux présences, cet angle d'attaque répète en creux que la question du sens s'enveloppe dans la question de l'être. Le sens ne peut se passer de la sanction de la présence, présence mondaine chez Ricœur, sous peine de s'exposer, au demeurant, à l'objection de « réalité mentale ». C'est le sens qui est une fonction de l'être. A plus forte raison si le sens est fonction de l'être.

En attitude doctrinale, se temporalise aussi la fondation du monde. Elle renvoie au présent de conscience qui « demeure » – nous l'avons remarqué – dans la mesure où l'*ego* passe pour le « pôle identique des actes ». La section § 122 dans *Ideen I* met en œuvre une métaphore de la lumière qui imprime le sceau de la « permanence » à la temporalité de l'*ego* : « Ce sont plutôt des rayons qui émanent de lui [=le moi pur] comme d'une source originelle de productions. Chaque thèse débute par une *initiative*, par un point où la *position prend son origine* ; telle la première thèse, telle est aussi chacune des autres dans l'enchaînement de la synthèse. Cette "initiative" appartient précisément à la thèse comme telle ; elle est le mode remarquable où se manifeste son actualité originelle. Elle est quelque chose comme le *fiat*, l'initiative du vouloir et de l'agir »². L'idée de présent qui demeure s'exerce aussi dans les *Méditations cartésiennes*. Comme élargissement du présent de conscience, le passé et le futur relèvent du temps de la vie de l'*ego*, de son flux de conscience, sous les modes de l'avoir, tels qu'« habitude », « sédimentation », « conviction », « style », « caractère », qui enchaîne le rapport de création au rapport de possession.

Et par là, l'égologie résout l'énigme de l'évidence avec sa dimension durative. Elle ramène la présence continue du monde à la présence continue de l'*ego*, au présent qui demeure jusqu'à l'épuisement de la constitution : « La solution transcendantale de l'énigme de l'évidence c'est la réduction de la présence au présent, à un datum *temporel* »³. Ricœur venait de décrire : « [La moindre évidence] s'élabore comme un avoir durable ; je puis y revenir si je veux ; par cette dialectique de la présence et de l'avoir, l'évidence rentre dans ma sphère du "je veux". [...] Ainsi Husserl, en rapportant l'évidence à [...] l'habitus, ajuste l'évidence aux exigences d'une égologie » (p. 184). Articulée avec le concept d'habitus, la permanence manifeste une cohérence qui dépose la signature du créateur sur le monde créé : « Le moi est le pôle identique de la multiplicité des actes, du divers des cogitations. [...] Mais le moi est plus que cela, il est le moi des habitus [...]. Le moi n'est pas seulement pôle de référence, mais "substrat de ses propriétés permanentes" [...]. Le moi se donne cohérence par cette manière de "retenir", de "garder ses prises de position" » (p. 187). L'idéalisme démiurgique met alors en place la conception monadique de l'*ego* créateur. Le monde est créé, c'est-à-dire réduit à l'univers du moi : « Le moi complet, la "concrétion de l'*Ego*" [...], c'est : moi comme pôle identique, plus : mes habitus, plus : mon monde. Tel est le sens de la notion de monade, reprise du dynamisme leibnizien. Elle marque le triomphe total de l'intériorité sur l'extériorité, du transcendantal sur le transcendant » (p.188).

Le présent permanent de l'*ego* marque son omniprésence qui couvre de bout en bout la présence transcendante, et pour cause, celle-ci est sa propre création, son monde. Omniprésent, l'*ego* démiurgique est en cela même omniscient. Par là se libère son pouvoir épistémologique. La réduction égologique écarte la théorie de la connaissance chez Kant qui a critiqué la raison pure, conçu sa validité et sa limite. La ligne de démarcation se dissipe entre

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 181.

² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 414.

³ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 186.

« phénomène » et « chose même ». Si l'intuitionnisme « termine l'œuvre de connaissance à un "Voir" » (p. 182), le voir de l'*ego* embrasse l'étant même. L'idéalisme doctrinal court-circuite la raison kantienne, en rendant homogène la monade leibnizienne à l'esprit hégélien. Le présent cumulatif dans l'écoulement de la vie monadique se rapproche du présent de l'esprit qui réunit tous ses moments dialectiques sous le dépassement final. L'omniscience correspond au savoir absolu et total. L'adéquation du monde est consommée par la coïncidence parfaite du sujet connaissant et de l'objet à connaître. Le rapport de « pour » dérive ainsi du rapport de « dans ». Ricœur accentue, en guise de critique, le caractère hypothétique de la thèse de l'idéalisme de la connaissance, de la vision : « L'idéal d'une fondation intuitive est celle d'une interprétation qui, à un certain moment, passerait dans la vision. Cette hypothèse est celle que Gadamer appelle la "médiation totale". Seule une médiation totale serait équivalente à une intuition à la fois première et dernière. La phénoménologie idéaliste ne peut dès lors soutenir sa prétention à une fondation ultime qu'en reprenant à son compte la revendication hégélienne du savoir absolu sur un mode non plus spéculatif mais intuitif »¹.

La lignée doctrinale de la phénoménologie ne laisse pas intacte selon lui la sémantique du discours, du fait de la confusion initiale entre *cogito* et *loquuto*, moi et *je*. La double allégeance du sémantique – énonciation comme intention de signifier et référence comme intuition de remplissement – tourne ici secrètement en faveur de la confusion. Et pour arracher le « choix pour le sens » au « choix pour la conscience "dans" laquelle le sens advient » (p. 63) comme au choix pour le langage, le discours dans lequel la signification advient, Ricœur recourt à la structure de l'intentionnalité qui, contre la doctrine de l'objet dans le sujet, a le mérite de remettre en place le principe du sujet vers l'objet qui fait suite à la prémisse de l'objet pour le sujet. Il s'agit bien de revaloriser l'idéalisme méthodologique : « La thèse de l'intentionnalité pose explicitement que, si tout sens est pour une conscience, nulle conscience n'est conscience de soi avant d'être conscience de quelque chose vers quoi elle se dépasse [...]. Que la conscience soit hors d'elle-même, qu'elle soit vers le sens, avant que le sens soit pour elle, et surtout avant que la conscience soit pour elle-même, n'est-ce pas ce qu'implique la découverte centrale de la phénoménologie ? » (*ibid.*). La mise en équivalence du « vers », du « hors » et de l'« avant » réinscrit l'extériorité et l'antériorité du sens *du* monde au sujet. Et il reprend le rapport d'une dépendance entière de l'énonciation à la cogitation, afin de les repousser ensemble en dehors du régime du sens. La distinction de la signification (*Bedeutung*) et du sens (*Sinn*) profite en l'occurrence à tracer la barre distinctive, non plus entre la sphère langagière et la sphère immanente, mais entre celle-ci et la sphère transcendante : « Cette subordination de sa notion logique de signification à la notion universelle de sens, sous la conduite du concept d'intentionnalité, n'implique aucunement qu'une subjectivité transcendantale ait la maîtrise souveraine de ce sens vers quoi elle se dirige. Au contraire, la phénoménologie pouvait être tirée dans la direction opposée, à savoir du côté de la thèse de la prééminence du sens sur la conscience de soi » (p. 63-64).

Le refus de l'initiative du sens qu'il pose ainsi à la fois au sujet égologique et au sujet linguistique trahit son impensé de la spécificité du dernier, qui se prolonge dans le parti pris pour l'idéalisme méthodologique. L'impensé doublement marqué rend ambivalente la métaphore de la mort qui passe d'un extrême à l'autre. Sur le plan méthodologique, la métaphore marque l'improductivité de la désignation, alors que sur le plan doctrinal, elle tourne en faveur de la productivité absolue de la désignation, de caractériser la vision totale achevée. On peut noter la similitude. A propos du dire : « L'absence du signe à la chose est seulement la condition négative pour que le signe atteigne la chose, la touche, et meure à son contact »². Et à propos du voir : « Le "plein" de la présence achève le sens, le visé vient

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 54.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 261.

mourir aux confins du donné »¹. Pour Ricœur, le sujet qui parle en désignant le monde se donne, dans le cadre égologique, pour Dieu qui crée en nommant le monde. Il critique alors la subjectivité de langage au même titre que l'*ego*, en écartant d'un seul jet ce statut de fondateur comme « prétention », « *hubris* » : « La subjectivité a déjà élevé sa prétention à être le fondement dernier. Cette prétention, cette démesure, cette *hubris* [...] »².

L'accusation d'*hubris* affecte assurément l'idéalisme transcendantal. Le thème égologique de fondation fait couple avec la création démiurgique, dans la mesure précise où elle engage la problématique de la présence. Nous l'avons vu. La rivalité avec l'ordre du monde préétabli revient à la rivalité avec Dieu à l'origine du monde. Sur un tel terrain de débat, il est donc possible de conclure que la prétention de l'*ego* à la divinité est une *hubris* perdue en avance. De ce point de vue, Ricœur situe l'affrontement entre Descartes et Husserl. Il relève que chez Descartes circule le double discours à la fois égologique et théologique : « La polarité entre le *Cogito* qui résorbe en soi toute l'objectivité comme son sens [...] et d'autre part l'existence de Dieu dont tout être dépend à titre de créature »³. Et il met en relief le cycle de Dieu qui se pose finalement comme une borne au cycle de l'*ego* : « Descartes transcende le *Cogito* par Dieu » (p. 163), « la seconde révolution copernicienne [...] subordonne l'être du dubitant-pensant à l'être parfait » (p. 167), « la véracité divine en tant qu'elle fonde toute vérité et toute réalité [...] dépasse la simple réflexion du sujet sur lui-même » (p. 197). Les *Méditations* de Descartes n'incluent donc pas, en dernière instance, l'*hubris* de l'*ego*. En revanche, les *Méditations cartésiennes* de Husserl y aboutissent par la méconnaissance de la « polarité », du moins dans le sillage doctrinal. Pour Husserl « Descartes a trahi son propre radicalisme » (p. 162). Le phénoménologue subordonne l'être au pensable « en résorbant autant que possible la notion d'originaire dans l'idéalisme transcendantal » (p. 183). Mais pour Ricœur, ce radicalisme est voué à l'échec.

Sa critique porte d'autre part sur la contradiction intrinsèque à la réduction transcendantale. La phénoménologie ne desserre pas son lien « parallèle » à la psychologie, du fait que la réduction opère un dédoublement de la conscience en *ego* transcendantal et moi empirique : « *La subjectivité ainsi promue au rang du transcendantal n'est pas la conscience empirique, objet de la psychologie. Néanmoins, phénoménologie et psychologie phénoménologique sont parallèles et constituent un "double" qui, sans cesse, suscite la confusion des deux disciplines, l'une transcendantale, l'autre empirique* »⁴. Il induit de ce « parallélisme » le « danger » de « subjectivisme transcendantal » : « La théorie idéaliste de la constitution du sens dans la conscience a ainsi abouti à l'hypostase de la subjectivité. La rançon de cette hypostase, ce sont les difficultés évoquées plus haut par le "parallélisme" entre phénoménologie et psychologie. Ces difficultés attestent que la phénoménologie est toujours en danger de se réduire à un subjectivisme transcendantal » (p. 59). Le subjectivisme transcendantal par son rapport à la psychologie individuelle entraîne à personnaliser l'*ego* créateur, ce qui rend la prétention d'autant plus difficile à soutenir. L'*ego* en tant que moi transcendantal prétend créer le monde dans lequel il se trouve lui-même. La réalité censée créée par l'*ego* reste susceptible du reproche de réalité mentale fictionnelle. L'hypostase de la subjectivité risque de retomber dans l'hypostase métaphysique. Et l'idéalisme-subjectivisme transcendantal débouchera en définitive sur le solipsisme, selon lequel le moi transcendantal institue à lui seul le monde humain dans sa vie monadique⁵.

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 182.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 50.

³ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 162.

⁴ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 47.

⁵ La question de l'*ego* solitaire s'introduira notamment dans la *V^e Méditation*, qui implique pourtant un retournement de situation théorique. Husserl rejoindra Descartes par le biais non divin, mais social. Nous y reviendrons.

Cette critique ne s'applique pas à la sémantique du discours basée non pas sur la conscience, mais sur le langage, c'est-à-dire sur l'historicité. L'idée de constitution qu'elle implique n'est ni méthodologique, ni doctrinale. Constituer, ce n'est pas retrouver, ni interpréter le sens *du* monde, mais signifier le monde, informer chaque fois le monde de sens, sans rejoindre pour autant l'*hubris* égologique. Car la sémantique n'aborde pas le rapport au monde en termes de « présence », d'« évidence », d'« originaire », mais de « réalité de discours ». Si celle-ci écarte le maintien de l'ordre préalable du monde – que le réseau spatio-temporel en soit prédéterminé par la physique ou par l'éidétique – elle ne se ramène pas à l'univers monadique. L'historicité de la constitution ne déclare pas le « triomphe total de l'intériorité sur l'extériorité, du transcendantal sur le transcendant ». L'équation entre monde et discours est un rapport de transformation, qui s'instaure dans et par chaque acte d'énonciation. Elle annule l'accusation de « réalité mentale » qui ne vaut qu'à l'intérieur de la rivalité entre dedans et dehors. La « réalité de discours » n'est pas le monde dans lequel se situe le moi psycho-physique. La transformation du monde en réalité de discours est congénère à la transformation de l'individu en sujet de discours.

La sémantisation historique du monde par le sujet ne revient pas à la « réduction de la présence au présent », de même que le présent de *je* se distingue du présent du moi. Mais chez Ricœur, l'idée de présent relève de la catégorie majeure de la présence qui va de pair avec la pensée spatiale du dedans-dehors. La triple attitude engageait chacune une conception du présent : l'instant réglé sur l'unique sphère du monde, le « maintenant vivant » sur la double sphère du monde et de la conscience, et le présent permanent sur l'unique sphère de l'*ego*. La temporalisation de la constitution en processus de synthèse ne change rien au procédé spatialisant de la phénoménologie, tant la question du présent, présent de signification est traitée comme question de la présence. La phénoménologie met en jeu l'être-là sans acception de devenir. L'historicité n'a rien de commun avec l'être présent. Le présent de conscience est la présence de la chose à la conscience, irréfléchie en attitude naturelle, réfléchie en attitudes méthodologique et doctrinale, et par ailleurs, la différence des dernières s'élève sur la concurrence entre présence de monde et présence de conscience, dehors et dedans. Mais le présent de langage est une référence à chaque acte de dire *je*. La sui-référence réside non pas en une réflexion de l'ordre du revenir, mais en une énonciation de l'ordre du devenir. La théorie de l'évidence fait alliance avec la logique du même qui préside au primat de la transcendance autant qu'au primat de l'immanence : soit le retour au même monde, soit le retour au même *ego*. La présence manifeste la récurrence à l'unité identique¹.

Le concept linguistique de présent chez Benveniste ouvre par contre le devenir à la portée du renouvellement – il énonce l'historicité notamment en termes de « à neuf »². La permanence n'y passe pas pour l'omniprésence du moi demeurant. Elle repose sur la sui-référence renouvelée au *je* devenant. La réduction au présent, à l'être-toujours-là, marque certainement la prétention à la création *ex nihilo* de l'être par l'*ego* omniprésent (« génialité sauvage de la conscience »), alors que l'anthropologie historique du langage conçoit autrement la création, à savoir comme invention historique d'une réalité de discours qui commence, et recommence chaque fois par le sujet parlant. A l'opposé de l'idéalisme transcendantal qui tient la création pour la fondation du monde un et même par l'*ego* un et même, cette anthropologie ouvre la notion de création à l'historicité multiple du sens qui implique une permanence de la subjectivité, et par là même de l'intersubjectivité. Car la

¹ On remarque que cette pensée de la présence s'applique symétriquement à l'attitude naturelle-naturaliste et à l'attitude égologique monadique : « Le préjugé du monde "tire" sa force de ce que nous ne sommes pas assez perdus au multiple mais bien de ce que nous sommes encore voués à l'un, quand nous sommes enfoncés dans l'objectivité ; c'est là le piège du réel de nous donner trop tôt l'un, le même, l'identique ». *A l'école de la phénoménologie*, p. 175 ; « le moi est le pôle identique de la multiplicité des actes, du divers des cogitations » (p. 187).

² E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 68.

subjectivité du langage se renouvelle dans un rapport continu de *je* et de *tu*. L'acte de langage fonde la société sur la relation multiple entre sujets parlants, et non entre individus. Par la prise en compte de la subjectivité historique au pluriel, la subjectivité créatrice de langage ne tombe donc pas sous le joug du subjectivisme transcendantal. Si la réduction transcendantale oscille entre le moi empirique et le moi transcendantal pour déboucher sur la crise du solipsisme monadique, la subjectivation du langage coupe court au suivi parallèle de la psychologie, par la distinction de *je* historique du moi empirique et *a fortiori* du moi transcendantal. L'anthropologie historique du langage échappe à la problématique de l'*hubris* à réaliser égologiquement ou à réfuter ontologiquement et théologiquement. En annulant la rivalité entre subjectif et objectif, entre dedans et dehors, en déplaçant le rapport du sujet en face de l'objet vers le sujet historique du langage, elle ne pose pas le théorème idéaliste : « l'inclusion de toute *Seinsgeltung* dans l'*ego* »¹.

Mais Ricœur, s'il décèle à juste titre l'enjeu de la réduction transcendantale, reste indifférent à la spécificité du sujet de langage. Il passe à côté de l'historicité du sens qui distingue radicalement le sujet de conscience tout entier et le sujet de langage tout entier. Il confond et récuse en bloc « l'inhérence du monde à la conscience » et l'inhérence du monde au langage. Il n'a qu'une seule pensée du je. A partir de la formule cartésienne – « la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier : “je pense”, “je suis” »², il prend pour acquise la non-distinction entre *je* et le moi : « Je tiens ici pour paradigmatique des philosophies du sujet que celui-ci y soit formulé en première personne – *ego cogito* –, que le “je” se définisse comme moi empirique ou comme je transcendantal, que le “je” soit posé absolument, c'est-à-dire sans vis-à-vis autre, ou relativement, l'égologie requérant le complément intrinsèque de l'intersubjectivité. Dans tous ces cas de figure, le sujet c'est “je”. C'est pourquoi l'expression *philosophies du sujet* est tenue ici pour équivalente à *philosophies du Cogito* » (p. 14).

L'élimination du sujet qui signifie, qu'il s'agisse du subjectivisme de conscience ou de la subjectivité du langage, replace donc au premier plan le paradigme de constitution méthodologique. Ricœur met à contribution la phrase de Husserl : « La phénoménologie ne crée rien, mais trouve », pour redoubler la négation de la créativité par le concept de guide transcendantal : « [Husserl] ne cesse de recourir à ce qu'il appelle, dans tous les exercices concrets de constitution, le fil conducteur transcendantal de l'objet. [...] c'est toujours à partir du pôle d'identité supposé donné que le travail de constitution se déploie à l'arrière de ce pôle. Le travail de constitution ne part pas de la table rase, ce n'est en aucun sens une création. C'est seulement à partir de l'objet déjà constitué que l'on peut, rétro-activement, rétrospectivement, déployer les couches de sens »³. L'équivalence entre table rase et création témoigne bien qu'il reprend la notion de création telle qu'elle est conçue dans l'idéalisme transcendantal. Par là elle manifeste l'impensé commun de l'historicité du sens.

En contrepartie de la création et de la signification, il réintroduit l'« explicitation » à titre d'activité principale du sujet : « Si la constitution n'est pas une création de sens, si elle prend son propre terme comme guide transcendantal de son déploiement, son véritable statut épistémologique est celui de l'*explicitation* (*Auslegung*) » (p. 321-322). Au fait, l'idéalisme méthodologique quitte l'hégélianisme justiciable de l'égologie, en faisant du même coup une percée vers la perspective herméneutique de l'ontologie : « L'explicitation ontologique selon Husserl consiste dans le déploiement des couches de sens (nature, psychisme, etc.) dont l'étagement constitue le “monde en tant que sens constitué”. C'est ainsi que l'explicitation se tient à mi-chemin d'une philosophie de la construction et d'une philosophie de la description. Contre l'hégélianisme, contre toute “construction métaphysique”, Husserl maintient que la

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 75.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 11.

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 319-320.

phénoménologie ne “crée” rien, mais “trouve” » (p. 78). La situation « à mi-chemin » de l’explicitation ontologique se découpe sur son détachement à la fois de l’attitude doctrinale et de l’attitude naturaliste. Et une égale distance prise avec la philosophie de la description marque sa sortie de l’attitude naturaliste-objectiviste axée sur l’observation qui, par le recul de l’observateur, s’en tient à la présence donnée dans l’instant. L’institution du rapport au sujet comme expérience et non-expérimentation coïncide avec la temporalisation de la donnée. C’est pourquoi l’explicitation ontologique s’oppose à la « description statique ».

Ricœur démêle l’instant sans sujet et le présent permanent du sujet pour les neutraliser ensuite. C’est que sa théorie méthodologique de l’évidence cherche à définir la « permanence » (non l’instant) par le biais du primat de la transcendance sur l’immanence. Dans ce contexte se motive la métaphore filée de l’espace : « pôle », « arrière », « déploiement », « couches », « étagement ». Tout en décrivant un processus d’expérience phénoménologique, d’« explicitation ontologique », elle travaille en fraude à subordonner la temporalité à la spatialité. La subordination repose sur l’enjeu capital de la présence. En phénoménologie, la spatialité est une condition fondamentale de l’apparaître : « [=Husserl] admet que toute réalité apparaît sur fond de monde, que ce fond est “*mit-bewusst*”, qu’il est “l’arrière-plan existant qui persiste dans la fluctuation de la conscience” »¹. La notion temporelle de « persistance » que le monde récupère par les métaphores spatiales (« fond », « arrière-plan ») est accrochée à une dimension de l’« existence ». La plus-value de la spatialité en contraste avec la temporalité, comme dépendance de la persistance à l’égard de la présence, glisse vers le primat du monde sur la conscience. C’est pourquoi les métaphores de la même sorte s’appliquent au monde. La temporalité de persistance du monde prime la temporalité de « fluctuation » de la conscience. Ricœur développe un peu plus bas la persistance comme « permanences signifiantes » (*ibid.*).

La question du sens s’éclipse à nouveau dans la question de la présence. Le sens migre du côté du monde, puisque Ricœur relie immédiatement ces permanences au « guide transcendantal ». Il articule le sens et le temps comme permanence du sens *du* monde qui accompagne et commande l’acte de conscience. Sans acception de devenir, la pensée de la spatialité érige donc le revenir en principe de constitution, explicitation, qu’elle rend certes temporelle mais ahistorique. La retombée d’une telle pensée culmine dans la métaphore de l’« horizon » constante et conséquente à la situation de mi-chemin de l’attitude méthodologique : d’une part, l’horizon caractérise, contre l’attitude naturelle-naturaliste, le monde à titre de phénomène temporel relatif à l’expérience subjective en procès ; d’autre part, contre l’attitude doctrinale, l’horizon marque l’inversion du rapport, souligne l’initiative du monde préexistant et présignifiant qui donne en permanence à retrouver, à expliciter : « Et dans chaque expérience actuelle, il [= le sens que le monde a pour nous tous] est entouré [...] d’horizons qui ont besoin d’élucidation (*Klärung*). [...] en liant ainsi l’explicitation à la clarification des horizons, la phénoménologie veut dépasser la description statique qui ferait d’elle une simple géographie des couches de sens, une stratigraphie descriptive de l’expérience »². L’inversion est telle qu’au lieu de la constitution des horizons, s’ouvrent en arrière-fond les horizons de constitution. Le dedans est dans son dehors.

La métaphore de l’horizon conjugue la spatialité et la temporalité à l’exclusion de l’historicité, en vue de résoudre l’énigme de la présence. Elle répond à la théorie méthodologique de l’évidence, notamment à l’articulation de l’originaire sur l’inadéquation, là où la théorie naturelle-naturaliste et la théorie doctrinale s’accordent sur le don initial de l’adéquation originaire par les vecteurs opposés de l’objet et du sujet. La requête de l’ouverture de la présence sur le procès de sens se sépare du postulat de la présence une et identique par l’instant ou par le présent permanent. Si la décomposition en esquisses de la

¹ P. Ricœur, *A l’école de la phénoménologie*, p. 174.

² P. Ricœur, *Du texte à l’action*, p. 79.

présence transcendante pulvérise l'évidence naturelle, le travail de synthèse divise et pulvérise autant la présence immanente en vertu de la corrélation noético-noématique. La métaphore de l'horizon exploite en particulier le débordement de l'évidence doctrinale par la présence continue du sens *du* monde, par sa « permanence signifiante ». Elle renvoie notamment au caractère duel du noème complet : « actuel » (« attentif », « explicite ») et « potentiel » (« inattentif », « implicite »). La dualité qui vient se superposer à celle de la révélation et de la dissimulation favorise à intégrer l'idée d'inadéquation originaire au procès de constitution. Au présent de conscience ne se dévoile et ne se remplit qu'une partie de sens *du* monde. L'horizon accentue l'aspect potentiel qui demeure à élucider et à valider, de dépasser de loin la prétendue étendue omniprésente et omnisciente de l'*ego* monadique : « Analyser, c'est expliciter l'implicite, le potentiel, qui déborde l'actuellement visé »¹. L'horizon du monde impose, au présent de la conscience intentionnelle, des marges indéterminées qui requièrent d'être déterminées. Le souci de Husserl, c'est en effet « le “sens” qui se détermine peu à peu, le “sens” qui est en cours, qui est pré-visé et qui se consolide par une détermination progressive de l'indéterminé, qui suscite à son tour de l'indétermination : bref la structure d'horizon est l'aspect le plus important de l'intentionnalité comme synthèse d'identification » (p. 178-179).

Si Ricœur désavoue, à titre d'une simple hypothèse, la thèse du savoir-voir absolu et total qui accomplirait la « médiation totale » entre sujet et objet, par prétention à l'identité transparente de la double adéquation originaire, c'est que l'horizon potentiel et obscur de la transcendance ne peut pas ne pas laisser inachevé l'acte d'explicitation. Alors se met en avant le terme de « toujours » qui prend toute son ampleur. Sa valeur est de préciser la permanence comme état inaccompli du procès, comme synthèse en cours.

Selon Husserl : « Si le sens de la chose tire ses déterminations des données issues de la perception de la chose [...], ce sens implique une imperfection de ce genre ; il nous renvoie à un enchaînement de perceptions possibles, tendant continûment à l'unité [...] Par principe, il subsiste toujours un horizon d'indétermination susceptible d'être déterminé, aussi loin que nous avançons dans le cours de l'expérience, et aussi importantes que soient déjà les séries continues de perceptions actuelles auxquelles nous avons soumis la même chose »². Et Ricœur de reprendre à son compte : « Le cas de l'évidence perceptive introduit en effet de l'indéfini dans ce qui paraissait d'abord instantané et donc de l'ouvert dans ce pouvoir de nous combler. *Ideen I* déjà tentait de tenir ensemble au niveau de la perception, les deux caractères d'originaire et d'inadéquat. L'évidence perceptive est chaque fois unilatérale, à la merci d'un démenti ultérieur, bien qu'elle seule donne le *Selbst da* de la chose. Le caractère de synthèse œuvrante et celui de remplissement originaire s'équilibrent dans ce statut ambigu de la perception qui nous comble et pourtant nous donne toujours à travailler »³. Il fait ressortir un « processus jamais achevé d'identification, d'une synthèse ouverte » (p. 182).

La « synthèse ouverte » équivaut à l'ouverture de l'originaire sur l'inadéquation. La logique de la relance qui découle de cette valeur du « toujours » va ainsi à l'encontre de l'arrêt par la vision totale, qu'elle soit intuition sensible ou intuition créative. Au lieu de départager l'alternative entre présence transcendante et présence immanente, l'attitude méthodologique de Ricœur plaide, à partir de l'« évidence perceptive », pour l'« équilibre » continue entre l'originaire et l'inadéquat. La pensée de l'« équilibre » cadre bien avec sa théorie de la constitution comme explicitation et validation des apparitions, de concert avec le monde. Il venait de décrire l'« équilibre » comme ceci : « D'un côté, une exigence idéaliste, qui s'exprime dans le thème de la constitution et qui ne connaît qu'un processus de “vérification” toujours en cours, lequel est l'œuvre (*Leistung*), le “Faire” de la conscience ; de l'autre une

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 179.

² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 142.

³ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 184-185.

exigence intuitionniste, plus ancienne que la réduction phénoménologique [...] qui termine l'œuvre de connaissance à un "Voir" : c'est la chose même qui se donne » (*ibid.*). La sanction actuelle de la vision qui n'est pas de l'ego, relance toujours l'explicitation du potentiel. La logique de la relance où circulent l'inadéquation et l'originaire, potentiel et actuel travaille à ouvrir le fini du voir – « le "plein" de la présence achève le sens, le visé vient mourir aux confins du donné » (*ibid.*). La « chose même » est à prendre au sens kantien du terme. Et parallèlement, la logique de la relance conspire à spatialiser en horizon le temps de synthèse lui-même : « Le temps n'est plus ici le total, mais l'horizon indéfini ouvert en avant, en arrière, en même temps » (p. 178). L'ouverture est celle de l'espace d'horizon du monde

L'« équilibre » se reformule comme « coïncidence de l'intuition et de l'explicitation »¹. La substitution de l'explicitation à l'intention trahit l'emprise du monde qui existe et signifie, au sein même de la collaboration censée être équilibrée entre sujet et objet, telle que Ricœur la professe ici. Le primat de la présence transcendante sur la présence immanente (à ne pas confondre avec l'abandon de celle-ci) laisse pour compte l'historicité. Au reste, la logique de la relance facilite la dissolution de l'historicité du sens par la spatialisation du temps. Si la dynamique de l'analyse méthodologique défait la stabilité indivise de l'objet en esquisses, elle a pourtant en vue son unité initiale de sens : « Tout sens est une synthèse d'unification »². Ricœur a beau en rester à la multiplication, il subsume la multiplicité sous l'unité de la présence. Le couple du multiple-un se refuse au phénomène langagier de la transformation. Diviser, temporaliser la constitution en multiple moment noétique de « chaque fois » revient donc à la pluralisation d'un seul et même acte de constitution – synthèse d'identification, d'unification du monde. La logique de la relance ramène chaque constitution à l'unique constitution toujours en cours. Alors que l'anthropologie historique du langage implique autrement le « toujours », dans la mesure où l'homme commence toujours à transformer le monde par chaque instance de discours. Mais Ricœur inscrit l'aspect de la constitution au mode duratif, non inchoatif. La constitution méthodologique annule l'historicité et la spécificité de « chaque fois » qui signifie, réinvente une réalité de discours. La problématique spatiale de la présence ne manque pas de révoquer la réalité de discours formatrice – et non destructrice – du monde. Elle n'a plus qu'à l'invalider, dans la confusion entre transformation et destruction, comme une œuvre immanente qui fait table rase ou bien une œuvre synthétique qui échoue. Au lieu de l'historicité du sens, Ricœur met en place l'actualité de « chaque fois » qui interprète, retrouve un fragment de sens *du* monde. Chaque constitution passe pour une pièce de puzzle à encastrier dans *la* constitution du monde en présence pleine du sens. Et la logique de la relance fait pendant avec la logique du même. L'élucidation de l'énigme de l'évidence égale la validation après coup de l'ordre préétabli du monde. Sans égard pour le renouvellement inchoatif d'une réalité de discours, Ricœur ajuste, à l'instar de Husserl, le « toujours » et le « chaque fois » à l'identification continue du monde préalable. La métaphore de l'horizon potentiel contribue ainsi à modeler la temporalisation, et non l'historicisation, de la constitution sur le mouvement circulaire de la perte au regain de la présence. La spatialisation de la temporalité aligne la continuité sur la circularité.

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 81.

² P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 90-91.

5. Excès et infini

Le mouvement du retour au monde unique et identique s'effectue sous la bannière du « X déterminable ». C'est un concept élaboré par Husserl en rapport avec la métaphore de l'horizon. De fait, l'indéterminé déterminable admet le renvoi du multiple à l'un. Ce concept est introduit, dans le contexte où Husserl traite la question du rapport du noème à l'objet réel, du sens à la référence, bref, de la corrélation noético-noématique plurielle au monde singulier. Le « X déterminable » se précise notamment comme « objet identique » auquel se réfèrent les noèmes, les esquisses. Il est en position du sujet apophantique. Il fait figure de « centre unificateur » du multiple prédicat¹. Ricœur remarque une place stratégique de ce concept qui

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 441. Nous citons le passage concerné : « Les prédicats sont prédicats de “quelque chose” et ce “quelque chose” appartient lui aussi au noyau [...] c'est le centre unificateur [...]. C'est le point de jonction ou le “support” des prédicats [...]. L'objet intentionnel, disons-nous, ne cesse d'être atteint par la conscience dans le procès continu ou synthétique de la conscience ; mais il ne cesse de s'y “donner autrement” ; c'est “le même” objet, donné simplement dans d'autres prédicats, avec un autre statut de détermination ; “il” se montre seulement de différents côtés, ce qui avait permis aux prédicats demeurés indéterminés de recevoir une détermination plus précise [...]. “l'objet” intentionnel identique se distingue alors avec évidence des “prédicats” variables et changeants. Il se distingue en tant que *moment noématique central* ; il est “l'objet”, “l'unité objective”, “l'identique”, le “sujet déterminable de ses prédicats possibles” – le pur X par abstraction de tous ses prédicats – et il se distingue de ces prédicats ; ou plus exactement, des noèmes de prédicats. [...] Ainsi en tout noème réside un pur quelque chose objectif qui est son centre unificateur. [...] Il [=le sens] varie en général d'un noème à l'autre ; dans certaines conditions au contraire il est absolument semblable, voire même caractérisé comme “identique”, si toutefois “l'objet dans le comment de ses déterminations” s'offre à la description comme le même objet et comme un objet absolument semblable. En aucun noème il ne peut faire défaut, ni son centre nécessaire, le point unificateur, le pur X déterminable, faire défaut. Pas de “sens” sans le “quelque chose” [...] Par le moyen de cet X vide porteur de sens et attaché au sens,

surgit après le noème complet tenu pour moteur du retour à l'ordre du monde. Elle prépare le discernement de l'idéalisme méthodologique en comparaison de l'idéalisme transcendantal, compte tenu de la logique de la relance :

« Et ce “tournant” consiste en ceci : la “référence du noème à un objet” est apparue comme la “référence à un X sujet des déterminations-prédicats constituées par le “sens” de l'objet. On demande alors : ce pôle d'identité est-il *réel* ? Question au premier abord étrange : car, d'une part, la notion de réalité semble avoir été déjà “constituée” comme modalité de croyance (plus exactement comme “caractère d'être” corrélatif de la croyance certaine) ; elle semble donc comprise dans la notion de proposition qui additionne sens et croyance (ou caractère thétique). D'autre part, si l'analyse de la réalité n'est pas épuisée par celle des caractères thétiques, qu'est-ce que la notion de réalité peut ajouter à celle de “X identique unificateur des prédicats” ? Il n'est pas douteux que par cette méthode de rebondissement incessant, Husserl cherche à radicaliser le problème de la réalité. Suspendue par l'*ἐποχή*, la réalité provoque un effort renouvelé de la conscience constituante : la constitution des caractères thétiques ne portait que sur la réalité des déterminations prédicables contenues dans le “sens”. Le réel n'était encore que le corrélat d'une certitude d'attribution. Il s'agit de savoir ce qu'est la *réalité* du X unificateur des déterminations attribuées. Ainsi, toujours, la réalité semble échapper à la constitution transcendantale » (p. 455, note.1). Et plus loin : « La difficulté centrale de l'idéalisme transcendantal : si la réalité échappe sans cesse à la constitution, la tâche de cet idéalisme est de combler l'écart toujours renaissant entre le “simplement visé” (ou noème) et la “réalité” » (p. 457, note.2).

La thèse : « la réalité provoque un effort renouvelé de la conscience constituante » illustre bien la nécessité de la relance relative à la structure d'horizon de la réalité mondaine. Le paradigme de « toujours » couplé avec la notion d'écart réitère la plus-value spatiale sous le régime de la présence. En tant qu'horizon fuyant, la réalité échappe toujours au sujet. Le concept d'X déterminable renforce ainsi l'idée d'écart jamais comblé, toujours à combler, entre le sujet et l'objet. Si Ricœur situe l'intentionnalité comme « découverte centrale de la phénoménologie », c'est que sa transcendantalité à elle-même en « conscience de quelque chose » postule ce rapport d'écart en extériorité mutuelle (le « vers », le « hors ») contre l'inclusion de l'objet dans l'*ego*. Le X déterminable souligne par là l'échec du projet égologique de constitution qui s'étend du sens à l'étant même. La « difficulté centrale » de l'idéalisme, qui se résume à la « coïncidence entre la *Sinngebung* et la *Selbstgegebenheit* »¹ est surmontée par la coïncidence de l'explicitation et de l'intuition qui ne cesse de se relancer. Le prix à payer est que le sens qui « se transcende [...] dans la réalité » (p. 185) par l'intentionnalité référentielle revient au sens *du* monde. La donation de sens est un don du monde.

La logique du même glisse à la logique de l'excès par voie de la logique de la relance. La multiplication de l'un entraîne une question de quantité. Le thème de l'« épuisement » n'y est pas indifférent. La détermination continue de l'indéterminé est ressaisie notamment par le terme de « surcroît ». L'écart comblé est mesurable. Il se mesure au « surcroît » des esquisses visées et remplies. Le retour au même est en proportion avec le regain progressif en parcelle d'adéquation originaire :

« Il me semble que les analyses descriptives de Husserl suggèrent plutôt que le *Selbst da* – réduit au présent de la présence – est ce que, en dernière instance, la conscience ne fait pas et que le transcendant est constitué par un double mouvement de débordement ; d'un côté la présence qui remplit est toujours *surcroît de présence* par rapport aux anticipations de la

et grâce à la concordance et à la fusion des divers sens en unités de degré quelconque [...], tout sens a son objet ; bien plus, des sens différents se rapportent au *même objet*, dans la mesure précisément où ils peuvent s'incorporer à des unités de sens, où les différents X déterminables des sens ainsi unifiés viennent coïncider entre eux et coïncider avec le X du sens total appartenant à l'unité du sens considéré » (p. 441-444).

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 186.

conscience vide ; mais de l'autre côté la conscience mène le jeu, parce qu'elle est le *surcroît de sens* – la *Mehrmeinung* – par rapport à la présence encore insignifiante dans l'instant. La double analyse du caractère "potentiel" de l'évidence en général et de la structure d'horizon de l'évidence perceptive en particulier tend bien à "démystifier" l'aspect absolu, muet, béat du "voir" et à le remettre dans le mouvement d'ensemble de la conscience, dans l'œuvre en cours de la "vérification évidente"» (*ibid.*).

Le monde présignifiant reste insignifiant sous le coup de l'intuition sensible immédiate. Le changement d'attitude permet d'instaurer le rapport entre le monde qui signifie et existe et le sujet qui interprète et valide. En dépit de la promotion de la conscience comme « surcroît de sens », la réduction méthodologique ne laisse pas de réduire l'activité du sujet à l'explicitation du sens prédonné, à la « vérification évidente ». Or la question de la qualité engage une question de qualité qui motive plus la thèse de l'insignifiante de la présence dans l'instant. L'apport du concept d'X déterminable ne s'en tient pas à consacrer la logique de la relance et de l'excès. Conjointement, il entraîne à mettre à l'étude l'existence de l'essence. C'est en effet sur le X que la qualité de l'existence essentielle prend modèle. Il fait fonction de propédeutique au réalisme méthodologique. La détermination en cours du X s'ordonne au procès d'intuition éidétique :

« Opérons l'idéation : nous saisissons [...] l'essence de "chose" en tant que sujet de déterminations noématiques délimitées dans leurs traits généraux. Il faut maintenant noter [...] que de cette façon l'essence de "chose" est bien donnée de façon originaire, mais non point, par principe, de façon adéquate. Nous pouvons élever le noème ou le sens-de-chose au rang d'une donnée adéquate ; mais les multiples sens de la chose, même pris dans leur plénitude, ne contiennent pas, à titre de composante originairement intuitive qui leur serait immanente, l'essence régionale de "chose", pas plus que les multiples sens relatifs à une seule et même chose individuelle ne contiennent l'essence individuelle de cette chose. En d'autres termes, qu'il s'agisse de l'essence d'une chose individuelle ou de l'essence régionale de chose en général, il ne suffit nullement d'une intuition singulière de chose ou bien d'une série close ou d'une collection d'intuitions de choses pour atteindre sous forme *adéquate* l'essence désirée dans toute la plénitude de ses déterminations éidétiques. [...] Il n'est pas de perception de chose qui ait un point final ; il reste toujours une marge pour de nouvelles perceptions susceptibles de déterminer plus étroitement les indéterminations, de remplir des lacunes. Chaque nouveau progrès enrichit le statut de déterminations du noème de chose qui ne cesse d'appartenir à la même chose X. Nous accédons à cette évidence éidétique : *toute* perception et *tout* divers de perception sont susceptibles d'être élargis ; le processus est donc sans fin ; dès lors nulle saisie intuitive de l'essence de la chose ne peut être si intégrale qu'une perception ultérieure ne puisse plus lui apporter rien de nouveau au point de vue noématique »¹.

La réduction phénoménologique consistait en réduction éidétique. Aussi, la constitution du sens *du* monde vaut la détermination éidétique du monde, saisie des essences que le monde renferme lui-même. Si la constitution se relance en structure concentrique de surcroît de sens par adjonction de déterminations éidétiques, autour du (à partir du et en direction du) centre unificateur X, ce trait de permanence accuse à nouveau l'attitude méthodologique en contraste avec l'attitude naturelle-naturaliste. L'« évidence perceptive » tranche sur l'évidence sensible par sa continuité qui ouvre une brèche dans la qualité particulière à l'existence de l'essence. Ricœur précise à la fois la similitude et la différence des deux intuitions éidétique et sensible : « L'analyse des essences de choses qui ne sont jamais connues d'un seul coup, mais par "esquisses", par touches ; leur connaissance est inadéquate. [...] ce qui importe à l'intuition c'est non d'être achevée, d'épuiser son objet (adéquation), mais de le donner en personne (originarité). – Le caractère originaire des deux

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 499-502.

intuitions est leur seule analogie ; on ne peut en conclure aucune analogie dans l'existence de leur objet » (p. 20, note.1). La similitude se résume en ceci qu'elles opèrent, de part et d'autre, à l'encontre du platonisme, à même le monde. Mais le changement de qualité de l'intuition met en place le changement de qualité de l'existence de son objet.

L'intuition sensible prend l'existence de l'objet pour un individu *hic et nunc*, ceci existant ici et maintenant. L'existence chosique se caractérise par la substantialité instantanée et autosuffisante. Elle s'offre par là à l'expérimentation en recul de la subjectivité. L'intuition éidétique en expérience vécue vient justement réduire l'existence ainsi qualifiée de l'objet : « Le mot existence appliqué à l'essence n'a [...] pas le sens restreint d'existence mondaine [...]. Il a le sens technique qu'il prendra à partir du §135, qui parlera d'existence éidétique au sens où le noème se rapporte à un objet. On n'accédera à ce nouveau sens de l'*Existenz* que par la réduction de l'*Existenz* au sens mondain » (p. 77, note.3). L'en soi de l'essence ne s'arrête pas au pour soi du « maintenant vivant », à l'actualité du déterminé. Il renvoie toujours à une série d'indéterminés potentiels. Il en ressort que l'essence n'existe que comme un horizon ouvert de potentialités. Husserl place en effet l'existence éidétique sur le plan de la « possibilité » : « possibilité (existence (*Existenz*) éidétique) » (p. 454). Tel est l'intérêt premier du concept d'X déterminable sur le mode du possible. Il rend inachevée l'intuition éidétique. En ce sens, Husserl parle de « conscience possible », « expérience possible », « perception possible ».

Au reste, le X déterminable, à titre de réalité identique, travaille à la distinction entre contingence et nécessité. L'existence essentielle marque une identité invariante par rapport aux variations de l'existence matérielle. Il s'agit d'une « possibilité absolument nécessaire ; c'est un membre absolument invariable qui a sa place dans l'édifice lui-même absolument invariable d'un système éidétique » (*ibid.*). Par là la « possibilité » prend valeur d'*a priori*. Le X déterminable est en même temps le X qui détermine *a priori* la concordance nécessaire des esquisses, « prescrit » la règle de l'enchaînement unificateur des apparitions. L'existence éidétique du X se caractérise alors comme condition de *possibilité* de sa propre élucidation. Elle conditionne à elle-même sa détermination et sa validation. Si l'essence du X existe sous forme d'horizon potentiel, sa présence guide l'explicitation intuitive poursuivi par le phénoménologue. Elle l'accompagne jusqu'au moment terminal de retour où elle se dévoile et se valide pleinement, c'est-à-dire en adéquation originaire : « Le X n'est pas seulement visé selon sa pleine détermination mais, à la faveur de celle-ci, donné de façon originaire. L'équivalence indiquée prend désormais le sens suivant : A tout objet "qui existe véritablement" correspond par principe (dans l'*a priori* de la généralité inconditionnée des essences) l'idée d'une conscience possible dans laquelle l'objet lui-même peut être saisi de façon originaire et dès lors parfaitement adéquate. Réciproquement, si cette possibilité est garantie, l'objet est *ipso facto* ce qui existe véritablement » (p. 478). Le monde s'impose comme unique ordre valable, car il recèle en lui la loi de la fusion plénière entre sens, essence et existence. Il préside à sa propre validité d'être – « ce qui existe véritablement » – qui est le titre général de la fusion. L'intuition éidétique remplit son office de législation, à condition de suivre l'initiative de la présence du monde qui prédonne les modes de validité d'être, en qualité de possibilité, d'existence éidétique et apriorique.

La phénoménologie méthodologique reprend la théorie critique de la raison chez Kant, surtout sa théorie de l'idée. Le X déterminable qui, à titre de centre unificateur, se pose comme *télos* de la constitution, rejoint notamment la deuxième idée kantienne : le « concept du monde en général »¹, qui fait fonction de principe régulateur et unificateur². Au reste, le

¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Presses Universitaires de France, 1944, p. 475.

² « La raison ne se rapporte jamais directement à un objet, mais simplement à l'entendement et, par le moyen de celui-ci à son propre usage empirique ; elle ne crée donc pas de concepts d'objets, mais elle se borne à les ordonner et elle leur fournit l'unité qu'ils peuvent avoir dans leur plus grande extension possible, c'est-à-dire par rapport à la totalité des séries, totalité que n'a jamais en vue l'entendement, qui ne s'occupe que de

« guide transcendantal » fait écho aux « idées transcendantales » dont Kant dit qu'elles « ont un usage régulateur excellent et indispensablement nécessaire : celui de diriger l'entendement vers un certain but qui fait converger les lignes de direction que suivent toutes ses règles en un point qui, pour n'être, il est vrai, qu'une idée, c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas réellement, – puisqu'il est entièrement placé hors des bornes de l'expérience possible, – sert cependant à leur procurer la plus grande unité avec la plus grande extension » (p. 453-454). Le monde prescrit *a priori* la « direction » de l'unité systématique : « Un principe transcendantal au moyen duquel une unité systématique de ce genre, en tant qu'inhérente aux objets eux-mêmes est admise *a priori* comme nécessaire » (p. 457). Et si l'idée se joue sur l'unité de la « totalité absolue » (p. 475), elle est en même temps définie comme but jamais réalisable, toujours à réaliser¹. L'idée articule la totalité et l'infinité.

Là-dessus, Husserl et à sa suite, Ricœur insistent. Dans *Ideen I*, Husserl explique : « Pourtant la donnée parfaite de la chose est prescrite *en tant qu'“idée”* (au sens kantien) ; cette idée désigne un système, absolument déterminé en son type éidétique, qui règle le développement indéfini d'un apparaître continu, ou bien, servant de champ à ce développement, un *continuum d'apparences* déterminé *a priori*, possédant des dimensions différentes mais déterminées, et réglé par un ordre éidétique rigoureux. Ce continu est plus exactement déterminé comme infini en tous sens, composé en toutes ses phases d'apparences du même X déterminable, et ordonné de façon si cohérente et tellement déterminée quant à son statut éidétique que n'importe laquelle de ses *lignes*, poursuivie sans relâche, révèle un enchaînement concordant d'apparences [...] ; dans ce système, c'est un seul et même X donné de façon ininterrompue qui se détermine “plus exactement”, mais jamais “autrement”, à la faveur de cette concordance jamais démentie »². Et dans les *Méditations cartésiennes* : « L'“objet réel” appartenant au monde – et, à plus forte raison, le monde lui-même, – est une idée infinie, se rapportant à des infinités d'expérience concordantes et [...] cette idée est corrélatrice de l'idée d'une évidence empirique parfaite, d'une synthèse complète d'expériences possibles »³. Ricœur comment : « La vie de *Cogito* n'est pas un éclatement anarchique mais [...] elle est toujours guidée par des permanences significatives (cf. plus loin l'objet comme guide transcendantal) et [...] le répondant de l'unité de l'*Ego* c'est l'idée d'une signification totale et unique, englobant dans un système infini toutes les significations. Cette idée, qui reste un idéal et une tâche pour la connaissance, est présupposée par la notion de monde au singulier face aux cogitationes au pluriel »⁴ ; « La notion d'une synthèse achevée, dans une présence totale n'est qu'une idée : le monde est le corrélat, la réplique de l'idée

l'enchaînement par lequel des séries de conditions sont partout constituées suivant des concepts. La raison n'a donc proprement pour objet que l'entendement et son emploi conforme à une fin ; et, de même que celui-ci relie par des concepts le divers dans l'objet, de même celle-là, de son côté, relie par des idées le divers des concepts, en proposant une certaine unité collective pour but aux actes de l'entendement qui, sans cela, n'aurait à s'occuper que de l'unité distributive ». *Critique de la raison pure*, p.453. On peut noter à bien des égards la parenté de la phénoménologie méthodologique avec la théorie de la connaissance chez Kant. La connaissance comme œuvre de l'entendement et de la sensibilité s'attache à la coïncidence entre le vide visé et le remplissement. L'usage du terme de « phénomène » est repris dans l'acception kantienne. Et les actes de l'entendement correspondent aux noèses, les concepts d'objets aux noèmes, la liaison du divers dans l'objet à la synthèse des esquisses. Relier le divers des concepts revient à suivre la structure éidétique du monde. En effet, la raison « est pouvoir de dériver le particulier du général ». En outre, l'extension possible va de pair avec la logique du surcroît.

¹ « La totalité absolue des séries de ces conditions dans la dérivation de leurs membres est une idée qui, à la vérité, ne peut jamais être parfaitement réalisée dans l'usage empirique de la raison, mais qui, cependant, nous fournit la règle que nous devons suivre à cet égard, à savoir que, dans l'explication des phénomènes donnés, nous devons procéder (en rétrogradant ou en remontant) comme si la série était en soi infinie, c'est-à-dire *in indefinitum* ». *Critique de la raison pure*, p. 475.

² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 480.

³ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, 1992, p. 109-110.

⁴ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 174.

d'une évidence empirique parfaite » (p. 185). Il allègue explicitement l'idée kantienne, en tant qu'elle implique à la fois les deux aspects de totalité et d'ouverture » (p. 178).

Cette théorie de l'idée correspond parfaitement à la théorie de l'évidence. On remarque chez Kant un thème semblable à l'inadéquation originale porteuse de l'indéterminé déterminable dans un rapport d'écart inépuisable du multiple à l'un. Kant en tient compte comme « valeur objective mais indéterminée » : « Ce qu'il y a de remarquable dans ces principes [...], c'est qu'ils paraissent être transcendants et que, bien qu'ils ne contiennent que de simples idées pour l'accomplissement de l'usage empirique de la raison, – idées que cet usage ne peut suivre que, pour ainsi dire, par asymptote, c'est-à-dire d'une manière purement approximative, sans jamais les atteindre, – ils ont pourtant, comme principes synthétiques *a priori*, une valeur objective, mais indéterminée, et qu'ils servent de règle à l'expérience possible »¹. L'enjeu réside assurément en ligne de démarcation entre phénomène et chose même. Kant place l'idée « hors des bornes de l'expérience possible » (p. 453). Extérieure à l'expérience, elle l'ordonne et lui donne la chose même, le monde même comme *télos* inatteignable. C'est pourquoi il souligne la fonction régulatrice, non constitutive de l'idée². D'autre part il explique la chose même comme X. Le choix du terme X accentue l'impossibilité intuitive et cognitive de la chose même, et en cela X égale « quelque chose en général » (p. 117).

Le X déterminable correspond plus précisément à ce thème kantien de X, d'autant que celui-ci marque l'unité identique et apriorique du divers des représentations subjectives. C'est X qui rend possible le rapport à l'objet et sa connaissance unitaire, sans qu'il n'apparaisse lui-même à l'expérience subjective³. L'*a priori* s'en tient à la valeur objective indéterminée. Il y a donc lieu à interroger le mode de l'*a priori*. L'*a priori* de l'idée se démarque de la déduction transcendantale des catégories : « Les idées de la raison pure ne permettent pas, il est vrai, de déduction semblable à celle des catégories » (p. 467). L'*a priori* transcendantal des catégories, à titre de concept de l'entendement, se rabat pleinement sur ses activités empiriques. Inscrites dans le cadre de l'entendement corrélatif des phénomènes, les catégories sont réalisables. La valeur objective en est assurée par l'unité totale d'« aperception » du moi pur : « Le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations » (p. 110). En revanche, l'*a priori* de l'idée précède et en outre, excède ce cadre de l'entendement, du fait de la prééminence de la raison. L'*a priori* de l'idée prime l'*a priori* des catégories, et pour cause l'unité systématique de X, de la chose même sous-tend l'aperception de la diverse représentation. L'articulation de l'idée transcendantale sur l'expérience ne se réalise qu'au mode de « comme si » qui limite du même coup la portée du subjectivisme transcendantal. Et par là entre en ligne de compte la troisième idée : le « concept rationnel de Dieu » (p. 476).

¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 464.

² Les idées ne sont pas « comme principes constitutifs de l'extension de notre connaissance à plus d'objets que l'expérience n'en peut donner, mais comme principes régulateurs de l'unité systématique du divers de la connaissance empirique en général, laquelle est mieux établie et mieux réglée par là dans ses propres limites que cela ne pourrait se faire, sans de telles idées, par le simple usage des principes de l'entendement ». *Critique de la raison pure*, p. 468.

³ « Le concept pur de cet objet transcendantal (qui, en réalité, dans toutes nos connaissances est toujours identiquement =X) est ce qui peut procurer à tous nos concepts empiriques en général un rapport à un objet, c'est-à-dire une réalité objective. Or, ce concept ne peut pas renfermer d'intuition déterminée et il ne concernera donc autre chose que l'unité qui doit se rencontrer dans un divers de la connaissance, en tant que ce divers est en rapport avec un objet. Mais ce rapport n'est autre chose qu'une unité nécessaire de la conscience, par suite aussi de la synthèse du divers au moyen d'une commune fonction de l'esprit qui consiste à le lier dans une représentation. Or, comme cette unité doit être considérée comme nécessaire *a priori* (puisque autrement la connaissance serait sans objet) le rapport à un objet transcendantal, c'est-à-dire à la réalité objective de notre connaissance empirique reposera sur cette loi transcendantale que tous les phénomènes, en tant que par eux doivent nous être donnés des objets, doivent être soumis à des règles *a priori* de leur unité synthétique qui seules rendent possible leur rapport dans l'intuition empirique ». *Critique de la raison pure*, p. 122-123. On y retrouve la même pensée de la règle *a priori* de la synthèse du divers.

La série de conditions remonte jusqu'à Dieu en « cause suprême » du monde : « La raison exige que l'on considère chaque liaison du monde suivant les principes d'une unité systématique, c'est-à-dire *comme si* toutes étaient sorties d'un être unique embrassant tout, comme d'une cause suprême et parfaitement suffisante. [...] L'unité formelle suprême, qui repose exclusivement sur des concepts rationnels, est l'unité finale des choses, et l'intérêt spéculatif de la raison nous oblige à considérer tout arrangement dans le monde comme s'il résultait du dessein d'une raison suprême. Un tel principe ouvre, en effet, à notre raison appliquée au champ des expériences, des vues entièrement nouvelles, qui nous font lier les choses du monde suivant des lois téléologiques et nous mènent, par là, à la plus grande unité systématique des choses » (*ibid.*). Le passage de l'originnaire à l'origine s'énonce explicitement chez Kant sous le vocable d'idée de Dieu. Dieu, et non l'*ego* transcendantal, est à l'origine du monde, il est une « raison subsistant, en quelque sorte, par elle-même, originnaire et créatrice » (p. 469). Dieu fonde la structure éidétique, apriorique et téléologique du monde¹. Si le monde prescrit la règle de sa propre validation, c'est que Dieu en législateur l'a préétablie. L'ordre du monde se traduit en ordre de Dieu. Le monde fusionne avec Dieu, qui passe alors pour « quelque chose en général » (p. 471) nécessaire mais inconnaissable en soi. Dieu est le titre de la chose même. Le X s'applique par excellence à Dieu, ce qui fait glisser l'inconnaissable vers l'innommable. Le terme X fait fonction d'une sorte de performatif de l'innommable. Une théologie négative travaille ainsi à l'idée-limite de l'anthropologie de la raison, et du langage. Par cette fusion, la valeur objective indéterminée de l'idée de monde même se découpe sur l'existence de Dieu impossible à prouver. Et cette impossibilité motive le rapprochement approximatif à l'infini de la raison et de Dieu à travers la connaissance du monde. Le but de la raison est « de prouver par la nature l'existence d'une cause suprême intelligente » (p. 479). L'*a priori* consiste donc à réguler, à limiter et à relancer les activités de la conscience rationnelle : « Ainsi, la raison pure qui, au début, semblait ne nous promettre rien de moins que l'extension des connaissances au-delà de toutes les limites de l'expérience, ne contient, si nous la comprenons bien, que des principes régulateurs, qui, à la vérité, prescrivent une plus grande unité que celle que peut atteindre l'usage empirique de l'entendement, mais qui, par cela même qu'ils reculent si loin le but dont il cherche à se rapprocher, portent au plus haut degré, grâce à l'unité systématique, l'accord de cet usage avec lui-même » (p. 484).

La raison humaine suit téléologiquement la *ratio* du monde fondée *a priori* sur la raison suprême de Dieu. La reprise, chez Husserl ainsi que chez Ricœur lui-même, de la théorie de l'idée comme critique de la raison pure marque alors en creux une perspective théologique de leur phénoménologie méthodologique. Celle-ci récupère la corrélation du *télos* et de l'*a priori* dans le mouvement de retour et de débordement. Le moment terminal coïncide avec le moment initial. Et puisque le point suprême de coïncidence ne cesse de reculer, le sujet continue sans relâche à expliciter et à gagner un surcroît de sens et de présence, un supplément d'adéquation originnaire. Ce mouvement circulaire et continu à l'infini tente de retrouver le monde, non pas tel que l'attitude naturelle-naturaliste le traite, mais tel que le démiurge l'a conçu. L'ordre préalable du monde est sa structure rationnelle issue de la raison originnaire et créatrice. Le rapport de dérivation concourt au prédonné du monde. La résolution de l'énigme de la présence, comme question ontologique, nécessite ainsi l'idée de Dieu.

¹ « En effet, si l'on ne peut pas supposer *a priori*, c'est-à-dire comme appartenant à son essence, la finalité suprême dans la nature, comment donc veut-on être conduit à la rechercher et à se rapprocher, au moyen de cette échelle, de la suprême perfection d'un créateur, comme d'une perfection absolument nécessaire, et par conséquent, connaissable *a priori* ? Le principe régulateur veut qu'on suppose absolument et, par conséquent, comme dérivant de l'essence des choses, l'unité systématique, comme une unité naturelle qui n'est pas simplement connue d'une manière empirique mais qui est supposée *a priori*, bien que d'une manière encore indéterminée ». *Critique de la raison pure*, p. 479.

Par le kantisme post-hégélien, la phénoménologie méthodologique rejoint secrètement le cycle de Dieu chez Descartes. Mais sa théorie de l'évidence s'éloigne de la conception métaphysique de l'être chez Descartes. En l'occurrence sa parenté avec l'ontologie herméneutique de Heidegger et de Gadamer s'opère à plein. Ricœur reliait à la question du sens de l'être la réduction en quête de la validité d'être – « réduction de la foi aveugle à l'être au sens, sens du prédonné, sens de l'existant, sens de l'étant ». Dans ce contexte, prend un contour plus distinct la « réduction de l'*Existenz* au sens mondain » qui allait de pair avec la réduction éidétique. Le nœud du problème est que l'existence de l'essence est en même temps essence de l'existence. Non plus comme essence de chaque chose existant, mais précisément comme sens, essence de l'être. Selon Heidegger, ce qui reste dissimulé, reste à dévoiler n'est pas « cet étant-ci ni celui-là » mais « l'être de l'étant »¹. Si l'ordre du monde est toujours déjà là et pourtant caché à l'attitude naturelle-naturaliste, c'est que la cécité issue de la croyance naïve à l'être en soi repose sur la conception substantielle de la présence. Le « sens mondain de l'*Existenz* » à réduire n'est autre que son acception matérielle, corporelle, autonome. L'énigme de la présence est donc à aborder autant par le recours à l'idée de Dieu que par la remise en cause du substantialisme. Cette problématique mène à introduire le monde comme troisième terme dans le schéma du sujet et de l'objet. Par là elle dépasse, d'emblée, tout mode du rapport binaire jusque là considéré par Ricœur : le sujet en face de l'objet, l'objet pour le sujet, l'objet dans le sujet, le sujet vers l'objet. A l'exception du sujet de langage tout entier. Ricœur entreprend de radicaliser l'idée de monde en horizon, qui servait de socle au rapport méthodologique de *vers*. Ce projet est du ressort de l'ontologie.

¹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p. 62-63.

6. Fond d'être

La radicalisation de l'idée de monde traverse notamment *Etre et temps* de Heidegger. Il met à l'index la métaphysique cartésienne. Le sens de l'être chez Descartes se borne à la substance. Sur le modèle de l'objet chosique, il conçoit l'être comme « *res corporea* » (p. 128) et « *extensa* » (p. 130). Heidegger l'énonce en termes d'« être-là-devant de la chose corporelle » (p. 136). La catégorie de l'« être-là-devant » résume à elle seule l'attitude naturaliste-objectiviste, attitude épistémologique : le savant pose en face de lui l'objet de l'étude, l'examine comme substance qui existe en soi, l'autonomie substantielle ayant pour revers le recul de la subjectivité du savant. Heidegger qualifie d'ontique, pour disqualifier, cette approche métaphysique et épistémologique de l'être. L'« être-là-devant » est une conception secondaire. Il élabore une conception autre, plus fondamentale de l'être de l'étant, ici de l'étant chosique, à travers une opération similaire à la réduction phénoménologique. Il rend l'objet corrélatif au sujet par le déplacement du regard théorétique vers le regard pratique de « discernation » (*Umsicht*) (p. 105) dont l'aspect pratique passe pour la « préoccupation » (*Besorgen*) (p. 103). Il considère alors la chose comme outil, « util » (*das Zeug*) (p. 104) inséparable du sujet qui manie. L'être de l'étant util, (*das Zuhandene*), son sens essentiel ne réside donc pas en substantialité, mais en « utilisabilité » (*Zuhandenheit*) (p. 105)¹. Et immédiatement il renverse le rapport de dépendance comme un rapport de *vers*. Le commerce avec les outils se trouve téléologiquement guidé, sur les modes de « pour-quoi », de « à-dessein-de » (*Worum-willen*) (p. 122). L'usage des outils est prédéterminé dans l'enchaînement entier des renvois de « pour quoi », dans la « conjoncture » (*Bewandtnis*) (p.

¹ « L'étant se rencontrant dans la préoccupation, appelons-le l'util. [...] Le genre d'être de l'util dans lequel il se manifeste de lui-même nous l'appelons l'utilisabilité. [...] Tant qu'on ne fait que considérer avec toute l'acuité possible l'"aspect" des choses ayant telle ou telle figure, il est impossible de dévoiler un utilisable. [...] le comportement théorique se réduit au considérer, la discernation n'y entre pas en jeu ». *Etre et Temps*, p. 104-105. L'utilisabilité est le sens essence de l'étant chosique à dévoiler sous le couvert de la substantialité. Et nous remarquons ici le fondu enchaîné autour du thème du phénomène. Le phénomène est à la fois l'objet relatif au sujet, et celui que Heidegger définit, nous l'avons vu, comme quelque chose qui se manifeste.

121) totale, l'« entièreté de conjointure » : « Quant à savoir *quelle* est la conjointure qui va avec un utilisable, cela se préfigure chaque fois à partir de l'entièreté de conjointure » (*ibid.*).

On trouve la même passation de l'initiative, par laquelle s'amorce une théorie herméneutique du sujet. Heidegger appelle le sujet en tant qu'étant humain, le *Dasein*. Le *Dasein* est celui qui, en maniant les choses par sa pratique de préoccupation, de « discernation », « comprend » (*Verstehen*), explicite, dévoile l'être de l'étant chosique, qui échappe au regard théorétique. L'herméneutique se meut avant tout dans le champ pratique plutôt qu'épistémologique : « Le regard qui se borne à considérer “théoriquement” une chose est dépourvu de tout entendre (*Verstehen*) de l'utilisabilité » (p.105). Le « comprendre » marque par là l'être du *Dasein*, il relève des « existentiels », modes transcendants du *Dasein*¹. Heidegger prolonge la thèse du sens du monde. La « conjointure » dans sa totalité unitaire, l'« entièreté de conjointure » se règle sur la « significativité » (*Bedeutsamkeit*) (p. 125) considérée comme « ce en vue de quoi le monde comme tel est découvert » (p. 188). Se rétablit le schéma herméneutique du sujet qui comprend et du monde qui signifie : « C'est en l'entendant [=la significativité] que le *Dasein* préoccupé se relie par la « discernation » à l'utilisable qui se présente. Entendre la significativité comme ouverture (*Erschlossenheit*) de ce qui est chaque fois monde, cela se fonde à son tour sur l'entendre de l'à-dessein-dequelque-chose auquel remonte tout dévoilement de l'entièreté de conjointure » (p. 356). En outre, se répète le thème de l'unification. Le monde unifie la totalité de conjointure, de significativité : « L'ensemble formé par ces rapports [=raccords du fait-pour, du pour-quoi, de la destination, de l'à-dessein-de] a été dégagé antérieurement comme significativité. Son unité constitue ce que nous appelons le monde » (p. 427). Le monde organise au préalable cette totalité unitaire de conjointure et la donne comme significativité au *Dasein*, en rendant possible le dévoilement de l'étant util. Chez Heidegger aussi, le monde est une condition de possibilité du sens éidétique, apriorique, téléologique. Ce statut de fondement, de « condition ontique de possibilité de la dévoilabilité de l'étant » (p. 126), il le cerne comme « mondéité » du monde.

Le *Dasein* s'oriente vers le monde en son entier, cherche « chaque fois » à le découvrir. Le comprendre implique « toujours » le comprendre possible. L'essence de l'existence qui traverse les étants – chose et homme, util et *Dasein* – revient alors à la « possibilité », tout comme chez Husserl. En témoigne le paradigme de suffixes « -able », « -abilité » (utilisable, utilisabilité, dévoilabilité). A propos de l'étant chosique, Heidegger avance : « L'entièreté de conjointure se révèle comme le tout catégorial d'une *possibilité* à laquelle l'utilisable est intégré » (p. 189-190). Et surtout à propos du *Dasein*, il articule expressément l'essence et l'existence sur la possibilité : « La quiddité (*essentia*) de cet étant doit [...] se concevoir à partir de son être (*existentia*). [...] L'étant pour qui il y va en son être de cet être même, se rapporte à son être comme à sa possibilité la plus propre. Le *Dasein* est chaque fois sa possibilité » (p. 73-74). Il va jusqu'à élever la possibilité au statut d'existential fondamental : « La possibilité comme existential est [...] la détermination ontologique du *Dasein* la plus originale, il n'y en a pas de plus positive » (p. 188-189).

Si l'être de l'étant réside ainsi en possibilité, le monde en est bien la condition : condition de possibilité. C'est dire que la totalité de monde se démarque de celle des substance, aussi bien que de la « somme » (p. 108) des étants, choses et hommes. Heidegger distingue clairement l'objet et le monde : « Le monde n'est pas lui-même un étant au sein du monde, et pourtant il détermine tellement cet étant que celui-ci ne peut se rencontrer et que de l'étant dévoilé en son être ne peut se montrer que dans la mesure où monde “il y a” » (p. 108-109). L'énigme de la présence, du prédonné, c'est-à-dire, de l'« il y a » du monde se

¹ « Si nous l'interprétons [=le comprendre, l'entendre] comme existential fondamental, il apparaît alors aussitôt que ce phénomène se conçoit comme un mode ancré au fond de l'être du *Dasein* ». *Etre et Temps*, p. 187.

ramène ainsi à son irréductibilité au schéma binaire du sujet et de l'objet. Dès lors, l'enjeu consiste en ce que le monde fonde ce schéma même.

Heidegger développe l'idée de monde comme horizon chez Husserl. Ricœur en soulignait notamment la spatialité première qui engage une pensée du « fond » : « Toute réalité apparaît sur fond de monde ». En tant qu'horizon, « arrière-plan », le monde entoure le rapport de sujet-objet. Le monde les englobe. Heidegger le reformule en termes de « monde ambiant », et conjointement, l'étant chosique, d'« étant au sein du monde », « étant intramondain » (*innerweltlich*), ainsi que le *Dasein* d'« être au monde », d'« être dans le monde » (*In-der-Welt-sein*). Il réinstaura l'affinité entre fond et fondement, spatialité et mondéité : « L'expression monde ambiant renferme dans "ambiant" une référence à la spatialité. Le "à l'entour" qui est constitutif du monde ambiant a pourtant un sens qui n'est en rien prioritairement "spatial". Le caractère spatial qu'a indissociablement un monde ambiant ne doit plutôt s'éclairer qu'en partant de la structure de la mondéité » (p. 102). Cette spatialité fondamentale travaille en métaphore filée : l'utilisable prend un caractère de « proximité », « sous la main », chaque utilisable se traduit en « être-à-sa-place », l'entièreté de conjonction en « série entière des places » (p.142). La spatialité de l'util ne se rapporte pas au « *res extensa* » physique et autonome. Et corrélativement, l'activité du *Dasein* qui le manie se borne à suivre l'espace prédéterminé par le monde¹. Son activité ainsi limitée est spatialement définie comme « dé-loignement » (*Entfernung*) – rendre proche l'util, et « aiguillage » (*Ausrichtung*) (p. 145) – placer selon l'arrangement prédéterminé.

La corrélation spatiale entre sujet et objet passe à côté de la perspective sémantique. Le rejet commun de l'espace physique débouche sur les issues radicalement opposées. Pour Benveniste le sujet parlant organise chaque fois un ordre spatial de la réalité de discours : « là » se détermine chaque fois en fonction d'*ici* où je parle. Alors que pour Heidegger, l'*ici* du *Dasein* se détermine par rapport au là de l'util, l'*ici* et le là sont déjà agencés dans la série entière des places. Le *Dasein* suit par chaque acte de compréhension la disposition spatiale, préalable et justiciable du monde : « Le prendre-place doit être conçu comme déloignement de l'utilisable du monde ambiant dans un coin auparavant dévoilé par la discernation. Son *ici*, le *Dasein* l'entend en se situant comme côté du monde ambiant » (p. 148)².

L'impensé de l'activité du sujet de langage résulte de la thèse du sens *du* monde, qui maintient son ordre préétabli. La significativité comme rapport de renvoi des utils implique la détermination des places. Il développe le sens du sens comme direction téléologique, pour conjuguer la spatialité et l'utilisabilité, de telle sorte que la destination engage à la fois une finalité de l'util et le lieu où l'util se place, où le *Dasein* se rend par le déloignement. Si ce rapport de renvoi, de « vers » interne aux objets, passe dans le rapport de *vers* entre l'objet util et le sujet comprenant et maniant, il se trouve toujours déjà fondé sur la mondéité du monde ambiant. Car le *télos* est en même temps l'apriorité. Sous la poussée de la métaphore filée de l'espace, le monde en vient à faire figure de scène, de « dimension » fondatrice à l'intérieur de laquelle, « au sein de » laquelle le *Dasein* et l'util se rencontrent : « *La dimension dans laquelle l'entendre se renvoie, pour autant qu'elle est ce en vue de quoi se ménage la rencontre de l'étant ayant la conjonction pour genre d'être, est le phénomène du monde. Et la structure de ce en vue de quoi se renvoie le Dasein est ce qui constitue la mondéité du monde* » (p. 124). Le monde passe ainsi pour l'englobement fondateur du rapport téléologique pratique du sujet et de l'objet.

¹ « Chaque place se détermine en tant que place de cet util pour... à partir d'un tout où les places sont arrangées, les unes par rapport aux autres, pour l'ensemble des utils à utiliser dans le monde ambiant. La place et la diversité des places ne peuvent s'explicitier comme le lieu d'un quelconque être-là-devant des choses ». *Etre et Temps*, p. 142.

² Plus loin, il dira : « Gauche et droite ne sont pas quelque chose de "subjectif" pour quoi le sujet aurait un sentiment, ce sont au contraire des directions de l'être-aiguillé à l'intérieur d'un monde chaque fois déjà à utiliser ». *Etre et Temps*, p. 149.

La pensée du monde ambiant qui radicalise la métaphore de l'horizon aboutit à l'idée de monde. La distinction entre objet et monde contribue à l'idée limite de la mondéité. Le monde même, en tant que condition de possibilité, échappe au *Dasein* : « Ce en vue de quoi l'utilisable est délivré dans le monde ambiant et l'est de façon à être avant tout accessible comme étant au sein du monde ne peut lui-même se concevoir *comme* étant ayant ce genre d'*être-dévoilé*. Il n'est, par définition, pas dévoilable dès lors que nous adoptons être-dévoilé comme terme technique pour désigner une possibilité d'être de tout étant qui n'est *pas* de l'ordre du *Dasein* » (p. 123). Le *Dasein* ne rencontre pas le monde lui-même. Il ne peut que s'en rapprocher, à travers son rapport de compréhension avec l'util : « L'utilisable se rencontre au sein du monde. L'être de cet étant, l'utilisabilité, entretient donc à sa manière un rapport ontologique avec le monde et la mondéité. Le monde est toujours, en tout utilisable, déjà "là" » (p. 120). Si le rapport de « vers » (le *Dasein* vers l'util) ouvre sur un rapport de « dans » (le *Dasein* et l'util dans le monde), l'énigme de la présence, du toujours déjà là du monde reste insoluble. C'est qu'il est question du rapport d'adhésion du *Dasein* au monde. Certes, le monde se montre au-delà de l'util. Mais il apparaît au *Dasein* non seulement comme fondement de l'util, mais aussi et surtout comme son propre fondement. Heidegger radicalise l'être-dans-le-monde, dont la mondéité revient en effet à la « détermination existentielle » (p. 126) du *Dasein*.

Ainsi se remet en relief l'idée de monde qui délimite la portée du *Dasein* par l'inversion aboutie du rapport de détermination. Avant que le sujet ne détermine le X déterminable, il est toujours déjà déterminé par le X déterminant. La dissolution du sujet et de l'objet dans le monde prime le rapport d'extériorité du sujet et de l'objet : « L'expression "*bin*" [incluse dans je suis (*ich bin*)] est en intime connexion avec "*bei* / auprès" [...] L'"être après" le monde, dont, pour être encore plus explicite, le sens se rapproche de ne faire qu'un avec le monde, est un existentiel fondé dans l'être-au » (p. 88). Et plus loin : « Sujet et objet ne se recouvrent pas, fût-ce tant bien que mal, avec *Dasein* et monde » (p. 94).

Le changement de statut du monde qui s'opère par le biais du concept de monde ambiant est à l'œuvre aussi chez Husserl, notamment dans sa *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Ici entre en jeu un concept jumeau de « monde (ambiant) de la vie ». Il développe une critique semblable de l'attitude naturaliste formée dans le sillage de Galilée. Elle porte sur l'objectivation physico-mathématique du monde consubstantielle à l'effacement de la subjectivité en vue de l'exactitude. Si Descartes introduit par le doute hyperbolique le sujet pensant dans le champ épistémologique, il s'en tient cependant à l'approche substantielle du sujet, ainsi qu'en témoigne la confusion entre l'*ego* et l'âme, « l'identification de cet *ego* avec l'âme pure »¹. Il reste à l'intérieur du dualisme du corps et de l'âme issue du physicisme de Galilée², l'âme étant comme un « morceau complémentaire de ce corps » (p. 92). C'est-à-dire qu'il la conceptualise sur le modèle corporel : la « doctrine cartésienne des deux "substances", la corporelle et l'âme [...] Cette *naturalisation de ce qui relève de l'âme* se répand » (p. 73)³. Descartes corrobore en cela la psychologie comme science (« mens était manifestement pour lui l'affaire d'une psychologie

¹ E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1962, p. 93.

² Galilée porte l'intérêt uniquement sur le corporel. En « faisant abstraction des sujets en tant que personnes porteuses d'une vie personnelle, abstraction de tout ce qui appartient à l'esprit », il élabore « l'idée d'une nature en tant que monde-des-corps réellement séparé et fermé sur soi » (p. 69). A partir de là, sa méthode mathématique physique joue le « rôle de modèle » envers la région psychique séparée : « Quant à ce qui regarde le psychique – ce reste que laisse apparaître la mise-de-côté du corps animal, et d'abord humain, à l'intérieur de la nature régionale close – le rôle de modèle qui est celui de la conception physicienne de la nature et de la méthode des sciences de la nature fait voir en lui aussi ses effets » (p. 73).

³ Heidegger remarque aussi le substantialisme de l'*ego* chez Descartes : Descartes le saisit [=l'être du *Dasein*] de la même façon que l'être de la *res extensa*, comme substance ». *Etre et Temps*, p. 137. Le « *res cogitans* » selon Descartes réside dans la « conscience de mon être-là-devant » (p. 253-254). Selon Heidegger, Kant continue la même substantialisation du je pense.

objective à venir », p. 95), qui traite le sujet à titre d'objet de l'expérimentation, qui objective le sujet¹.

Contre une telle attitude naturaliste, Husserl professe le retour au « monde de la vie » pré-scientifique. Il s'agit de la première *epochè* de l'attitude naturaliste à l'attitude naturelle, puisque le monde de la vie est avant tout un monde où chaque sujet vit chaque jour dans son expérience quotidienne. Cette scission interne marque également la situation du monde ambiant selon Heidegger. Il la caractérise précisément comme « quotidienneté »². Chez Husserl, on note par ailleurs une série de thèmes proches de la perspective de Heidegger : il met l'accent sur l'activité pratique, plutôt qu'épistémologique ; il situe le sujet et l'objet dans le monde ; le monde prédonné qualifié de « toujours déjà là » se montre, à titre d'horizon total, unitaire et ouvert, chaque fois par un rapport avec l'objet ; et il en conclut la différence nette d'apparition entre le monde et l'objet³. La première *epochè* s'enchaîne pourtant avec la seconde, précisément avec la réduction phénoménologique de l'attitude naturelle. C'est que le sujet sous l'attitude naturelle, s'il ne substantialise pas l'objet, ni d'ailleurs ne se substantialise, se contente de « “vivre là-dedans” qui va droit aux objets chaque fois donnés » (p. 163), de vivre dans la présence immédiate, sans poser d'énigme. On retrouve chez Heidegger un équivalent de la remise en question de l'attitude naturelle à travers le départ qu'il propose entre l'inauthenticité (*Uneigentlichkeit*) et l'authenticité (*Eigentlichkeit*). La préoccupation inscrit un mode inauthentique du *Dasein*⁴. Et c'est sous cette perspective que Ricœur fournissait la description existentielle de l'attitude naturelle : « Je suis d'abord oublié et perdu dans le monde, perdu dans les choses ». Mais, en l'occurrence, l'*epochè* méthodologique n'en reste pas à identifier et valider ce monde de la vie. Par la pensée de la différence entre monde et objet, elle envisage en définitive de « comprendre » la structure éidétique, apriorique et téléologique du monde comme « sphère absolue d'être »⁵.

¹ Le débouché final sur la science psychologique objective chez Descartes continue alors dans la philosophie analytique de Strawson, car il prenait la « personne » pour entité dotée de double prédicat physique et psychique. La critique de la philosophie analytique chez Ricœur se trouve dans la lignée de la *Crise*.

² « Le monde le plus immédiat du *Dasein* quotidien est le monde ambiant ». *Etre et Temps*, p. 101.

³ « Le monde de la vie est [...] pour nous qui vivons éveillés en lui, toujours déjà là. Il est étant pour nous d'avance, il est le “terrain” pour toute praxis, qu'elle soit théorétique ou extra-théorétique. Le monde est pour nous, sujets éveillés qui sommes toujours des sujets intéressés pratiquement d'une façon ou d'une autre, donné d'avance comme champ universel de toute pratique réelle et possible, [...] toujours et nécessairement, donné d'avance comme horizon. Vivre, c'est continuellement vivre-dans-la-certitude-du-monde. Vivre éveillé, c'est être éveillé pour le monde, être constamment et actuellement “conscient” du monde et de soi-même en tant que vivant dans le monde [...]. Mais il y a une différence fondamentale entre la manière dont nous avons conscience du monde et celle dont nous avons conscience d'une chose, d'un objet [...] Les choses, les objets [...] sont “donnés” en tant que valant pour nous chaque fois [...], mais ils ne sont donnés par principe que de telle sorte, que nous en ayons conscience comme de choses, ou d'objets, dans l'horizon du monde. [...] D'un autre côté cet horizon nous n'en avons conscience que comme d'un horizon pour des objets qui sont, et il ne peut pas être actuel sans une conscience spéciale d'objet. [...] D'un autre côté le monde n'est pas étant comme un étant, comme un objet, mais il est étant dans une unicité pour laquelle le pluriel est vide de sens. Tout pluriel, et tout singulier tiré de ce pluriel, présuppose l'horizon du monde. Cette différence du mode d'être d'un objet dans le monde et du monde lui-même prescrit manifestement pour tous deux les modes de consciences corrélatifs, fondamentalement différents ». *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 162-163.

⁴ L'inauthenticité quotidienne s'appelle « dévalement » (*Verfallen*) : « Le *Dasein* est de lui-même, en tant que pouvoir être soi-même qu'il a en propre, d'emblée toujours déjà retombé et dévalé à même le “monde”. [...] Ce que nous avons nommé l'impropriété (*Uneigentlichkeit*, inauthenticité) va, grâce à l'interprétation du dévalement, se trouver maintenant précisé dans sa détermination ». *Etre et Temps*, p. 223 ; « [l'existence factive du *Dasein*] se confond toujours déjà avec le monde en préoccupation. [...] l'être en déval après l'utilisable intérieur du monde en préoccupation » (p. 242).

⁵ « C'est, bien entendu, une mésinterprétation ridicule, bien qu'elle soit, hélas, habituelle, que de vouloir combattre la phénoménologie transcendantale en tant que “cartésianisme”, comme si son “*ego cogito*” était une prémisse, ou une sphère de prémisses, dont elle voudrait déduire le reste des connaissances (et l'on entend naïvement par là les seules connaissances objectives) dans une “assurance” absolue. Il ne s'agit pas d'assurer

Husserl développe ainsi de son côté ce que Heidegger considère en termes de « rapport ontologique au monde ». A l'égard de la dualité sujet-objet, le monde s'érige en troisième terme d'englobement qui n'est autre que l'être. L'être préside à la question du sens et à la question de la présence. L'adéquation et l'apodicticité relèvent en effet de la catégorie de l'être, en ceci qu'elles correspondent respectivement à l'être en copule et à l'être en existence. L'être en copule implique que l'être de l'étant est le « sens d'être » de l'étant, comme Husserl venait de dire. Cela concorde avec sa théorie de l'évidence : la présence enveloppe le sens. Et Heidegger de prêcher la « primauté de l'“*existentia*” sur l'*essentia* »¹. Ici, se profilent trois valeurs du sens de l'être. D'abord, l'essence de l'être en « possibilité », à la différence de la substantialité *hic* et *nunc* de l'étant. Ensuite, le sens qui relève de la catégorie de l'être, comme être copulatif, sens d'être. Et finalement, le sens de l'être, en conséquence de la radicalisation du sens *du* monde ambiant. C'est l'être qui existe et signifie. Les concepts jumeaux de monde ambiant, de monde de la vie convergent sur la mise en relief de l'être fondamental. Que l'adéquation et l'apodicticité marquent les problématiques communes au sujet et à l'objet, cela démontre qu'ils se ramènent de part et d'autre au fond d'être. Le rapport de « vers » entre sujet et objet remonte à leur rapport d'adhésion à la « sphère absolue d'être ».

Ricœur reprend à son compte cette pensée du fond d'être. Il postule, avant la division en sujet et objet, leur provenance dans l'être. Pour critiquer le prétendu statut omniscient du sujet, il recourt aux concepts d'« appartenance » de Gadamer et d'« être-au-monde » de Heidegger. Ils instaurent un rapport d'inhérence de l'*ego* au monde, au fond d'être, à l'inverse du rapport d'inhérence du monde à l'*ego* : « Ce que l'herméneutique met d'abord en question dans l'idéalisme husserlien, c'est d'avoir inscrit sa découverte immense et indépassable de l'intentionnalité dans une conceptualité qui en affaiblit la portée, à savoir la relation sujet-objet. C'est à cette conceptualité que ressortit l'exigence de chercher ce qui fait l'unité de sens de l'objet et celle de fonder cette unité dans une subjectivité constituante. La première déclaration de l'herméneutique est pour dire que la problématique de l'objectivité présuppose avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l'objet prétendument adverse. C'est cette relation inclusive ou englobante que j'appelle ici appartenance »² ; « Heidegger a exprimé cette appartenance dans le langage d'être-au-monde. Les deux notions sont équivalentes » (p. 50).

En critiquant la thèse de l'*ego* comme « fondation ultime » (p. 45), Ricœur replace au premier plan l'activité herméneutique qui ne se situe pas à l'origine, mais au milieu : « Toute interprétation place l'interprète *in medias res* et jamais au commencement ou à la fin. Nous survenons, en quelque sorte, au beau milieu d'une conversation qui est déjà commencée et dans laquelle nous essayons de nous orienter afin de pouvoir à notre tour y apporter notre contribution » (p. 54). Et il aligne cette situation du sujet interprétant sur le monde de la vie. Il

l'objectivité, mais de la comprendre. Il faut qu'on finisse par voir qu'aucune science objective, si exacte fût-elle, n'éclaircit sérieusement quelque chose que ce soit, ni ne peut l'éclaircir. [...] La prédiction scientifique, ou encore la connaissance des structures objectives des corps physiques ou chimiques, et, sur la base de cette connaissance, la prédiction – tout cela n'éclaircit rien, tout cela a besoin au contraire d'éclaircissement. L'unique “éclaircissement” effectif, c'est de rendre transcendentale ment compréhensible : tout ce qui est objectif est sous le coup d'une exigence de compréhensibilité. Le savoir scientifique de la nature ne donne, autrement dit, aucune connaissance effectivement éclairante de la nature, aucune connaissance ultime. C'est que, d'une façon générale, elle ne fait pas porter la recherche sur la nature dans son contexte absolu, dans lequel son être effectif et propre dévoile le sens d'être qui est le sien, qu'elle ne parvient jamais à cet être comme à un thème pour elle. La grandeur de son génie créateur et des prestations dont elle s'acquitte n'est pas le moins du monde rabaisée par là, de même que l'être du monde objectif dans l'attitude naturelle, et celle-ci même, n'ont subi aucune perte du fait qu'ils sont rétro-compris, pour ainsi dire, dans la sphère d'être absolue, dans laquelle finalement et en vérité ils sont ». *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 215.

¹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p. 74.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 49.

cherche par là à développer la continuité de l'explicitation du monde de la vie, telle que Husserl l'a considérée comme expérience de l'horizon, vers la dimension historique et collective. Pour l'interprète, le préalable de toujours déjà là fait figure de passé. Si le monde de la vie confine au fond d'être, le retour à l'origine passe par la remontée de l'histoire collective, laquelle histoire renferme une pluralité de l'explicitation partiellement accomplie. Ricœur redessine le temps, et par-delà l'histoire en mouvement circulaire, continu et croissant d'explicitation :

« Husserl n'a cessé de développer les implications proprement *temporelles* de l'expérience perceptive. [...] le caractère présomptif, inadéquat, inachevé qui résulte pour l'expérience perspective de sa structure temporelle pouvait caractériser de proche en proche l'expérience historique dans son ensemble [...] l'expérience perceptive apparaissait comme un segment de l'expérience intégrale [...] le retour de la nature objectivée et mathématisée par la science galiléenne et newtonienne à la *Lebenswelt* est le principe même du retour que l'herméneutique tente d'opérer [...]. Le retour à la *Lebenswelt* [...] désigne cette réserve de sens, ce surplus de sens de l'expérience vive » (p. 68-69). Le retour à l'être se relance, en vertu de la totalité de sens qu'il recèle en son fond.

Ricœur discute « l'historicité de l'expérience humaine » (p. 68), en tant qu'un moment segmental de l'explicitation unique, identique et intégrale. Le refus de l'historicité du langage s'annonce dès l'entrée de jeu : « La parenté entre l'antéprédicatif de la phénoménologie et celui de l'herméneutique est d'autant plus étroite que *la phénoménologie husserlienne a elle-même commencé à déployer la phénoménologie de la perception en direction d'une herméneutique de l'expérience historique* » (*ibid.*)¹. L'ontologie herméneutique répète la secondarisation phénoménologique de la couche du langage. La parenté vient de s'établir sur le postulat du sens « antéprédicatif ». Comme nous avons remarqué à l'occasion du traitement de l'espace, l'activité herméneutique prévaut chez Heidegger l'acte de l'énonciation. Sa théorie de la compréhension et de l'interprétation se découpe sur la thèse du sens (*Sinn*) distinct de la signification (*Bedeutung*).

L'activité herméneutique commence par la compréhension (*Verstehen*) que le *Dasein* opère dans le monde ambiant à travers son commerce avec les utiles. C'est la compréhension qui fonde l'interprétation, l'explicitation (*Auslegung*) proprement dite : « L'*Auslegung* est le "développement de la compréhension" » (p. 51). Ce rapport de fondation caractérise la compréhension par la structure de « pré » (*vor*), « structure d'anticipation », dont dérive le travail d'explicitation définie, elle, par la structure d'« en tant que » (*als*). Par là, se démêlent le *Dasein* qui interprète « *in medias res* », au milieu de la *Lebenswelt* déjà constituée, et l'*ego* qui crée le monde *ex nihilo* : « Cette dépendance de l'interprétation à la compréhension explique que l'explicitation [...] devance toute constitution de l'objet par un sujet souverain » (*ibid.*).

La compréhension conditionne l'explicitation à titre de présupposition : « Cette antécédence s'exprime au niveau de l'explicitation par la "structure d'anticipation" qui empêche que l'explicitation soit jamais une saisie sans présupposition d'un étant simplement prédonné ; elle devance son objet sous le monde de l'acquis (*Vor-habe*), de la vue préalable (*Vor-sicht*), de l'anticipation (*Vor-gritt*), de la pré-signification (*Vor-Meinung*) » (p. 51-52)². Si l'explicitation consiste à dévoiler l'essence de chaque util en tant que tel, c'est dans la mesure où le *Dasein* a déjà compris l'util dans son maniement. Ricœur souligne qu'« il n'est

¹ Nous développerons l'examen plus précis de sa pensée de l'histoire et de l'historicité au fur et à mesure qu'elle sera abordée thématiquement.

² On peut noter la parenté avec la phénoménologie méthodologique. *Vor-habe* qui vise l'entière de conjointure s'attache à l'horizon total, bien qu'ouvert ; *Vor-sicht* comme point de vue par quoi le *Dasein* aborde l'util n'est pas sans rapport avec l'idée d'esquisse ; *Vor-gritt* qui porte sur la conceptualité corréle la question du sens avec le réalisme. Et le principe du *vor* qui couvre ces modalités se ramène au maintien de l'ordre préalable du monde qui *est*, de l'ordre fondamental de l'être.

pas possible de mettre en jeu la structure du « en tant que » sans mettre aussi en jeu celle de l'anticipation » (p. 52). Il relève que le « sens obéit à cette double condition du *als* et du *vor* », en citant les propos de Heidegger : « Le sens (*Sinn*), structuré par l'acquis et la vue préalable et l'anticipation, forme pour tout projet l'horizon à partir duquel toute chose sera comprise en tant que telle ou telle » (*ibid.*). C'est que le *vor* renvoie à l'être fondamental dont l'essence d'*als* puise son départ et son appui. Le sens compris et l'essence explicitée de l'étant util sont fondus et fondés dans l'être¹. Le *Sinn* est le titre de cette convergence, comme sens d'être de l'étant, copule de l'étant. Outre la critique de l'égologie, l'intérêt implicite de la « dépendance » réside dans cette ouverture sur le fond d'être. S'il s'agit à nouveau du mouvement circulaire entre le retour au *vor* et le développement vers l'*als*², le cercle prend tournure sur le fond d'être qui dessine le monde ambiant, l'horizon pour le Dasein comprenant et interprétant. Le sens (*Sinn*) est ainsi récupéré dans le cadre onto-herméneutique de la compréhension et de l'interprétation.

Après cette analyse, Heidegger examine le langage (« énoncé », *Aussage*) sous le titre de « l'énoncé comme mode dérivé de l'explicitation »³. Son approche du langage relève de la logique du jugement⁴. Ricœur note : « Le plan de l'énoncé (*Aussage*) est aussi celui des significations logiques »⁵. Dans cette logicisation du langage s'élabore la thèse de la dérivation à double valeur : filiation et altération. La filiation tient aux modalités de *vor*, chacune faisant couple avec une des caractéristiques énumérées de l'énoncé : *Vor-habe* / monstration (*Aufzeigung*), *Vor-sicht* / prédication (*Prädikation*), *Vor-gritt* / communication (*Mitteilung*). Mais la filiation entraîne l'altération. C'est que le statut logique du langage implique le « jugement théorique »⁶. Alors s'installe un rapport épistémologique de vis-à-vis avec l'objet, par lequel celui-ci bascule de l'étant util à l'étant-là-devant. L'énoncé en vient à traiter thématiquement l'objet : « L'étant impliqué dans l'acquis préalable, le marteau par exemple, est d'emblée à utiliser comme util. Que cet étant devienne "objet" d'un énoncé, alors s'opère, sitôt engagée la mise en énoncé, une mutation dans l'acquis préalable. [...] La visée préalable se polarise sur l'étant-là-devant au sein de l'utilisable. *De par* la considération et *en faveur de* celle-ci l'utilisable est voilé en tant qu'utilisable. Le dévoilement de l'être-là-devant s'accompagne du voilement de l'utilisabilité » (p. 204).

De même que Husserl critiquait les « formules »⁷ logiques des sciences naturelles objectives, Heidegger condamne d'emblée le langage comme énoncé qui se borne à fournir des déterminations de l'étant substantiel. Le « sens » relatif au langage comme signification

¹ « En général l'étant de l'intérieur du monde est projeté droit sur le monde, c'est-à-dire sur un panorama de significativité dont les rapports de renvoi soit le cadre que s'est d'avance fixé la préoccupation en tant qu'être-au-monde. Quand un étant de l'intérieur du monde est dévoilé avec l'être du Dasein, c'est-à-dire quand il aboutit à l'entente, nous disons qu'il a *sens* (*Sinn*). Mais entendu, pris à la rigueur n'est pas le sens, c'est au contraire, l'étant, à moins qu'il ne faille dire l'être. Le sens est ce en quoi consiste l'intelligence de quelque chose ». *Etre et Temps*, p. 197.

² « L'*Auslegung* est le "développement de la compréhension" selon la structure du "en tant que" (*als*). Mais, en opérant ainsi la médiation du "en tant que", "l'explicitation ne transforme pas la compréhension en autre chose, mais la fait devenir elle-même" ». *Du texte à l'action*, p. 51.

³ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p. 199.

⁴ Dès l'entrée de jeu, il annonce : « Toute explicitation se fonde sur l'entendre. E qui dans l'explicitation est en tant que tel enchaîné et qui dans l'entendre en général prête d'avance à l'enchaînement est le sens. Dans la mesure où l'énoncé (le "jugement") se fonde sur l'entendre et représente pour l'explicitation une forme dérivée d'accomplissement, il "a", lui aussi, un sens. Celui-ci ne peut pourtant se définir comme ce qui apparaît "à même" un jugement à côté du prononcé de jugement ». *Etre et Temps*, p. 199-200. Et plus loin, « Le concept de sens, nous ne le restreignons pas d'avance à la signification de "contenu du jugement", nous entendons au contraire en lui le phénomène dans sa caractéristique existentielle » (p. 202).

⁵ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 66.

⁶ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p. 203.

⁷ Voir, la section intitulée, « Le problème du sens de la science de la nature en tant que "formule" », dans *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*.

logique revient aux attributs matériels. L'altération de l'explicitation travaille au « nivellement » de l'« en tant que herméneutique existentielle » ouvert à l'essence d'être sur l'« en tant que apophantique »¹ limité à la qualité de substance. La copule ontologique se trouve hors de la portée de l'apophansis logique. Inversement, le sens *de* l'objet et *du* monde qui remonte jusqu'au sens *de* l'être n'a pas besoin de langage, il est toujours déjà compris et interprété dans un commerce pratique avec l'util :

« Le commerce, dans lequel l'utilisable du monde ambiant s'explicité de par la discernation et qui “voit” celui-ci comme table, porte, voiture, pont, n'a pas nécessairement besoin d'expliquer aussi point par point ce qui est explicité de par la discernation en donnant déjà de lui un énoncé en bonne et due forme. Tout simple voir antéprédicatif portant sur l'utilisable est déjà de lui-même dans une entente qui s'explicité. [...] Le voir de cette visée est chaque fois déjà dans un entendre qui s'explicité. Il recèle en lui l'expression des rapports de renvoi (du fait-pour) qui relèvent de l'entièreté de conjointure à partir de laquelle est entendu ce qui tout simplement se présente. L'articulation de l'entendu dans l'approche de l'étant qui l'explicité au fil du “quelque chose en tant que quelque chose” est antérieure à l'énoncé thématique à son sujet. Dans l'énoncé l'“en tant que” n'apparaît pas en premier, au contraire ne parviendra à l'expression que ce qui a la possibilité de se présenter tout d'abord comme exprimable. Que dans la simple considération l'énonciation d'un énoncé en toutes lettres puisse faire défaut n'autorise pas pour autant à dénier à ce simple voir toute explicitation articulable ni à lui refuser la structure de l'“en tant que” » (p.194-195).

On retrouve là plusieurs thèmes porteurs de la conception du langage « improductif ». Le voir de « discernation » semblable au voir d'intuition privilégie une fois de plus la question de la présence (« se présenter ») qui déplace l'initiative du sens et maintient l'ordre du monde comme de l'être. La pensée de la vision fait couple avec la pensée de la spatialité qui marque l'impensé de l'historicité, de la réalité de discours. La conjugaison du voir avec le comprendre et l'interpréter égale la « coïncidence de l'intuition et de l'explicitation » soutenue par Ricœur révoquant l'égologie de voir, avoir, savoir. En cela le voir onto-herméneutique se rattache à l'« expérience perceptive » phénoménologique. Et ce voir passe pour « antérieur » au dire, qui se confond avec l'« exprimer ». Le même rabattement du langage sur l'expression rend la logique du jugement proche de la logique de la désignation à la fois en dénomination et monstration. C'est pourquoi Ricœur mettait sur le même plan le dire et le montrer². La caractérisation de l'énoncé notamment comme monstration consiste en ce que l'antériorité engage la dérivation du dire à partir du voir. Si l'énoncé a lui aussi un sens, ce n'est en aucun cas parce que le sujet parlant signifie. Le *Dasein* qui parle ne fait que verbaliser, exprimer le sens qu'il a déjà vu, compris et interprété : « La monstration qu'accomplit l'énoncé se fait sur le fond de ce qui est découvert dans l'entendre, à moins qu'il ne soit dévoilé à la « discernation ». L'énoncé ne s'élanche pas dans le vide pour découvrir en général à lui seul l'étant à l'état primitif ; il est au contraire toujours déjà basé sur l'être-au-monde » (p. 202-203).

Heidegger accorde une importance primordiale à l'« exprimable », selon Ricœur, à « ce qui vient au langage »³. Ce n'est autre que l'être qui renferme ses propres possibles, en l'occurrence, possibilité d'être exprimé. L'« exprimable » est une des possibilités de l'être. Car la possibilité marque son sens primordial, essentiel. A cet égard, il n'est pas anodin que Heidegger aborde le langage du point de vue de l'énoncé et non de l'énonciation⁴. La thèse de

¹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p. 204.

² L'ambiguïté du thème de la mort du langage est finalement à trancher en faveur de la thèse improductive du langage, et non de la subjectivité absolue égologique de langage. Et cela ne change rien à l'impensé de la spécificité du langage, de l'acte de langage.

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 65.

⁴ Nous remettrons en cause plus longuement cette pensée de l'énoncé dans la partie consacrée à la théorie de la littérature.

l'énoncé comme mode dérivé répète ainsi la thèse de l'improductivité du langage. L'ontologie herméneutique réduit l'ordre du langage au suivi lointain de l'ordre de l'être. C'est pourquoi Ricœur reprend le terme de *Bedeutung*, « significations proprement dites (*Bedeutung*) » (p. 66), pour synonyme des « significations logiques », c'est-à-dire du sens sur le plan de l'énoncé.

S'il est possible de démontrer que « l'herméneutique partage encore avec la phénoménologie la thèse du caractère dérivé des significations de l'ordre linguistique » (p. 65), il est autant possible de réaffirmer la hiérarchie de la triple sphère de l'être, de la conscience et du langage. La sphère fondamentale de l'être passe en premier : « C'est bien l'être-au-monde qui précède la réflexion. Du même coup est attesté la priorité de la catégorie ontologique du *Dasein* que nous sommes sur la catégorie épistémologique et psychologique du sujet qui se pose » (p. 50). La théorie de la compréhension et de l'interprétation n'envisage pas seulement de critiquer l'égologie, mais aussi de secondariser, tout comme la sphère du langage, la sphère de la conscience elle-même. Ricœur avance : « Cette dépendance de l'interprétation à la compréhension explique que l'explicitation elle aussi précède toujours la réflexion » (p. 51). Que Heidegger considère la compréhension et l'interprétation comme « existentiels », cela revient à tenir que l'activité herméneutique ne ressortit pas aux cogitations, mais aux modes d'être du *Dasein*. Le point problématique de la réflexivité est situé dans un rapport de « conceptualité » du sujet-objet : le sujet se pose et pose en face de lui l'objet. Et la parenté entre la sphère du langage et la sphère de la conscience repose sur la même conceptualité issue du « jugement théorique ». Il s'ensuit que l'être fonde et la conscience et le langage. En alléguant « l'antériorité du plan ontique par rapport au plan réflexif, la priorité du je suis sur le je pense », Ricœur déclare : « Le *je suis* est plus fondamental que le *je parle*. Il faut donc que la philosophie se mette en route vers le *je parle* à partir de la position du *je suis* »¹.

La remise en place de la hiérarchie adopte du même coup le mouvement circulaire. Le langage part de l'être et revient à l'être en qualité de désignation, d'expression de l'être : « Il y a d'abord l'être au monde, puis le comprendre, puis l'interpréter, puis le dire. Le caractère circulaire de cet itinéraire ne doit pas nous arrêter. Il est bien vrai que c'est du sein du langage que nous disons tout cela ; mais le langage est ainsi fait qu'il est capable de désigner le sol d'existence d'où il procède, et de se reconnaître lui-même comme un mode de l'être dont il parle. Cette circularité entre *je parle* et *je suis* [...] est le cercle bien vivant de l'expression et de l'être exprimé » (p. 261-262). La critique de ce qu'il appelait les « philosophies du sujet » s'opère, malgré son juste titre, par cette remontée au fond d'être, « sol d'existence ». Elle consolide l'impensé du sujet de langage et l'impensé de la réalité de discours comme un seul et même impensé de l'historicité (on note à nouveau la métaphore de l'espace : « sol »). Et une telle démarche critique et théorique reste en fait à l'intérieur de la tradition philosophique. Car le débat continue de tourner autour du double thème de la conscience et de l'être, précisément thèmes principaux de la formule cartésienne : *cogito ergo sum*. Alors que la théorie linguistique du sujet donne une mesure radicale de la critique de la philosophie réflexive, en mettant à découvert l'historicité de la subjectivation qui sépare la subjectivité de langage et la subjectivité de conscience. Nous avons remarqué à plusieurs reprises que la pensée du langage déborde le circuit fermé entre *ego* transcendantal et individu psychophysique. Pour les critiquer ensemble, elle n'a que faire du « je suis », elle fait la part du « je parle » comme devenir *je*. Elle se situe ailleurs. Mais à secondariser le langage, Ricœur élabore son ontologie herméneutique à l'aide des catégories de la philosophie, par l'alternative entre conscience et être. Il ne fait qu'inverser la priorité-antériorité, de la réflexion sur l'être. Chez lui, la « philosophie où l'être est le pôle de référence de tout l'existant » l'emporte sur la « philosophie où la subjectivité est le pôle de référence de tout le

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 261.

pensable »¹. L'être ne change rien au statut du sujet de langage, tel que ces « philosophies du sujet » le conçoivent à partir de la sphère de la conscience. Autant que le réfléchir, l'être reste étranger au devenir dans et par le dire.

Ricœur mène ce travail de théorie critique au nom de l'« anthropologie philosophique »² dont le concept-pivot retombe à l'être, au lieu de la conscience, encore moins du langage. Et en même temps qu'il entreprend de fonder une anthropologie du *Dasein*, il rattache, plus explicitement que Heidegger, l'être au divin. Dans le cadre de la critique de l'égologie, il invoquait une perspective théologique de Descartes et de Kant. Descartes articule l'être et le divin, du moment qu'il prend Dieu pour « l'être infini », « l'être parfait ». Le cycle du divin procède au même renversement de la primauté. D'abord l'être, ensuite la réflexion : « Le sens originel du cartésianisme selon lequel le *Cogito* est lui-même un être, situé entre l'être et le néant, un moindre être habité et investi par une idée qui le fait éclater, l'idée d'infini »³ ; « C'est même ce souci ontologique qui autorise Descartes à traiter le *Cogito* comme “*res cogitans*”, son statut de “*res*” n'étant autre que son statut ontologique » (p. 167-168).

Ricœur s'accorde avec Heidegger sur la critique de la métaphysique de l'être : l'être est conçu comme substance, être-là-devant dans la lignée de Descartes à Kant guidée par la problématique de l'épistémè. Il est constant que Ricœur reprend à son compte le sens de l'être en possibilité. Il n'en reste pas moins qu'il intègre le théologique à son « anthropologie philosophique », à l'instar de Descartes qui introduisait un point de vue onto-théologique. Pour une anthropologie ontologique, herméneutique et théologique, Ricœur situe l'homme en tant qu'être créé qui interprète. Il destitue l'homme en tant que sujet qui crée et sémantise⁴, de récuser, d'emblée, cette activité de discours comme *hubris* du « sujet souverain ». Il évince ainsi l'homme-sujet, égologique ou linguistique, du « tribunal suprême du sens ». Cette éviction traverse plusieurs champs d'étude qu'il met sur le métier. Nous allons voir qu'elle marque ses investigations interdisciplinaires au sceau de l'onto-théologie.

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 162.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 261.

³ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 163. L'idéalisme égologique de Husserl détruit ce sens : « une philosophie qui ne serait qu'une égologie et jamais une ontologie » (*ibid.*), « une philosophie où l'Être ne serait jamais ce qui non seulement donne un poids de réalité à l'objet mais surtout fonde la réalité de l'*Ego* lui-même. une égologie, c'est-à-dire un *Cogito* sans *res cogitans*, un *Cogito* sans la mesure absolue de l'idée d'infini, sans ce *cogitatum singulier* qui serait la marque sur lui d'une toute autre subjectivité fondatrice » (*ibid.*).

⁴ Nous développerons, dans le chapitre suivant, ce lien de sens entre l'ontologie et la théologie. Si c'est l'être qui signifie, le sujet du sens reviendra en dernier ressort à Dieu. C'est ce qu'implique Ricœur en parlant d'« une toute autre subjectivité fondatrice ». Il venait d'écrire : « [l'idée d'infini], qui a plus d'être que moi qui la pense, provoque un déplacement du centre de gravité de la subjectivité vers l'être infini ».

7. Figures du sujet déchu

On peut remarquer chez Ricœur une recherche conséquente des figures du sujet déchu. L'enjeu réside en double entrée de l'évidence immanente, celle qui est postulée dans la thèse : « Toute transcendance est douteuse, l'immanence seule est indubitable ». Si cette thèse passe pour la « thèse même de l'idéalisme husserlien », et qu'elle légitime le statut de l'*ego* en sujet constituant et la présence et le sens de l'objet, c'est que la présence et le sens de l'*ego* sont indubitables. Le prestige de l'*ego*, par lequel il se différencie de l'objet, et se pose comme fondateur, provient d'une double évidence indubitable. L'*ego* est apodictique quant à sa présence, en même temps qu'adéquat quant à son sens. Or Ricœur désimplique l'apodicticité et l'adéquation qui passait pour un unique titre de la conscience certaine de soi. Tout en laissant intacte l'apodicticité de l'*ego*, il entreprend de remettre en cause l'adéquation de l'*ego* : « Husserl a cru que la connaissance de soi pouvait ne pas être présomptive, parce qu'elle ne procède pas par "esquisses" ou "profils". Or, la connaissance de soi peut être présomptive pour d'autres raisons »¹ ; « Comme le sens de la chose [...] le sens de ma propre existence est lui aussi présumé ou présomptif »². A l'égard du sens du sujet ici en cause, l'angle d'attaque reste le même. C'est dire que la critique porte à nouveau sur la confusion entre le présent et la présence, afin d'articuler la présence et l'inadéquation.

Pour traiter la constitution du sujet lui-même, Ricœur reprend le nœud du problème qui se manifestait dans l'intuitionnisme (l'attitude naturelle) et l'idéalisme (l'attitude doctrinale). Il précise le présent à rejeter comme « immédiateté » – « conscience immédiate de soi » – qui sous-tend l'unique titre de la certitude : la thèse de la conscience immédiate de soi tient l'adéquation de soi à soi pour la présence de soi à soi au présent. Sans acception d'anthropologie historique du langage, Ricœur élabore son anthropologie de l'être contre et dans cette tradition philosophique³. Le postulat de la position prioritaire et antérieure du *sum*

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 55.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 172.

³ Il explique en effet sa prise de position philosophique : « La position du Soi est la première vérité pour le philosophe [...]. Pour cette tradition, [...] la position du soi est une vérité qui se pose soi-même ; elle ne peut ni être vérifiée, ni déduite ; c'est à la fois la position d'être et d'un acte ; la position d'une existence et d'une opération de pensée : je suis, je pense ; exister pour moi, c'est penser ; j'existe en tant que je pense ; puisque cette vérité ne peut être vérifiée comme un fait, ni déduite comme une conclusion, elle doit se poser dans la réflexion ; son autoposition est réflexion. [...] Mais cette première référence à la position du Soi, comme existant et pensant, ne suffit pas à caractériser la réflexion. [...] il nous faut introduire un second trait de la réflexion qui s'énonce ainsi : *réflexion n'est pas intuition*. [...] Une philosophie réflexive est le contraire d'une philosophie de l'immédiat. La première vérité – *je suis, je pense* – reste aussi abstraite et vide qu'elle est invincible [...] une

au sein de la formule *cogito ergo sum* se focalise alors sur la question de l'adéquation comme une affaire d'être, question de l'être copulatif. Et un caractère négatif qui s'attache à l'inadéquation oriente notamment sa recherche des figures du sujet déchu.

Dans ce contexte, Ricœur porte un intérêt premier à la psychanalyse. Il aborde l'inconscient découvert par Freud à travers la distinction de l'apodictique et de l'adéquat : « Il y a une certitude immédiate de la conscience et cette certitude est inexpugnable ; c'est celle que Descartes énonçait [...]. Mais si cette certitude est invincible en tant que certitude, elle est douteuse en tant que vérité. [...] La possibilité [...] de l'inconscient est inscrite dans cet écart initial entre la certitude et le savoir vrai de la conscience » (p. 103). Si la psychanalyse prend en considération la distinction, c'est qu'elle pose une question de copule (d'adéquation) à l'*ego*, sans poser pour autant la question de l'existence (de l'apodicticité). La lecture de Freud chez Ricœur trahit ainsi sa situation et son projet à la fois contre et dans la tradition philosophique : « Avant Freud, deux moments sont confondus : le moment de l'apodicticité et le moment de l'adéquation. Selon le moment d'apodicticité, le *je pense – je suis* est vraiment impliqué même dans le doute, même dans l'erreur, même dans l'illusion : même si le malin génie me trompe dans toutes mes assertions, il est nécessaire *que* moi qui pense je sois. Mais ce moment d'apodicticité inexpugnable tend à se confondre avec le moment d'adéquation selon lequel je suis *tel que* je m'aperçois. Le jugement thétique, pour reprendre l'expression de Fichte, la position absolue d'existence, se confond avec un jugement de perception, avec l'aperception de mon *être-tel*. La psychanalyse introduit un coin entre l'apodicticité de la position absolue d'existence et l'adéquation du jugement portant sur l'*être-tel*. Je suis, mais que suis-je, moi qui suis ? Voilà ce que je ne sais plus. La réflexion a perdu l'assurance de la conscience. Ce que je suis est aussi problématique qu'il est apodictique *que* je suis » (p. 238)¹. La psychanalyse contribue à problématiser, comme « illusion », « mensonge », « faux savoir », la copule du soi, du je, telle que le sujet conscient croit la savoir de lui-même. Elle met en porte-à-faux une autre *hubris* de l'*ego*, prétention cette fois à se connaître. Là se situe l'office principale de la psychanalyse pour une ontologie du sujet : « C'est dans cette humeur de soupçon concernant la prétention de la conscience à se savoir soi-même au commencement, qu'un philosophe vient parmi des psychiatres et des psychanalystes » (p. 101).

L'exercice de soupçon par la psychanalyse, au lieu de postuler au départ la prise de conscience, procède à la « déprise » (« dessaisissement ») de la conscience de soi qu'est la découverte même de l'inconscient. La psychanalyse tire en clair l'inconscient comme non-savoir de la conscience, possibilité de l'illusion. Elle travaille à la destitution de l'*ego* en tant que sujet du sens², car le soupçon touche au fond du problème, à savoir la conscience certaine de son propre sens, conscience adéquate, qui est précisément ce à quoi tient le statut de l'*ego* constituant : « Ce qui est mis en question, c'est ce qui nous apparaît, à nous bons

philosophie de la réflexion n'est pas une philosophie de la conscience, si par conscience nous entendons la conscience immédiate de soi-même. [...] Certes, j'ai une aperception de moi-même et de mes actes, et cette aperception est une espèce d'évidence ; Descartes ne peut être délogé de cette proposition incontestable : je ne peux douter de moi-même sans apercevoir que je doute. Mais que signifie cette aperception ? Une certitude certes, mais une certitude privée de vérité ». *Le Conflit des interprétations*, p. 322-323. De même que chez Husserl, ce qui existe véritablement revient à l'adéquation complète, cette idée de « certitude privée de vérité » implique en creux l'inadéquation du sens de l'*ego*.

¹ « L'apodicticité du *Cogito* et son caractère indéfiniment douteux doivent être assumées conjointement. Le *Cogito* est à la fois la certitude indubitable *que* je suis et une question ouverte quant à *ce que* je suis » (p. 240) ; « La critique psychanalytique ne saurait atteindre le noyau d'apodicticité du "je pense", mais seulement la croyance que je suis tel que je me perçois » (p. 258).

² La destitution s'énonce notamment en terme d'« humiliation ». Ricœur parle de triple humiliation cosmologique, biologique et psychologique : Copernic enlève à l'homme-sujet son statut de « seigneur du Cosmos », Darwin son statut de « seigneur des vivants », et Freud son statut de « seigneur de sa Psyché ». Voir *Le Conflit des interprétations*, p. 152-153.

phénoménologiques, comme le champ, comme le fondement, comme l'origine même de toute signification, je veux dire la conscience » (*ibid.*). Le thème de l'inconscient à titre d'inadéquation implique que le sens de l'*ego* se situe hors de sa portée. Son propre sens lui échappe, échappe à son contrôle : « L'idée que la conscience est coupée de son propre sens, par un empêchement dont elle n'est ni maîtresse ni informée, est la clé de la topique freudienne » (p. 235). La déprise de la conscience mène du même coup à décentrer, à décaler l'origine du sens, de la conscience à l'inconscient : « Ce qui, d'abord et fondamentalement, doit être répété, c'est sa [=Freud]critique de la conscience immédiate ; à cet égard, je tiens la métapsychologie freudienne pour une extraordinaire discipline de la réflexion [...] elle opère un décentrement du foyer des significations, un déplacement du lieu de naissance du sens. Par ce déplacement, la conscience immédiate se trouve dessaisie au profit d'une autre instance du sens »¹, et plus loin : « Le lieu du sens se trouve déplacé de la conscience vers l'inconscient » (p. 445).

Mais Ricœur prend garde, avec insistance, de ne pas confondre le « déplacement » et le « remplacement », c'est-à-dire, de ne pas prendre l'inconscient pour un nouveau sujet signifiant : « La psychanalyse n'a aucunement éliminé la conscience et le Moi. Elle n'a pas remplacé, mais déplacé le sujet. [...] Le déplacement de la problématique consiste en ceci que ni la conscience, ni le Moi ne sont plus dans la position du principe ou de l'origine »². L'inconscient figure, dans cette mesure-là, le sujet déchu du « tribunal suprême du sens ». A la suite de l'enseignement de la psychanalyse, Ricœur instaure ainsi l'homologie de sens entre la chose et l'*ego*. Autant que la transcendance, l'immanence perd son propre sens. Il tend d'appliquer le doute cartésien à la sphère de l'*ego*, d'étendre la réduction jusqu'à la conscience elle-même³. En l'occurrence, il ne s'agit plus de la « réduction à la conscience », mais de la « réduction de la conscience ». La fonction majeure de l'inconscient consiste à démontrer que si l'*ego* n'est pas l'origine de son propre sens, il n'est non plus l'origine du sens du monde. L'inconscient fait figure d'anti-maître du sens.

Il y a pensée de l'inconscient chez Husserl. Ricœur reconnaît un état de réduction, non pas à la conscience, mais de la conscience, notamment au premier moment où l'attitude phénoménologique se démarque de l'attitude naturelle, avant de virer à l'idéalisme égologique. L'attitude naturelle tient un régime de la certitude, en ceci que, selon le principe de mutualité, elle ne met en doute ni le sens- présence du monde, ni le sens-présence du soi. C'est le doute qui déclenche le scindement de la sphère du monde et de la sphère de la conscience. L'attitude naturelle affiche l'indifférence à la prise de conscience, puisqu'elle repose sur la conscience immédiate. La conscience immédiate est l'oubli de la conscience phénoménologique : « Dans la mesure où la conscience croit savoir l'être-là du monde, elle croit aussi se savoir elle-même. [...] Cette conscience immédiate est déposée avec l'attitude naturelle. C'est donc par une humiliation, une blessure de ce savoir de la conscience immédiate, que la phénoménologie commence. [...] En dissociant ainsi le commencement vrai du commencement réel ou attitude naturelle, la phénoménologie rend manifeste la méconnaissance de soi inhérente à la conscience immédiate »⁴. Tout comme la psychanalyse, la réduction phénoménologique, que Ricœur énonce ici par le même terme d'« humiliation », consiste alors à rendre douteuse l'adéquation. Par ailleurs, la distinction entre l'apodictique et l'adéquat est posée par Husserl : « C'est cette méconnaissance qu'atteste la déclaration de

¹ P. Ricœur, *De l'interprétation*, Seuil, 1965, p. 443.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 237.

³ « Le philosophe formé à l'école de Descartes sait que les choses sont douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles apparaissent ; mais il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu'elle s'apparaît à elle-même ; en elle sens et conscience du sens coïncideraient ; depuis Marx, Nietzsche et Freud nous en doutons. Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience ». *Le Conflit des interprétations*, p. 149.

⁴ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 397.

Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, au paragraphe 9 : « Dans une évidence l'adéquation et l'apodicticité ne vont pas nécessairement de pair » (*ibid.*).

La phénoménologie et la psychanalyse prennent une démarche similaire pour la découverte de l'inconscient comme inadéquation¹. Ricœur réajuste ainsi la portée de la réduction, qu'il situe à la fois contre la non-réduction de la conscience immédiate naïve en attitude naturelle et contre la réduction à la conscience transcendantale souveraine en attitude doctrinale. Cette critique des deux sortes de certitude de la conscience indique la trajectoire de sa lecture de Husserl à travers Freud : la destitution du sujet signifiant. En considérant la réduction comme réduction de la conscience en vue de la rattacher à l'inconscient, Ricœur travaille contre et dans la phénoménologie de Husserl. En l'occurrence, la réduction passe pour une opération déviatrice de la subjectivité du sens.

La réduction étant ainsi redéfinie, Ricœur aligne ensuite sur l'inconscient l'intentionnalité qui en est solidaire. Elle est susceptible de la déviation, dans la mesure où elle superpose à la distinction entre conscience immédiate et conscience réduite le départ entre « conscience de soi » et « conscience de quelque chose » : « L'intentionnalité concerne notre méditation sur l'inconscient en ceci que la conscience est d'abord visée de l'autre, et non-présence à soi, possession de soi. Vouée à l'autre, elle ne se sait pas d'abord visant » (p. 398). Le non-savoir du soi visant inscrit une modalité d'inadéquation. L'intentionnalité migre par là vers la catégorie de l'inconscient. Le « quelque chose » qu'elle introduit comme visée, objet de la conscience, à la place du soi, en vient à poser une borne perpétuelle au champ des cogitations. Le tout de quelque chose, ainsi que le tout autour de ce quelque chose, se soustraient à chaque moment noétique d'« attention ». Ils forment justement un « horizon obscur », un « arrière-plan » inattentif à l'égard de l'étendue de l'*ego*.

La question de l'adéquation ne peut pas ne pas impliquer la question de la potentialité, de l'horizon en fuite : « L'inconscience qui s'attache à cet éclatement hors de soi est celle de l'irréfléchi » (*ibid.*). L'intentionnalité s'approche davantage de l'inconscient, par le refus de l'*hubris* égologique. Elle refuse le dedans absolu totalisant qui prétend à se connaître et à connaître le monde. Les termes de « finitude », d'« inscience » forment un paradigme pour l'irréfléchi intentionnel : « L'intentionnalité en exercice [...] déborde l'intentionnalité thématique, celle qui sait son objet et se sait sur son objet. [...] toujours un sens en acte devance le mouvement réflexif, sans que celui-ci puisse jamais le rattraper. L'impossibilité de la réflexion totale, l'impossibilité du savoir absolu hégélien, la finitude de la réflexion, [...] sont inscrites dans ce primat de l'irréfléchi sur le réfléchi [...] Cette inscience propre à l'irréfléchi marque un degré nouveau vers l'inconscient freudien » (p. 398-399)². Ici l'idée (au sens kantien) de monde comme horizon, coextensif au fond d'être engage un rapport d'appartenance, afin de faire ressortir l'inscience du sujet en tant que *Dasein*. Ricœur met en équivalence l'appartenance et la « finitude »³. Le non-savoir du sujet sur le sens de l'objet, et sur son propre sens, comme inadéquation majeure, renvoie à l'impossibilité d'infléchir le rapport d'appartenance en rapport de vis-à-vis, d'établir un rapport thématique de position, extérieur du sujet à l'objet et intérieur au sujet. Au reste, l'intentionnalité qui plaçait l'initiative du sens au côté du monde cadre avec l'inconscient qui déplace le foyer du sens, sans le remplacer : « Il est d'abord possible de définir directement le psychisme sans recourir

¹ « La certitude résolue du “je suis” enveloppe la question non résolue de l'étendue possible de l'illusion sur soi-même. C'est dans cette faille, dans cette non-coïncidence entre la certitude du “je suis” et la possibilité de l'illusion sur soi, qu'une certaine problématique de l'inconscient va pouvoir s'insérer » (*ibid.*).

² Et par la proximité de l'inconscient, l'intentionnalité fonctionne pour le même retournement négatif de la mutualité : l'inadéquation du sens de l'*ego* va de pair avec l'inadéquation du sens du monde : « Le co-impliqué, le co-visé ne peut entièrement accéder à la transparence de la conscience en raison même de la texture de l'acte de conscience, à savoir l'invincible inscience de soi de l'intentionnalité en exercice » (*ibid.*).

³ Ricœur considère « la condition ontologique de la compréhension » précisément comme « finitude du connaître ». *Du texte à l'action*, p. 49-50.

à la conscience de soi, par la seule visée de quelque chose ou sens. Or, on l'a dit, toute la découverte de Freud est contenue là : "le psychique se définit par le sens et ce sens est dynamique et historique" »¹. La dynamique historique du sens ne sera pas sans rapport avec l'inadéquation originaire.

Ricœur remet en jeu par là l'idée de guide transcendantal. L'implication de l'inconscient en tant que déplacement de l'origine du sens qui refait précisément le synonyme entre *quelque chose* et *sens* (la seule visée de quelque chose ou sens) introduit un aspect important de l'idée de guide : la « genèse passive du sens » (p. 400). Selon l'idéalisme égologique et monadique, la constitution du sens du monde consiste à ramer la totalité de la présence au présent permanent de l'*ego* sous le mode de l'*habitus* – avoir, demeurer². Cette constitution passe ici pour « genèse active »³. Mais le procès de synthèse s'opère avec l'objet guidant, et non pas par l'*ego* absolu constituant⁴. La synthèse fait de la chose un objet actif, émetteur du sens, et de l'*ego* un sujet passif, récepteur du sens. La genèse passive du sens entre ainsi en ligne de compte dans le rapport de l'objet guidant et de l'*ego* retrouvant : « Or, remarque Husserl, "la construction par l'activité présuppose toujours et nécessairement comme couche inférieure une passivité qui reçoit l'objet et le trouve tout fait" » (p. 400-401). Le thème de l'inconscient qui s'y insère – « l'idée de "genèse passive" [...] "indique vers" l'inconscient freudien » (p.400) – concourt à redoubler le décalage relatif à l'échappement comme inscience, non-transparence, non-coïncidence, à renforcer l'articulation entre passivité et antériorité comme passage de l'origine du sens vers le dehors, hors et avant la maîtrise de l'*ego*. Ricœur commente : « La reconstitution d'une production active se heurte à une constitution préalable dans la genèse passive. [...] la synthèse passive c'est la chose même comme toute faite, comme résidu des apprentissages perceptifs de l'enfance ; ceux-ci constituent l'"être affecté" du moi et la chose même est trouvée dans notre champ de perception en tant que déjà bien connue. [...] Grâce à ces renvois, il devient possible de remonter à la "fondation première" [...]. La genèse passive, le sens qui s'accomplit sans moi, la phénoménologie en parle, mais la psychanalyse le montre » (p. 401-402).

Cette remontée à la fondation première où l'activité constitutive du sens vire à la passivité réceptive du sens, conduit à creuser une stratification des couches, de la couche de la conscience, déjà plus fondamentale que la couche du langage, à la couche de l'inconscient, pour toucher à la couche du corps : « Interrogé par la question de savoir comment il est possible qu'un sens existe sans être conscient, le phénoménologue répond : son mode d'être est celui du corps, qui n'est ni moi, ni chose du monde » (p. 402). Il est question du concept phénoménologique de « corps propre » ou « chair », situé notamment dans une zone de recoupement entre la sphère de l'*ego* et la sphère du monde. Cette structure à double ressort coïncide avec la pulsion caractérisée comme « un concept-limite entre le psychique et le somatique » (p. 147). C'est pourquoi Ricœur avance : « Le mode d'être du corps, en tant qu'il n'est ni représentation en moi, ni chose hors de moi, est le modèle ontique pour tout inconscient concevable » (p. 402). Et chez Husserl, c'est ce corps propre qui rend possible la genèse passive, réceptive, synthétique du sens : « La chair est le lieu de toutes les synthèses passives sur lesquelles s'édifient les synthèses actives qui seules peuvent être appelées des œuvres (*Leistungen*) : elle est la matière (*hylé*), en résonance avec tout ce qui peut être dit *hylé* en tout objet perçu, appréhendé »⁵. A titre d'intersection avec la double sphère, le corps

¹ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 399.

² « L'en soi est un "acquis", maintenu et possédé, mais qui peut aussi être "re-produit" dans une opération nouvelle » (*ibid.*).

³ « Dans la genèse active, "le moi intervient comme engendrant, créant et constituant, à l'aide d'actes spécifiques du moi" » (*ibid.*).

⁴ En effet si la synthèse s'expose à la possibilité de la discordance future sans le guide transcendantal, c'est que la menace découle de l'horizon obscur qui s'étend à jamais en dehors de la vigilance de l'*ego*.

⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 375.

propre incarne le sens – « sens incarné » – émis par le monde et reçu par la conscience. Il renvoie alors à ce que Ricœur appelle la « sémantique du désir » par laquelle il cherche à rendre compte de la conception psychanalytique du sens. Selon lui, la « sémantique du désir » relève à la fois du psychique et du somatique comme un enchevêtrement du « sens » et de la « force »¹. La conception de la chair consolide la parenté entre phénoménologie et psychanalyse.

Conjointement avec le déplacement de l'origine du sens, Ricœur pose la question de l'origine du langage en vue d'ajuster la phénoménologie de la langue à la perspective psychanalytique. Cette question n'est pas une question de langage, mais une question de conscience, « problème phénoménologique du langage ». L'enjeu reste dans le dualisme, sans acception de discours, entre la langue justiciable de la conscience phénoménologique et la parole justiciable de la conscience égologique. Et il envisage d'articuler la première avec la couche de l'inconscient, en repoussant la seconde comme une figure du sujet déchu.

Dès l'entrée de jeu, il propose de remonter de la conscience qui parle, actualise la langue, à la conscience qui fonde la langue : « Il faut remonter du sens proféré au sens opéré. L'homme est langage. [...] Mais le problème phénoménologique du langage commence véritablement lorsque le dire est pris au plan où il établit un sens, où il fait qu'un sens soit manifestement, en dehors de toute apophantique explicite, c'est-à-dire en deçà de l'énoncé ou du sens proféré » (p. 404). La conscience phénoménologique opérait la réduction par le scindement d'avec la sphère du monde. Elle instituait par là la langue transcendantale en tant que condition de possibilité de l'acte empirique, désignatif de la parole. Ricœur rattache ici cette réduction à double aspect négatif et positif (différence et référence) à la « dialectique de l'absence et de la présence » : « L'entrée en langage est globalement une manière pour l'homme de se rendre absent aux choses et de les désigner à vide et corrélativement de rendre les choses présentes par le vide même du signe » (*ibid.*). C'est cette dialectique à l'origine du langage qui permet d'entraîner vers la problématique psychanalytique de la genèse. Ricœur se réfère d'une part au jeu infantile du *fort-da* ; le jeu surmonte la présence-absence de la mère dans et par l'apprentissage du langage ; mais Ricœur le tient dans le fait pour un pour un apprentissage phénoménologique, puisqu'il le traduit immédiatement en terme d'intentionnalité : « La privation de la mère devient visée de la mère » (p. 405). D'autre part, il fait appel au travail de « deuil » de l'objet perdu dans la « situation archaïque ». Il intègre par là ce jeu et ce travail à son récit de la genèse du langage. Ils passent pour l'« illustration » de la réduction fondatrice de la langue : « L'exemple du *fort-da* n'est pas isolé. [...] Cette manière de faire son deuil de l'objet rappelle l'institution du signe qui est universellement renoncement à la présence brute et visée de la présence dans l'absence » (*ibid.*).

La parenté avec la psychanalyse, si elle contribue à souligner la conscience phénoménologique contre la conscience naïve (la croyance à la « présence brute »), travaille du même coup à la discerner de la conscience égologique. Dans ce contexte, Ricœur entreprend de renouer le lien entre la langue et l'inconscient à l'exclusion de la parole. A décliner la présence-absence en actualité-potentialité, il reconsidère la langue, du fait de son caractère systémique, comme inclusive de « potentiel », « co-visé », « implicite », qui sont justement homogènes à l'inconscient irréfléchi. La conception totalisante du système de langue s'aligne sur le modèle quantitatif de la pensée de l'horizon, de la division du tout en parties. La métaphore de l'horizon s'applique à la langue. Pour Ricœur, l'organisation de la langue en totalité de signes vient marquer que la présence d'un signe se détache à l'arrière-plan des autres². Mais si, suivant cette logique, la parole repose sur la présence d'un signifié à l'arrière-

¹ Voir *Le Conflit des interprétations*, p. 167, p. 259. Egalement, *Soi-même comme un autre*, p. 83-85.

² « Cette dialectique de présence et d'absence, propre à tous les signes, se spécifie doublement, selon que l'on considère la parole comme acte du sujet parlant, ou la langue comme instrument de communication organisée à un niveau autre que la conscience et même que l'intention de chacun des sujets parlants. La langue a une manière propre d'être dialectique ; chaque signe ne vise quelque chose de la réalité que par sa position dans

plan des autres¹, ce choix trahit en l'occurrence l'inaptitude fonctionnelle de la parole à renfermer la totalité. La distinction entre langue et parole se découpe sur l'implication ou non de la totalité du sens. Dans la langue, l'absence en tant qu'arrière-plan équivaut à l'implicite inclus, alors que dans la parole, elle équivaut à l'implicite exclu.

En délimitant le potentiel de sens, l'*ego* parlant se limite à l'actuel segmental. La désignation comme cogitation principale de l'*ego* parlant n'atteint chaque fois qu'une partie du monde. Ainsi la parole illustre en creux la perspective limitée et limitative de l'*ego* par rapport à la langue en tant qu'horizon total. L'*ego* qui parle perd sa souveraineté, sa prétention à la « réflexion totale », au « savoir absolu » : « Cette dialectique de présence et d'absence achève de faire vaciller le faux savoir initial de la conscience immédiate ; désormais la question de la conscience devient aussi obscure que celle de l'inconscient [...] la phénoménologie devient ainsi une contestation aussi radicale que peut l'être la psychanalyse à l'égard de l'illusion du savoir immédiat de soi-même ; toute manière d'être consciente est pour la subjectivité une manière d'être inconsciente, comme toute manière d'apparaître est corrélative d'un non apparaître, voire d'un disparaître, signifiés ensemble, co-signifiés dans la présomption de la chose même. C'est cette co-signification de l'implicite comme absence que le langage révèle, mieux sans doute que ne le fait une phénoménologie de la perception muette. Ainsi le langage rend manifeste la signification plénière du modèle perceptif de l'inconscient pour la phénoménologie » (p. 406). Ricœur tire argument de l'inconscient pour conclure à l'analogie : la langue est à la parole ce que le monde est à l'*ego*. Au fait, si la réduction réalise, sous forme de langue, l'adéquation complète du sens du monde, la question est de savoir qui opère, selon lui, cette réduction. L'équation entre monde et langue (et non langage)² ayant pour dénominateur commun la totalité conduira à les placer sur le plan ontologique, et par delà théologique. La réponse à la question *qui ?* se trouvera en définitive dans une théologie du langage qu'il développera en suivant la distinction entre « énoncé (*Aussage*) » et « parole (*Rede*) » chez Heidegger. Nous y reviendrons dans le chapitre prochain.

L'apport de la psychanalyse à la phénoménologie de la langue consiste chez Ricœur à creuser le hiatus entre conscience phénoménologique (conscience de quelque chose) et conscience égologique (conscience de soi). Ce qui fait pendant à l'intentionnalité fondatrice de la langue, c'est cette conscience réduite qui révoque en doute le soi dans la visée de quelque chose. La psychanalyse facilite à rejeter *ego cogito*, à isoler *cogitatio cogitatum* à l'unité en bloc de l'*ego-cogitatio-cogitatum*. C'est pourquoi Ricœur proposait l'idée de « conscience sans *ego* »³, par égard pour la réduction à l'origine de la langue. La « conscience sans *ego* » passe pour un analogon de l'inconscient psychanalytique, au même titre de glissement de l'origine du sens : « Pour la linguistique structurale, la langue se suffit à elle-même : toutes ses différences lui sont immanentes ; et c'est un système qui précède le sujet parlant. De cette manière, le sujet postulé par le structuralisme requiert un *autre* inconscient, une *autre* "localité" que l'inconscient pulsionnel, mais un inconscient comparable, une localité homologue. C'est pourquoi le déplacement vers cet autre inconscient, vers cette autre

l'ensemble des signes. [...] Chaque signe est défini par sa différence avec tous les autres ; plus précisément, c'est en composant ensemble les différences phonématiques et les différences lexicales, en faisant jouer la double articulation des phonèmes et des monèmes, que nous disons le monde ». *De l'interprétation*, p. 404.

¹ « A son tour, la mise en œuvre du langage par la parole des sujets parlants fait apparaître l'ambiguïté de tous les signes ; dans le langage ordinaire, chaque signe recèle un potentiel indéfini de sens [...] le potentiel des mots les plus chargés de sens est ainsi limité et déterminé par le contexte, sans que le reste de la charge de sens soit pour autant aboli ; seule une partie du sens est ainsi rendue présente, par l'occultation du reste du sens possible ». *De l'interprétation*, p. 405.

² Cette équation s'oppose à celle qu'implique la sémantique du discours chez Benveniste. Ici l'ordre de la langue qui totalise les signifiés (nous avons vu la minimisation du signifiant chez les phénoménologues) répète comme une couche improductive l'ordre du monde qui signifie.

³ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 256.

“localité” du sens, impose à la conscience réfléchissante le même dessaisissement que le déplacement vers l’inconscient freudien » (p. 247). Il répète plus loin l’anonymat de la langue, en discutant la « capacité de placer tout échange [...] sous une loi, sous une règle, donc sous un principe anonyme qui transcende les sujets » (p. 257). Cet aspect apersonnel s’accuse par le lien entre la langue transcendantale et l’inconscient, en ceci que la seconde topique freudienne traduit notamment l’inconscient en terme de « Ça ». Ricœur confère autant d’importance à la première topique qu’à la seconde qu’il qualifie de « personnologie ».

C’est la première topique, catégorie de la spatialité, qui permet de penser l’origine du sens dans les vocables de « lieu », « lieu de naissance », « foyer », « localité », et de le ramener au caractère « hors le temps » de l’inconscient. Il s’agit de spatialiser l’origine en terme d’« intemporel »¹. Ricœur élargit le dualisme paradigmatique de la langue (inconscient, impersonnel, intemporel, total) et de la parole (conscience, personnel, temporel, partiel), de le prolonger comme un rapport de rabattement du transcendantal sur l’empirique. Etant donné la conception spatiale, circulaire du temps, ce rabattement prend précisément une forme de mouvement à la fois continu de désignation partielle et circulaire de retour à l’origine totale apriorique et téléologique – la langue prescrit la « loi », à l’instar du monde. Mais se trouve extérieur à un tel dualisme le paradigme du discours – langage, subjectivité, historicité.

L’inconscient selon Ricœur consacre la pensée apersonnelle et atemporelle de l’origine, qui enchaîne sur l’ordre de l’être. L’être fondait le sens du monde (sens de l’objet) et le sens de l’*ego* (sens du sujet). S’il propose une lecture psychanalytique de la phénoménologie, en tirant tout le parti possible de l’inconscient pour discréditer la subjectivité réflexive du sens, sa visée dernière est bel et bien de renverser la priorité-antériorité, de la sphère consciente au fond d’être. En effet, il investit des traits ontologiques l’inconscient phénoménologique. L’infléchi intentionnel qui condamnait le savoir subjectif à l’inscience, à la finitude rejoint la « condition ontologique de la compréhension ». Relative à la corrélation entre guide transcendantal et explicitation, la genèse passive du sens indique la réceptivité onto-herméneutique de l’interprétation à l’opposé de l’activité égologique de la désignation et de l’activité linguistique de la signification. L’« orientation régressive » vers l’enfance renvoie à la structure d’anticipation de la compréhension. Se recourent le passé psychanalytique et le pré (*vor*) ontologique. C’est un même retour du présent au passé contre le report du passé au présent égologique qui est perpétuel et cumulatif. La remonté à l’origine passe en premier contre l’immédiateté.

Pour Ricœur, l’analogie de retour autorise à ressaisir l’inconscient comme un mode du *Dasein*. A ce propos, il met en avant le concept de facticité chez Heidegger. Il articule la voix passive et le mode régressif de l’inconscient sur le mode d’être-jeté, pour en dégager le renversement de l’ordre : « Avant que le sujet ne se pose consciemment et volontairement, il était déjà posé dans l’être au niveau pulsionnel. Cette antériorité de la pulsion par rapport à la prise de conscience et à la volition signifie l’antériorité du plan ontique par rapport au plan réflexif, la priorité du *je suis* sur le *je pense*. Il en résulte une interprétation moins idéaliste, plus ontologique, du *Cogito* ; L’acte pur du *Cogito*, en tant qu’il se pose absolument, est seulement une vérité abstraite et vide, aussi vaine qu’elle est invincible »². Le retour à

¹ On remarque en effet l’articulation de l’apersonnel et de l’ahistorique, voire de l’intemporel : « S’il y a, dans le freudisme, un sens du profond, de l’abyssal, c’est dans la dimension temporelle, ou, plus exactement, c’est dans la connexion entre la fonction de temporalisation de la conscience et le caractère “hors le temps” de l’inconscient. [...] Il est vrai que dans ce texte Freud ne paraît pas disposé à donner à cette intemporalité de l’inconscient un autre sens que celui d’une simple antériorité temporelle. [...] Mais à mesure que Freud remanie sa théorie des instances, la métapsychologie du temps ne cesse de déborder le cadre d’un banal évolutionniste. Ce que l’Essai de 1914 disait de l’inconscient est maintenant reporté sur le ça : c’est le ça qui est “hors le temps”. [...] Il s’agit bien, non seulement d’une anti-phénoménologie, mais d’une phénoménologie inversée de l’impersonnel et du neutre, [...] qui, sans jamais être un *Je pense*, est quelque chose comme un *Ça parle* [...] Tel est le royaume hors le temps, l’ordre de l’intemporel ». *De l’interprétation*, p. 464-465.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 240.

l'enfance donne prise au retour à la naissance ontologique : « Le fait massif de l'impossibilité de sortir d'une condition dans laquelle nul n'est jamais entré, dans la mesure où la natalité elle-même [...] n'est pas à proprement parler l'expérience d'entrer dans le monde, mais celle d'être déjà né, et de se trouver déjà là »¹. Au reste, l'ontologisation de la natalité en facticité conspire à la définition du corps propre. Ricœur cerne l'être-jeté, jeté-là justement comme « une catégorie existentielle particulièrement appropriée à une investigation du soi comme chair », en expliquant que « la notion de projet-jeté, voire déchu [...] porte en effet au concept l'étrangeté de la finitude humaine, en tant qu'elle est scellée par l'incarnation » (*ibid.*). Si le corps propre tangent à l'inconscient ressortit aux figures du sujet « déchu », c'est qu'il incarne au mode réceptif, aussi bien que le sens du monde, le sens même du soi, lequel sens, antérieur et extérieur à la portée de la conscience, provient de l'ordre de l'être.

La valeur de chute apposée sur la facticité du corps propre conduit à ajouter un aspect théologique à l'anthropologie de l'être. Autant que la lecture de Freud, la lecture de la Bible collabore chez Ricœur à la destitution de l'homme-sujet. Une nouvelle figure du sujet déchu se profile sur un thème biblique du mal. Il engage donc la notion de péché originel, solidaire de la notion de chute. Elle profite à contredire l'*hubris* du sujet maître, la prétendue souveraineté de l'homme. En l'occurrence, plutôt que la maîtrise du sens, la maîtrise de la vie est mise en jeu : « La *prétention* de l'homme à être maître de sa vie »². L'enchaînement du sens à la vie est certainement légitime, voire même bénéfique pour une pensée de l'anthropologie. Mais c'est un enchaînement du négatif qui s'installe, du fait de la critique du subjectif en termes de maîtrise.

Ricœur met sur le métier la question du mal à travers l'étude sur trois étapes définitionnelles. D'abord, la thèse gnostique manichéenne qui substantialise et extériorise le mal en chose de monde³. Elle relève de l'attitude naturelle naturaliste, en situant le mal dans la sphère du monde. Ensuite, l'antithèse volontariste pélagienne qui, à l'opposé de la gnose, personnalise et intériorise le mal à œuvre en chaque individu conscient⁴. Elle relève de l'attitude phénoménologique idéaliste, en ceci que le mal se place dans la sphère de l'*ego*. Et enfin, la synthèse dialectique augustinienne qui conjugue le double aspect subjectif et objectif du mal. Augustin élabore et articule un concept juridique qui, contre la thèse du dehors, tient le mal pour faute commise par chacun, et celui-ci pour responsable et punissable, et un concept biologique qui, contre la thèse du dedans, tient le mal pour une maladie héréditaire, inscrite de naissance en chacun, donc irréductible à la faute individuelle⁵.

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 378.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 428.

³ « Si la gnose est gnose, connaissance, savoir, science, c'est parce que, fondamentalement [...] le mal est pour elle une réalité quasi physique qui investit l'homme du dehors ; le mal est dehors ; il est corps, il est chose, il est monde, et l'âme est tombée dedans. Cette extériorité du mal fournit le schéma d'un quelque chose, d'une substance qui infeste par contagion. [...] Le mal est la mondanité même du monde. [...] il procède des puissances du monde vers l'homme ». *Le Conflit des interprétations*, p. 268-269.

⁴ « Le mal n'est rien qui soit, n'a pas d'être, pas de nature, parce qu'il est de nous, il est œuvre de liberté. [...] Le mal actuel » (p. 268) ; « l'homme est sinon l'origine absolue, du moins le point d'émergence du mal dans le monde. Par un homme, le péché est entré dans le monde. Le péché n'est pas monde, il entre dans le monde » (p. 269) ; « Affirmer la liberté, c'est prendre sur soi à l'origine du mal. [...] Le mal a la signification de mal parce qu'il est l'œuvre d'une liberté ; je suis l'auteur du mal. Par là, je répudie comme un alibi l'allégation que le mal existe à la manière d'une substance ou d'une nature. [...] prendre sur soi l'origine du mal, c'est écarter comme une faiblesse l'allégation que le mal est quelque chose, qu'il est l'effet dans le monde des choses observables, que ce soient des réalités physiques, psychiques ou sociales. Je dis : c'est moi qui ai fait. [...] Il n'y a pas de mal être. Il n'y a que le mal-faire-par-moi » (p. 422).

⁵ « C'est pour contrebalancer l'interprétation de Pélagie, qui évacue le côté ténébreux du péché comme puissance englobant tous les hommes, que Augustin a été jusqu'au bout du concept de péché originel en lui donnant de plus en plus le sens, d'une part, d'une culpabilité de caractère personnel méritant juridiquement la mort, d'autre part, d'une tare héritée par naissance » (p. 274) ; « Puisque le péché est toujours volontaire – sinon Mani a raison –, il faut que notre volonté soit impliquée dans la volonté mauvaise d'Adam. [...] Il faudrait parler d'une volonté

Ricœur écarte aussi bien la lignée du substantialisme au biologisme que celle du volontarisme au juridisme. Pour ce qui est de la seconde prise de position, il ne peut se tenir de la réfuter par l'enjeu même de son approche du mal en tant que facteur contestataire de l'efficace de l'*ego*. Le mal dérègle non seulement la bonne volonté, mais aussi et surtout la mauvaise volonté de le commettre. Le mal revient à la « déclivité » radicale foncière, et non consciente volontaire de l'*ego*. Ricœur refuse cependant la catégorisation épistémologique du mal en nature physique ou biologique, puisqu'elle fournit un « alibi » qui affranchit l'homme de son imputabilité. Le fond du problème consiste en ce que, si différents et antinomiques que soient les deux paradigmes, ils reposent de part et d'autre sur un seul et même principe qu'est la factualité. Selon le volontarisme et le juridisme, le mal consiste en une faute « actuelle », un événement « contingent ». Il en va de même du substantialisme qui fait du mal une entité réelle et du biologisme qui rend réellement existant le premier homme – Adam – qui transmet sa propre faute comme mal héréditaire. La factualisation prend l'« originel » du péché dans l'acception réelle et chronologique. Le rejet conséquent chez Ricœur porte alors sur cet historicisme par sa pensée de l'origine atemporelle et apersonnelle¹.

Sous cette optique, il adhère notamment à la « spéculation adamique » de saint Paul, qui place le péché à la dimension « mythique », « supra-individuelle »², donc supra-historique. La radicalité originelle du mal ne fait pas une exception à la volonté mauvaise d'Adam en premier homme. C'est pourquoi dans le mythe adamique le serpent prend une valeur particulière pour Ricœur : « Le serpent représente [...] le mal déjà là, le mal antérieur, le mal qui attire et séduit l'homme. Le serpent signifie que l'homme ne commence pas le mal. Il le trouve. [...] Le serpent, c'est l'Autre du mal humain » (p. 291) ; « Le mal déjà là, le mal antérieur, le mal dans lequel je nais, mal que je trouve en moi en deçà de l'éveil de ma conscience, mal inanalysable en culpabilités individuelles et en fautes actuelles. [...] Adam est [...] l'antériorité même du mal à l'égard de tout homme, et il a lui-même son autre, son antérieur dans la figure du serpent, déjà là et déjà rusé » (p. 300). La passivité du « trouver » opposée à l'activité du « commencer » et l'antériorité du « déjà là » qu'implique le serpent en tant que mal s'inscrivent du même coup sur le plan de l'être. Ricœur considère en effet le péché non pas comme « déclivité *consciente* de la volonté », mais comme « une errance de l'être, un *mode d'être* plus radical que tout acte singulier » (p. 278). Il oriente le récit du péché originel vers la perspective ontologique.

Contre la factualité active ou passive, son anthropologie de l'être postule la facticité passive. La naissance pécheresse est de l'ontologie : « Pareil expression [=être jeté, jeté-là] ne suggère aucune chute à partir d'un ailleurs, à la façon gnostique, mais la facticité à partir de laquelle le Dasein devient à charge pour lui-même »³. L'analogie de la chute fait d'Adam une figure du *Dasein*, figure de l'homme déchu de son statut de sujet physique ou métaphysique. Au reste, Adam passe pour l'« archétype » qui se répète en chacun, en transcendant par là même et la sphère du monde et la sphère de l'*ego*. On retrouve la structure circulaire de l'être

de nature pour établir la culpabilité des enfants dans le ventre de leur mère. [...] Ainsi s'est cristallisé ce concept d'une culpabilité hérité, qui bloque dans une notion inconsistante une catégorie juridique – le crime volontaire punissable –, et une catégorie biologique – l'unité de l'espèce humaine par génération. [...] Anti-agnostique à son origine et par intention, puisque le mal reste intégralement humain, le concept de péché originel est devenu quasi gnostique, à mesure qu'il s'est rationalisé » (p. 276).

¹ C'est ce qui explique pourquoi, malgré la position semblable par rapport au double paradigme, Ricœur ne peut reprendre la dialectique augustinienne qui propose l'« interprétation littérale, [...] "historiciste" du mythe adamique » (p. 280). Pour Ricœur, il n'est pas question d'une « origine temporelle, sous peine de retomber à la causalité naturelle » (p. 425).

² « Pour saint Paul, le péché n'est pas inventé par le premier homme ; c'est plutôt une grandeur mythique qui dépasse la figure même d'Adam ; elle passe certes par le premier homme. [...] mais cet *unus* est moins un premier agent, un premier auteur qu'un premier véhicule, c'est le péché comme grandeur supra-individuelle qui rassemble les hommes, du premier jusqu'à nous, qui "constitue" chacun pécheur » (p. 273).

³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 378.

en toujours déjà là : « Adam est l'archétype, l'exemplaire de ce mal présent, actuel, que nous répétons et imitons chaque fois que nous commençons le mal. Mais en commençant le mal, nous le continuons »¹ ; « Le mal n'a pas d'origine au sens de cause antécédente. [...] comme Adam (plutôt que en Adam) nous commençons le mal » (p. 425). Il venait de parler du « comme si » qui est « l'équivalent philosophique du mythe de la chute ». Le mal factuel actuel n'est alors qu'une manifestation empirique du mal transcendantal adamique. C'est dire que le rejet de l'historicisme bascule à son réinclusion dans la déduction kantienne, en qualité d'empirique sur quoi s'exerce le transcendantal. Ricœur maintient en fraude l'approche historiciste de l'histoire, quitte à rendre la succession circulaire. Et de même, son anthropologie du *Dasein* englobe le biologisme à travers la pensée commune de la naissance. L'indistinction entre individu et sujet comme impensé du devenir enchaîne ainsi l'historicisme, le biologisme et l'ontologie.

L'étude du double champ psychanalytique et biblique chez Ricœur repose sur la même démarche critique du subjectivisme orientée chaque fois par et pour l'ontologie. De chaque discipline qu'il traite, il dégagne des universaux anthropologiques, qui passent pour les transcendants ontologiques : les « existentiels ». Les figures du sujet déchu relèvent en cela de l'analytique du *Dasein*. Le désir, le corps propre et le mal sont donc des modes d'être extérieurs et antérieurs à la prise de conscience qu'ils rendent du même coup originellement passive².

Pour accentuer l'aspect passif de la déchéance, Ricœur emprunte l'idée de l'« esclavage » à Spinoza qui fait une critique du « libre arbitre ». On remarque cette référence, quand il entreprend de délimiter la validité de la phénoménologie de l'inconscient. Ce travail kantien de critique témoigne de son propos de pulvériser davantage la position du sujet en maître. La réduction, bien qu'elle soupçonne l'illusion de la conscience de soi, s'opère encore sous l'emprise de la conscience. Elle reste du ressort de l'acte de conscience : « Si la phénoménologie est une modification du doute cartésienne sur l'existence, la psychanalyse est une modification de la critique spinoziste du libre arbitre. Elle commence par nier l'arbitraire apparent de la conscience, en tant qu'il méconnaît les motivations profondes. C'est pourquoi, alors que la phénoménologie commence par un acte de “suspension”, par une *epochè* qui est à la libre disposition du sujet, la psychanalyse commence par une suspension du contrôle de la conscience, par quoi le sujet est rendu esclave égal à son esclavage véritable, pour parler en termes spinozistes »³. Quant au mal, Ricœur

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 300. « Si chacun de nous le [=le mal] commence, l'inaugure – ce que Pélagé a bien vu –, chacun de nous aussi le trouve, le trouve déjà là, en lui, hors de lui, avant lui ; pour toute conscience qui s'éveille à la prise de responsabilité, le mal est déjà là ; en reportant sur un ancêtre lointain l'origine du mal, le mythe découvre la situation de tout homme : cela a déjà eu lieu ; je ne commence pas le mal ; je le continue ; je suis impliqué dans le mal » (p. 280).

² Le mal marque donc la voix passive du mode d'être, au même titre que le désir et le corps propre. Ricœur induit en effet du mythe adamique la thèse de la « volonté comme affectée par une constitution passive impliquée dans son pouvoir actuel de délibération et de choix ». *Le Conflit des interprétations*, p. 303.

³ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 411. L'irréfléchi a donc beau rendre impossible de la réflexion totale, il est « encore un pouvoir devenir conscient » par le passage de l'inattention à l'attention. Voir *Le Conflit des interprétations*, p. 104. L'intentionnalité qui impose le primat du sens sur la conscience de soi reste du ressort du préconscient, alors que la psychanalyse radicalise le déplacement de l'origine du sens comme l'indique la barre tracée dans la « formule Cs/Pcs/Ics » : « L'important, pour l'analyse, c'est que ce sens est *séparé* de la prise de conscience par une barre. [...] on passe de la phénoménologie à la psychanalyse quand on comprend que la barre principale sépare l'inconscient et le préconscient, et non le préconscient et le conscient ; remplacer la formule Cs/Pcs/Ics par la formule Cs, Pcs/Ics, c'est passer du point de vue phénoménologique au point de vue topique ». *De l'interprétation*, p. 412. Cette séparation radicale qu'opère la « topique » se redouble par l'« économique » : « C'est la topique qui a séparé les systèmes [= Cs, Pcs, Ics] et c'est l'économique qui a achevé cette séparation » (p. 161). L'économique traite la « sémantique du désir » davantage par rapport à la valence de « force ». Portant sur le jeu quantitatif de l'« investissement », elle indique que le coefficient de la pulsion dans sa corporéité entraîne à la dérobade du sens dans la force. Il s'agit plus de l'« énergétique » que du

l'article sur l'« impuissance du vouloir enveloppant toute faute actuelle », en ajoutant : « C'est non seulement un état, une situation dans laquelle l'homme est enfoncé, mais une puissance par laquelle il est lié, tenu captif. C'est moins un mouvement de déclinaison qu'une impuissance fondamentale. C'est la distance du je veux au je peux. Or, saint Paul [...] avait encore accentué cet aspect d'impuissance, d'esclavage, de passivité [...] le péché est pour lui une puissance démoniaque, une grandeur mythique comme la Loi et la Mort ; il "habite" l'homme plus que l'homme ne le produit et ne le pose »¹. Cette idée d'esclavage fonctionne en outre pour exercer l'inversion de l'activité en passivité à l'intérieur même du terme de sujet. Elle permet de mettre en relief des homonymes, tels que le substantif comme « personne soumise à une autorité souveraine », l'adjectif comme « exposé à », « assujetti à ». Ricœur dégrade le sujet déchu au rang de sujet soumis.

Le jeu d'homonymes traverse un autre champ de recherche, singulièrement les sciences sociales, et pour cause, le thème de la soumission ne manque pas de mettre en place le politique. Parallèlement, l'investigation de Ricœur se découpe sur une discipline plus générale, celle de la compréhension et de la connaissance. C'est dire que la déchéance s'étend ici jusqu'au sujet herméneutique lui-même. Autant que pour le sujet signifiant, elle vaut pour le sujet interprétant. C'est pour effectuer cette extrapolation de la déchéance au domaine herméneutique qu'il aborde le débat qui opposait Habermas et Gadamer. Ce débat ouvert autour des notions de « préjugé », « autorité », « tradition » « idéologie » apparaît en premier lieu comme un avatar de la querelle classique entre l'*Aufklärung* et le romantisme.

La philosophie des lumières prenait position contre la tradition tenue pour perturbatrice du jugement sous le coup de préjugé et dominatrice de la connaissance à trait d'autorité. Inversement, elle luttait pour la raison, la scientificité et l'objectivité, dans une « philosophie du jugement » issue de la métaphysique cartésienne. Ricœur situe la philosophie critique de Habermas, marquée par le marxisme, en filiation avec la philosophie du jugement : « Une philosophie critique est une philosophie du jugement »². Les notions de tradition, de préjugé et d'autorité se muent en l'occurrence en concepts d'« idéologie » et d'« intérêt » articulés comme « connaissance prétendument désintéressée, servant à dissimuler un intérêt sous la forme d'une rationalisation » (p. 390). S'agissant de la compréhension que le sujet prend de sa société et de sa situation en société, l'idéologie revient dans la perspective marxiste à la compréhension subrepticement favorable à la classe dominante. Si Marx fonde le « clivage du sujet producteur en classes antagonistes » sur les « relations de production » (p. 392), Habermas rapporte, sous l'idée de production, le travail au langage, à

« signifiant » (p. 159). « Le langage de la force est à jamais invincible au langage du sens » (p. 160). Et finalement cette négativité de la sémantique du désir tient à son origine qui remonte jusqu'au fond d'être. Le sens d'être se trouve toujours déjà là et pourtant échappe au sujet, au point de passer pour « présignifiant », « insignifiant » : « Cette philosophie implicite du désir indestructible, immortel, intemporel, ne justifie pas seulement les traits réalistes de la topique, mais les traits naturalistes de l'économique et finalement la distinction du point de vue économique lui-même, par rapport au point de vue topique. [...] la théorie de l'inconscient paraît basculer du côté d'une économie pure, avec son jeu complexe d'investissements, de désinvestissements, de contre-investissements, de surinvestissements. Cette marche vers le pulsionnel pur nous est apparue comme une marche vers le présignifiant, voire l'insignifiant. [...] cette marche régressive [...] vers le pré-signifiant et l'insignifiant serait elle-même insignifiante, si elle n'était pas adossée à une problématique du sujet ; ce qu'elle désigne, c'est proprement le *sum* du Cogito » (p. 474-475). Et si Ricœur accorde une importance première au concept de corps propre chez Husserl, c'est alors parce qu'il ouvre ce fond d'être, à travers la genèse passive, non subjective du sens, qu'il engage précisément le facteur organique du sens d'ordre de l'être. Seul ce concept marque le dépassement de la limite ici tracée de la phénoménologie.

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 279. Il n'est sans doute pas indifférent que Ricœur choisisse en soulignant le terme d'"habitation" qui marque chez Heidegger la fusion du Dasein avec le monde, son englobement dans l'être. Si cette métaphore filée de la spatialité indique à nouveau la provenance de l'homme en Dasein, elle développe par là la passivité de facticité comme naissance ontologique qui prend valeur de péché originel. Ainsi s'enchaînent l'être né, l'être jeté, l'être déchu dans le mal.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 373.

rendre les relations de production relatives à la communication. L'intérêt caché se joue sur le plan de la « communication inter-humaine » (p. 391) et affecte la compétence communicative. Le pouvoir offre le code interprétatif qui légitime et institutionnalise les rôles sociaux, en sorte que la compréhension du soi social s'altère en mécompréhension *à son insu*, en illusion méconnaissable. D'où la définition que Habermas propose de l'idéologie : « Expression systématiquement distordue de la communication sous les effets d'un exercice non reconnue de la violence » (p. 368).

Il se donne alors pour tâche de « démasquer les intérêts sous-jacents à l'entreprise de connaissance » (p. 390) et par là de libérer le sujet de sa conscience de soi faussement rationalisée, de libérer « le sujet de la dépendance à des puissances hypostasiées ». Il mène le combat pour l'« auto-réflexion », pour l'« autonomie » et l'« indépendance » du sujet (p. 393). C'est ce qu'implique l'intérêt propre à sa philosophie critique : « intérêt pour l'émancipation » (p. 392). Et en vue d'exercer la critique, il se sert de moyens scientifiques, « procédures explicatives » (p. 395), « appareil théorique » (p. 396), en qualité de sujet épistémologique. Sa philosophie critique continue ainsi l'esprit rationnel des Lumières tant sur le plan théorique critique que sur le plan méthodologique.

En revanche, Gadamer procède, par affinité avec le romantisme, à la « réhabilitation du préjugé, de l'autorité et de la tradition » (p. 375). Il est question de la réhabilitation en « existentiels ». Au lieu de rapporter à l'intérêt, catégorie de la conscience, il rattache le préjugé à la modalité de *vor* de l'être, surtout à la « préstructure (ou la structure d'anticipation) du comprendre » qui « appartient à la position même de notre être dans l'être » (p. 376). Le préjugé passe en cela pour un équivalent ontologique de la « précompréhension ». De même, l'autorité de personne ne revient pas à la domination et à la violence du pouvoir politique, mais au jugement qui « nous devance », ayant « priorité sur le nôtre » (p. 379). Et puisque « ce qui a autorité, c'est la tradition » (p. 380), il considère la tradition comme « fondement de validité », validité des « coutumes et traditions » (*ibid.*). Ce rapport du singulier au pluriel marque le statut universel transcendantal existentiel de la tradition qui fonde et subsume chaque coutume et chaque tradition empirique. La tradition confine à la *Lebenswelt*. Ainsi Gadamer ontologise ces notions par le trait commun d'antériorité. Et Ricœur d'appliquer à la notion d'idéologie la même analyse qui remonte jusqu'à l'origine de la société.

Il invoque la thèse de Jacques Ellul qui « considère comme primitif [...] le rapport qu'une communauté historique entretient avec l'acte fondateur qui l'a instauré » (p. 339). L'idéologie s'introduit notamment dans l'écart entre l'origine de la communauté et la communauté historique : « L'idéologie est la fonction de la distance qui sépare la mémoire sociale d'un avènement » (*ibid.*), en tant qu'elle « interprète » le sens de la société inscrit au moment de sa fondation. En liant l'idéologie à la « nécessité pour un groupe de se donner une image de lui-même, de se représenter », Ricœur tient pour congénères la « représentation » et l'« interprétation » : « C'est dans cet écart, caractéristique de toutes les situations d'après-coup, qu'interviennent les images et les interprétations » (*ibid.*). Il s'agit de l'« interprétation qui le [=l'écart] modèle rétroactivement, à travers une représentation de soi-même » (*ibid.*). L'idéologie entre ainsi en catégorie de l'ontologie herméneutique. De ce point de vue, il refait le rapport au langage posé par Habermas. Il ne l'aborde plus à partir de la conscience (cogitation productive), mais de l'être. Si l'idéologie a « un rôle médiateur incorporé au lien social le plus élémentaire, comme sa constitution symbolique, au sens donné par Mauss et Lévi-Strauss » (p. 346), la « constitution symbolique » revient à l'acte d'interprétation en tant que mode d'être du *Dasein*, et non pas à l'acte de signification selon la thèse de l'interprétance du langage chez Benveniste – le langage comme « interprétant de la société ». Il intègre l'idéologie à l'analytique fondamentale du *Dasein*. La réhabilitation suit le même mouvement de pensée qui introduit l'antériorité de l'être par rapport à la conscience. La

fonction médiatrice de l'idéologie comme activité herméneutique est primordiale. C'est ce qui « interdit de parler d'une activité réelle pré-idéologique ou non idéologique » (*ibid.*)

Ricœur n'évalue pas l'illusion de la conscience de soi, en fonction du conflit des classes justiciables de la « communication inter-humaine », de la communication entre les consciences adverses. L'illusion se mesure à la distance fondamentale par rapport à l'origine de la société, à l'écart qui s'insère inévitablement dans la communication entre l'homme interprétant et le monde signifiant, *Lebenswelt* sur le plan collectif. L'illusion marque une variante sociale de la thèse de l'inadéquation. Dans la mesure où le monde de la vie glisse à la sphère d'être absolu, qui est précisément l'origine du sens, l'adéquation illusoire du sens du sujet dans sa situation sociale tient à la distance indélébile à son être de copule, son sens d'être en société. La mécompréhension (illusion méconnaissable) issue de l'« exercice non reconnu de la violence » recule par là au second plan. La mécompréhension échappe à la vigilance de la conscience, même à celle de la conscience souveraine du pouvoir politique. Elle s'inscrit dans le mode d'être du *Dasein* qui comprend et interprète. Selon Heidegger : « C'est seulement parce que le *Dasein* est ententivement son là, qu'il peut se fourvoyer et se méprendre. Et dans la mesure où l'entendre [= *Verstehen*] est disposé, où comme tel il est existentiellement livré à l'être-jeté, le *Dasein* s'est chaque fois déjà fourvoyé et mépris »¹. L'ontologie de la mécompréhension trouve d'ailleurs son assise dans la tradition herméneutique : « C'est Schleiermacher qui, avant Gadamer, alliait l'herméneutique au concept de mécompréhension. Il y a herméneutique là où il y a mécompréhension. [...] La mécompréhension est, si l'on peut dire, homogène à la compréhension, de même genre qu'elle »². Et Ricœur égale l'idéologie à cette mécompréhension onto-herméneutique : « Le concept d'idéologie tient dans une science sociale critique la place que tient le concept de malentendu, de mécompréhension, dans une herméneutique des traditions » (*ibid.*).

L'idéologie, tout comme le préjugé, l'autorité et la tradition, fait figure de sujet déchu, sujet interprétant qui échoue. La question de l'idéologie n'est donc pas une question interne à la sphère de la conscience qui se divise en conscience souveraine de la classe dominante et conscience fautive de la classe dominée. Alors que l'idéologie reste un produit intéressé sous le joug du pouvoir politique chez Habermas, elle passe chez Ricœur pour manifestation de l'existential. Si un groupe social opprimant donne pour réel le sens distordu, idéalisé de lui-même et de sa société en vue de se justifier³, l'*hubris* politique consiste, plus qu'à pratiquer, à se croire capable de pratiquer l'idéologie ainsi définie, en détournant la distance au profit de cette substitution de la fausse immédiateté à la médiateté originelle. Antérieurement à la falsification consciente et volontaire, le sens renferme toujours déjà le contresens. Le sujet de la conscience, dominant ou dominé, ne peut donc se dérober à l'idéologie. Là se pointe en creux l'idée de sujétion. L'homme est assujéti à l'idéologie en puissance d'ordre ontologique, avant d'être exposé aux idéologies en puissances d'ordre politique inter-humain. De nécessaire, l'idéologie devient indépassable : « L'idéologie est un phénomène indépassable de l'existence sociale, dans la mesure où la réalité sociale a depuis toujours une constitution symbolique et comporte une interprétation, dans des images et des représentations, du lien social lui-même » (p. 347). Ricœur procède par là à la critique de la critique des idéologies, en posant une question rhétorique : « Existe-il un lieu non idéologique d'où il soit possible de parler scientifiquement de l'idéologie ? » (*ibid.*). Il met en ruine non seulement l'*hubris* du

¹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p. 189.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 394.

³ C'est la définition de l'idéologie chez Marx : « Ce que Marx essaie de penser à partir de ce modèle [= le renversement entre ciel et terre], c'est un procès général par lequel l'activité réelle, le processus de vie réelle, cesse d'être la base pour être remplacée par ce que les hommes disent, s'imaginent se représenter. L'idéologie est cette méprise qui nous fait prendre l'image pour le réel, le reflet pour l'original », *Du texte à l'action*, p. 345, « Ce qu'il [=Marx] ajoute, c'est l'idée que la fonction justificatrice de l'idéologie s'applique par privilège au rapport de domination issu de la division en classes sociales et de la lutte des classes » (p. 346).

sujet politique, mais également celle du sujet épistémologique qui prétend expliquer et critiquer l'idéologie. La « méta-critique » s'attaque aux conditions de possibilité de la philosophie critique, des sciences sociales.

Le fondement épistémologique a selon Ricœur deux versants diamétralement opposés : le subjectivisme et le positivisme. Le premier remonte à Descartes, le second sans doute à Galilée, comme l'analysait Husserl dans la *Crise*. Le cartésianisme traverse la philosophie des Lumières (philosophie du jugement), la science de l'esprit chez Dilthey, la sociologie de Max Weber et de Karl Mannheim, et aussi la philosophie critique de Habermas. Le fondement du savoir réside en subjectivité indubitable qui réalise la connaissance objective. A propos de la philosophie du jugement Ricœur explique : « Seule érige le jugement en tribunal une philosophie qui fait de l'objectivité, dont le modèle est fourni par les sciences, la mesure de la connaissance [...] la sorte de philosophie issue de Descartes qui fait de la conscience méthodique la clé de notre rapport à l'être et aux êtres » (p. 373). Quant à Dilthey : « Son point de départ en effet reste la conscience de soi, maîtresse d'elle-même ; avec lui, la subjectivité demeure la référence dernière. Le règne de l'*Erlebnis*, c'est le règne d'un primordial que je suis. En ce sens, le fondamental, c'est l'*Innesein*, l'intériorité, la prise de conscience de soi » (p. 374). Par là s'instaure le rapport du sujet-objet. Le préjugé, l'autorité, la tradition et l'idéologie sont traités comme objets de la connaissance.

Mais le déplacement de l'antériorité et de la priorité, de la conscience vers l'être, ne se fait pas faute de renverser la « problématique du sujet et de l'objet » (p. 373) en rapport inclusif, le « règne de la subjectivité et de l'intériorité, c'est-à-dire les critères de la réflexivité » (p. 375) en condition d'appartenance. Ricœur explique la condition d'appartenance notamment comme celle par quoi « celui qui interroge a part à la chose même sur laquelle il interroge » (p. 50). *Avant* de thématiser, connaître et critiquer les préjugés, autorité, tradition et idéologie dans un rapport de vis-à-vis, le sujet leur appartient, et pour cause ils relèvent de la catégorie sociale de la *Lebenswelt* qui englobe le sujet. Or le monde de la vie collectif implique une dimension historique. Ces « thèmes » de l'antériorité contribuent justement à discerner la condition d'appartenance comme un conditionnement historique préalable du *Dasein*. Le « là » ou la « situation » du *Dasein* selon la terminologie de Heidegger n'est autre que le toujours-déjà historiquement conditionné.

Sous cet angle, Ricœur met en avant la pensée historique de Gadamer – c'est cette pensée qui a dans le fait motivé la réhabilitation. Il rend structurellement identiques l'être et l'histoire : « Il [=Gadamer] tient à la reconquête de la dimension historique sur le moment réflexif. L'histoire me précède et devance ma réflexion. J'appartiens à l'histoire avant de m'appartenir » (p. 375). Contre le se poser et le poser, l'histoire explicite l'être posé du sujet dans une situation particulière et déterminée. L'idée d'appartenance à l'histoire comme à l'être prend donc l'« historicité » du sujet pour la facticité. L'être-jeté et conditionné égale par là même l'être limité. Il en induit pour la théorie herméneutique de la connaissance que l'antériorité de *vor* débouche sur la postériorité du fini : « Il [=le préjugé] est une composante du comprendre, liée au caractère historique fini de l'être humain » (p. 378). La condition d'appartenance comme condition de « toute compréhension de caractère historique » (p. 362) définit alors la « conscience historique » (p. 369) comme savoir de la facticité et de la finitude, qui annule la conscience de soi à prétention fondatrice, invalide le fondement de l'épistémologie dans la lignée du subjectivisme cartésien. Ricœur s'accorde avec Gadamer pour tenir que l'« expérience *princeps* » précède l'*Erlebnis*, expérience vécue de conscience, qu'elle se trouve toujours déjà dans l'expérience d'appartenance.

L'*hubris* épistémologique consiste donc à détourner la distance au profit de l'objectivation de face-à-face, de la négation de l'appartenance. Ainsi chez Gadamer la « distanciation » prend avant tout une valeur négative. Elle est à rejeter : « la sorte de distanciation aliénante [...] qui soutient la conduite objective des sciences humaines. La

méthodologie de ces sciences implique inéluctablement une mise à distance, laquelle à son tour présuppose la destruction du rapport primordial d'appartenance [...] sans quoi il n'existerait pas de rapport à l'historique comme tel » (p. 369-370) ; « L'expérience *princeps* [...] contient la réfutation de la "distanciation aliénante" [...] qui commande l'attitude objectivante des sciences humaines » (p. 403). A la suite de Gadamer, Ricœur lui-même avance : « Tout savoir objectivant sur notre position dans la société, dans une classe sociale, dans une tradition culturelle, dans une histoire, est précédé par une relation d'*appartenance* que nous ne pourrions jamais entièrement réfléchir. Avant toute distance critique, nous appartenons à une histoire, à une classe, à une nation, à une culture, à une ou des traditions » (p. 363). Le théorème de l'appartenance rend foncièrement impossible l'objectivation épistémologique. Il renverse les objets du savoir en ses propres conditions, telles que « condition historique » de l'historiographie, « condition idéologique » de la critique de l'idéologie. Le savant non plus ne peut se dérober à l'idéologie – précompréhension et mécompréhension. Il ne peut acquérir un « lieu non idéologique ».

Dilthey, Weber et Mannheim ne sont pas indifférents à la « conscience historique ». Gadamer reconnaît que Dilthey conceptualise la « conscience historique », maintient une « conscience de sa propre finitude »¹, à prenant en compte l'« être historique » : « Dilthey a lui-même fait remarquer que nous ne connaissons historiquement que parce que nous sommes nous-mêmes des êtres historiques » (p. 250-251). Cependant, « pour Dilthey, la conscience de la finitude ne voulait pas dire que la conscience était finie ou limitée [...] Elle témoignait plutôt de la capacité qu'a la conscience de s'élever, par son énergie et son activité, au-dessus de toute limitation » (p. 252). La « conscience historique » de Dilthey retombe dans l'ornière du savoir total et absolu de l'esprit hégélien : « S'étendant à toutes les données historiques, la compréhension historique est vraiment universelle, parce qu'elle trouve un fondement solide dans la totalité et l'infinité de l'esprit » (*ibid.*) ; « en déployant l'auto-réflexion historique qui le menait de relativité en relativité, il se pensait toujours en chemin vers l'absolu » (p. 257). Là se pose l'aporie de l'historicisme et du relativisme. Ricœur reprend cette lecture critique de Dilthey par Gadamer pour critiquer la critique de l'idéologie chez Weber et Mannheim, dont il dégage la même chute dans l'hégélianisme. La science sociale de Weber se caractérise comme « explication en termes de projets » qui « est une explication dans laquelle le théoricien s'implique lui-même, donc qui exige qu'il tire au clair sa propre situation et son propre projet en rapport à sa propre situation »². Mannheim relève également que « tout point de vue est particulier à une certaine situation » (p. 360). D'autre part il y a visée de la « neutralité axiologique » (p. 356) qui, tout en étant contradictoire avec l'« aveu clair et explicite des présuppositions » (p. 360), renforce en fait l'historicisme et le relativisme y afférent : « Une histoire fragmentée en événements tous égaux et donc insignifiants » (*ibid.*). Pour vaincre l'historicisme et le relativisme, ils fixent alors leur choix méthodologique sur la « reconquête d'un savoir total » qui est de « replacer toutes les idéologies partielles dans une vision totale qui leur assigne une signification relative », de « passer d'une conception non évaluative de pur spectateur à une conception évaluative » (p. 361). L'implication du sociologue qui se sait pris dans l'idéologie bascule en définitive à la « présupposition d'une réflexion totale » (p. 356)³.

L'hégélianisme traverse l'autre versant de l'épistémologie : le positivisme. Ricœur reconnaît une attitude positiviste chez Althusser. Elle consiste dans l'« explication en termes

¹ H-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, Seuil, 1996, p. 252.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 357.

³ Elle est « non dite » chez Weber. *Du texte à l'action*, p. 357. Chez Mannheim elle s'explique. Ricœur cite ses propos : « Seul [...] qui est entièrement conscient de la portée limitée de tout point de vue est sur le chemin de la compréhension recherchée du tout », « Une vue totale implique à la fois l'assimilation et le dépassement des limitations des points de vue particuliers » (p. 361-362). Il s'agit de « vaincre l'historicisme par ses propres excès, en le conduisant d'un historicisme partiel à un historicisme total » (*ibid.*)

de systèmes » (ou de structures) (*ibid.*) qui s'opère par la dénégation du soi du savant : « Si l'on compare le marxisme d'Althusser à la sociologie de Max Weber, nous voyons l'explication par des motivations subjectives des agents sociaux remplacée par la considération d'ensembles structurels d'où la subjectivité a été éliminée. Mais cette élimination de la subjectivité du côté des agents historiques ne garantit aucunement que le sociologue qui fait la science ait lui-même accédé à un discours sans sujet. C'est là que se joue ce que j'appelle le piège épistémologique. [...] l'explication par des structures et non par des subjectivités est prise pour un discours qui ne serait tenu par aucun sujet spécifique » (p. 350). Le « piège épistémologique » tient à l'oubli de la conscience historique, jusqu'à « user de façon péremptoire du terme de coupure épistémologique » entre idéologie et science. Et malgré ce retrait apparent de la « subjectivité » et de l'« historicité », le positivisme postule le savoir absolu et total de l'esprit. Comme Ricœur parle de la « considération d'ensembles structurels », l'élaboration du système ne peut pas ne pas requérir la connaissance totale des données à expliquer. Ainsi « sur cette voie comme sur l'autre l'exigence de complétude répond à celle de réflexion totale » (p. 357)¹.

L'*hubris* épistémologique consiste alors à détourner la distance non seulement au profit de l'objectivation mais aussi au profit de la totalisation qui redouble la destruction de l'appartenance. Ricœur entreprend de restaurer le primat de l'ontologie herméneutique sur l'épistémologie en général : « Elles [= les difficultés épistémologiques] tiennent à la structure même d'un être qui n'est jamais dans la position souveraine d'un sujet capable de mettre à distance de lui-même la totalité de ses conditionnements » (p. 363). La méta-critique fait appel de nouveau au théorème de l'appartenance pour invalider le postulat du savoir total comme « illusion ». La théorie onto-herméneutique de la connaissance est avant tout une théorie de l'inscience : « La critique des idéologies [...] ne rompt jamais ses attaches avec le fond d'appartenance qui la porte. Oublier ce lien initial, c'est entrer dans l'illusion d'une théorie critique élevé au rang de savoir absolu » (p. 366).

L'illusion du sujet épistémologique, aussi bien que celle du sujet politique, est plus problématique que la conscience fautive de la classe dominée. Elles sont à la mesure de leur *hubris*, qu'il s'agisse de dominer idéologiquement ou de dominer l'idéologie. Contre la conscience active et dominatrice, l'idée de « fond d'appartenance » comme « fond non maîtrisable » (p. 383) caractérise la puissance de l'être par rapport à la conscience et pousse le sujet à la position passive et par là soumise : « La théorie sociale ne peut entièrement s'arracher à la condition idéologique elle ne peut ni effectuer la réflexion totale ni accéder au point de vue capable d'exprimer la totalité qui la soustrait à la médiation idéologique à laquelle les autres membres du group social sont soumis » (p. 358) ; « [les] conditions historiques auxquelles toute compréhension humaine est soumise sous le régime de la finitude » (p. 399-400). Et lorsque Ricœur ramène la notion de conscience historique à un concept propre à Gadamer, « *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* », il en propose notamment la traduction commentée : « conscience exposée aux effets de l'histoire » (p. 372), au lieu de la traduction mot à mot (« conscience de l'histoire des effets » p. 381). Cette glose en termes d'« exposé à » entre en résonance avec le thème de la soumission. Ainsi il mène son enquête sociale, historique et épistémologique par le jeu d'homonymie entre sujet et assujetti. Le préjugé, l'autorité, la tradition et l'idéologie accèdent au même statut que le désir (l'inconscient) et le mal. On retrouve la pensée de l'esclavage dans les propos : « Le code interprétatif d'une idéologie est quelque chose *dans quoi* les hommes habitent et pensent,

¹ Il semble que Habermas est à la fois dans le subjectivisme et le positivisme par son aveu de son propre « intérêt », et par l'élaboration de l'« appareil théorique » emprunté notamment à la psychanalyse. Par contre Ricœur ne relie pas Habermas à la lignée de l'hégélianisme, car contrairement au savoir absolu total dans le présent éternel de l'esprit, Habermas aligne l'« émancipation » sur le futur. En cela, la méta-critique de la philosophie critique chez Ricœur ne revient pas à un simple rejet en faveur de l'ontologie de l'inscience. Nous y reviendrons.

plutôt qu'une conception qu'ils posent *devant eux* » (p. 341) qui font écho au passage précité concernant le péché. Il s'agit du même statut « opératoire » et « non thématique » (*ibid.*), c'est-à-dire, actif et non objectif, qui fait du sujet son esclave.

La parenté interdisciplinaire qui repose sur la quête des figures du sujet déchu s'accroît d'autant que Ricœur réintroduit, pour qualifier l'idéologie, le terme de « tare » (p. 337), tel qu'il l'a élaboré dans son ontologie de la biologie. Semblable à la pathologie mentale et au mal théologique, l'idéologie et ses paradigmes marquent l'aspect *a priori* défectueux de l'espèce humaine. L'homme en tant que sujet assujéti est, non pas le maître, mais l'esclave de sa propre vie. On a remarqué les propos de Heidegger qui articulent la mécompréhension et la facticité d'être-jeté, la naissance ontologique. Et sous la même optique, Ricœur aborde l'histoire. Son approche ne fait qu'ontologiser l'historicisme coextensif au biologisme. La prise en compte de l'historicité comme facticité et finitude, qui corrobore l'idée d'inscience du sujet déchu, reste liée à la conception biologique de la vie. Il est question de la naissance et de la mort, quoique ontologisées : « Comme être-au-monde jeté le Dasein est chaque fois déjà livré à sa mort »¹. Si la naissance ontologique précède la naissance égologique : « ce fait massif et global d'appartenance et de dépendance de la conscience à l'égard de cela même qui l'affecte avant même de naître à soi comme conscience » (p. 382), l'alternative entre être et conscience réédite la réduction du sujet à l'individu. La perspective ontologique légitimerait, pour se valider elle-même, la relation au *fait* biologique à titre d'une articulation de l'existential sur l'existentiel, du transcendantal sur l'empirique.

Mais l'impensé de l'historicité de la subjectivation dans et par le langage ne mène-t-il pas, du même coup, à frôler l'indistinction entre temps et histoire, entre temps biologique et temps historique, à savoir la naturalisation de l'histoire ? D'autant que pareille naturalisation permet de dessiner la succession de la naissance et de la mort sous forme cyclique de vie, par quoi le mouvement continu et circulaire de l'activité herméneutique passe à la dimension collective et historique. L'approche de l'histoire chez Ricœur implique cet enjeu qui se trouve dans l'historicisme chez Dilthey et en particulier dans la théorie de l'histoire chez Hegel. Il noue un lien ambigu avec Hegel. Cette ambiguïté marque sa position conséquente contre et dans la tradition philosophique. Ce lien se profile sur une autre figure, la dernière.

Le triple champ qui converge sur la recherche des figures du sujet déchu et soumis se classe sous la rubrique de l'« archéologie du sujet ». Elle impose en avant de la conscience ces figures indestructibles, indépassables qui minent de l'intérieur l'*ego cogito cogitatum*. Et si la maîtrise du sens et de la vie échappe au sujet dans son *arché*, il en va de même pour son *télos*. En l'occurrence, entre en jeu la « téléologie du sujet », qu'il remarque notamment dans la procédure de dialectique chez Hegel, précisée comme « dialectique du désir », « dialectique téléologique de l'esprit enracinée dans la vie du désir »². La même thématique – l'« indépassable de la vie et du désir »³ – implique la même fonction, en sorte que Ricœur prend le thème majeur de la dialectique chez Hegel – l'esprit – pour un autre déplacement du lieu du sens : « Un nouveau décentrement, une nouvelle dépossession que j'appelle esprit, comme j'avais appelé inconscient le lieu de cet autre déplacement de l'origine du sens en arrière de moi »⁴, « une nouvelle herméneutique qui ne décentre pas moins le foyer du sens que le fait la psychanalyse » (p. 484-485). Ce qui se joue sur l'esprit, c'est son processus dialectique distinct de son statut de savoir absolu, car ici, Ricœur prend l'esprit pour la figure même du sujet déchu. L'esprit travaille à un déplacement semblable, mais dans un mouvement inverse, ce qui fait sa nouveauté. Par remontée vers l'enfance, « l'inconscient signifie foncièrement que l'intelligibilité procède toujours des figures antérieures » (p. 490).

¹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p. 314.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 241.

³ Voir P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 491-495.

⁴ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 451.

En revanche, l'esprit consiste en ce que l'intelligibilité procède à chaque moment des figures postérieures : « Chaque figure reçoit son sens de celle qui suit [...] La vérité d'un moment réside dans le moment suivant ; le sens procède toujours de la fin vers le commencement » (p. 486). En témoigne le passage du « désir » à la « reconnaissance du soi »¹.

Malgré l'opposition apparente qui s'établit entre « régression » et « progression », entre « primordial » et « terminal »², ce nouveau décentrement ne laisse pas poursuivre la même déprise, la même « humiliation » de la conscience : « La prétention de la conscience n'est pas moins humiliée dans la dialectique ascendante des figures de l'esprit que dans la décomposition régressive des fantasmes du désir » (*ibid.*). Ricœur prend garde en cela de confondre la phénoménologie de l'esprit avec la phénoménologie de la conscience. L'esprit se fonde à la fin par médiatisation des moments dialectiques, contrairement à la conscience qui se pose au départ, dès le départ. Tiré en arrière vers l'inconscient (et toutes les figures de l'archéologie du sujet) et en avant vers l'esprit, le lieu de l'origine du sens se dérobe à la conscience, qui perd donc deux fois son *hubris* de maître du sens et de la vie. Par cette lecture de la phénoménologie de l'esprit, on peut clore chez Ricœur le cycle des études qui portent sur la déchéance subjective. La référence à la dialectique de Hegel n'est pourtant pas anodine. Elle ouvre un autre cycle. Car, Ricœur prend une certaine distance critique à l'ontologie de la finitude qui fait déchoir, d'emblée, le sujet. Dans son anthropologie théologique du *Dasein*, la libération fait suite à la condamnation. En ce sens, sa critique du sujet est aussi une théorie du sujet.

¹ « C'est à la lumière de la dialectique ultérieure du maître et de l'esclave que la dialectique antérieure du désir a une vérité » (p. 488).

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 175.

8. Constitution du soi

Là où culmine la destitution du sujet, se met en chantier sa restitution. La question de l'inadéquation, par laquelle Ricœur enchaîne les figures de la déchéance, s'est en fait posée pour la constitution du sujet en parallèle avec la constitution du monde. Il est à cet égard significatif qu'il mentionne en particulier la dialectique du maître et de l'esclave. L'intérêt se marque à double trait. Non seulement cette dialectique articule les thèmes du maître et de l'esclave ayant une grande part liée à la déchéance du sujet, mais aussi et surtout elle réintroduit le thème du soi, quoique situé au terme du processus, précisément en *télos*¹. La crise du sujet est en même temps une issue de la crise, ainsi qu'il procède à la généralisation de la dialectique hégélienne.

C'est ce qu'il propose notamment à titre de « dialectique de l'archéologie et de la téléologie ». Elle se rattache immédiatement à la circularité telle que nous l'avons analysée concernant la constitution du sens du monde. Elle équivaut au renvoi réciproque de l'*a priori* et du *télos*. La même thèse de la présence inadéquate qui corrobore la destitution répète le court-circuit du présent tenu pour le moment privilégié de l'*ego* en « conscience immédiate de soi » vers le cercle entre le passé et le futur. Et si Ricœur implique le devenir à titre de constitution du sujet, ce devenir se définit autrement que par l'anthropologie historique du langage. Chez lui, il est d'abord question du « devenir-conscient, à la place de la soi-disant évidence de l'être-conscient »². Là, réside l'enjeu de son travail contre et dans la philosophie réflexive : « C'est parce que le concept d'archéologie est un concept philosophique – un concept de philosophie réflexive – que l'articulation en archéologie et téléologie est aussi une articulation de la réflexion, dans la réflexion. C'est la pensée réflexive qui dit : seul a une *arché* un sujet qui a un *télos*. Car l'appropriation d'un sens constitué en arrière de moi, suppose le mouvement d'un sujet tiré en avant de lui-même par une suite de figures dont chacune trouve son sens dans les suivantes »³. Il y a lieu d'interroger comment Ricœur mène cette dialectique pour son anthropologie de l'être.

Le travail contre et dans la réflexion tente donc de dialectiser l'archéologie et la téléologie. Nous venons de voir qu'il dégage le thème du désir chez Hegel. Il le situe comme « question de Freud dans Hegel »⁴. Il s'agit de l'archéologie sous-jacente à la téléologie. Et de même, il cherche le thème du soi chez Freud comme « question de Hegel dans Freud ». Si le désir est une puissance indépassable, il est pourtant « dès toujours entré dans le processus de la négativité, dans le processus de la conscience de soi » (p. 499). La téléologie implicite réside avant tout dans la visée de la pratique thérapeutique – la guérison de la conscience malade : « Le malade n'est plus aliéné, n'est plus un autre. Il est devenu un soi, soi-même » (p. 496). Et la seconde topique en particulier implique la négation de la négation du soi par la « dialectique des rôles » : « Les séries de couples, Moi-Ça, Moi-Surmoi, Moi-Monde, qui constituent ces relations de dépendances, se présentent toutes, comme dans la dialectique hégélienne, comme des relations de maître à esclave qu'il faut ensuite surmonter » (p. 500). Il disait : « Comme l'esclave, l'enfant a échangé [...] sa sécurité contre sa dépendance. Mais c'est avec la dépendance qu'il doit faire de l'indépendance » (p. 497). En sortant de l'enfance, l'homme devient « adulte, conscient ». La dialectique de l'archéologie et de la téléologie débouche sur leur identité symétrique : « Une phénoménologie de l'esprit et

¹ « Par exemple [...] quand l'esprit passe par la dialectique du maître et de l'esclave, la conscience entre dans le processus de reconnaissance de soi dans un autre, elle se dédouble et devient un soi ». *De l'interprétation*, p. 485. Et plus loin : « Ce qui est en question ou en jeu, dans une telle phénoménologie, c'est la production du *soi* – *Selbst* – du soi de la conscience de soi » (p. 487).

² P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 445.

³ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 174.

⁴ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 491

une archéologie de l'inconscient parlent non de deux moitiés de l'homme, mais chacune de la totalité de l'homme »¹. De même que Hegel implique l'*arché*, Freud vise le *télos*. De ce point de vue, Ricœur conclut en citant la phrase du psychanalyste qui correspond à sa propre formule (« Seul a une *arché* un sujet qui a un *télos* ») : « Si nous comprenions cette identité entre la progression des figures de l'esprit et la régression vers les signifiants-clés de l'inconscient, nous comprendrions aussi le mot de Freud [...] : Où "*Ça*" était, "*Je*" dois devenir » (*ibid.*).

Mais ce rapport avec la psychanalyse ne peut faire autrement que de confiner le sujet à la sphère de la conscience, par la non-distinction entre je et moi. Si la conscience ne se pose pas comme origine, elle s'impose cependant comme tâche : « Freud [...] substitue à l'être conscient (*Bewusst-sein*), le devenir conscient (*Bewusstwerden*). Ce qui était origine devient tâche ou but » (p. 237-238). Du même coup, la dialectique entre *arché* et *télos* entraîne la question du devenir dans un concept du revenir sur le modèle de la dialectique et de la terminologie hégéliennes. Le soi inclut sa propre négation en vue de se rejoindre. Le « devenir-conscient » passe par ses moments de non-coïncidence, qui servent de tremplin pour le retour au soi comme reconnaissance du soi. Le soi et les figures qui le nient ne s'excluent pas. Sans traversée de sa propre négation, le soi reste abstrait. Le soi total reste abstrait, séparé de ses parties qui le nient, et réciproquement. Le soi ne se concrétise que par le renvoi mutuel entre partie et totalité. La dialectique est une application du mouvement phénoménologique de la perte à la retrouvaille à l'égard du sens du sujet : « Il faut perdre la conscience pour trouver le sujet » (p. 172). Contre la prise de conscience immédiate, la pensée réflexive installe le passage de la « déprise » à la « reprise » de la conscience. L'idée de « reprise » fonctionne pour accuser davantage la valeur de réitération, conséquente dans la problématique du devenir chez Ricœur.

Sous cette optique, il rattache le devenir à l'interpréter (le décrire, l'explicitier) indissociable du retrouver : « Le mouvement d'interprétation qui amorce le devenir-conscient » (p. 173). Il considère en effet l'intelligibilité d'esprit comme une opération exégétique. Il prend dans l'ensemble la « phénoménologie » et l'« esprit » : « La théorie du *Geist* reste une description phénoménologique parce que l'esprit n'est égal à lui-même qu'en ce moment terminal, en cette acmé, que Hegel appelle "l'esprit certain de lui-même". L'"esprit certain de lui-même" est ainsi constitué en instance herméneutique, je veux dire en critère de sens, en mesure de vérité, à l'égard de toutes les modalités qui le précèdent. [...] En effet, en deçà de ce sommet, c'est bien une situation phénoménologique qui est décrite, où la conscience est à la recherche de son sens et même d'abord séparée de son sens dans la situation d'aliénation. Certes, toute cette phénoménologie se développe sous le signe de son terme ultime ; mais ce terme ultime s'anticipe dans les déchirements qui sont bien ceux d'une conscience »² ; « Si la phénoménologie ne crée rien, mais explicite seulement le sens à mesure qu'il se découvre, c'est que le sens final est immanent à chacun de ses moments antérieurs. Le philosophe peut se modeler sur ce qui *apparaît*, il peut être phénoménologue. Mais s'il peut dire ce qui apparaît, c'est parce qu'il le voit dans la lumière des figures ultérieures. C'est cette avance de l'esprit sur lui-même qui fait la vérité, non sue d'elle-même, des figures antérieures »³.

Ricœur ressaisit la dialectique de Hegel à travers les concepts méthodologiques de Husserl. La « séparation » (« aliénation », « déchirements ») renvoie au thème de l'inadéquation. Chaque « modalité » (« moment », « figure ») antérieure du soi revient à son esquisse, profil, apparition (d'où le soulignement), qui s'oriente de la discordance à la concordance, de la non-coïncidence à la coïncidence. Par conséquent, le soi ou l'esprit fait

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 121.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 316-317.

³ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 486.

fonction de guide transcendantal rendant possible la concordance – « ce terme ultime s’anticipe », « le sens final est immanent à chacun de ses moments antérieurs », « l’avance de l’esprit sur lui-même ». Le processus dialectique se ramène alors à la synthèse d’identification. Ricœur l’allègue un peu plus loin : « La position du soi est inséparable de sa production par synthèse progressive » (p. 487), et par ailleurs, il ne manque pas de répéter, d’entrée de jeu, qu’il s’agit de la passivité – « explicitation », et non de l’activité – « création ». La parenté avec la phénoménologie méthodologique finit par démontrer que le déplacement de l’origine du sens s’aligne sur le mouvement circulaire de la dialectique. Si le sujet avance vers le moment terminal pour interpréter son propre sens qui lui échappe, c’est qu’il remonte vers le moment initial où ce sens s’est déjà établi : « Ce n’est pas de la conscience elle-même que procède la genèse du sens ; la conscience est bien plutôt habitée par un mouvement qui la médiatise et élève sa certitude à la vérité. Ici non plus la conscience ne se comprend pas tant qu’elle n’accepte pas de ce laisser décentrer ; l’esprit, le *Geist*, c’est ce mouvement, cette dialectique de figures, qui de la conscience fait une “conscience de soi”, une “raison”, et finalement, à la faveur du mouvement circulaire de la dialectique, réaffirme la conscience immédiate, mais à la lumière du procès complet de la médiation. [...] Une exégèse de la conscience consisterait dans une progression à travers toutes les sphères de sens qu’une conscience doit rencontrer et s’approprier, pour se réfléchir elle-même comme un soi, un soi humain, adulte, conscient » (p.485).

Si « seulement, le *Cogito* qui a traversé l’épreuve critique de la psychanalyse, n’est plus celui que le philosophe revendiquait dans sa naïveté préfreudienne »¹, la pensée du sujet contre et dans la philosophie réflexive maintient l’auto-constitution de l’*ego*. La critique de la conscience immédiate ne fait qu’élaborer une théorie de la conscience médiante, la médiatisation donnant lieu à la thèse de l’évidence inadéquate, qui nécessite la temporalisation de la constitution. L’élévation de la « certitude » à la « vérité » met en jeu l’adéquation originelle pleine du sens. Se constituer en sujet, c’est alors s’interpréter. Ni signifier, ni énoncer. Devenir-conscient, c’est interpréter la totalité du sens du soi (« toutes les sphères du sens »). Par là il est réaffirmé que le sujet « existe véritablement », tout comme l’objet.

Le recoupement plénier de la constitution du monde et de la constitution de l’*ego* se développe vers l’implication mutuelle de la double interprétation. L’auto-interprétation entraîne l’interprétation du monde, et réciproquement. Selon Heidegger, « dans l’entendre [= le comprendre] du monde l’être-au est toujours lui aussi entendu, l’entendre de l’existence comme telle est toujours un entendre du monde »². Car, le sens du soi renferme le sens du *Dasein* défini comme l’être-au-monde. Se savoir, c’est se savoir englobé dans le monde ambiant, se savoir commercer avec les utiles. Se constituer en sujet se précise alors comme s’interpréter en interprétant le monde. La remontée à l’origine revient à la remontée à la sphère absolue de l’être, qui fonde et fonde le sens et la présence de la sphère immanente et le sens et la présence de la sphère transcendante.

On remarque l’alignement dernier de la perspective phénoménologique de Husserl et de Hegel sur celle de l’ontologie herméneutique notamment par la réintroduction du mode de « pré », de la structure d’anticipation. Ricœur prend l’*arché* pour la « préfiguration » du *télos* : « C’est déjà dans le désir [...] que le soi se préfigure et, si j’ose dire, se tire à soi »³ ; « C’est la position de la conscience de soi comme désir qui, en se précédant elle-même, fait qu’il y a une lumière de la vie » (p. 488). Au fait, si l’*arché* contient « déjà » en germe le *télos*, le désir ne fait pas seulement figure de déchéance du sujet. Le désir qui travaillait à la destitution du sujet souverain vire à la motivation de sa reconstitution. Il implique à la fois une valeur

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 238.

² M. Heidegger, *Etre et Temps*, p. 191.

³ P. Ricœur, *De l’interprétation*, p. 487.

négative d'indépassabilité et une valeur positive de dépassement : « N'est-ce pas précisément la téléologie de la conscience de soi qui, à la fois, manifeste que la vie est dépassée par la conscience de soi et qui découvre que la vie et le désir sont à jamais indépassables, comme position initiale, affirmation originaire, expansion immédiate ? » (p. 491). A l'avenant de l'équation dialectique entre *arché* et *télos*, entre indépassable et dépassement, Ricœur enchaîne alors le désir à l'« *éros* » chez Platon et au « *conatus* » chez Spinoza, pour en induire les concepts : « désir pour être », « effort pour exister » : « Son but [=de la réflexion] est de saisir l'*ego* dans son effort pour exister, dans son désir pour être. C'est ici qu'une philosophie réflexive retrouve, et peut-être sauve, à la fois l'idée platonicienne que la source de la connaissance est elle-même *Eros*, désir, amour, et l'idée spinoziste qu'elle est *conatus*, effort. Cet effort est un désir, parce qu'il n'est jamais satisfait, mais ce désir est un effort, parce qu'il est la position affirmative d'un être singulier et non pas simplement un manque d'être. Effort et désir sont les deux faces de cette position du Soi dans la première vérité : je suis »¹.

Chez Ricœur, l'effort, aspect positif du désir, définit autant le sens de l'être du *Dasein*, lequel sens marque du même coup son sens d'être. Car l'être à l'origine du sens passe pour l'être copulatif, tel que l'implique la thèse du « sens qui se fait en lui [=le sujet] » : « Le sujet [...] n'est jamais celui qu'on croit ; mais il ne suffit, pas, pour qu'il accède à son être véritable, qu'il découvre l'inadéquation de la conscience qu'il prend de lui-même, ni même la puissance du désir qui le pose dans l'existence. Il faut encore qu'il découvre que le “devenir conscient”, par quoi il s'approprie le sens de son existence comme désir et comme effort ne lui appartient pas, mais appartient au sens qui se fait en lui »². Ricœur inscrit ainsi dans le désir, mode d'être du *Dasein*, un renversement de valeur, de la négativité de manque en positivité d'effort. Par là, sa propre anthropologie de l'être se démarque de l'ontologie de la finitude chez Heidegger³.

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 324-325.

² P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 481.

³ Ce renversement s'exerce aussi sur la « sémantique du désir ». Ricœur met en jeu notamment le thème de la « présentation » (*Repräsentanz*) chez Freud. L'inconscient est certes irréductiblement séparé de la conscience. C'est pourquoi la pulsion en soi est inatteignable. Et pourtant, l'inconscient engendre les rejetons (« affects » et « représentations ») qui présentent la pulsion, et par delà le corps. Les présentations psychiques font office de « transpositions », « traductions de l'inconscient dans le conscient » (*De l'interprétation*, p. 146) : « En dépit de la barre qui sépare les systèmes, il faut admettre entre eux une communauté de structure qui fait que le conscient et l'inconscient sont également psychiques. Cette communauté de structure, c'est précisément la fonction de *Repräsentanz* ; c'est elle qui permet “d'interpoler” les actes inconscients dans le texte des actes conscients ; c'est elle qui assure l'étroit “contact” entre processus psychiques conscients et inconscients et permet, “au prix d'un certain travail, de transposer ceux-ci et de les remplacer” par des processus conscients » (*ibid.*). Certes l'« affect », le plus proche de l'inconscient, engage son destin propre de force, qui fait buter cette « traduction » par la « distorsion », l'« éloignement » (p. 152) du refoulement, jusqu'à se séparer du sens, sous le régime de l'économique pure, du quantitatif pur, du somatique pur. Mais néanmoins « un affect pur, un affect directement émané de l'inconscient [...] est un affect en attente d'une représentation substitutive à laquelle il pourra lier son sort. Finalement, un affect qui nous apparaît descriptivement comme un affect dissocié, c'est un affect à la recherche d'un nouveau support représentatif qui lui frayera la voie de la conscience » (p. 157). Par ce rapport à la fois séparé et présenté, la sémantique du désir renferme la possibilité du « devenir conscient ». Aussi la *Repräsentanz* enchaîne les couches : du corps à la pulsion, à l'inconscient (l'ordre de la force avec l'affect), et de l'inconscient à la conscience (l'ordre du sens avec la représentation) : « C'est le refoulement, en effet, qui scinde la pulsion de la conscience ; mais il ne scinde pas pour autant la pulsion de sa présentation psychique ; il ne saurait le faire, puisque la pulsion est elle-même présentation de l'organique ; c'est bien pourquoi l'inconscient freudien est un inconscient *psychique* : il est fait de présentations *psychiques* (étant entendu que cette expression couvre non seulement les “représentations” [...] mais les affects » (p. 148) ; « L'affect *présente* la pulsion et [...] la pulsion elle-même *présente* le corps “dans l'âme” » (p. 161) ; « La psychanalyse ne met jamais en face de forces nues, mais toujours de forces en quête d'un sens ; c'est ce lien de la force au sens qui fait de la pulsion elle-même une réalité psychique ou, plus exactement, le concept-limite à la frontière de l'organique et du psychique » (p. 162). Et c'est le somatique lui-même qui nécessite cette traduction, en tant qu'il tourne ici en *arché* positif : « C'est l'économique qui exige que l'on en vienne à la considération des relations inter-systémiques » (p. 161). Le « désir » de la sémantique du désir par le biais du concept opérateur de

L'enjeu est de remettre au point la continuité du mouvement circulaire. Que l'ontologie trace le cercle¹, à engager le fond d'être, à redoubler la retrouvaille de la conscience par la retrouvaille de l'être, cela fait glisser le devenir-conscient au devenir-être, qui oriente du même coup le retour à l'être vers le retour de l'être. La remontée de la sphère de la conscience à la sphère absolue de l'être rattrape l'idée d'advenir qui se substitue à l'idée de devenir notamment dans plusieurs versions de la traduction que Ricœur propose de la phrase de Freud : « Où était ça, doit advenir je » (p. 410), « Là où était Ça, doit advenir je »², « Le "je" doit advenir là où le "Ça" était » (*ibid.*), et avec la confusion explicite entre je et moi : « C'est bien là où était le ça que le moi advient »³. L'avènement de la conscience est traduisible en avènement de l'être. Heidegger parle de « l'avènement à soi »⁴. Ricœur cite en traduisant lui-même : « Se laisser advenir à soi (*sich auf sich zukommen-lassen*) est le phénomène originaire de l'à-venir (*Zukunft*) »⁵; « L'anticipation (*Vorlaufen*) rend l'être-là authentiquement à venir, de telle sorte que l'être-là, en tant qu'étant dès toujours, advient à soi, autrement dit est dans son être en tant que tel à-venir (*zukünftig*) » (*ibid.*). L'avènement à soi correspond au retour de l'origine, à la récurrence de l'origine. Il souligne en effet le rapport circulaire des préfixes « *zu* » (à) et « *vor* » (pré) : « Le préfixe *vor* a la même force expressive que le *zu* de *Zukunft*. On le trouve inclus dans l'expression *Sich vorweg*, en-avant-de-soi, [...] en équivalence avec le venir-à-soi » (*ibid.*).

Si l'auto-constitution comme auto-interprétation consiste en somme dans l'arrivée de l'être au sujet, qu'est-ce qu'implique, alors, la refonte de l'être comme effort, sinon l'idée téléologique de tâche ? Cela correspond au terme de « devoir » qui s'attache à l'advenir. Heidegger lui-même avance que « l'"essence" de cet étant [=du Dasein] tient dans son (avoir) à-être », « qu'il "a" à l'être ; destination ! »⁶. La préposition « à » marque la destination téléologique (le lieu et le but) du retour prescrite elle-même à l'origine. Et c'est Ricœur qui exploite cette pensée de la tâche. Là se situe la portée de la double valeur du désir qu'il a mise en place. D'une part, la négativité de manque n'autorise jamais à retomber subrepticement dans l'*hubris* égologique. La dialectique de l'*arché* et du *télos* maintient les moments négatifs comme critiques de la subjectivité absolue et totale. D'autre part, la positivité d'effort, au lieu d'annuler la négativité, en fait l'amorce même d'un travail interprétatif. L'effort se motive par son pendant négatif, et un tel effort ne peut se tenir de rendre continu le mouvement circulaire. Puisqu'il y a « toujours » inadéquation comme manque de désir qui nie la conscience certaine et immédiate, le sujet s'efforce « chaque fois » de s'interpréter pour retrouver l'adéquation complète initiale. Les prépositions « pour » (« effort pour exister ») et « de » (désir d'être) fonctionnent afin d'introduire l'aspect imperfectif des verbes : exister et être. Dans ce contexte, on lit ce passage :

« Par effort, j'entends, comme Spinoza dans l'*Ethique*, la position d'existence [...], l'affirmation d'être, en tant qu'elle enveloppe un temps indéfini, une durée qui n'est autre que la continuation même de l'existence ; c'est ce positif de l'existence qui fonde l'affirmation la plus originaire, le "Je suis", que Fichte appelait le jugement thétique. C'est cette affirmation qui nous constitue et dont nous sommes de multiples manières dépossédés ; c'est cette affirmation qui est à conquérir et à reconquérir indéfiniment, bien qu'en son fond elle soit inamissible, inaliénable, originaire. Mais cet effort, en même temps qu'il est affirmation, est d'emblée différence de soi, manque, désir de l'autre. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que le

« Repräsentanz » renvoie donc aux *éros*, *conatus*. Voir p. 474-478.

¹ Le *télos* est à l'œuvre dans l'*arché* : « L'être-été (Gewesenheit) naît, d'une certaine manière, de l'avenir ». *Etre et Temps*, p.386. Selon la note du traducteur : « c'est de l'avenir que me vient un passé » (p. 574).

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 237.

³ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 546.

⁴ M. Heidegger, *Etre et temps*, p. 385.

⁵ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, Seuil, 1985, p. 127.

⁶ M. Heidegger, *Etre et temps*, p. 73.

conatus est en même temps *érôs* ; l'amour, dit Platon dans *le Banquet*, est amour de quelque chose, de quelque chose qu'il n'a pas, de quelque chose dont il est dépourvu, dont il manque. L'affirmation de l'être dans le manque d'être, tel est l'effort dans sa structure la plus originaire. [...] le "Je suis" est à lui-même sa propre exigence : il a à être ce qu'il est originellement »¹.

Le sujet en *Dasein* ne comble jamais sa distance à l'égard de l'être. S'approprier son sens de l'existence comme désir et effort, c'est en même temps relancer la tâche de s'engager dans l'être. Selon la logique de la spatialité, de la continuité et du surcroît, il s'agit que le *Dasein* s'approche « chaque fois » et « davantage » de sa « propre » origine – fond d'être – qui lui échappe pourtant « toujours ». Ainsi la double valeur du désir contribue dans l'ensemble à intégrer la thèse de la relance à l'auto-constitution. Le parallélisme de relance entraîne par là même l'idée d'*ego*. Semblable au monde, l'*ego* s'érige en idée kantienne. Kant énumère en effet trois idées : le monde, le dieu et le moi. Il reste certes sous l'ontique psychologique de l'âme en substance, il fait pourtant une percée dans l'ordre ontologique ; l'idée *a priori* d'âme fournit un « principe régulateur » à « l'unité systématique » de tous les phénomènes internes, et à ce titre passe pour la condition de l'approche substantielle sur le mode du « comme si » ; en même temps il ne manque pas d'insister sur la ligne de démarcation entre la connaissance de l'« âme en elle-même » et la connaissance expérimentale de ses « propriétés », et en cela, il indique le rapport de fondement que Heidegger a explicité de l'ontologie à l'ontique².

Ce qui est à retenir, c'est cette impossibilité de connaissance de l'âme même. Aussi recule « toujours » le moment terminal de dépassement qui coïncide avec la constitution du sens total concret de l'*ego*, comme du monde : « La notion d'une synthèse achevée, dans une présence totale n'est qu'une *idée*. [...] L'idée de donnée totale n'est plus alors un "initial", mais un "terminal", telle la limite d'une histoire de l'esprit »³. Le rapport de « telle » se renforce d'autant plus que le sujet se constitue en constituant le monde, en interprétant le monde et en s'interprétant : « La "révélation de moi-même" va être recherchée du côté d'une interrogation portant sur les objets "dans" les actes qui les visent. La pleine concrétion de l'*ego* serait atteinte par l'investigation totale du noème-monde ; c'est dire que le concret de mon existence est lui aussi une idée-limite » (p. 175). En énonçant au mode conditionnel (« serait atteinte »), Ricœur relève que l'idée de soi se trouve en fait « aussi » inatteignable. Mais, si l'idée de soi ajourne à jamais la totalisation dans son achèvement, en y insérant chaque fois des marges indéterminées, l'anthropologie de l'être chez Ricœur envisage d'autre part de souligner, plutôt que la finitude d'inscience du soi, le mouvement perpétuel de l'herméneutique du soi.

Dans le dessein de rendre l'incomplétude irréductible à l'inscience et solidaire de la relance, il met l'accent sur la « possibilité » qu'impliquait notamment la pensée de l'horizon total. L'inconscient tirait certes l'horizon vers l'obscurité irréfléchie. L'horizon marquait le sens du sujet en fuite, par quoi le sujet était déchu du tribunal suprême du sens de l'objet et de

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 336.

² « En prenant pour principes ce que nous nommons les idées, *d'abord* (en psychologie), nous relierons au fil conducteur de l'expérience interne tous les phénomènes, tous les actes et toute la réceptivité de notre âme, comme si elle était une substance simple ». *Critique de la raison pure*, p. 468. « Ce qu'elle [=la raison] a en vue, ce n'est pas autre chose que des principes de l'unité systématique devant servir à expliquer les phénomènes de l'âme, et cela, en considérant les déterminations comme existant dans un sujet unique, toutes les facultés, autant que possible, comme dérivées d'une faculté fondamentale unique [...]. Cette simplicité de la substance, etc., ne devrait être que le schème de ce principe régulateur et on ne suppose pas qu'elle soit le principe réel des propriétés de l'âme. Celle-ci, en effet, peut reposer aussi sur de tout autres causes que nous ne connaissons pas du tout, de même que nous ne saurions proprement connaître l'âme en elle-même au moyen de ces prédicats que nous supposons, quand même nous voudrions les lui appliquer absolument, puisqu'ils constituent une simple idée qui ne peut nullement être représentée *in concreto* » (p. 474).

³ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 185.

son propre sens. Mais tout comme il renverse le désir en effort sous la bannière de la reprise, de la restitution du sujet, il renverse l'horizon obscur en horizon potentiel. Ou plus exactement, il procède au renversement de renversement, car il s'agit d'appliquer à la constitution de l'*ego* l'« expérience possible » (« perception possible », « conscience possible ») qu'il articulait avec la constitution du monde. La temporalisation de la constitution conjugue être avec devenir, devoir (avoir à), revenir à, advenir, pouvoir.

Husserl prenait pour l'existence éidétique la possibilité. De même, Heidegger considérait la possibilité comme « existentiel » fondamental « positif » du *Dasein*. Mais son ontologie reste scellée par le principe de la finitude. Ricœur prend position à la fois pour la possibilité et contre la finitude. La ligne de clivage réside dans le traitement de la totalité en horizon comme fermée ou ouverte, finie ou infinie, lequel traitement se détache en clair sur l'approche de la triple catégorie du temps, du rapport du présent avec le futur et le passé. Ricœur reprend donc à son compte l'enjeu défini par Heidegger – « la question du temps comme totalité »¹, dans le contexte où la critique de l'égologie par l'ontologie entraîne à la critique de l'ontologie négative par l'ontologie positive. C'est cette entreprise d'une théorie critique de l'être qui divise, selon lui, la perspective d'Aristote et celle d'un heideggérien et, par delà celle de Heidegger lui-même. Pour cet affrontement, il thématise à titre de pierre de touche la thèse ontologique du couple « *énergéia-dunamis* » (« acte-puissance ») développée par Aristote en rapport avec un concept physique d'« entéléchie de la puissance »².

Il s'agit d'abord de marquer le même déplacement de la priorité-antériorité, de la sphère subjective au fond d'être, et conjointement de substituer l'anthropologie de l'être à l'anthropologie de la conscience : « L'essentiel est le *décentrement* lui-même [...] à la faveur duquel l'*énergéia-dunamis* fait signe vers un fond d'être, à la fois puissant et effectif, sur lequel se *détache* l'agir humain » (p. 357). Mais l'intérêt du couple réside surtout dans une pensée inédite du présent. Délié de la temporalité égologique du demeurer et de l'historicité linguistique du devenir, le présent relevait d'une part de la circularité ontologique de l'advenir, et d'autre part passait pour ne manifester qu'une esquisse de l'être. Il est l'emblème même de l'incomplétude. Or du moment qu'elle articule l'ordre actuel, effectif, accompli avec l'ordre possible, potentiel, inaccompli, le couple *énergéia-dunamis* permet de reporter le présent au futur, de ressaisir le présent dans le mouvement perpétuel que Ricœur cherche à accentuer. Il invite par là à placer et à revaloriser l'incomplétude de présent sous la catégorie de la relance, parallèlement à laisser ouverte la complétude de futur. L'idée d'être est une idée kantienne, avec deux aspects de totalité et d'ouverture. L'*acte* de l'interprétation partielle de l'être inclut la *possibilité* de l'interprétation totale de l'être. Et ce rapport continu du présent au futur doublé par celui de la partialité à la totalité revient à la réalisation même du retour au et du passé, puisqu'elle est homogène au couple de l'acte-puissance prescrit dans le « fond d'être ». De l'ontologie d'Aristote, Ricœur peut tirer argument pour valider sa conception de la totalité dialectique et par là pour élaborer une temporalité qui en est corollaire.

L'enjeu du couple *énergéia-dunamis*, telle que Ricœur le situe, est tiré en clair dans le refus de l'« interprétation de l'*énergéia* aristotélicienne dans les termes de l'être-dans-le-monde heideggérien » (p. 363) tentée par Rémi Brague. Si Brague prend en considération un « rapport de concernement total » (*ibid.*) au profit de l'ouverture du *Dasein* sur le monde ambiant, sur l'horizon, sa pensée de la présence n'en reste pas moins indifférente à la valeur de l'inadéquation qui est de susciter en permanence le processus dialectique, synthétique, interprétatif. En l'occurrence, la présence a pour fonction cardinale l'arrêt qui s'enchaîne au prédéterminé, à l'issue de l'unique déclinaison du « là » en « toujours déjà là ». Plutôt que pour l'actuel, l'*énergéia* passe pour l'accompli équivalent au passé. Il établit donc l'unité du présent de présence et du passé de facticité à l'exclusion du futur de relance. L'*arché* en

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 116.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 353.

qualité de facticité négative ne s'ouvre pas sur le *télos*. Le *Dasein* reste condamné à l'inscience. Braque ne fait pas la part de l'être comme devenir-être, pouvoir-être. A la facticité échappe le « couple » consubstantiel de l'*énergéia* et du *dunamis* :

« Ma réticence porte sur un seul point, mais essentiel. Faut-il faire de la *présence* le *nexus* fondamental entre l'être soi-même et l'être-au-monde ? Certes, la présence ne doit pas être séparée de concernement [...]. Mais si le "concernement" n'est pas l'englobant de la présence, comment la présence pourrait-elle être tenue pour l'impensé le plus plausible de l'*énergéia* aristotélicienne ? La présence de l'être-du-soi-au-monde se trouve finalement tirée du côté de la *facticité* heideggérienne. Or je doute que la facticité soit la meilleure clé pour réinterpréter l'*énergéia* et l'*entéléchéia* d'Aristote. J'entends bien que l'*énergéia*, que les Latins ont traduit par *actualitas*, désigne de façon globale ce dans quoi nous sommes effectivement. Mais, en mettant l'accent principal sur le "toujours déjà" et sur l'impossibilité de sortir de ce lien de présence, bref sur la facticité, n'atténue-t-on pas la dimension de l'*énergéia* et de la *dunamis* [...] ? C'est pour rendre compte de cet enracinement [=enracinement dans l'être] que j'ai proposé la notion de *fond à la fois effectif et puissant*. J'insiste sur les deux adjectifs. Une tension existe entre puissance et effectivité, qui me paraît essentielle à l'ontologie de l'agir et qui me paraît effacée dans l'équation entre *énergéia* et *facticité*. La difficile dialectique entre les deux termes grecs est menacée de disparaître dans une réhabilitation apparemment unilatérale de l'*énergéia* » (p. 364-365).

Pour Ricœur, l'« équation entre *énergéia* et *facticité* » fait échec, qui confine l'ontologie à l'intérieur de la négativité de fermeture (« l'impossibilité du sortir »). Et s'il démêle, en vue de la réactualiser, l'ontologie d'Aristote et celle de l'heideggérien Brague, il la place d'autre part à distance égale par rapport à l'ontologie de Heidegger lui-même. Ici il met en jeu la promotion (non plus de l'oubli) du futur. En dépit de cette différence, le même angle d'attaque s'exerce. Sa critique porte notamment sur la thèse de la possibilité chez Heidegger. Bien que Ricœur ne mentionne pas expressément Aristote, un affrontement semblable s'en dégage. D'autant qu'il emprunte à Heidegger la double question de la totalité et de la temporalité porteuse du débat.

La valeur de la préposition « dans » du *Dasein* consiste en ceci que « l'être du soi suppose la totalité d'un monde qui est l'horizon de son penser, de son faire, de son sentir – bref de son *souci* » (p. 360). Alors que l'ontologie de la présence chez Brague aboutit, malgré l'idée de « concernement total », à exclure le futur de la temporalité du *Dasein*, l'ontologie du *souci* prend en compte, de prime abord, le futur. Et cependant, une pensée du *dunamis* qu'implique initialement la thématique du *souci*¹ tourne en acception du futur comme fin (« être-pour-la-fin ») qui n'est autre que la mort (« être-pour-la-mort »)². Cette tournure débouche sur l'équation de la « mort » à la « possibilité ». Chez Heidegger, la « mort est tenue pour la possibilité extrême, voire le pouvoir le plus propre, inhérent, à la structure essentielle du *Souci* »³. Au lieu de l'ouverture, la pensée du futur renchérit la finitude, non seulement épistémologique, mais aussi et surtout ontologique, c'est-à-dire, existentielle et existentielle du *Dasein*. Heidegger accorde en effet au futur de finitude le statut d'existential majeur, à mettre en jeu la question de l'authenticité : « La résolution face à la mort constitue l'épreuve suprême d'authenticité » (*ibid.*)⁴. Et de ce point de vue il considère le présent

¹ « La toute première implication temporelle qu'elle [=la notion de *Souci*] déploie est en effet celle de l'être-en-avant-de-soi (*das sichvorweg*), laquelle ne comporte aucune clôture, mais bien au contraire laisse toujours quelque chose en sursis, en suspens, et demeure constamment incomplète, en vertu même du caractère de pouvoir-être (*Seinskönnen*) de l'être-là ». *Temps et récit*, tome 3, p. 117.

² S'il y a une pensée de l'*énergéia* au sens d'accompli, elle se rattache ici au futur, et non au passé comme chez Brague.

³ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 123.

⁴ De fait, Heidegger place sur le même plan la totalité, la finitude de mort, la possibilité, l'authenticité : « La fin de l'être-au-monde, c'est la mort. Cette fin appartenant au pouvoir-être, c'est-à-dire à l'existence, délimite et

comme la « catégorie temporelle la moins apte à une analyse originaire et authentique, en vertu de sa parenté avec les formes déchues de l'existence, à savoir la propension de l'être-là à se comprendre en fonction des êtres donnés et maniables qui sont l'objet de son souci présent, de sa préoccupation » (p. 117)¹. Par rapport au présent inauthentique, le passé s'articule davantage avec le futur : « Le passage du futur au passé cesse de constituer une transition extrinsèque, parce que l'avoir-été paraît appelé par l'à-venir et, en un sens, contenu en lui » (p. 127). Le mouvement circulaire s'engage que Ricœur ne manque pas de remarquer en citant ses propos : « Authentiquement à-venir *est* l'être-là authentiquement ayant-été » (p. 128).

C'est cette circularité dialectique entre futur et passé sous le régime de l'« advenir » qui contribue à la perte de la pensée inchoative du *dunamis*, et inversement, à la majoration de la pensée de la « possibilité » comme finitude. Si « dans le Souci, l'être-là vise à advenir vers soi-même selon ses possibilités les plus propres », cette « possibilité incluse dans l'anticipation résolue » (p. 127) est en effet conditionnée par le passé à trait négatif, par la facticité de chute : « La résolution elle-même implique que l'on prenne sur soi la faute, et son moment de déréliction (*Geworfenheit*) » (p. 128). Pareille circularité dépose le sceau de la négativité sur la totalité dialectique doublement en passé et en futur. Elle se refuse à l'arrêt de présence au présent d'ordre objectif ou subjectif, la théorie de l'être chez Heidegger étant aussi une critique de la métaphysique ontique et égologique. Mais elle n'en cesse pas pour autant d'articuler la totalité sur une pensée de l'arrêt – arrêt de mort au futur prédéterminé par la naissance au passé, comme destin ontologique. Le primat du futur et relativement du passé sur le présent investit ainsi la totalité d'une négativité de finitude et de fermeture², contre quoi Ricœur annonce précisément sa prise de position : « Pour ma part, je tiens aussi légitime une analyse comme celle de Sartre, qui caractérise la mort par l'interruption de notre pouvoir-être plutôt que comme sa possibilité la plus authentique » (p. 123). Ici, il s'éloigne définitivement de la thèse de la totalité temporelle selon *Etre et Temps*.

Par la critique commune de la subjectivité souveraine, Heidegger et Ricœur caractérisent certes le présent par l'incomplétude. Mais tandis que la négation du sujet chez Heidegger en vient à aligner d'emblée le futur sur l'inachèvement clos, Ricœur inverse la négation en réaffirmation du sujet non prétentieux sur le modèle du *conatus*. Et conjointement, il incline le futur à l'inachèvement ouvert sur le modèle du *dunamis*, en ressaisissant l'incomplétude présente en corrélation avec le surcroît futur, par le couple *énergéia-dunamis*. Son point de désaccord avec l'ontologie négative de Heidegger témoigne inversement de son affinité constante avec l'ontologie positive concevable dans le sillage d'Aristote et de Spinoza. Ce double rapport se détache en clair, lorsqu'il propose d'articuler l'*énergéia-dunamis* avec le *conatus* à la place de la facticité. Et en même temps le recours à Spinoza permet de relier à l'anthropologie une ontologie positive et par delà une théologie.

Il insiste, au premier chef, sur l'importance majeure, chez Spinoza, de la notion de « vie »³, qui se conjugue immédiatement avec le *dunamis* : « Qui dit vie, dit aussitôt puissance » (p. 365). D'autre part, il rend la *puissance* de la vie – non de la mort – équivalente à la « productivité » qui pointe l'*acte*. Le couple, sans tomber dans l'opposition apparente,

détermine l'entièreté chaque fois possible du Dasein ». *Etre et Temps*, p. 286 ; « L'être vers la mort qui est propre (authentique) signifie une possibilité existentielle du Dasein » (p. 314).

¹ Nous avons noté que l'inauthenticité, dévalement de la préoccupation équivaut chez Heidegger à la critique de l'attitude naturelle quotidienne. Elle s'explicite en l'occurrence comme suit : « L'esquive quotidienne en dévalant devant elle est un être vers la mort impropre (inauthentique) ». *Etre et Temps*, p. 314.

² « L'idée d'un être-pour-la-fin se propose comme l'existential qui porte la marque de sa propre clôture interne ». *Temps et récit* tome 3, p. 118.

³ « Je partage avec Sylvain Zac la conviction selon laquelle "on peut centrer tous les thèmes spinozistes autour de la notion de "vie" ». *Soi-même comme un autre*, p. 365. Nous avons noté les propos de Ricœur qui mettaient sur le même plan le désir, l'effort et la vie.

passe pour « degrés de la puissance d'exister » (*ibid.*), c'est-à-dire pour continuité de surcroît. C'est pourquoi Ricœur enchaîne ce concept de vie à l'idée du *conatus* ainsi précisée : « l'effort pour persévérer dans l'être » (p. 365-366). Le verbe « préserver » fonctionne pour consacrer l'aspect imperfectif, permanent de relance. Si le *conatus* rattaché à la vie, en tant que « dynamisme du vivant » implique le couple acte-puissance, il s'agit pour lui de la productivité de l'interprétation. De fait, en réfutant derechef la prétention de l'*ego* par son enracinement foncier dans l'être – « je n'ignore pas que ce dynamisme du vivant exclut toute initiative rompant avec le déterminisme de la nature » (p. 367), il réintroduit la problématique de l'adéquation : « Mais on ne saurait oublier que le passage des idées inadéquates, que nous nous formons sur nous-mêmes et sur les choses, aux idées adéquates signifie pour nous la possibilité d'être véritablement actifs. [...] Ainsi restent étroitement liés le dynamisme interne, qui mérite le nom de vie, et la puissance de l'intelligence, qui règle le passage des idées inadéquates aux idées adéquates » (*ibid.*).

La critique légitime d'une anthropologie de la mort pour une anthropologie de la vie se borne à un débat interne à l'ontologie herméneutique, selon que se mesure par rapport à l'être originel, total et absolu la position de l'homme interprétant – non signifiant – comme finitude et inscience, ou comme effort et relance. Ricœur réinstaure la circularité de surcroît, où l'adéquation s'avance en proportion avec la réduction de la distance première. Cette logique dialectique de l'abondance, de l'excès étrangère à la pensée de l'historicité, continue à barrer l'accès à l'anthropologie historique du langage. Elle ne fait que rendre positive l'anthropologie ahistorique de l'être. D'ailleurs, l'intérêt qu'il porte à de la philosophie de Spinoza ne se résume pas à l'élaboration de cette anthropologie de la vie.

Bien que son anthropologie positive ne cantonne pas le *Dasein* à l'inscience et à la finitude, les « idées adéquates » du monde et du soi suivent le sort de l'idée kantienne. L'idée est à la fois pour toujours inatteignable et toujours à atteindre. La situation juste de l'homme dans le mouvement dialectique consiste en ce qu'il se reconnaît fini et se relance vers l'infini¹. Le thème de l'infini se trouve en effet comme un enjeu tacite du débat avec Heidegger. Le postulat de l'ouverture sur l'horizon contre la clôture indique en creux la place de l'infinitude dans son anthropologie du *Dasein*. La direction intentionnelle ouvre l'être pour le fini sur l'être pour l'infini. Et du même coup, ce rapport de l'homme à l'être se superpose à un rapport au divin. L'identité du double ordre s'établit à travers l'applicabilité des attributs de l'être au divin : originel, total, absolu, vrai et infini. Situer l'homme par rapport à l'être, à l'être-dans-le-monde, c'est en même temps le situer devant Dieu. Pas plus que le thème de l'avènement, n'y est indifférente la référence constante à l'ontologie de Spinoza qui donne prise justement à ce recouplement. La référence à Spinoza travaille chez Ricœur à élaborer une anthropologie onto-théologique : « Nous sommes puissants lorsque nous comprenons adéquatement notre dépendance en quelque sorte horizontale et externe à l'égard de toutes choses, et notre dépendance verticale et immanente à l'égard du pouvoir primordial que Spinoza nomme encore Dieu »².

La même dialectique entre *arché* et *télos* sous l'égide de l'idée s'enchaîne alors de la psychanalyse du désir à la théologie du mal. La continuité se profile notamment sur les thèmes communs – « libre-arbitre », « esclavage » : « La fonction philosophique du freudisme est d'introduire un intervalle entre l'apodicticité du *Cogito* abstrait et la reconquête de la vérité du sujet concret. Dans cet intervalle se glisse la critique du faux *Cogito*, la

¹ On trouve le thème de l'idée infinie : « Cette réduction du connaître comme tel atteste la non autonomie du connaître, son enracinement dans l'existence, entendue comme désir et comme effort. Par là se découvre non seulement le caractère indépassable de la vie, mais l'interférence du désir avec l'intentionnalité à laquelle il inflige une invincible obscurité, une irrécusable partialité. Enfin est confirmé le caractère de tâche de la vérité. La vérité reste une Idée, une Idée infinie, pour un être qui d'abord naît comme désir et effort ». *De l'interprétation*, p. 479.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 366.

déconstruction des idoles du Moi qui font écran entre Moi et moi-même. [...] Cette perte apparente du *Cogito* lui-même et de sa lumière propre est requise par la stratégie du travail de deuil appliquée à faux *Cogito*. Elle ressemble à l'explication déterministe que Spinoza commence par appliquer aux fausses évidences du libre-arbitre dans les premiers livres de l'*Ethique*, avant d'accéder à la véritable liberté du livre IV et à la béatitude du livre V, qui procèdent de la compréhension rationnelle de l'esclavage lui-même. Comme chez Spinoza, par conséquent, la perte des illusions de la conscience est la condition de toute réappropriation du sujet vrai »¹. L'issue du dualisme entre déterminisme et liberté, entre dépendance et puissance s'énonce par le terme biblique de « béatitude ». La mise en place de l'homme par rapport à Dieu délimite la portée de l'ordre humain, en précisant cette « véritable liberté » comme une « liberté seulement humaine »². Le restrictif signale que l'homme n'achève jamais la coïncidence entre *arché* et *télos* en tant qu'union, réunion à Dieu. L'idée de Dieu, tout comme l'idée d'être, se situe hors de la dimension humaine. Par là, le divin s'introduit au sacré qui implique en effet une pensée de la limite à jamais insurmontable.

9. Anthropologie de la Parole

La dialectique circulaire entre *arché* et *télos* que Ricœur propose sur le plan biblique consiste à articuler le mal et la béatitude, le toujours déjà du péché originel et le pas encore du salut. De même que le désir préfigure déjà le soi, la circularité fait en sorte que la chute

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 240-241.

² P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 480.

annonce déjà la rédemption : « Replacé devant Dieu, le mal est remis dans le mouvement de la promesse ; l'invocation est déjà le commencement de la restauration d'un lien, l'amorce d'une recréation »¹. A la suite, Ricœur trouve un équivalent théologique de l'effort : « l'espérance » (ou « la promesse »). Entre mal et espérance, il établit une réversibilité pareille à celle entre désir et effort – « le discours proprement religieux sur le mal, [...] c'est le discours de l'*espérance* » (p. 427), pour conclure à une équation pareille à celle entre *conatus* et *dunamis* : l'espérance égale « la *passion pour le possible* qui retient [...] la marque de futur que la promesse met sur la liberté » (p. 398). La pensée de la possibilité corrobore l'homogénéité du paradigme psychanalytique du désir et de l'effort et du paradigme biblique du mal et de l'espérance. La dialectique circulaire ne vient pas à bout de trajet. Elle reste ouverte et marche de pair avec la logique de surcroît. Ricœur pose une question décisive pour une théologie de l'être : « Est-il possible de concevoir un *devenir de l'être* où le tragique du mal – de ce mal toujours déjà là – serait à la fois reconnu et surmonté ? » (p. 310). Et il fait ressortir, en guise de réponse, trois formules bibliques qui témoignent de « l'intelligence de l'espérance » : l'« en dépit de » retourne la situation de damné, le « grâce à » donne accès à l'origine du sens, et le « combien plus » inscrit l'excès de sens, inclut une « loi de surabondance » (*ibid.*). La béatitude va grandissant à mesure que se continue, se relance l'espérance. La dialectique entre *arché* et *télos* dépasse à nouveau le *toujours déjà* et le *pas encore* vers le *toujours encore* en conformité avec la logique du surcroît.

L'idée d'espérance vient remédier, autant qu'à la question du mal, à la question de la mort. Au lieu de la totalité circulaire mais fermée entre le mal de naissance et la finitude de mort, Ricœur cherche à ériger en dialectique de l'espérance la totalité circulaire, ouverte et croissante que la vie réalise chaque fois par sa propre relance (« élan de vie ») vers l'idée d'avènement ici considéré notamment comme « résurrection ». Si l'analytique du mortel dans l'anthropologie de Heidegger découle du « choc en retour de l'existential sur l'existential »², qu'elle reste donc appuyée sur le point de vue biologique malgré le statut secondaire de l'épistémologie en général, c'est cette dimension théologique, foncièrement autre que biologique, qui autorise le retournement de la mort à la vie. Le thème-pilote de l'anthropologie chez Ricœur réside assurément dans la vie de l'être promis au salut : « Le défi à la mort est à son tour la contrepartie ou l'envers d'un élan de vie, d'une perspective de croissance, que vient exprimer le combien plus. [...] Cette logique du surplus et de l'excès est aussi bien la folie de la croix que la sagesse de la résurrection »³. La liberté humaine se convertit en « liberté selon l'espérance » qui « n'est plus seulement liberté pour le possible, mais plus fondamentalement encore, liberté pour le démenti de la mort, liberté pour déchiffrer les signes de la résurrection sous l'apparence contraire de la mort » (p. 400). L'homme identifie, vérifie et interprète (« déchiffre ») la coïncidence circulaire, bien que partielle, entre le sens de la résurrection et la présence de la résurrection, entre le vide visé au moment initial de la prédication et le plein rempli au moment terminal de l'avènement. Ricœur se propose en effet de « replacer la prédication centrale de la résurrection dans une perspective eschatologique » (p. 396), pour remettre cette circularité en mouvement perpétuel de relance : « La résurrection, interprétée dans une théologie de la promesse, n'est pas un événement qui clôt, en remplissant la prophétie, mais un événement qui ouvre, parce qu'il renforce la promesse en la confirmant » (*ibid.*). Sous la thématique de la positivité, il double et redouble son anthropologie de l'être par une anthropologie de l'espérance.

Sa lecture de la Bible trouve une figure anthropologique qui correspond à cet aspect positif de la vie : Jésus-Christ. A l'opposé d'Adam en homme destitué marqué du mal, Jésus-Christ passe pour l'homme restitué promis au salut. Jésus-Christ est le type de la dialectique

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 428.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 123.

³ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 401.

même entre *arché* et *télos*, Adam n'étant qu'un « archétype », exemplaire de l'*arché* sans *télos*. Au-delà de cette différence qui est pourtant cardinale, Jésus-Christ mobilise, au même titre de modèle, tout homme, non plus certes par la naissance du mal, mais par sa vie d'espérance. Et partant, l'espérance d'immortalité qu'il représente entre en catégorie des universaux anthropologiques, existentiels : « La résurrection, c'est le signe que la promesse est désormais pour tous ; le sens de la résurrection est dans son avenir, la mort de la mort, la résurrection de tous d'entre les morts » (p. 396-397).

La thèse de l'universel mène à engager une dimension collective et historique, sous peine de perdre sa validité : « La liberté selon l'espérance de résurrection a une expression personnelle, certes, mais plus encore communautaire, historique et politique, à la dimension de l'attente de la résurrection universelle » (p. 401). A l'instar de l'empirique relatif au transcendantal, Ricœur ordonne l'histoire de l'humanité entière à la vie originelle de Jésus-Christ, à sa naissance-mort-résurrection. L'historicisme mêlé au biologisme, par quoi il abordait l'histoire, permet de relier la succession de naissances et de morts au mouvement permanent en direction de la résurrection. Le postulat théologique essaye de vaincre l'historicisme biologique individuel sous le trait de finitude par l'historicisme biologique collectif à portée de l'infini. Et parallèlement s'anime la pensée du sacré qui cristallise l'élan de vie continu. Elle installe le seuil infranchissable entre l'ordre humain et l'ordre divin, qui n'est autre que l'eschaton de résurrection en idée. Ricœur trouve ainsi intérêt à l'infini de l'histoire pour articuler la finitude de l'homme et l'infinitude de Dieu. Il en ressort que l'anthropologie onto-théologique prend la vie humaine pour une réalisation partielle de retour à et de l'origine – être de Dieu incarné en Jésus-Christ – qui se continue par l'acte d'interprétation. Le processus circulaire et continu met en jeu l'un et le multiple, le total et le partiel : « La tâche d'une herméneutique de la résurrection est d'en restituer le potentiel d'espérance, de dire le futur de la résurrection. La signification de "résurrection" est en suspens tant qu'elle n'est pas remplie dans une nouvelle création, dans une nouvelle totalité de l'être » (p. 397).

Si l'homme, destitué du statut de maître du sens, se met non plus à signifier, mais à interpréter pour la liberté selon l'espérance, l'acte d'interprétation prend un relief nouveau dans le contexte biblique : « L'ouïe qui comprend » (p. 440). Ricœur forge cet aspect de l'interprétation à la suite de Heidegger qui enchaîne notamment le « comprendre », l'« écouter » et l'« obéir » : « Le *Dasein* écoute parce qu'il entend [=comprend] » ; « Il s'y soumet [=à l'écoute] ». Se met en avant la « soumission attentive » ou plus exactement « auditive » (*hörig*)¹. De même que l'espérance renverse le négatif du mal en positif de la résurrection, l'écoute ouvre, dans l'obéissance même qui est encore proche de la sujétion (« soumission »), une percée sur la liberté, la sortie de l'état d'esclavage. L'écoute de la parole de Dieu dispose la situation de l'homme à prendre un tournant décisif, positif. Ricœur entreprend d'élaborer une théologie du langage sous-jacente à l'ontologie de Heidegger : « Quand la parole dit quelque chose, quand elle découvre non seulement quelque chose du sens des êtres, mais quelque chose de l'être en tant que tel, [...] nous sommes confrontés par ce qu'on peut appeler l'événement de parole : quelque chose est dit dont je ne suis pas l'origine, le possesseur. La parole n'est pas à ma disposition. [...] dans l'événement de parole, je ne dispose de rien, je ne m'impose pas moi-même. Je ne suis plus le maître, je suis conduit par-delà le souci, la préoccupation. C'est dans cette situation de non-maîtrise que réside l'origine simultanée de l'obéissance et de la liberté. Ce n'est pas par hasard si dans la plupart des langues, le mot obéissance a une proximité sémantique à l'audition ; écouter (en allemand *hören*) est la possibilité d'obéir (*gehören*). Il y a ainsi une circulation de sens entre

¹ M. Heidegger, *Etre et temps*, p. 210. La traduction que Vezin propose du « *Verstehen* » comme « entendre » marque notamment cette filiation auditive.

parole, écoute, obéissance. [...] il [=le philosophe] peut désigner le mode d'être qui rend existentiellement possible quelque chose comme une parole de Dieu »¹.

L'être à double valeur –copule et existence – trouve confirmation dans la parole de Dieu qui crée. L'anthropologie onto-théologique se profile par l'affinité de l'être et du divin sur le plan du sens autant que de la présence : selon le schéma du sens, le rapport de l'être qui signifie et de l'homme qui interprète incline au rapport de Dieu qui parle (« découvre quelque chose du sens des êtres ») et de l'homme qui écoute ; en outre, selon le schéma de la présence, le rapport de l'être qui fonde et de l'homme qui est fondé mène au rapport de Dieu qui crée (« découvre quelque chose de l'être en tant que tel ») et de l'homme qui est créé. L'initiative du sens et de la présence est déplacée de l'ordre humain marqué de la « non maîtrise » et replacée dans le Royaume de Dieu, homogène au fond d'être, d'où proviennent l'homme et la chose. Dieu est le sujet de l'« événement de parole » qui traduit l'être en Verbe : « L'être peut être amené à la parole. [...] Le Seigneur parle. [...] L'événement de parole est un devenir-verbe de l'être » (p. 451). La parole divine qui crée et sémantise tous les étants, chose et homme, réalise l'adéquation complète originaire : « Le déploiement du tout dans la plénitude de la parole » (*ibid.*). La problématique de la totalité confère en creux le sceau du divin au concept de parole (*Rede*) chez Heidegger : « La parole est l'articulation de l'intelligence. [...] Ce qui s'enchaîne comme tel dans l'articulation parlante nous le nommons le complexe entier de signification »². Et il situe la parole (*Rede*) comme « cooriginale » (*ibid.*) avec la compréhension, à la différence de l'énoncé (*Aussage*) tenu pour « dérivé ». Cette distinction repose également sur l'implication ou non de la totalité. Nous le verrons. Le logos détenant le savoir absolu et total réside non pas dans la parole de l'ego à prétention démiurgique, mais dans la parole de Dieu, véritable créateur. En Dieu s'accomplit l'unité de sens, présence et vérité. Chez Ricœur le Verbe, la création et la raison convergent sur le Logos. Le « découvrir » qu'il applique aux schémas du sens et de la présence marque en effet la fonction première du logos selon l'analyse de Heidegger qui dès le départ, le tient pour parole³. Il combine le « découvrir » comme fonction du logos avec l'ἀλήθεια (« ouvert-sans-retrait ») qui correspond dans la « tradition latino-chrétienne » à la « vérité » (p. 581). Ricœur explicite une perspective théologique qui reste implicite chez Heidegger.

L'écoute consiste à reprendre contact avec l'ordre de l'être comme ordre rationnel de logos, tel que le Verbe l'a créé à l'origine du monde : « L'écoute de la parole rend possible la vue du monde comme ordre » (*ibid.*). Ainsi s'élargit le paradigme de constitution exclusif de la signification : compréhension, interprétation, vision (« vue ») et audition. L'écoute de la parole fait basculer la négativité du *Dasein* (l'être posé) à la positivité non pas égologique (le se poser), mais théologique (l'être créé), en ceci qu'elle donne la « possibilité » de comprendre le monde et de se comprendre, de retrouver les sens du monde et du soi. Le sujet et l'objet « appartiennent » au fond d'être, en tant qu'ils « appartiennent », sous le titre commun de créature, au Logos qui « rassemble » le tous. L'écoute de la parole rend « possible » la réunion avec le Logos, reconquête de l'origine perdue. Par là s'annonce la liberté humaine porteuse de la « béatitude » (« consolation », « bonheur ») : « Si l'homme n'est fondamentalement posé comme homme que lorsqu'il est “rassemblé” par le logos qui

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 440.

² M. Heidegger, *Etre et Temps*, p. 207.

³ Heidegger enchaîne dans son étude étymologique du logos grec parole, monstration, totalité, vérité et raison : « La signification fondamentale de λόγος est parole [...] Au sens de parole, λόγος se ramène plutôt à δηλούν, rendre manifeste ce dont la parole “parle”. [...] Et c'est seulement parce que la fonction du λόγος comme ἀποφαισις consiste à faire voir quelque chose en le montrant que le λόγος peut avoir dans sa forme la structure de la σύνθεσις. [...] L'“être vrai” du λόγος en tant qu'ἀληθεύειν veut dire : l'étant dont il est parlé, dans le λέγειν comme ἀποφαίνεσθαι, l'extraire de sa retraite et le faire voir comme sans-retrait (ἀληθής), le dévoiler. [...] Et comme la fonction du λόγος consiste à simplement faire voir quelque chose, à donner accueil à l'étant dans la perception, λόγος peut signifier raison ». *Etre et Temps*, p. 59-61.

lui-même “rassemble toutes choses”, une consolation est rendue possible, qui n'est rien d'autre que le bonheur d'appartenir au *logos* et à l'être comme *logos* » (p. 454-455). L'homme commence à se libérer, à se restituer en sujet, dans la mesure où son acte passif de l'écoute permet de recevoir « l'événement de parole » comme un avènement de la parole. En même temps l'homme demeure à jamais celui qui interprète, écoute. L'homme ne devient jamais celui qui signifie, parle. Dans l'« origine simultanée de l'obéissance et de la liberté », l'écoute de la parole divine conjugue l'assujetti et le sujet.

Le logos divin renferme l'ordre de l'être dans sa totalité, totalité pleine et du sens et de la présence. Dans ce contexte émerge une pensée du symbole chez Ricœur, qui se profile sur son étude des symboles bibliques. Le symbole inscrit une double relation disjonctive et conjonctive avec le signe. Par un départ de sacré entre le divin et l'humain, le symbole se démarque en premier lieu du signe. La ligne de partage remet en place la question de l'arbitraire, dont l'approche philosophique cherche ici à établir la filiation du *Cratyle* de Platon à la logique de Husserl. Il s'agit de superposer au dualisme entre conventionnel et naturel le dualisme entre vide et plein. Cela fait sortir de la linguistique de Saussure la terminologie du signifiant et du signifié pour discuter le rapport du signe signifiant à la chose signifiée. Ricœur distingue le symbole naturel plein et le signe « arbitraire » conventionnel vide : « Le premier caractère de la fonction du signe – ou fonction sémiotique – est l'arbitraire de la convention qui rattache le signifiant au signifié ; au contraire, le symbole a pour caractéristique de n'être jamais complètement arbitraire, il n'est pas vide, il y a toujours un rudiment de relation naturelle entre le signifiant et le signifié » (p. 314).

Mais de conventionnel, le signe devient naturel. L'épithète de conventionnel correspond au moment de fermeture (d'où la précision « la fonction sémiotique »). Au moment d'ouverture, le signe passe pour le naturel, puisque la fonction « sémantique » égalait la désignation substitutive, autrement dit, la mise en présence du plein d'une chose. Le signe vide tient en lui la possibilité de son propre remplissement. Le recours au dualisme logique concourt à annuler l'opposition nette entre naturel et conventionnel, « plénitude du symbole » et « vide des signes » (*ibid.*). D'autant que sa déclinaison paradigmatique en absence/présence, différence/référence était envisagée chez Ricœur comme aspects négatif et positif de la réduction fondatrice du langage. Or le plein naturel du symbole repose sur l'activité démiurgique qui couvre notamment les deux moments en tant que moments de création : Dieu parle en même temps qu'il signifie, il remplit en même temps qu'il vise : « Au contraire des philosophies du point de départ [=cartésienne et husserlienne], une méditation sur les symboles part du plein du langage et du sens toujours déjà là. Elle part du milieu du langage qui a déjà eu lieu et où tout a déjà été dit d'une certaine façon » (p. 283). Le sujet de la réduction, c'est Dieu, l'*ego* transcendantal étant discrédité : « L'acte de Dieu a sa première transcendance dans l'objectivité du sens qu'il annonce pour nous. L'idée même d'annonce, de proclamation, de kérygme, suppose, si j'ose dire, une initiative du sens, une venue à nous du sens » (p. 390).

Le symbole indique la parole de Dieu à l'origine de l'institution du signe linguistique. Par un lien de création, le symbole se trouve en second lieu interne au signe. Ricœur parle en cela d'« hiérophanies », de « signes du Sacré » (p. 284). C'est ce qui explique le retournement du conventionnel au naturel. L'examen du symbole théologique autorise à articuler l'alternative non seulement comme vide et plein, mais aussi comme origine et vérité. En fait, le *Cratyle* lui-même ouvre une brèche dans cette articulation. Si la thèse naturelle pose la question de la convenance du mot à la chose, la thèse conventionnelle introduit la question de l'invention du mot. Le statut omniscient et créateur de Dieu répond justement à la double question de l'adéquation et de la donation. Le Verbe qui ordonne rationnellement l'être en son entier passe dans le langage humain, y exerce sa vertu : « La puissance de rassembler les choses par le moyen du langage ne nous appartient pas à titre primaire, à nous sujets parlants.

Rassembler et révéler appartiennent d'abord à ce qui surpasse et prédomine [...]. Le langage est de moins en moins l'œuvre de l'homme. Le pouvoir de dire n'est pas ce dont nous disposons mais ce qui dispose de nous. Et c'est parce que nous ne sommes pas les maîtres de notre langage que nous pouvons être "rassemblés", c'est-à-dire joints à ce qui rassemble » (p. 454).

La création divine s'étend au langage humain ; le langage est « l'œuvre » de Dieu. Il n'est donc pas anodin que Ricoeur ait mentionné l'anthropologie du *symbole* chez Mauss et Lévi-Strauss, chaque fois qu'il posait la question de l'origine, origine du langage et origine de la société. Il visait tacitement le divin rassemblant le tout. La théologie du langage retravaille par là même à l'antériorité prioritaire. Le scindement du Verbe divin et du langage humain, selon la disjonction du symbole et du signe, conçoit le premier sur le même plan que l'être, en réservant le caractère improductif au second. Et si la sphère du langage passe pour le reflet de la sphère de l'être, et non plus de la sphère de la conscience délogée elle-même du centre fondamental, la conjonction vient marquer que le langage humain improductif reflète le Verbe divin productif précisément de l'ordre de l'être.

La pensée de la part de symbole dans le signe en laquelle le langage humain touche au fond d'être croise la théorie onto-théologique du mot chez Gadamer. Sa lecture de *Cratyle* propose comme enjeu principal la rupture du langage et de l'être : « On peut dire que la philosophie grecque a précisément commencé par reconnaître que le mot n'est que nom, c'est-à-dire qu'il ne représente pas l'être véritable »¹. Platon repousse le langage en dehors du domaine de la connaissance de la chose même : « Platon veut montrer que, dans la langue, dans la prétention à la justesse du langage, on ne peut atteindre aucune vérité des choses et qu'il faut, sans les mots, connaître ce qui est, uniquement à partir de lui-même » (p. 430). Selon Gadamer la double thèse conventionnelle et naturelle oblitère de part et d'autre l'unité du mot et de la chose existant : conventionnel et non ressemblant, le mot perd le lien intime avec la chose ; naturel et ressemblant, le mot reste « copie » marquée par la « distance ontologique qui sépare imitation et modèle » (p. 433). Le *Cratyle* de Platon pour Gadamer semble coïncider à un moment de la logique de la désignation où ne s'engageaient que deux sphères. La sphère improductive du langage, qu'il soit conventionnel ou naturel, n'est qu'une couche surajoutée à la sphère fondamentale, sinon de la conscience, du moins de l'âme qui a accompli de penser, de connaître les choses². Le logos est égal ici au noétique, à la raison humaine, et distinct de l'*onoma*, se situe comme « porteur de la vérité », « lieu » (p. 435) de la vérité. C'est de cette approche grecque du logos et de l'*onoma* que résultent le primat de la conscience, et conjointement le schéma ontique substantialiste du sujet-objet³. Les choses

¹ H-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 428.

² S'agissant des thèses conventionnaliste et naturaliste, Gadamer conclut : « Les deux interprétations des mots partent de leur existence et du fait qu'on les a sous la main, elles laissent les choses exister à part, en tant qu'elles sont préalablement connues ». *Vérité et Méthode*, p. 429.

³ Ce résumé fait écho à l'analyse du logos chez Heidegger qui met en question une certaine tradition qui invoque de travers Aristote : elle prend la vérité pour appartenant au logos, mais elle aborde le logos par le biais de la logique du jugement. La logique du jugement comme une forme de connaissance allait de pair, pour Heidegger, avec le rapport du sujet et de l'objet sous le régime de l'ontique. Il écarte donc la thèse que la vérité appartient au logos, pour autant que celui-ci se rattache à l'homme rationnel en sujet qui juge. Voir, *Etre et Temps*, p. 60. Le faire voir du logos pris dans l'acception logique se limite, quand il passe au plan langagier, à l'énoncé (*Aussage*) ayant pour caractères « monstration », « prédication » et « communication ». Heidegger tenait pour secondaire l'« en tant que apophantique de l'énoncé » – les prédicats n'impliquant que les « propriétés », « qualités » de l'objet à titre de substance – qui correspondrait alors dans la tradition en question au rapport égologique de la conscience fondamentale et du langage improductif : la conscience qui juge et le langage (*Aussage*) qui énonce ensuite le jugement. Passait en premier chez Heidegger l'« en tant que herméneutique existentiel » (selon lui Aristote impliquait en fait cette structure de l'en tant que, voir p. 205) qui s'ouvre sur le fond d'être, sens essentiel de l'existence. Le faire voir du logos qui vise la vérité ne relève donc pas de la conscience qui juge, mais de l'être qui comprend et interprète. S'il propose comme « site » premier de la vérité la « perception » (p. 60), c'est que la « perception » précède le rapport du sujet et de l'objet dans le jugement, tout comme

passent pour les objets de la connaissance en face du sujet connaissant, ainsi que le mot pour le signe, « chose-signe » dont le sujet se sert afin de « désigner » (p. 436), de « communiquer » (p. 437) les choses préalablement connues.

Ce schéma chargé de la conception instrumentale du langage débouche sur l'« idéal des Lumières » qui tente d'établir artificiellement une « langue idéale », une « métalangue » mathématique à laquelle « correspondrait le tout du connaissable, l'être en tant qu'objectivité absolument disponible » (p. 437-438). Il s'agit de l'*hubris* égologique dans sa rivalité avec Dieu comme en témoigne le projet de Leibniz¹. Gadamer rejette cette tradition issue du *Cratyle*, qui sépare le mot et la chose, le penser et le parler. S'il postule qu'à la différence du signe, le mot « tient presque de la copie » (p. 441), il le discerne en même temps de l'imitation, afin d'effacer la « distance ontologique » y afférente. C'est ce que l'adverbe « presque » implique : « Le mot est alors juste quand il amène la chose à la présentation [...]. Mais il ne s'agit certainement pas d'une représentation imitative [...]. C'est au contraire l'être, dont on peut dire qu'il est, que le mot doit rendre manifeste » (p. 433).

Il enlève donc de la thèse initiale le restrictif, la négation et le préfixe de répétition « re ». Pour lui, le mot est nom, il présente l'être véritable. L'unité du mot et de la chose marque l'unité du sens et de la présence sous le régime de l'être. L'être du mot revient, non pas à la choséité de signe, mais à la copule de l'être, et corrélativement l'être de la chose revient non pas à la choséité de substance, mais à l'existence d'être : « Le fait que le mot qui nomme un objet, qui le nomme pour ce qu'il est, parce qu'il a justement lui-même la signification qui permet de nommer ce que l'on vise, ce fait n'inclut pas nécessairement une relation de simple copie » (*ibid.*). Le mot copulatif présente, découvre (« rend manifeste ») le fond d'être, en conséquence de la structure de la vérité conçue par Heidegger : ouvert-sans-retrait : « Tous les mots sont “vrais”, c'est-à-dire que leur être se confond avec leur signification, tandis que les copies ne sont que plus ou moins ressemblantes, et en ce sens – par rapport à l'allure de la chose – plus ou moins justes » (p. 434). Il est impossible d'« explorer l'être véritable des choses “sans les noms” » ; l'« être propre des mots » donne accès à la « vérité » (p. 437). Le penser, le connaître est alors dans le parler : « La langue est intérieure au *logos* » (p. 441). Y achoppe le projet de rationalisation du système de signes qui s'ajouterait, après coup, au complexe des concepts vrais : « La dimension langagière est tellement liée à la pensée des choses que c'est une abstraction de concevoir le système des vérités comme système préalablement donné de possibilités auxquelles il faudrait ordonner des signes qu'utilise un sujet qui y recourt. Le mot de la langue n'est pas un signe auquel on a recours, ce n'est même pas un signe que l'on fait ou qu'on donne à un autre ; ce n'est pas une chose existante que l'on reçoit et qu'on charge de l'idéalité du signifier, afin de rendre visible par là un autre existant. [...] L'idéalité de la signification réside au contraire dans le mot lui-même. Celui-ci est toujours d'emblée signification » (p. 440). L'ontologisation du mot en sens de l'être ramène la sphère du langage, au-delà de la sphère de la conscience, au fond d'être.

L'affinité entre symbole et mot repose sur le lien non seulement avec l'être, mais aussi et surtout avec le divin. La critique de la philosophie grecque mène à reprendre la conception

compréhension et interprétation qui marquaient le rapport d'adhésion. La « perception » inclusive notamment de la vision et de l'audition coïncide avec le paradigme herméneutique établi par Ricœur. Pris dans cette acception onto-herméneutique, le faire voir du *logos* revient à révéler la vérité, et par là même à l'annoncer à travers la parole (*Rede*) – se recoupaient le *logos* et la parole considérée comme « cooriginale » avec la compréhension et l'interprétation. La « monstration » de l'énoncé (*Aussage*), si elle est fondée sur l'interprétation, passe alors par la parole (*Rede*) qui révèle. Nous allons voir que le rapport *Aussage* et *Rede* s'introduit au rapport langage humain et verbe divin.

¹ « L'idéal de langue que poursuit Leibniz est donc celui d'« une langue de la raison » [...] qui, partant des concepts “premiers”, développerait tout le système des concepts vrais et réussirait ainsi à reproduire le tout de l'étant, idéal qui correspondrait à la raison divine. L'esprit humain referait ainsi le calcul de la création du monde, conçu comme calcul de Dieu qui, parmi les possibilités de l'être, calcule la meilleure » (p. 439)

biblique du *verbum Dei* dans la tradition latino-chrétienne. Le Verbe divin réalise l'unité du mot et de la chose à travers l'idée de création – « c'est bien en vertu de la Parole de Dieu que se produit la création » (p. 443), et corrélativement, l'unité du penser et du parler : « Dans le verbe divin, le tout de l'esprit divin vient s'exprimer [...]. Dans la mesure où l'esprit divin, en se connaissant lui-même, connaît tout étant, le Verbe de Dieu est celui de l'esprit qui voit et crée tout d'un seul regard (*intuitus*) » (p. 448). La mise en équivalence du verbe et de l'intellect, puisqu'ils embrasse de part et d'autre la totalité, correspond à la traduction du *logos* « aussi bien par *ratio* que par *verbum* » (p. 445). Tout comme dans l'approche du symbole chez Ricœur, la théorie du mot chez Gadamer articule l'ontologie et la théologie. Et si le recours à la scolastique qui théorise le *logos* divin comme Verbe de l'esprit, résout la question de la vérité, il apporte *ipso facto* une solution à la question de l'origine. En l'occurrence, Gadamer met en avant le mystère de la Trinité, la pensée chrétienne de l'Incarnation : la « Parole se fait chair » (p. 442), elle vient « dans le monde en la personne du Sauveur » (p. 450). A travers le Christ, le Verbe divin à double unité parvient au langage humain. C'est parce qu'il a pour origine le Verbe divin que le mot est vrai, c'est-à-dire naturel et intellectuel. L'Incarnation érige l'être du mot en sens essentiel de l'être qui accueille la thèse de la nature : « Le mystère de la Trinité trouve son miroir dans le miracle de la langue, en ce sens que le mot, le mot véritable parce qu'il dit comment est la chose, n'est et ne veut rien être en lui-même [...]. Il a son être dans son activité de révélation » (p. 444). Et Gadamer articule dans son étude de la scolastique le mystère de la Trinité avec la doctrine du « verbe intérieur » dont il tire argument pour démontrer davantage l'intelligence interne au mot : « Ce verbe intérieur est ainsi le miroir et l'image du Verbe divin. Quand saint Augustin et la Scolastique traitent le problème du *verbum*, en vue de se procurer les instruments conceptuels requis par le mystère de la Trinité, c'est uniquement ce verbe intérieur, ce “verbe du cœur” et sa relation à l'*intelligentia*, qu'ils prennent pour thème » (*ibid.*). Le langage humain envisagé comme « verbe intérieur », « parole intérieure de l'esprit », ou « se-dire » manifeste par là même l'unité du penser et du parler décalquée sur le rapport divin d'Incarnation : « La parole intérieure de l'esprit comporte la même identité d'être avec le penser, que Dieu le Fils avec Dieu le Père » (*ibid.*).

La scolastique selon Gadamer implique que les sphères de la conscience (âme, cœur) et du langage sous la portée humaine, procèdent, par le mystère de la Trinité, du Royaume de Dieu comme du fond d'être. La promotion de la sphère du langage, « *Sprachlichkeit* » (« dimension langagière »), par rapport à son instrumentalisation reste alors apparente. Le retrait de la sphère de la conscience, corollaire de la critique de l'égologie, maintient le statut de reflet du langage, lion de prendre en compte le langage comme acte – acte de signification, acte d'énonciation : « Le processus de la pensée comme celui de l'*explication* dans la parole » (p. 452, c'est nous qui soulignons). Prise en bloc, la double sphère passe pour refléter la sphère absolue de l'être. Ce qui importe à l'ontologie, c'est la chose vers laquelle s'oriente le penser parlant : « L'unité intime du penser et du se-dire, qui correspond au mystère trinitaire de l'Incarnation, implique que le verbe intérieur à l'esprit ne soit pas formé par un acte réflexif. Qui pense quelque chose, c'est-à-dire qui “se dit” quelque chose, vise par là même ce qu'il pense : la chose » (p. 449). Le « se dire », s'il ne revient pas à réfléchir sur soi, consiste à réfléchir la chose comme un « miroir ». Se réaffirme l'acquis commun, tel que Ricœur le démontrait, à la phénoménologie et à l'ontologie herméneutique, à savoir la structure intentionnelle de la conscience – conscience de quelque chose et non conscience de soi. En outre, on retrouve la même pensée de l'« expression » qui corroborait chez Husserl, Ricœur et Heidegger la thèse du caractère « dérivé » du langage : « La parole n'exprime absolument pas l'esprit, mais la chose visée. Le point de départ de la formation de la parole est le contenu (la *species*) même qui remplit l'esprit. La pensée qui cherche son expression se rapporte non à l'esprit mais à la chose. La parole n'est pas expression de

l'esprit, elle se rapporte au contraire à la *similitudo rei*. L'état de choses pensé (la *species*) et la parole sont les deux termes les plus étroitement unis » (p. 450).

Ricœur fait appel à la conception gadamérienne de la *Sprachlichkeit* en vue d'illustrer la secondarité improductive du langage. C'est en faisant écho à la pensée de ce à quoi « l'expression se rapporte » qu'il mettait l'accent notamment sur « ce qui vient au langage » : « Même s'il est vrai que toute expérience a une "dimension langagière", et que cette *Sprachlichkeit* empreint et transit toute expérience, ce n'est pourtant pas par la *Sprachlichkeit* que doit commencer une philosophie herméneutique. Il lui faut d'abord dire ce qui vient au langage »¹. L'« expérience » selon Ricœur, de même que la « chose visée » selon Gadamer, indique la sphère de l'être primordiale et antérieure à la sphère du langage, car il s'agit de la reprise de l'« expérience perceptive » chez Husserl qui portait sur l'existence de l'essence à l'issue de la réduction éidétique. Au reste, Ricœur enchaîne la *Sprachlichkeit* à l'*Aussage* : « Cette manière de subordonner la *Sprachlichkeit* à l'expérience qui vient au langage est parfaitement fidèle au geste de Heidegger dans *Sein und Zeit*. On se rappelle comment l'Analytique du *Dasein* subordonne le plan de l'énoncé (*Aussage*) [...] au plan du discours (*Rede*) » (p. 66). Le plan de la parole (*Rede*) ressortit à l'être – Heidegger insiste en effet sur « ce dont la parole parle ». Et dans la mesure où la mise en retrait de la *Sprachlichkeit* s'opère par l'étude de la scolastique, cette homologie structurale que Ricœur propose entre *Sprachlichkeit* et *Aussage*, entre expérience et *Rede* implique que le rapport de l'*Aussage* et du *Rede* inscrit la crypto-théologie de l'ontologie chez Heidegger. Le concept de *Rede* est le non-dit de la parole divine créatrice de l'ordre de l'être. La théologie du langage chez Gadamer et Ricœur tient que l'*Aussage* de langage répète le *Rede* d'être équivalent au Verbe, comme son fondement originel.

Tandis que Gadamer sépare et oppose la perspective grecque et la perspective scolastique, le *Cratyle* de Platon esquisse une résolution semblable pour la question de l'origine qu'il a posée avant la religion chrétienne. La convention ne se résume pas chez Hermogène à l'usage habituel intrinsèque à la communauté humaine. Elle remonte jusqu'au dieu considéré justement comme donateur d'un mot, d'un nom. L'arbitraire de la convention s'oppose en fait au libre arbitre de la création humaine, il échappe à l'entreprise d'une métalangue artificielle. Malgré toute la différence entre les dieux grecs et le Dieu biblique, on ne laisse pas de remarquer le réquisit semblable d'un ordre autre qu'humain, dès que l'origine de la vérité entre en jeu dans le débat sur le rapport du langage au monde préexistant. La sagesse surhumaine reste la seule à répondre à la visée de l'universalité transcendante à l'histoire. La question philosophique, prédéterminant ainsi la réponse, bloque le passage à l'arbitraire linguistique en tant qu'il manifeste la constitution du monde dans et par l'acte historique, subjectif et intersubjectif du langage. La problématique commune institue une filiation entre les philosophes grecs, scolastiques et ontologiques. Et cette filiation se détache en clair sur le traitement d'un autre thème conséquent à ceux de l'origine et de la vérité du mot.

Ricœur favorisait la langue aux dépens du discours (ou de la parole par la confusion). En dépit des apparences, sa linguistique était une linguistique de la langue. A ce parti pris pour la langue conspire la pensée de l'origine de la vérité en contrepartie de l'impensé de l'historicité du sens. L'onto-théologie du langage se définit plus exactement comme onto-théologie de la langue, par quoi la thèse du Verbe divin à l'origine du langage marque que Dieu crée toute langue aussi bien que tout étant, chose et homme. L'idée de création qui permet telle analogie amène à accorder l'existence à la langue, là où la linguistique du discours la plaçait sur le plan méthodique. L'artifice de méthode passe ici pour idiome, et partant entre au vif du sujet la pluralité des langues – c'est un « fait » qu'il y a des langues. Il en ressort que Dieu donne plusieurs mots « naturels » pour désigner la même chose.

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 65.

Cependant, aussitôt qu'il s'impose, ce problème se volatilise par restrictions successives. Le fait du multiple idiome répond à l'aspect factuel du mot qui retombe au statut substantiel du signifiant ramené au son. A titre ontique, le problème de la factualité plurielle ne peut pas ne pas reculer au second plan. Dans ce contexte se réanime le réalisme du langage où il était question non de la multitude, mais de l'unité des langues. D'autant que l'unité reposait sur le postulat du signifié invariant par rapport au signifiant variable selon les langues. Si chaque langue humaine provient d'une seule et même langue de la raison, Verbe divin de l'esprit, c'est dans la mesure où ce Verbe de l'être fonde les signifiés éidétiques. L'acception divine de la convention porte donc exclusivement sur le signifié auquel Ricœur réduisait le signe à partir du concept husserlien de « médium de l'expression » en phase avec le « règne du Logos, du conceptuel, du général ». Le glissement de ce règne qui conduit de l'*ego* à Dieu ne change rien au privilège du signifié. Le réalisme qui subsume le multiple sous l'un précise le lien du conventionnel et du naturel. C'est parce que le signe conventionnel reflète le logos divin révélateur du sens de l'être essentiel et universel qu'il entretient avec la chose un lien naturel comme union de l'être copulatif et existentiel. C'est en signifié que réside la part de symbole dans le signe. La logique de la désignation selon la phénoménologie contracte en dernier ressort l'identité d'être entre signe et chose, entre sens et présence, sous la tutelle du Verbe.

Cette consolidation mutuelle de l'onto-théologie et du réalisme traverse en filigrane le passage où Ricœur met en jeu les « significations identiques du mot » pour sa logique de la désignation : « Il y a d'abord la dualité de structure du signe sensible et de la signification qu'il porte (du signifiant et du signifié dans la terminologie de Ferdinand de Saussure) ; il y a en outre la dualité intentionnelle du signe (à la fois sensible et spirituel, signifiant et signifié) et de la chose ou de l'objet désigné. C'est avec le signe linguistique, conventionnel et institué, que cette double dualité, structurale et intentionnelle, atteint sa pleine manifestation ; d'une part les mots, phonétiquement différents selon les langues, portent des significations identiques, d'autre part ces significations font que les signes sensibles valent pour quelque chose qu'ils désignent ; nous disons que les mots, par leur qualité sensible, *expriment* des significations et que, grâce à leur signification, ils *désignent* quelque chose »¹. La thèse de la « double dualité » répète la pensée des choses préexistant conforme à la logique de la désignation. Alors que linguistiquement, il s'agit d'un seul rapport « arbitraire » consubstantiel entre signifié et signifiant. Car c'est le sujet pluriel qui constitue chaque fois à neuf le monde. C'est-à-dire qu'il sémantise *en parlant*. Ricœur dissocie en revanche le sémantiser et le parler, comme il divise le signe en signifié et signifiant. La « double dualité » discerne l'ordre divin préalable et unitaire du signifié, du désigné à l'égard de l'ordre humain du signifiant. C'est pourquoi le « dire » homogène au sémantiser – le dire quelque chose sur quelque chose – n'appartenait pas selon lui « à titre primaire, à nous sujets parlants », mais à Dieu sujet signifiant. Par son excellence d'omniscience, le dire divin prime le parler humain. C'est cette valeur théologique du primat du signifié sur le signifiant qui résout le problème de la pluralité, autrement dit, dissout le multiple dans l'un.

Une résolution-dissolution pareille est mise en œuvre par Gadamer dans sa reprise de la doctrine scolastique du « verbe intérieur de l'esprit » qui « ne prend pas forme dans la voix »². La scolastique établit deux paradigmes : d'un côté, le « verbe intérieur » se renoue d'un lien de reflet (« image », « miroir ») avec le Verbe divin pris pour « un seul verbe » (p. 450) et de l'autre, le « verbe extérieur » comme « articulation sonore du verbe dans la *vox* » (p. 443) se rattache aux langues humaines multiples. Par la plus-value du logos divin, le paradigme intérieur renferme le sens non sensible mais rationnel porteur de la vérité. Le « verbe de la raison » en tant que « véritable verbe » ne consiste ni dans « une parole qui

¹ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 22.

² H-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 444.

résonne », ni dans « l'apparence d'une telle parole », mais dans « ce qu'elle désigne par un signe, c'est-à-dire le signifié et le pensé lui-même » (p. 445). L'unité du parler et du penser qui reposait sur la « chose visée » nécessite de circonscrire le parler au signifier, de réduire le signe-mot au signifié, pour la fusion de sens, essence et existence, telle que l'indique l'équivalence entre le « signifié », le « pensé », le « désigné » (« ce que la parole désigne par un signe »). Les Scolastiques et Gadamer qui les suit mettent l'unité du signifier et du penser en prise directe avec la vérité universelle. Au-delà de la différence des sons, le sens reste un et le même. Là se marque en creux le réalisme du langage coextensif à l'ontologie distincte de l'ontique. Gadamer rapportait le statut « vrai » du *mot* à son être comme « signification », en précisant que le « sens du mot est manifeste dans le son » (p. 434). L'être du *signe* s'arrête à la substance audible ou visible comme en témoigne son statut chosique. La critique du signe s'inscrit dans la continuité de la dévalorisation du paradigme de l'extérieur sous le régime du multiple et du sensible. Ce dénigrement du signe en signifiant trouve son assise dans la « dépréciation toute platonicienne de la manifestation sensible ». Platon demeure actuel chez les Scolastiques aussi bien que chez Gadamer, Husserl, Ricœur et Heidegger, dont le concept d'*Aussage* – énoncé – rejoint l'exclusion du signifiant.

Le primat de l'énoncé sur l'énonciation qui sous-tend la secondarisation du langage en reflet expressif apparaît comme celui du paradigme de l'intérieur (signifier, penser) sur le paradigme de l'extérieur (parler, énoncer). Le dernier paradigme accentue l'aspect négatif du caractère dérivé du langage, alors que le premier accentue son aspect positif en impliquant la dérivation qui mène au réalisme. Mais du point de vue linguistique, l'énoncer réside en unité du parler et du signifier. Le sens est historique et subjectif, au lieu d'être essentiel et universel. La filiation des philosophes s'élève sur la division de cette unité, voire même sur l'élimination de l'« expression vocale » tributaire de l'humain en faveur de l'exprimé rationnel issu du logos surhumain. Il en découle que la *parole* de Dieu ne s'exprime pas en signifiants d'une langue particulière : « Le verbe extérieur, et donc tout le problème de la multiplicité des langues, est déjà expressément déprécié par saint Augustin [...] Le verbe extérieur [...] est lié à une langue (*lingua*) déterminée. Cependant, le fait que le *verbum* se dise dans chaque langue d'une manière différente signifie seulement qu'il ne peut se révéler dans son être véritable à une langue humaine. Dépréciation toute platonicienne de la manifestation sensible [...]. Le verbe véritable, le *verbum cordis*, est entièrement indépendant de cette manifestation » (p. 444).

Le « fait » qu'il y ait des langues, surmonté par l'arrachement du signifié au signifiant, fonctionne, plutôt que comme pierre d'achoppement, comme pierre de touche qui ne fait que servir de socle à l'onto-théologie du langage. C'est que ce problème factuel relève de la philosophie du langage, et non de la linguistique selon laquelle il n'y a en fait que des discours de chacun chaque jour. Gadamer oriente assurément la multiplicité des langues humaines vers la « multiplicité des paroles humaines », mais cette substitution tient au paradigme de l'extérieur, elle reste dans le cadre de la question-réponse philosophique. La thèse linguistique échappe au schéma du Verbe unique et de la langue-parole humaine multiple, dans la mesure où elle prend en considération la réalité de discours historique, étrangère à l'alternative entre le fond d'être et la sphère du monde qui sous-tend le schéma, en opposant signifié et signifiant comme essence et substance. Le signe n'« existe » que dans chaque acte d'énonciation constitutif *in medias res* d'une réalité de discours, ce qui ne permet plus de mêler la pensée de l'être, ontologique ou ontique, dans l'ordre du langage. Et corrélativement, la dépendance entière du signe à l'égard de l'acte d'énonciation, de l'acte de signification s'inscrit en faux contre la séparation du signifié et du signifiant. Le discours du divin renvoie au parler humain, au discours historique, subjectif et intersubjectif. Mais l'onto-théologie chez Ricœur et Gadamer sacralise *a priori* la parole de Dieu. A partir de ce postulat, ils cherchent à restaurer son rapport avec la parole humaine. Le parler humain n'est pensable

et pensé qu'en relation avec le dire divin. A l'opposé du paradigme du signifiant opérateur de la division, le paradigme du signifié travaillait à un lien tel que les langues convergeaient sur l'unique langue, le Verbe. C'était l'enjeu même du réalisme du langage.

L'alignement des langues sur le Verbe par le biais du signifié s'intègre alors à la déduction transcendantale qui s'appliquait à la linguistique de la langue. La philosophie du langage reste sans égard pour la linguistique radicalement empirique chez Saussure et Benveniste. Elle ne fait que substituer une onto-théologie transcendantale à l'idéalisme transcendantal. Le statut transcendantal que Ricœur accordait à la langue repose sur la relation avec le Verbe centrée sur le « signe spirituel » et non « sensible ». Le savoir total du Logos passe dans la langue conçue comme totalité synthétique des signifiés¹. L'onto-théologie du langage reformule donc le rabattement de la langue transcendantale sur la parole empirique en articulation de la parole divine sur la parole humaine. Par l'intermédiaire de la langue réduite à l'ensemble des signifiés, le parler se connecte au dire : « L'unité de l'être et du logos rend possible pour l'homme d'appartenir au tout en tant qu'être parlant. [...] ma parole appartient à la parole, [...] le parler de mon langage appartient au dire de l'être »². Le parler s'inscrit dans le registre herméneutique, au même titre que l'interpréter et l'écouter, à condition que l'initiative du sens – le dire – se loge chez Dieu. En cela, Ricœur réenonce la parole (*Rede*) en terme de « dire »³. Au reste, il situe le rapport de l'être parlant à l'être signifiant comme un rapport de donation : « Quand le parler devient le dire, ou quand le dire habite le parler de notre langage, nous faisons l'expérience du langage comme d'un don »⁴.

A la parole humaine se communique la parole divine, qui rassemble, c'est-à-dire, transcende et pulvérise l'historicité spécifique et subjective du sens. Chaque prise de parole marque l'ahistoricité d'avènement. La métaphore spatiale de l'« habiter » n'y est pas indifférente. Dieu advient à l'homme, dans la mesure où l'événement de parole humaine réalise le retour à et de l'événement de parole divine qui a donné le sens aux étants – hommes et choses – en les créant. Chez Ricœur, l'événementiel ne relève ni de la catégorie physique selon la philosophie analytique de Récanati, où la chosification du signe mène à faire du signifiant le son substantiel, ni de la catégorie sémantique selon la linguistique de Benveniste, qui tient compte de la réalité de discours, mais de la catégorie onto-théologique à portée herméneutique. L'avènement-événement de la parole en tant que « le parler devient le dire » explicite la restitution du sujet qui consistait dans le devenir-être comme advenir de l'être. S'il s'agit de la compréhension de soi, de l'adéquation du soi, ce sens copulatif est prédonné par Dieu : « Quand nous parlons de la parole comme une réalité vivante et effective, nous évoquons une connexion souterraine entre la parole et le noyau actif de notre existence. A la parole appartient le pouvoir de changer la compréhension que nous prenons de nous-mêmes » (p. 444). L'homme ne transforme pas la réalité mondaine en réalité de discours, en se transformant de l'individu en sujet. L'homme devient un être conscient en interprétant, écoutant la parole de Dieu. Il se restitue en sujet par la retrouvaille de la réalité d'être, du Royaume de Dieu, qui passe par l'actualisation en parole du Verbe divin. Tel est le précepte de l'anthropologie de la Parole.

Ce rapport de la parole à la Parole se met à la fois en couple et en tension avec la logique de la désignation. Le lien à la Parole se porte garant de la désignation censée atteindre la chose même selon la métaphore de la mort. Le signe passe pour le nom adéquat de la chose, du moment que le signifié essentiel provient du logos divin qui totalise. La désignation vient à bout de détermination du X déterminable, par quoi se comble la distance par rapport à la

¹ C'est ce qu'impliquait en effet la distinction entre la langue attachée à l'inconscient et la parole égologique. La parole de l'*ego* n'était possible que par l'exclusion des signifiés implicites du mot, alors que la langue incluait l'implicite.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 451-452.

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 66.

⁴ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 454.

transcendance, de telle sorte que la chose se constitue dans son adéquation originaire. Elle coïncide avec le moment terminal de l'expérience phénoménologique, c'est-à-dire au moment initial où la chose, fil conducteur, a toujours déjà prescrit sa propre « unité de sens ». Ricœur articule l'adéquation complète (« unité de sens », « synthèse ») et la désignation : « Comment explicite l'expérience de la chose sans prendre pour thème l'unité de sens elle-même qui nous permet de nommer la chose, de la désigner comme thème d'une synthèse ? Aucune description, aucune explicitation, aucune constitution ne serait possible, si l'on ne prenait pour guide le sens terminal de l'expérience, à savoir la position d'une transcendance face à moi »¹. Le langage est une œuvre achevée de la réduction éidétique, c'est ce qu'implique de fait le récit de la genèse : « Le langage est possible *a priori* parce que se transcender, pour la conscience, c'est anticiper le même dans l'autre, présumer le sens unifiant de cette altérité. La conscience est parente du Logos, en ceci qu'elle se dépasse dans l'identique » (p. 179).

Husserl spécifie cette identité du sens unifiant, en lui réservant un titre de « noyau » : « noyau de sens », « noyau noématique ». A la différence du noème complet dont la modalité d'être entretient encore des liens avec la noétique, le « noyau » en fait abstraction et marque la fusion d'être – essence et existence – comme « pur sens objectif » : « A l'intérieur du noyau *complet*, il nous faut discerner en fait [...] des *couches essentiellement différentes* qui se rassemblent autour d'un “noyau central”, autour du pur “sens objectif” c'est ce sens qui [...] peut chaque fois être décrit à l'aide d'expressions objectives absolument identiques, étant donné qu'il pouvait y avoir une identité dans les vécus parallèles d'espèces différentes »². Ce noyau, cerné comme « unique concept central », prend *forme* de signifié, signifié invariant. On cite à nouveau la définition de l'expression : « L'“expression” est une forme remarquable qui s'adapte à chaque “sens” (au “noyau noématique”) et le fait accéder au règne du “Logos”, du “conceptuel” et ainsi du “général” ». La relativité à l'immanence dans le noème complet s'énonce notamment par un participe passé (arbre *perçu*, *imagé*, etc.), tandis que le « pur » sens objectif et identique correspond au nom (arbre) ou plus exactement au signifié du signe « arbre ». Husserl réduisait le langage au nom, au signifié, de même que Gadamer et Ricœur. Sa théorie de l'expression et du nom soutenue par le transcendantalisme et le réalisme se récupère dans la théologie du langage qui tire en clair le Verbe à l'œuvre dans l'expression. La désignation sous l'égide du logos paraît donc illustrer la fin du mouvement régressif et progressif.

Et pourtant, l'actualisation du Verbe transcendantal en parole empirique désignative reste partielle. Le seuil du sacré est ineffaçable. Ici la tension s'exerce. Sur le plan humain la multiplicité du sens l'emporte sur l'unité, le processus de synthèse sur le terminus. Si l'homme fait « effort » pour appartenir, par l'acte de parole, à l'unique langue sacrée, pour retourner, en vertu de l'écoute du Logos, au Royaume de Dieu, ce Royaume dit « royaume de signification » renferme l'excès de sens. Le « miracle du *Logos* » réside dans la « loi de surabondance »³. Le « royaume de signification » donne en permanence à interpréter, à écouter. Etant à l'origine de la parole humaine, il la surpasse en même temps. La parole qui en participe doit continuer d'y participer. L'humanité ne peut se rapprocher chaque fois du Royaume qu'approximativement. L'avènement qui s'achève sur l'adéquation complète du sens du monde et du soi se trouve ajourné à jamais. Ricœur conjugue la triple idée kantienne : monde, moi, et Dieu. Son kantisme post-hégélien laisse ouvert le mouvement circulaire d'avènement, résurgence de Dieu, laisse inachevée la dialectique de l'espérance. La tension marque l'idée à la fois limite et directrice.

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 199.

² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 316. Selon Ricœur, « le noème complet diffère d'une classe d'actes à l'autre, même si le “noyau de sens” (c'est un arbre) demeure identique » voir p. 315, note 1.

³ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 310.

Ricœur cherche en l'occurrence à réajuster le passage de la Parole dans la parole à la tension, à la non-coïncidence entre le présent et la présence. Il s'attaque notamment à ce qu'il appelle « religion de l'idole ». Elle est problématique, en ceci qu'elle avance une thèse de la présence de Dieu au présent – « religion de Dieu de la manifestation présente » (p. 395). Il la réfute à l'avenant de la mouvance de l'espérance où la présence divine se dévoile à peine, au présent, au monde humain. A l'encontre de la religion hellénistique, il met en relief la « religion du nom » qui est aussi la « religion du Dieu qui vient » (*ibid.*) : « Ce n'est plus seulement alors le Nom qu'il faut opposer à l'idole, mais le "Il vient" de l'Écriture au "IL EST" du Poème du Parménide » (p. 398). Le venir opposé à l'être – être là, présent – reporte l'avènement final à un futur indéterminé : « Le père antérieur signifie l'eschaton, le "Dieu qui vient" »¹. Le rattachement de la question du nom à l'eschaton côtoie la théologie négative qui travaillait à l'idée de Dieu chez Kant – « X ». La logique de la désignation se modèle sur cette particularité idéale du nom de Dieu. C'est ainsi que s'équilibrent désignation et dérivation. Au lieu de clore, la logique de la désignation ouvre la dialectique de l'espérance. Le présent de désignation s'ouvre au futur, à l'infini du Nom. L'histoire humaine répète selon Ricœur la vie du Jésus-Christ, la mort étant relayée par la naissance. Il en va de même pour la désignation. La naissance du langage prend la suite de la mort du langage, de façon que l'acte de désignation se relance chaque fois en quête du surcroît de sens et de présence, quête du Nom qui totalise à lui seul le nom des étants, chose et homme. Ce n'est en rien renouvellement de discours, mais accroissement de nom en fusion entre sens, essence et existence.

Et dans un rapport de réciprocité, la Parole a besoin de son articulation sur la parole. Ricœur professe, en effet, une nécessité telle qu'« il n'y a pas de symbolique avant l'homme qui parle, même si la puissance du symbole est enracinée plus bas » (p. 26). Il conceptualise en terme d'« attestation » la nécessité qui est celle de la totalisation eschatologique : « Le Dieu qui s'atteste n'est donc pas le Dieu qui est, mais le Dieu qui vient. Le déjà de sa résurrection aiguise le "pas encore" de la récapitulation finale »². Le venir marque le mode divin de l'inadéquation originaire. Nous verrons ce concept d'attestation à l'occasion de son éthique à portée onto-théologique.

Ricœur répète à bien des égards la théologie du langage chez Gadamer. La récupération ne fait pas d'exception pour l'approche du seuil du sacré par la logique de l'excès et de la relance. Selon Gadamer : « Il résulte de cette imperfection essentielle [= de l'esprit humain] que le verbe humain n'est pas unique comme le Verbe divin et qu'il doit nécessairement y avoir un grand nombre de paroles »³ ; « Notre intellect a besoin de la multiplicité des paroles parce qu'il est imparfait, en ce sens qu'il n'est pas parfaitement présent à lui-même dans ce qu'il sait » (*ibid.*). La multiplicité due à l'inscience humaine, au lieu d'accentuer la négativité de finitude, motive la continuité positive des paroles vers l'idéal de Verbe parfait : « Tandis que, dans le Verbe, Dieu exprime parfaitement sa nature et sa substance en actualité pure, toute pensée que nous avons et par là aussi, toute parole dans laquelle cette pensée s'accomplit, est un simple accident de l'esprit. Le verbe de la pensée humaine vise bien la chose, mais ne peut la contenir en totalité. Ainsi la pensée continue son chemin vers des conceptions toujours nouvelles et ne peut au fond s'accomplir en aucune d'elles. Cette impuissance à s'accomplir a pour contrepartie qu'elle constitue positivement la véritable infinité de l'esprit, qui se transcende dans un processus spirituel toujours renouvelé et y trouve précisément la liberté de former des projets toujours nouveaux » (*ibid.*).

Le « toujours » et le « nouveau » engagent la logique de la relance et de l'excès. Le multiple est relié à l'unique par une « relation dialectique » (p. 450). La dialectique entre imparfait et parfait, fini et infini, multiple et un, partiel et total est celle de l'espérance.

¹ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 566.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 397.

³ H-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 449.

L'activité ecclésiale qui multiplie le Verbe en proclamations, prédications du salut – « l'unité et la multiplicité de la Parole annoncée par l'Eglise » (p. 451) – fournit sous la conduite de l'eschatologie une référence axiale à la réalisation de la dialectique ouverte : « La mort du Christ sur la Croix et sa Résurrection, voilà le contenu de la proclamation du salut qui est prêché en toute prédication. [...] La théologie protestante moderne en particulier a mis en relief le caractère eschatologique de la foi qui repose sur cette relation dialectique » (*ibid.*). L'annonce de la Parole dans l'Eglise consiste à retourner à l'union d'être originelle, à une union de la présence et du sens telle que « le Christ de la Résurrection et le Christ de la prédication ne font qu'un » (*ibid.*). L'événement de la proclamation répète chaque fois, quoique partiellement, l'avènement de Dieu à l'homme comme celui de la venue de son Verbe « dans le monde en la personne du Sauveur ».

Gadamer intercale dans cette relation ecclésiale de l'événement avec l'avènement la nécessité inverse de l'attestation, du « témoignage » : « C'est à un unique Verbe que la prédication ne cesse pas de rendre témoignage. La référence à la multiplicité de sa proclamation est manifestement déjà indiquée dans son statut de message. Le sens de la parole ne peut être dissocié de l'événement de la proclamation. Le statut d'événement est au contraire celui du sens même » (p. 450). La nécessité fait ressortir l'aspect herméneutique de l'anthropologie de la Parole. Etant donné que le sens, le « message » a été émis par Dieu, la multiplication nécessaire des paroles n'est rien de moins que celle des actes d'interprétation, et non de signification. Le parler, c'est l'interpréter : « L'unité du Verbe qui s'interprète dans la pluralité des paroles » (p. 451). D'ailleurs, c'est la tradition de la prédication, de la proclamation qui a amorcé la discipline de l'exégèse.

La multiplicité est celle du sens interprété, dévoilé, non du sens constitué par le discours, et pour cause, la pluralité du signifiant est exclue de la théologie du langage. Ce point de vue centré sur le signifié resserre le lien entre langue et concept. Gadamer parle de « l'unité du verbe qui s'interprète dans la pluralité des paroles » qu'elle « illustre le caractère événementiel de la langue : à savoir le processus correspondant à la formation du concept » (*ibid.*). Le réalisme de la langue combine, pour la parole humaine, interprétation, conceptualisation et désignation. Car le nom est une affaire de signifié, non de signifiant, en quoi la pluralité de la langue ne fait pas problème : « C'est la multiplicité des dénominations possibles – correspondant à la diversité des langues – qui confère à la différenciation des concepts une puissance encore supérieure » (p. 459). Et l'acte de désignation s'aligne sur le procès de conceptualisation, sur la quête infinie du Nom dépositaire de tout nom : « Une telle imprécision essentielle ne peut évidemment être surmontée que quand l'esprit s'élève à l'infini. Il n'y a alors dans l'infini qu'une seule chose et qu'un seul mot qui est justement le Verbe indicible de Dieu qui se réfléchit en tout » (p. 462).

On retrouve l'idée de « reflet » inséparable de la thèse improductive du langage. Le refus de l'instrumentalisation du langage n'est-il pas désavoué ? Il n'est valable que dans le cadre de la critique de l'ontique et de la logique égologique, à savoir dans la mesure où il ne s'agissait que du rapport binaire de sujet-objet. Gadamer continue en fait de prendre le langage pour l'instrument désignatif qui rend possible la communication, plus qu'entre les hommes, entre les hommes et Dieu. C'est ce qu'implique l'idée récurrente de « reflet », d'« expression », d'« image ». L'union naturelle du mot à la chose en toute langue¹ revient à la réunion avec Dieu qui a créé, signifié, conceptualisé, nommé le monde. Alors, par affinité, Ricœur enchaîne de son côté la critique de l'égologie à la même conception instrumentale du

¹ « En tant que déploiement de l'unité de l'esprit, les concepts incarnés en mots conservent toutefois leur rapport à un mot naturel, qui se réfléchit en eux tous, si arbitraire que soit toute dénomination prise à part. [...] Mais le fait que les différents mots d'une langue possèdent une ultime concordance avec ceux de chacun des autres langues, dans la mesure où toutes les langues sont des déploiements de la seule unité de l'esprit, ce fait a en bonne méthode un sens qui est juste. [...] Toutes les dénominations de fait sont en un sens arbitraire, et pourtant elles ont un rapport nécessaire à l'expression naturelle qui correspond à la chose même » (p. 461).

langage théologiquement fondée : « C'est parce que nous ne sommes pas les maîtres de notre langage que nous pouvons être "rassemblés", c'est-à-dire joints à ce qui rassemble. Dès lors, notre langage devient quelque chose de plus qu'un simple moyen de communication avec les autres »¹. Le langage, vidé du subjectivisme et par confusion, de la subjectivité, demeure « milieu », « medium de l'expression », sphère réfléchissant le fond d'être, et par delà, moyen de rejoindre le Verbe.

L'articulation nécessaire de la Parole sur la parole consacre la positivité de la quête. En tenant la parole humaine pour « potentielle »², Gadamer pointe la paire aristotélicienne d'*énergéia-dunamis*. La Parole manifeste l'actualité pleine du sens – « dans le Verbe, Dieu exprime parfaitement sa nature et sa substance en actualité pure », tandis que la parole actuelle, partielle, recommence à actualiser sa potentialité. La paire contribue à l'inversion de la négativité de finitude en positivité de procès et de surcroît. Et l'onto-théologie positive qui prend tournure, surtout en ce sens que l'esprit imparfait de l'homme en sa finitude est renoué d'un lien nécessaire avec l'esprit parfait et infini de Dieu, mène à apporter une retouche positive au concept d'appartenance qui condamnait justement la compréhension à la mécompréhension, et conjointement à établir sa relation positive avec la distanciation. Alors entre en jeu l'idéologie, figure du sujet déchu. Elle suivra la même carrière que les autres. A savoir qu'elle se renversera en ressort pour la restitution, voire même émancipation du sujet assujetti.

10. Appartenance, distanciation, appropriation

Ricœur opérait la méta-critique de l'idéologie, en suivant Gadamer pour avancer que l'emprise fondamentale de l'appartenance imprime le sceau d'inscience sur l'activité de l'homme en tant que sujet connaissant et critiquant l'idéologie. Il remettait en cause le présupposé épistémologique de la distanciation, mise à distance entre sujet connaissant et objet de la connaissance, dans la mesure où l'homme appartient au phénomène indépassable de l'idéologie qui relève du paradigme de modalités « *vor* » de l'être, telles que

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 454.

² « La parole humaine est potentielle, avant d'être actualisée. Elle est susceptible d'être formée, mais elle n'est pas formée. [...] Ce qui nous vient ainsi à l'esprit n'est pas encore quelque chose d'accompli et de pensé jusqu'au bout ». *Vérité et Méthode*, p. 448.

précompréhension, préjugé, tradition. Loin de critiquer le faux sens du soi, le sujet en est toujours déjà captif. Mais en conséquence de l'herméneutique positive, Ricœur propose ici une compréhension de soi qui reste possible au-delà du débat qui opposait Habermas et Gadamer, en dehors de l'alternative massive entre savoir total et inscience, adéquation et mécompréhension. Il élabore un savoir tel que s'articule la distanciation et l'appartenance, là où ils départageaient, chacun, en faveur de l'une et de l'autre : « L'herméneutique doit assumer en elle-même le moment critique, le moment du soupçon, à partir duquel se constituent une critique des idéologies, une psychanalyse, etc. Ce moment critique ne peut être incorporé au rapport d'appartenance que si la distanciation est consubstantielle à l'appartenance »¹. Il va alors remanier l'acception des deux termes ici en cause.

Ce rapport consubstantiel, qui tranche le rapport avec le savoir égologique, installe l'analogie avec la réduction : « La distanciation selon l'herméneutique n'est pas sans rapport avec l'*epochè* selon la phénoménologie [...]. A toute conscience de sens appartient en effet un moment de distanciation, de mise à distance du "vécu", en tant que nous y adhérons purement et simplement. La phénoménologie commence lorsque, non contents de vivre [...] nous interrompons le vécu pour le signifier. C'est par là qu'*epochè* et visée de sens sont étroitement liées » (p. 64). La mise à distance du vécu revient à la réduction de l'immanence : « Toute mise à distance est [...] mise à distance de soi, distanciation de soi à soi-même » (p. 365). Avant la division du sujet et de l'objet, la distanciation institue la division à l'intérieur du sujet. Et la critique de l'égologie, comme critique de la critique de l'idéologie, débouche sur une critique de l'idéologie. C'est que l'adhésion au vécu est inséparable de l'adhésion au « vécu historique », précisément d'après la structure d'appartenance. Le sens du vécu – sens du soi – s'entrelace d'une façon indémêlable avec le sens du vécu collectif et historique. D'où le phénomène de l'idéologie, à la limite de contresens. L'*epochè* s'applique autant à la *Lebenswelt*. La mise à distance de soi est en même temps mettre à distance, hors circuit, la « conscience exposée aux effets de l'histoire » : « Ce que nous avons appelé "appartenance" n'est pas autre chose que l'adhérence à ce vécu historique [...]. Au "vécu" du phénoménologue correspond, du côté de l'herméneutique, la conscience exposée à l'efficace historique. C'est pourquoi la distanciation herméneutique est à l'appartenance ce qu'est, en phénoménologie, l'*epochè* au vécu. L'herméneutique commence elle aussi lorsque, non contents d'appartenir à la tradition transmise, nous interrompons la relation d'appartenance pour la signifier » (p. 65).

Le sens du soi, détaché de son ancrage à la fois dans la sphère de l'immanence et le monde ambiant de la vie qui sont tous les deux mis à l'écart, accède au statut d'un objet de la connaissance, objet externe à l'intention. Il s'agit de l'intentionnalité méthodologique, d'une « *epochè* interprétée en un sens non idéaliste, comme un aspect du mouvement intentionnel de la conscience vers le sens » (p. 64). Le sens du soi est extérieur à l'ordre du sujet – solitaire ou communautaire. Et dans cette division n'entre pas en ligne de compte l'historicité du sujet de langage. A cet égard le « cas du langage » allégué à titre d'exemple de l'*epochè* donne matière à débat. Le recours à l'acte de langage a pour intérêt premier de marquer la neutralisation du monde ambiant : « L'*epochè* est l'événement virtuel, l'acte fictif qui inaugure le jeu entier par lequel nous échangeons les signes contre les choses, les signes contre d'autres signes, l'émission des signes contre leur réception. La phénoménologie est comme la reprise explicite de cet événement virtuel qu'elle élève à la dignité de l'acte, du geste philosophique » (*ibid.*). Et la distanciation « prolonge ce geste philosophique » (*ibid.*). La conception instrumentale, substitutive du langage est aussitôt après reprise en termes ontologiques de « porter au langage » (*ibid.*). Au lieu de signifier, le langage exprime, reflète l'expérience vécue. La réduction qu'opère le langage à l'égard de l'immanence et de la

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 65.

transcendance ne concerne en rien la double transformation par l'instance de discours – subjectivation et sémantisation.

L'extériorité du sens par rapport au langage, au sujet de langage s'accroît par la confusion rétablie entre énonciation et interprétation¹. Le concept méthodologique de constitution engage *ipso facto* l'être comme origine du sens. Si la distanciation ouvre le fond d'être, cela revient alors à doter l'appartenance d'une valeur positive. La structure de « vor » de la compréhension a beau conclure à l'échec de savoir, la précompréhension offre l'intelligibilité de l'être. Chez Ricœur le « pré » marque en dernière analyse la proximité de l'être qui signifie, et au-delà l'approche du Verbe. L'appartenance positive s'alignera sur le rapport d'« appartenance » du langage humain au verbe divin. Il disait : « L'unité de l'être et du logos rend possible pour l'homme d'appartenir au tout en tant qu'être parlant. [...] ma parole appartient à la parole, [...] le parler de mon langage appartient au dire de l'être ».

La distanciation implique sa propre condition de possibilité. De séparer le négatif et le positif au sein de l'appartenance, elle intègre un moment de soupçon et un moment de révélation. La dialectique entre distanciation et appartenance consiste, d'une part, en critique de l'idéologie doublée par la méta-critique, c'est-à-dire sans retomber dans l'*hubris* épistémologique, et d'autre part, en quête du sens de l'être-dans-le-monde, être-dans-la-société. Elle dévoile le sens vrai sous le voile du sens illusoire. La dialectique est une opération même de l'herméneutique de l'être : révélation. Le recours au « cas du langage » fonctionne donc pour introduire le paradigme de constitution à l'exclusion de la signification.

La dialectique de l'herméneutique est une critique : « Toute mise à distance est [...] mise à distance de soi, distanciation de soi à soi-même. C'est ainsi que la critique des idéologies peut être et doit être assumée dans un travail sur soi-même de la compréhension, lequel travail implique organiquement une critique des illusions du sujet. [...] la distanciation, dialectiquement opposée à l'appartenance, est la condition de possibilité d'une critique des idéologies, non pas hors de l'herméneutique ou contre l'herméneutique, mais dans l'herméneutique » (p. 365). Elle est autant une heuristique : « Ce concept de distanciation est le correctif dialectique de celui d'appartenance, en ce sens que notre manière d'appartenir à la tradition historique, c'est de lui appartenir sous la condition d'une relation de distance qui oscille entre l'éloignement et la proximité. Interpréter, c'est rendre proche le lointain (temporel, géographique, culturel, spirituel) » (p. 57). Elle décide alors de la prise de position de Ricœur à l'égard du débat entre Gadamer et Habermas. Elle apparaît par là notamment comme dialectique entre *arché* et *télos* sur le plan des sciences sociales.

Contre Gadamer, tiré vers le passé, négativité de l'appartenance – du moins dans ce débat où il a en face de lui Habermas indifférent à la méta-critique – Ricœur cherche à réinstaurer en *télos* une possibilité de libération, à partir de la critique de l'idéologie. Mais s'il reprend à son compte le thème de Habermas, « intérêt pour l'émancipation », il l'arrache en même temps à sa perspective égologique, où la visée de l'autonomie, de l'indépendance prônait la rupture décisive d'avec le passé. Pour Ricœur, le *télos* se profile au contraire sur la remontée au passé jusqu'à l'origine du sens, vérité du soi en société. Contre Habermas tourné vers le futur comme libération hors de l'histoire, Ricœur réaffirme alors en *arché* la fécondité de la dépendance. Le cercle dialectique se dessine par le passage de l'*arché* négative au *télos* comme retour à l'*arché* positive : « C'est la tâche de la réflexion philosophique de mettre à l'abri des oppositions trompeuses l'intérêt pour la réinterprétation des héritages culturels reçus du passé et l'intérêt pour les projections futuristes d'une humanité libérée » (p. 416).

Le nœud du problème est de tenir ensemble les aspects négatif et positif de l'appartenance. Dans ce contexte, Ricœur propose l'« appréciation relativement positive » (p.

¹ Ricœur applique au « dire » la définition heideggerienne de l'explicitation : « La [= l'expérience] porter au langage, ce n'est pas la changer en autre chose, mais, en l'articulant et en la développant, la faire devenir elle-même ». *Du texte à l'action*, p. 62.

335) de l'idéologie, à l'endroit de Habermas ainsi que de Gadamer. L'idéologie passe ici pour une figure problématique de l'*arché* à double face. Au-delà de l'« exercice de la domination et de la violence » sous le régime de la conscience, l'idéologie trahissait la mécompréhension de soi foncière comme un mode d'être ; elle dépassait la maîtrise souveraine de la classe politique ; loin de pratiquer volontairement l'idéologie, le sujet du pouvoir s'avérait y soumis ; le sujet dominant, tout comme le sujet dominé, était un sujet fondamentalement assujetti selon l'argument de l'anthropologie négative de l'être. Mais le point d'inflexion réside selon Ricœur dans cette structure même d'anticipation. En empruntant à J. Ellul la thèse du « rôle médiateur de l'idéologie », il soutenait que l'idéologie s'interpose dans le « rapport primitif qu'une communauté historique entretient avec l'acte fondateur qui l'a instaurée » notamment en qualité de représentation, d'interprétation. Or cette activité herméneutique de l'idéologie ne reste pas condamnée à la mécompréhension qui résulte de la « distance » ineffaçable par rapport à l'origine. Ricœur ramène en fait la « fonction de la distance » à la fonction de la réduction de la distance : « L'idéologie est fonction de la distance qui sépare la mémoire sociale d'un avènement qu'il s'agit pourtant de répéter ; son rôle n'est pas seulement de diffuser la conviction au-delà du cercle des pères fondateurs, pour en faire le credo du groupe entier ; il est aussi d'en perpétuer l'énergie initiale au-delà de la période d'effervescence. [...] c'est toujours dans une interprétation [...] qu'un acte de fondation peut être repris et réactualisé » (p. 339). L'idéologie maintient le lien avec le sens qui a œuvré pour la fondation de la société. Avant de virer à la mécompréhension due à l'effet de distance, l'idéologie fait fonction de précompréhension.

Chez Ricœur, la valeur de ce préfixe avait le mérite d'annoncer la proximité du fond d'être comme lieu de la vérité. L'idéologie interprétative réalise ici le retour à l'origine perdue, tel qu'il le souligne expressément dans les vocables de réitération : « répéter », « reprendre », « réactualiser ». L'« appréciation relativement positive » trouve sa validité dans cette fonction de reconquête du sens fondateur de l'être en société. L'idéologie donne prise à la connaissance de la vérité, qui permettra de libérer le sujet de sa conscience fautive ou faussée. L'idéologie illustre le mouvement dialectique d'émancipation à rebours, retour à l'origine ahistorique. Ricœur peut bien invoquer des actes fondateurs, tels que la « Déclaration américaine des Droits », la « Révolution française », la « Révolution d'octobre, etc. » (*ibid.*). Mais ce sont des événements dont la « conviction » répond à l'ordre de l'être porteur de la vérité intemporelle. Ils manifestent en fait le passage de l'être transcendantal dans le monde humain empirique. D'où le terme d'« avènement » qui les résume. Par là, l'idéologie s'enveloppe dans une perspective théologique. L'avènement de l'être correspond à l'avènement du Logos. La nécessité de l'idéologie – il insiste : « peut-être n'y a-t-il pas de groupe social sans ce rapport indirect à son propre avènement » (p. 339-340) – renvoie au passage nécessaire de la Parole à la parole. La fonction de médiateur de l'idéologie interprétative qui se détache sur ce « rapport indirect » équivaut à celle de langage qui reflète le Verbe.

Le thème du symbole médiateur s'inscrit dans ce contexte. Alors que la critique de l'idéologie présuppose, pour mesurer les effets de domination, l'état transparent de la réalité sociale antérieure à l'état opaque relatif aux distorsions, la méta-critique fait l'état de la médiation symbolique. Il impose « l'impossibilité d'atteindre un réel social antérieur à la symbolisation » (p. 355), en concluant à « l'échec de toute tentative pour définir une réalité sociale qui serait d'abord transparente, puis secondairement obscurcie, et qu'on pourrait appréhender dans sa transparence originelle, en deçà du reflet idéalisant » (p. 355-356). La thèse de la médiation soutenue à juste titre n'ouvre pourtant pas sur une anthropologie du langage qui considère la réalité sociale comme réalité de discours subjective, historique, plurielle. En rééditant le lien entre symbole et interprétation sans acception d'énonciation et de signification – « S'il est vrai que les images que se donne de lui-même un groupe social

sont des interprétations qui appartiennent immédiatement à la constitution du lien social, autrement dit, si le lien social est lui-même symbolique, il est absolument vain de chercher à dériver les images de quelque chose d'antérieur qui serait le réel, l'activité réelle, le processus de vie réelle, dont il y aurait secondairement des reflets et des échos » (p. 355) –, Ricœur tient la médiation symbolique pour irréductible au langage humain et commensurable avec le logos divin. La « nécessité » repousse à l'impossibilité le projet d'atteindre la réalité sans falsification, tant qu'il demeure sous le joug de la conscience critique d'ordre humain. Elle n'en laisse pas moins possible cette visée de la réalité même, en vertu du symbole médiateur, qui se situe à la fois au point de rupture et de suture entre l'ordre divin et l'ordre humain. Au lieu d'induire en erreur, la médiation nécessaire et symbolique de l'idéologie dispose l'homme à connaître la réalité vraie. Le lien positif d'appartenance de la parole à la Parole admet donc la distanciation en tant que réduction de la distance première, distance par rapport au Royaume de Dieu. La « constitution symbolique » du « lien social le plus élémentaire » (p. 346) découle de la fondation du monde humain par le Verbe. Le Père créateur est passé chez les « pères fondateurs ». L'idéologie est une théologie du Dieu qui vient.

La médiation symbolique de l'idéologie est d'autre part à poursuivre sans relâche, puisque la distance originale trace le seuil du sacré à jamais infranchissable. La nécessité de la transition de la Parole à la parole est un envers de la nécessité de faire un effort constant pour médiatiser, interpréter la Parole. La distance ne se comble pas, la toute-sagesse ne s'épuise pas. Sur ce point, Ricœur ne rejoint pas l'anthropologie du symbole chez Cassirer. Ce dernier, malgré la considération de la fonction d'intermédiaire du symbole, le cantonne, selon Ricœur, à la sphère de la conscience : « Le symbolique, c'est l'universelle médiation de l'esprit entre nous et réel »¹. S'il envisage le symbolique comme « caractère universel du renversement copernicien qui a substitué à la question de la réalité, telle qu'elle peut être en soi, celle de l'objectivation par la fonction de synthèse de l'esprit » (*ibid.*), la pensée du sacré chez Ricœur interdit de mener à son terme ce processus de « synthèse de l'esprit », en tant que procès d'interprétation de la Parole. Le procès se continue à l'infini, recommence chaque fois en vue de réduire un peu plus la distance qui sépare homme et Dieu. L'accès à la réalité, telle qu'elle est, telle qu'elle a été créée reste idée limite. Même s'il est aussi idée directrice, c'est-à-dire libératrice de l'homme dans sa vérité de l'être-dans-le-monde.

La mutation de l'idéologie se rattacherait au moment critique de la synthèse comme une destruction du monde. A proportion que la distance augmente, que la société s'éloigne de son origine, l'avatar de l'idéologie en mécompréhension risque de s'installer et régner en fraude jusqu'à la pratique de la violence, oubli de l'être et du divin. Le double arrêt opposé sous-tend la mouvance historique : finitude d'inscience et finitude d'intelligence absolue, facticité ontologique et éternité égologique. Alors que pour Ricœur, la finitude humaine est à rapporter à l'infinitude divine par un effort inlassable de discernement entre précompréhension et mécompréhension. L'heuristique fait pendant avec la critique : « Le débat qu'on évoque [...] met en jeu ce que j'appellerai le geste philosophique de base. Ce geste est-il l'aveu des conditions historiques auxquelles toute compréhension humaine est soumise sous le régime de la finitude ? Ou bien ce geste est-il, en dernier ressort, un geste de défi, un geste critique, indéfiniment tourné contre la "fausse conscience", contre les distorsions de la communication humaine derrière lesquelles se dissimule l'exercice permanent de la domination et de la violence ? »². Le cercle dialectique qu'il propose administre à l'histoire humaine un rapport inverse de proportion. Le sens s'accroît dans l'oscillation entre éloignement de fait et rapprochement de geste philosophique.

De même que l'idéologie, il passe en revue l'efficace de l'histoire. L'histoire exerce selon lui ses effets « sous la condition de la distance, de la mise à distance » (p. 364) :

¹ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 20.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 367.

« L'histoire efficiente, c'est l'efficace dans la distance » (p. 382). Cette distance est autre chose qu'une simple « distance temporelle » (p. 364) susceptible de l'*hubris* épistémologique. Le savant égotique peut bien détourner la distance temporelle pour la prétention à la vérité objective, totale, universelle, détachée du point de vue individuel inéluctablement partiel et partial, de croire avoir rompu son attache avec le fond d'appartenance. Gadamer lutte justement contre « l'illusion que la "distance" met fin à notre collusion avec le passé et du même coup crée une situation comparable à l'objectivité des sciences de la nature, sans la mesure même où, avec la familiarité perdue, nous rompons aussi avec l'arbitraire » (p. 382)¹. Or, comme « condition de la distance », il fait appel notamment à la « médiation des textes » (p. 364), en tant que le texte « se détache de son auteur » (p. 365). On reviendra longuement sur cette théorie du texte, et de l'écriture, qui fait un des enjeux majeurs de l'approche de la littérature chez Ricœur. Pour le moment, on se contente de remarquer que la distance revient à la distanciation à soi-même opérée par l'homme du passé. L'« efficace dans la distance » égale l'efficace « à distance de l'intention de l'auteur » (p. 59). Par *epochè* méthodologique, les hommes du passé ont découvert un sens de chose, monde, société, soi. C'est pourquoi Ricœur qualifie cette distance de « positive » (p. 364). L'histoire est un dépôt de sens vrais, aussi bien que de sens illusoire. En cela, la *Lebenswelt* confine au fond d'être, et au cité de Dieu.

La dialectique circulaire et perpétuelle dont le *télos* réside en compréhension et émancipation de soi renvoie à la dialectique de l'espérance qui dépassait la dichotomie du déterminisme et de la liberté². Elle est énonçable en trois formules de l'espérance – « en dépit de », « grâce à » et « combien plus » – d'autant que Ricœur proposait l'homologie entre idéologie et mal : l'homme est « libre de »³ la méconnaissance de soi, *en dépit du caractère foncier de l'inscience* ; *grâce au* retour à l'origine, l'homme peut connaître, se connaître soi-même et se libérer ; la possibilité excède par définition même chaque actualité d'interprétation. Elle se relance à l'infini. L'idéologie décrète la loi du *combien plus* qui provoque toujours davantage de déchiffrement, en vue de porter l'humanité entière à l'émancipation. L'humanité est alors « libre pour » (*ibid.*) espérer se libérer par (et non de) son histoire universelle et continuelle des interprétations.

L'émancipation dialectiquement conjuguée avec la dépendance radicale se décalque sur l'idée de « liberté selon l'espérance ». A l'issue de sa lecture du débat entre Gadamer et Habermas, Ricœur fait référence à l'« eschatologie de la libération » dont il dit qu'elle n'est « rien sans récitatif des actes de délivrance du passé », en écartant du même coup comme « fausse antinomie » l'alternative entre « réminiscence et espérance »⁴. Car le *télos* se ramène à l'*arché*, par quoi se relance le procès dialectique, constitutif et libérateur de l'homme. La structure de l'eschatologie de la libération entre en résonance au passage où il inverse l'« aveu » du mal radical, « leçon de désespoir » en aveu d'espérance : « Cet aveu est, au contraire, l'accès au point où tout peut recommencer. Le retour à l'origine est le retour à ce

¹ Selon Gadamer, chez Dilthey, fondateur des sciences de l'esprit ayant pour modèle les sciences de la nature, le contact avec la tradition qui s'éloigne de l'historien lui permet de dépasser sa situation limitée et conditionnée : « Les sciences de l'esprit aspirent à s'élever méthodiquement, grâce à la tradition qui est alors accessible, au-dessus du hasard subjectif correspondant à la position propre que l'on occupe et elles parviennent ainsi à l'objectivité de la connaissance historique ». *Vérité et Méthode*, p. 256.

² On peut réinscrire dans ce contexte le passage où Ricœur explique en raccourci les étapes de l'*Ethique* de Spinoza : « Cette perte apparente du *Cogito* lui-même et de sa lumière propre est requise par la stratégie du travail de deuil appliquée au faux *Cogito*. Elle ressemble à l'explication déterministe que Spinoza commence par appliquer aux fausses évidences du libre-arbitre dans les premiers livres de l'*Ethique*, avant d'accéder à la véritable liberté du livre IV et à la béatitude du livre V, qui procèdent de la compréhension rationnelle de l'esclavage lui-même. Comme chez Spinoza, par conséquent, la perte des illusions de la conscience et la condition de toute réappropriation du sujet vrai ». *Le Conflit des interprétations*, p. 240-241.

³ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 400.

⁴ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 416.

lieu où la liberté se découvre comme étant à délivrer, bref au lieu où elle peut *espérer* être délivrée »¹.

Le retour à l'origine – fond d'être ou cité de Dieu – est ainsi un ressort-clef qui fait rebondir la quête du soi perdu. L'origine a un double aspect négatif et positif. Négatif, en ceci qu'elle dérègle la maîtrise subjective du sens, qu'elle pulvérise l'*hubris* de l'*ego*, prétention à se connaître soi-même, à se croire non seulement apodictique, mais surtout adéquat. Tout sens illusoire qu'il se donnait de lui-même se dissout au contact de l'origine. Alors, grâce à cette négativité même, la remontée à l'origine est positive. Ce qui fait perdre le sens, c'est bien la sphère de la conscience. L'origine où se loge la vérité permet de libérer le sens du contresens. Au contact de l'origine, le sujet déchu retrouve son sens propre, reconquiert son adéquation (ce que je suis) originaire (je suis). A la suite de Gadamer, Ricœur réserve un terme d'« appropriation » à ce moment terminal où le je se reconstitue, en s'interprétant : « Pourquoi faut-il caractériser cette reprise comme appropriation, et même comme réappropriation ? Je dois recouvrer quelque chose qui a d'abord été perdu ; je rends “propre”, “mon propre”, ce qui a cessé d'être mien. Je fais “mien” ce dont je suis séparé [...] l'appropriation signifie que la situation initiale d'où la réflexion procède est l' “oubli”, je suis perdu, “égaré”, parmi les objets, et séparé du centre de mon existence [...] quelque soit le secret de cette *diaspora*, de cette séparation, elle signifie que je ne possède pas d'abord ce que je suis, la vérité que Fichte appelait “jugement thétique” se pose elle-même dans le désert d'une absence de moi-même, c'est pourquoi la réflexion est une tâche [...], la tâche d'égaliser mon expérience concrète à la position : *je suis*. [...] la position du soi n'est pas une donnée, elle est une *tâche* » (p. 324).

L'appropriation est solidaire de l'appartenance. Le moment terminal n'est rien de moins que le moment initial : *télos* égale *arché*. L'appropriation et l'appartenance forment ensemble une catégorie du cercle herméneutique entre perte et regain. Comme l'explicite le préfix « re » de répétition : « réappropriation », « recouvrer ». Elles réalisent ensemble le retour à et de l'origine. Le sujet est celui qui redevient, au lieu de devenir. La structure d'anticipation inscrit à l'origine cette possibilité de réappropriation. La potentialité est une « donnée », si l'actualité – présence de soi au présent – n'en est pas une. La constitution du sujet pensée en termes de « propriété », et non d'historicité creuse encore plus le *hiatus* entre le je et *je*, voire même entre Dasein et *je*, et pour cause « possibilité » et « propriété » portent la marque de l'être copulatif et existentiel : « mon possible le plus propre ». Ce qui cautionne une telle herméneutique de l'être, c'est assurément Dieu, créateur, donateur de l'être de l'étant. La métaphore de l'espace – « lieu » – spatialise à nouveau ce mouvement d'émancipation dans et vers le Royaume. Le présent où une potentialité s'actualise manifeste un avènement de délivrance qui a eu lieu.

L'appropriation est autant solidaire de la distanciation : « L'appropriation est le complément dialectique de la distanciation »². Elle résulte de la dialectique entre appartenance et distanciation. La mise à distance de la sphère d'immanence travaille au rapprochement de la *Lebenswelt*, fond d'être, et au-delà, Royaume de Dieu. C'est elle qui profile l'épure d'appartenance, antre de la vérité justement à se réapproprier. Aussi le renversement de la destitution en restitution, de la sujétion en émancipation met en circulation la triade – appartenance en *arché*, distanciation en *medium*, et appropriation en *télos*. L'appropriation est au bout de la médiation symbolique, des moments médians où s'opèrent des interprétations – ensemble des constitutions méthodologiques mise en place par la distanciation à soi. Chaque sens révélé renvoie de proche en proche à l'origine qui recèle tout.

Le *conatus* et l'*éros* contribuent à l'infini de la dialectique où chaque réappropriation actualise une potentialité. Ils sont inscrits sur le sens propre d'être soi : « Le “devenir

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 426.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 409.

conscient”, par quoi il [=le sujet] *s'approprié* le sens de son existence comme désir et comme effort ne lui appartient pas, mais appartient au *sens* qui se fait en lui ». Si le sens du soi « constitué en arrière de moi » qui « appartient » au fond d'être, est perdu et réapproprié, ce retour à l'origine se relance immédiatement et indéfiniment, du fait que l'effort et le désir contractent une valeur d'excès : ils requièrent « un temps indéfini, une durée qui n'est rien d'autre que la continuation de l'existence »¹. Les compléments sont hyperboliques – effort *pour exister*, désir *d'être*. Là réside l'intérêt de la solidarité entre *conatus*, *énergéia* et *dunamis* qui définissaient l'homme en tant qu'être.

Le *conatus* permet d'orienter plus explicitement la dialectique vers la théologie. Il est question de l'« appropriation de notre effort pour exister, dans son procès entier, de l'esclavage à la béatitude » (p. 335). La vérité qui entre en jeu dans la « réappropriation du sujet vrai » (p. 241) provient du logos divin, dans la mesure où la conversion de « l'aliénation à la liberté et à la béatitude » est atteinte par la « connaissance du tout », c'est-à-dire, quand « la connaissance de Soi est égalée à la connaissance de l'unique Substance » (p. 324). L'*éros* laisse aussi ouvert la voie vers l'ordre divin : « C'est “sur” des fantasmes de scène primitive que l'homme “forme”, “interprète”, “vise” des significations d'un autre ordre, susceptibles de devenir les signes de ce sacré [...]. Cette intentionalité nouvelle, par laquelle le fantasme est interprété symboliquement, est suscitée par le caractère même du fantasme, en tant qu'il parle d'origine perdue, d'objet archaïque perdu, du manque inscrit dans le désir ; ce qui suscite le mouvement sans fin de l'interprétation »². Ricœur prend le désir d'être pour « amour de la Création » (p. 575).

L'effort perpétuel pour exister, se libérer et le désir d'être insatiable président alors à l'histoire de l'humanité qui consiste à interpréter et réapproprier chaque fois plus de sens du soi en tant qu'être créé. Sous forme de cercles dialectiques et concentriques, l'histoire répète et renforce la position de l'homme dans l'être, la « situation de l'homme dans le sacré » (p. 567). Elle se dirige vers l'idée de « récapitulation finale » qui rassemble et sauve l'humanité entière dans le Royaume. Ricœur l'investit en effet d'une valeur eschatologique : « L'histoire est elle-même espérance d'histoire ; car chaque accomplissement est perçu comme confirmation, gage et relance de la promesse ; celle-ci propose un surcroît, un “pas encore”, qui entretient la tension de l'histoire »³. L'histoire se règle ainsi sur l'eschatologie de l'excès et de la relance. La « continuation de l'existence » correspond à la « constitution temporelle de la “promesse” » (p. 396) qui prend un caractère « communautaire, historique et politique à sa dimension de l'attente de la résurrection universelle » (p. 401). La *Lebenswelt* ne cesse d'avancer vers son origine.

L'histoire efficiente dans la distance dessine la trajectoire de la seule et même constitution. La transcendantalité du sens aux humains, à titre d'objet intentionnel, autour duquel ils se rassemblent, annonce la venue du Verbe : « L'acte de Dieu a sa première transcendance dans l'objectivité du sens qu'il annonce pour nous » (p. 390). Chaque vécu se ramène à l'expérience de la Parole. La tradition transmise réserve un surplus de sens divin qui s'offre à son tour au déchiffrement : « Ce qui s'anéantit dans notre chair, c'est le Tout-Autre comme logos. Par là même il devient événement de la parole humaine et ne peut être reconnu que dans le mouvement de l'interprétation de cette parole humaine. [...] En se rendant ainsi “immanent” à la parole humaine, le Tout-Autre se donne à discerner dans et par la dialectique de la téléologie et d'archéologie »⁴. Et l'avènement de la Parole ne s'accomplit pas, c'est pourquoi l'histoire est « espérance de l'histoire ». La théologie du Nom pose l'histoire humaine entre le X indicible et le X déterminable. Mais c'est parce que le X est indicible qu'il

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 442.

² P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 563-564.

³ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 395.

⁴ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 548.

est déterminable. Ricœur parle de la *Sprachlichkeit* traduite en « condition langagière de toute expérience » qu'elle « a elle-même sa présupposition dans une théorie générale du “sens”. Il faut supposer que l'expérience dans toute son ampleur [...] a une dicibilité de principe. L'expérience peut être dite, elle demande à être dite »¹. Le principe de dicibilité renvoie à la « possibilité » existentielle, qui relance par là même indéfiniment l'effort et le désir.

La dialectique à la dimension collective, historique, sociale introduit une question de l'altérité, de l'intersubjectivité. La distanciation qui porte sur la tradition, médium symbolique et l'appropriation qui en résulte engagent notamment des relations entre moi et autre. Gadamer les situe d'abord par rapport à la dialectique hégélienne :

« Cette présentation hégélienne de la formation pratique permet déjà de reconnaître la vocation fondamentale de l'esprit historique : elle est de se réconcilier avec soi-même, de se reconnaître dans l'altérité. Et elle apparaît en toute clarté dans l'idée de formation théorique. Car, prendre l'attitude de la théorie est déjà en soi aliénation [...] La formation théorique conduit ainsi au-delà de ce qui est pour l'homme immédiate du savoir ou de l'expérience. Elle consiste en ce que l'on apprend à reconnaître également quelque chose d'autre et à trouver des perspectives générales [...]. Telle est la raison précise pour laquelle tout accès à la culture passe par le développement d'intérêts théoriques et que ce qui fait, selon Hegel, le mérite propre au monde et au langage des Anciens, c'est que ce monde reste pour nous assez lointain et étranger pour produire la nécessaire division qui nous sépare de nous-mêmes. [...] Reconnaître dans l'étranger ce qui nous est propre et réussir à l'habiter, tel est le mouvement fondamental de l'esprit, dont l'être n'est que retour à soi à partir de l'être-autre. [...] Tout individu singulier qui, à partir de son être naturel, s'élève au spirituel, trouve dans la langue, les mœurs, les institutions de son peuple, une substance déjà présente qu'il a, comme dans l'apprentissage de la parole, à faire sienne. L'individu singulier est ainsi toujours en voie de formation et en train de “sursumer” son être naturel, dans la mesure où le monde auquel l'introduit sa croissance est un monde qui, dans la langue et les mœurs, a pris forme humaine. Dans ce monde qui est le sien, un peuple a par son travail tiré de lui-même et ainsi posé hors de lui-même ce qu'il est en lui-même »². Et un peu plus loin : « Pour Hegel, la formation, conçue comme mouvement d'aliénation et d'appropriation, s'accomplit dans une totale prise de possession de la substance, dans la dissolution de toute réalité objective, à laquelle le savoir absolu de la philosophie est seul en mesure de parvenir » (p. 31).

La distanciation et l'appropriation conçues sous l'égide du savoir absolu et total s'invalident, d'une part par l'appartenance négative et d'autre part par l'idée d'infini. Mais si l'enjeu revient à l'acceptation de la distanciation, c'est-à-dire réduction de soi à la *Lebenswelt* où demeure le sens *du monde, de l'être et de Dieu*, Hegel fait la part de celle-ci en termes de « substance ». Gadamer venait de l'expliquer : « langue, mœurs, institutions ». C'est pourquoi Ricœur y trouve intérêt. En effet, il clôt son étude sur l'idéologie : « Le savoir est toujours en train de s'arracher à l'idéologie, mais l'idéologie est toujours ce qui demeure la grille, le code d'interprétation, par quoi nous ne sommes pas un intellectuel sans amarres et sans attaches, mais restons portés par ce que Hegel appelait la “substance éthique”, la *Sittlichkeit*. [...] rien ne nous est plus nécessaire aujourd'hui que renoncer à l'arrogance de la critique et mener avec patience le travail à jamais inachevé de la mise à distance et de la reprise de notre substance historique »³. Ricœur lit en surimpression la « substance éthique » sur l'éthique de Spinoza qui vise justement la liberté selon l'espérance : « L'éthique, c'est l'appropriation de notre effort pour exister, dans son procès entier, de l'esclavage à la béatitude ». Remises en rapport avec le fond d'appartenance, la distanciation qui rend proche le lointain et l'appropriation qui rend propre l'étranger – « approprier, c'est faire ce qui était étranger

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 62.

² H-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 29-30.

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 366.

devient propre » (p. 60) – lancent la quête infinie de l'infini. En dernière instance, la substance se ramène à la « Substance », le lointain au Royaume, l'étranger au « Tout-Autre ». L'historicité spécifique à chaque sujet de langage est dissolue dans la visée de la réunion avec l'origine. Il y aura lieu de voir comment Ricœur décante la théorie de l'altérité.

La deuxième partie : la théorie de l'altérité

1. Chair

La question de l'altérité accompagne l'élaboration de la théorie du sujet chez Ricœur. Si la réaffirmation du soi passe par sa négation dans le mouvement dialectique, les figures de la déchéance apparaissent précisément comme autres à l'égard du sujet. Ce qu'il appelle l'« altérité intime » revient aux composantes du soi, telles que l'inconscient (le désir) et le mal. Quant à l'« étranger », il s'agit de l'autre que soi. Il embrasse à ce titre les thèmes sociaux, historiques de préjugé, autorité, tradition, idéologie. L'appropriation porte ainsi sur la double altérité interne et externe à la subjectivité de soi. A partir de là, Ricœur apporte une précision à sa thèse de la dialectique. Quatre concepts entrent en jeu : « mêmeté »,

« mienneté », « facticité » et « ipséité ». Chacun correspond à un courant de pensée : philosophie analytique, égologie phénoménologique, ontologie négative et ontologie positive à portée théologique. Sa théorie du sujet les traversait, en sorte que le suivant mettait en cause le précédent. Son approche de la double altérité se profile sur le même mouvement de pensée. Elle s'organise par la mise en compétition de ces concepts-clefs.

La mêmeté relève de la logique ontique de la substance : « La mêmeté a partie liée avec une ontologie de l'être comme substance »¹. Elle s'inscrit dans le schéma de l'unique sphère, sphère du monde, selon la philosophie analytique. Strawson, bien qu'il attribue à la personne deux séries de prédicats physique et psychique, hypostasie le sujet en individu chosique observable dans le monde. Si le logicien tient compte d'un rapport d'appartenance, de possession entre le sujet d'attribution et les prédicats : « l'auteur [=Strawson] observe en effet que les caractères physiques et psychiques *appartiennent* à la personne, que celle-ci les *possède* »², le concept de mienneté que Ricœur emprunte à Husserl rattache plus explicitement ce rapport à la sphère de la conscience. Il ne s'agit non plus du sujet logique, mais du sujet conscient qui se désigne comme possesseur des prédicats. Mais autant que le corps et le vécu, Husserl rend le monde tributaire de la sphère de la conscience, ici considérée notamment comme « sphère du propre », « sphère du mien ». L'*ego* prend possession du monde. Le monde se transmute en mon monde, en monde monadique : « Le monde est "mien" par la familiarité ; par la fréquentation habituelle, il entre dans ma sphère d'appartenance. [...] La notion de monade signale la complète intégration des présences dans leur "sens", de tout "sens" dans les *cogitationes* qui le visent, de toute cogitatio dans son Ego. [...] Elle [=la notion de monade] marque le triomphe total de l'intériorité sur l'extériorité, du transcendantal sur le transcendant »³. La mienneté marque ainsi l'égologie phénoménologique qui entraîne – nous verrons – des problèmes de solipsisme.

La facticité permet de contrebalancer l'emprise de l'*ego* sur le monde, en introduisant le fond d'être qui résorbe le double versant objectif et subjectif. Elle tient l'équilibre. Ricœur trouve un intérêt particulier à l'idée de « réification », « mondanisation de l'*ego* » proposée paradoxalement par Husserl en conjonction avec le concept de corps propre : « Déjà dans *Ideen I*, Husserl notait que la conscience entretient deux sortes de rapports, d'ailleurs entremêlés, avec le monde : un rapport de perception – le monde est là, en face de moi, offert en spectacle –, et un rapport d'incarnation : par mon corps, je m'identifie à une des choses de la nature, à un corps physique (*Körper*), qui devient corps propre (*Leib*), en même temps que moi-même suis incorporé à la nature. Grâce à [...] cet "entrelacs", [...] je m'aperçois moi-même comme réalité mondaine. [...] Husserl appelle "auto-aperception mondanisante" [...] cette saisie de la conscience comme un étant intra-mondain » (p. 207). La mondanisation comme déprise de l'*ego* transcendantal repose sur la structure du corps propre à l'intersection de la sphère du monde et de la sphère de la conscience. Le corps propre est à la fois un corps parmi les corps et mon corps : « Une structure double du corps propre, à savoir son statut de réalité physique observable et son appartenance à [...] la "sphère du propre" ou du "mien" »⁴. Le corps propre se rattache en effet à la facticité. Et pourtant, l'être-jeté modelé sur le thème définitif du souci imprime au corps propre le sceau de la finitude. Ricœur découpe par contre l'ipséité sur le « fond d'être à la fois effectif et puissant », à l'avenant de son ontologie positive : « L'ipséité [a] partie liée avec une ontologie de l'être comme acte-puissance »⁵. C'est l'ipséité qui assume le rôle d'un concept indicatif de sa propre théorie du sujet,

¹ P. Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Le Cerf, 1991, p. 381.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 116.

³ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 188.

⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 71.

⁵ P. Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », p. 381.

« ontologie du soi ». Et dans ce cadre de pensée, il entreprend de développer un rapport triangulaire entre ipséité, altérité et corps propre.

L'ipséité est consubstantielle à l'altérité, tandis que la mêmeté l'exclut comme son « antonyme » : « L'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre »¹. Ce que Ricœur nomme « dialectique de l'ipséité et de l'altérité » revient à la constitution dialectique du sujet qui traverse ses moments de négation : « La vertu principale d'une telle dialectique est d'interdire au soi d'occuper la place du fondement » (p. 368). L'altérité intime « constitutive de l'ipséité » (p. 14) marque la perte du contrôle de la conscience, en inscrivant par là même, à l'intérieur de la subjectivité, la passivité tenue notamment pour équivalente de l'altérité². En cela, l'inconscient et le mal forment un paradigme d'altérité inhérente au soi : « La conscience comme ce mode d'existence qui a l'inconscient comme son autre »³ ; « [Adam] a lui-même son autre, son antérieur dans la figure du serpent, déjà là et déjà rusé » (p. 300). Et c'est finalement le corps propre comme leur référence commune qui manifeste l'altérité intime généralisée.

La pensée de cette altérité fait fonction de critique des « philosophies du sujet », car à travers le phénomène du corps propre à double entrée, elle décolle l'ipséité à la fois du régime objectif de la mêmeté et du régime subjectif de la mienneté. Mais sans égard pour le sujet de langage irréductible aux registres psychophysiques, elle articule immédiatement l'ipséité sur le fond d'être primordial. C'est pourquoi Ricœur assigne au corps propre le titre d'« altérité prime » : « Je, en tant que cet homme : voilà l'altérité prime de la chair au regard de toute initiative. Altérité signifie ici primordialité au regard de tout *dessein*. A partir de cette altérité, je peux *régner sur*. Mais la primordialité n'est pas règne. [...] l'ipséité implique une altérité "propre", si l'on peut dire, dont la chair est le support »⁴. La passivité et l'antériorité en tant que modes d'altérité du corps propre illustrent donc le glissement de l'optique, de la phénoménologie à l'ontologie, et cela au sein même des *Méditations cartésiennes* de Husserl. Ricœur met à contribution ce paradoxe interne au programme égologique, pour élaborer une ontologie positive du corps propre : « En un sens, sa contribution à ce qu'il faudrait appeler une ontologie de la chair est plus importante que celle de Heidegger. [...] c'est chez Husserl, dans l'ouvrage le plus ouvertement dédié au renouveau de l'idéalisme transcendantal, que l'on trouve l'esquisse la plus prometteuse de l'ontologie de la chair qui marquerait l'inscription de la phénoménologie herméneutique dans une ontologie de l'altérité » (p. 373).

L'idée de corps propre chez Husserl procède d'une opération phénoménologique spécifique, « réduction au propre », sous la conduite de « l'égologie décidée » ayant pour visée fondamentale la « constitution de toute réalité dans et par la conscience, constitution solidaire des philosophies du *Cogito* » (*ibid.*). La réduction à la sphère d'appartenance consiste à « faire abstraction de tout ce qui se donne comme étranger »⁵, à isoler « ce qui m'appartient en propre » (p. 202). Le corps propre passe pour le thème pilote de la sphère du propre, puisqu'il « sert de pôle de référence à tous les corps qui, dans cette réduction de second degré, ne font plus un monde objectif, mais une nature primordiale, une nature propre » (p. 203). Cependant, en dépit du projet initial, la réduction au propre débouche sur le *sum* au-delà du *cogito*, elle aboutit paradoxalement à déplacer la priorité-antériorité du corps propre, de la sphère de la conscience vers le fond d'être : « C'est un pré-donné, qui [...] a la densité d'un *je suis* qui toujours précède le *je pense* » (p. 204). Il s'agit en effet de ce déplacement, quand Ricœur discute le « renvoi de la phénoménologie à l'ontologie »⁶ chez

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 14.

² « Le répondant *phénoménologique* de la méta-catégorie d'altérité, c'est la variété des expériences de passivité ». *Soi-même comme un autre*, p. 368.

³ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 319.

⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 375.

⁵ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 200.

⁶ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 369.

Husserl, qui ne confine plus le corps propre à la problématique de la mienneté : « Le corps propre devient le titre emblématique d'une vaste enquête qui, au-delà de la simple mienneté du corps propre, désigne toute la sphère de passivité intime, et donc de l'altérité, dont il constitue le centre de gravité » (p. 371).

Le point d'inflexion réside dans le processus même de réduction, à savoir « questionnement à rebours », qui consiste à faire du fondement la visée de la quête. C'est dire que la couche primordiale – le corps propre – se trouve *in fine*, resurgit comme résultante de l'opération : « Le primordial reste toujours le terme visé par un “questionnement à rebours” ; grâce à cette *Rückfrage*, la réflexion perçoit, dans l'épaisseur de son expérience et à travers les couches successives de la constitution, ce que Husserl appelle une “fondation originaire” à laquelle ces couches renvoient. Le primordial est donc lui-même le terminus intentionnel d'un tel renvoi »¹. La sphère du propre est « un antérieur jamais donné, le terme d'une “épuration” de tout ce qui n'est pas le propre ». Il en induit que la réduction au propre opère le mouvement dialectique, par quoi l'*arché* fait cercle avec le *télos* : « Il faut comprendre que ce primordial est à la fois le terme ultime d'une épuration *et* le point de départ d'un travail de constitution » (p. 204). La structure dialectique d'ordre non pas égologique mais ontologique de la *Rückfrage* conjugue alors la réduction au propre avec l'interprétation : « Cette expérience n'est pas immédiate, dans la mesure même où elle résulte d'une abstraction et reste tributaire d'une explicitation, d'une exégèse » (*ibid.*). Cette glose sur la cinquième *Méditation Cartésienne* se trouve justement dans un texte consacré à « une phénoménologie herméneutique ». En citant Husserl : « ce qui m'est propre se révèle, lui aussi, par l'explicitation, et c'est dans et par l'œuvre de celle-ci qu'il reçoit son sens originel »², Ricœur ajoute : « Le propre ne se révèle qu'au “regard de l'expérience explicitante” » (*ibid.*). La phénoménologie tient l'ébauche d'une ontologie du corps propre à portée herméneutique.

Si Husserl, plutôt que Heidegger, concourt au projet d'une ontologie du corps propre, c'est que sa perspective phénoménologique ouvre sur l'ontologie de la paire acte-puissance chez Aristote. Ici se met en avant la pensée de la spatialité solidaire du concept de corps propre. Indépendamment de l'égologie monadique qui marque le monde d'une appartenance mienne, l'ontologie inchoative du corps propre aborde le monde autrement : « La passivité résumée dans l'expérience du corps propre, ou mieux, comme on dira plus loin, de la *chair*, en tant que médiatrice entre le soi et un monde lui-même pris selon ses degrés variables de praticabilité »³. Le monde ne coïncide plus avec mon monde, ni avec monde physique. C'est ce qu'implique la mise en italique du terme de chair, dont la valeur revient à la distinction explicite par rapport au corps. Ricœur admet en effet de la chair qu'elle est « hétérogène à tout système de coordonnées géométriques », « qu'elle n'est nulle part en terme de spatialité objective » (p. 376). Le monde apparaît en l'occurrence comme « monde ambiant », « pôle monde de la spatialité de la chair » (*ibid.*), qui sont justement tangents au fond d'être. A travers les remaniements ainsi apportés à la conception du monde, l'« ontologie phénoménologique de la chair » prend en considération la paire acte-puissance, du fait qu'il est question des « degrés variables de praticabilité » du monde, c'est-à-dire du « monde accessible ou non au “je peux” » (*ibid.*)⁴. D'un côté, comme opposée au corps en tant qu'objet de la localisation dans le monde, la chair passe pour le sujet qui agit, et de l'autre, comme opposée à l'*ego* qui agit *sur* le monde, la chair agit *dans* le monde. Ricœur exploite cette préposition spatiale « dans », en reprenant à Kant un départage entre le « commencement *du*

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 203.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 80. Il venait d'écrire : « L'*Auslegung* est déjà à l'œuvre dans la réduction à la sphère d'appartenance ». p. 79.

³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 369.

⁴ « Ce que l'on peut lire dans les Inédits sur le monde en tant que praticable complète heureusement ce qui vient d'être dit sur la spatialité en quelque sorte interne de la chair ». *Soi-même comme un autre*, p. 376.

monde » et le « commencement *dans* le monde » (p. 128), en vue d'introduire précisément l'idée de « pouvoir-faire » ou de « puissance d'agir » (p. 123). Contre la philosophie analytique, cette idée expose la dépendance possessive de l'action à l'agent comme « causalité efficiente » (p. 124)¹. Mais contre l'égologie, elle implique que l'agent en tant que sujet ne commence pas le monde en qualité de démiurge, mais commence son action au milieu du cours du monde. Le pouvoir-faire est à structurer en modalité de l'intentionnalité telle que la conscience de soi se dépasse vers le monde, au lieu de l'inclure comme monde mien : « L'intention n'est-elle pas, phénoménologiquement parlant, la visée d'une conscience en direction de quelque chose à faire par moi ? » (p. 86).

L'« intention de » ainsi appliquée au faire prend en compte l'agent, sujet de l'action, tout en gardant une distance à l'égard de l'*hubris* égologique. Ricœur insiste sur la « transcendance à soi-même d'une conscience » (*ibid.*). Dans cette perspective, il développe sous le titre de l'« initiative » le pouvoir-faire comme action de l'agent qui s'extériorise dans le cours du monde. Il allègue notamment un concept d'« intervention » forgé dans la théorie de l'action chez G. von Wright : « On s'aperçoit que ces deux éléments – le cours des choses et l'action humaine – sont imbriqués dans la notion d'*intervention* dans le cours des choses. Ensuite, cette notion d'intervention nous ramène à une idée de cause très différente de celle de Hume, et synonyme d'initiative d'un agent »². Par l'analyse du « caractère *intentionnel* de l'action »³, von Wright fait la part du facteur subjectif, en tant que l'agent fait arriver l'événement, sans le réduire cependant au subjectivisme transcendantal. C'est qu'il met en corrélation le double versant objectif et subjectif de l'« intervention », à instituer l'« explication quasi-causale » dont le « modèle mixte » consiste en effet à « coordonner entre eux les segments de causalité physique et les segments intentionnels, formalisées en syllogismes pratiques »⁴. Ricœur ne peut manquer de porter un intérêt particulier à ce modèle

¹ Il venait de dire : « Mais que signifie puissance d'agir ? [...] Dire qu'une action dépend de son agent, c'est dire de façon équivalente qu'elle est en son pouvoir ».

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 194. Si la philosophie analytique de l'action chez Anscombe et Davidson – son « ontologie de l'événement impersonnel » qui arrive – passe à côté de la pensée de l'agent qui fait arriver l'événement, c'est dans la mesure où elle reprend l'acception humienne de la causalité sans égard pour le paradigme de l'aspect subjectif de la « cause » : « motif », « raison d'agir », « désir », « envie de ». *Soi-même comme un autre*, p. 81. L'empirisme de Hume sous le coup du thème de la contingence (nous l'avons vu à travers sa position contre le réalisme de Platon) se borne à décrire séparément la cause et l'effet : « Pour celui-ci [=Hume], en effet, la relation entre cause et effet implique que les antécédents et les conséquents sont logiquement indépendants, c'est-à-dire susceptibles d'être identifiés séparément. [...] Il n'y a donc pas de lien logique d'implication entre la cause et l'effet ». *Du texte à l'action*, p. 189 ; « La notion de cause, du moins au sens humien, [...] implique au contraire une hétérogénéité logique entre la cause et l'effet, dans la mesure où je peux mentionner l'une sans mentionner l'autre (ainsi l'allumette d'une part et l'incendie d'autre part). La connexion interne – nécessaire et, en ce sens, logique – caractéristique de la motivation est exclusive de la connexion extrinsèque, contingente et, en ce sens, empirique de la causalité ». *Soi-même comme un autre*, p. 81.

³ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 244. « La thèse de von Wright est ici que l'intention ne peut être traitée comme une cause humienne de la conduite, si l'on définit celle-ci par le trait distinctif que la cause et l'effet sont logiquement indépendants l'un de l'autre. Von Wright adopte la thèse dite de l'« *Argument de la connexion logique* », selon lequel le lien entre une raison d'agir et l'action elle-même est un lien intrinsèque et non extrinsèque » (p. 245).

⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 182, Voir également p. 134. Par ce modèle mixte, l'« analyse du caractère intentionnel de l'action » selon von Wright s'aligne sur l'intentionnalité en dehors de l'idéalisme transcendantal. Si la refonte de l'idée humienne de la cause se fait par l'implication du subjectif, la refonte inverse du motif se fait par l'implication de l'objectif. C'est pourquoi Ricœur parle d'« affection », de « passion » à l'intérieur même du motif, du désir, comme « certaine passivité corrélatrice à l'action de faire » (p. 84). Le « modèle mixte » correspond à ce qu'il appelle « le cas mixte du désir avec sa double valence de force et de sens » (p. 85), c'est-à-dire de physique et de psychique. Il s'agit de part et d'autre de la double structure de la chair : « Quel est cet être qui rend possible cette double allégeance du motif à la force et au sens, à la nature et à la culture, au *bios* et au *logos* ? Il faudrait réfléchir sur la position même du corps dans la nature : il est à la fois corps parmi les corps (chose parmi les choses), et manière d'exister d'un être capable de réfléchir, de se reprendre et de justifier sa conduite. L'argument épistémologique est purement superficiel et cache en réalité les

mixte causal-téléologique, qui, conforme à la structure double de la chair, permet d'avancer : « L'initiative [...] est une *intervention* qui *cause* effectivement des changements dans le monde. [...] C'est sur le cours de la nature "extérieure" que la puissance d'agir exerce sa prise » (p. 133-134). Le thème husserlien du « je peux » (pouvoir-faire, puissance d'agir) rendu homogène à ces concepts d'initiative, d'intervention, implique alors « une ontologie du corps propre, c'est-à-dire d'un corps qui est aussi mon corps et qui, par sa double allégeance à l'ordre des corps physiques et à celui des personnes, se tient au point d'articulation d'un pouvoir d'agir qui est le nôtre et d'un cours des choses qui relève de l'ordre du monde » (p. 135). Le « pouvoir-faire » contracte par là une valeur d'existential de l'être-*ipse* : « Le fait primitif de pouvoir-faire fait partie d'une constellation de faits primitifs qui relèvent de l'ontologie du soi [...]. Ce que nous venons de dire de la phénoménologie du "je peux" et de l'ontologie adjacente au corps propre pointe déjà dans la direction de cette ontologie du soi » (p. 136). Husserl travaille à une « ontologie phénoménologique de la chair ».

Par la pensée de la spatialité, Husserl articule l'être-dans-le-monde avec le pouvoir-faire, et donne prise à une ontologie de l'agir coextensive à l'ontologie de la chair, de l'ipséité. A l'inverse, fait échec l'ontologie de Heidegger¹, qui thématise par-dessus tout la temporalité authentique du souci. Il met l'être-pour-la-mort au futur en court-circuit avec l'être-jeté au passé, et par là accorde la moindre importance à la chair qui agit au présent. On retrouve ici la critique de la thèse de la totalité temporelle du projet-jeté comme impensé de la spatialité authentique : « C'est sur le fond de la spatialité des choses disponibles et maniables que la spatialité du *Dasein* se détache à grand-peine. Si le thème de l'incarnation apparaît comme étouffé, sinon refoulé, dans *Etre et Temps*, c'est sans doute parce qu'il a dû paraître trop dépendant des formes inauthentiques du souci, disons de la préoccupation, qui nous incline à nous interpréter nous-mêmes en fonction des objets de notre souci. On peut se demander, dès lors, si ce n'est pas le déploiement de la problématique de la temporalité, triomphante dans la seconde section d'*Etre et Temps*, qui a empêché que ne soit donnée sa chance à une phénoménologie de la spatialité *authentique*, et donc à une ontologie de la chair » (p. 379). Et le débat avec Heidegger portait sur le traitement qualitatif de la totalité dialectique. L'intérêt de la pensée de la chair, solidaire de la paire acte-puissance, consiste alors à spatialiser *davantage*² la temporalité pour en faire une totalité ouverte, qui égalait la vie elle-même chez Ricœur. Il relie, de fait, la chair à l'horizon potentiel : « C'est un pré-donné qui, en raison même de sa charge de potentialités et de la fuite de ses horizons, a la densité d'un *je suis* qui toujours précède le *je pense* »³.

La pensée de la vie à titre d'englobant entreprend de conjuguer la totalité ouverte avec l'unité de l'être-*ipse*. La distinction entre mêmeté et ipséité marque l'entrée dans le problème de l'unité – « l'identité » – par la question de la totalité – « la temporalité ». Il annonce dans la préface à *Soi-même comme un autre* : « La seconde intention philosophique, implicitement inscrite dans le titre du présent ouvrage par le biais du terme "même", est de dissocier deux significations majeures de l'identité [...], selon que l'on entend par identique l'équivalent de l'*idem* ou de l'*ipse* latin. L'équivocité du terme "identique" sera au cœur de nos réflexions sur l'identité personnelle et l'identité narrative, en rapport avec un caractère majeur du soi, à savoir sa temporalité »⁴. Et plus loin, « une problématique entière, à savoir celle de l'*identité*

enjeux très profond d'une anthropologie qui doit se déclarer. L'homme est tel précisément qu'il appartient à la fois au régime de la causalité et à celui de la motivation ». *Du texte à l'action*, p. 191.

¹ « En dépit de la mise en place d'un appareil notionnel qui paraît si approprié à l'élaboration d'une ontologie de la chair, on doit constater que Heidegger n'a pas élaboré la notion de chair à titre d'existential distinct ». *Soi-même comme un autre*, p. 378.

² Davantage, puisque comme nous avons vu, la temporalité selon Heidegger se rapproche en fait de la spatialité, et non de l'historicité, sur la lancée du mouvement circulaire de retour à l'origine.

³ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 204.

⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 12.

personnelle qui ne peut précisément s'articuler que dans la dimension temporelle de l'existence humaine » (p. 138). L'enjeu réside donc dans la « constitution du soi » (*ibid.*) qui ne peut se tenir d'engager la vie : « C'est à l'échelle d'une vie entière que le soi cherche son identité » (p. 139). C'est que pour Ricœur le renvoi de l'individuation à la vie repose sur la temporalité totale et spatiale. Il met sur le métier la « dimension temporelle » sous le titre de « permanence dans le temps » (p. 140), proche du mouvement dialectique de relance que la vie est censée réaliser. Et il ordonne cette modalité temporelle de l'individuation à l'ipséité distincte des mêmeté, mienneté et facticité.

Il prend le « caractère » pour un exemple de la permanence dans le temps qui embrasse mêmeté, mienneté et facticité. Le caractère fait fonction d'attribut de la personne en déterminant ses « dispositions ». Il renvoie à la logique apophantique qui s'en tient à la pensée du sujet d'attribution, du sujet comme substrat. En tant que « dispositions durables à quoi on reconnaît une personne » (p. 146), le caractère manifeste l'immutabilité substantielle de la personne. Il coïncide avec la mêmeté. Au reste, sa déclinaison en « habitude », en « dispositions acquises » (*ibid.*) autorise à déceler la mienneté. Si l'habitude sous le régime de l'appartenance mienne ouvre l'*idem* à l'*ipse*, la question de « qui » n'est pas traitée pour elle-même, du fait que celle de « quoi » la résorbe. Mais le point problématique ne réside pas tant dans cette distinction explicite entre ipséité et mêmeté que dans le départ implicite entre ipséité et mienneté, puisque l'*habitus* indiquait avant toute chose le mode monadique de l'avoir, que Ricœur ne cessait de remettre en cause. Le caractère se rattache autant à la facticité, à titre d'« involontaire absolue » (p. 144), de « pôle fini de l'existence » (p. 145). Parmi les aspects relatifs au caractère, il compte notamment « inconscient », « naissance », « chute dans le mal », « faillibilité », « fermeture » et « finitude » (p. 144-145), qui relèvent, dans l'ensemble, de l'ontologie négative.

Par contraste avec le caractère à triple ressort, Ricœur érige le « maintien de soi » en principe de la permanence dans le temps qui préside à l'individuation de l'être-*ipse*. Si le maintien de soi, par implication première de la sphère de la conscience¹, se distingue de l'invariable de substance, il ne renvoie pas pour autant à l'immuable d'*ego*, de monade en particulier, tel que *Ideen II* le développait vers l'idéalisme transcendantal : la pensée de l'individuation se résumait à l'« unité absolue que forme avec soi-même, à titre primordial, une conscience »². A l'encontre de la métaphysique ontique et égologique, Ricœur emprunte l'idée de maintien de soi à Heidegger³ qui implique en bloc permanence, cohérence et changement en tant que catégories de l'unité indissociable de la totalité. C'est dire que le maintien de soi sous la tutelle initiale s'inscrit dans le registre de la négativité. La cohérence unitaire aboutit en effet à l'« étirement entre naissance et mort »⁴. Le maintien de soi traverse cet « entre-deux » en dépassant par là même la « mutabilité » (*ibid.*)⁵. Se remet en place le mouvement dialectique totalisant : « Il n'est pas d'élan vers le futur qui ne fasse *retour sur* la condition de se trouver *déjà* jeté dans le monde » (p. 135-136). En la matière, Heidegger forge un concept de « *Geschehen* » (p. 133)⁶. Ricœur opte pour la traduction en « devenir-

¹ Le maintien de soi « ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui ?* ». *Soi-même comme un autre*, p. 148.

² P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 137. Il venait d'expliquer que la pensée de l'individuation procède notamment du « thème de la motivation et de la suite que fait avec soi-même une conscience – et qui, soit dit en passant, est bien dans la ligne d'une philosophie de Leibniz de l'individualité ». p. 136-137.

³ « Heidegger a raison de distinguer de la permanence substantielle le maintien de soi (*Selbständigkeit*) ». *Soi-même comme un autre*, p. 148-149.

⁴ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 131.

⁵ La permanence que réalise le maintien de soi n'est en effet autre que le « défi au temps », « déni du changement ». *Soi-même comme un autre*, p. 149.

⁶ Il s'agit du rapport solidaire entre totalité et unité : « C'est pour marquer cette déviation de l'étirement de l'être-là à partir de la temporalisation originaire que Heidegger tente de rénover le sens du vieux mot *Geschehen* ». *Temps et récit*, tome 3, p. 132-133.

historial » (*ibid.*) afin d'accentuer l'idée d'individuation. Mais dans le même temps, il arrache à l'historialité la marque de la mort, rejette la permanence dialectique fermée : « Il n'est pas certain que la "résolution devançante" face à la mort, épuise le sens du maintien de soi »¹. Son ontologie positive confère ici au maintien de soi le verbe « persévérer » relatif à la thèse du *conatus* chez Spinoza. Opposé et imposé au « demeurer » substantiel et monadique, le « persévérer » prend valeur de permanence dialectique ouverte. Il aligne ainsi l'individuation – maintien de soi – sur le *conatus*, « effort pour persévérer dans l'être », en précisant aussitôt après : l'effort « fait l'unité de l'homme comme de tout individu » (p. 366-367).

La pensée de l'individuation chez Ricœur découle donc du refus de la conception biologique de la vie fermée entre naissance et mort², en faveur de la conception théologique, telle que nous l'avons suivie à travers la référence constante à l'*Ethique* de Spinoza. Dans ce contexte, le maintien de soi prend un relief nouveau, à savoir la « parole tenue » dont il n'omet pas de souligner la séparabilité d'avec l'ontologie négative : « Il n'est pas nécessaire, pour qu'elle fasse sens, de placer la tenue de la parole donnée sous l'horizon de l'être-pour(ou envers)-la-mort. Se suffit à elle-même la justification proprement éthique de la promesse, que l'on peut tirer de l'obligation de sauvegarder l'institution du langage et de répondre à la confiance que l'autre met dans ma fidélité » (p. 149). L'implication de l'« autre » fait la transition de la première idée d'altérité (altérité prime interne à l'ordre du soi *ipse*) vers les deux idées qui restent à déterminer : la seconde concerne l'ordre inter-humain et la dernière conjugue l'ordre humain avec l'ordre extra-humain, qui engagera une perspective théologique de l'éthique. Nous en verrons des détails.

Si Ricœur remarque, en parlant de « l'institution du langage », que la parole tenue passe par l'acte de l'énonciation, il ne met pas l'accent tant sur le dire, *parole* tenue que sur le faire, parole *tenue*. Le primat de l'action sur l'énonciation se détache en clair sur la distinction entre l'agent de l'action et le sujet du langage. Cette distinction, autant que la confusion, est discutable, car elle travaille au même retrait du langage pour la pensée de l'individuation. La linguistique de Benveniste permet de traiter la question de l'individuation, comme de la permanence, en termes d'historicité de la subjectivation qui se renouvelle chaque fois dans et par le dire. Mais Ricœur la saisit en terme d'historialité qui, déplacée certes entre le dire et le faire, et non plus entre le naître et le mourir, n'implique pas le dire *je* pluriel. Dans la mesure où sa critique de la pragmatique nivelle d'emblée l'activité spécifique du langage sur les *cogitationes*, l'intérêt qu'il trouve ici au dire est essentiellement de l'égologie. Mais, l'égologie, de même que la philosophie analytique, se borne à tracer le schéma à l'unique sphère, à cela près qu'elle substitue la sphère de la conscience à la sphère du monde. C'est pourquoi Ricœur articule le dire sur le faire dont la structure charnelle implique la double sphère en équilibre. Si « se désigner comme l'agent signifie plus que se désigner comme locuteur » (p. 118), c'est que par rapport à la « désignation par soi-même d'un locuteur » qui n'institue qu'un lien de nature possessive – la possession de la parole –, l'auto-désignation comme agent marque en outre son « pouvoir-faire », c'est-à-dire le « lien de nature causale » (p. 123), la « causalité efficiente » (p. 124) qui revient notamment à « l'intervention de l'agent de l'action dans le cours du monde » (p. 133). Le promettre en tant qu'acte d'énonciation n'accède alors au statut de performatif que par son attachement au fond d'être. Cette ontologie de l'agir concourt à l'indifférence à l'égard de l'agir du langage qui consiste à transformer à la fois le monde en réalité de discours et l'individu en sujet de discours. L'individuation selon Ricœur nécessite non pas l'équation, mais la conjonction de la disjonction entre le dire et le faire.

Chez Heidegger, s'ébauche une pensée du faire. Elle se montre à travers les concepts de « résolution » et de « décision » qui relèvent de la catégorie de l'action. La « résolution » à

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 149.

² Ricœur remarque que Heidegger considère la vie comme « entre-deux ». *Temps et récit*, tome 3, p. 132.

titre de « vérité originale »³ du *Dasein* est placée sur le même plan existentiel que l'être-au-monde, la situation, la projection des possibilités et la compréhension. On remarque l'enchaînement des existentiels : « [La résolution] n'est quand même proprement rien d'autre que l'être-au-monde » (p. 356) ; « Dans la résolution, il y va pour le *Dasein* de son pouvoir-être le plus propre qui, comme jeté, ne peut se projeter que sur des possibilités factives déterminées. La décision ne se soustrait pas à la "réalité", au contraire, elle seule dévoile le possible factif de telle sorte qu'elle s'en empare de la manière où, comme pouvoir-être le plus propre, cela lui est possible dans le on. La détermination existentielle du *Dasein* résolu tel qu'il est chaque fois possible englobe les moments constitutifs du phénomène existentiel sur lequel nous sommes passés jusqu'ici et que nous nommons situation » (p. 358) ; « La situation est le là chaque fois découverte dans la résolution et en vertu duquel l'étant existant est là. [...] la situation est seulement par et dans la résolution. Résolument ouvert au là, comme quoi le soi-même existant a à être, c'est seulement à lui que se découvre le caractère de conjointure que prennent chaque fois factivement les circonstances » (*ibid.*) ; « La résolution n'"existe" que comme décision qui entend [=comprend] en se projetant. [...] Il n'y a justement que la décision pour projeter et déterminer en la découvrant la possibilité qui est chaque fois factive » (p. 357).

La résolution, la décision consistent d'abord en ce que le *Dasein* comprend sa possibilité jetée, donc prédestinée dans la situation englobante, qu'il comprend son « à-dessein-de » dans le monde, en comprenant l'« à-dessein-de » des utiles dans ce même monde comme conjointure de significativité. La résolution, la décision embrassent par là même la réalisation de ce projet-jeté : « A partir de l'à-dessein-de-queleque-chose du pouvoir-être qu'il s'est lui-même choisi, le *Dasein* résolu s'offre à son monde » (p. 356). Le « s'offrir » indique la réalisation du pouvoir-être du *Dasein*, qui n'est autre que son action dans le monde, dans la situation. En effet, Heidegger finit par considérer l'« agir » dans cette section *princeps* sur la résolution : « La résolution ne se représente pas d'abord une situation pour en prendre connaissance, mais elle s'est déjà mise elle-même dedans. En tant que résolu le *Dasein agit déjà* » (p. 359). Et il souligne qu'il ne s'agit pas de l'action sous le régime souverain de l'*ego*. La « passivité » foncière du *Dasein*, sa facticité, s'y exerce : « Il faudrait arriver à le recomprendre [=le mot agir] assez amplement pour que l'activité englobe jusqu'à la passivité de la résistance » (*ibid.*). S'il écarte à la suite l'opposition entre la « faculté pratique » et la « faculté théorique » (*ibid.*), c'est qu'il ne retranche pas à la résolution active de la compréhension la passivité d'être-jeté dans le monde. C'est ce refus conséquent du rapport ontique et métaphysique de l'*ego* au monde, qui précise la « spatialité » de la situation. Au lieu d'être un « cadre là-devant dans lequel apparaît le *Dasein* ou dans lequel il viendrait seulement prendre lui aussi, place », la spatialité de la situation « se caractérise par les phénomènes du dé-loignement et de l'aiguillage », « se fonde sur la constitution de l'être-au-monde » (p. 358). Elle renvoie notamment au « monde ambiant » (*ibid.*). L'agir opère donc non pas sur le monde comme sur la somme matérielle, mais dans le monde fondamental auquel le *Dasein* s'adhère lui-même en tant qu'étant ontologique et non ontique.

Sur la base du concept de résolution s'établit le lien entre la chair, figure de la passivité-altérité-facticité, le fond d'être et l'action. Si Ricœur relève que l'analyse de Heidegger « part de la structure de l'être au monde, traverse le sentiment de la situation, la projection des possibilités concrètes et la compréhension », il peut alors tirer profit de ces supports existentiels pour placer au premier plan le faire, pour théoriser l'« ontologie de l'agir ». Et par ailleurs le renvoi de l'énonciation à l'action qu'installe la parole tenue rend extensible cette hiérarchie onto-herméneutique. Il disait : « Il y a d'abord l'être au monde, puis le comprendre, puis l'interpréter, puis le dire ». Le faire est susceptible de s'y insérer, de telle sorte qu'au trajet de l'avancée – du dire au faire – s'inverse *ipso facto* en trajet à rebours

³ M. Heidegger, *Etre et temps*, p. 355.

– du faire à l'être. L'agir par résolution consiste en effet à remettre le *Dasein* en proximité de l'être où se trouve déjà prescrite sa possibilité. A l'instar de Heidegger qui focalise sur la résolution le « pouvoir-être-entier du *Dasein* » (p. 360), Ricœur élabore donc le faire comme axe de référence de la totalité temporelle qui englobe l'individuation à l'échelle de la vie. Le faire ne s'arrête pas au présent actif comme effectuation dans le monde ambiant. Il implique aussi le futur possible comme « pouvoir-faire » dont le dispositif d'« intention de » marque la « direction vers le futur »¹. C'est le premier enjeu même de la parole tenue. Il s'agit de l'« élan spécifique vers le futur où la chose à faire est à faire par moi, le même (*ipse*) que celui qui dit qu'il fera » (p. 92). Et par là même le faire retourne au passé apriorique, ainsi que la tenue de la parole coïncide avec le « maintien » de soi. En parlant de la « composante temporelle du délai » propre à l'« intention de », Ricœur fusionne notamment le futur anticipé (le vide à remplir) et le passé projectif (le projet-jeté) : « Avec ce délai, se découvre non seulement le caractère d'anticipation, de visée à vide, de l'intention comme nous le disons dans une perspective husserlienne, mais le caractère projectif de la condition même d'agent, comme nous le disons dans une perspective heideggérienne » (p. 102).

Mais il s'inscrit en faux contre la thèse de la totalité temporelle authentique selon Heidegger, qu'est la « résolution devançante face à la mort »². Si l'individuation dans et par l'action engage la circulation temporalisée et totalisée, c'est pour lui dans la mesure où elle procède à persévérer dans l'être originaire qui porte la vie à l'enchaînement perpétuel de l'acte et de la puissance, et non à réaliser la finitude originaire qui dépose sur la vie le sceau de la négativité. Sous cette optique de l'ontologie positive, il réhabilite le présent du faire à la fois contre sa dégradation en préoccupation inauthentique : « C'est par l'intermédiaire de la *situation*, chaque fois offerte à la résolution, que l'on peut repenser le présent sur le mode existentiel »³ et contre son authentification en actualisation de la « résolution face à la mort ». Chaque action au présent ponctue d'un remplissement la visée initiale et totale de la persévérance. Mais un tel présent de l'action n'a rien de commun avec le présent de l'acte de langage. Le passage de la cognition (compréhension, interprétation) à l'action en qualité homogène d'existence continue l'effacement de l'énonciation qui se trouve encerclée d'après la hiérarchie élargie. Le passage, tel que l'autorise l'application de l'intentionnalité, redouble l'annulation de l'efficace du dire qui transforme, en faveur du faire qui répète. L'agir, c'est le rétroagir. Tout comme le constituer équivalait au retrouver. Il est question de la même pensée du « maintien ». Une telle approche du présent témoigne que Ricœur spatialise le temps de l'individuation. Il spatialise la vie en l'orientant, à travers l'action charnelle, vers le monde ambiant. L'impensé du présent historique du dire résulte de la pensée du présent ahistorique du faire. La « permanence dans le temps » n'est autre que la permanence dans l'espace dialectique où se mettent en circuit le progressif et le régressif autour du fond d'être qui inclut le tout, excepté la réalité de discours et le sujet de discours. L'individuation selon Ricœur implique pour finalité téléologique de l'action charnelle l'approche perpétuelle de l'origine archéologique.

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 99.

² En envisageant la possibilité authentique comme mort – « l'être envers la possibilité qu'est l'être vers la mort » (*Etre et Temps*, p. 317), Heidegger articule en effet la résolution avec la « marche d'avance (*Vorlaufen*) » (*ibid.*) dans cette possibilité de mort : « Un propre pouvoir-être-entier du *Dasein* a été projeté existentiellement. L'exploration détaillée du phénomène a révélé le propre être vers la mort comme *marche d'avance* ; Le propre pouvoir-être du *Dasein*, mis au jour en son attestation existentielle, est apparu comme *résolution* et a en même temps reçu une interprétation existentielle. Comment réunir maintenant les deux phénomènes ? [...] Ne reste plus possible qu'une seule démarche de méthode, partir d'un phénomène de la résolution attesté en sa possibilité existentielle pour poser les questions suivantes : *poussée à l'extrême de ce qu'elle tend d'elle-même à être existentiellement, la résolution présente-t-elle la résolution marchant d'avance comme sa possibilité véritable la plus propre ?* » (p. 361).

³ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 128.

Le mépris de l'agir du langage conditionne le traitement de l'altérité intime, contribue à forger le concept de corps propre. La linguistique fait la part également et autrement d'une altérité sur le plan personnel, en la situant au bout de la transformation. L'altérité égale en l'occurrence la subjectivité, c'est-à-dire que *je* en sujet est l'autre du moi en individu psychophysique. Cette approche de l'altérité ne fait qu'échapper à la logique dialectique qui, elle, la situe au moment initial. L'altérité est intérieure et antérieure. Et elle rend corrélatives la perte de la subjectivité et la retrouvaille de l'ipséité. S'il s'agit de l'incarnation, de l'ontologisation en chair de l'individu considéré ontiquement, le soi n'en reste pas moins un individu psychophysique chez Ricœur, tant il modèle l'altérité constitutive de l'ipséité sur le revenir, non sur le devenir. L'altérité de corps propre constitue le soi par son action réitérative de l'origine. Cette « dialectique de l'ipséité et de l'altérité » marque une occurrence des variantes de la circulation entre appartenance, distanciation et appropriation. L'altérité, à titre de facteur du doute, déclenche la distanciation de soi à soi-même par quoi le soi accède au statut de son propre objet. Il reconnaît son autre interne, et par cela même sa condition d'appartenance.

Parallèlement à cette remontée au fondement, il procède alors à la distanciation intentionnelle qui consiste à comprendre, interpréter son sens originel. Et il s'approprie ce sens retrouvé, en passant notamment à l'action. C'est-à-dire qu'il agit dans le monde selon ses idées adéquates découvertes et appropriées par la collaboration mutuelle de l'appartenance et de la distanciation. Il aboutit ainsi à rendre propre l'autre intérieur et antérieur qu'est sa chair chargée des *énergéia, dunamis, éros, conatus*. En discutant la « réappropriation de notre effort pour exister », Ricœur propose la « dialectique de l'acte humain d'exister »¹. L'agir comme rétroagir qui s'aligne sur l'exister se situe au moment de dépassement. Et recommence cette correspondance entre l'*arché* et le *télos* par la réappropriation pratique. La dialectique positive de l'acte d'exister se relance en permanence. Le soi travaille chaque fois et toujours davantage à son individuation, à savoir qu'il vit par et pour la reconquête du surplus d'être. C'est pourquoi « la puissance d'agir peut être dite accrue par le recul de la passibilité liée aux idées inadéquates »².

En intitulant son ouvrage notamment « Soi-même comme un autre », Ricœur envisage d'y inscrire ce mouvement dialectique qui part de la mise en suspens de soi vers son individuation, en passant par la réappropriation de son altérité. Le terme de « soi-même » contracte l'idée du soi retrouvé, individué, redoublé. C'est ce que réalisent deux fonctions de l'adjectif « même » que Ricœur étudie et articule. Il s'agit de la valeur opératoire du « renforcement » et de la valeur définitoire de l'« identique » : « L'équivocité de l'identité concerne notre titre à travers la synonymie partielle, en français du moins, entre “même” et “identique”. Dans ses acceptions variées, “même” est employé dans le cadre d'une *comparaison* ; il a pour contraires : autre, contraire, distinct, divers, inégal, inverse. Le poids de cet usage comparatif du terme “même” m'a paru si grand que je tiendrai désormais la mêmété pour synonyme de l'identité-*idem* et que je lui opposerai l'ipséité par référence à l'identité-*ipse*. Jusqu'à quel point l'équivocité du terme se reflète-elle dans notre titre *Soi-même comme un autre* ? Indirectement seulement, dans la mesure où “soi-même” n'est qu'une forme renforcée de “soi”, l'expression “même” servant à indiquer qu'il s'agit exactement de l'être ou de la chose en question. [...] Néanmoins, le fil ténu qui rattache “même”, placé après “soi” à l'adjectif “même”, au sens d'identique ou de semblable, n'est pas rompu. Renforcer, c'est encore marquer une identique » (p. 13). Le titre de *Soi-même comme un autre* résume à lui seul sa théorie de l'individuation, qui fonde l'identité-*ipse* sur le rapport dialectique avec l'altérité intime et sur la logique du surcroît d'être.

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 442-443.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 366.

2. *Autrui*

Dans la même perspective de l'ontologie positive, Ricœur discute la seconde idée d'altérité : l'autre que soi. Le substantialisme sous le régime de la mêmeté ne fait pas la part de l'altérité d'autrui. Car l'impensé du sujet est corrélatif de la non-distinction d'avec autrui : « Dans l'attitude naturelle il y a des hommes qui communiquent entre eux ; ces hommes sont tous également réels ; mais aucun n'est moi ; tous sont des autres ; mais cela n'est vrai que pour un observateur qui ne fait pas partie du champ de l'expérience ; en ce sens ils ne sont même pas des autres, le moi n'étant pas thématiqué ; il n'y a ni moi ni autrui ; il y a des hommes réels »¹. A l'inverse, se conditionnent réciproquement la pensée du sujet et la pensée d'autrui. C'est pourquoi selon Ricœur la phénoménologie pose la question d'autrui, et par là de l'intersubjectivité. Et cela se détache notamment sur une réduction particulière, « réduction au propre », qui prend en compte autrui en terme d'« étranger », étranger à la sphère mienne.

Ricœur situe à nouveau la réduction au propre comme tournant paradoxal. Dans « l'égologie décidée » ayant pour visée la constitution immanente, l'implication d'autrui revient à son exclusion en tant que sujet, *alter ego*. Pour le moins au départ, la réduction au

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 201.

propre n'inclut autrui qu'en tant qu'objet, *altera res*. La mienneté débouche alors sur le « solipsisme transcendantal » (p. 163), où le moi s'érige en unique sujet constituant non seulement le monde mais aussi problématiquement autrui. Il s'agit en effet de la « constitution de la transcendance d'autrui dans l'immanence de ma sphère propre » (*ibid.*), de « constituer le sens autrui "dans" (*in*) et "à partir" (*aus*) du sens moi »¹. Une telle visée de constitution immanente s'oppose cependant au principe de la phénoménologie, qui au lieu de créer le sens et la présence, revient à confirmer le sens commun, à maintenir la thèse générale issue de l'attitude naturelle. De même que le sens-présence du monde, le sens-présence d'autrui réduit à la sphère mienne demeure donc entre les guillemets². Et ici l'allant de soi à retrouver et à vérifier porte précisément sur le statut de sujet, non d'objet, de l'autre : « D'une manière ou d'une autre, j'ai toujours su que l'autre n'est pas un de mes objets de pensée, mais, comme moi, un sujet de pensée. [...] Cette teneur de sens précède la réduction au propre » (p. 383-384). L'objectivation de l'autre achoppe ainsi sur le sens commun, par quoi la constitution d'autrui en moi ne peut pas ne pas échouer.

Ainsi débute le paradoxe du solipsisme : « La fonction de ce recours au solipsisme, lié lui-même à la réduction dans la réduction, est donc de faire apparaître son inadéquation à la tâche de la fondation »³. La déprise de l'emprise de l'*ego* sur l'*alter ego* réintroduit l'idée de fil conducteur : « La règle selon laquelle aucune analyse constitutive n'est possible sans le fil conducteur de l'objet ne vaut pas seulement pour la *Dingkonstitution* mais pour la constitution d'autrui. [...] il s'agit de prendre pour fil conducteur cette direction vers un autre moi que nous comprenons déjà dans l'attitude naturelle » (p. 321). Et la direction en question est inscrite dans l'intentionnalité méthodologique non doctrinale. Au même titre que la conscience de quelque chose, la conscience d'autrui fait donc « éclater »⁴ la sphère de la mienneté : « Les intentionnalités qui visent autrui en tant qu'étranger, c'est-à-dire autre que moi, *excèdent* la sphère du propre dans laquelle pourtant elles s'enracinent »⁵. Le statut d'étranger ne résulte pas tant de l'abstraction sous mon initiative que de l'échappement à mon initiative.

Malgré l'identité structurelle, le rapport à l'autre, plus que le rapport au monde, marque la destitution de l'*ego* en tant que sujet solitaire fondateur. La différence de degré concerne notamment le mode de donation d'autrui corrélatif à son statut d'autre sujet : « L'important est que l'autre est compris comme étant sujet pour lui-même et que cette position d'autrui par lui-même n'est pas en continuité avec mon propre vécu. Les choses pourraient à la rigueur se réduire à des apparences pour moi. Autrui est en outre un apparaître pour lui-même et cela n'est pas perçu »⁶. L'échec du projet égologique solipsiste mène paradoxalement à considérer ce mode particulier de donation comme « une authentique découverte, parallèle à celle de la différence entre chair et corps, et d'ailleurs coordonnée à celle-ci »⁷. La donation de l'autre, de son vécu pour le moi, appelée « appréhension » s'oppose à l'auto-donation du moi, de mon vécu, dite « présentation » équivalente à l'intuition : « A la différence de la donation originale, immédiate, de la chair à elle-même la donation d'autrui ne permet pas de vivre les vécus d'autrui, et en ce sens n'est jamais

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 383.

² « Il faut dire auparavant que tous les arguments qui ambitionnent de "constituer" autrui dans et à partir de la sphère du propre sont circulaires, sans doute parce que la constitution de la chose demeure tacitement le modèle de cette constitution ». *Soi-même comme un autre*, p. 383.

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 320.

⁴ Nous citons à nouveau : « La thèse de l'intentionnalité pose explicitement que, si tout sens est pour une conscience, nulle conscience n'est conscience de soi avant d'être conscience de quelque chose vers quoi elle se dépasse, ou comme disait Sartre dans un article remarquable de 1937, de quelque chose vers quoi elle "éclate" ». *Du texte à l'action*, p. 63.

⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 384.

⁶ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 324.

⁷ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 384.

convertible en présentation originaire » (p. 385). La présence de l'autre irréductible à la présence du moi témoigne par cela même de l'*hubris* illusoire à la maîtrise. L'altérité d'autrui rend dubitable, sinon la présence apodictique, du moins le sens adéquat du moi, et à ce titre, rejoint l'altérité intime. Délimitant la portée de l'intuition, elle provoque en effet le même travail continu de l'auto-interprétation : « L'autre est inclus, non dans mon existence en tant que donnée, mais en tant que celle-ci comporte un "horizon ouvert et infini", un potentiel de sens que je ne domine pas du regard. Je puis bien affirmer, dès lors, que l'expérience d'autrui ne fait que "développer" mon être propre identique, mais ce qu'elle développe était déjà plus que moi-même, en tant que ce que j'appelle ici mon propre être identique est un potentiel de sens qui déborde le regard de la réflexion. La possibilité de la transgression du moi vers l'autre est inscrite dans cette structure d'horizon qui appelle une "explicitation", une "explicitation des horizons de mon être propre" »¹.

En destituant le moi de son statut de fondateur, l'expérience de l'autre contribue à la transition du plan phénoménologique de la vérification au plan ontologique de l'interprétation, où s'accroît la passivité de l'acte « constituant » du moi. L'interprétation d'autrui passe par l'auto-interprétation, et réciproquement : « Cette interprétation [=d'un comportement étranger] est non seulement immédiate mais récurrente, en ce sens que je me comprends moi-même à partir des pensées, des sentiments et des actions déchiffrés directement dans l'expérience d'autrui » (p. 323-324). C'est ce renvoi mutuel de la double interprétation que Husserl théorise comme « saisie analogisante ». L'*analogon* est la chair à double entrée. Si « autrui n'est pas "présenté" directement, immédiatement, mais "apprésenté" par son corps, lequel seul est présenté, puisqu'il apparaît comme les autres corps dans ma sphère primordiale »², la saisie analogisante consiste à interpréter ce corps d'autrui comme chair, son corps propre en même temps qu'à interpréter mon corps propre, ma chair comme corps parmi d'autres. Ainsi se retrouve, se vérifie le sens commun que l'autre est un sujet, *alter ego*.

L'analogie en termes de chair se précise comme « appariement » : « Cet appariement fait que le sens de l'un renvoie au sens de l'autre, est transposé ou transféré du premier au second. Je reconnais, dans la présence charnelle de l'autre, l'analogie de ma propre réification ou plus exactement : mondanisation, et j'accorde à autrui le sens "ego", bien que seule mon expérience vive ait le caractère originaire » (p. 208). Le concept d'appariement qui pose la « configuration en forme de paire de l'*ego* et de l'*alter-ego* » (*ibid.*) fonctionne surtout pour mettre en avant la différence de la filiation de sens d'avec l'opération signifiante à sens unique, telle que la postule l'idéalisme transcendantal – le moi élabore d'abord son propre sens et ensuite l'applique à l'autre : « Si la configuration en couple de l'*ego* et de l'*alter ego* n'est pas première, elle n'advient jamais. Ce "couplage", en effet, fait que le sens de toute mon expérience renvoie au sens de l'expérience de l'autre. Mais si le couplage n'appartient pas à titre originaire à la constitution de l'*ego* pour lui-même, l'expérience de l'*ego* ne comportera aucun renvoi à celle d'autrui. Et, de fait, ce qui est le plus remarquable dans la cinquième *Méditation*, ce sont bien toutes les descriptions qui font éclater l'idéalisme »³. C'est pourquoi Ricœur prend garde à plusieurs reprises de ne pas confondre ce « transfert analogique » avec « tout usage discursif de la comparaison »⁴. Il est question d'écarter l'« argument de proportionnalité » qui « présuppose que l'on peut comparer sur un plan homogène des expressions vécues et des expressions observées »⁵.

La non-distinction entre appariement et présentation indique que l'usage argumentatif de l'analogie ressortit à l'activité souveraine de l'*ego*. Le concept de saisie

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 80.

² P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 206.

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 77.

⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 385.

⁵ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 323.

analogisante qui se refuse ainsi à l'englobement dans et par l'idéalisme se rattache du même coup à la « genèse passive » : « Cette analogie n'est pas de l'ordre du raisonnement, [...] par lequel nous concluerions de la similitude des expressions corporelles à la similitude des expériences vives. Il s'agit d'une analogie qui fonctionne au plan des genèses passives »¹. L'*ego* reçoit, au lieu de produire, son propre sens dont l'origine se situe au fond d'être, ce à quoi correspond le glissement de l'activité de signification à la passivité d'interprétation. L'analogie ne s'opère ni dans la sphère égologique de la conscience, ni dans la sphère logique du langage qui lui est connexe : « L'analogie est donc un procédé très général de l'expérience pré-réfléchie, anté-prédicative » (*ibid.*). Elle est à considérer par le biais du fond d'être qui équilibre. Ricœur l'articule en cela sur la « synthèse passive » : « C'est plutôt des "synthèses passives" qu'il faudrait rapprocher la saisie analogisante, si celle-ci ne doit pas être une inférence »². La synthèse à titre de concordance des discordances implique le versant objectif, chaque expression corporelle d'autrui marquant une esquisse, un profil. Le rapport entre l'appréhension et l'analogie inscrit l'équilibre entre l'ordre objectif du remplissement et l'ordre subjectif de la visée à vide : « L'"appariement" est une relation à quoi manque la plénitude d'une expérience vive. C'est pourquoi Husserl se tourne maintenant vers ce qu'il a appelé appréhension pour y chercher le remplissement et la confirmation concrète de ce qui n'était encore que la visée d'un autre. L'analogie fournit seulement la supposition, l'anticipation vide d'une vie étrangère ; il faut que cette visée du transfert se confirme par des signes concordants qui lui confèrent plénitude et statut ontique »³. L'appréhension met un terme à la retombée possible de l'analogie dans l'égologie transcendantale⁴.

La double passivité de la genèse et de la synthèse réinstalle un mouvement circulaire, dont le principe de retour sépare du même coup l'interprétation analogique d'une simple vérification immanente du sens commun qui a toujours pris autrui pour autre sujet. Le recours excessif à l'appréhension risque en effet de l'y confiner, comme envers de la critique de l'idéalisme. Il n'est pas anodin que Ricœur souligne : « A vrai dire, la saisie du corps là-bas comme chair *est* l'appréhension elle-même. Si on cherche là un argument, on ne trouve qu'un cercle : l'appréhension se présuppose elle-même, ce en quoi elle constitue non seulement un paradoxe par rapport à toute constitution de chose, mais une énigme que l'on ne peut que tourner en tous sens »⁵. Cette précision amène plus loin à la thèse que « la sorte de transgression de la sphère du propre que constitue l'appréhension ne vaut que dans les limites d'un transfert de *sens* : le sens *ego* est transféré à un autre corps qui, en tant que chair, revêt lui *aussi* le sens *ego* » (p. 386).

L'appréhension est certes nécessaire à l'analogie, puisqu'elle permet d'annuler l'idéalisme par le réalisme. Mais s'impose également la nécessité inverse. Car l'analogie travaille à transcrire en sens essentiel le sens factuel auquel se borne le réalisme. La mise en italique du terme de sens n'y est pas indifférente. Le transfert analogique passe par l'essentialisation du sens *ego*. Ou plus exactement, par l'interprétation du sens *ego* qui est déjà essentialisé dans le fond d'être existentiel et copulatif. C'est pourquoi Ricœur valide d'une part la réduction éidétique contre la « description du contingent »⁶ et d'autre part réfute

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 208.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 385-386.

³ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 209.

⁴ « L'assimilation d'un terme à l'autre, que paraît impliquer la saisie analogisante, doit être corrigée par l'idée d'une dissymétrie fondamentale, liée à l'écart qu'on a dit plus haut entre appréhension et présentation originaires ; jamais l'appariement ne fera franchir la barrière qui sépare l'appréhension de l'intuition. La notion d'appréhension combine ainsi de façon unique similitude et dissymétrie ». *Soi-même comme un autre*, p. 386.

⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 385.

⁶ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 171. On cite le passage entier : « Il n'est pas aisé de situer l'une par rapport à l'autre la réduction transcendantale, qui suspend la créance à l'en soi du monde et la réduction éidétique qui va du fait à l'essence. La réduction transcendantale exige la réduction éidétique dès lors que la conscience est traitée comme le champ d'un voir, d'une expérience intuitive ; sinon la phénoménologie n'est

le solipsisme : « Husserl opte pour le caractère personnel de l'*Ego cogito*. [...] Si le *cogito* est un champ d'expérience, ce *cogito* est le mien, même élevé à l'Eidos de lui-même. [...] C'est bien pourquoi le problème de l'*autre moi* se pose avec une telle gravité dans la philosophie de Husserl. Je ne me sauve pas de moi par l'Eidos moi ; je n'ai pas d'accès par la réduction éidétique de l'expérience de conscience, à un moi général [...] La phénoménologie assume au départ toutes les difficultés d'une *égologie*, pour qui moi seul suis moi » (p. 171-172). Et plus loin : « Mais qu'est-ce que l'Eidos moi qui n'est pas une généralisation de moi *et* de l'autre, surmontant la disparité de la position moi et de la position autrui, dans une subjectivité en général ? [...] Husserl est obligé d'assumer un Eidos de l'*Ego* seul et unique, une essence qui n'illustre que des variations de ma propre existence [...] L'essence, c'est le sens : "moi-même", résistant aux variations circonstancielle de mon existence de fait [...]. En ce sens, l'éidétique, ne recourant point à la *similitude* de la 1^{ère} et de la 2^e personne, fait ses variations dans le plan solipsiste » (p. 189). Dans la mesure où l'analogie remonte jusqu'au fond d'être, sa fonction cardinale pour le transfert réside dans la réduction à la fois éidétique du sens commun et ontologique du sens mien. Il venait de dire : « La similitude des *Ego* en effet n'apparaîtra que dans la *V^e Méditation* par la relation d'appariement entre moi et autrui » (*ibid.*).

Ricœur met en compétition ainsi les termes d'une triple attitude naturelle-naturaliste, phénoménologique et ontologique ayant respectivement une approche de sens de la relation *ego-alter ego* : sens commun, sens-essence-mien, sens-essence-être. Au fait, il y a matière à débat, en ceci qu'il place sur le même plan l'attitude naturelle et la pratique du langage : « Cette direction vers un autre moi que nous comprenons déjà dans l'attitude naturelle et dans le langage ordinaire »¹. Et *a fortiori*, il tient le sens *ego* révélé pour sujet du langage : « Le transfert analogique que pointe Husserl est une opération authentiquement productive [...]. Si elle ne crée pas l'altérité, toujours présupposée, elle lui confère une signification spécifique, à savoir l'admission que l'autre n'est pas condamnée à rester un étranger, mais peut devenir *mon semblable*, à savoir quelqu'un qui, *comme moi*, dit "je" »². Cette prise en considération de l'acte de langage mène pourtant à oblitérer ce que, par rapport à la triple attitude, la pratique du langage implique de « spécifique » pour la question du sujet et de l'autre sujet.

L'effacement s'explicite dans le contexte où réapparaît le paradoxe entre la substituabilité du *shifter* et l'insubstituabilité de l'ancrage. L'analyse chosique du *shifter* chez Pierce et Récanati l'éluait par l'impensé du sujet. Ricœur démontre en l'occurrence que la pratique du langage analysée du point de vue ludique résout le paradoxe entre *je* et *tu* voyageurs et les *je-tu* ancrés. Selon lui elle a toujours déjà réalisé l'analogie solidaire de l'appréhension. Il reformule la substituabilité en termes de « réversibilité » qui marque la parenté avec le transfert analogique. La solution consiste en ce que *je* et *tu* désignent les *je* et *tu* qui jouent et échangent les rôles d'allocuteur et d'allocutaire, tout en laissant intacte l'identité personnelle de l'*ego* et de l'*alter ego* : « De la *réversibilité*, nous avons un premier modèle dans le langage sous le couvert de l'interlocution. L'échange des pronoms personnels est à cet égard exemplaire ; quand je dis "tu" à un autre, il comprend "je" pour lui-même. Quand il s'adresse à moi à la seconde personne, je me sens concerné à la première personne ; la réversibilité porte simultanément sur les rôles d'allocuteur et d'allocutaire, et sur une capacité de se désigner soi-même présumée égale chez le destinataire du discours et son destinataire. Mais ce sont seulement des rôles qui sont réversibles. Seule l'idée d'*insubstituabilité* prend en compte les personnes qui tiennent ces rôles. En un sens,

qu'un empirisme transcendantal. Si le transcendantal peut être regardé, vu, décrit, il faut que cette intuition saisisse le fait transcendantal en essence, sous peine de sombrer dans la description du contingent ».

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 321.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 386.

l'insubstituabilité est également présupposée dans la pratique du discours, mais d'une autre façon que dans l'interlocution à savoir en rapport à l'ancrage du "je" en emploi » (p. 225).

L'acte ludique du langage règle ainsi le paradoxe. Et d'autre part, conjointement avec le choix de la réversibilité plutôt que de la substituabilité, l'approche du phénomène d'ancrage sort ici de la requête purement phénoménologique de la conscience, susceptible d'aboutir au solipsisme égologique. Ricœur rapproche l'ancrage non de la présentation, mais de l'appréhension : « Cet ancrage fait que je ne quitte pas mon lieu et que je n'abolis pas la distinction entre ici et là-bas, lors même qu'en imagination et en sympathie je me mets à la place de l'autre » (p. 225-226). Pour lui, la pratique du langage relève de l'attitude naturelle, ainsi que la théorie des jeux de l'attitude naturaliste.

De la mise en relation entre cette pratique et théorie comme un ensemble du naturel et du naturalisme découle l'effacement de la spécificité de l'acte de langage, qu'est la visée même de Ricœur : « Ce que le langage enseigne en tant précisément que pratique, toutes les pratiques le vérifient. Les agents et les patients d'une action sont pris dans des relations d'échange qui comme le langage conjuguent réversibilité des rôles et insubstituabilité des personnes » (p. 226)¹. Le nivellement de l'acte de langage et des actions sous le trait ludique conséquent à la terminologie paradigmatique de l'individu – allocuteur, allocutaire, destinataire, destinataire, agent et patient – fait écho au passage où il articule la théorie des jeux avec la théorie pragmatique de l'énonciation et avec la théorie de l'action, sous le même titre de « praxis »² (d'où l'explication « en tant précisément que pratique »). C'est notamment ce nivellement par les *cogitationes* qui entraîne la réversibilité et l'insubstituabilité dans la problématique de l'analogie et de l'appréhension, tributaire de la conscience à juste valeur, c'est-à-dire de la conscience coupée de l'*hubris*.

Si Ricœur propose l'analyse ludique du *shifter* à la fois pour la solution du paradoxe et l'effacement de l'énonciation, l'analyse sémantique du *shifter* chez Benveniste en implique la spécificité et passe à côté du paradoxe. Cette indifférence ne résulte pas de l'impensé du sujet, mais précisément de la pensée du sujet. Loin de désigner les je et tu qui jouent, les *shifters je* et *tu* en couple fonctionnent pour renvoyer à la subjectivation historique qui glisse entre les deux individus. La réversibilité porte sur l'échange, non des rôles, mais des instances de discours constitutives par là même de la subjectivité de passage. L'insubstituabilité n'engage corrélativement plus l'identité individuelle préétablie dans le cadre substantiel ou égologique, mais l'identité subjective historique à constituer. Le sujet et l'intersujet se constituent polairement dans et par chaque acte de l'énonciation qui se continue. La réversibilité conditionne donc l'insubstituabilité, au lieu qu'elles s'opposent et s'excluent. Il en ressort que la pratique du langage ainsi analysée n'a pas à résoudre, par le recours aux jeux, le paradoxe qui, en fait, ne se pose pas. Elle se démarque du même coup de l'attitude naturelle, qui reste sous la catégorie de la conscience humble comme son oubli et son présupposé.

Mais Ricœur cherche à dissoudre la pratique spécifique du langage. L'apologie apparente du langage et du jeu vire à l'opposition entre l'attitude naturelle-naturaliste et l'attitude ontologique qu'il instaure sur le modèle du rapport réductionnel du sens commun au sens-essence-être. C'est pourquoi il forge un concept supérieur de « similitude » qui était déjà manifeste dans sa critique de l'eidétique égologique : « Au-dessus enfin des idées de réversibilité des rôles et d'insubstituabilité des personnes [...], je placerai la *similitude* [...]. Comme moi-même signifie ; toi *aussi* tu es capable de commencer quelque chose dans le monde, d'agir pour des raisons, de hiérarchiser tes préférences, d'estimer les buts de ton action, et ce faisant, de t'estimer toi-même comme je m'estime moi-même » (*ibid.*). La

¹ On note que la mise au pluriel de la personne montre bien que l'insubstituabilité s'applique autant à l'*ego* qu'à l'*alter ego*.

² Voir P. Ricœur *Soi-même comme un autre*, p. 183. Selon lui, les jeux sont « d'excellents modèles pratiques », et applicables par là aux « actes de discours » qui sont « aussi des actions ».

similitude entre dans le registre de sa propre ontologie à travers les thèmes comme puissance (« capacité »), acte (« agir »), intervention (« commencer dans le monde ») et positivité (« estime »). L'intérêt qu'il trouve à l'englobement de l'énonciation par l'action se trouve finalement dans cette introduction de l'ontologie positive, dans l'ontologisation du sujet, au-delà du conflit entre sphère de conscience (phénoménologie) et sphère de monde (philosophie analytique). Afin de légitimer la mise en place de cette similitude éidétique et ontologique, il est donc nécessaire pour lui de délimiter l'« enseignement » du langage et du jeu qui porte sur la réversibilité et l'insubstituabilité.

Dans ce contexte, le paradoxe mène à ce que Ricœur nomme « aporie de l'ancrage ». Le paradoxe était une question philosophique qui mêlait l'ordre du langage à la sphère de la conscience. L'aporie l'est davantage, dans la mesure où, tout en faisant mention du sujet parlant, il problématise en fait le rapport de la double sphère consciente et mondaine, comme en témoigne la mise en italique de « dans le monde ». L'aporie renvoie à l'ontologie : « Le point de perspective privilégié sur le monde, qu'est chaque sujet parlant, est la limite du monde et non un de ses contenus. Et pourtant [...] après avoir paru aller de soi, l'*ego* de l'énonciation apparaît *dans le monde* » (p. 67-68). La pratique ludique du langage qui remédie au paradoxe phénoménologique, échoue par contre au dénouement de cette aporie ontologique. C'est qu'à titre de naturel-naturalisme, elle reste selon lui captive du régime ontique. L'individu psycho-physique qu'elle implique revient à l'étant et non au *Dasein*.

L'aporie s'annule donc si *je* et *tu* désignent les *je* et *tu* qui se détachent sur le fond d'être. Tandis que, tout comme le paradoxe, l'aporie indiffère la sémantique qui, à partir de la distinction du sujet et de l'individu, théorise la réalité de discours en dehors de l'alternative entre l'ordre ontique et l'ordre ontologique, cette alternative trahit chez Ricœur l'ambiguïté même du rapport réductionnel. Il s'agit d'ontologiser, au lieu de naturaliser, l'aspect psychique et physique mis en jeu de part et d'autre. Là s'inscrit le programme de la réduction éidétique et ontologique du sens commun. Il s'agit d'ontologiser l'individu en chair. La chair qui accède au statut de sens-essence-être permet de faire droit à la supériorité de la similitude. La similitude est une similitude charnelle, ainsi que l'indiquent ses modalités : puissance, acte, intervention et positivité.

La réduction se concrétise à travers une série de retouches que Ricœur propose d'apporter à la pratique du langage. Cette série résulte du discrédit qu'il jetait sur le *shifter* notamment par le double biais de l'individuation et de l'individualisation. Et il revenait à la conceptualisation – autre nom du sens éidétique ontologique – de relier l'unité et l'unicité. À l'encontre de l'intermittence de l'acte de langage que ponctue le « chaque fois » des *shifters*, Ricœur optait pour la permanence, c'est-à-dire pour la persévérance que réalise la chair comme maintien de soi, parole *tenue*. Se thématise en l'occurrence la différence individuelle corrélative à la cohérence temporelle. Les *shifters* s'arrêtaient à la désignation insuffisante, puisqu'ils s'appliquaient à quiconque parle (et joue). L'ontologie s'emploie à pousser la logique de la désignation à la perfection sous le même principe de la chair. Au lieu qu'ils se réfèrent au sujet devenant et à l'intersujet devenant, les *shifters* doivent désigner l'*ego* incarné et l'*alter ego* incarné. C'est pourquoi Ricœur reformule *je* et *tu* en « moi un tel », « toi un tel ». C'est dans cette reformulation que réside la solution de l'aporie : « Et pourtant [...] après avoir paru aller de soi, l'*ego* de l'énonciation apparaît dans le monde, comme l'atteste l'assignation d'un nom propre au porteur du discours. C'est en effet moi, un tel, moi P.R., qui suis et qui ne suis pas la limite du monde » (p. 68). Le « moi, un tel » correspond à la structure charnelle en conscience et corps¹. Ricœur modifie le fonctionnement de *je* et de *tu* à l'avenant

¹ Ricœur explicite en effet que ce remaniement fait fond sur l'ontologie de la chair : « ce mixte du “je” réflexif et de la personne référée n'est pas arbitrairement constitué, [...] il s'agit de plus que d'un fait de langage inévitable, certes, mais impossible à dériver de quoi que ce soit de l'ordre du fondamental ». *Soi-même comme un autre*, p. 69. Et plus loin : « Peut-on fonder cette assimilation entre la personne de la référence identifiante et le “je” échantillon réflexif sur une réalité plus fondamentale ? On ne le peut, à mon avis, qu'en sortant de la philosophie

du sens du je et du tu. Il prend à contre-pied le théorème de Benveniste : « Ces pronoms se distinguent de toutes les désignations que la langue articule, en ceci : *ils ne renvoient ni à un concept ni à un individu* »¹. La reformulation postule le renvoi au concept *ego* et à l'individu *ego*, comme incarnation du sens en présence de la personne. Et par ailleurs, le nom propre permet de marquer la « permanence » de la chair qui s'individue à partir de la passivité foncière : « La dénomination singulière consiste à faire correspondre une désignation *permanente* au caractère non répétable et indivisible d'une entité, quelques que soient ses occurrences » (p. 41) ; la dénomination logique de la mêmété se réajuste à l'« appellation » (p. 71) ontologique de l'ipséité considérée notamment comme incarnation, naissance du *Dasein* en chair. La conceptualisation cimente ainsi l'union de l'individuation et de l'individualisation. A l'issue de la réduction, Ricœur élabore une langue philosophique qui rompt avec un « langage ordinaire » tel que pratique chacun, chaque jour.

Le remaniement de *je* et de *tu* passe immédiatement à un autre qui concerne le traitement de la troisième personne : il/elle. Benveniste considère la troisième personne comme « non-personne », car étrangère à l'acte de langage, au parler ou à l'écouter, elle reste individu inapte à accéder au statut de sujet ou d'intersujet. Mais l'explication que Ricœur fournit à l'« anathème de Benveniste contre la troisième personne » ne rattache ici non plus l'interlocution à la subjectivation². Il semble que le résumé – « les arguments en faveur de cette exclusion, se ramènent à un seul ; il suffit du “je” et du “tu” pour déterminer une situation d'interlocution » – fait référence exclusivement aux propos du linguiste : « La polarité des personnes, telle est dans le langage la condition fondamentale, dont le procès de communication, dont nous sommes partis, n'est qu'une conséquence toute pragmatique »³. Pourtant il venait de dire : « Je n'emploie *je* qu'en m'adressant à quelqu'un, qui sera dans mon allocution un *tu*. C'est cette condition de dialogue qui est constitutive de la *personne*, car elle implique en réciprocité que je deviens *tu* dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par *je* » (*ibid.*). Le travail de théorisation en cours traverse les contradictions notamment autour de la conception du langage (instrumental-désignatif ou constitutif) et de l'idée de condition (polarité ou communication). Les premières thèses articulées ensemble suivent la théorie traditionnelle de la communication : les deux personnes préexistent et communiquent au moyen du langage. Mais dans sa perspective globale, se développent les secondes thèses : le langage constitue le sujet (la « personne »), la communication conditionne la polarité du sujet et de l'intersujet qui se renouvelle. On remarque cette lignée théorique dans un article ultérieur à quoi Ricœur renvoie d'ailleurs explicitement : « Dès que le pronom

du langage et en s'interrogeant sur la sorte d'être qui peut ainsi se prêter à une double identification en tant que personne objective et que sujet réfléchissant. Le phénomène d'ancrage suggère de lui-même la direction dans laquelle il faudrait s'engager ; c'est [...] la signification absolument irréductible du corps propre. [...] La même allégeance double de corps propre fonde la structure mixte du “je un tel” ; en tant que corps parmi les corps, il constitue un fragment de l'expérience du monde ; en tant que mien, il partage le statut du “je” entendu comme point de référence limite du monde ; autrement dit, le corps est à la fois un fait du monde et l'organe d'un sujet qui n'appartient pas aux objets dont il parle. [...] L'étrange statut du corps propre relève d'une problématique plus vaste qui a pour enjeu le statut ontologique de cet être que nous sommes, qui vient au monde sur le mode de la corporéité ». *Soi-même comme un autre*, p. 71-72.

¹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1, p. 261.

² On cite le passage entier : « On a présent à l'esprit l'anathème de Benveniste contre la troisième personne. Selon lui, seules la première et la deuxième personnes grammaticales méritent ce nom, la troisième étant la non-personne. Les arguments en faveur de cette exclusion se ramènent à un seul : il suffit du “je” et du “tu” pour déterminer une situation d'interlocution. La troisième personne peut être n'importe quoi dont on parle, chose, animal ou être humain [...] Si la troisième personne est si inconsistante grammaticalement, c'est qu'elle n'existe pas comme personne, du moins dans l'analyse du langage qui prend comme unité de compte l'instance du discours, investie dans la phrase. On ne peut mieux souder la première et la deuxième personne à l'événement de l'énonciation qu'en excluant du champ de la pragmatique la troisième personne, dont il est parlé seulement comme d'autres choses ». *Soi-même comme un autre*, p. 62.

³ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1, p. 260.

je apparaît dans un énoncé où il évoque [...] le pronom *tu* pour s'opposer ensemble à *il*, une expérience humaine s'instaure à neuf et dévoile l'instrument linguistique qui la fonde. [...] le pronom *je*, d'élément d'un paradigme, est transmué en une désignation unique et produit, chaque fois, une personne nouvelle »¹.

Ricœur ne mentionne pas ce principe majeur de la théorie du langage et de la communication qui motive chez Benveniste la barre tracée entre *je*, *tu* / *il*. Il n'est pas anodin qu'il isole et met en relief ici la thèse de la polarité comme condition fondamentale de la communication, thèse passagère et continue à l'impensé de la subjectivation historique par le langage. C'est qu'il en tire argument pour mieux invalider l'exclusion de la troisième personne. D'autant que le qualificatif de « non-personne » paraît même éthiquement violent. Inversement, ce choix stratégique de la raison de l'anathème permet d'entreprendre et de légitimer la réhabilitation de *il* au même titre que *je* et *tu*. La deuxième retouche porte là-dessus.

Ricœur entame la réintégration conformément au sens charnel de l'*ego*, bien que le procédé s'inverse par rapport à la résolution de l'aporie. Il s'accorde initialement avec Benveniste pour faire le départ entre *je*, *tu* et *il* qui repose sur le passage ou non à l'acte de la communication. Dans ce contexte il superpose le départ à l'affrontement de la double perspective pragmatique et référentielle. En effet, la première privilégie *je* et *tu* comme sujets de l'interlocution, alors que la seconde promeut *il* comme objet de l'identification, ou tout au plus sujet d'attribution. Mais cet affrontement à l'intérieur de la philosophie analytique trahit la non-distinction entre sujet du langage et individu psycho-physique. Par là la philosophie analytique entraîne à déplacer l'approche de la subjectivité, de la question du langage à la question de la conscience, et conjointement à discriminer les trois personnes en terme non plus d'historicité du devenir, mais de spatialité du localiser. Y contribuent l'analyse de Strawson et en particulier le classement en bloc de Benveniste et de Récanati comme théoriciens de la même événementialité de l'énonciation. Car ce classement donnait prise à l'unique alternative entre sphère consciente et sphère factuelle mondaine, sans égard pour la réalité de discours. Et chez Ricœur, le départ coïncide précisément avec cette alternative, par quoi s'insère à nouveau la problématique de la structure charnelle. La troisième personne, d'abord comme objet repérable dans le monde, relève du paradigme corporel ; elle se trouve coupée du paradigme conscient, puisqu'elle ne « parle » pas. Ricœur propose alors de lui accorder la « capacité de se désigner soi-même »², qui revient à la capacité d'une cogitation. Il explique notamment que « la tierce personne dit dans son cœur : j'affirme que » (*ibid.*). Le « dans son cœur » marque le dedans, région de la conscience, là où le « dans le monde » du phénomène d'ancrage marquait le dehors. La théorie de la référence identifiante facilite, dans le fait, pareille assignation de la « parole » à *il*, autant que du corps à *je* et *tu*, puisque Strawson attribuait à la personne, « particulier de base », deux séries de prédicats physique et psychique. Il suffit ici d'accentuer l'aspect psychique du tiers exclu pour qu'il s'incarne, se réhabilite en tant qu'*ego*. La réintégration de la troisième personne et la résolution de l'aporie de l'ancrage³ opèrent ainsi de concert comme convergence chiasmatisée du double ordre de la chair.

Cette « conjonction des deux voies de la philosophie du langage » ne se modèle pas autrement que sur la saisie analogisante, le transfert analogique du sens *ego* : le corps du tiers appréhendé là-bas est saisissable comme chair semblable à la mienne ; la chair mienne apparaît

¹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 68.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 69.

³ « Voici maintenant que le phénomène d'ancrage ne devient compréhensible que si le “je” du “j'affirme que” est extrait du préfixe d'un verbe d'action et posé pour lui-même comme une personne, c'est-à-dire un particulier de base parmi les choses dont on parle. Cette assimilation entre le “je” qui parle à “toi” et le “lui/elle” dont on parle opère en sens inverse de l'assignation au “lui/elle” du pouvoir de se désigner soi-même ». *Soi-même comme un autre*, p. 69.

pour lui comme corps parmi les corps. C'est dire que Ricœur élargit l'altérité d'autrui jusqu'à la troisième personne. D'où l'équation : « l'autre, la tierce personne » (*ibid.*). Il l'explique : « A la limite, ce transfert de sens peut revêtir la forme d'une citation, en vertu de laquelle "il pense", "elle pense" signifie : "il/elle dit dans son cœur : je pense". Voilà la merveille du transfert analogique » (p. 387). La « merveille » coupe court au lien du sujet et de l'intersujet qui se noue, se renoue par l'acte de langage, acte historique de l'énonciation, pour instituer la relation de l'*ego* et de l'*alter ego* pluriel qui s'établit par l'acte de conscience, acte spatial de l'interprétation perceptive. La levée de la barre entre *je, tu / il* réinstaura une réversibilité entre le je et les tu, il. C'est pourquoi l'« opposition entre "je" et "tu" » s'enveloppe dans l'« opposition entre soi et autre que soi » (p. 54). La réversibilité qui travaille à la « similitude » de toute personne tient doublement à la chair : par sa structure de la conscience et du corps et par son mode de l'acte et de la puissance (« capacité »).

La série de refontes collabore ainsi à une langue philosophique sous la conduite de la conceptualisation, réduction éidétique et ontologique. C'est un exercice de réalisme du langage, par quoi s'introduit le transcendantalisme de la langue solidaire du formalisme. Alors que l'analyse des pronoms personnels chez Benveniste porte sur la pratique du langage historique et empirique, Ricœur en vient à réorganiser le paradigme des pronoms personnels selon le schéma de la déduction transcendantale. Pour lui, les pronoms *je, tu, il* ne restent qu'au plan empirique comme signes conjugués dans une phrase énoncée. Il y a alors lieu de chercher un signe d'ordre transcendantal préalable à la conjugaison, mise en phrase dans et par l'instance de discours. Et il trouve notamment le pronom personnel *soi*, dont il démontre la valeur « omnitemporelle » et « omnipersonnelle » (p12). Si *je, tu, il* renvoient à l'*ego* individuel et essentiel, c'est dans la mesure même où ils procèdent du signe « soi » qui fusionne le pronom et le nom. Ce rapport au soi au titre de nom corrobore la substitution du « signe virtuel » au « signe vide » selon la terminologie de Benveniste, en faveur de la problématique phénoméno-logique du vide (sens, essence) et du plein (référence, présence), qui aboutit à la reformulation. Le signe « soi » à double portée est la condition de possibilité formelle de la similitude conceptuelle. Il passe pour la « forme du conceptuel » par excellence. Le sens charnel que reflète la signification du soi en nom se distribue, par un intermédiaire immédiat de *soi* en pronom, à la présence personnelle en *je, tu, il* ; le sens charnel s'incarne littéralement en moi un tel, toi un tel, lui un tel, suivant le principe de conjugaison considéré comme rabattement du transcendantal sur l'empirique.

Plutôt que le langage, la langue instruit chez Ricœur. Elle peut l'instruire sur ce qu'il veut entendre, prend part à une langue philosophique. Et du moment que l'unique langue du savoir absolu passe, bien que partiellement, en chaque langue, ici dans la langue française, la grammaire des formes sert alors d'instrument au savoir du sens : « Chaque particularité grammaticale éclaire une partie du sens fondamental recherché. En ce qui concerne le français, "soi" est défini d'emblée comme pronom *réfléchi* » (p. 11). Le « réfléchi » vise précisément le soi d'ipséité à l'opposé du moi de mienneté. En serait indicative l'absence de cas sujet de *soi* comme un refus de la souveraineté personnalisable. La déduction transcendantale contribue ainsi à démêler davantage la réduction éidétique ontologique et la réduction éidétique égologique. Elle permet l'« accès au pluriel par le général »¹, légitime le caractère de l'eidos *ego* omnipersonnel inclusif de l'impersonnel contre « un Eidos de l'Ego seul et unique » (p. 189). Le signe « soi » rend possible la « fonction moi en général, le pouvoir que vous avez, que j'ai, que quiconque a, de dire je » (p. 171). Il s'accole selon Ricœur à la primauté de la similitude charnelle sur la réversibilité et l'insubstituabilité. Il la précise comme une articulation du transcendantal et de l'empirique.

Le transcendantalisme de la langue surmonte, d'autre part, un écart entre présentation et apprésentation, dont l'irréductibilité tient au caractère privé de l'expérience de conscience

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 172.

en événement mental. Se met en jeu la dissymétrie entre le ressenti et l'observé. La difficulté s'impose notamment à l'application de l'analogie avec le tiers qui reste en dehors du dialogue : « Cette possibilité de reporter l'autodésignation en première personne sur la troisième, aussi insolite soit-elle, est sans doute essentielle au sens que nous donnons à la *conscience* que nous joignons à la notion même d'événement mental : car pouvons-nous assigner des états mentaux à une troisième personne sans assumer que ce tiers les *ressent* ? Or ressentir semble bien caractériser une expérience à la première personne »¹. Cette problématisation illustre bien la double visée phénoménologique : transfert de la mentalité et conformité à la réalité. Ricœur l'introduit surtout par l'intermédiaire du versant logique de la phénoménologie. Il faut que les propositions : « tu penses », « tu ressens », « il pense », « il ressent » égalent la réalité : tu penses, tu ressens, il pense, il ressent. Alors que la phrase n'a pas à rivaliser avec la réalité du monde, en la transformant en réalité de discours. Et si le sujet constitue une réalité de discours « tu ressens », il ne rejoint pas pour autant l'*ego* solitaire, prétentieux, monadique. Car il constitue chaque fois une réalité de discours qui passe dans la réversibilité de *je* et de *tu*. L'historicité de l'intersubjectivité sépare la subjectivité linguistique et le solipsisme égologique. Mais l'impensé de la spécificité du dire traverse et la question et la réponse phénoménologiques. La transcendantalité de la langue y remédie selon Ricœur.

Si « les événements mentaux », souligne-t-il en suivant Strawson, « ont ceci de remarquable, en tant précisément que prédicats, de garder le même sens qu'ils soient attribués à *soi-même* ou à d'autres que soi-même, c'est-à-dire à n'importe qui d'autre » (p. 51), c'est que les prédicats psychiques, au titre de signes, relèvent du système de langue « atemporel » et « anonyme » qui tient par cela même « en suspens » l'attribution dans un énoncé. La langue s'érige en « *thesaurus* des significations psychiques » (p. 119). Se répètent le transcendantalisme et le réalisme qui vont de pair. La langue est la condition de possibilité de l'attribution des prédicats, le sens desquels ne change pas, en tant qu'essence, selon les personnes prédiquées. Ce postulat du signifié universel rend pensable et faisable la sanction de la réalité, et élimine du même coup la valeur qui manifeste la subjectivation historique du langage. Ricœur enchâsse dans le cadre kantien la pratique du langage, tandis qu'elle reste en fait empirique sans origine transcendantale. La méthode déductive s'aligne sur la réduction eidétique ontologique, le « suspens » homogène à l'« *épokhè* » (p. 120). Et revient au signe « soi » omnipersonnel. Cela couvre autant le « suspens total de l'attribution » que les « degrés » de la levée du suspens, de l'« attribution neutralisée » en *on*, *quiconque*, *chacun* jusqu'à l'« attribution effective » (*ibid.*) en *je*, *tu*, *il*. La déduction transcendantale, favorable à la thèse de la similitude, répond ainsi à la question de l'événement mental, qui ne concerne cependant pas la pratique du langage.

L'aspect logique de la phénoménologie n'indiffère pas l'ontologie qui inclut l'ordre ontique par le rapport de fondation. La continuité entre le fond d'être et la « réalité de monde » à l'exclusion de la réalité de discours passe au premier plan quand Ricœur modifie l'acceptation des déictiques, *ici* et *maintenant*, à la suite de *je*. Et cela opère à nouveau sur le modèle de la structure charnelle. Il ne s'agit plus de *ici* où *je* parle, mais de l'*ici* où le je se tient : « Il [=ici] s'oppose au "là-bas" comme étant le lieu où je me tiens corporellement ; ce lieu absolu a le même le caractère de limite du monde que l'*ego* de l'énonciation ; la métaphore spatiale de l'orientation dans l'espace est même à l'origine de l'idée du sujet comme centre de perspective non situé dans l'espace occupé par les objets de discours » (p. 70). Immédiatement, cet espace immanent s'articule avec l'espace transcendant : « Et pourtant, l'emploi du "ici" dans la conversation implique un savoir topographique minimum, grâce auquel je puisse situer mon ici par rapport à un système de coordonnées » (*ibid.*). Le fond d'être requiert l'« inscription du ici absolu sur un système de coordonnées objectives » (*ibid.*), laquelle inscription satisfait en même temps à l'exigence

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 48.

phénoménologique du vide et du plein. Ricœur parle d'un « ici localisé » comme « signification complète du déictique ici » (*ibid.*) tangente au « noyau complet ». Et il reconnaît l'équivalent de la chair en terme d'espace à la « carte géographique » (p. 377) qui corrèle en effet le « point zéro » (p. 70) de la spatialité mienne et la place géométrique de l'espace *idem*.

La même démarche s'applique à la reformulation de *maintenant*. Il ramène le présent de l'énonciation au « présent vif » de la cogitation, afin de recroiser le temps de la conscience et le temps du monde : « J'ai essayé de démontrer dans cet ouvrage [= *Temps et récit*] ce que nous désignons du terme "maintenant" résulte de la conjonction entre le présent vif de l'expérience phénoménologique du temps et l'instant quelconque de l'expérience cosmologique » (p. 69-70). La visée de l'équilibre du subjectif et de l'objectif trouve intérêt notamment à la datation calendaire, version temporelle de la localisation géographique. Pour Ricœur, le calendrier permet de corréliser le « point zéro » de la temporalité mienne et l'occurrence astronomique du temps *idem* : « Elle [= la conjonction] repose sur des opérations précises qui assurent ce que j'ai appelé l'*inscription* du temps phénoménologique sur le temps cosmologique et dont le modèle est l'invention du temps calendaire. De cette inscription résulte un *maintenant daté* » (p. 70). La date fonctionne pour remplir le maintenant vide : « Le maintenant daté est le sens complet du déictique "maintenant" » (*ibid.*). La thèse de l'inscription qui rétablit l'équilibre développe une linguistique ontologique de la langue.

L'espace géographique et le temps calendaire se détachent ainsi sur le fond d'être et forment ensemble un réseau spatio-temporel propre au monde ambiant. Le monde ambiant *dans* lequel le soi incarné – le je appelé – agit au mode charnel élimine la réalité de discours que le sujet, *je* parlant, constitue à neuf dans et par chaque communication avec l'intersujet, *tu* écoutant. De cette élimination témoigne en particulier l'idée de temps calendaire. Car la ligne de partage entre le monde ambiant et la réalité de discours se trace à même l'approche du temps, en tant qu'elle implique ou non l'historicité de l'énonciation, de la communication constitutive. En effet, chez Ricœur, c'est sa pensée de la temporalité, discutée et située sous cet angle, qui demandait, voire même privilégiait et généralisait sa pensée spatialisante.

L'idée de temps calendaire apparaît d'autant plus problématique qu'elle est introduite par Benveniste lui-même et reprise par Ricœur. Elle illustre donc un nouvel affrontement entre la perspective linguistique qui la rejette aussitôt après et la perspective philosophique qui en fait un concept digne de philosophème. Au reste, cet affrontement n'est pas sans rapport avec celui qu'on vient de remarquer à l'égard de l'anathème contre la troisième personne. C'est que pour Ricœur, l'avantage principal et décisif du temps calendaire consiste à engager la dimension communautaire. C'est-à-dire qu'elle superpose, à l'équilibre entre le subjectif et l'objectif, un autre qui articule le privé et le public. L'équilibre entre l'individuel et le collectif est un enjeu occulte qui orientait en fait la critique du solipsisme jusqu'au postulat du *thesaurus* en passant par le nivellement de *je*, *tu*, *il* sous le terme de soi. La collectivité, et par delà l'universalité se trouvent au cœur de l'étude sur le temps calendaire, laquelle étude aboutira par là même à une théorie de l'histoire. Si le calendrier organise la structure temporelle du monde ambiant, Ricœur caractérise celui-ci, à l'instar de la *Lebenswelt*, par la dimension collective et historique. A partir du temps calendaire comme temps social, il conceptualise donc un temps historique. Et il le conceptualise singulièrement comme réalisation de la relation extensible entre *je*, *tu* et *il*, à savoir entre le soi pluriel et incarné qui « habite » dans le monde ambiant. L'histoire passe pour emblématique de ce lien qui se renoue en dehors de l'acte de langage.

3. Temps historique

Les traits du temps calendaire, « chronique » analysés par Benveniste permettent selon Ricœur de dépasser la dichotomie d'une double théorie du temps dans la tradition philosophique : le temps objectif physique dans la lignée d'Aristote et de Kant et le temps subjectif psychique dans la filiation d'Augustin et de Husserl. A partir de ce double courant, Ricœur érige en principes du temps la continuité, la divisibilité et la transcendantalité. La question de l'être du temps trouve en effet une issue dans un statut apriorique, tel que le temps rend possible tout phénomène, et s'enchaîne à la question de la mesure du temps comme coupure d'un *continuum* phénoménal¹. A l'égard de la même double question les réponses antinomiques sont proposées. En liant le temps transcendantal au mouvement de la grandeur empirique, Aristote cerne la continuité comme mêmeté (durée) de la grandeur en mouvement (changement). Il s'agit de la continuité inclusive des différences (l'avant et l'après) et divisible en instants ponctuels. Ricœur prend la notion d'instant notamment pour la « pièce maîtresse de la théorie aristotélicienne du temps », en ceci qu'elle tient la relation

¹ C'est Augustin qui pose ensemble les deux questions, à partir de l'argument sceptique, selon lequel le temps n'a pas d'être, puisqu'il n'a pas d'extension, et partant il n'est pas mesurable. Augustin s'oppose au scepticisme, en mettant le temps en rapport avec la chose, et en cela il rejoint Aristote. Et c'est Kant qui théorise ce rapport comme transcendantal-empirique. Ricœur tient pour acquis le théorème kantien que « le temps est la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général ». *Temps et récit*, tome 3, p. 87. La pensée du temps demande le détour par l'objet. La dichotomie passe alors entre le rapport binaire (temps et chose) et le rapport ternaire (temps, chose et conscience).

successive de l'avant et de l'après et la relation numérique de mesure¹. L'instant sert d'unité de compte objective fixe. Mais Aristote occulte l'activité subjective qui perçoit la durée, détermine la coupure, distingue et relie, pour compter, deux instants².

En revanche, Augustin place au premier plan ces opérations de l'âme, quitte à entraîner l'occultation inverse. Dans le rabattement du temps transcendantal sur la chose empirique, il intercale l'âme à titre de « site »³ de la chose. L'extension du temps s'aligne d'emblée sur l'« intension » et la « distension » de l'âme qui englobe la durée de la chose. Il ajuste donc la mesure du temps au mouvement de l'âme contre le mouvement des astres rejeté comme « variable » (p. 37). L'instant physique s'efface ici au profit du présent psychique, et du même coup l'avant et l'après s'ordonne par rapport au présent, comme passé (l'avant du présent) et futur (l'après du présent). D'où le concept de « triple présent » (p. 32) qui marque l'« inhérence du temps à l'âme » (p. 34). L'*intentio animi* unifie une continuité chosique et par-delà la continuité temporelle (« *présent* du passé, *présent* du présent, *présent* du futur »), en même temps que la *distentio animi* la diversifie (« présent du passé, présent du *présent*, présent du futur »). L'âme passe chez lui pour le « fondement de l'extension et de la mesure » (p. 36). Mais cette thèse est difficile à tenir, car l'hypothèse du mouvement astral variable est tout simplement « impensable »⁴. Augustin théorise le mesurer sans la mesure, alors qu'Aristote la mesure sans le mesurer.

Le temps calendaire résout cette exclusion mutuelle. Benveniste démontre que le calendrier se règle par l'unité de mesure cosmologique⁵. L'invention du calendrier repose, d'un autre côté, sur la discrimination de la pensée. Elle revient à l'activité du sujet qui mesure selon le mouvement astral, en dehors de la réduction augustinienne au mouvement de l'âme. En outre, ce sont les hommes qui inventent. L'idée d'« invention » (p. 193) du calendrier conjugue ainsi la mesure physique avec le mesurer psychique et collectif. Ricœur cite la proposition de Benveniste : le « temps socialisé est celui du calendrier » (p. 194).

Le caractère social du calendrier fonctionne notamment pour rejeter la perspective solipsiste de Husserl. A la suite d'Augustin, le phénoménologue réduit la chose qui « persiste en changeant » (p. 55) à la cogitation, perception constitutive d'un « tempo-objet » (p. 50). L'intentionnalité *ad extra* qui se dirige vers l'unité de l'objet s'englobe dans l'« intentionnalité longitudinale » (p. 51) qui porte sur la durée immanente sous le régime du présent de la conscience. Le « triple présent » se réénonce en termes de « présent élargi » (p. 57) inclusif du passé en « récence » et du futur en « imminence » par la « rétention » et la « protention » noétiques. En partant du propos augustinien de faire dériver de la *distentio animi* le principe de mesure, Husserl entreprend de dériver de ce présent élargi la « forme pure

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 36. Ricœur continue : « C'est en effet l'instant qui est fin de l'avant et commencement de l'après », « c'est aussi l'intervalle entre deux instants qui est mesurable et nombrable ».

² « La définition aristotélicienne du temps – “le nombre du mouvement, selon l'avant et l'après” – ne comporte pas de référence explicite à l'âme ». *Temps et récit*, tome 3, p. 29. Pas plus qu'Aristote, Kant ne thématise pas la discrimination de la pensée, tout en la côtoyant. Il continue de penser l'instant quelconque, et se borne à la déduction transcendantale : la « permanence » relève de la catégorie du temps transcendantal, la « durée », la « succession », et la « simultanéité » relèvent de la catégorie des choses et événements empiriques. Voir *Temps et récit*, tome 3, p. 93-99.

³ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 30

⁴ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 23. A l'intervalle qu'introduit la distension entre le passé et le présent, entre le futur et le présent, fait défaut l'unité de mesure fixe qu'est l'instant, pensable seulement à partir de la perspective cosmologique. Et cette mesurabilité ne peut pas ne pas lier l'extension du temps au mouvement astral. En cela, Ricœur parle de « l'échec » du projet qui consiste à « dériver de la seule *distension* de l'esprit le principe même de l'extension et de la mesure du temps » (p. 21).

⁵ « On fixe un répertoire d'unités de mesure servant à dénommer les intervalles constants entre les récurrences de phénomènes cosmiques ». *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 71. Le temps calendaire implique en cela les notions d'instant et de relation entre l'avant et l'après. Ricœur relève en effet que « le temps calendaire emprunte au temps physique [...] les propriétés que Kant ainsi qu'Aristote lui reconnaissent ». Voir *Temps et récit*, tome 3, p. 195.

de la succession » (p. 69). Il est en l'occurrence question du parcours. Le solipsisme égologique prétend constituer, faire apparaître, outre le tempo-objet, le temps objectif lui-même ayant « un ordre fixe unique » (p. 74), comme vécu mien, « temps immanent », « flux absolu » de la conscience censée enchaîner et formaliser ses propres présent, passé et futur en « situation fixe » (p. 73). Husserl idéalise la corrélation du transcendantalisme et du formalisme chez Kant (le temps comme « condition formelle *a priori* de tous les phénomènes »). Touchant doublement au théorème kantien, l'entreprise monadique se condamne à la « régression à l'infini »¹. Ricœur oppose Husserl et Kant en soulignant : « Le temps n'apparaît pas ; il est une condition de l'apparaître » (p. 83), « une condition de l'apparaître objectif » (p. 91). Husserl théorise le parcourir sans le parcours, tandis que Kant le parcours sans le parcourir.

Le temps calendaire, dont l'invention sociale écarte le projet solipsiste, facilite également à relier le parcours physique au parcourir psychique. Et cela à titre de « temps chronique »². Le calendrier reste tributaire du temps physique, pour autant qu'il s'arrête, par le biais numérique des dates, au parcours objectif et unidirectionnel, à la « succession nécessairement irréversible » (p. 98). Le temps chronique explicite en revanche le rapport ternaire entre temps, événement, conscient. Il rattache les événements datés à l'activité du sujet qui les parcourt « dans deux directions, du passé vers le présent ou du présent vers le passé »³, sans que ce temps chronique « bidirectionnel » ne revienne à la « succession arbitrairement réversible »⁴. Car, il ne manque pas de fixer la place des événements parcourus et du sujet parcourant selon le système formel des dates. Or le temps calendaire et chronique fonctionne pour annuler non pas seulement les deux exclusions mutuelles – mesure et mesurer, parcours et parcourir – mais surtout la troisième qui les sous-tendait, traversait : d'un côté l'instant (le jour) sans présent (l'aujourd'hui) dans la lignée d'Aristote et de Kant, et de l'autre, l'implication inverse dans la filiation d'Augustin à Husserl.

En l'occurrence se met en avant un événement particulier et commun au calendrier et à la chronique, un « événement si important qu'il est censé donner aux choses un cours nouveau (naissance du Christ ou du bouddha ; avènement de tel souverain, etc.) »⁵. Il s'agit d'un « événement fondateur » qui « détermine le moment axial à partir duquel tous les événements sont datés ; c'est le point zéro du comput » du temps calendaire et chronique⁶. Pour Ricœur, la structure de l'événement fondateur correspond notamment à l'agir charnel (« l'initiative »), à

¹ « Pour avoir quelque chose qui dure, il faut un flux qui se constitue lui-même. Pour ce faire, le flux doit apparaître en personne. [...] L'apparition en personne du flux n'exige-t-elle pas un second flux dans lequel il apparaît ? ». *Temps et récit*, tome 3, p. 79. On remarque le même angle d'attaque dans sa critique explicite de l'égologie : « Comment passer de tel ou tel vécu qui s'écoule à la forme universelle du vécu, à la conscience totale ? Que signifie cette conscience totale comme forme dont la temporalité serait le corrélat ? Il est curieux qu'une forme en tant que totalité puisse avoir un corrélat, qu'une forme englobante soit elle-même intentionnelle, soit conscience de ... temps. [...] Si la temporalité est un cogitatum, elle est instituée dans un divers d'apparaître, dans un flux, ce qui suscite une régression à l'infini. Je saisie le temps dans le temps ». *À l'école de la phénoménologie*, p. 177. Et plus loin ; « S'il y a une constitution du temps au sens d'une œuvre de la conscience et non plus d'un constat, et si cette constitution du temps a pour foyer le présent originaire [...], la difficulté de passer d'un présent continu à la forme totale de la temporalité demeure grande » (p. 191). Chez Husserl, la « perception de la durée » occulte la « durée de la perception », tout en la présupposant. *Temps et récit*, tome 3, p. 48.

² L'explication de ce temps contribue à invalider le solipsisme, en ceci qu'elle suit le principe de la transcendantalité : « Dans le temps chronique, ce que nous appelons "temps" est la continuité où se disposent en série ces blocs distincts que sont les événements. Car les événements ne sont pas le temps, ils sont dans le temps. tout est dans le temps, hormis le temps même ». E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 70-71.

³ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 70.

⁴ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 98.

⁵ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 71.

⁶ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 194. La constitution du calendrier repose ainsi sur l'événement inaugural, et le temps chronique n'est autre que le temps des événements. Cette référence à l'événement explique l'équation entre le temps calendaire et le temps chronique.

l'activité du sujet *ipse* qui « intervient » dans le cours du monde. Selon son commentaire, c'est « un événement fondateur censé ouvrir une ère nouvelle, bref un *commencement* sinon du temps, du moins dans le temps »¹. Le moment axial marque alors la coïncidence entre le présent du temps conscient et l'instant du temps mondain. Il le considère en effet comme « [véritable] premier mixte » (p. 296). Et ce premier mixte manifeste, au-delà de l'équilibre entre le subjectif et l'objectif, l'équilibre entre le privé et le collectif. Car c'est un événement personnel, un agir personnel qui « fonde » par là même une société. Il est à l'origine d'un monde ambiant.

Pour Ricœur, le temps calendaire chronique examiné par Benveniste corrobore sa thèse de l'équilibre, à savoir la synthèse de la série d'oppositions. Mais le philosophe ne suit que partiellement et partialement l'article du linguiste. Là où ce dernier distingue, en vue de rejeter, le temps chronique d'avec le « temps linguistique » par la pensée de l'historicité irréductible à l'historicisme, il dissout le second dans le premier. Il reprend, en détournant, l'argument. L'emprunt se trouve notamment dans le contexte démonstratif du « premier mixte »². Si son acception du moment axial à l'origine de la datation nécessite le « passage par le présent de l'instance de discours », cette mention explicite de l'acte de langage n'envisage que de marquer le versant subjectif à conjuguer avec le versant objectif. C'est-à-dire qu'il prend l'énonciation pour une cogitation. Par là, il neutralise définitivement la vertu spécifique du présent de langage devant le présent de chair³, la spécificité de la réalité de discours devant le monde ambiant. C'est pourquoi la requête de l'« inscription » suppose le regroupement, sous la même rubrique de l'idéalisme solipsiste, de la « sui-référence du moment de la parole », celle de *maintenant* et de la « tautologie du présent vif »⁴, celle de la réflexion. Chez Ricœur, le sujet de langage qui organise chaque fois le temps à partir du présent, qui constitue par là une réalité de discours, reste un *ego* solitaire qui prétend constituer le temps objectif comme temps immanent. Mais la thèse de la transformation, qui ne discute plus la rivalité entre la temporalité subjective du discours et la temporalité objective du monde, passe à côté de l'*hubris*.

L'historicité écarte à nouveau le reproche d'égologie et de solipsisme qui motivait chez le philosophe la validité du monde ambiant. Car chaque subjectivation du temps qui continue à travers la réversibilité entre *je* et *tu* constitue par là même un temps intersubjectif. Benveniste argumente : « L'acte de parole est nécessairement individuel ; l'instance

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 295.

² Il continue en effet : « D'un côté, tous les instants sont des candidats de droit égal au rôle de moment axial. De l'autre, rien ne dit de tel jour du calendrier pris en lui-même s'il est passé, présent, futur ; la même date peut désigner un événement futur, comme dans les clauses d'un traité, ou un événement passé, comme dans les chroniques ; pour avoir un présent il faut au moins que quelqu'un parle ; le présent est alors signifié par la coïncidence entre un événement et le discours qui l'énonce ; pour rejoindre le temps vécu et son présent à partir du temps calendaire en tant que système de toutes les dates possibles, il faut passer par le présent de l'instance de discours ; c'est pourquoi telle date, complète et explicite, ne peut être dite ni future ni passée, si on ignore la date de l'énonciation qui la prononce ». *Du texte à l'action*, p. 296-297. La dépendance unilatérale de la date au présent chez Benveniste – « ce présent en tant qu'il est fonction du discours ne peut être localisé dans une division particulière du temps chronique, parce qu'il les admet toutes et n'en appelle aucune » – vire au renvoi mutuel chez Ricœur.

³ Le « présent de l'instance de discours » dont il parle (voir la note précédente) revient au présent de la conscience, aspect psychique de la chair : « Si nous n'avions pas la notion phénoménologique du présent, comme l'aujourd'hui en fonction duquel il y a un demain et un hier, nous ne pourrions pas donner le moindre sens à l'idée d'un événement nouveau qui rompt avec une ère antérieure et qui inaugure un cours différent de tout ce qui a précédé ». *Temps et récit*, tome 3, p. 195-196 ; « Relève en revanche de la phénoménologie la référence au temps axial qui fut pour les hommes du passé tout autre chose qu'un instant quelconque, mais un aujourd'hui vif en fonction duquel il y eut un demain et un hier. Cet aujourd'hui vif fut l'événement nouveau, censé rompre une ère antérieure et inaugurer un cours différent de tout ce qui avait précédé ». *Du texte à l'action*, p. 296.

⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 70.

spécifique d'où résulte le présent est chaque fois nouvelle. En conséquence la temporalité linguistique devait se réaliser dans l'univers intrapersonnel du locuteur comme une expérience irrémédiablement subjective et impossible à transmettre. [...] Mais le raisonnement est en défaut. Quelque chose de singulier, de très simple et d'infiniment important se produit qui accomplit ce qui semblait logiquement impossible : la temporalité qui est mienne quand elle ordonne mon discours est d'emblée acceptée comme sienne par mon interlocuteur. Mon "aujourd'hui" se convertit en son "aujourd'hui", quoiqu'il ne l'ait pas lui-même instauré dans son propre discours, et mon "hier" en son "hier". Réciproquement, quand il parlera en réponse, je convertirai, devenu récepteur, sa temporalité en la mienne. [...] Le temps du discours n'est ni ramené aux divisions du temps chronique ni enfermé dans une subjectivité solipsiste. Il fonctionne comme un facteur d'intersubjectivité»¹. Contrairement à ce que Ricœur avance, ce n'est donc pas le temps chronique, mais ce temps intersubjectif fondé sur le langage qui « humanise », historicise le temps cosmologique sans requérir l'auto-cosmologisation comme un retour à l'ordre préalable du monde². Pour que le temps linguistique se socialise, le présent du discours ne demande pas à articuler avec l'instant du monde. La contradiction repasse certes chez le linguiste : le temps social est considéré tantôt comme temps calendaire, tantôt comme temps intersubjectif. Il reste que le second fonde le premier, puisque l'acte de langage, en tant qu'universel anthropologique, instaure le rapport interhumain. La société est la communauté des sujets et non des individus.

Indifférent à la contradiction productrice, Ricœur omet entièrement cette théorie de l'« expérience humaine du temps » qui ouvre à l'anthropologie historique du langage. Il semble, par contre, exploiter le titre de « temps socialisé ». C'est que l'enjeu tacite du temps chronique réside dans la réintégration du temps vécu par la troisième personne, en particulier homme du passé. Pour Ricœur, le temps linguistique confondu avec le temps égologique prétendrait constituer le passé du tiers comme s'il appartenait à l'expérience en première personne. Il s'agit alors d'effacer, tout en écartant le solipsisme, la distance entre l'observé et le vécu qui est de l'ordre de l'événement temporel, distance comparable à la dissymétrie entre l'observé et le ressenti qui était de l'ordre de l'événement mental. Ici entre en ligne de compte l'acceptation herméneutique de la « constitution ». Ricœur accorde en effet une importance primaire à la pratique du chroniqueur, au parcourir dans la double direction homogène à l'« observer » et capable d'admettre l'acte de l'interprétation. Ce statut d'objet transcendantal était en fait inscrit dans l'idée de « triple présent » (« présent élargi ») selon laquelle le « présent du passé » revient à la présence de la chose passée au présent de la conscience. Ricœur entreprend de rattacher cette présence objectivée du tiers au présent de la conscience non pas égologique mais herméneutique, donc au présent de la conscience qui interprète³. Pour ce, il aborde l'interprétation en termes de « représentation », de « reproduction » impliqués dans le concept de « ressouvenir » chez Husserl. Le « ressouvenir » consiste à appliquer la rétention du souvenir au champ temporel qui excède le vécu propre à la première personne. Il permet la « transposition de n'importe quel point du passé en un quasi-présent, et cela sans fin »⁴.

¹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 76-77.

² Selon Ricœur, « il [=le temps chronique] cosmologise le temps vécu, il humanise le temps cosmique ». *Temps et récit*, tome 3, p. 197.

³ C'est pourquoi il s'efforce à en désimpliquer la perspective idéaliste : « La question est de savoir si l'analogie de constitution des unités immanentes et transcendantales réaffirmée *in fine* ne condamne pas à la circularité l'entreprise entière. La phénoménologie de la conscience intime du temps porte, à titre ultime, sur l'intentionnalité immanente entremêlée à l'intentionnalité objectivante. Or la première repose, en fait, sur la reconnaissance, que seule la seconde peut lui donner, d'un quelque chose qui dure ». *Temps et récit*, tome 3, p. 82.

⁴ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 74.

La « transposition » fonctionne pour Ricœur comme une version temporelle du « transfert analogique ». C'est pourquoi il allègue la sociologie phénoménologique d'Alfred Schutz qui thématise notamment les « contemporains », « prédécesseurs », « successeurs », en les mettant sur le même plan : « En disant [...] les autres avec moi, avant et après moi, je signifie, à la suite d'Alfred Schutz, que le principe analogique ne vaut pas seulement pour mes contemporains, mais s'étend à mes prédécesseurs et à mes successeurs, selon les rapports complexes de contemporanéité et de succession ascendante et descendante susceptibles d'ordonner les flux temporels les uns par rapport aux autres »¹. Semblable à l'appréhension, la représentation réintègre le passé vécu par autrui, par la tierce *personne* exclue de la communication, en tant que « quasi-présent » où la conjonction de la protention du quasi-présent avec la rétention du présent assume la communicabilité. La bidirection n'est autre que cette communication entre le « il » qui a signifié et agi au passé et le « je » qui s'en ressouvient au présent : « Si nous n'avions pas l'idée de quasi-présent – c'est-à-dire l'idée que tout instant remémoré peut être qualifié comme présent, doté de ses propres rétentions et protentions, de telle sorte que le ressouvenir, distingué par Husserl de la simple rétention ou récence, devient rétention de rétentions, et que les protentions d'un quasi-présent recroisent les rétentions du présent vif –, nous n'aurions pas la notion d'un parcours dans deux directions, que Benveniste nomme très bien “du passé vers le présent ou du présent vers le passé” »². Le temps chronique installe ainsi la communication qui échappe au temps linguistique, malgré et pour la distance irréductible – irréductible au « temps immanent » condamné à l'arbitraire. La représentation du quasi-présent équivaut par là à la reproduction conforme à sa réalité d'« ayant été » (p. 68). Ricœur insiste précisément sur la « valeur positionnelle » (p. 67) du ressouvenir distinct de l'imagination neutralisant. L'aspect réitératif et thétique du ressouvenir indique sa parenté avec l'« explicitation ». Le statut de personne à part entière du tiers facilite *a fortiori* la subjectivisation de l'objet transcendantal comme thèse sous-jacente à l'intentionnalité méthodologique – c'est l'objet, guide transcendantal qui prenait l'initiative du sens.

Le temps chronique se légitime comme temps social, dans la mesure où, à partir de l'invention du calendrier, il mobilise et situe toute personne dans la continuité temporelle antérieure et postérieure au moment axial. L'approche du temps social chez Ricœur requiert alors un dominateur commun qui embrasse *je, tu et il* du point de vue temporel. Et cet universel temporel du soi reste dans le biologisme des individus, l'enchaînement du temps humain étant relié à celui de la vie et de la mort. En effet il passe directement de l'étude du temps calendaire à celle de la « suite des générations ». Elle introduit l'« étayage *biologique* » (p. 198) et désigne « la chaîne des agents historiques comme des *vivants* venant occuper la place des *morts* » (p. 199). L'idée d'« agents » indique la coextensivité de sa théorie du sujet à celle de la société. La société est envisagée comme communauté du soi qui agit dans le monde ambiant. Elle témoigne que l'ontologie de la chair nécessite la perspective biologique du corps et non la perspective linguistique qui définit autrement le sujet et la société. Corrélativement l'attribut d'« historique » de l'agent marque, au lieu de l'historicité du temps linguistique, l'historicisme du temps chronique qui règle son action sur l'ordre linéaire des dates selon le temps cosmique. De la solidarité du biologisme et de l'historicisme nous avons d'ailleurs remarqué la première assise dans la naissance ontologique. Ricœur l'explicite par la formule qui engage la triple « inscription » : « Moi, un tel, né le... à ... »³. C'est une formule universalisable à partir de la déclinaison du soi. Et en ontologisant ainsi en chair la naissance biologique du soi dans le monde ambiant, elle sous-tend la conception du temps collectif et

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 326. L'enchaînement est de Schutz lui-même. Voir *Temps et récit*, tome 3, p. 204, note 1.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 196.

³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 71.

historique chez Ricœur. Mais de quelle ontologie relève-t-elle la catégorie biologique et historiciste des naissances, vie et mort ? Là se situe le débat qu'il soulève à l'égard de la théorie du temps chez Heidegger.

L'enjeu se réorganise autour du thème de la mort, mais ici il le discute en corrélation avec la dimension collective. En tant que théoricien du temps ontologique, Heidegger dépasse au premier chef la dichotomie antinomique. C'est la catégorie existentielle de l'« intra-temporalité »¹ qui travaille à l'équilibre. Passe en premier l'idée de « compter avec le temps »² inclusive du pôle monde à travers la reprise de l'« être-auprès » et de l'« être-en-commun » en tant que modes de l'être-au-monde. À côté de la problématique de l'inauthenticité qu'entraîne le thème de la préoccupation envers la chose donnée et maniable, l'« être-auprès » articule l'objectif et le subjectif dont le point nodal réside en activité herméneutique : « Si l'être-là ne se comprend pas lui-même selon les catégories de l'être donné et de l'être maniable, en revanche, il n'est au monde que par le commerce qu'il entretient avec ces choses [...] L'être-là existe auprès des choses du monde, comme il existe avec autrui. À son tour, cet être-auprès rappelle la condition d'être-jeté, qui constitue l'envers de tout projet, et souligne la passivité primordiale sur le fond de laquelle se détache toute compréhension, qui ainsi demeure "compréhension en situation" » (p. 150). La passivité de la compréhension qui impose toujours une borne à l'activité du sujet à l'encontre de l'idéalisme transcendantal repose sur le postulat de la transcendantalité du temps : « L'intra-temporalité – c'est-à-dire l'ensemble des expériences par lesquelles le temps est désigné comme *ce "dans quoi" les événements arrivent* » (p. 148).

Ainsi se maintient le théorème kantien. Et de la compréhension fondamentale et passive découle l'interprétation qui essentialise, selon la structure d'*als*, ce temps transcendantal notamment en « databilité ». Par là, le rapport d'interprétation et non de constitution avec le temps s'ouvre au temps calendaire chronique à titre d'équilibre entre le parcourir et le parcours³. D'autant qu'outre la « databilité », entrent en ligne de compte le « laps de temps » qui conjugue le mesurer et la mesure⁴, ainsi que le « caractère public » qui, issu de l'« être-en-commun », manifeste le social contre le solipsisme. Par ce débouché possible de l'« intra-temporalité » sur le temps calendaire chronique, Ricœur considère la théorie du temps chez Heidegger comme « avance » : « En un sens, le débat entre Husserl et

¹ La théorie du temps chez Heidegger implique deux catégories du temps : temps ontologique (existential, transcendantal) et temps ontique (existentiel, empirique). Le temps ontologique conjugue trois figures du temps dans l'ordre de la « provenance », du fondement au fondé. Selon la thèse principale du Souci, se place en tête la « temporalité » ayant pour siège le futur (« l'à-venir ») ; s'ensuit l'« historialité » dont l'assise revient au passé (« l'ayant-été ») par l'implication de la naissance dans l'« étirement » ; se situe à la fin l'« intra-temporalité » sous le régime du présent (« rendre-présent ») qui tourne autour de l'ambivalence de la « préoccupation » – l'inauthentique si l'accent tombe sur la chose de la préoccupation, le moins authentique si la préoccupation passe par la « situation » solidaire du Souci, de la résolution anticipante : « [le présent] ne doit pas être conçu sur le modèle de la présence donnée des choses de notre préoccupation, mais comme une implication du Souci. C'est par l'intermédiaire de la situation, chaque fois offerte à la résolution, que l'on peut repenser le présent sur le mode existentiel ». *Temps et récit*, tome 3, p. 128. Et ce temps ontologique à triple figure fonde le temps ontique dit « temps vulgaire » par le « nivellement ».

² Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 149.

³ « En réactivant ce travail [=travail d'interprétation], l'analytique existentielle restaure à la fois le caractère *extatique* du "maintenant", c'est-à-dire son appartenance au réseau de l'à-venir, de l'avoir-été, du rendre-présent, et son caractère d'*horizon*, c'est-à-dire la référence du "maintenant que" aux entités rencontrées dans le monde, en vertu de la constitution de l'être-auprès de, propre à la préoccupation ». *Temps et récit*, tome 3, p. 152. Le caractère extatique revient à la bidirection dédoublée : du présent au passé, du passé au présent, ainsi que du présent au futur, du futur au passé. Le caractère d'*horizon* revient à l'unidirection comme ordre irréductible.

⁴ Le pôle subjectif du mesurer réside dans sa provenance de « l'étirement caractéristique de l'historialité », alors que le pôle objectif de la mesure se précise notamment comme notion d'« intervalle ». *Temps et récit*, tome 3, p. 152.

Kant est dépassé. [...] Plus encore paraît dépassé le débat entre Augustin et Aristote » (p. 157).

Et cependant, il met en question la « polémique » que Heidegger mène contre le « concept vulgaire » quotidien et scientifique du temps comme oubli de sa position de « nivellement » de l'intra-temporalité. L'oubli renverse le rapport de dérivation entre les principes existentiels, transcendants et les phénomènes existentiels, empiriques¹. La critique de l'oubli chez Heidegger est une contrepartie de sa thèse de la « genèse par nivellement » du temps vulgaire, notamment celle du « maintenant ponctuel » – l'instant quelconque cosmique – à partir du présent intra-temporelle – le maintenant extatique et horizontal. Cette thèse génétique aboutit alors à faire rattraper son ontologie du temps par la perspective phénoménologique. C'est pourquoi Ricœur lui assigne un titre de « phénoménologie herméneutique » (*ibid.*). Mais l'enjeu majeur de la « polémique » revient, au-delà de la critique de la critique de l'oubli du « nivellement » qui se joue entre le temps vulgaire et l'intra-temporalité, à la critique de la critique de l'oubli de la « provenance » qui relie le temps vulgaire jusqu'à la temporalité la plus originaire de la triple figure, à savoir la « temporalité mortelle du Souci » (p. 144) : « Cette genèse est une genèse par nivellement qui prend son point de départ dans l'intra-temporalité, mais qui a pour origine lointaine la méconnaissance du lien entre temporalité et être-pour-la-mort » (p. 158). Plus loin Ricœur annonce sa prise de position : « Mon doute commence exactement en ce point. Si, comme je le crois, on ne peut constituer la temporalité humaine sur la base du concept de temps conçu comme suite de "maintenant", le trajet inverse de la temporalité et de l'être-là au temps cosmique n'est-il pas [...] tout aussi impraticable ? » (p. 161)².

La critique de l'oubli de la provenance porte sur l'oubli de la finitude relatif à l'aspect inauthentique de l'intra-temporalité : l'être-après vire à la préoccupation chosique, l'être-en-commun à l'anonymat de l'« on ». Ricœur explique l'argument : « C'est parce que nous avons effacé de notre pensée la finitude originaire, imprimée sur le temps à venir par l'être-pour-la-mort, que nous tenons le temps pour infini ; en ce sens, l'infinité n'est qu'une déchéance de la finitude du futur attestée par la résolution anticipante. L'infinité, c'est la non-mortalité ; or ce qui ne meurt pas, c'est le "on". A la faveur de cette immortalité du "on", notre être-jeté est déchu parmi les choses données et maniables, et perverti par l'idée que la durée de notre vie n'est qu'un fragment de ce temps » (p. 159-160). Ricœur porte alors la méta-critique sur ce refus de l'infinité du temps cosmique, donc de l'immortalité du temps public, au point d'inverser la « dérivation par provenance » (p. 173)³. Là s'introduit la

¹ « La databilité ne précède plus l'assignation des dates, mais en résulte ; le laps de temps, lui-même issu de l'étirement caractéristique de l'historialité, ne précède plus l'intervalle mesurable, mais se règle sur lui ; et surtout le rendre-public, fondé dans l'"être-avec" des mortels entre eux, cède le pas à ce caractère prétendument irréductible du temps, à savoir son *universalité* ». *Temps et récit*, tome 3, p. 159.

² Ce renvoi à la temporalité originaire du Souci légitime le titre de « phénoménologie herméneutique ». C'est, en l'occurrence, le Souci qui prend la place de la conscience transcendantale, dans la mesure où il englobe, et gouverne le « hors-de-soi » (le caractère extatique) du temps physique sous son unité de l'« à-venir », de l'« avoir-été », et du « rendre-présent ». Et cette unité par le Souci repose notamment sur la finitude, clôture de la temporalité originaire, à savoir sur la mortalité de chacun. Le privilège de l'« à venir » qui marque la destination de la vie entière du Dasein à sa propre mort, impose par là même la « résolution face à la mort » en tant qu'épreuve suprême d'authenticité. La polémique qu'engage Ricœur vise alors à rompre l'enchaînement de l'ontologie négative entre mortalité individuelle, finitude et authenticité.

³ « L'ordre dans lequel les trois figures sont parcourues ne peut-il pas être inversé ? De fait, l'intra-temporalité est sans cesse présumée par l'historialité ; sans les notions de databilité, de laps de temps, de manifestation publique, l'historialité ne pourrait être dite se déployer *entre* un commencement et une fin, *s'étirer* dans cet entre-deux, et devenir le *co-historial* d'une destinée commune. Le calendrier et l'horloge en témoignent. Et, si l'on remonte de l'historialité à la temporalité originaire, comment le caractère public de l'historial ne précéderait-il pas à sa façon la temporalité la plus profonde, dans la mesure où son interprétation relève elle-même du langage qui a dès toujours précédé les formes réputées intransférables de l'être-pour-la-mort ? Plus radicalement encore, le "hors-de-soi" – l'*Ausser-sich* – de la temporalité originaire ne marque-t-il pas le choc en

querelle de l'ontologie qui indique son approche différente du biologisme et de l'historicisme, ainsi que de leur couplage qui en résulte.

S'il s'agit, des deux côtés, du biologisme de la vie, il passe chez Heidegger pour l'historialité à la dimension privée de chaque être-là, le public étant dégradé au rang de l'on inauthentique. Par contre, Ricœur restaure l'ordre collectif qui englobe l'ordre individuel. La pensée de la communauté permet d'orienter la clôture de vie entre naissance et mort vers l'ouverture de vie, l'historialité qui se multiplie, se succède. C'est pourquoi il intègre exprès l'idée biologique de « suite des générations » à son ontologie. Il reprend un concept sociologique de « mort anonyme » à A. Schutz. Il lui empruntait d'ailleurs les concepts de « contemporains, prédécesseurs, successeurs », afin d'opérer l'extrapolation temporelle de l'analogie à la troisième personne, aux tiers du passé et du futur¹. Le temps anonyme de l'être social qu'il reprend ici à son compte contribue notamment à relativiser la thématique de la mort. Il s'oppose à la thèse heideggérienne de la dérivation de l'historiographie à partir de l'historialité², parallèle à celle du temps vulgaire à partir de l'intra-temporalité. Etant donc réfractaire à la thèse de la double dérivation qui « provient » finalement de la temporalité originaire, le postulat sociologique du temps anonyme met en valeur la collectivité, et autorise à aborder l'historicisme du temps chronique par le biais de l'enchaînement des vivants plutôt que des mortels :

« La mort, en histoire, revêt une signification éminemment ambiguë où se mêlent la référence à l'*intimité* de la mortalité de chaque homme et la référence au caractère *public* du remplacement des morts par les vivants. Au point de confluence de ces deux références : la mort *anonyme*. A l'enseigne du "on meurt", la mort, horizon secret de chaque vie humaine, n'est plus visée obliquement par le discours de l'historien que pour être aussitôt outrepassée. Visée obliquement, la mort l'est en effet, en ce sens que le remplacement des générations est l'euphémisme par lequel nous signions que les vivants prennent la place des morts, faisant de nous tous, les vivants, des survivants ; à la faveur de cette visée oblique l'idée de génération rappelle avec insistance que l'histoire est l'histoire des *mortels*. Outrepassée, la mort l'est pourtant d'emblée : pour l'histoire, il n'y a en effet que des rôles jamais laissés en déshérence, mais chaque fois attribués à de nouveaux acteurs ; en histoire, la mort, en tant que fin de chaque vie prise une à une, n'est traitée que par allusion, au bénéfice des entités dont la durée enjambe les cadavres : peuple, nation, Etat, classe, civilisation » (p. 209).

L'intérêt principal du réseau conceptuel, qui s'installe ainsi entre biologisme, sociologisme et historicisme, converge chez Ricœur sur la revalorisation de l'anonymat. Car le caractère public se rattache à sa perspective de l'ontologie positive et par-delà théologique, qui réaffirme en bloc l'infinité et l'immortalité – bloc que l'ontologie négative de Heidegger institue et révoque d'emblée. Dans ce cadre de discussion, Ricœur clôt la section intitulée

retour des structures du temps du monde sur celles de la temporalité originaire, par le truchement de l'étiement caractéristique de l'historialité ? » (p. 174). L'inversion de l'ordre va jusqu'à accentuer la déhiscence entre les trois ek-stases – passé, présent, futur – plutôt que leur unité sous le régime du Souci. Le « hors-de-soi » se nivelle sur l'extériorité mutuelle des « maintenant » du temps chronologique. Toujours est-il qu'« on ne peut penser le temps cosmique (l'instant) sans subrepticement ramener le temps phénoménologique (le présent) et réciproquement » (p. 177).

¹ Ricœur explique la génétique de l'être social anonyme qui prend son départ et son appui notamment dans le transfert analogique : « L'intérêt majeur de la phénoménologie de l'être social consiste dans l'exploration des transitions qui conduisent de l'expérience directe du nous à l'anonymat caractéristique du monde social quotidien. [...] La sociologie phénoménologique, pour A. Schutz, est très largement une constitution génétique de l'anonymat, institué à partir de l'intersubjectivité instituante ; du nous, directement éprouvé, à l'anonymat qui échappe largement à notre vigilance. Or, l'élargissement progressif de la sphère des relations interpersonnelles directes aux relations anonymes affecte toutes les relations temporelles entre passé, présent et futur ». *Temps et récit*, tome 3, p. 204-205.

² Ricœur problématise « la subordination de l'historiographie à l'historialité » chez Heidegger. *Temps et récit*, tome 3, p. 145. Nous reviendrons au détail plus loin.

« La suite de générations : contemporains, prédécesseurs et successeurs », par l'opuscule kantien « Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique », qui saisit l'humanité comme « espèce immortelle » (p. 211). Il vise à déplacer la temporalité mortelle du Souci sur la temporalité immortelle de l'espérance.

A travers la mutation du temps chronique par cette temporalité ontologique positive à trait théologique, Ricœur élabore alors une théorie de l'histoire. Le temps chronique trace certains traits du temps historique. L'histoire et l'historiographie se mêlent. Le soi qui s'interprète à partir de la compréhension de sa situation exerce par cela même un travail de chroniqueur, d'historien qui parcourt les événements passés dans la bidirection, tout en respectant la chronologie objective du parcours. L'histoire est d'abord à reconstituer, à interpréter, à « représenter » selon le « ressouvenir », dans la logique du temps historiographique qui se lie d'affinité avec l'herméneutique du sujet. L'affinité se redouble, du fait que dans le registre chronique de l'événement passé s'inscrit l'événement qu'autrui a fait arriver au monde. Interpréter l'histoire, c'est interpréter les actions de la tierce personne au passé et au pluriel. L'historiographie implique la réciprocité entre l'herméneutique du sujet et l'ontologie de la chair. En outre, étant autant à faire qu'ayant été déjà faite, l'histoire met au jour le double mode d'être fondamental du soi – interpréter et agir – comme son aspect passif et actif. Pour Ricœur, l'histoire tient cet enchaînement du double mode individuel qui se répète, se succède sur le plan collectif. Tel est l'enchaînement des vivants. Nous allons voir les détails de cette théorie de l'histoire qui illustre son anthropologie positive de l'être-*ipse*.

4. Horizon de l'être

L'aspect de patient du soi était mis en relief par Gadamer, justement à travers la dimension historique, comme « conscience historique » et « conscience exposée aux effets de l'histoire ». Ce thème de la sujétion au passé historique, que Ricœur reprend et classe parmi les figures du sujet déchu guide à nouveau la lecture qu'il propose de *l'Archéologie du savoir* de M. Foucault, dans la section de *Temps et récit*, intitulée : *Etre-affecté-par-le-passé*. La thèse des coupures épistémologiques, selon Foucault, comme « discontinuité » d'une *épistémè* à l'autre – « consistance synchronique des *épistémès* dominantes et leurs ruptures diachroniques » (p. 394) – est motivée du point de vue du structuralisme qui confond et élimine ensemble la subjectivité de langage et le subjectivisme d'*ego* en qualité de « conscience constituante et maîtresse du sens » (p. 393). C'est pourquoi, en vue d'extraire les *épistémès* paradigmatiques et synchroniques, Foucault traite les « structures anonymes dans lesquelles s'inscrivent les œuvres singulières », au lieu des « énonciateurs singuliers » (p. 394). L'ontologie herméneutique de Ricœur, qui engage la même critique éliminatoire de la subjectivité et du subjectivisme, problématise cependant le refus de la « continuité » que Foucault y adjoint (« le privilège contesté de la continuité est associé à l'ambition d'une conscience constituante et maîtresse du sens »). Selon Ricœur l'élimination est au contraire à rapporter au refus de la « discontinuité », et pour cause la « continuité » en histoire est celle même qui contribue à la destitution du sujet du sens : « Rien n'oblige à lier le sort du point de vue continuiste de la mémoire aux prétentions d'une conscience constituante. [...] Il me paraît parfaitement admissible d'invoquer “chronologie continue de la raison”, voire “le modèle général d'une conscience qui acquiert, progresse et se souvient”, sans pour autant éluder le décentrement du sujet pensant opéré par Marx, Freud et Nietzsche. Rien n'exige que l'histoire devienne “pour la souveraineté de la conscience un abri privilégié”, un expédient idéologique destiné à “restituer à l'homme tout ce qui depuis un siècle n'a cessé de lui échapper”. Au

contraire, la notion d'une mémoire historique en proie au travail de l'histoire me paraît requérir le même décentrement que celui invoqué par Michel Foucault » (p. 396).

C'est la continuité de l'histoire qui affecte le soi en tant que sujet signifiant. Il venait de préciser le « travail de l'histoire » comme « action de l'histoire sur nous » (p. 392). Ainsi il situe le passé à la position d'actant et repousse le soi à celle de patient. Le passé historique passe pour la figure emblématique de l'autre que soi, de l'étranger – « l'«altérité» du passé »¹ – qui, tout comme altérité intime, remet en cause l'*hubris*, l'« ambition d'une conscience constituante et maîtresse du sens ». La figure de la déchéance égale la figure de l'altérité. Ricœur ne ruine donc pas d'emblée la pensée de la subjectivité du sens. Il la maintient, du moins de prime abord, en replaçant l'initiative du sens au passé historique. Il modifie le schéma de Foucault : les tierces personnes au passé – les « prédécesseurs » comme autrui pluriel – signifient, tandis que les premier et deuxième personnes au présent – les « contemporaines », le « nous » comme soi pluriel – interprètent.

Sa prise de position à l'égard de la perspective de Foucault vaut à l'endroit de Gadamer. Loin de s'arrêter au jeu du pour et du contre, à savoir pour la « conscience exposée à l'efficiencia de l'histoire » et contre la « conscience souveraine, transparente à elle-même, maîtresse du sens »², elle renferme le troisième terme : conscience modeste relative à l'acte d'interprétation. Ricœur en postulait la possibilité, possibilité de la distanciation aliénante, à l'encontre de l'ontologie négative de Heidegger et de Gadamer, dans le contexte où il analysait l'efficace de l'histoire dans la distance positive. Il en concluait que la distanciation, *epochè* méthodologique, rendait possible l'activité herméneutique, sans basculer dans la prétention au savoir absolu et total, ni dans la condamnation à l'inscience autant absolue et radicale. Si la distance temporelle, qui sépare le soi et l'autre, tourne de la sorte à la distance positive, elle relève alors de la catégorie, non pas de la discontinuité, mais de la continuité. Il s'agit de la continuité à la fois négative et positive, en tant qu'elle permet une coïncidence fragmentaire entre sujet précédant et sujet actuel, entre prédécesseur et contemporain, tout en interdisant leur médiation totale.

C'est dans cette perspective positive que Ricœur propose un concept de « traditionalité » qui désigne notamment « un style d'enchaînement de la succession historique » (p. 397). Il définit le style comme « tension [...] entre l'efficiencia du passé que nous souffrons, et la réception du passé, que nous opérons » (*ibid.*). Cette réception active ne marque rien de moins que la connaissance possible du passé. Quand il développe, aussitôt après, des concepts paradigmatiques de continuité en histoire, tels que « suite de générations », « enchaînement de la succession », en référence avec le terme de « transmission » (*ibid.*), il les rattache en effet à la « distance temporelle » (*ibid.*) (« temps traversé », « distance traversée ») qu'il tient explicitement pour distance positive, possibilité de distanciation, d'interprétation : « Celle-ci [=distance temporelle] n'est pas seulement un intervalle de séparation, mais un procès de médiation, jalonné [...] par la chaîne des interprétations et des réinterprétations des héritages du passé. [...] la notion de distance traversée s'oppose à la fois à celle du passé tenu pour simplement révolu, aboli, absous, et à celle de contemporanéité intégrale, qui fut l'idéal herméneutique de la philosophie romantique. Distance infranchissable ou distance annulée, tel paraît être le dilemme. La traditionalité désigne plutôt la dialectique entre l'éloignement et de la dédistanciation » (p. 397-398)³. Ricœur impose ainsi un savoir possible et continu du passé en dehors de l'alternative entre l'inscience (« distance infranchissable ») et le savoir total (« distance annulée »).

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 382.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 396-397.

³ La « dédistanciation » opposée à l'« éloignement » égale la distanciation en tant qu'interprétation du passé qui travaille à effacer l'écart.

L'idée d'« héritage » ici introduite prend une valeur conséquente à sa pensée positive. En fait, avant lui, Heidegger a déjà conceptualisé et intégré ces notions de transmission et d'héritage à la catégorie de l'historialité. Mais il s'agit chez lui de la « transmission de potentialités qui sont moi-même » (p. 136). Il insiste à plusieurs reprises sur le privé de la potentialité, sur « le pouvoir-être le plus propre »¹. Il ramène en cela l'héritage au « destin » individuel : « C'est de moi à moi-même que je me transmets et que je me reçois comme héritage de potentialités »². Le caractère solitaire personnel du destin confine *ipso facto* « un lot de potentialités » à l'historialité fermée entre naissance et mort de chacun, de chaque *Dasein*, comme son « propre » projet-jeté : « Le terme d'« héritage » a été choisi en raison de ses connotations particulières : pour chacun, en effet, la dérélition – l'être-jeté – offre la configuration unique d'un lot de potentialités [...] Elle [=la notion-clé d'héritage] laisse apercevoir comment tout retour en arrière procède d'une résolution essentiellement tournée vers l'avant » (*ibid.*). La résolution en question, c'est la résolution face à la mort. La circulation thématique récurrente entre possibilité, privé et mort³ travaille ainsi au concept de la transmission de l'héritage sous l'unité-unicité historique.

La thèse de la temporalité intransférable du *Dasein* fait donc barrage à la pensée de l'histoire pour elle-même, et là-dessus Ricœur signe son point de désaccord. Pour lui, l'historialité de chacun est à encadrer dans l'histoire de tous : « Est-il vrai, toutefois, qu'un héritage se transmette de soi à soi-même ? N'est-ce pas toujours reçu d'un autre ? Mais l'être-pour-la-mort [...] exclut tout ce qui est transférable de l'un à l'autre. [...] La difficulté en est augmentée, de passer d'une historialité singulière à une histoire commune » (p. 137). Au-delà de la mort individuelle, l'histoire enchaîne le soi pluriel vivant qui reçoit, interprète et prend en charge l'héritage du passé, héritage de son « autre ». La refonte de l'idée de transmission de l'héritage pose ainsi la continuité collective en faveur de la possibilité d'interprétation, au lieu de la discontinuité privée solidaire de la finitude cognitive.

Au reste, l'histoire accentue l'aspect actif du passé qui exerce ses effets sur le présent. Si l'histoire passe pour l'enchaînement des vivants, plutôt que des mortels, c'est aussi parce que le passé lui-même demeure vivant, de telle sorte qu'il renferme « un lot de potentialités » en tant qu'héritage, tradition transmise. Le passé n'est pas mort, « révolu, aboli, absous ». Il n'est pas un « dépôt inerte » : « La distance temporelle qui nous sépare du passé n'est pas un intervalle mort, mais une transmission génératrice de sens. Avant d'être un dépôt inerte, la tradition est une opération qui ne se comprend que dialectiquement dans l'échange entre le passé interprété et le présent interprétant » (p. 399-400). La « transmission génératrice de sens » revient au dévoilement du sens caché, sens qui réside dans le passé au mode potentiel. C'est pourquoi Ricœur répète le schéma du « passé interprété » et du « présent interprétant » comme de l'autre signifiant et du soi interprétant. A nouveau, la pensée de la potentialité du passé règle cette opération herméneutique sur le mouvement perpétuel. La transmission continue indéfiniment, dans la mesure où la potentialité de sens du passé ne se découvre pas en totalité au présent interprétant. La potentialité dans un état de stockage cadre à la logique du surcroît, comme le pas encore fait couple avec l'encore plus. L'« échange » dialectique consiste alors en ce qu'à la potentialité de l'autre passé répond la possibilité du soi actuel en se dirigeant, par là même, vers le futur où se situe le point de convergence.

L'histoire se modèle formellement sur la traditionalité dont le style de la succession conjugue la chaîne sans fin des vies et des interprétations : « La suite des générations fournit à la chaîne des interprétations et des réinterprétations l'étayage de la vie et de la continuité des vivants » (p. 413). En vue d'accentuer la possibilité de continuité entre passé et présent

¹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p. 189. Voir également p. 242-243, 317-318.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 136

³ « La mort est possibilité la plus propre du *Dasein* » *Etre et Temps*, p.318, « La mort est chaque fois seulement mienne » (p. 320).

comme possibilité herméneutique et par là historiographique, il réenonce le double trait passif et actif du soi – affecté et interprétant – dans les vocables de « situation » et d'« horizon » qu'il rend corrélatifs. La « situation », un concept heideggérien met en avant la facticité du *Dasein*, son état de l'être-jeté. Elle indique l'horizon du soi historiquement conditionné et limité : « Nous nous trouvons dans une situation ; de ce point de vue, toute perspective ouvre sur un horizon vaste mais limité » (p. 398). Mais qu'est-ce qui limite ainsi l'horizon du soi, sinon l'horizon de l'autre ? L'horizon des contemporains (le « nous ») ne se détache-t-il pas sur l'arrière-plan, horizon des prédécesseurs ? La condition historique n'est en effet autre que l'appartenance au passé historique. Il s'ensuit que la situation marque l'horizon prédéterminé par les *autres* horizons qui l'ont précédé. Autrui d'autrefois exerce ses efficacités sur le soi d'aujourd'hui, non pas selon un mode révolu, mort, discontinu, mais précisément selon un mode inachevé, vivant, continu. Par cela même s'ouvre la possibilité d'un contact que le présent prend avec le passé à travers l'*activité* d'interprétation, de transmission.

Ricœur déjoue l'emprise de la continuité conçue comme condition d'impossibilité de la connaissance accomplie, pour en faire une condition de possibilité de la connaissance inaccomplie, de façon à mettre la cognition continue à l'abri de l'idéalisme transcendantal. Cette valeur de retournement, il la confère notamment au terme d'horizon : « Si la situation nous limite, l'horizon s'offre à être dépassé sans jamais être inclus » (*ibid.*)¹. Le « dépassement » marque le point d'inflexion du passif à l'actif. Au fait, appliqué au passé, l'horizon fonctionne pour redoubler son caractère inachevé : l'« horizon futur du passé » (p. 68). Appliqué au présent, il pulvérise deux attitudes épistémologiques, telles que Ricœur les mettait à l'index. Il s'agit du positivisme et du subjectivisme hégéliens. Il déclare le « double refus, celui de l'objectivisme, selon lequel l'objectivation de l'autre se fait dans l'oubli du propre, celui du savoir absolu, selon lequel l'histoire universelle est susceptible de s'articuler dans un unique horizon »². Le savant ne peut effacer son propre horizon pour prétendre à un point de vue neutre. Il ne peut non plus imposer son propre horizon pour prétendre à un point de vue absolu. Solidaire de la situation, l'horizon poursuit et délimite tout point de vue.

Et en même temps, il réfute autant l'inscience, l'ontologie de la finitude. Ricœur ajoute immédiatement : « Nous n'existons ni dans des horizons fermés ni dans un horizon unique. Il n'est pas d'horizon fermé, puisqu'on peut se transporter dans un autre point de vue et dans une autre culture. Ce serait robinsonnade de prétendre que l'autre est inaccessible. Mais il n'est pas d'horizon unique, puisque la tension de l'autre et du propre est indépassable » (*ibid.*). L'ontologie négative passe notamment pour un avatar du nietzschéisme, dans la mesure où l'intransférabilité du privé issue de la fermeture historique de chaque *Dasein* débouche sur l'« incommunicabilité » (*ibid.*), sur un « hiatus entre des horizons changeants »³. L'alternative ou la distance infranchissable ou la distance annulée se retraduit en dichotomie entre les horizons qui se dispersent et l'horizon qui englobe. Afin de sortir de l'impasse entre l'horizon multiple épars et l'horizon unique exhaustif, Ricœur reprend à Gadamer l'idée de « fusion entre horizons ». Tout en se tenant à l'écart de l'hégélianisme, elle étale la continuité historique, remet en place la dialectique entre la passivité d'appartenance et l'activité de distanciation :

« Entre le savoir absolu qui abolit les horizons et l'idée d'une multitude d'horizons incommensurables, il faut faire place à l'idée d'une *fusion entre horizons*, qui ne cesse de se produire chaque fois que, mettant à l'épreuve nos préjugés, nous nous astreignons à conquérir un horizon historique et nous imposons la tâche de réprimer l'assimilation hâtive du passé à nos propres attentes de sens. Cette notion de fusion entre horizons conduit au thème qui est au

¹ « Il n'est pas de survol qui permette de maîtriser du regard l'ensemble de ces effets [= effets de l'histoire]. [...] s'il n'est pas de survol, il n'est pas non plus de situation qui nous borne absolument. Là où il y a une situation, il y a un horizon comme cela qui peut se rétrécir ou s'élargir ». *Du texte à l'action*, p. 382-383.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 383-384.

³ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 399.

demeurant l'enjeu de cette herméneutique de la conscience historique, à savoir la tension entre l'horizon du passé et celui du présent. Le problème du rapport entre passé et présent se trouve ainsi placé sous un éclairage nouveau : le passé nous est révélé par la projection d'un horizon historique à la fois détaché de l'horizon du présent et repris, réassumé en lui. L'idée d'un horizon temporel à la fois projeté et écarté, distingué et inclus, achève de dialectiser l'idée de traditionalité. Ce qui reste d'unilatéral dans l'idée d'un être-affecté-par-le-passé est par là même dépassé : c'est en *projetant* un horizon historique que nous éprouvons, dans la tension avec l'horizon du présent, l'efficace du passé, dont notre être-affecté est le corrélat. L'histoire de l'efficiace, pourrait-on dire, est ce qui se fait sans nous. La fusion des horizons est ce à quoi nous nous efforçons. Ici, travail de l'histoire et travail de l'historien se portent mutuellement secours » (*ibid.*).

La « fusion entre horizons » rend possible une science historique qui sait par-dessus tout sa propre limite de savoir fragmentaire. L'épistémologie se réalise pour autant qu'elle relève de l'herméneutique. Et d'autre part, la fusion rend possible l'histoire elle-même. Car l'histoire continue précisément par les opérations cognitives. C'est la transmission qui explicite et exploite chaque fois la vie en puissance du passé, son dépôt de sens potentiels. L'histoire tient à l'histoire de ses propres investigations qui se succèdent comme une « chaîne des interprétations et des réinterprétations ». La fusion entre horizon du passé et horizon du présent marque par conséquent la fusion entre histoire et historiographie. Inversement, la double perspective hégélienne et heideggerienne aboutirait par les versants opposés au même arrêt de l'histoire, en coupant court, d'un côté par l'accomplissement du savoir et de l'autre, par son invalidation, à la continuité des recherches. L'idée de fusion s'impose pour le temps historique qui était, est et sera.

La fusion ne revient pas à l'intropathie qui porte sur la psychologie d'autrui du passé, sous peine d'annuler, de façon solipsiste, la dissymétrie entre présentation du propre vécu et appréhension du vécu d'autrui. La thèse de la fusion reprend comme enjeu l'idée de « représentation » qui équivalait à l'appréhension sur le plan de la communication avec le tiers du passé. Ricœur réanime le problème de la « représentance du passé "réel" » (p. 252) comme les « constructions de l'historien visent à être des *reconstructions* du passé » (p. 253). Et à titre de tentative exemplaire de l'« identification avec ce qui jadis fut » (p. 256), il se réfère notamment au concept de « réeffectuation (reenactment) » chez R. G. Collingwood, qui cherche à « repenser ce qui fut une fois pensé » (*ibid.*). Mais malgré l'apparence réitérative de « re », la « réeffectuation » se sépare de la reconstruction du passé, tel qu'il est « réellement arrivé ». Elle apparaît en fait comme « présentation » de la pensée d'autrui d'autrefois, de son événement mental. Il s'agit d'une version historiographique du solipsisme qui efface la distance temporelle, l'altérité du passé : « Repenser doit être une manière d'annuler la distance temporelle » (p. 261) ; « Toute l'entreprise de Collingwood se brise sur l'impossibilité de passer de la pensée du passé comme *mien* à la pensée du passé comme *autre* » (p. 263). La conception identitaire chez Collingwood est finalement hégélienne : « La thèse idéaliste de l'auto-production de l'esprit est [...] simplement couronnée par l'idée de réeffectuation » (p. 262). D'autant qu'il prétend la médiation totale, à déclarer la « réeffectuation numériquement identique au premier penser » (p. 260). Et tout comme ce projet « emphatique » (p. 264) de rénonciation « sous le signe du Même » (p. 256), l'historiographie française rejette le travail de reconstitution « sous le signe de l'Autre » (p. 263). Elle abolit paradoxalement l'altérité du passé en tant qu'« ayant été » (p. 271) réel, par une parenté tacite, tantôt avec la perspective de Collingwood contre la représentation et pour la présentation, tantôt avec celle de Heidegger à la fois contre la représentation et la présentation¹.

¹ L'historiographie française, à dessein de « restituer le sens de la distance temporelle » a beau « se retourner contre l'idéal de réeffectuation » (p. 264) emphatique ; elle rejoint subrepticement le projet de Collingwood par

Mais la fusion selon Ricœur passe précisément par la représentation. Il maintient l'idée de reconstitution, bien qu'il en désimplique lui aussi la notion de copie : « On est fort conscient que cette re-constitution est une construction différente du cours des événements rapportés. C'est pourquoi maints auteurs rejettent le terme de représentation qui leur paraît trop entaché du mythe d'une reduplication terme à terme de la réalité dans l'image qu'on s'en fait » (p. 273). Il propose de ressaisir la représentation « sous le signe de l'Analogie » qui permet d'exploiter la forme de « “tel que” (tel que cela fut) » (p. 272). On y retrouve l'opération du « transfert analogique » qui renvoyait au fond d'être, au lieu de se réaliser à l'intérieur de la sphère immanente. La thèse de « comme moi, l'autre... » n'était pas du solipsisme de la présentation. Elle n'est pas une thèse psychologique de l'intropathie. Elle est de l'ontologie, ontologie positive qui relie : « Les faits *tels qu'ils se sont réellement* passés. Dans l'interprétation analogique du rapport de lieutenance ou de représentation, le “réellement” n'est signifié que par le “tel que”. Comment est-ce possible ? Il me semble que la clé du problème réside dans le fonctionnement [...] ontologique du “comme” » (p. 280). Eu égard à l'introduction du fond d'être, se transmute l'approche de la réalité du passé historique. La réalité et l'être sont structurés par analogie, dans la mesure où « l'être même doit être métaphorisé sous les espèces de l'être-comme » (p. 281). Cette correspondance implique que la réalité ayant été manifeste la présence historique de l'être. L'« avoir-été » est la forme conjuguée au passé de l'« être », ce qui explique pourquoi Ricœur met en cause sa suppression. La représentation se distingue parallèlement de la reduplication qui porte sur le patent transparent. Elle consiste dans la retrouvaille du latent, monstration de l'être caché. Il

le biais de Dilthey, qui tout en impliquant la pensée du passé comme autre, reste dans le sillage de Hegel : « La compréhension d'autrui est [...] le meilleur analogue de la compréhension historique. Dilthey fut le premier à tenter de fonder toutes les sciences de l'esprit – y compris l'histoire – sur la capacité qu'a l'esprit de se transporter dans une vie psychique étrangère » (p. 265). Le même débouché sur le solipsisme idéaliste chez les historiens français résulte de leur attitude anti-positiviste. R. Aron écarte la notion d'« objectivité historique », dissout l'« assertion du caractère absolue de l'événement, comme cela est réellement arrivé ». *Temps et récit*, tome 1, p. 175. Ricœur cite son axiome concernant la « dissolution de l'objet » : « Il n'y a pas une *réalité historique* toute faite avant la science qu'il conviendrait simplement de reproduire avec fidélité » (*ibid.*). Cet axiome rapproche Aron de Collingwood pour qui la « survivance du passé » renvoie à la « possession actuelle de l'activité du passé ». *Temps et récit*, tome 3, p. 262. En effet, Ricœur relie Collingwood à H. I. Marrou qui partage avec Aron notamment cette « lutte contre le préjugé du passé en soi » (*Temps et récit*, tome 1, p. 178) – « l'histoire n'est connaissance que par la relation qu'elle établit entre le passé vécu par les hommes d'autrefois et l'historien d'aujourd'hui » (p. 177, voir également la note 1). Sous la même optique, l'école des *Annales* ramène la reconstitution du passé à la « construction par l'historien » (p. 184). La distance temporelle se supprime par la réduction de l'altérité du passé à l'identité du présent. La dilution de l'autre dans le même s'exerce aussi sur la pensée de la « différence », de l'« individualité » du passé chez P. Veyne, en ceci que l'« individualisation » faisant couple avec la « conceptualisation », il n'envisage l'unicité du fait historique que comme variante engendrée par individualisation de ces invariants ». *Temps et récit*, tome 3, p. 267. Le même préside à l'autre-le différent. Dans *Du texte à l'action*, Ricœur résume d'emblée : « [la méthode historique des historiens de langue française] porte sur des actions humaines régies par des intentions, des projets, des motifs, qu'il s'agit de comprendre par une *Einfühlung*, par une intropathie » (p. 196-197). Or d'autre part, l'implication du passé comme autre tourne à l'« ontologie négative du passé » (p. 269) chez M. de Certeau. Ici « la différence qui sépare se substitue à la différence qui relie » (p. 268). Il applique à l'historiographie une sorte de critique des idéologies, en « démasquant la fausse prétention de l'historien à produire de l'histoire dans une sorte d'état d'apesanteur socio-culturelle » (p. 269). Ricœur accueille cette « critique des visées totalisantes de l'histoire, jointe à un exorcisme du passé substantiel et, plus encore, à l'abandon de l'idée de représentation, au sens d'une reduplication mentale de la présence » (p. 271). Mais si M. de Certeau met l'accent sur la distance, en conceptualisant la « différence-écart » à la place de la « différence-variante » (*ibid.*), il surinvestit la distance jusqu'à la distance intemporelle, non continue. D'où le qualificatif d'ontologie négative : « Le réel au passé reste l'énigme dont la notion de différence-écart, fruit du travail sur la limite, n'offre qu'une sorte de négatif, dépouillé en outre de sa visée proprement temporelle » (*ibid.*). L'ontologie positive de Ricœur admet la continuité du passé au présent : « la notion de différence ne rend pas justice à ce qu'il semble y avoir de positif dans la persistance du passé dans le présent » (*ibid.*). Et ce, tout en entretenant, avec de Certeau, l'irréductibilité – altérité, « manquant », « absence pertinente » (p. 271) – du passé au présent.

s'agit de la « visée d'un être-comme... corrélatif du voir-comme... » (*ibid.*). Le « re » stipule une valeur de retour à (et de) l'origine ahistorique, au-delà du passé historique. Si l'« énigme de la distance temporelle » (p. 268) indique le double paradigme contradictoire du passé – même et autre, persistant et manquant, présent et absent, vivant et mort –, Ricœur la ramène jusqu'à l'être par la marche à rebours.

Avec les penseurs du Même, il pose que l'être demeure à travers la « survivance du passé ». Avec les penseurs de l'Autre, il souligne que l'être demeure néanmoins caché¹. La latence de l'être répond en effet à la conception de l'autre comme « manque », « absence pertinente », en tant que l'être échappe à toute tentative humaine de la constitution créative et intégrale. L'homme a toujours été celui qui interprète. L'Analogie qui donne lieu à l'interprétation, représentation, reconstitution, dévoilement, intègre et articule alors le Même et l'Autre². La persistance institue la continuité de la représentation, puisque l'absence rend intenable la représentation transparente et totale. L'« énigme de la distance temporelle » qui s'insère entre être et homme, origine et histoire, dessine le schéma onto-herméneutique du retour par lequel Ricœur propose la possibilité de fusion.

La thèse de la fusion ne peut manquer la question du sens conséquente à l'invalidation de la fusion « emphatique ». Si l'horizon du passé et du présent se démarque de la sphère immanente du sujet précédent et du sujet actuel, c'est que la fusion procède par la représentance interprétative du sens *de* l'être. La dissociation du sens et de la subjectivité qui vise à l'ontologisation du sens rattrape alors une fonction de l'« efficace dans la distance », telle que la distanciation ouvrait l'appartenance positive. L'exercice des effets nécessitait l'application de la distanciation de soi au sujet d'autrefois. De ce point de vue, la notion de texte contractait une valeur exemplaire, en tant que le texte se tient à l'écart de l'intention de l'auteur. Il ne s'agit pas, dans le rapport du passé signifiant et du présent interprétant, que le sujet passé signifie. L'altérité du passé ne revient pas à l'altérité de l'homme d'autrefois. Le sens reste hors de la subjectivité de conscience. Etant donné que la distanciation corréle la réduction du soi à la réduction méthodologique, le prédécesseur est celui qui a opéré l'interprétation heuristique. Sa conscience de soi s'est dépassée vers le sens externe. Le statut de « prédécesseur » se trahit par là dans toute son ampleur. Autrui du passé fournit le modèle du sujet herméneutique. Le contemporain suit le programme de la distanciation, comme l'a déjà réalisé le prédécesseur avant lui.

Ainsi se répète la distanciation chaque fois constitutive du rapport au passé, opératrice donc de la fusion. C'est ce qui explique pourquoi Ricœur conçoit l'histoire comme « chaîne des interprétations et des réinterprétations », non comme celle des significations et des interprétations. Et *a fortiori*, il est loin de prendre en considération un rapport des significations relatif aux énonciations et réénonciations. Si la fusion des horizons s'organise selon lui autour du sens transmis, interprété, découvert – « C'est à partir d'une tradition qui l'interpelle que l'histoire pose au passé des questions significatives, poursuit une recherche

¹ La substitution de l'être au passé s'observe quand Ricœur tient l'altérité du passé comme « altérité de la répétition » (p. 263). Le passé lui-même répète déjà l'origine. Et plus loin il parle de la « part de l'opacité que comporte aussi bien l'acte original du passé que l'acte réflexif du présent » (*ibid.*). Cette « part de l'opacité » découle de l'être originaire au mode de la latence.

² « Il est nécessaire de rattacher l'Analogie au jeu complexe du Même et de l'Autre, pour rendre compte de la fonction essentiellement temporalisante de la représentance. Dans la chasse à l'avoir-été, l'analogie n'opère pas isolément, mai en liaison avec l'identité et l'altérité. Le passé est bien ce qui, d'abord, est à réeffectuer sur le mode identitaire : mais il n'est tel que pour autant qu'il est aussi l'absent de toutes nos constructions. L'Analogie, précisément, retient en lui la force de la réeffectuation et de la mise à distance, dans la mesure où être comme, c'est être et n'être pas » (p. 281). Ricœur rectifie l'acceptation de la réeffectuation : « De multiples façons, le re- du terme réeffectuation résiste à l'opération qui voudrait annuler la distance temporelle » (p. 263). L'articulation de l'Analogie avec le Même et l'Autre implique en même temps le refus du double impensé de la temporalisation, double arrêt de l'histoire, venant du Même et de l'Autre.

significative, atteint des résultats significatifs »¹ –, personne ne signifie en fait dans une pareille histoire. Car, le sens appartient au monde, vers lequel se dépasse la conscience de soi de tout homme à tout moment. L'horizon ici discuté revient à ce monde possesseur du sens, à savoir au monde ambiant de la vie où se dépose le « réserve de sens », le « surplus de sens ». Or cette identification entre horizon et monde ambiant à titre de lieu du sens implique notamment qu'en conférant au passé l'initiative du sens, Ricœur engage la régression jusqu'au fond d'être. Pour élaborer sa théorie de l'histoire, il pose la question du sens. Et pour y répondre, il adopte en creux la méthode de « questionnement à rebours », c'est-à-dire que le parcours à contre-courant de la chaîne des interprétations retourne à l'être fondamental, qui, lui, a signifié à l'origine du monde. La thèse de la fusion visera alors la fusion de l'homme et de l'être.

Ricœur trouve un équivalent de la notion herméneutique de texte en historiographie. Il s'agit de la notion de « trace » (« archive », « document ») dont il cerne l'enjeu comme « signifiante » (p. 216). Il la discute pour renforcer la dissociation du sens et de la subjectivité (de conscience et de langage). La « trace laissée par le passé » entraîne d'abord à elle seule l'« énigme de la distance temporelle » à la fois persistante et manquante. Il explique le « nœud du paradoxe » : « D'une part, la trace est visible ici et maintenant, comme vestige, comme marque. D'autre part, il y a trace parce que *auparavant* un homme, un animal est passé par là » (p. 217-218). L'accent mis sur « auparavant » illustre bien l'idée de révolu, d'absence. Et si la « trace » fait l'objet de l'enquête historique qui interprète, elle permet en outre de penser cette énigme en termes de sens : « Dire que [l'histoire] est une connaissance par traces, c'est en appeler, en dernier recours, à la signifiante d'un passé révolu qui néanmoins demeure préservé dans ses vestiges » (p. 219). Que ce sens du passé se désimplique du sujet d'autrefois, cela se profile sur le lien entre paradigme d'absence (*auparavant*) et paradigme de sujet (homme, animal) : « Le passage n'est plus, mais [...] la trace demeure » (p. 218) ; « Les hommes passent : leurs œuvres demeurent » (p. 219). Le sens se sépare du sujet confondu avec l'individu, comme l'œuvre de l'ouvrage. Cette opposition entre trace et homme en surimpression avec celle entre présence et absence institue la thèse disjonctive de la vie du sens contre la mort du sujet. Le sens reste vivant, alors que l'homme est mort : « Leurs œuvres [= des hommes] survivent à leur ouvrage » (*ibid.*). Il est indicatif que Ricœur conceptualise cette notion de trace dans le même chapitre où il traitait la « suite des générations » pour accentuer le thème de la vie contre celui de la mort.

Au reste, il traitait le « temps calendaire » dont le caractère hybride travaillait à régler le subjectif sur l'objectif. Il établit alors également la relation de la « trace » avec le « temps calendaire » par l'objectivation du sens : « Elle [=les œuvres des hommes] demeurent en tant que choses parmi les choses. [...] dans la mesure où la trace marque dans l'espace le passage de l'objet de la quête, c'est dans le temps du calendrier et, par-delà celui-ci, dans le temps astral que la trace marque le passage. C'est sous cette condition que la trace, conservée et non plus laissée, devient document *daté* » (p. 219-220). La distinction entre « conservé » et « laissé » redouble l'objectivation du sens comparable à la distanciation par le texte. La datation efface l'historicité du signifier, du dire dans l'« inscription » sur le temps physique. La chosification du sens conspire à évacuer la subjectivation du sens.

Le caractère chosique de la trace ne fait pas obstacle à l'ontologisation du sens qui fait un enjeu ultime de la trace. Tout en côtoyant l'idée de trace à travers le concept d'« historial-mondain », Heidegger ne saisit pas ce qu'il y a d'ontologique et non d'ontique dans la choséité de la trace ; cette méprise est due à sa thèse de la dérivation du temps vulgaire à partir du temps fondamental du Souci, thèse solidaire de l'authenticité². Pour Ricœur, le temps

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 385

² Heidegger intercale certes la problématique de la passéité du passé dans sa critique de l'attitude épistémologique de Dilthey – l'oubli de l'appartenance du savant au passé comme persistance du passé qui

calendaire auquel il rend « homogène » le « temps de la trace » (p. 222) n'était pas sans intérêt ontologique. Bien au contraire, sa nature mixte correspondait à l'équilibre dissolvant du subjectif et de l'objectif dans l'être. Il en ressort que la trace engage, elle aussi, l'être. A savoir que l'être se substitue à l'homme en tant que sujet qui a laissé la trace. Le « caractère chosique » de la trace, qui « introduit une relation de cause à effet entre la chose marquante et la chose marquée » (p. 219), demande le mouvement à rebours¹ au point de remonter jusqu'à l'origine indiscernable : « Dans l'usage même de la langue, le vestige, la marque *indiquent* le passé du passage, l'antériorité de la rayure, de l'entaille, sans *montrer*, sans faire apparaître, ce qui est passé par là » (p. 218). Etant donné que la quête de la causalité rejoint la quête du sujet qui a signifié en marquant la trace – « remonter de la maque à la chose marquante, c'est isoler, parmi toutes les chaînes causales possibles, celles qui, en outre, véhiculent la signifiante propre à la relation du vestige au passage » (p. 219) – Ricœur précise la problématique de la trace sous le titre d'« effet-signe » (*ibid.*) qui consiste précisément à « signifier sans faire apparaître » (p. 226). Cette structure du sens de la trace s'aligne sur la latence de l'être², et renvoie à la représentation analogique. Il est question de la persistance

conditionne sa situation limitée : « Le savant ne comprend pas ce qui devrait être pour lui une énigme : que le passé, qui n'est plus, a des effets, exerce une influence, une action sur le présent » (p. 141). D'où le concept d'historial-mondain qui inclut la persistance du passé en reliant le qualificatif « historique », « passé » au qualificatif « historial », « être là ayant été là » (p. 222), c'est-à-dire en englobant le passé, le présent et le futur par la temporalisation de l'être-là sous l'unité fondamentale du Souci : « Mais qu'a-t-on gagné à refuser à l'être-là le prédicat “passé” (*vergangen*), pour le reporter sur les étants qualifiés de subsistants et de maniables, et à réserver pour l'être-là d'autrefois le prédicat “ayant été là” (*da-gewesen*) ? [...] Il faut dire que le caractère historial de l'être-là est en quelque sorte transféré à certaines choses subsistantes et maniables, afin qu'elles *valent comme* traces. L'ustensilité qui reste attachée aux restes du passé est dite alors historique ou historique » (p. 221) ; « *Historial-mondain*, pour désigner ces étants autres que l'être-là qui reçoivent le qualificatif d'“historique” au sens d'historial, de leur appartenance au monde du Souci » (p. 143). Mais l'enjeu du Souci entraîne immédiatement le critère de l'authenticité par lequel l'implication de la chose historial-mondaine, la trace débouche sur la confusion avec la chose maniable, objet de la préoccupation inauthentique. La minimisation de la trace du point de vue de l'authenticité se renforce par le théorème de l'impossibilité de science historiographique, car l'objectivation se recoupe avec l'objectivation, mise en objet de l'histoire dans l'historiographie. La méprise de l'historiographie retombe finalement dans le même oubli de la distance temporelle sous le régime de la discontinuité. Et ce mouvement de pensée convient parfaitement à la thèse majeure de la « temporalité mortelle du Souci » (p. 144) qui s'oppose au temps vulgaire, temps physique des instants qui continue. Ainsi l'implication initiale de la distance temporelle mène à l'arrêt de l'histoire aussi bien que de l'historiographie, en écartant la notion historiographique de la trace.

¹ C'est l'aspect physique de la trace, tout comme du temps calendaire, permet cette remontée continue. S'agissant d'un « rapport de causalité, inclus dans la choséité de la marque », Ricœur tient que « suivre une trace, c'est raisonner par causalité le long de la chaîne des opérations constitutives de l'action de passer par là » (p. 219). En cela, l'implication de la mondanité de l'historial-mondain était d'une importance première. En instituant le « droit égal du temps vulgaire et du temps phénoménologique » (p. 164), « du temps cosmique et du temps du Souci » (p. 223), elle aurait pu concevoir la continuité du retour à l'être, à laquelle se rapportait la thèse de l'« inscription » issue de ce « droit égal ». Mais la pensée majeure de la dérivation du temps physique vulgaire à partir de la temporalité originaire chez Heidegger n'autorise pas à rendre compte de la « persistance d'une chose donnée et maniable, d'une “marque” physique, capable de guider la remontée vers le passé » (p. 143). Et le rapport de dérivation que Ricœur inversait à l'essai atteint la catégorie existentielle de l'« ayant été » conçue subrepticement par le présupposé de la catégorie objective, épistémologique, des « restes du passé » : « N'est-ce pas précisément sur la base des “restes” du passé que nous assignons ce qualificatif [= ayant-été-là] à l'étant que nous sommes ? » (p. 221). L'objectif qui rend possible sous le régime de la continuité la pratique historique, rend d'autre part positif le temps historique. Le temps mortel du Souci enchaîne à l'« élégie (lamentation, résignation) » en établissant la « contrariété entre la finitude du temps mortel et l'infinitude du temps cosmique », le « contraste entre le temps qui demeure et nous qui passons » (p. 172). Tandis que le temps de la trace restaure la « contamination » (« recouvrement de l'existentiel et de l'empirique », p. 171, p. 225). Cette parenté avec le temps cosmique qui ne finit pas accentue, au lieu de la « désolation » de *memento mori*, la « consolation » (p. 173) de continuité. Pareil au temps cosmique, le temps historique continue, tenant à la vie collective.

² C'est pourquoi Ricœur accorde le concept d'« historial-mondain », tel que Heidegger le forge (sans le développer jusqu'au bout), en déclarant que « ce qui n'est plus, c'est le *monde* auquel ces “restes” ont appartenu,

(« effet ») du valoir comme (« signe ») : « La trace, disions-nous, signifie sans faire apparaître. C'est en ce point que l'analyse de la représentance prend la relève ; l'aporie de la trace comme "valent pour" le passé trouve dans le "voir-comme" une issue partielle » (p. 282). La trace chosique marque par conséquent la présence du sens *de l'être*, sens d'être ayant toujours la part opaque (d'où l'« issue partielle »). La chosification du sens de la trace mène à son ontologisation, et non à sa substantialisation, ni à son humanisation, subjectivation.

L'extériorisation, ontologisation du sens par rapport à l'ordre humain mène à forger un autre concept, celui de « traditions ». La « traditionalité » décrivait la forme de l'histoire comme suite d'interprétations. Les « traditions » définissent ses « contenus dotés de sens » (p. 411). C'est un « concept matériel de contenu traditionnel »¹ dont la matérialité fait référence à la trace chosique. Ricœur précise les « traditions » notamment comme « choses déjà dites » (*ibid.*) : « On entend par traditions les *choses dites* dans le passé et transmises jusqu'à nous par une chaîne d'interprétations et de réinterprétations » (p. 401). En posant ainsi la question *que*, il élude la question *qui* : Qui a dit, signifié les choses ? A cet égard il est remarquable qu'en soulignant la « structure *langagière* de la transmission des contenus passés » (p. 400), il mette en équation langage, langue et choses déjà dites : « Le langage est la grande institution – l'institution des institutions – qui nous a chacun dès toujours précédés. Et par langage il faut entendre ici, non seulement le système de la langue en chaque langage naturelle, mais les choses déjà dites, entendues et reçues » (*ibid.*). Sans acception de parole ni de discours, il rapporte directement le sens à la langue dont le caractère institutionnel marque une collectivité à traits anonymes et atemporels. La question du sens thématisée pour penser l'histoire collective est détachable et détachée de la question du sujet dans son historicité du dire. Ici réapparaît l'approche réductrice de la langue qui se fait exclusivement par le biais du signifié, du dit. Elle se focalise sur le « recueil des choses dites, l'abrégé des messages les plus significatifs »². Et le recueil ne revient pas au rattrapage *après coup* du discours de chacun, chaque jour dans la langue (ou plus exactement dans l'étude de la langue), par exemple, au phénomène des rééditions du dictionnaire.

Que Ricœur n'envisage pas ici les propos de Saussure : « historiquement, le fait de parole précède toujours la langue », sa pensée institutionnelle de la langue (celle qui inverse le rapport comme « institution qui nous a chacun dès toujours précédés ») l'illustre clairement. Pour lui le recueil a déjà été accompli antérieurement et extérieurement au parler humain. Selon son réalisme du langage, la langue incluait les signifiés aprioriques et essentiels d'ordre de l'être qui transcendaient, éliminaient la sémantisation chaque fois historique et spécifique. Là se tenait son statut de *thesaurus*³. Le thème de l'antériorité rendu commun au passé et à la langue concourt ainsi à l'extériorisation, ontologisation du sens. La découverte de choses déjà dites équivaut à la retrouvaille de sens d'être préalablement inscrit dans la langue, comme rentrée et non entrée dans le trésor de dictionnaire. Le point de vue quantitatif renforce ce lien entre sens, être et langue qui court-circuite la parole et le discours. L'opposition du tout et de la partie doublait la ligne de partage entre la langue systémique inclusive du potentiel de signifié et la parole sélective d'un signifié, donc exclusive de l'implicite. Ricœur envisageait

sur le mode de l'ustensile » (p. 220). S'il s'agit de « déplacer l'accent sur le terme monde » (p. 143), c'est que par là s'introduit l'idée de monde ambiant tangent au fond d'être : « c'est de l'être-là au *monde* que l'on dit qu'il *a été* » (*ibid.*). Le sujet de la trace revient à l'être, comme la « signifiante » de la trace à la « significativité » du monde ambiant.

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 400. Il introduit ce concept comme suit : « Par tradition, nous entendons désormais les *traditions*. Le passage d'une acception à l'autre est contenu dans le recours aux notions de *sens* et d'*interprétation* dans la considération qui vient de clore notre analyse de la traditionalité ». (p. 400).

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 387

³ Ce réalisme de la langue fait que le transfert analogique de comme (commun à la représentation de l'événement historique et à l'appréhension de l'événement mental) ne contredit pas le refus de l'intropathie, de la fusion emphatique. Ce n'est pas l'*ego* prétendant à l'esprit absolu, mais l'être hors de toute subjectivité passée et présente qui permet la compréhension de l'« intérieur », en se reflétant sur la langue, *thesaurus* du psychique.

en cela la langue notamment comme « horizon » transcendant à la parole, au même titre que le monde. Et cette pensée de l'horizon articule et dissout monde et langue dans l'être, puisque l'être préside à l'existence et à la copule. Son intérêt porté au langage fonctionne ainsi pour développer l'être comme sujet du sens. Le fait historique que l'homme signifie dans et par l'instance de discours reste hors jeu dans le renvoi des « traditions » à la « structure langagière », « dimension langagière », qui, relative à la langue, passait pour la sphère reflétant le fond d'être ahistorique.

Ricœur ontologise le sens, c'est-à-dire qu'il l'antériorise, extériorise et universalise. La question du sens s'enchaîne à la question de la vérité, quand il introduit le concept de « tradition » : « La question du sens, posé par tout contenu transmis, ne peut être séparée de celle de la vérité que par abstraction. Toute *proposition de sens* est en même temps une *prétention à la vérité*. [...] dans le vocabulaire de Gadamer, cette prétention à la vérité, en tant qu'elle ne procède pas de nous, mais nous rejoint comme une voix venant du passé, s'énonce comme auto-présentation des "choses mêmes" »¹. L'idée d'« auto-présentation » marque que la « voix venant du passé » qui propose des sens vrais appartient à l'être, et non à l'homme d'autrefois.

Si c'est l'être qui a déjà dit les choses dans sa vérité, qui a déjà signifié les « choses mêmes », Ricœur trouve alors à avancer la possibilité de fusion. La fusion des horizons est réalisable, car la série d'interprétations porte sur les sens universels d'être, à travers les traces, les traditions. Là réside l'enjeu du renvoi des traditions à la tradition. Sous cette optique, il allègue la thèse de Gadamer, selon laquelle le « consensus existe déjà et fonde la possibilité [...] du rapport historique et du rapport langagier »². Le « consensus » (« accord », « entente ») se situe en amont du courant du temps humain, historique et herméneutique. Le statut de « fondement » repose sur son ressort ontologique : « Un "consensus" qui nous précède, et en ce sens, qui est » (p. 451). Et Ricœur explique, pour ensuite écarter, l'attaque de Habermas : « Pour Habermas, le défaut principal de l'herméneutique de Gadamer est d'avoir *ontologisé* l'herméneutique ; il entend par là son insistance sur l'entente, sur l'accord, comme si le *consensus* qui nous précède était quelque chose de constitutif, de donné dans l'être » (p. 398). Habermas rattache immédiatement à la violence le thème de l'antériorité ; le sens donné au préalable est une œuvre de la conscience dominante ; l'idée de consensus fusionnel revient à favoriser la classe politique ; le recours à l'être antérieur ne fait que renforcer la dissimulation de la vérité et perd sa légitimité. Habermas situe au futur la fusion, la « communication sans entraves et sans bornes » à savoir sans exercices de la violence. Selon lui, seule la conscience critique productrice de la coupure épistémologique permettra cette fusion communicationnelle libératrice. Par conséquent il pulvérise la « revendication d'universalité » (p. 368) de l'herméneutique bornée en réalité à l'« action communicative » qui est dès toujours marquée des effets dissimulés de la violence³. Sur les « sciences historico-herméneutiques » l'emportent ses « sciences sociales critiques », sur l'« intérêt pratique » son « intérêt pour l'émancipation ».

Mais Ricœur démontrait l'impossibilité de rompre le lien d'avec le passé ; le point de vue du savant se trouve prédéterminé historiquement. Il retournait par là l'argument de la conscience fautive à la conscience critique ; le savant se trouve lui-même soumis à l'idéologie, celle-ci étant enracinée dans l'être antérieur en *arché* négative. La reconnaissance de la conscience fautive nécessite l'ontologisation de l'herméneutique qui applique la mécompréhension à tout homme, dominant, dominé ou connaissant. L'homme est né assujéti.

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, p. 402-403.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 387.

³ « Ce qu'il y a avant, c'est précisément la communication brisée. On ne peut parler avec Gadamer d'entente qui porte la compréhension sans présupposer une convergence des traditions qui n'existe pas, sans hypostasier le passé qui est aussi le lieu de la conscience fautive, enfin sans ontologiser la langue qui n'est qu'une "compétence communicative" dès toujours distordue » (p. 399).

Or la nécessité de l'ontologisation de l'herméneutique s'impose surtout pour la libération de la conscience vraie. Car la catégorie onto-herméneutique de la précompréhension irréductible à la mécompréhension, telle qu'elle s'observe à travers le départage entre « préjugé vrai » et « préjugé faux »¹, donne accès à l'être porteur de la vérité. C'est l'être antérieur à la conscience, en tant qu'*arché* positive, qui rend possible la communication libératrice. Sans être, pas de vérité. L'être reste l'ultime source de légitimité. Ricœur assigne ainsi l'universalité à l'ontologie herméneutique, mais à condition qu'elle intègre à elle-même la critique des illusions, en outrepassant par là les bornes de finitude vers l'émancipation. La revendication d'universalité de l'herméneutique ne se tient que dans cette ouverture sur la quête, tout aussi universelle, de la liberté humaine. Ricœur valide en fait l'universalité de son propre programme de l'herméneutique, de sa propre anthropologie positive de l'être.

Pour mettre sur orbite le projet de Habermas, Ricœur maintient donc la pensée du consensus préalable que Gadamer pose en corrélation avec l'ontologisation de l'herméneutique². Tout en reprenant l'« intérêt » de la critique, il change de procédé. Sa démarche n'est pas anti-historique, mais pro-historique, de prime abord. Elle est du moins contre la discontinuité, pour la continuité. L'homme ne peut, ni ne doit trancher des liens avec le passé qui confine à l'origine de la vérité. Le passé est tour à tour conditionnement de l'homme et condition de possibilité de son émancipation. L'homme ne doit surtout pas rompre avec le passé, interrompre le temps historique comme chaîne des révélations de la vérité : « Le principe de vérité est articulé sur la pensée de l'histoire »³. Mais Ricœur a beau faire l'apologie de l'histoire en impliquant la double face de l'être, sa perspective reste en fait autant anti-historique que celle de Habermas. Si celui-ci cherche à atteindre la vérité comme « un transcendantal anhistorique » (p. 408) en réponse à sa méthode de la coupure, Ricœur ambitionne la vérité de la même nature par la reprise de l'histoire. Il met à profit l'histoire pour acquérir, ou reconquérir la vérité ahistorique. Le parti pris pour l'être, pour l'entente préalable fondée sur l'être ne change rien au statut transcendantal de la vérité. Bien au contraire, Ricœur renforce l'ahistoricité de la vérité, en la rendant tributaire de l'être

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 406. Cette distinction est de Gadamer. Dans le fait, l'ontologie de l'inscience amorce une critique et une heuristique. Ricœur situe la critique du sens ontique de l'être chez Heidegger comme critique d'une idéologie. La tradition métaphysique apparaît justement comme préjugé faux, sens erroné de l'être : « Dès que l'herméneutique devient herméneutique de l'être – du sens de l'être –, la structure d'anticipation propre à la question du sens de l'être est donnée par l'histoire de la métaphysique qui tient exactement la place du préjugé. Dès lors, l'herméneutique de l'être déploie toutes ses ressources critiques dans son débat avec la substance grecque et médiévale, avec le cogito cartésien et kantien ; la confrontation avec la tradition métaphysique de l'Occident tient la place d'une critique des préjugés ». *Du texte à l'action*, p. 401-402. Heidegger opère un « départage critique entre précompréhension et préjugé » (p. 364), précisément entre précompréhension et mécompréhension, « pré » positif et « pré » négatif, « préjugé vrai » et « préjugé faux » : « Voilà donc, posée dans le principe, la distinction entre l'anticipation selon les choses mêmes et une anticipation issue des idées de traverse (*Einfälle*) et des notions populaires (*Volksbegriffe*) » (p. 401). Si Heidegger critique le préjugé métaphysique – la confusion de l'être avec l'étant, substance –, c'est qu'il propose par là même le retour au fond d'être, lieu du sens vrai de l'être. L'idéologie passe de l'autre côté de la barrière, à titre d'« anticipation selon les choses mêmes ». L'ontique est à l'ontologie, ce que la critique est à l'heuristique.

² « L'intérêt pour l'émancipation serait en effet abstrait et exsangue s'il ne s'inscrivait pas dans le plan même où les sciences historico-herméneutiques s'exercent, c'est-à-dire l'action communicative ; Mais alors, s'il en est ainsi, une critique des distorsions peut-elle être séparée de l'expérience communicative elle-même, là où elle a commencé, là où elle est réelle, là où elle est exemplaire ? C'est la tâche de l'herméneutique des traditions de rappeler à la critique des idéologies que c'est sur le fond de la réinterprétation créatrice des héritages culturels que l'homme peut projeter son émancipation et anticiper une communication sans entraves et sans bornes. [...] on ne critique des distorsions qu'au nom d'un *consensus* que nous ne pouvons anticiper simplement à vide, sur le mode d'une idée régulatrice, si cette idée régulatrice n'est pas exemplifiée : un des lieux mêmes de l'exemplification de l'idéal de la communication, c'est précisément notre capacité de vaincre la distance culturelle dans l'interprétation des œuvres reçues du passé. Qui n'est pas capable de réinterpréter son passé n'est peut-être pas capable non plus de projeter concrètement son intérêt pour l'émancipation » (p. 412).

³ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 409.

originaire : « Pour échapper à la fuite sans fin d'une vérité parfaitement anhistorique, il faut tenter d'en discerner les signes dans les anticipations de l'entente » (p. 409). Il ontologise l'histoire, puisqu'il ontologise le sens sur lequel repose l'histoire comme fusion des horizons, comme entente entre sujet passé et sujet présent. Au fait, il avançait qu'afin de se libérer, l'homme s'interprète en interprétant le monde. Interpréter, c'est en même temps s'interpréter, en ceci que l'homme appartient à un monde ambiant qui l'englobe comme son horizon. Mais, dans la mesure où l'ontologisation de l'herméneutique place le sens vrai à interpréter sur le plan de l'être transcendant aux variations en fonction des circonstances historiques et culturelles, Ricœur porte l'interprétation au-delà d'un monde ambiant contemporain qui reste empirique et mutable. Si sa requête anti-historique de la vérité nécessite la fusion avec l'horizon passé, celui-ci étant plus proche de l'origine ahistorique du sens, elle conduit par cela même à l'idée d'unification. Les traditions convergent vers la tradition.

A partir de la thèse de la fusion consensuelle des horizons, il entreprend donc d'ordonner la multitude des mondes ambiants à l'unique monde ambiant, à savoir au fond d'être qui subsume sous la « significativité » universelle du monde – choses et hommes – leur sens particulier à une époque et à un lieu. Il annonce la visée d'un unique horizon : « Parler d'un horizon en mouvement, c'est concevoir un unique horizon constitué, pour chaque conscience historique, par les mondes étrangers sans rapport avec le nôtre dans lesquels nous nous replaçons tour à tour » (p. 398). L'idée d'un « horizon en mouvement » est un corollaire immédiat du postulat de la fusion chez Gadamer¹. Mobile, l'unique horizon mobilise, en pulvérisant la spécificité historique de chaque sujet et de chaque communauté des sujets. L'histoire, c'est l'histoire universelle sous le régime de la vérité de l'être chez Ricœur.

L'issue de la fusion des horizons sur l'unique horizon applique à la dimension historique et collective le rapport du multiple à l'un qu'il instaurait par la reprise de la constitution méthodologique. On peut observer une série de correspondances. C'est l'aspect duratif de la constitution, telle qu'il la temporalisait à travers l'idée d'inadéquation originaire, qu'il reprend ici comme histoire, chaîne d'interprétations et réinterprétations, comme de prédécesseurs et contemporains qui procèdent chacun à la réduction méthodologique. La dynamisation de la constitution mettait en branle la division de la stabilité initiale du monde en esquisses et cette multitude des esquisses correspond à la multitude des horizons. Quant au risque de la destruction du monde y adjoind, il se rattache au « pluralisme radical de Nietzsche »². Le refus de l'incommunicabilité issue de ce nietzschéisme trouve son appui dans le présupposé de la concordance au-delà de la discordance. C'est-à-dire que l'unification synthétique des profils est considérée sur le plan historique précisément comme fusion des horizons. En effet, Ricœur pouvait poser la synthèse comme visée réalisable, dans la mesure où l'unité de sens du monde était une donnée préalable, prédonné par l'être, et qu'à ce titre, elle faisait fonction de guide transcendantal pour ce travail multiple de constitution interprétative.

La pensée de l'unique horizon repose sur le postulat de l'unité qui se recommande en dernier ressort de l'ordre fondamental de l'être. De même qu'au sujet singulier, s'impose au sujet pluriel le principe de renvoi du multiple à l'un. L'histoire universelle consiste en ce que les constitutions opérées au passé et au présent s'alignent sur une seule et même constitution, sur l'interprétation une qui vise le monde un, fond d'être. Et ce mouvement circulaire de

¹ Ricœur cite ses propos : « L'horizon, c'est bien plutôt quelque chose où nous pénétrons progressivement et qui se déplace avec nous. Pour qui se meut, l'horizon se dérobe. De même l'horizon du passé, dont vit toute vie humaine et qui est présent sous forme de tradition transmise, est lui aussi toujours en mouvement. La conscience historique n'est pas la première à mettre en mouvement l'horizon qui englobe tout. En elle ce mouvement a simplement pris conscience de lui-même » ; « Tous ensemble, ces mondes forment l'unique et vaste horizon intimement mobile qui, au-delà des frontières du présent, embrasse la profondeur historique de la conscience que nous prenons de nous-mêmes ». *Temps et récit*, tome 3, p. 398, note 1 et 2.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 384.

l'histoire sous l'unité de l'être ne peut pas ne pas rapporter l'aspect duratif à l'aspect inaccompli sous l'uni-totalité de l'être. Si l'histoire universelle découle du décalage temporalisé et quantifié entre sens *de* l'être et interprétations, cette distance renaît sans cesse par suite d'un excès d'être, d'un surplus de sens qu'il contient *in nuce*. Chaque interprétation ne fait que découvrir un segment de sens. L'histoire universelle passe pour la réalisation canonique de la dialectique ouverte qui se relance indéfiniment. La continuité du passé au présent s'élargit au futur. Elle engage la constitution à opérer par les successeurs pour atteindre l'unique monde toujours en dérobade. Ricœur développe ainsi sa théorie de l'histoire universelle eu égard aux thèmes pilotes de la constitution méthodologique. C'est pourquoi il tenait que « la phénoménologie husserlienne a elle-même commencé à déployer la phénoménologie de la perception en direction d'une herméneutique de l'expérience historique ».

La « direction » en question était signalée dans la *Crise* ayant pour pôle d'attraction la constitution du monde commun au singulier. Husserl explicite dès l'entrée de jeu : « Le monde est donné pré-scientifiquement dans l'expérience sensible quotidienne de façon subjective-relative. [...] Nous n'allons pas nous figurer pour autant qu'il y a plusieurs mondes. C'est une nécessité pour nous de croire à un Monde : "le" Monde »¹. Ricœur cite en commentant la phrase de Husserl : « "Cette progression systématique dans l'explicitation aboutit à découvrir le sens transcendantal du monde dans toute la plénitude concrète dans laquelle il est le monde de notre vie à tous", le *Lebenswelt* pour nous tous »². Il fait extrapoler à sa théorie de l'histoire universelle la thèse de la constitution intersubjective et continue de l'unique *Lebenswelt* professée par Husserl à partir de l'analyse méthodologique³.

¹ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 27-28.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 328.

³ Voir les sections 48-51 de la *Crise*. C'est à ces sections que renvoie d'ailleurs le passage précité de Ricœur (*Du texte à l'action*, p. 68-69) où en parlant de la « direction », il relie l'« expérience perceptive » de la *Lebenswelt* phénoménologique à l'« expérience historique » herméneutique par leur structure dialectique commune – le mouvement circulaire, perpétuel et accroissant sous le régime de l'être. On cite quelques phrases de Husserl qui illustrent bien sa thèse de la constitution intersubjective d'un monde commun à triple trait dialectique : « Dans la conscience de chacun comme dans la conscience commune qui est née et s'est étendue dans la connexion des consciences individuelles, un seul et même monde, en tant que déjà expérimenté en partie, et en partie, en tant qu'horizon ouvert d'expériences possibles, vient continuellement à valoir et demeure continuellement comme valide : le monde en tant qu'horizon universel, commun à tous les hommes, de choses qui sont effectivement étants » (p. 186) ; « Toutes les couches et toutes les strates qui forment le tissu des synthèses qui empiètent intentionnellement d'un sujet à l'autre, forment une unité universelle de la synthèse ; c'est à travers elle que l'universum objectif, le monde, est rendu possible comme ce monde donné concrètement de façon vivante, et dans la forme où il l'est [...] Nous parlons de ce point de vue de la "constitution intersubjective" du monde, incluant sous ce titre le système d'ensemble des modes de donnée, si cachés soient-ils, mais également celui des modes de validation ; c'est par cette constitution, lorsque nous en dévoilons le système, que le monde étant-pour-nous est rendu intelligible, compréhensible en tant que formation de sens issue des intentionalités élémentaires. Et le sens propre de ces dernières n'est rien d'autre que de fonctionner en tant que formation de sens liée à une autre formation de sens, "constituant" dans la synthèse un nouveau sens » (p. 190-191) ; « Le fait de s'installer dans le monde de la perception ne produit du point de vue du monde que le mode temporel du présent, qui lui-même renvoie horizontalement aux modes temporels du passé et du futur » (p. 191) ; « Toute constitution de l'étant [...] est une temporalisation qui confère, dans un système constitutif, sa forme temporelle à chaque sens que prend en propre l'étant comme étant d'un certain genre, tandis que c'est seulement à travers la synthèse universelle omni-englobante dans laquelle le monde est constitué que tous ces temps parviennent synthétiquement à l'unité d'un seul temps » (p. 192) ; « Tout "fond" que l'on a atteint renvoie en effet de nouveau à des fondements, tout horizon ouvert fait surgir de nouveaux horizons, et cependant cette totalité infinie est orientée dans l'infinité de son mouvement de fluence vers l'unité d'un sens » (p. 193) ; « Le monde de la vie intersubjectivement identique pour tous sert d'"index" intentionnel pour la diversité d'apparitions qui, liées dans la synthèse intersubjective, sont ce à travers quoi tous les sujets égologiques (et non pas chaque sujet séparément grâce à ses diversités, à celles qui lui sont individuellement propres) est orienté sur le monde commun et les choses qu'il comporte, en tant que champ de toutes les activités qui ont leur lien dans la communauté du "Nous", etc. » (p.196) ; « Mais dans tout cela règne une typique solide [...] cette typique [...]

A l'instar de la théorie de la *Lebenswelt*, Ricœur ajourne à l'infini le moment de la fusion complète des horizons. Il élabore la thèse de l'unique horizon en dehors de la perspective hégélienne : « Cette idée d'un unique horizon ne ramène aucunement à Hegel »¹. Chez lui, cette idée est à tenir pour idée kantienne. L'unique horizon reste un idéal, et pour cause il en déplace la pierre angulaire dans l'être chaque fois inatteignable et toujours à atteindre. Alors que la théorie de l'histoire chez Hegel formule l'unique horizon comme « unique esprit du monde » (p. 354) : « L'esprit est *un* à travers ses particularisations multiples. Accéder au sens de ce passage de l'esprit d'un peuple à un autre, voilà le point suprême de la compréhension philosophique de l'histoire » (p. 355). Sa théorie de l'histoire universelle engage certes le mouvement circulaire de la dialectique, puisqu'il est question de l'auto-déploiement de l'esprit : « L'histoire du monde est donc pour l'essentiel "l'explication" (*die Auslegung*) de l'Esprit dans le temps » (p. 362). Mais cette dialectique dessine le cercle accompli. L'esprit totalise l'histoire dont chaque moment apparaît comme manifestation partielle de son propre sens. Le moment clef qui remonte ainsi au passé se situe au présent, dans la « profondeur présente de l'Esprit » où le savoir absolu cumule la suite des « configurations spirituelles » (*ibid.*) : « Le *Stufengang* n'est pas une suite chronologique, mais un déroulement qui est en même temps un enroulement, une explication et en retour en soi-même. L'identité entre l'explication et le retour en soi-même est l'éternel présent » (p. 362-363). L'histoire universelle fondée sur l'esprit aboutit à annuler l'histoire : « Le retour en soi-même ne se laisse pas dissiper dans le mauvais infini du progrès sans fin » (p. 363)².

Ricœur problématise l'approche hégélienne de l'histoire qui la confine au rapport du passé et du présent sans acception de futur : « Si notre souci d'historien nous porte vers un passé révolu et un présent transitoire, notre souci de philosophe nous tourne vers ce qui n'est ni passé ni futur, vers ce qui est, vers ce qui a une existence éternelle. Si donc Hegel se limite au passé, comme l'historien non philosophe, et rejette toute prédiction et toute prophétie, c'est parce qu'il abolit les temps verbaux [...] dans le "est" philosophique » (*ibid.*). La rétrodiction coupée de la prédiction ne fait que contribuer au prétendu savoir absolu et total. Pour la pensée de l'unique horizon, de l'histoire universelle, Ricœur mettait en avant la concordance contre le pluralisme de Nietzsche. Pour la même pensée, il accentue en l'occurrence la discordance. Car elle est traduisible en terme herméneutique de mécompréhension inévitable qui pulvérise d'un seul trait l'*hubris*. D'où l'idée de chaîne des interprétations et des « réinterprétations » dont le préfixe « re » porte une valeur de rectification. D'ailleurs Husserl incluait dans le processus de synthèse un moment de « correction ». A l'encontre de l'inscience radicale par laquelle la continuité d'appartenance tourne à la discontinuité, à l'impossibilité de distanciation, Hegel implique à juste titre la distanciation aliénante productrice du rapport entre sujet et objet, présent et passé, soi et autre. Il implique aussi une pensée proche de la « trace » : « Les peuples passent, tandis que leurs créations "persistent" (*fortbestehen*) » (p. 362). Mais sa dialectique, qui dépasse en dernière instance toute série d'oppositions par intégration du « tragique », du « négatif » (p. 361), dissout l'altérité du passé dans la mienneté du présent. Le présent éternel de l'esprit « possède » les

est une typique d'essence qu'il faut saisir méthodiquement comme un pur *a priori*. [...] le monde de la vie qui à travers toutes relativités est pourtant constitué comme unité, l'universum des objets du monde de la vie. Celui-ci aurait pur fort bien devenir [...] le thème d'une science propre, le thème d'une ontologie du monde de la vie » (p. 196-197). La théorie de la *Lebenswelt* ainsi élaborée est une théorie de l'histoire universelle qui s'ignore.

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 398-399.

² Ricœur cite notamment le paragraphe conclusif : « Ce que l'Esprit est maintenant, il l'était depuis toujours... l'Esprit porte en lui tous les degrés de l'évolution passée, et la vie de l'Esprit dans l'histoire consiste en un cycle de degrés qui, d'un côté, existent actuellement, et de l'autre, ont existé sous une forme passée... Les moments que l'Esprit paraît avoir laissés derrière lui, il les possède toujours dans son actuelle profondeur. De même qu'il a passé par ses moments dans l'histoire, de même il doit les parcourir dans le présent dans son propre concept » (p. 363).

moments passés. L'abolition du futur et de l'histoire résulte en fait de l'abolition même du passé. Se volatilise au demeurant l'énigme de la trace, de la passité du passé :

« La philosophie hégélienne du temps paraît d'abord rendre justice à la signifiante de la trace : le *Stufengang* n'est-il pas la trace de la Raison dans l'histoire ? Ce n'est finalement pas le cas : l'assomption du temps historique dans l'éternel présent aboutit plutôt à récuser le caractère *indépassable* de la signifiante de la trace. Cette signifiante, on s'en souvient, consisterait en ceci que *la trace signifie sans faire apparaître*. Avec Hegel, cette restriction est abolie. Persister dans le présent, c'est, pour le passé, demeurer. Et demeurer, c'est reposer dans le présent éternel de la pensée spéculative. Il en est de même du problème posé par la passité du passé. La philosophie hégélienne est sans doute pleinement justifiée à dénoncer l'abstraction de la notion de passé *en tant que tel*. Mais elle dissout, plus qu'elle ne résout, le problème de la *relation* du passé historique au présent. Après tout, ne s'agit-il pas, tout en conservant le plus possible de l'Autre, d'affirmer la victoire finale du Même ? Dès lors disparaît toute raison de recourir au "grand genre" de l'Analogie : car c'est la relation même de représentance qui a perdu toute raison d'être, au même titre que la notion de trace qui lui est connexe » (p. 364).

Pour Ricœur, l'initiative du sens se loge dans l'altérité du passé, altérité de l'être qui inscrit sur le mode d'être-*ipse* au présent à la fois mécompréhension et précompréhension, préjugé faux et préjugé vrai. Par cela même, le passé proche de l'être opaque ne se découvre jamais dans sa totalité au présent de la représentation analogique. Il relance le travail de sa propre connaissance vers le futur du temps historique. La latence « comme » de l'être fait du « procès de totalisation » l'exploitation « inachevée » (p. 282). Ainsi Ricœur propose de « renoncer à Hegel ». L'abandon porte sur la corrélation de l'éternel présent cumulatif et possessif avec le savoir absolu et total : « C'est ce passage – ce pas – par quoi le passé dépassé est retenu dans le présent de chaque époque, et égalé à l'*éternel présent* de l'Esprit, qui a paru impossible à opérer » (p. 367) ; « Le pas que nous ne pouvons plus faire, c'est celui qui égale au présent éternel la capacité qu'a le présent actuel de retenir le passé connu et d'anticiper le futur dessiné dans les tendances du passé. La notion même d'histoire est abolie par la philosophie, dès lors que *le présent, égalé à l'effectif, abolit sa différence d'avec le passé*. Car la compréhension par soi de la conscience historique naît précisément du caractère incontournable de cette différence » (p. 369).

La thèse de « l'impossible médiation totale » (p. 364), celle de la « *médiation* ouverte, inachevée, *imparfaite*, à savoir un réseau de perspectives croisées entre l'attente du futur, la réception du passé, le vécu du présent, sans *Aufhebung* dans une totalité où la raison historique et son effectivité coïncideraient » (p. 374) fait écho au passage où il explicitait la « situation » du sujet interprétant, à arracher à l'*ego* le titre de « fondation ultime » : « Toute interprétation place l'interprète *in medias res* et jamais au commencement ou à la fin. Nous survenons, en quelque sorte, au beau milieu d'une conversation qui est déjà commencée et dans laquelle nous essayons de nous orienter afin de pouvoir à notre tour y apporter notre contribution ». La « conversation » rejoint en creux l'entente fusionnelle qui se fonde au préalable sur l'être et demande à recommencer sans fin. Au lieu de rester à la portée de l'esprit, le "est" s'enracine dans le fond d'être qui le conjugue avec l'était et le sera. C'est l'être en tant qu'*arché* négative et positive qui rend possible l'histoire dans son aspect infini. L'être est le seul à ouvrir sur la permanence le mouvement dialectique de l'histoire, « dialectique du passé et du futur et leur échange dans le présent » (*ibid.*) qui n'est autre que la dialectique sans fin de l'appartenance, de la distanciation, de l'appropriation.

Et cependant Ricœur abolit l'histoire, autant qu'Hegel. Au-delà de leur querelle sur la totalité finie ou infinie, entre en jeu la pensée commune de l'origine de l'histoire – l'esprit chez l'un, l'être chez l'autre – qui marque l'impensé commun de l'historicité. Bien qu'ils examinent l'histoire en termes de sens, leur postulat du fondement uni-totalitaire du sens

annule l'historicité chaque fois spécifique de l'acte de sémantisation. Il est instructif que Hegel parle de l'explicitation, non de la signification. La substitution s'impose, parce que le signifier de chaque sujet historique, de chaque communauté historique des sujets manifeste une spécificité irréductible à la vérité censée originaire et universelle. Le signifier risque de remettre en cause le postulat de la vérité philosophique. La perspective herméneutique ahistoricise l'histoire. Et la perspective phénoménologique va jusqu'à atemporaliser l'histoire, dans la mesure où on retrouve la métaphore de la spatialité : l'« horizon ». Ricœur renforce la pensée spatialisante de l'histoire, en empruntant à Reinhart Koselleck les « deux catégories d'espace d'expérience et d'horizon d'attente » (p. 375) qui se mettent en relation dialectique – dialectique de l'histoire. Il ne suffit pas de « renoncer à Hegel », il faut renoncer à la dialectisation même de l'histoire. Car c'est notamment son mouvement circulaire qui articule l'origine avec l'interprétation.

Le principe du retour met en place d'autre part une analogie entre histoire et nature. Ricœur, en suivant Hegel, remarque certes qu'il y a « coupure entre le temps biologique et le temps historique » (p. 361). A la différence du temps organique, le temps historique dialectique implique le « travail du négatif » qui ponctue les « étapes de développement » (*ibid.*). Ricœur cite Hegel : « Dans la Nature, l'espèce ne fait aucun progrès, mais, dans l'Esprit, chaque changement est un progrès » (p. 362). Mais la dialectique dépasse, en intégrant, le négatif précisément vers le retour du même originaire : « Le plus remarquable, ici, est que le *Stufengang* répète, à une altitude supérieure de la grande spirale, un trait majeur de la vie organique, avec lequel pourtant il rompt. Ce trait est celui de la *permanence* des espèces, qui assure la répétition du Même et fait du changement un cours cyclique » (p. 361). Ricœur ne lâche pas cette référence de l'histoire à la nature, à ceci près qu'il replace le même originaire réitératif dans l'être, de rattacher parallèlement la « permanence » non pas à l'éternel présent cumulatif de l'esprit, mais à l'éternel futur, c'est-à-dire, à l'éternel passé qui a toujours déjà admis le tout. Le même étant l'autre pour le présent, la « victoire finale du Même » tourne à l'extrême opposé de l'*hubris*. C'est l'éternel origine qui continue de revenir partiellement et indéfiniment¹.

L'analogie avec le temps biologique consolide surtout l'implication réciproque entre la chaîne des interprétations et des réinterprétations et l'enchaînement des vies sous la forme cyclique. La dialectisation comme naturalisation de l'histoire prolonge l'exclusion, en dehors du champ historique, de l'historicité et de la subjectivité de langage. L'histoire humaine, c'est l'histoire des individus qui interprètent et s'interprètent. L'indistinction entre nature et histoire qui sous-tend la confusion entre individu et sujet concourt à substituer l'interpréter au signifier. Ricœur entretient ainsi des rapports ambigus avec Hegel. L'ambiguïté résulte de leur affinité philosophique dans l'indifférence générale à l'acte de langage. En expliquant la prise de position de Gadamer à l'égard de Hegel, il annonce implicitement la sienne : « Quand [...] Gadamer écrit : "Être historique signifie ne jamais pouvoir se résoudre en savoir de soi-même", il abandonne Hegel plutôt qu'il ne le vainc par la critique. [...] Il sort du "cercle magique" par un aveu qui a la force d'un renoncement. Ce à quoi il renonce, c'est à l'idée même d'une "médiation absolue entre histoire et vérité" » (p. 372-373).

L'abandon qui tranche de la sorte sur la critique trahit l'actualité de Hegel chez les philosophes herméneutiques. L'idée de « médiation absolue » demeure en fait grâce à sa conversion en idée kantienne. L'implication de l'infini travaille en définitive à maintenir la tâche de fusion complète comme visée à remplir, à accomplir. En faisant de l'universalité totalitaire un *télos* idéal de l'histoire, Ricœur élude ou même invalide la question de la

¹ Ricœur opte en cela pour l'« interprétation quantitative » contrairement à Hegel : « C'est seulement dans une interprétation purement quantitative de la suite des couches historiques que le procès paraît infini et que le progrès paraît ne rejoindre jamais son terme éternellement éloigné. Dans l'interprétation qualitative de la pérennité des couches et de leur cours, le retour en soi-même ne se laisse pas dissiper dans le mauvais infini du progrès sans fin » (p. 363).

spécificité qui se pose pourtant empiriquement à l'étude de l'histoire². Il réédite le cadre de pensée tracé par ses prédécesseurs, tout en y apportant sa contribution correctrice, sa réinterprétation. Les philosophes restent dans le « cercle magique ». Car la sortie ne réside pas dans le renoncement par le biais de l'ontologie herméneutique, mais dans la « critique » venant d'ailleurs. La linguistique commence à partir de l'étude sur l'empirique du langage, qui permettra une approche autre du rapport entre histoire et vérité.

5. Ethique de l'action

Le retrait de l'acte de langage s'accroît par le passage de l'interprétation à l'action dont Ricœur charge l'histoire comme dernier anneau de la chaîne dialectique. Il rendait actif le soi passif affecté par le passé à travers les concepts paradigmatiques de réception active, tels que trans-mission, temps traversé (distance traversée), héritage. Et c'est ce retournement du passif à l'actif qui ne peut manquer de concerner, outre la cognition contre l'inscience, l'action à proprement parler. Sont réversibles le soi « patient » de l'histoire et le soi « agent » de l'histoire (p. 391). Ricœur cherche donc à remettre en place le faire. Y répondent ses investigations sur la bidirectionnalité du « parcourir » dont on peut constater la parenté terminologique avec le « traverser ». Si à l'instar de l'historien chroniqueur, le soi opère, dans le trajet du présent au passé, une rétention de rétentions qui reproduit le passé en quasi-présent élargi, il entreprend, dans le trajet inverse, de tenir compte de l'« attente remémorée », à savoir des protentions du quasi-présent, du passé historique : « Il appartient au sens du passé historique qu'il conduise au présent à travers les attentes constitutives de l'horizon futur du passé. En ce sens, le présent est l'effectuation du futur remémoré. La réalisation ou non d'une anticipation attachée à un événement remémoré réagit sur le souvenir lui-même et, par rétroaction, donne à la reproduction une coloration particulière » (p. 68).

Le premier trajet coïncide avec le moment de l'interprétation. Le second conditionne la transition de l'interprétation à l'action en tant qu'il met en jeu l'attente irréalisée du passé. Le soi entreprend d'effectuer le futur du passé pas encore réalisé, c'est ce qu'indique la valeur du trait d'union de la « trans-mission ». Ricœur envisage le futur du passé comme mission qui traverse le temps jusqu'au présent. Dans cette optique, il expliquait la « suite de générations » : « Pour l'histoire, il n'y a en effet des rôles jamais laissés en déshérence, mais chaque fois attribués à de nouveaux acteurs ». La continuité du passé au présent, fusion des horizons, opérée par l'activité interprétative, se réinvente ainsi en catégories de la théorie de l'action : réalisation, effectuation, rôle, acteur. Et en parlant de la « déshérence » tributaire du concept d'« héritage », Ricœur établit un rapport entre potentiel de sens et action irréalisée sous l'horizon du passé, en le superposant à celui, sous l'horizon du présent, entre interprétation et action à réaliser. C'est dire qu'ici entre en jeu l'équation sémiologique du sens à l'action.

Dans le contexte où il élabore une pensée de l'action, il recourt notamment à la théorie ludique de la praxis selon laquelle chaque action, chaque geste prend un sens préalablement statué par les « règles constitutives » : « Par règle constitutive, on entend des préceptes dont la seule fonction est de statuer que, par exemple, tel geste de déplacer un pion sur l'échiquier “compte comme” un coup dans une partie d'échecs. [...] La règle à elle seule revêt le geste de

² L'empiriquement, c'est l'empirique sans rapport avec le transcendantal. Alors que chez Ricœur l'histoire humaine empirique n'est autre que la manifestation segmentale de la vérité transcendantale d'ordre de l'être, et cela tout comme la vie biologique existentielle s'aligne sur l'historialité ontologique existentielle.

la signification : déplacer un pion ; la signification procède de la règle dès lors que la règle est constitutive : constitutive précisément de la signification, du “valoir comme”. [...] Elles [= les règles constitutives] statuent seulement sur la signification de geste particulier et font [...] que tel geste de la main “compte comme”, par exemple, saluer, voter, héler un taxi, etc. »¹. Une telle idée de « règles constitutives » travaille à la confusion entre signification et définition, en arrachant le sens au sujet de l'énonciation. Elle rend anonyme le sens. La perspective sémiologique où personne ne signifie rejoint donc la perspective herméneutique où l'homme interprète et agit. L'homme ne signifie à aucun moment de l'histoire. Si le présent interprète le passé, c'est alors dans la mesure où le soi interprète l'action réalisée par autrui comme sens, en suivant les règles préétablies. L'action comme sens, ou le sens de l'action s'oppose radicalement au sens subjectif et historique qui agit.

L'équation entre sens anonyme et action personnelle revient à dissocier le dire et le faire. La dissociation s'insère tacitement à la secondarisation de l'énonciation qui se profile sur l'analyse du caractère social des règles constitutives, notamment sur un départage entre interlocution et interaction : « L'introduction de la notion de règle constitutive [...] a une autre vertu que d'introduire dans la structure des pratiques des relations de signification ; elle a en outre celle de souligner le caractère d'*interaction* qui s'attache à la plupart des pratiques. Ce caractère n'est pas souligné dans la théorie analytique de l'action, parce que les phrases d'action sont extraites de leur environnement social. Ce n'est que sous l'aspect pragmatique que la réception par un allocataire du sens assigné à une phrase d'action par un locuteur s'incorpore à la signification de la phrase. Encore l'interlocution ne constitue-t-elle que la dimension verbale de l'action. Les pratiques reposent sur les actions dans lesquelles un agent tient compte par principe de l'action d'autrui » (p. 184). La pensée de la « dimension verbale de l'action » soulignée par le « ne que » restrictif marque l'impensé de l'agir de langage chez Ricœur. D'autant qu'il venait d'alléguer la philosophie analytique comme théorie emblématique de l'acte de l'énonciation. L'analytique passait à côté de l'événementialité spécifique de l'acte de langage : l'historicité. En dépit de l'apparence, elle ne portait pas son intérêt à l'énonciation qui transforme. Au lieu du dire homogène au faire, du dire intersubjectif et constitutif d'une réalité sociale de discours, elle examinait et classait le dit précisément comme « phrase d'action ». Le « sens assigné à une phrase d'action par un locuteur » n'implique alors aucunement que le « locuteur » signifie. Le sens reste externe au sujet, ainsi que Ricœur observe la reprise de la notion de règles constitutives dans la « théorie des actes de discours » (p. 183). Ce primat du dit sur le dire correspond à sa pensée de la « chose dite » qui postulait le sens extérieur et antérieur au parler humain en faveur de la langue. L'affinité avec la sémiologie analytique s'explique par cette linguistique commune de la langue. C'est la langue qui signifie sous forme de dictionnaire, répertoire des définitions essentielles. Le titre apriorique de la règle s'accorde en effet avec les caractères apersonnel et atemporel de la langue.

L'intelligibilité de l'action étant ainsi préétablie, l'agir lui-même passe par conséquent pour répéter l'ordre extra- et anté-humain qui n'est autre que l'être. De même que l'interprétation, l'action cherche à rendre le monde chaque fois plus proche de l'origine. Le soi-*ipse* opère l'« intervention » dans le monde en vue d'y restaurer le règne de l'être. L'action charnelle le peut, puisqu'elle incarne à elle seule l'ordre de l'être. La transition de l'interprétation à l'action a pour enjeu majeur de conduire la retrouvaille du fond d'être à sa reconstitution. Sur le plan pratique aussi, Ricœur continue de considérer le rapport à autrui d'autrefois, notamment inclus dans l'interaction qui commence par « se rapporter à, tenir compte de la conduite des autres agents » (p. 184), comme occasion de la répétition, du maintien de l'ordre préalable. Dans cette optique, il invoque l'apprentissage à titre d'exemple de l'« interaction intériorisée », de l'action qui prend en charge l'héritage du passé : «

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 183.

L'interaction devient une relation elle-même "interne" – intériorisée – par exemple dans la relation d'apprentissage peu à peu résorbée dans la compétence acquise [...] mais les règles constitutives de telles pratiques viennent de beaucoup plus loin que l'exécutant solitaire ; c'est de quelqu'un d'autre que la pratique d'une habileté, d'un métier, d'un jeu, d'un art, est apprise » (p. 185).

Par là, il réintroduit le mouvement circulaire, en appliquant les concepts de « traditions » et de « traditionalité » au champ pratique : « L'apprentissage et l'entraînement reposent sur des traditions qui peuvent être transgressés certes, mais qui doivent d'abord être assumés ; tout ce que nous avons dit ailleurs sur la traditionalité [...] reprend sens ici dans le cadre du concept d'interaction intériorisée » (*ibid.*). Il élabore ainsi la chaîne des actions et des réactions autour de la chose faite, corrélative à la chaîne des interprétations et des réinterprétations autour de la chose dite. La corrélation repose sur l'être qui fonde et articule la double chaîne précisément comme histoire humaine unique et universelle. L'agir égale le rétroagir qui passe par le réagir, tout comme l'interpréter le retrouver par le réinterpréter. Le rapport interactif au passé s'établit dans cette réaction qui porte plus sur le projet laissé de côté, chose pas encore faite. Le soi interprète l'action inaccomplie comme sens potentiel du passé, ou il la réinterprète en jugeant si ce sens potentiel convient ou non à l'être. A partir du tri sur le critère ontologique, il prend une décision pour passer à l'action. Il entreprend d'actualiser le potentiel latent de l'être, de réaliser la chose visée dans le passé et préinscrite dans le fond d'être.

L'approche de l'action à travers l'idée d'interaction historique invite à rendre communautaire l'individuation individuelle ontologiquement conçue. Si le soi-*ipse* s'individue à l'échelle de sa vie en comprenant et effectuant son projet-jeté, cette possibilité du soi présent revient à la potentialité d'autrui passé. En effet, contre Heidegger, Ricœur plaçait la transmission de l'héritage dans un rapport du soi à l'autre, au lieu de soi à soi-même : « Est-il vrai, toutefois, qu'un héritage se transmette de soi à soi-même ? N'est-ce pas toujours reçu d'un autre ? ». Le soi d'aujourd'hui reçoit, interprète et actualise, comme sa propre possibilité, ce « lot de potentialités » qui provient de l'autre d'autrefois. C'est à la réception de l'héritage du passé que le soi devient actant, de patient qu'il est né. Il s'ensuit immédiatement que ce devenir, individuation personnelle, participe à l'individuation collective. L'individuation chez Ricœur requiert l'ouverture de l'historialité fermée finie de chaque *Dasein* vers l'histoire infini de tout *Dasein*. Il articule l'« historialité singulière » sur l'« histoire commune ». Selon la terminologie de Heidegger, il élimine le « destin » individuel intransférable au bénéfice de la « destinée » collective transmissible. C'est que pour lui, la prise de « décision », la « résolution » se font non plus face à la mort, mais face à la vie, et en définitive face à l'immortalité. Sa théorie de l'histoire universelle pose ainsi l'individuation de l'humanité entière à l'échelle de la vie collective qui ne s'achève jamais. L'unité-unicité de chacun fusionne. Le point nodal réside en potentialités continues du passé au présent, c'est-à-dire du présent à l'origine, puisqu'il s'agit des potentialités de l'*être* humain.

La ligne de désaccord entre Heidegger et Ricœur s'élève sur l'acceptation de cet être humain. Heidegger lui-même implique par ailleurs la relation au passé et à l'origine, en tenant le projet-jeté de chaque *Dasein* pour prédéterminé, « situation » historiquement conditionné. Mais là où l'ontologie négative ramène l'être à l'être-pour-la-mort, Ricœur postule l'être-pour-la-vie selon la pensée de l'*arché* positive. De ce point de vue, il prend la thématique de la libération pour digne d'intérêt ontologique. La libération était foncièrement possible. Contrairement à Habermas, il faisait dépendre la liberté future de la continuité historique, de la fusion avec le passé dans et par l'être. Si l'émancipation consiste en « communication sans entraves ni bornes », il la fondait sur le consensus préalable d'ordre de l'être. La communication interhumaine libératrice équivaut à la communication entre les hommes et l'être porteur de la vérité. Ricœur ajuste donc le projet-jeté de l'humanité à cette possibilité de

liberté. Et non seulement l'interprétation, mais aussi l'action engagent la dialectique de l'émancipation entre appartenance, distanciation et appropriation. Le moment de l'appropriation ponctue le présent du soi qui assume et réalise comme sien le projet du passé potentiel et libérateur.

Ricœur emprunte à Koselleck notamment l'idée de dialectique entre l'« espace d'expérience » et l'« horizon d'attente ». L'« expérience » revient à l'*epochè* méthodologique qui suit la progression de la distanciation à l'appropriation, de telle sorte que le soi se dépasse vers son objet, son autre passé, et dépasse cette altérité du passé en la faisant sienne. Il s'agit d'« une étrangeté surmontée, d'un acquis devenu un *habitus* »¹. L'« espace » indique le parcours bidirectionnel par lequel le soi découvre un projet caché du passé vivant, non révolu, qui donne précisément à s'approprier : « Le terme d'espace évoque des possibilités de parcours selon de multiples itinéraires, et surtout de rassemblement et de stratification dans une structure feuilletée qui fait échapper le passé ainsi accumulé à la simple chronologie » (*ibid.*). Quant à l'« attente », elle permet de saisir le futur comme vide visé et à remplir par le soi : « Comme l'expérience, l'attente relative au futur est inscrite dans le présent ; c'est le *futur-rendu-présent*, tourné vers le pas-encore » (*ibid.*). Enfin, l'« horizon » marque encore et toujours l'infini, non-coïncidence, « puissance de déploiement autant que de dépassement qui s'attache à l'attente ». L'« *habitus* » ici discuté se démarque en cela de l'*hubris* monadique. Ricœur en induit par là le mouvement dialectique ouvert – « l'expérience tend à l'intégration, l'attente à l'éclatement des perspectives » (p. 377), et circulaire, puisque le projet du passé ne se réalise pas entièrement au présent, à renvoyer chaque fois au futur. Le projet de libération, de communication parfaite reste à l'état inaccompli, demeure un idéal d'histoire universelle humaine :

« D'une part, le choc en retour de nos attentes relatives à l'avenir sur la réinterprétation du passé peut avoir pour effet majeur d'ouvrir dans le passé réputé révolu des possibilités oubliées, des potentialités avortées, des tentatives réprimées (une des fonctions de l'histoire à cet égard est de reconduire à ces moments du passé où l'avenir n'était pas encore décidé, où le passé était lui-même un espace d'expérience ouvert sur un horizon d'attente) ; d'autre part, le potentiel de sens ainsi libéré de la gangue des traditions peut contribuer à donner chair et sang à celles de nos attentes qui ont la vertu de déterminer dans le sens d'une histoire à faire l'idée régulatrice, mais vide, d'une communication sans entraves ni bornes. C'est par ce jeu de l'attente et de la mémoire que l'utopie d'une humanité réconciliée peut s'investir dans l'histoire *effective* » (p. 411).

Comme le montre le soulignement du terme « effectif », l'émancipation est idée kantienne, idéal d'action. L'histoire est autant pratique qu'herméneutique : « C'est donc dans la dimension de l'agir (et du pâtir qui en est le corollaire) que la pensée de l'histoire va croiser ses perspectives, sous l'horizon de l'idée de médiation imparfaite » (p. 375).

Ricœur rapporte le « présent historique » à l'« initiative », à l'« insertion du sujet agissant dans le monde » (p. 415), à l'action charnelle qui restaure le régime de l'être dans le monde ambiant. Il s'agissait de l'incarnation de l'être en action, de la structure d'être de l'action charnelle, en tant que l'action tient l'équilibre entre objectif et subjectif. Ricœur insiste en effet sur cette double allégeance de la chair, en recourant à Merleau-Ponty qui développe une ontologie de la chair chez Husserl : « Merleau-Ponty a caractérisé l'insertion du sujet agissant dans le monde, à savoir l'expérience du “je peux”, racine du “je suis” ; cette expérience a l'avantage majeur de désigner le corps propre comme le médiateur le plus originaire entre le cours du vécu et l'ordre du monde. [...] Dans un vocabulaire plus approprié, celui même de Merleau-Ponty, il faut dire que la chair défie la dichotomie du physique et du psychique, de l'extériorité cosmique et de l'intériorité réflexive. Or c'est sur le sol d'une telle philosophie de la chair que le “je peux” se laisse penser » (p. 415-416). La

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 376.

pensée de l'équilibre charnelle chez Ricœur désimplique du « prestige de la présence, au sens quasi optique du terme » (p. 415) le « présent historique » au sens effectif. Il écarte l'intuitionnisme de la vision qui bifurque en directions opposées et unilatérales, soit vers l'ordre objectif soit vers l'ordre subjectif.

La première direction relève de l'intuition sensible immédiate en attitude naturelle-naturaliste qui marque la perte du sujet parmi les choses. Ricœur reprend la critique de la préoccupation selon Heidegger : « Heidegger caractérise à juste titre la circonspection comme une forme inauthentique du Souci, comme une sorte de fascination du regard par les choses de notre préoccupation ; le *rendre-présent* se fait ainsi regard médusé. C'est pour restituer au rendre-présent une authenticité égale à celle de la résolution anticipante, tournée vers l'avenir, que je propose de lier les deux idées de rendre-présent et d'initiative. Le présent n'est plus alors une catégorie du voir, mais de l'agir et du souffrir » (p. 415). La seconde renvoie à l'intuition créative en attitude doctrinale sous la perspective hégélienne qui postule l'emprise de l'esprit absolu, total, éternel sous les choses. Ricœur la refuse autant. Il répète l'idée heideggérienne de « circonstance », de situation limitée et prédéterminée du *Dasein*, idée qui permet du même coup de préciser cette catégorie de l'agir et du souffrir comme paire des pouvoirs et non-pouvoirs : « La chair [...] est l'ensemble cohérent de mes pouvoirs et de mes non-pouvoirs ; autour de ce système des possibles charnels, le monde se déploie comme ensemble d'ustensilités rebelles ou dociles, de permissions et d'obstacles. La notion de *circonstance* [...] s'articule sur celle de mes non-pouvoirs, en tant qu'elle désigne ce qui *circonscriit* – limite et situe – la puissance d'agir » (p. 416). La prise en compte du « pré » détrône de l'esprit son titre de fondation ultime. Ricœur précise le commencer de l'initiative comme « commencer de continuer » qui correspond au « commencement dans le monde » discerné du « commencement du monde » par Kant : « Commencer, c'est donner aux choses un cours nouveau, à partir d'une initiative qui annonce une suite et ainsi ouvre une durée. Commencer, c'est commencer de continuer : une œuvre doit suivre » (p. 415). La continuation pratique du passé au présent est en même temps la continuation au futur, au futur de l'agir et du pâtir. Car le monde *dans* lequel le sujet « intervient » le dépasse toujours sous forme d'horizon total : « Si le monde est la totalité de ce qui est le cas, le faire ne se laisse pas inclure dans cette totalité » (p. 417).

La critique de l'intuitionnisme de la vision à double orientation cherche à articuler l'équilibre de l'action charnelle sur l'histoire, sur l'ouverture continue vers le futur. Il s'agit en effet de placer « les conséquences lointaines de notre action dans la sphère de l'agir humain, les soustrayant au simple statut d'objets d'observation ; ainsi, en tant qu'agents, nous produisons quelque chose, que, à proprement parler, nous ne voyons pas » (p. 416). Le passé et le futur s'échangent dans le « présent historique », dans la mesure où celui-ci renferme à la fois la rétention de rétentions et la protention de protentions, sur le plan non seulement cognitif mais aussi actif. Chaque présent historique continue de donner suite au projet du passé. Et ce projet n'est autre que celui de libération contre le déterminisme¹.

Ricœur élabore un rapport solidaire entre l'« initiative » et la quête de la liberté en suivant la théorie de l'action et de l'histoire chez von Wright, à laquelle il empruntait d'ailleurs le concept d'intervention à l'équilibre charnel². Au fait, von Wright interroge le phénomène d'intervention à travers la « théorie des systèmes dynamiques »³ dont la « notion

¹ La distinction kantienne autour du commencement qui préside aussi bien à la pensée de l'initiative, de l'intervention, qu'à la pensée de la continuité historique, se situe en effet chez Kant dans le cadre de l'antinomie entre déterminisme et liberté. Voir *Soi-même comme un autre*, p. 124-133.

² « L'intervention constitue le point nodal du modèle d'explication dit quasi causal ; ce modèle, on s'en souvient, articule entre eux des segments téléologiques, correspondant aux phases intentionnelles de l'action, et des segments nomiques, correspondant à des phases physiques. C'est dans ce modèle que la réflexion sur le présent historique trouve son étayage épistémologique le plus approprié » (p. 418).

³ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 236.

clef» réside dans la « clôture du système » : « C'est en faisant quelque chose qu'un agent apprend à "isoler" un système clos de son environnement, et découvre les possibilités de développement inhérentes à ce système. Cela, l'agent l'apprend en mettant en mouvement le système à partir d'un état initial qu'il isole. Cette mise en mouvement constitue l'intervention, à l'intersection d'un des pouvoirs de l'agent et des ressources du système » (p. 241). L'intervention repose donc sur ce « faire quelque chose » qui isole le monde en un système. Ricœur le rattache à ce qu'Arthur Danto appelle « actions de base » (p. 243). A partir de l'action élémentaire se déroulent les actions programmées par le syllogisme pratique¹ en corrélation avec les possibilités ainsi déterminées du monde en tant que système clos. Le recours à l'action de base « que nous savons faire sur la base d'une simple familiarité avec nos pouvoirs » sert à accentuer son caractère primitif qui marque par là même la plus-value d'être, tandis que les actions « dérivées », qualifiées de « stratégiques »², touchent à la maîtrise consciente. Le « faire quelque chose » basique relève de la catégorie ontologique du « pouvoir-faire », « puissance d'agir »³. Et Ricœur met en valeur notamment ce « pouvoir » en vue d'introduire l'idée de liberté. Son anthropologie positive de l'être s'oppose au déterminisme subrepticement inclus dans l'ontologie négative bornée à relativiser le « pouvoir » par le « non-pouvoir » : « Pouvoir faire, dirons-nous, c'est être libre. [...] Et, si nous en doutons, c'est d'abord parce que nous prenons pour modèles les phénomènes de dysfonction et d'incapacité, plutôt que les interventions réussies, lesquelles reposent sur la certitude intime que nous avons de pouvoir agir. Or cette certitude ne dérive pas des savoirs acquis portant sur des non-pouvoirs »⁴.

La possibilité d'être libre s'affirme davantage, quand elle s'oppose au déterminisme épistémologique. La science cherche à expliquer le changement du cours du monde exclusivement par la connexion nomique, comme effet de la cause naturelle. Sans consacrer une part de changement à l'intervention de l'agent, à son acte libre. Le déterminisme consiste en l'occurrence à ramener la causalité nomique observée à la totalité du monde : « Si nous doutons de notre libre pouvoir-faire, c'est encore parce que nous extrapolons à la totalité du monde les séquences régulières que nous avons observées » (*ibid.*). L'intervention qui fait du monde un « système clos partiel »⁵ conditionne alors sa propre possibilité, en même temps qu'elle « découvre les possibilités de développement inhérentes à ce système ». L'action est « impliquée dans la découverte même des relations causales »⁶. C'est le savoir-faire qui permet le savoir. Si le savoir de la loi naturelle requiert, au-delà de l'observation du monde, l'action dans le monde qui assure la clôture du système, en en définissant un état initial, des stades et un état terminal, c'est que le savoir ne peut se faire, de son côté, sans extraire à un moment donné une chaîne de relations causales du cours du monde.

Le précepte de l'acte libre nécessaire à la cognition mine alors de l'intérieur ce qui corrobore le déterminisme épistémologique – le postulat de la totalité : « L'idée de

¹ Les actions de base sont les « gestes, postures, actions corporelles élémentaires ». Et le titre de « pratiques », Ricœur le réserve à ces actions formalisées en syllogisme, organisées dans une relation de « en vue de ». Ce sont notamment les « métiers, arts, jeux ». Voir *Soi-même comme un autre*, p. 181-182.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 416.

³ Ricœur le réénonce en effet en termes de « savoir-faire » (« nous savons faire »), ou même de « pouvoir-faire » : « L'intervention conjoint le pouvoir-faire dont un agent a une compréhension immédiate avec les relations internes de conditionnalité d'un système ». *Temps et récit*, tome 1, p. 241 ; « Si nous remontons depuis les effets les plus lointains de l'action, nous butons toujours sur des actions que nous savons faire, parce que nous pouvons les faire. [...] le "savoir-faire" (ce que je peux faire) est nécessaire pour identifier l'état initial d'un système, l'isoler et définir ses conditions de clôture ». *Du texte à l'action*, p. 193. C'est pourquoi Ricœur pouvait développer, par ailleurs dans la direction inverse, le « pouvoir-faire » selon Husserl vers l'intervention selon von Wright.

⁴ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 243.

⁵ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 192.

⁶ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 244.

déterminisme universel est une pure illusion, dans la mesure où elle repose sur l'extrapolation à la totalité des choses de la connaissance que nous avons de quelques connexions causales relatives à des fragments de l'histoire du monde ; or, pour réussir cette extrapolation, il faudrait éliminer, en se faisant observateur passif, une des conditions sous lesquelles un système est possible, à savoir la condition de clôture, laquelle est liée à l'exercice d'un pouvoir, à la capacité de mettre en mouvement un système. Action humaine et causalité physique sont trop entrelacées dans cette expérience tout à fait primitive de l'intervention d'un agent dans le cours des choses pour que l'on puisse faire abstraction du premier terme et porter le second à l'absolu »¹. La non-totalité qui empêchait le faire de juxter l'épologie prend une valeur plus explicitement positive comme une possibilité d'action et même de cognition. C'est ce retournement que le terme « mieux » a pour fonction de marquer, placé à la jonction de la phrase citée plus haut et de celle qui conclut : « Si le monde est la totalité de ce qui est le cas, le *faire* ne se laisse pas inclure dans cette totalité ; mieux : le faire *fait* que la réalité n'est pas totalisable »².

Le partiel renvoie à l'infini. Les théories de l'action et des systèmes sont convergentes chez von Wright sur la théorie de l'histoire. Un système clôturé par chaque intervention passe en effet pour un « fragment de l'histoire du monde ». La fermeture d'un système et l'ouverture du présent au passé et au futur ne se contredisent donc pas. La condition de clôture renferme l'idée d'horizon du présent ordonné à l'idée d'unique horizon, « histoire du monde » à la fois objective et subjective, voire intersubjective. Les interventions individuelles dans le cours des choses justiciable du temps physique entretiennent entre elles des relations interactives justiciables du temps social³. Le temps historique réside dans le temps social réglé sur le temps cosmique. Par là von Wright contribue à soutenir la continuité de l'histoire, où les hommes en agents poursuivent une seule et même conquête, conquête de la liberté totale à titre de *télos* universel. La théorie de l'histoire effective que Ricœur développe ainsi en compagnie de von Wright tranche à nouveau sur celle de Hegel. Hegel peut bien tenir l'idée de liberté pour « capable de conférer à l'histoire une unité » (p. 350). Il reste que c'est l'Esprit unificateur de l'histoire du monde (ou la Raison à titre de l'Esprit qui agit sur le monde) qui gouverne et réalise la liberté : « La liberté est à la fois rationnelle et réelle dans le procès d'auto-réalisation de l'Esprit » (*ibid.*). La subsomption sous l'Esprit envisage alors la réalisation entière de la liberté qui répond à l'« effectuation plénière de la Raison dans l'histoire » (p. 355). Le « présent historique » se volatilise au profit du présent éternel qui achève de totaliser toutes les phases de la libération. C'est pourquoi Ricœur problématise l'« équation » au présent éternel de l'Esprit « entre le rationnel et le réel » (p. 353), « entre l'effectivité et la présence » (p. 360) comme étant semblable à l'adéquation intégrale et originaire en attitude doctrinale ; la médiation totale d'ordre herméneutique (explicitation complète du sens du passé) se reformule en réalisation totale d'ordre pratique (actualisation complète de la totalité du sens du passé ainsi comprise) ; dans la mesure où le sens du passé revient au sens de l'Esprit, l'équation implique la correspondance terme à terme entre le sens et la présence de l'Esprit, entre l'auto-déploiement et l'auto-réalisation de l'Esprit. Si l'équation résulte du « procès de temporalisation » qui « se sublime dans l'idée d'un retour à soi de l'Esprit et de son concept » (*ibid.*), cette temporalisation aboutit donc à s'accomplir et à

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 194.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 417.

³ « Chaque résultat d'un syllogisme pratique est dit créer un fait nouveau qui change "l'arrière-plan de motivation" afférent à l'action des divers agents historiques. Ce changement n'est-il pas ce que nous avons constamment appelé circonstances [...] ? La vertu du schéma explicatif n'est-elle pas, dès lors, de généraliser la notion de circonstance, au point de lui faire désigner non seulement une situation initiale, mais toutes les situations intercalaires qui, par leur nouveauté, constituent un arrière-plan de motivation dans le champ des interactions ? ». *Temps et récit*, tome 1, p. 254.

accomplir l'histoire effective de la liberté. Ricœur ne peut pas ne pas rejeter une telle dialectique achevée.

Mais il maintient le trajet rétrograde en déplaçant l'origine dans l'être : le retour à soi, non de l'Esprit, mais de l'être et de son concept. Ce qui est à aligner sur le mouvement circulaire, c'est le présent historique, non le présent éternel. De ce point de vue, il érige notamment le « moment axial » calendaire en « première assise du présent historique » (p. 420). Il réédite l'argument que nous avons remarqué. Le « moment axial » illustre le présent historique de l'initiative en ceci que son caractère mixte de l'instant ponctuel et du présent vif se détache sur l'« événement fondateur censé ouvrir une ère nouvelle » qui n'est autre que le premier modèle de l'intervention dans le monde : « Le moment axial constitue le modèle de tout commencement, sinon du temps, du moins dans le temps » (p. 421). Mais la série de mixages réalisée au « moment axial » ne fait que manifester l'équilibre de l'objectif et du subjectif dans et par le fond d'être. Il apparaît, plus que comme prototype du présent historique, comme archétype de l'être – archétype à trait positif, dans la mesure où le commencement dans le cours du monde coïncide avec l'amorce d'effectuation de la liberté plénière au-delà du déterminisme. Faisant référence au « moment axial », le présent historique se ramène alors à l'origine ahistorique. L'intervention au présent historique qui répète chaque fois l'événement fondateur du moment axial avance le retour à la liberté originaria, réalise indéfiniment un surcroît de liberté en interaction avec les interventions antérieures et postérieures.

La dimension interactive, communautaire de l'initiative passe notamment par l'intermédiaire de la chaîne des interprétations : le sujet qui agit interprète l'action du passé comme sens d'être de la liberté mis en présence, et découvre en même temps un potentiel de sens comme projet inaccompli, qu'il prend en charge à son tour, mais partiellement, en le laissant à accomplir au futur. Ricœur rattache le présent historique de l'initiative à la « suite des générations » : « Le présent historique est en outre étayé, comme le passé et le futur historique dont il est solidaire, sur le phénomène à la fois biologique et symbolique de la suite des générations » (*ibid.*). Et il accentue la « dimension d'être-en-commun » (*ibid.*) en vue d'y inscrire l'aspect totalitaire de l'être qui mobilise la multiple interprétation et action pour la reconquête de la liberté universelle, comme tout horizon s'intégrait à l'unique horizon. Sous l'égide de l'uni-totalité de l'être, l'histoire effective accède au statut de « singulier collectif » (p. 349). Ricœur institue alors à la place du « monothéisme de l'Esprit » (p. 354) un monothéisme de l'être. Mais son renvoi constant de l'ontologie à la théologie autorise à prendre à la lettre l'idée de monothéisme. La liberté ne revenait-elle pas à la « liberté selon l'espérance » ? Nous verrons que chez Ricœur, la théologie de la liberté préside en dernière analyse à l'histoire humaine conçue comme triple chaîne biologique, herméneutique et pratique.

L'ajustement de la pratique pour la liberté à la perspective ontologique et par delà théologique se tient au cœur d'une pensée de l'éthique, qu'il met le métier par affinité avec Spinoza. Il reprend la définition de l'éthique selon les thèmes de la « béatitude », de la « liberté » : « Spinoza appelle éthique le procès entier par lequel l'homme passe de l'esclavage à la béatitude et à la liberté »¹. La référence à l'*Ethique* témoigne bien de l'arrière-plan à la fois ontologique et théologique de sa théorie de l'action. L'ontologie de la pratique se détache en clair, quand il propose aussitôt après « une éthique du désir d'être ou de l'effort pour exister » (*ibid.*) dont le procès engage la « dialectique de l'action humaine », « dialectique de l'acte humain d'exister » (p. 442-443) en structure tripartite : l'appartenance de l'homme à l'*arché* négative lui impose la distanciation de soi par l'intermédiaire de laquelle il retrouve, se réapproprie son sens, en se libérant par là même des illusions. Si la libération consiste à réaliser le sens de l'être-*ipse* dévoilé comme *éros*, *conatus*, *énergéia*,

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 442.

dunamis (« désir d'être », « effort pour exister », « acte d'exister », « puissance d'exister »), le titre d'éthique donne du relief à l'idée de tâche inscrite dans cette dialectique entre archéologie et téléologie, entre revenir à l'être et devenir-être : « L'affirmation de l'être dans le manque d'être, tel est l'effort dans sa structure la plus originaire. En quoi cette affirmation originaire fonde-t-elle une éthique ? En ceci que le "Je suis" est à lui-même sa propre exigence : il a à être ce qu'il est originairement » (p. 335). Et le procès éthique à la perspective de la coïncidence entière de l'*arché* positive et du *télos* libératrice ne s'achève jamais, de telle sorte que l'humanité continue d'exister dans et par l'histoire effective. Ricœur élabore une éthique de l'action sur la base de son anthropologie positive – « affirmative » – de l'être :

« Ce processus n'est pas réglé par un principe formel d'obligation, [...] mais par le déploiement de l'effort, du *conatus*, qui nous pose dans l'existence en tant que mode fini d'être. Nous disons effort, mais il nous faut aussitôt ajouter désir, afin de poser à l'origine du problème éthique l'identité entre l'effort, au sens du *conatus* de Spinoza et le désir au sens de l'*érôs* de Platon et de Freud. [...] Par effort, j'entends la position dans l'existence, la puissance affirmative d'exister, qui implique un temps indéfini, une durée qui n'est rien d'autre que la continuation de l'existence ; cette position dans l'existence fonde l'affirmation la plus originaire, celle du "je suis", *Ich bin, I am*. Mais cette affirmation doit être recouvrée, restaurée, parce que, et c'est ici que vient le problème du mal, elle a été aliénée de bien des manières ; c'est pourquoi elle doit être reconquise, restituée. Ainsi la réappropriation de notre effort pour exister est-elle la tâche de l'éthique. Mais parce que notre pouvoir d'être est aliéné, cet effort demeure un désir, le désir d'être ; désir, ici comme partout, signifie manque, besoin, demande. Ce néant, au centre de notre existence, fait de notre effort un désir et égale le *conatus* de Spinoza à l'*érôs* de Platon et de Freud ; l'affirmation de l'être dans le manque de l'être, telle est la structure la plus originaire à la racine de l'éthique. L'éthique, en ce sens radical, consiste dans l'appropriation progressive de notre effort pour être. Cette dimension radicale du problème éthique est pour ainsi dire dissimulée par la considération de l'obligation, comme principe de la raison pratique ; le formalisme en éthique cache la dialectique de l'action humaine, ou pour user d'un mot plus fort, la dialectique de l'acte humain d'exister » (p. 442-443).

Sa pensée éthique de l'action en direction de l'onto-théologie, qui met ainsi en jeu les thèmes, tels que béatitude, liberté, mal, durée, manque et obligation, se développe notamment dans les trois derniers chapitres de *Soi-même comme un autre*. L'investigation débute par la lecture de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote qui invite à formuler la thèse de l'éthique pratique : « La visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes »¹. Mais dans la reprise de l'idée aristotélicienne de « vie bonne » demeure en filigrane la référence à Spinoza, puisque ce prédicat « bon » renvoie au registre de la béatitude. En effet, la visée de la vie bonne égale la « visée du bonheur » (p. 204). Or les apports d'Aristote consistent à combiner cette visée éthique avec la pratique dans une perspective téléologique : « La première grande leçon que nous retiendrons d'Aristote est d'avoir cherché dans la *praxis* l'ancrage fondamental de la visée de la vie bonne. La seconde est d'avoir tenté d'ériger la téléologie interne à la *praxis* en principe structurant de la visée de la vie bonne » (p. 203). Le concept de « *phronésis* » (« sagesse pratique ») (p. 205) apparaît comme le corollaire immédiat de cet « ancrage » de la visée éthique dans la *praxis*. Ricœur cite les propos d'Aristote : « Une façon dont nous pourrions appréhender la nature de la sagesse pratique [...], c'est de considérer quelles sont les personnes que nous appelons sages [...]. De l'avis général, le propre d'un homme sage, c'est d'être capable de délibérer correctement sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même, non pas sur un point partiel [...], mais d'une façon générale, quelle sortes de choses par exemple conduisent à la vie heureuse » (*ibid.*, note.3).

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 202.

Quant au point de vue téléologique, il tient que les actions de base et les pratiques, chacune ayant une fin en elle-même, se regroupent en unités distinctes appelées « plans de vie » (p. 186) (vie professionnelle, vie de famille, etc.) et s'organisent en « hiérarchie » (p. 203) par rapport à la visée de la vie bonne qui, elle, se dresse comme « fin ultime » (*ibid.*) et à ce titre, passe pour l'« idéal de vie » (p. 204), « projet global d'une existence » (p. 186), « projet de vie » (p. 187).

Cette téléologie entraîne la praxéologie dans l'axiologie, en ceci que la relativité des pratiques à la visée du bon engage les « appréciations de caractère évaluatif » (p. 207) de chaque action. L'éthique, « éthique des vertus » renferme une « typologie des valeurs »¹. Ricœur reprend ainsi à A. MacIntyre les « étalons d'excellence » qui sont « des règles de comparaisons appliquées à des aboutissements différents, en fonction d'idéaux de perfection commune à une certaine collectivité d'exécutants »². Ici se conjuguent le sens et la valeur de l'action, mais en dehors de leur mise en équation linguistique, c'est-à-dire dans l'historicité. Autant le sens de l'action est prédéfini par les « règles constitutives » où personne ne signifie, la valeur de l'action l'est par ces « règles de comparaison ». L'axiologie relève non pas de la sémantique, mais de l'herméneutique, l'appréciation de l'action étant une variante de son interprétation selon le critère préétabli des valeurs. Et par le facteur évaluatif interne à l'éthique, Ricœur développe sa pensée de l'individuation, en y intégrant notamment l'idée d'« estime de soi ». En citant la thèse de Ch. Taylor proche de son anthropologie herméneutique – « l'homme, dit-il, est un *self-interpreting animal* », il avance : « Au plan éthique, l'interprétation de soi devient estime de soi » (p. 211). L'individuation consiste non seulement à s'interpréter et agir, mais aussi à interpréter et apprécier cet agir, donc, à s'estimer. Le « processus d'évaluation » contribue selon Ricœur à la « constitution de la personne comme soi »³.

La pensée éthique de l'individuation passe au premier plan, quand la téléologie discute la problématique de l'unité, qui s'attache au renvoi de toute action à la visée unique et définitive : « Chaque *praxis* a une “fin en elle-même” et toute action tend vers une “fin ultime” » (p. 209). La conception bio-ontologique de la vie, à savoir l'acceptation historique qui ordonnait l'individuation au principe de l'uni-totalité, entraîne ici de la reprendre en termes éthiques : « Le mot “vie” désigne l'homme tout entier par opposition avec les pratiques fragmentées. Ainsi Aristote [...] demandait-il s'il y a un *ergon* – une fonction, une tâche pour l'homme en tant que tel, comme il y a une tâche pour le musicien, pour le médecin, pour l'architecte.... Pris comme terme singulier, le mot “vie” reçoit la dimension appréciative, évaluative, de l'*ergon* qui qualifie l'homme en tant que tel. Cet *ergon* est à la vie, prise dans son ensemble, ce qu'est l'étalon d'excellence à une pratique particulière. [...] Le terme de vie [...] désigne à la fois l'enracinement biologique de la vie et l'unité de l'homme tout entier, en tant qu'il jette sur lui-même le regard de l'appréciation » (p. 209). Le recours à la vie et en particulier à l'*ergon* marque la rentrée subreptice de l'ontologie dans la thématique éthique de l'individuation. Si l'*ergon* éclipse le devenir-être, *télos* de l'individuation par défaut, sous forme éthique de devoir-être-bon, sa « dimension appréciative » se réoriente vers l'ontologie à travers la structure d'« en tant que ». Chez Ricœur, c'est le fond d'être qui régit, aussi bien que les sens et valeur de chaque action – et cela par le caractère « traditionnel » (p. 207) commun aux règles constitutives et étalons d'excellence –, ce qui *est* bon pour l'homme en son entier. L'idéal de vie se trouve alors prédonné en *arché* positive d'ordre ontologique à portée théologique, en dépit des propos qui l'expliquent comme « ce qui est tenu par chacun pour sa visée du bonheur, sa conception de la “vie bonne” » (p. 204).

¹ P. Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », p. 394.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 207.

³ P. Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », p. 394.

Dans ce contexte, l'individuation herméneutique, pratique et éthique se remodèle sur la dialectique ouverte : « C'est dans un travail incessant d'interprétation de l'action et de soi-même que se poursuit la recherche d'adéquation entre ce qui nous paraît le meilleur pour l'ensemble de notre vie et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques » (p. 210). Pour que l'homme se constitue en être-*ipse* à l'échelle de sa vie entière, il s'efforce de recouvrer et d'effectuer son propre sens inclusif du « bon », du « bonheur » qui s'enfuit pourtant indéfiniment. L'idéal de vie est une idée kantienne. C'est pourquoi Ricœur considère le « bon » comme « ce qui manque » dans son postulat de l'éthique : « Toute l'éthique suppose cet usage non saturable du prédicat “bon” » (p. 203). Il énonce en cela cette visée en métaphore de l'« horizon » (p. 212).

Le thème du manque qui ajourne ainsi à l'infini le « remplissement » de la visée de la vie bonne motive du même coup la seconde composante de la thèse éthique, « avec et pour autrui », appelée « sollicitude » (p. 211). Ricœur met en relief la conclusion extraite du traité de l'amitié chez Aristote : « L'homme heureux a besoin d'amis » (p. 213). Or ce besoin d'autrui, revers du manque inhérent au soi, s'établit notamment sur le « trajet de la capacité à l'effectuation » (p. 212) : « C'est en liaison avec les notions de capacité et d'effectuation, c'est-à-dire finalement de puissance et d'acte, que place est faite au *manque*, et par la médiation du manque à l'*autre* » (p. 213-214). Le manque se redéfinit en l'occurrence en terme négatif d'incapacité, et c'est à ce titre qu'il nécessite le rapport à l'autre. Celui-ci fait fonction de complément du « manque » intrinsèque au soi, par quoi s'inverse le négatif en positif : « Avec le besoin et le manque, c'est l'altérité de l'“autre soi” (*hétéros autos*) qui passe au premier plan. L'ami, en tant qu'il est cet autre soi, a pour rôle de pourvoir ce qu'on est incapable de se procurer par soi-même (*di'hautou*) » (p. 217). Ainsi se consolide l'implication ontologique de l'éthique. L'ontologie de *conatus*, *éros*, *dunamis* et *énergéia* intègre ce rapport à l'autre au mouvement dialectique ouvert de l'individuation remis en place sur le plan éthique : « Si l'homme bon et heureux a besoin d'amis, c'est que l'amitié est une “activité” (*énergéia*), laquelle est évidemment un “devenir”, et donc seulement l'actualisation inachevée de la puissance » (p. 218). Et plus loin, à la phrase d'Aristote : « la propre existence de l'homme de bien est pour lui-même désirable », Ricœur donne le commentaire suivant : « Ce désirable propre [...] n'est pas étranger au besoin d'amis qu'éprouve l'homme heureux. Ce besoin tient non seulement à ce qu'il y a d'actif et d'inachevé dans le vivre-ensemble, mais à la sorte de carence ou de manque qui tient au rapport même du soi à sa propre existence » (*ibid.*).

Et réciproquement, l'autre a besoin du soi qui est son autre : « A l'estime de soi, entendue comme moment réflexif du souhait de “vie bonne”, la sollicitude ajoute essentiellement celle du *manque*, qui fait que nous avons *besoin* d'amis ; par choc en retour de la sollicitude sur l'estime de soi, le soi s'aperçoit lui-même comme un autre parmi les autres. C'est le sens du “l'un l'autre” (*allêlous*) d'Aristote, qui rend l'amitié *mutuelle* » (p. 225). Ricœur venait de dire : « L'estime de soi est le moment réflexif originaire de la visée de la vie bonne. A l'estime de soi, l'amitié ajoute sans rien retrancher. Ce qu'elle ajoute, c'est l'idée de mutualité dans l'échange entre des humains qui s'estiment chacun eux-mêmes » (p. 220). Cette mutualité n'a pas trait commun avec le glissement de la subjectivation entre *je* et *tu* dans et par le dire. Elle se fonde ontologiquement, dans la mesure où le mode d'individuation sous le régime de l'être – *éros*, *conatus*, *dunamis* et *énergéia* – est un principe *a priori* qui s'applique à tous les hommes. C'est par ailleurs dans ce contexte que Ricœur propose de placer au-dessus des idées de « réversibilité » (*je* et *tu*) et d'« insubstituabilité » (le *je* et le *tu*) celle de « similitude » coextensive, comme nous l'avons problématisé, à l'analyse du « transfert analogique » qui débouchait sur l'essentialisation du pronom personnel « soi ». Le « soi » pris pour terme de l'ontologie transcendantale se rabattait sur le plan empirique en toute personne, y compris la tierce, en passant par « chacun ». La mutualité revient à la

similitude qui rend « fondamentalement équivalentes l'estime de l'autre comme un soi-même et l'estime de soi-même comme un autre » (p. 226).

Si l'homme se constitue en soi à travers l'effort pour réaliser avec l'autre le souhait de la vie bonne, l'individuation éthique ne s'arrête cependant pas à ce passage de l'individuel à l'interpersonnel. Le troisième moment de la thèse : « dans des institutions justes » implique en effet que « le vivre-bien ne se limite pas aux relations interpersonnelles, mais s'étend à la vie des *institutions* » (p. 227). Ricœur définit l'institution comme « structure du *vivre-ensemble* d'une communauté historique – peuple, nation, région, etc. –, structure irréductible aux relations interpersonnelles » (*ibid.*). Il est question de l'individuation collective pour laquelle il enchaîne le pouvoir (puissance) ontologique avec le pouvoir politique, tel que H. Arendt le conçoit comme « pouvoir-en-commun » à l'opposé de la « domination » (*ibid.*). L'ontologie du pouvoir travaille à l'aspect politique de l'éthique qui « irréductible à l'étatique » est sociale, caractérisée justement par la « pluralité » (p. 228).

La transition de l'interpersonnel à l'institutionnel, au politique, au social concorde notamment avec l'inclusion de la troisième personne qui était sous-jacente à l'idée de similitude : « Par l'idée de *pluralité* est suggérée l'extension des rapports interhumains à tous ceux que le face-à-face entre le “je” et le “tu” laisse en dehors au titre de tiers. Mais le tiers est, sans jeu de mots, d'emblée *tiers inclus* par la pluralité constitutive du pouvoir. Ainsi est imposée une limite à toute tentative pour reconstruire le lien social sur la seule base d'une relation dialogale, strictement dyadique. La pluralité inclut des tiers qui ne seront jamais de visages. Un plaidoyer pour l'anonyme, au sens propre du terme, est ainsi inclus dans la visée la plus ample de la vraie vie » (*ibid.*). L'inclusion du tiers renforce l'ontologie transcendante qui préside à la pensée de l'individuation, et corrélativement à l'approche du social. C'est pourquoi malgré cette mise en corrélation similaire à la démarche linguistique, Ricœur réfute la conception du langage constitutif des sujet, intersujet et société, qui guidait la thèse du tiers exclu chez Benveniste. L'impensé de l'agir spécifique de l'énonciation, de l'interlocution ici illustré par la confusion du dialogique et du dyadique écarte le lien social entre *je* et *tu* au profit de l'« on » anonyme en qualité du « soi » transcendantal au pluriel. La linguistique de la langue chez Ricœur élaborée à l'avenant de l'ontologie transcendante concourt tacitement à la politique de l'être. Les caractères apersonnel et en outre ahistorique qu'il joignait à la langue fourniraient un modèle d'être à l'institution, d'autant que la langue elle-même passait pour une institution. Ainsi l'ahistorique s'introduit aussitôt après par la problématique de la « durée » transcendante à l'historicité de langage : « Cette inclusion du tiers, à son tour, ne doit pas être limitée à l'aspect *instantané* du vouloir agir ensemble, mais étalé dans la *durée*. C'est de l'institution précisément que le pouvoir reçoit cette dimension temporelle » (*ibid.*). La confusion du dialogique et du dyadique est ici à son comble. Le tiers à inclure est en particulier du passé et du futur, en tant qu'il échappe au rapport « instantané » de « face-à-face » : « Celle-ci [=la dimension temporelle] ne concerne pas seulement le passé, la tradition, la fondation plus ou moins mythique, toutes choses qu'Arendt place sous le titre de l'Autorité, [...] elle concerne plus encore l'avenir, l'ambition de durer, c'est-à-dire non de passer mais de demeurer » (p. 228-229).

La « durée » de l'institution est à l'individuation collective, ce que la vie est à l'individuation individuelle et interpersonnelle ; elle n'indique pas autre chose que la « continuation de l'existence », par laquelle la pensée pratique, éthique, politique de l'individuation s'ordonne à l'ontologie de l'infinitude. De même qu'une chaîne de vies historiques articulait la suite des générations (à laquelle répond ici l'extrapolation du tiers inclus au passé et au futur) et la mort anonyme : « Comment la *vita activa* riposte-t-elle à la dure condition temporelle d'être mortel ? L'action, dans sa dimension politique, constitue la tentative la plus haute pour conférer l'immortalité, à défaut de l'éternité, à des choses périssables » (p. 229). Le thème de l'immortalité imprime, de plus, le sceau théologique de

l'espérance au souhait : « *vivre-ensemble* d'une communauté historique ». La conception éthico-politique et théologique de la durée infinie ne fait ainsi que réitérer la théorie ahistorique, atemporelle de l'histoire abordée par l'historialité, et non l'historicité. Y concourt la reprise de l'idée d'« espace public » (*ibid.*) qui annule dans sa spatialité la « dimension temporelle du pouvoir ».

Mais l'« espace public » est un espace dialectique à la fois infini et circulaire. C'est ce réajustement à la circularité qui entre en ligne de compte dans l'enquête menée sur l'épithète de « juste » des institutions. En l'occurrence, Ricœur met en avant le concept de « distribution » chez Aristote : « De fait, la première espèce de la justice particulière se définit très exactement par une opération *distributive* qui implique la communauté politique [...] Ce concept [= de distribution] ne doit pas être limité au plan économique, en complément à celui de production. Il désigne un trait fondamental de toutes les institutions, dans la mesure où celles-ci règlent la répartition de rôles, de tâches, d'avantages, de désavantages entre les membres de la société » (p. 233). L'enjeu de l'implication distributive de l'institution est double.

Il s'agit d'abord de redoubler la transition de l'interpersonnel au social, de restaurer la continuité entre individu et société, là où l'individualisme et le sociologisme y coupent court, de part et d'autre, en rendant les deux termes mutuellement exclusifs¹. Mais le refus légitime en soi de la discontinuité entretient la dichotomie en prémisses de l'hétérogénéité. Affirmer la transition, c'est présupposer la distinction. Alors que linguistiquement, cette prémisses perd sa validité, puisque la société est une réalité de discours constituée chaque fois par les relations intersubjectives de dire. Ricœur impose la transition sans tenir compte de la réalité de discours, de même qu'il incluait le tiers en reléguant les sujet et intersujet de langage. Or dans un deuxième temps, il cherche à ressaisir la continuité hétérogène comme un rapport de déduction transcendantale. Selon lui, la société institutionnelle est un système de distribution irréductible à « la somme des individus » et à une « entité supplémentaire » (surtout étatique), tout en nécessitant le rapport aux individus, en tant que ceux-ci réalisent précisément les « rôles », les « tâches » qu'elle distribue². Ce statut de système distributif rend la société antérieure et extérieure à l'ordre humain et ontique (d'où la double irréductibilité). Par là il accède au statut *a priori* d'ordre ontologique qui se démarque de la présence existentielle. L'ontologie transcendantale, existentielle s'y insère. Si le système « n'existe que pour autant que les individus y prennent part » (p. 234), c'est que la continuité de la société aux individus équivaut à l'articulation du transcendantal avec l'empirique, à l'opposé de la continuité linguistique qui est de part en part homogène, à savoir empirique et historique. L'hétérogénéité de la société que Ricœur postule par rapport à l'individu réside donc dans sa transcendantalité tributaire de l'être. C'est l'être qui distribue au préalable à chacun un

¹ « Il fallait à mon sens introduire à ce stade de notre analyse le concept de distribution, afin d'assurer la transition entre le niveau interpersonnel et le niveau sociétal à l'intérieur de la visée éthique. L'importance du concept de distribution réside en ceci qu'il renvoie dos à dos les protagonistes d'un faux débat sur le rapport entre individu et société. dans la ligne du sociologisme à la façon de Durkheim, la société est toujours plus que la somme de ses membres, de l'individu à la société, il n'y a pas continuité. Inversement, dans la ligne de l'individualisme méthodologique, les concepts clés de la sociologie ne désignent rien de plus que la probabilité que des individus se comporteront d'une certaine façon. Par l'idée de probabilité est érudée toute chosification, et finalement toute ontologie des entités sociales. La conception de la société comme système de distribution transcende les termes de l'opposition » (p. 234).

² « L'institution en tant que régulation de la distribution des rôles, donc en tant que système, est bien plus et autre chose que les individus porteurs de rôles. Autrement dit, la relation ne se réduit pas aux termes de la relation. Mais une relation ne constitue pas non plus une entité supplémentaire. Une institution considérée comme règle de distribution n'existe que pour autant que les individus y prennent part. et cette participation, au sens de prise de part, est prête aux analyses probabilistes qui n'ont pas d'autre point d'application que les comportements individuels » (p. 234).

« rôle », une « tâche », comme il prédomine les sens adéquats, essentiels de l'être-*ipse*. De fait, la « tâche » ici discutée revient à l'*ergon*.

Alors s'établit une identité dialectique, telle que le mouvement d'individuation, qui avance vers le *télos* par effectuation de la « tâche » est en même temps celui qui remonte à l'*arché*. L'intérêt de la transition consiste à réinscrire ce retour à et de l'origine. L'institution comme « aventure de coopération » (p. 271), d'interaction, c'est-à-dire d'individuation collective se ramène donc au fond d'être en train de réapparaître partiellement dans le monde humain. La transcendance du système social engage au reste un principe unificateur pour la vie infinie de l'humanité entière. L'individuation communautaire ne se résume pas en « somme » des individuations individuelles, dans la mesure où elle s'organise, bien plus, en unité de cette totalité. Par là, elle rejoint l'histoire universelle, c'est-à-dire l'histoire ahistoricisée qui englobe l'ensemble des humains dans le régime uni-totalitaire de l'être. N'y est pas indifférente la métaphore du « tissu » emprunté à Arendt : « Un tissu (*web*) de relations humaines au sein duquel chaque vie humaine déploie sa brève histoire » (p. 229). Ainsi l'« espace public » participe aux cercles concentriques qui s'élargissent à l'infini. Le vivre bien ensemble est une visée prédonnée, sens éthico-politique de l'être-*ipse*, à réaliser indéfiniment dans l'espace public.

L'éthique de l'action selon Ricœur combine ainsi certains concepts fondamentaux de son anthropologie théologique de l'être. La même démarche caractérise son étude distincte de la morale, proposée cette fois, à partir de la « perspective déontologique » (p. 200) de Kant. A la différence de l'éthique, la déontologie accentue le trait de « norme » (*ibid.*) de l'action. Ici, l'« obligatoire » (*ibid.*) prend le relais du « bon ». La déontologie consiste à élaborer les impératifs à soumettre les « maximes de l'action à la règle d'universalisation » (p. 242). Alors le *télos* de l'individuation, visée éthique de la vie bonne, se reformule, dans le contexte moral, notamment en termes légaux d'« autolégislation », d'« autonomie » (p. 241) qui entraînent du même coup la problématique de la « liberté » (p. 245) : « Quand l'autonomie substitue à l'obéissance à l'autre l'obéissance à soi-même, l'obéissance a perdu tout caractère de dépendance et de soumission ; l'obéissance véritable, pourrait-on dire, c'est l'autonomie » (*ibid.*).

Ricœur relève l'approche aporétique des concepts d'« autonomie », de « liberté » chez Kant. Son point de vue se borne, au premier chef, à la sphère de la conscience, puisqu'il tranche l'alternative du raisonnable et du sensible en faveur du premier : il forme les impératifs sous la conduite d'une idée issue de la catégorie de la « raison pratique », à savoir celle de la « volonté bonne sans restriction » (p. 241) dont s'excluent les « inclinations sensibles » (*ibid.*). L'accès à la « volonté autolégislatrice » (*ibid.*) s'ouvre par la purification des affects. Pour Kant, devenir sujet autonome consiste donc dans la conquête de la conscience, du libre arbitre sur le « désir pathologique » (p. 243). D'où les thèmes de la « position du soi législateur » (p. 246), de l'« autoposition » (p. 248). Et pourtant, selon Ricœur, des retournements s'y glissent qui disloquent de l'intérieur le règne de la conscience. D'abord la donation de la loi s'inverse en affection par la loi : « N'y a-t-il là pas plutôt là, dissimulé sous la fierté de l'assertion de l'autonomie, l'aveu d'une certaine réceptivité, dans la mesure où la loi en déterminant la liberté, l'affecte ? » (p. 248) ; « Une certaine réceptivité en vertu de laquelle la liberté est affectée par la loi même qu'elle se donne, comme si l'autoposition ne pouvait être pensée sans auto-affection » (p. 320). Ensuite l'exclusion s'inverse en inclusion des sentiments, en particulier sentiment du « respect » constitutif d'un impératif : « Le respect est un mobile en ceci qu'il incline, sur le mode d'une affection passivement reçue, à “faire une maxime de la loi elle-même” » (p. 249) ; « le respect entendu comme mobile, en vertu de quoi la raison d'un être fini, en affectant sa propre sensibilité, se fait raison affectée » (p. 320). Et finalement le règne de la volonté s'inverse en règne de l'inclination radicale, à savoir « propension au mal ». La liberté autonome vire à

l'assujettissement : « La propension au mal *affecte* l'usage de la liberté, la capacité à agir par devoir, bref la *capacité* à être effectivement autonome » (p. 252) ; « Le mal radical, à la suite de quoi l'arbitre se trouve dès toujours soumis à la propension au mal, laquelle [...] affecte notre capacité à agir par devoir » (p. 320).

Ces modes d'affectivité du soi – « réceptivité », « passivité », « impuissance » (*ibid.*) – relèvent des figures de la déchéance du sujet, figures d'*arché* négatif. L'aporie résulte alors de l'entrée secrète du fond d'être dans la postulation apparente de l'unique sphère de la conscience. Par cette exposition de l'aporie, Ricœur cherche à régler la déontologie kantienne sur l'ontologie à trait théologique. Celle-ci se profile singulièrement sur le thème du « mal radical » proche de la notion biblique de « péché originel ». Il mentionne à cet égard la pensée de la « religion » (p. 252) chez Kant. Et on retrouve les propos similaires à ceux qui ontologisaient ce péché comme mal qui « est » toujours déjà là, jusqu'à porter atteinte à la volonté même de faire le mal : « Le (libre) arbitre humain apparaît porteur d'une blessure originaire qui atteint sa capacité à se déterminer pour ou contre la loi. [...] ce penchant [est] toujours déjà là en chaque occasion de choisir » (p. 254).

Outre l'implication de la théologie, le thème du mal légitime la « nécessité » de la déontologie : « N'est-ce pas du mal, et de l'inscrutable constitution du (libre) arbitre qui en résulte, que découle la *nécessité* pour l'éthique d'assumer les traits de la morale ? Parce qu'*il y a* le mal, la visée de la "vie bonne" doit assumer l'épreuve de l'obligation morale que l'on pourrait récrire dans les termes suivants : "Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps que *ne soit pas* ce qui *ne devrait pas être*, à savoir le mal" » (p. 254). Par là s'impose le passage de la « sollicitude » à la « norme du respect dû aux personnes » (*ibid.*) qu'est le second impératif chez Kant. Tandis que dans l'éthique la relation interpersonnelle de sollicitude reposait sur la mutualité amicale, la déontologie présuppose une « dissymétrie initiale entre les protagonistes de l'action – dissymétrie qui place l'un dans la position d'agent et l'autre dans celle de patient » (p. 255), de prendre en compte notamment l'exercice du « pouvoir-sur » (p. 256) qui n'est autre que le phénomène du « mal de violence » (*ibid.*). C'est ainsi que le « respect » prend un caractère de norme, semblable à la « Règle d'Or » (p. 261), ayant pour but d'égaliser l'agent et le patient, d'« établir la réciprocité là où règne le manque de réciprocité » (p. 262). Et cette règle de respect exige de traiter la personne non pas comme « moyen » mais comme « fin en elle-même » (p. 261).

En passant à la dimension politico-sociale, cette reprise morale de l'éthique retourne le rapport de nécessité, et cela malgré elle. C'est-à-dire que la déontologie nécessite le renvoi à l'éthique, au moment même où elle tente de la quitter dans son approche de l'institution juste. Le thème à débat est en l'occurrence une idée de « contrat social » élaborée par J. Rawls dans l'optique législative de Kant. L'enjeu de cette idée réside dans son caractère « imaginaire », « fictionnel » dont la déontologie se sert justement pour sortir de l'éthique. La rupture revient à la séparation entre le juste et le bon, alors que la thèse éthique de l'institution impliquait dans le « sens de la justice » (p. 231) les « biens » à partager, à répartir, au même titre que les rôles, les tâches : « La fiction du contrat a pour but et pour fonction de séparer le juste du bon, en substituant la procédure d'une délibération imaginaire à tout engagement préalable concernant un prétendu bien commun. Selon cette hypothèse, c'est la procédure contractuelle qui est supposée engendrer le ou les principes de justice » (p. 266). Ricœur tient pour apparente l'indépendance de la déontologie contractualiste à l'égard de l'éthique ainsi acquise sur la base de son caractère fictionnel. La séparation du juste et du bon opère en fait la réduction procédurale de la justice, comme une exclusion de la question du sens, dans la mesure où le postulat de la fictionnalité annule le travail de signification sur le bien et par là même sur le juste, effectué à l'origine de la société. La quête de la rupture consiste donc dans la réduction du sens éthique du juste – « vivre bien ensemble » – qui relève du sens ontologique du « pouvoir-en-commun ». La pensée de la fiction ne contribue-t-elle pas alors à

un voilement de ce sens ontologique du pouvoir, tel que Ricœur le décrit, à la suite d'Arendt, comme « oublié » ? La sortie de l'éthique ontologique équivaut à l'oubli de l'être : « Cette strate du pouvoir [...] est d'ordinaire *invisible*, tant elle est recouverte par les relations de domination, et qu'elle n'est portée au jour que lorsqu'elle est sur le point d'être ruinée et laisse le champ libre à la violence, comme il arrive dans les grandes débâcles historiques. C'est pourquoi il est peut-être raisonnable d'accorder à cette initiative commune, à ce vouloir vivre ensemble, le statut de l'*oublié*. C'est pourquoi ce fondamental constitutif ne se laisse discerner que dans ses irrptions discontinues au plus vif de l'histoire sur la scène politique » (p. 230). La pensée de la fiction travaille à l'oubli de ce « fondamental constitutif » dans le contractualisme qui tente en effet de « déplacer la question de fondation au bénéfice d'une question d'accord mutuel » (p. 268).

Le motif de la fiction comme oubli du fond d'être s'accroît dans sa différence, au sein même de la déontologie, par rapport à l'autonomie et au respect des personnes comme fins en elles-mêmes. Ricœur trouve un intérêt particulier à ce que l'autonomie passe chez Kant pour « fait de raison », pour « conscience que nous prenons de la capacité autolégislative du sujet moral » (p. 247). A l'opposé du contrat fictionnel, l'autonomie s'énonce en termes d'existence – *factum*, réellement, apodictique, exister : « Dans ce *factum*, dit-il, “la raison pure se manifeste [...] comme réellement pratique en nous” ; c'est en ce sens très particulier que l'autonomie est appelée elle-même un fait “apodictiquement certain” » (p. 248) ; « ce fait de la raison signifie seulement que la moralité *existe* » (p. 277). Par l'intermédiaire du caractère factuel, la sphère de la conscience autonome se connecte au fond d'être.

Le même lien se renoue concernant la personne « fin en soi » : « L'affirmation que la personne *existe* comme fin en soi, que ce mode d'être appartient à la nature des êtres » (*ibid.*). L'être autonome, et l'être fin en soi s'inscrivent ainsi dans le fond d'être, comme aspects positifs de l'*arché*. Et le thème du contrat se discute dans ce contraste entre *factum* et *factum*, par quoi il tombe explicitement du côté de la politique de la domination : « Mais, alors que l'autonomie peut être dite un fait de raison, c'est-à-dire le fait que la moralité existe, le contrat ne peut être qu'une fiction, une fiction fondatrice certes, [...] mais néanmoins une fiction, parce que la république n'est pas un fait, comme l'est la conscience qui naît du savoir confus mais ferme que seule une volonté bonne est le bon sans restriction – et qui a toujours compris et admis la Règle d'Or qui égalise l'agent et le patient de l'action. Mais les peuples asservis pendant des millénaires savent-ils [...] qu'ils sont souverains ? Ou bien le fait est-il que la république n'est pas encore fondée, qu'elle est encore à fonder et qu'elle ne le sera jamais vraiment ? Reste alors la fiction du contrat pour égaliser une conception déontologique de la justice au principe moral de l'autonomie et de la personne comme fin en soi » (p. 266). Plus loin, Ricœur établit le lien inverse de la fiction et de l'oubli de l'être : « Mais alors que l'autonomie peut être dite un “fait de la raison”, le contrat social paraît ne pouvoir s'autoriser que d'une fiction, une fiction fondatrice certes, mais néanmoins une fiction. Pourquoi en est-il ainsi ? [...] Est-ce parce que les peuples, asservis pendant des millénaires à un principe de domination transcendant leur vouloir-vivre-ensemble, ne savent pas qu'ils sont souverains, autrement qu'en vertu d'un contrat imaginaire, mais en vertu du vouloir-vivre-ensemble qu'ils ont *oublié* ? Une fois cet oubli accompli, il ne reste que la fiction pour égaliser le contrat au principe d'autonomie et à celui de la personne fin en soi » (p. 277-278).

La critique de « l'affranchissement du point de vue déontologique de toute tutelle téléologique » repose sur la ligne de démarcation entre pouvoir-en-commun et pouvoir-sur, qui motive la nécessité du renvoi de la déontologie à l'éthique de l'être en tant que son fondement. En effet, c'est dans cette optique que Ricœur a proposé d'entrée de jeu trois grandes lignes de ses investigations : « 1) la primauté de l'éthique sur la morale ; 2) la

nécessite pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée » (p. 200-201).

Il annonçait, dans le passage précité du *Conflit des interprétations*, ce primat de la visée sur la norme et corrélativement la nécessité du recours de la seconde à la première à travers le statut « formel » qu'il accordait au principe d'obligation : « principe formel d'obligation ». Au-delà du dualisme entre fait et fiction interne à la déontologie, le dualisme entre sens et forme marque alors le rapport de l'éthique de l'être à la déontologie. Le titre de formalisme couvre en l'occurrence les trois composantes de la morale. La réduction de la justice à la procédure qu'opère le contractualisme de Rawls revenait à la réduction du sens de la justice à la forme procédurale. En effet, Ricœur l'explicite comme « formalisme du contrat » (p. 271) dont il cerne l'enjeu comme oubli du sens de l'être, oubli de l'être qui fonde la société distributive par la donation de sens des biens. De ce point de vue, il pose une question rhétorique : « Une conception purement procédurale de la justice réussit-elle à rompre ses marres avec un sens de la justice qui la précède et l'accompagne de bout en bout ? » (p. 274). Quant aux premier et second impératifs kantien (autonomie et personne fin en soi), ils passent autant pour réducteurs formalisant. Ricœur dit de l'« épreuve d'universalisation » qu'elle débouche sur le « formalisme » (p. 243) où la forme législative de l'autonomie marque l'autonomie de la morale à l'égard de l'éthique ontologique : « La morale réside là où “la simple forme législative des maximes est à elle seule le principe suffisant de détermination de la volonté” » (p. 245). Cette formalisation de l'autonomie résulte de l'oubli de l'être dans la perspective à l'unique sphère de la conscience au sein même de l'argument contradictoire : « C'est cette conjonction dans le respect entre l'autoposition et l'auto-affectation qui nous autorisera à mettre en question [...] l'indépendance du principe de l'autonomie – fleuron de la conception déontologique de la moralité – par rapport à la perspective téléologique, autrement dit à mettre en doute l'autonomie de l'autonomie » (p. 251).

Quant au second impératif, Ricœur discute la fonction problématique de la « notion d'humanité » qui travaille notamment à l'universalité de l'impératif formel : « Le prolongement de l'universalité abstraite qui régit le principe d'autonomie » (p. 258-259). A la différence de l'idée de personne fin en soi qui implique la diversité, la pluralité, et par là l'altérité, « la notion d'humanité a pour effet d'atténuer, au point de l'évacuer, l'altérité qui est à la racine de cette diversité même et que dramatise la relation dissymétrique de pouvoir d'une volonté sur une autre, à laquelle la Règle d'Or fait face » (p. 259). Si Kant considère l'idée de personne fin en soi comme « matière » (p. 246), celle d'humanité qui s'y oppose marque la « forme » (*ibid.*) vide. Il s'agit de l'implication ou non du fond d'être qui signifie. Par le biais de l'idée d'humanité, le second impératif passe alors pour la « formalisation de la Règle d'Or » (p. 259), laquelle Règle, elle, prend en compte le sens d'être de la personne comme fin en soi, l'implication de l'altérité étant le refus de son traitement chose – chez Kant sont synonymes « matière » et « pluralité » (p. 259). Le formalisme qui préside ainsi à la perspective globale de la déontologie inscrit l'oubli de l'être, et par là même nécessite le renvoi de l'ensemble de ses composantes à la fondation éthico-ontologique. Ricœur conclut ainsi le chapitre consacré à la morale : « Si maintenant, par un mouvement à rebours, on reporte ce doute affectant la fiction du contrat sur le principe d'autonomie, ce dernier ne risque-t-il pas lui aussi de se découvrir comme une fiction destinée à combler l'oubli de la fondation de la déontologie dans *le désir de vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes ?* » (p. 278).

Il critique la pensée fictionnelle et formelle, à juste titre, c'est-à-dire en posant la double question solidaire du sens et de la fondation. Mais la réponse qui se profile sur cette critique reste du ressort de l'ontologie délibérément indifférente à la linguistique. Se répète le cadre transcendantal de l'être qui a signifié le bien, le juste, et fondé la société en système de

distribution, sans égard pour l'humain qui parle et signifie dans les relations intersubjectives, par là même constitutives de la société et des institutions. La question pertinente que Ricœur pose au contractualisme – « jusqu'à quel point un pacte "anhistorique" peut *lier* une société "historique" ? » (p. 274) – ne se retourne-t-elle pas contre lui-même ? Car l'être est radicalement ahistorique par sa transcendantalité. Dans le fait, il propose, lui aussi, une fiction de l'origine de la société juste, bien que subrepticement et autrement, du point de vue centré sur le sens. La démarche semblable s'observait à travers son récit de la genèse du langage. Une fois rattachée à la question du sens, la « fiction fondatrice » fait fonction de retour à l'être, au lieu de virer à son oubli.

Le rapport de l'ahistorique à l'historique est alors susceptible de s'instaurer pour Ricœur, en ceci que la déduction transcendantale de sens, et non plus de forme les articule comme une présence chaque fois actualisée, dans le monde humain « historique » et « empirique », du sens qui réside en fond d'être apriorique. Et quand il aborde des possibilités du conflit inhérentes à l'application de la norme aux situations particulières, dite « jugement moral en situation », en vue de renforcer la nécessité du recours à la visée éthique, il remet en œuvre le schéma du rapport, indispensable et implicite à son opération déductive, entre l'être qui signifie et l'homme qui interprète et effectue. Sa description de conflits ressaisit la nécessité discutée dans le cadre herméneutique et pratique de la visée éthique.

Il décrit des situations de conflit sur le plan institutionnel eu égard à la « diversité des choses à partager » (p. 292). La prise en considération de la « différence qualitative » entraîne inévitablement, contre le formalisme procédural, la question du sens du bon et c'est celle-ci qui donne matière aux conflits d'intérêt. Il reconnaît le « retour en force de concepts téléologiques qui relient à nouveau le juste au bon, par l'idée de *biens sociaux premiers* », en expliquant : « Si l'on demande ce qui qualifie comme bons ces biens sociaux, on ouvre un espace conflictuel, dès lors que ces biens apparaissent relatifs à des significations, à des estimations hétérogènes » (p. 293). Et pour l'issue de ce conflit des « significations », des « estimations », il propose notamment la « discussion publique ». Mais malgré l'apparence, il ne conçoit pas la « discussion » comme un acte de signification pluriel. Il la rapporte à l'acte d'interprétation, de réinterprétation des « traditions » (p. 304). L'interlocution n'est pas de la linguistique, mais de l'herméneutique. Le débat public s'anime ici entre les interprétations autour des sens traditionnels du bon, et par la remontée de la chaîne d'interprétations, il est à la perspective de reconquérir les sens donnés à l'origine. En effet, Ricœur tient ce renvoi aux traditions pour trouver un remède à la « crise de légitimation » due au fondement fictionnel du contrat : « Il n'y a rien de mieux à offrir, pour répondre à la crise de légitimation [...] que la réminiscence et l'entrecroisement dans l'espace public d'apparition des traditions [...]. C'est en faisant mémoire de tous les commencements et de tous les recommencements, et de toutes les traditions qui se sont sédimentées sur leur socle, que le "bon conseil" peut relever le défi de la crise de légitimation » (*ibid.*).

L'herméneutique de la discussion chez Ricœur conditionne son traitement de « l'éthique de l'argumentation » (p. 332) chez K.-O. Apel et Habermas. S'il s'accorde avec eux sur la « recherche du meilleur argument » (*ibid.*) à titre d'arbitrage qui tranche les conflits, il reprend, en revanche, le même angle d'attaque qui motivait sa critique de la critique de l'idéologie, à savoir qu'il remet en cause la « stratégie d'épuration » dirigée contre « tout ce qui peut être placé sous le titre de *convention* », notamment la « rupture avec un passé supposé figé dans des traditions soumises au principe d'autorité et donc soustraites par principe à la discussion publique » (p. 333). Or cette prise de position contre la tradition relie l'« éthique de l'argumentation » avec l'« universalisme » opposé au « contextualisme » qui, lui, se concentre sur le « caractère historiquement et culturellement déterminé de l'estimation de ces biens » (p. 293). La parenté se resserre d'autant qu'en élaborant les « règles argumentatives du discours pratique » sous-jacentes aux « présuppositions pragmatiques »,

Apel et Habermas cherchent à fonder précisément un « principe d'universalisation » (p. 328). Leur « éthique de l'argumentation » s'inscrit en cela dans la lignée kantienne du « formalisme » (p. 325) transcendantal : « La pragmatique transcendantale reprend ainsi, dans le champ pratique, la déduction transcendantale kantienne, en montrant comment le principe d'universalisation, faisant fonction de règle argumentative, est à l'état implicite dans les présuppositions de l'argumentation en général » (p. 328).

Le formalisme transcendantal contribue à enchaîner le rejet des traditions à l'oubli du sens. Il laisse pour compte l'instruction, « apprentissage », du sens éthico-ontologique du bien et du juste, de passer outre au travail d'interprétation qui a déjà commencé dans le passé : « Dans les discussions réelles, l'argumentation sous forme codifiée, stylisée, voire institutionnalisée, n'est qu'un segment abstrait dans un procès langagier qui met en œuvre un grand nombre de jeux de langage ayant eux aussi un rapport au choix éthique dans les cas de perplexité. [...] Ces jeux de langage constituent autant de pratiques communicationnelles où les humains apprennent ce que signifie vouloir vivre en commun, et cela avant toute mise en forme argumentative » (p. 334).

Pour Ricœur la tradition comme réserve de sens est à intégrer dans la recherche du meilleur argument : « Je voudrais suggérer [...] une reformulation de l'éthique de l'argumentation qui lui permettrait d'intégrer les objections du contextualisme » (p. 333). Et si le meilleur argument tourne par là à l'interprétation, à l'apprentissage du sens venant du passé, il inclut en même temps le moment de la critique de la mécompréhension inévitable, tangent au phénomène des idéologies. La reformulation qui consiste notamment à substituer à l'« antagonisme entre argumentation et convention » une « dialectique fine entre *argumentation* et *conviction* » (p. 333-334), cerne le meilleur argument comme une retrouvaille, au-delà du sens illusoire, du sens vrai. Ce que Ricœur appelle « conviction bien pesée » renoue un lien avec ce sens originel de l'être, « préjugé vrai », qui a passé avec succès l'épreuve de la critique du « préjugé faux » : « L'argumentation ne se pose pas seulement comme antagoniste de la tradition et de la convention, mais comme instance critique opérant *au sein* de convictions qu'elle a pour tâche non d'éliminer, mais de porter au rang de “convictions bien pesées” » (p. 334-335). Les « convictions bien pesées » coïncident avec les « formes réinterprétées des traditions juives, grecques et chrétiennes qui ont subi avec succès l'épreuve critique de l'*Aufklärung* » (p. 304). Le meilleur argument en qualité d'arbitrage l'emporte sur le conflit des interprétations, il emporte la conviction, dans la mesure où il effectue le retour, par l'interprétation critique, à l'origine du sens.

L'approche du conflit interpersonnel permet de consacrer la relation entre éthique et pratique. Elle correspond au passage de l'interprétation du sens à sa réalisation, passage qui dissipe encore plus l'énonciation. Sous cette problématique, Ricœur reprend notamment la promesse tenue pour canon de l'action éthico-morale. Du point de vue de l'individuation – maintien de soi –, sa pensée de la parole tenue marquait le primat du faire sur le dire. L'accent tombait sur le tenir. En l'occurrence, c'est du point de vue de la norme morale qu'il renforce ce primat, en délimitant la portée de la discipline du langage. Selon lui, la règle constitutive qui est une règle à proprement parler linguistique, se contente de déterminer la définition de chaque acte « performatif » de discours, et partant elle ne renferme en soi ni la « règle de comparaison » (« étalon d'excellence »), ni *a fortiori* la « règle morale » : « Même la règle constitutive de la promesse [...] n'a pas en tant que telle une signification morale, bien qu'elle comporte dans son énoncé la référence à une obligation ; elle se borne à définir ce qui “compte comme” promesse, ce qui en fait la “force” illocutoire. La règle morale, qu'on peut appeler règle de fidélité, selon laquelle on doit tenir ses promesses, a seule un statut déontique » (p. 184) ; « La règle constitutive de la promesse dit seulement : “*A* se place sous l'obligation de faire *X* en faveur de *B* dans les circonstances *Y*”. En disant cela, *A* fait assurément quelque chose : il s'oblige lui-même ; mais la tenue de la promesse relève

seulement des conditions de satisfaction de la promesse, non de la condition de *succès* sans quoi la promesse n'existerait pas comme acte de discours déterminé. Or, en caractérisant ainsi la promesse comme acte de discours, nous n'avons pas encore posé le problème moral, à savoir la raison pour laquelle il faut tenir ses promesses. Promettre est une chose. Être obligé de tenir ses promesses en est une autre. Appelons principe de fidélité l'obligation de tenir ses promesses. C'est de lui qu'il importe de montrer la structure dialogique sur laquelle peuvent se greffer les conflits de devoirs » (p. 309-310).

En répétant le retrait du dire dans le champ de l'action éthico-morale, Ricœur entreprend d'autre part de reconfirmer le retour de la norme à la visée, nécessaire pour résoudre les conflits au plan dyadique (et non plus « dialogique » au sens linguistique du terme). Le conflit s'installe ici entre le « respect de la loi » et le « respect des personnes » comme entre l'idée universelle d'humanité et l'idée singularisant de personne : « La possibilité d'un conflit surgit toutefois, dès lors que l'altérité des personnes, inhérente à l'idée même de pluralité *humaine*, s'avère être, dans certaines circonstances remarquables, incoordonable avec l'universalité des règles qui sous-tendent l'idée d'humanité ; le respect tend alors à se scinder en respect de la loi et respect des personnes » (p. 305). Le respect de la loi reste entièrement justiciable de la déontologie, alors que le respect des personnes fins en soi s'oriente vers le sens de l'*être* humain dans un rapport de sollicitude, de mutualité.

Alors la solution consiste à agir selon le respect pour les personnes, à effectuer en présence ce sens éthico-ontologique : « La sagesse pratique peut dans ces conditions consister à donner la priorité au respect des personnes, au nom même de la sollicitude qui s'adresse aux personnes dans leur singularité irremplaçable » (*ibid.*). La « règle de fidélité » de la parole tenue relève de cette éthique de la sollicitude, en dépit de son caractère normatif, puisqu'elle implique autrui d'en face, altérité des personnes, à la différence de la loi qui en fait abstraction : « L'obligation de *se* maintenir soi-même en *tenant* ses promesses est menacée de se figer dans la raideur stoïcienne de la simple constance, si elle n'est pas irriguée par le vœu de répondre à une attente, voire à une requête venue d'autrui. [...] Il faut remonter de ces formes de promesses sanctionnées par les tribunaux à celles où le lien du moment normatif à la visée éthique est encore perceptible : “de toi, me dit l'autre, j'attends que tu tiennes ta parole” ; à toi, je réponds : “tu peux compter sur moi”. Ce *compter sur* relie le maintien de soi, dans sa teneur morale, au principe de réciprocité fondé dans la sollicitude » (p. 311-312). Avant d'être fidèle à la loi, l'acte de tenir la promesse l'est à autrui, et par-delà au fond d'être qui a institué ce sens éthique de la sollicitude. Mais en même temps, Ricœur ne manque pas de souligner la nécessité inverse : la législation déontologique était rendue nécessaire par l'implication de la « dissymétrie » entre l'agent et le patient issue de l'exercice du mal. La traversée de la morale permet de dépasser la « sollicitude naïve » (p. 318) étrangère aux phénomènes de violence. Elle travaille à la « sollicitude critique » (*ibid.*), de même que la reprise de l'« éthique de l'argumentation » rendait le retour à l'origine non plus naïf mais critique. L'intérêt principal de la morale réside dans la prise en compte de l'*arché* négative (mal, mécompréhension), par quoi Ricœur réajuste, pour son éthique de l'être, le retour au retournement en *arché* positive.

L'éthique de l'être n'est pas indifférente à la pensée législative, non pas seulement pour la nécessité de la critique morale. En fait, elle n'a cessé d'engager cette pensée, car elle subsume, de son côté, toutes les personnes sous les sens universels, transcendants de l'*être* humain, de la vie bonne humaine. D'où le renvoi final de l'insubstituabilité (« singularité irremplaçable ») à la similitude. Ricœur discute par ailleurs l'universalisme sous-jacent à la perspective téléologique, en reprenant à son compte l'idée heideggérienne d'« existentiels » (p. 239) en tant qu'« universaux » de sa propre anthropologie de l'être. Cette subsumption ontologique entre en ligne de compte dans ses études sur les conflits d'ordre de l'autonomie. Les conflits reviennent notamment à la triple altérité interne au soi.

Elle rendait aporétique l'autonomie, et ici elle va jusqu'à la faire basculer vers l'« hétéronomie » : « L'autonomie apparaît ainsi tributaire de l'hétéronomie, mais en un autre sens de l'autre : l'autre de la liberté sous la figure de la loi que pourtant la liberté se donne, l'autre du sentiment sous la figure du respect, l'autre du mal sous la figure du penchant au mal » (p. 320).

Si cette « triple altérité intime au soi » (*ibid.*) marque la déchéance du sujet, elle mène par là à refondre l'universalisme tel que l'« éthique de la discussion » l'élabore sur la base de la « raison », et non plus de la fiction comme chez Rawls. Chez Apel et Habermas, il est en effet question de la « fondation en raison du principe d'universalisation » (p. 328), de « fonder en raison les règles argumentatives du discours pratique » (*ibid.*). Et cet universalisme cadre parfaitement à la thèse de la rupture avec le passé qui découlait de la prétention égologique à la « fondation ultime » (*ibid.*). Mais le conflit de l'autonomie ne peut pas ne pas donner congé à cette *hubris*. On remarque ici la même démarche que la critique de la critique de l'idéologie. Ricœur discrédite la rationalité prétendue autonome, autolégislatrice et auto-justificative par la remise en place de la facticité qui inscrit la condition prédéterminée de l'interprétation, donc, de l'argumentation. Il avance le « renoncement à l'idée de fondation ultime (que l'herméneuticien confirmera par son insistance sur la finitude de la compréhension) » (p. 329). Ce « renoncement » ne s'applique pourtant qu'à l'ordre humain. Au lieu d'invalider l'« exigence d'universalisation » (p. 333), le rétablissement du lien avec les traditions fonctionne pour déplacer le fondement universel, de la sphère de la conscience (de la raison) au fond d'être.

Que Ricœur maintienne assurément le cadre de l'universalisme, cela s'observe dans son approche ambivalente du contextualisme. Si celui-ci, en soulignant le « caractère historique et communautaire des significations et des estimations » (p. 330), prend valeur d'une herméneutique critique à l'égard de l'universalisme rationnel, il débouche parallèlement sur l'« apologie de la différence pour la différence », sur le « relativisme » : « On voit de nos jours ces objections portées au crédit de la thèse du caractère ultimement multiple des "culturels", le terme "culture" étant pris en un sens ethnographique, fort éloigné de celui, venu des Lumières et développé par Hegel, d'éducation à la raison et à la liberté. On aboutit ainsi à une apologie de la différence pour la différence qui, à la limite, rend toutes les différences indifférentes, dans la mesure où elle rend vaine toute discussion » (p. 332) ; « Un relativisme culturel qui se met lui-même hors du champ de la discussion » (p. 333). Le « relativisme » refuse le conflit des interprétations, par quoi il élude la recherche du meilleur argument qui répond justement à l'« exigence d'universalisation ». Le meilleur argument (ou la conviction bien pesée) équivaut au préjugé vrai qui se discerne à travers la double mise à l'épreuve – l'épreuve de la critique du préjugé faux et l'épreuve d'universalisation. Autant et autrement que le rationalisme, le relativisme rompt le lien des cultures avec le fond d'être où se trouve ce préjugé vrai comme sens universel qui rassemble et unifie. Chez Ricœur, l'« exigence d'universalisation » n'est rien de moins que la requête de la « fusion des horizons » sous le sens uni-totalitaire de l'être. Le relativisme qui tombe dans l'oubli de l'être ne fait que laisser à l'état disparate l'horizon « multiple ». La « dialectique fine entre argumentation et conviction » indique l'universalisme du sens de l'être au-delà de l'alternative entre le contextualisme relatif qui divise et l'universalisme rationnel qui formalise.

La résolution du conflit lié à l'autonomie débute ainsi de nouveau par la quête du meilleur argument, de la conviction qui permet de reconquérir le sens de la vie bonne : « Ce qui fait de la conviction un partenaire inéliminable, c'est le fait qu'elle exprime les prises de position d'où résultent les significations, les interprétations, les évaluations relatives aux biens multiples qui jalonnent l'échelle de la *praxis*, depuis les pratiques et leurs biens immanents, en passant par les plans de vie, les histoires de vie, jusqu'à la conception que les humains se font, seuls ou en commun, de ce que serait une vie accomplie. [...] de quoi discute-t-on

finalement, sinon de la meilleure manière, pour chaque partenaire du grand débat, de viser, par-delà les médiations institutionnelles, à une vie accomplie avec et pour les autres, dans des institutions justes ? » (p. 335). Le « se faire la conception » relève de l'acte d'interprétation, et non de l'acte de sémantisation. Ricœur vient d'insérer expressément les « interprétations » dans la thématique des « signification » et « estimations ». Par la confusion entre sujet de langage et sujet de conscience, le rejet de la fondation ultime sur la raison en vient à expulser le signifier des actes subjectifs.

Quand Ricœur parle de la « présupposition d'une "communauté illimitée de communication" » chez Habermas qui « n'a pas d'autre rôle que d'énoncer, au plan des présuppositions, la parfaite congruence entre l'autonomie du jugement de chacun et l'attente du consensus de toutes les personnes concernées dans la discussion pratique » (p. 328), cette présupposition ne reste pas à l'intérieur de la sphère de la conscience. Elle pointe l'être, auquel donnent accès les activités humaines circonscrites à l'interprétation et à l'action. Le postulat de la « congruence » qui transcrit ici la relativité de l'émancipation à la communication sans entraves et sans bornes profite chez Ricœur à situer comme *télos* libérateur de l'individuation le sens de la vie bonne ainsi replacé dans l'être fondamental originel. L'universalisme du sens de l'être prend figure de « consensus », mais « consensus » tel qu'il l'a réontologisé. Le meilleur argument (conviction, consensus) qui se détache sur le contexte historique et communautaire, c'est celui qui réussit à découvrir partiellement¹ le sens universel et total de l'être qui porte sur la « vie accomplie ». L'autonomie est à la fois *arché* et *télos* de l'unique histoire de l'humanité qui continue d'avancer comme de revenir. L'enchaînement de la « vie accomplie », de l'individuation éthique ne s'accomplit jamais, car le sens est idée inépuisable, irréalisable dans sa totalité. L'éthique se découpe chez Ricœur sur sa théorie de l'histoire.

Sous cette pensée de l'idée infinie, comme de l'ouverture du mouvement dialectique, il remet sur le chantier le concept de *Sittlichkeit* chez Hegel, qui renvoie au « jugement moral en situation », la conviction bien pesée. Il s'agit de la « morale effective et concrète » (p. 291) contre le formalisme de la morale abstraite, et contre l'« atomisme juridique » qui s'arrête à la notion d'« humanité » sans relier les « personnes » entre elles : « Ce qui fait fondamentalement défaut au droit abstrait, au contrat et à l'idée de justice qui en est solidaire, c'est la capacité de lier organiquement les hommes entre eux » (p. 296). En revanche, le point problématique revient à l'englobement de la *Sittlichkeit* dans le « concept d'esprit –

¹ La déclaration des droits de l'homme en est emblématique. C'est l'Occident, comme une culture parmi d'autres qui a découvert dans son histoire des interprétations ces sens de l'être humain. L'accusation d'ethnocentrisme est à réfuter, dans la mesure où d'autres cultures renferment toujours des potentiels de sens. Il faut laisser ouvertes les discussions trans-culturelles pour reconquérir toujours plus de sens de l'être, et pour avancer vers la fusion des horizons sous l'apparence de consensus mondial : « Le soupçon demeure qu'ils [=les droits de l'homme] sont seulement le fruit de l'histoire culturelle propre à l'Occident [...] Tout se passe comme si l'universalisme et le contextualisme se recouvraient imparfaitement autour de valeurs peu nombreuses, mais fondamentales, telles que celles qu'on lit dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen. [...] Il faut, à mon avis, refuser cette dérive [=l'accusation d'ethnocentrisme], et assumer le paradoxe suivant : d'une part, maintenir la prétention universelle attachée à quelques valeurs où l'universel et l'historique se croisent, d'autre part offrir cette prétention à la discussion, non pas à un niveau formel, mais au niveau des convictions insérées dans des formes de vie concrète. De cette discussion il ne peut rien résulter, si chaque partie prenante n'admet pas que d'autres universels en puissance sont enfouis dans des cultures tenues pour exotiques. La voie d'un consensus éventuel ne peut procéder que d'une reconnaissance mutuelle au plan de la recevabilité, c'est-à-dire de l'admission d'une vérité possible, de propositions de sens qui nous sont d'abord étrangères. Cette notion d'universels en contexte ou d'universels potentiels ou inchoatifs est, à mon avis, celle qui rend le mieux compte de l'équilibre réfléchi que nous cherchons entre universalité et historicité. Seule une discussion réelle, où les convictions sont invitées à s'élever au-dessus des conventions, pourra dire, au terme d'une longue histoire encore à venir, quels universels prétendus deviendront des universels reconnus par "toutes les personnes concernées" (Habermas), c'est-à-dire désormais par les "personnes représentatives" (Rawls) de toutes les cultures » (p. 335-336).

Geist » (p. 279), et l'instance étatique à titre d'incarnation de l'esprit, de son savoir absolu et total. Ricœur met en cause l'« issue hégélienne du conflit » (p. 294) : « La solution n'est-elle pas de reporter dans la sphère politique, et singulièrement étatique, le traitement de conflits posés jusqu'ici en termes de justice ? [...] Il [=mon problème] est seulement de savoir si la *pratique politique* fait appel aux ressources d'une moralité concrète qui ne trouvent leur exercice que dans le cadre d'un savoir de soi que l'Etat en tant que tel détiendrait. [...] la *Sittlichkeit* se définit comme le lieu des figures de l'« esprit objectif » » (p. 295-296). Même s'il adhère à caractérisation hégélienne de l'institution comme irréductible aux individus, il refuse d'y accorder « une spiritualité distincte de celle des individus » (p. 298) : « Ce qui finalement est inadmissible chez Hegel, c'est la thèse de l'esprit objectif et son corollaire, la thèse de l'Etat érigé en instance supérieure dotée du savoir de soi » (*ibid.*). Car au lieu de spiritualiser, Ricœur ontologise l'institution comme système de distribution transcendantal des rôles, des tâches. Là se répète le déplacement du fondement, auquel répond sa critique du totalitarisme : « Ce fut précisément l'erreur – plutôt le crime – du totalitarisme de vouloir imposer une conception univoque de ce qu'il croyait être un homme nouveau et d'éluder par ce moyen les tâtonnements historiques de la compréhension de soi de l'homme moderne » (p. 303). Il réédite une fois de plus le double refus confusionnel du subjectivisme d'esprit et de la subjectivité de langage. La critique impose immédiatement l'acte, non pas de signification, mais de « compréhension ». Celle-ci articule le retour aux traditions – les propos cités ci-dessus concernant la nécessité de la réinterprétation des traditions se trouvent précisément après cette critique du totalitarisme – et par delà à l'être avec le « consensus » (p. 304), la « conviction » (*ibid.*) qui passent pour la retrouvaille de sens de l'*ipse*.

Il discrédite la *Sittlichkeit* en tant qu'elle relève de la philosophie de l'esprit tangente au totalitarisme par le glissement du fondement. Cette démarche se remarque aussi dans le recours renouvelé à la distinction entre pouvoir-en-commun et pouvoir-sur : « La meilleure manière de démystifier l'Etat hégélien et, par là même, de libérer ses ressources inépuisables au plan de la philosophie politique, c'est d'interroger la *pratique politique* elle-même [...]. Or, pourquoi la pratique politique serait-elle le lieu de conflits spécifiques ? [...] Il faut partir ici de la différence [...] entre pouvoir et domination. Le *pouvoir* [...] n'existe qu'autant et aussi longtemps que le vouloir vivre et agir en commun subsiste dans une communauté historique. Ce pouvoir est l'expression la plus haute de la *praxis* aristotélicienne qui ne fabrique rien hors d'elle-même, mais se donne pour fin son propre entretien, sa stabilité et sa durabilité. Mais, avons-nous aussi admis, ce pouvoir est *oublié* en tant qu'origine de l'instance politique, et recouvert par les structures hiérarchiques de la domination entre gouvernants et gouvernés. [...] La vertu de justice [...] vise précisément à égaliser ce rapport c'est-à-dire à remettre la domination sous le contrôle du pouvoir en commun » (p. 298-299). Il s'agit de passer de la perte au regain de l'origine, comme retour à l'être, et de recommencer à l'infini : « Or cette tâche, qui définit peut-être la démocratie, est une tâche sans fin » (p. 299). La démocratie repose sur les interprétations continues du sens *de* l'être sous forme de communications, de discussions publiques. Et si le risque du totalitarisme provient du manque de « fait de raison », manque producteur de la fiction de l'origine de la société, Ricœur répondra alors par la négative à la question précitée – « le fait est-il que la république n'est pas encore fondée, qu'elle est encore à fonder et qu'elle ne le sera jamais vraiment ? ». La république, celle de l'être, est déjà fondée, transcendantalement en *droit*. Elle n'est pas à fonder, mais à retrouver et actualiser en *fait*, et cela indéfiniment. Le manque de fait de l'origine – « crise de légitimation » – ne peut être comblé que par l'interprétation du sens et sa réalisation en dehors de la fictionalisation et de la formalisation. Inversement, les « peuples asservis pendant des millénaires » ne savent pas qu'ils sont sinon souverains, du moins égaux. Autant que les gouvernants, les gouvernés sont condamnés pour avoir oublié l'être, pour avoir

négligé le travail de discussion et d'action. Les gouvernés sont complices des gouvernants. L'oubli de l'être coûte donc très cher selon Ricœur.

Le déplacement du fondement qui ouvre la dialectique à l'infini rejoint par là la critique de la philosophie de l'histoire chez Hegel, laquelle critique s'attaquait à sa marque de la finitude en raison du présent éternel de l'esprit. Ricœur fait mention des « raisons de renoncer à Hegel » imposées au « plan de la philosophie de l'histoire » (p. 296). Mais en même temps, il atténue son désaccord « au plan de la philosophie politique » (*ibid.*) avec Hegel. Le passage de l'esprit à l'être comme fondation ultime suffit à sauver le concept de *Sittlichkeit* dont l'avantage est pour Ricœur irrécusable, et qui consiste en une double tenue de la concrétude de la morale et de la transcendance des institutions : « Le projet philosophique de Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* me reste très proche, dans la mesure où il renforce les thèses dirigées [...] contre l'atomisme politique. Nous avons alors admis que c'était seulement dans un milieu institutionnel spécifique que les capacités et dispositions qui distinguent l'agir humain peuvent s'épanouir ; l'individu [...] ne devient humain que sous la condition de certaines institutions. [...] s'il en est bien ainsi, l'obligation de servir ces institutions est elle-même une condition pour que l'agent humain continue de se développer. Ce sont là autant de raisons d'être redevable au travail de hiérarchisation des modalités d'effectuation de la liberté élaborées par Hegel » (p. 296-297). L'institution est une condition de possibilité de l'individuation en tant qu'elle distribue à chaque vie humaine une tâche, un *télos* réalisateur de sa liberté : « Dans cette mesure, et dans cette mesure seulement, la notion de *Sittlichkeit*, entendue d'une part au sens de système des instances collectives de médiation intercalées entre l'idée abstraite de liberté et son effectuation "comme seconde nature", et d'autre part comme triomphe progressif du lien organique entre les hommes sur l'extériorité du rapport juridique [...], cette notion de *Sittlichkeit* n'a pas fini de nous instruire » (p. 297). La collectivité qu'implique la *Sittlichkeit* est indispensable à l'autonomie de chacun ; celle-ci ne se réalise que dans son englobement sous l'uni-totalité de l'être qui s'incarne en institutions. Le maintien, dans les actes herméneutique et pratique au présent et au futur, des relations avec le passé, avec les traditions marque ce « service » envers les institutions, qui participe aux « entretien, stabilité, durabilité » du pouvoir-en-commun comme à la continuation dans l'existence, et qui rend possible en cela même l'émancipation – individuation – dans l'être, sortie de l'état assujéti.

Ce lien solidaire entre service et individuation (et libération) est illustré notamment par la promesse tenue. Elle réalisait le maintien de soi. Et l'obligation de se maintenir soi-même en tenant ses promesses vise le maintien de l'institution : « Le principe de fidélité à la parole donnée ne fait ainsi qu'appliquer la règle de réciprocité à la classe des actions où le langage lui-même est en jeu en tant qu'institution régissant toutes les formes de la communauté. Ne pas tenir sa promesse, c'est à la fois trahir l'attente de l'autre et l'institution qui médiatise la confiance mutuelle des sujets parlants » (p. 312). La pensée institutionnelle du langage ne répète rien de moins que la linguistique de la langue. On retrouve ici à nouveau le retrait du discours au bénéfice de la langue qui ressortit au fond d'être, et à ce titre engage l'action plutôt que l'énonciation.

La conception éthique de l'individuation, du fait qu'elle se succède dans l'histoire collective et institutionnelle, reprend ainsi la *Sittlichkeit* dans l'acceptation des « mœurs communes » par lesquelles « l'idée d'institution se caractérise fondamentalement ». Ricœur ajoute sitôt : « Nous sommes par là ramenés à l'*éthos* d'où l'éthique tire son nom » (p. 227)¹. Il traduisait dans son étude sur les idéologies la *Sittlichkeit* en termes de

¹ La parenté avec les mœurs s'explique : « C'est en faisant mémoire de tous les commencements et de tous les recommencements, et de toutes les traditions qui se sont sédimentées sur leur socle, que le "bon conseil" peut relever le défi de la crise de légitimation. Si, et dans la mesure où ce "bon conseil" prévaut, la *Sittlichkeit* hégélienne – qui elle aussi s'enracine dans les *Sitten*, dans les "mœurs" – s'avère être l'équivalent de la *phronèsis* d'Aristote : une *phronèsis* à plusieurs, ou plutôt publique, comme le débat lui-même ». *Soi-même*

« substance éthique ». Son éthique de la *Sittlichkeit* renvoie en clair à la perspective théologique. Dans le *Conflit des interprétations*, il discute ce concept dans la thématique de la « parenté », de la « paternité », du rapport au père dont la filiation remonte jusqu'au Père :

« Il faut chercher la relation de famille bien au-delà du droit abstrait, sauter par-dessus la *Moralität*, qui pose une volonté subjective et morale, c'est-à-dire un sujet capable, bref un sujet comptable d'une action qui peut lui être imputée comme faute de sa volonté. Oui, il faut traverser toute cette épaisseur des médiations du droit abstrait et de la moralité, pour accéder au royaume spirituel et charnel de la *Sittlichkeit*, de la vie éthique. Or, le seuil de ce royaume, c'est la famille. Comprenons bien : il y a père parce qu'il y a famille et non l'inverse. Et il y a famille, parce qu'il y a *Sittlichkeit* et non l'inverse. Il faut donc d'abord poser ce lien spirituel et vivant de la *Sittlichkeit* pour retrouver le père. Ce qui caractérise ce lien, c'est qu'il enveloppe ses membres dans un rapport d'appartenance qui n'est plus de libre volonté, et qui en ce sens répète quelque chose de l'immédiateté de la vie. [...] La *Sittlichkeit* est l'individu surmonté dans la communauté concrète »¹. Et plus loin : « Nous pouvons parler du retour de la figure du père, c'est-à-dire interpréter, au niveau du texte biblique, la désignation réticente, mais du même coup très signifiante, de Dieu comme père. Ce trajet de la représentation de Dieu correspond [...] à l'instauration de la catégorie familiale, après le droit abstrait et la conscience morale, dans la philosophie de l'esprit. Cette répétition de la figure du père présente elle-même une progression significative, qu'on peut jalonner schématiquement ainsi : d'abord la désignation *comme* père qui est encore une description au sens que l'analyse linguistique donne à ce mot, puis la déclaration *du* père, enfin l'invocation *au* père qui est proprement l'adresse à Dieu comme père. Ce mouvement n'est mené à son terme qu'en la prière de Jésus dans laquelle s'achèvent le retour de la figure du père et la reconnaissance du père » (p. 476).

L'adresse à Dieu comme père trahit l'acte de l'espérance pour la délivrance au-delà de la mort. Ainsi l'humanité entière dans la chaîne de vies accomplies, s'avance vers le salut. Mais cette histoire ne s'achèvera jamais. Citons à nouveau : « L'histoire est elle-même espérance d'histoire ; car chaque accomplissement est perçu comme confirmation, gage et relance de la promesse. Celle-ci propose un surcroît, un "pas encore", qui entretient la tension de l'histoire ». La *Sittlichkeit*, substance éthique historique et collective, se rapporte à l'eschatologie de l'infini où s'annule l'opposition entre *arché* et *télos* : « On comprend dès lors que dans les textes prophétiques, Yahvé ne soit pas seulement désigné du titre de père, mais se déclare être le père ; et cette déclaration de Dieu comme père paraît inséparable de la visée vers le futur que la prophétie recèle. [...] Si l'on suit la suggestion que la prophétie se tourne et regarde vers l'accomplissement à venir, vers le banquet eschatologique, ne faut-il pas aller jusqu'à dire que la figure du père est elle-même entraînée par ce mouvement et qu'elle n'est plus seulement la figure de l'origine – le Dieu de nos pères, l'en deçà de l'ancêtre – mais celle de la nouvelle création ? » (p. 478). L'éthique chez Ricœur implique ainsi la traversée de la République de l'être en direction du Royaume de Dieu.

comme un autre, p. 304. Le rapport entre phronésis d'Aristote, *Moralität* de Kant, et *Sittlichkeit* de Hegel s'énonce plus loin : « Entre la *phronésis* "naïve" [...] et la *phronésis* "critique" [...] s'étend d'abord la région de l'obligation morale, du devoir [...] qui demande que ne soit pas ce qui ne doit pas être, à savoir le mal, et plus particulièrement que soient abolies les souffrances infligées à l'homme par l'homme [...]. C'est ainsi que la *phronésis* "critique" tend, à travers ces médiations, à s'identifier à la *Sittlichkeit*. Mais celle-ci est dépouillée de sa prétention à marquer la victoire de l'Esprit sur les contradictions que celui-ci se suscite à lui-même. Réduite à la modestie, la *Sittlichkeit* rejoint la *phronésis* dans le jugement moral en situation. En retour, parce qu'elle a traversé tant de médiations et tant de conflits, la *phronésis* du jugement moral en situation est à l'abri de toute tentation d'anomie. C'est à travers le débat public, le colloque amical, les convictions partagées, que le jugement moral en situation se forme. De la sagesse pratique qui convient à ce jugement, on peut être dire que la *Sittlichkeit* y "répète" la *phronésis*, dans la mesure où la *Sittlichkeit* "médiatise" la *phronésis* » (p. 337). Nous reviendrons sur cette corrélation entre « répéter » et « médiatiser ».

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 468-469.

6. *Tout Autre*

L'éthique eschatologique constitue le dernier volet de la théorie de l'altérité. Deux figures de l'altérité destituaient la subjectivité souveraine : l'altérité intime sous la catégorie du corps propre, et l'altérité étrangère sous le sigle d'autrui. La troisième revient à Dieu en Tout-Autre, mais intrinsèque autant qu'extrinsèque au sujet. Ainsi l'hétéronomie dont l'autonomie se trouve « tributaire » annonce déjà l'altérité divine qui passe en l'occurrence pour le « maître de justice » : « L'idée même d'autrui bifurque selon deux directions opposées en corrélation avec deux figures de maître. L'un, le dominateur, ayant pour vis-à-vis l'esclave, l'autre, le maître de justice, ayant pour vis-à-vis le disciple. C'est l'"hétéronomie" de ce dernier qu'il faut intégrer à l'autonomie »¹. Si l'émancipation de l'homme-esclave consiste à interpréter et actualiser, dans les liens renoués avec la *Sittlichkeit*, les sens de l'*ipse* qui sont en dernière analyse de l'ordre de Dieu Père, elle passe par la reconnaissance initiale de Dieu comme Autre, comme un dehors absolu de l'ordre humain. Cette extériorisation première de Dieu qui démantèle le règne de l'homme, quitte à le dépasser ultérieurement selon la logique de l'eschatologie, Ricœur la propose notamment dans la lecture de l'éthique de l'autre chez E. Lévinas.

Tandis que la théorie de l'intersubjectivité chez Husserl commençait par l'égologie décidée – réduction au propre – et finissait par sa déconstruction insue – analogie touchant au fond d'être qui régit le sens éidétique de l'*ego*, Lévinas s'attaque immédiatement au régime de la subjectivité de conscience, en imposant dès le départ la prééminence de l'autre : « Toute la philosophie de Lévinas repose sur l'initiative de l'autre dans la relation intersubjective » (p. 221). A la différence de Husserl qui décalquait le rapport à autrui sur le rapport au monde, Lévinas renverse la démarche. C'est de prime abord l'autre, et non le monde qui est le dehors du même, du sujet. Mais ce qu'il met en cause par ce primat de l'autre, c'est le présupposé égologique du sujet marqué par une « prétention plus radicale que celle qui anime l'ambition fichtéenne, puis husserlienne, de constitution universelle et d'autofondation radicale », c'est-à-dire, celle qui « exprime une volonté de fermeture, plus exactement un état de séparation » (p. 387). Or pour lui, Husserl s'arrête à l'idéalisme solipsiste, c'est-à-dire à la « philosophie de la représentation » qui fait de l'autre l'objet, le phénomène à constituer en moi : « De quelle manière Husserl est-il concerné par cet effet de rupture ? En ceci que la phénoménologie, et son thème majeur l'intentionnalité, relèvent d'une philosophie de la *représentation* qui, selon Lévinas, ne peut qu'être idéaliste et solipsiste. Se représenter quelque chose, c'est l'assimiler à soi, l'inclure en soi, donc en nier l'altérité » (p. 387-388).

Il retourne alors l'argument solipsiste de la rupture contre Husserl lui-même. C'est l'autre qui tranche toute relation avec le moi. L'« extériorité radicale » de l'autre s'accuse

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 320-321..

comme contrepartie exacte de l'intériorité radicale égologique, voire même monadique – « un état de séparation qui fait que l'altérité devra s'égaliser à l'extériorité radicale » (p. 387). La non-relation avec l'autre vire, par conséquent, au refus de son inclusion égologique : « Quand le visage d'autrui s'élève face à moi, au-dessus de moi, ce n'est pas un apparaître que je puisse inclure dans l'enceinte de mes représentations miennes » (p. 388). Le « visage d'autrui » n'apparaît pas comme phénomène, il n'est pas un « spectacle », mais une « voix » (*ibid.*). La phénoménologie de l'autre chez Lévinas ne se rapporte pas à la gnose, comme c'était le cas chez Husserl, mais à l'éthique théologique : « Chaque visage est un Sinaï qui interdit le meurtre » (p. 388). Autrui, c'est Dieu en « maître de justice » (p. 221) qui interpelle l'homme d'en haut. De dehors, Dieu appelle l'homme à assumer la responsabilité. Cette éthique de la voix, du visage est à la monadique de la gnose, ce que la théologie du nom était chez Ricœur à celle de l'idole. C'est pourquoi il insiste sur le chaque fois : « C'est chaque fois pour la première fois que l'Autre, tel Autre, me dit : “Tu ne tueras pas” » (p. 388). Et corollairement, le thème de l'infini s'impose à celui de la totalité. L'autre fuit le savoir total, tout comme il échappe au même, à l'identité mienne : « L'Autre s'absout de la relation, du même mouvement que l'Infini se soustrait à la Totalité » (*ibid.*). Ricœur ne peut se tenir d'adopter cette réfutation de l'égologie par le biais de l'éthique théologique.

Et pourtant, lorsqu'il cerne les concepts lévinassiens – séparation, épiphane, extériorité, hauteur – comme une série d'hyperboles, il soulève le fonctionnement problématique de cette « pratique systématique de l'excès » (p. 389). La série qui opère au profit du thème stratégique de la rupture culmine notamment dans le « dédire » : « Tout un travail préparatoire de démolition consomme les ruines de la “représentation”, du “thème”, du “Dire”, pour ouvrir au-delà du “Dire”, l'ère du “Dédire”. C'est au nom de ce “Dédire” que l'assignation à la responsabilité se soustrait au langage de la manifestation, à son dit et à son thème » (p. 390). L'hyperbole conduit ici l'opposition polaire entre même et autre au paroxysme où la Parole qui dédit n'admet plus aucune reprise consciente par l'homme. L'appel de Dieu marque une extériorité si radicale qu'elle se trouve hors de l'histoire, hors de la portée humaine : « Ainsi l'assignation à la responsabilité est-elle rapportée à un passé plus vieux que tout passé mémorable, donc encore susceptible de reprise dans une conscience présente ; l'injonction relève d'un en-deçà de tout commencement, de tout *archè* : le dédit de l'*archè* se nomme *an-archie* » (*ibid.*). La critique de l'idéalisme est excessive au point de faire échec à toute tentative de combler un abîme originaire entre le pôle divin ahistorique et le pôle humain historique. L'éthique théologique de Lévinas confine alors, contrairement au projet initial, à son abandon. Car le postulat du dialogue s'annule par le Dédire qui travaille à rendre incommunicables Dieu et l'homme. L'homme se trouve incapable de répondre à l'injonction de Dieu. C'est là le point de clivage par quoi Ricœur, lui, entreprend de contrebalancer l'excès de rupture.

Dans la critique de l'égotisme réside, certes, la validité de l'éthique de Lévinas. Mais cette validité inscrit en même temps la limite qui consiste, selon Ricœur, en ce que le solipsisme passe en l'occurrence pour unique pensée du sujet à annihiler. Chez Lévinas, c'est la confusion du soi et du moi (« le soi non distingué du moi » p. 387) qui renchérit sur l'exclusion mutuelle du même et de l'autre, en tournant par là à l'impossibilité de l'éthique. La philosophie de la mêmété (*idem* mien et non substantiel) sans égard pour l'ipséité barre le passage au rétablissement, au-delà de la rupture, de la relation requise pourtant par l'éthique elle-même, à savoir son caractère dialogal. Chez Ricœur, le sujet en tant que soi-*ipse* tenait en lui le rapport à l'autre, ce qui était l'enjeu même de la distinction avec le moi mien : elle brisait la clôture monadique de l'*ego*, et après cette destitution du moi par l'autre, elle restituait le soi. Ouvert par l'autre, le soi se trouve autant ouvert vers l'autre, c'est-à-dire qu'il est notamment capable d'écouter, de s'approprier la parole d'autrui. Seul l'homme en soi-*ipse* peut, et *a fortiori* doit répondre à l'appel de Dieu, sous peine que le projet d'une éthique

théologique échoue : « Ce que l'hyperbole de la séparation rend impensable, c'est la distinction entre soi et moi, et la formation d'un concept d'ipséité défini par son ouverture et sa fonction découvriante. Or le thème de l'extériorité n'atteint le terme de sa trajectoire, à savoir l'éveil d'une réponse responsable à l'appel de l'autre, qu'en présupposant une capacité d'accueil [...] qui relève à mon sens d'une autre philosophie du Même que celle à laquelle réplique la philosophie de l'Autre. Si, en effet, l'intériorité n'était déterminée que par la seule volonté de repli et de clôture, comment entendrait-elle jamais une parole qui lui serait si étrangère qu'elle serait comme rien pour une existence insulaire ? Il faut bien accorder au soi une capacité d'accueil qui résulte d'une structure réflexive, mieux définie par son pouvoir de reprise sur des objectivations préalables que par une séparation initiale. [...] Quant au maître qui enseigne, ne demande-t-il pas à être reconnu, dans sa supériorité même ? Autrement dit, ne faut-il pas que la voix de l'Autre qui me dit : "Tu ne tueras pas", soit faite mienne, au point de devenir ma conviction [...] ? » (p. 391).

Ricœur cherche par là, non seulement à restaurer la communication entre Dieu et l'homme, mais également à rectifier la structure de ce dialogue éthico-théologique qui est asymétrique, vertical et unilatéral. Il s'agit de remettre en place la condition de possibilité de l'éthique, c'est-à-dire une réversibilité telle qu'elle se constitue dans les actes de langage, justement les actes de communication : « Pour médiatiser l'ouverture du Même sur l'Autre et l'intériorisation de la voix de l'Autre dans le Même, ne faut-il pas que le langage rapporte ses ressources de communication, donc de réciprocité, comme l'atteste l'échange des pronoms personnels [...], lequel reflète un échange plus radical, celui de la question et de la réponse où les rôles ne cessent de s'inverser ? Bref, ne faut-il pas qu'une dialogique superpose la relation à la distance prétendument ab-solue entre le moi séparé et l'Autre enseignant ? » (p. 391). Mais ce recours au langage n'est pas, contrairement à l'apparence, de la linguistique. C'est un alibi pour y réinsérer la théologie du langage. Le renvoi quoique tacite à la théologie du langage se profile derrière l'analyse de la promesse tenue remise sur le métier par rapport à cette « dialogique ». La promesse tenue prend donc un tournant nouveau et dernier, comme forme cardinale du dialogue éthique et en outre théologique. Le fait que Ricœur propose l'analyse de la dialogique du point de vue a-linguistique, on peut le remarquer dans la correspondance entre deux descriptions « linguistiques », d'ordres différents, de la promesse tenue. C'est cette correspondance qui renvoie à la théologie du langage, c'est-à-dire qu'elle court-circuite en fait la perspective linguistique au bénéfice du lien entre éthique et théologie.

On trouve, d'une part, la description éthique : « Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter sur* elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable* de mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compter sur..., être comptable de... Elle les réunit, en y ajoutant l'idée d'une *réponse* à la question : "Où es-tu ?" posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est : "Me voici !" Réponse qui dit le maintien de soi » (p. 195). Et d'autre part, la description théologique impose la même réponse. Selon Ricœur, à Dieu qui dit : « Tu ne tueras pas », l'homme répond : « Me voici ! » (p. 389). Au-delà de la « règle constitutive » et de la « règle de comparaison », cette question-réponse, par quoi s'impliquent ainsi mutuellement l'éthique et la théologie, se trouve, elle aussi, prescrite dans la langue humaine, où reste imprimée la Parole divine. La théologie du langage chez Ricœur rendait en effet la langue, par sa fondation, commensurable avec la Parole. Et quant à la réponse « Me voici ! », elle passe pour actualiser cette langue d'origine divine. Elle recommence « chaque fois » ce dialogue originnaire avec Dieu. Il en ressort qu'à même la couche du langage, la promesse accède ici au statut d'action éthico-théologique à part entière. Si la tenue (le faire) de la promesse revient à ne pas trahir l'institution, la réponse (le dire) elle-même manifeste déjà une sorte de faire, à savoir, l'effectuation de la fidélité à la Parole de Dieu, qui à titre de « maître de justice », est à l'origine de toute institution juste, dont précisément, la langue. Le

passage du dire au faire implique donc le mouvement qui rebrousse chemin vers le dire. Et il est vrai que l'acte de langage est quelque peu revalorisé dans cette analyse de la dialogique. Mais chez Ricœur, il n'est toujours pas question de prendre en considération une quelconque spécificité de l'instance de discours. Le faire de langue est autre chose que le faire de langage. Ricœur vise à la relation de langue avec Dieu, en tenant la parole pour la répétition de la Parole qui établit au préalable cette dialogique du maintien de soi. Loin d'ouvrir à une anthropologie historique du langage, sa théologie du langage solidaire de la linguistique de la langue débouchait en effet sur l'anthropologie ahistorique de la Parole. La question et la réponse en termes spatiaux – « où », « voici » – illustrent l'impensé de l'historicité de la subjectivation. Au moment même où il souligne le « chaque fois », elle réintroduit le théorème du retour, retour au Royaume de Dieu, en tant que lieu de naissance de l'humanité. L'anthropologie ahistorique de la Parole est ainsi faite qu'elle aligne l'individuation éthique sur le regain du dialogue avec Dieu.

Selon Ricœur, l'éthique de Lévinas marque un rapprochement avec cette anthropologie de la Parole, en particulier quand elle forge le concept de substitution : « substitution du moi à l'Autre » (p. 390). Ce concept s'inscrit dans le paradigme d'hyperboles, à cette différence près qu'il fonctionne, lui, à partir de la négation de la rupture – la substitution ne sépare pas, mais relie. Et surtout il opère « une sorte de renversement du renversement » (p. 392). Le premier renversement coïncide avec la destitution complète de l'homme en tant que sujet. Il fait du moi un « otage ». Ricœur cite Lévinas : « Sous l'accusation de tous, la responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution. Le sujet est otage » (p. 390). L'idée d'otage tient au fait que le sujet perd l'initiative pour son auto-fondation, pour sa propre *archè* : « L'ipséité, dans sa passivité sans *archè* de l'identité, est otage » (*ibid.*). Cependant sur ce premier renversement s'exerce le second qui, dans la direction opposée, travaille à l'émancipation du sujet pris en otage. Il n'est pas anodin que Ricœur cite cette phrase qui départage « ipséité » et « identité ». Car elle implique par là que le même n'y est plus tributaire du moi, mais du soi. L'hyperbole qui fonctionne pour le compte, non pas du moi séparé, mais du soi relié, substitué à l'autre est d'une importance décisive, en tant qu'elle prépare le terrain pour la restitution en soi du moi destitué, qu'elle met en jeu la constitution de l'homme otage en sujet libre : « Cette expression, excessive entre toutes, est jetée là pour prévenir le retour insidieux de l'auto-affirmation de quelque "liberté clandestine et dissimulée" jusque sous la passivité du soi assigné à la responsabilité » (*ibid.*). Par ce second renversement, le concept de substitution implique pour point de mire l'individuation libératrice. Et cette pensée de l'individuation libératrice qui s'amorce ainsi dans l'éthique de Lévinas s'ordonne du même coup à l'anthropologie théologique de Ricœur.

On peut situer, dans ce contexte, l'« hypothèse extrême » (*ibid.*) que Ricœur reprend à Lévinas, laquelle hypothèse change le caractère de l'autre en corrélation avec les thèmes de la substitution et de l'otage. Avec le soi en otage fait couple l'autre en tant qu'« offenseur ». La substitution renoue avant tout le lien entre homme et homme, un lien entre soi et autrui tel que la substitution revient à l'acte d'abnégation de soi qui consiste notamment à « expier » la faute commise par autrui : « L'Autre n'est plus ici le maître de justice [...], mais l'offenseur, lequel, en tant qu'offenseur, ne requiert pas moins le geste qui pardonne et qui expie » (*ibid.*). Chez Lévinas, c'est cette hypothèse « extrême », voire même « scandaleuse » qui réplique à l'hyperbole de la rupture¹. A l'opposé du moi clos, le soi s'ouvre sur autrui, au point de le remplacer. Et l'abnégation de soi, qu'est la forme extrême de la passivité, forme excessive de l'assignation à la responsabilité, bascule par là même vers son contraire, c'est-à-dire, vers

¹ En citant Lévinas, Ricœur commente : « “Que l'emphase de l'ouverture soit la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution – le *pour l'autre* du dévoilement, de la monstration à l'autre, virant en *pour l'autre* de la responsabilité – c'est en somme la thèse du présent ouvrage” [...]. En effet, ici seulement, l'abîme creusé entre altérité et identité est franchi : “Il faut parler ici d'expiation, comme réunissant identité et altérité” » (*ibid.*)

l'auto-constitution de soi au-delà de la négation du moi. Elle enchaîne en elle-même l'hétéronomie à l'autonomie. Ricœur explique le « renversement du renversement » comme suit : « L'assignation à responsabilité, issue de l'interpellation par l'Autre, et interprétée, dans les termes de la passivité la plus totale, s'inverse dans un élan d'abnégation où le soi s'atteste par le mouvement même en lequel il se démet. [...] Qui, l'otage de l'Autre, sinon un Même qui n'est plus défini par la séparation, mais par son contraire, la Substitution ? » (p. 392). Si le soi devient sujet autonome par l'acte de substitution, qu'il se libère par le même acte, acte même qui le prend en otage, cet « étrange renversement » (p. 392, note.2) en procès d'individuation libératrice ne fait-il pas référence en filigrane à la figure de Jésus-Christ qui a expié les péchés de l'humanité par son acte d'abnégation, et en cela même est ressuscité ? L'« élan d'abnégation » ne renvoie-t-il pas à l'« élan de vie » incarné par la résurrection de Jésus-Christ ? Là réside un intérêt central que Ricœur porte au concept lévinassien de substitution. Et si la substitution est un concept susceptible de s'intégrer au registre de l'anthropologie positive de l'espérance, elle permet de reprendre Jésus-Christ pour figure emblématique de l'éthique de l'action, pour type de l'individuation éthique. La thèse de la liberté selon l'espérance n'acquiert sa validité d'universel anthropologique qu'autant qu'elle ressaisit sa condition historique et collective à la dimension éthique, où le retournement de la mort à la vie, de la passivité à l'activité requiert la prise en charge de la responsabilité, jusqu'à l'abnégation, pour autrui.

La figure de Jésus-Christ demeure sous-jacente. Elle continue néanmoins de corroborer également le rétablissement du dialogue avec Dieu. C'est elle, par ailleurs, qui passait pour le sujet de l'« adresse à Dieu ». Le second renversement concerne notamment l'« inversion des rôles » corollaire de la réversibilité communicationnelle¹, qui instaurait, au-delà du rapport entre homme et homme, celui de l'homme à Dieu. L'enjeu de cette inversion consiste en ce que le même qui répond à l'autre reprend l'initiative du dialogue. La Parole adressée à l'homme en *tu*, il la reprend en *je*. Ricœur formule ce déplacement de l'initiative, c'est-à-dire le renversement à l'égard de la modalité à la fois passive et active de la réponse, sous les vocables grammaticaux, comme transition de l'« accusatif » au « nominatif » : « Ne faut-il pas que la voix de l'Autre qui me dit : “Tu ne tueras pas”, soit faite mienne, au point de devenir ma conviction, cette conviction qui égale l'accusatif du : “Me voici !” avec le nominatif du : “Ici je me tiens” ? » (p. 391). Le nominatif manifeste, à titre de marque grammaticale, le devenir sujet de l'homme selon Ricœur. Et que cette théorie de l'individuation s'enlève sur la solidarité de la théologie et de l'éthique constante et externe à la linguistique, on peut en trouver confirmation dans la description, en termes identiques, du maintien de soi : « Entre l'imagination qui dit : “Je peux tout essayer”, et la voix qui dit : “Tout est possible, mais tout n'est pas bénéfique [entendons : à autrui et à toi-même]”, une sourde discorde s'installe. C'est cette discorde que l'acte de la promesse transforme en concorde fragile : “Je peux tout essayer”, certes, mais : “Ici je me tiens !” » (p. 198).

La correspondance entre la double approche, théologique et éthique, de la promesse s'étend ainsi point par point, de l'accusatif du « Me voici » au nominatif du « Ici je me tiens ». L'analyse du renversement au nominatif relève, elle aussi, de la théologie du langage, et partant la correspondance fait ressortir davantage l'individuation conçue selon l'anthropologie ahistorique de la Parole. La récurrence des termes spatiaux – « ici », « se tenir » – renforce la pensée ahistorique du devenir. Et pour ce qui est de la relation avec la Parole, elle réside justement dans la communication entre homme et Dieu, redressée ici comme rapport symétrique et bilatéral, donc, comme inversion des rôles entre *je* et *tu*. Mais cette inversion est en fait celle qui passe entre soi et autre. Dans la phrase au nominatif, le shifter *je* s'efface en faveur du verbe « se tenir » dont font cercle entre elles les valeurs de spatialité, réflexivité et activité. Les dernières valeurs engagent en bloc l'interpréter

¹ Ricœur rattache en effet le concept de substitution avec la requête de la dialogique. Voir p. 391-392.

(impliqué dans l'idée de « conviction »), le dire et le faire dans la fidélité à la Parole. Dire : « Ici je me tiens », ce n'est en aucun cas parler à neuf, à partir de chaque instance de discours. C'est déjà se tenir à la proximité de la Parole, comme y revenir. Autant que dans l'écoute et l'action, l'appropriation de la Parole originale est à l'œuvre dans la réponse elle-même, par laquelle l'homme se tient en voie de redevenir le sujet en *soi* – le je, et non *je*.

La dialogique ainsi abordée par la théologie du langage entraîne l'inversion, issue de la commensurabilité entre Parole et langue-parole, jusqu'aux confins de l'homogénéité entre Dieu et homme, conséquente à l'anthropologie de la Parole créatrice. Ricœur érige en visée ultime de l'individuation éthique cette homogénéité modelée notamment sur le lien parental entre Dieu Père et Jésus Fils. Le thème de la parenté était en effet coextensif à celui du dialogue, de l'« adresse » de Jésus à Dieu. Or selon Ricœur les récits de création sont indifférents au thème de la parenté en tant que tel : « Ce n'est donc pas parce qu'il est père qu'il est créateur. [...] Le mot de fils n'est pas plus prononcé que le Créateur n'est appelé père »¹. Il n'en reste pas moins que l'Ancien Testament implique l'homogénéité en question, qui s'énonce en termes de ressemblance : « Il y est dit que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. [...] cette similitude élève l'homme au-dessus des choses créées et l'institue maître et dominateur de la nature » (*ibid.*). L'homogénéité est ainsi faite que la transcendance de l'homme égale le divin. D'autre part, Ricœur semble élaborer ce concept dans le même mouvement de pensée où il introduisait la « similitude » au-dessus du paradoxe de la « réversibilité » et de l'« insubstituabilité ». Sous le guide de l'analogie, il proposait la similitude d'être entre soi et autre au plan gnoséologique, tel qu'il discutait le sens essentiel de l'être humain. Sur cette similitude horizontale et justiciable de l'onto-gnoséologie, Ricœur aligne l'homogénéité verticale, éthico-théologique. Par là la visée se précise, à savoir qu'il est question, plutôt que de l'homogénéité, de l'homogénéisation. Car le nivellement du double ordre divin et humain indiqué dans la réversibilité n'en vient pas à annuler leur insubstituabilité foncière. Tout comme la dialectique gnoséologique tenait, au lieu de dissoudre, les deux termes contraires dans leur dépassement même ; d'ailleurs, cette fonction du dépassement contribuait à rendre ouverte la dialectique chez Ricœur. Il s'ensuit que l'homogénéité laisse intact le seuil du sacré qui reste à jamais infranchissable. Les humaines ne peuvent le transgresser sous peine d'arrêter leur histoire. L'accent est donc mis sur l'homogénéisation² en perpétuel processus de retour vers l'homogénéité qui se pose en *arché* et *télos* de l'histoire humaine.

Et c'est dans ce cadre du sacré comme condition de la pensée de l'infini que s'explique l'absence de rapport paternel aux récits de genèse. Selon Ricœur, la théologie du nom caractéristique de la religion juive n'incorpore pas le thème de la paternité, dans la mesure où celui-ci, par son classement grec sous la rubrique de la figuration, reste captif de la théologie de l'idole : « Cette réduction de l'idole, et donc aussi de la figure paternelle, dans la théologie du nom, ne doit pas être perdue de vue quand on considère les récits de création » (p. 475). C'est même sur la base de ce refus que s'engage la « ressemblance » équivalente à l'homogénéité : « La théologie du nom n'est ici aucunement reniée ; on dirait plutôt que c'est le nom sans image et sans idole qui se donne comme image la transcendance même de l'homme » (p. 476). Et alors qu'il souligne ainsi la gravité, pour le récit de la Création, de la réduction de la paternité comme de l'idole, il prend en même temps cette « théologie de la création » pour la « clef de la réinterprétation de la figure du père, lorsque celle-ci fera retour » (*ibid.*) explicitement dans le Nouveau Testament. C'est que pour lui, la réduction donne lieu à détacher, de sa tutelle initiale, la paternité qui glisse de l'*arché* en *télos*.

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 475-476.

² Ricœur annonce en effet son « hypothèse de travail » concernant le thème de la paternité : « Elle désigne la paternité comme un procès, plutôt que comme une structure, et en propose une constitution dynamique et dialectique ». *Le Conflit des interprétations*, p. 459.

Le refus de la présence pleine fait de la paternité une catégorie de la Fin. De là vient précisément qu'il mettait en corrélation la désignation de Dieu comme père et la prophétie de l'avènement futur – « Cette déclaration de Dieu comme père paraît inséparable de la visée vers le futur que la prophétie recèle ». La paternité décline de la finitude à l'infinitude dans la mutation de la théologie grecque de l'idole en théologie, juive et chrétienne, du nom. Et si la résurrection de Jésus-Christ incarne l'homogénéité parentale par son invocation et son abnégation, le thème de la rédemption s'instruit selon cette logique dialectique du sacré, dans la mesure où Jésus-christ médiatise le double pôle divin et humain à titre de type idéal (relatif à l'idée kantienne) de l'homme en sujet libéré, entrant, rentrant dans le Royaume. La figure de Jésus-Christ fonctionne pour imprimer le sceau de l'eschatologie à l'individuation éthique. En tant qu'eschaton, elle articule l'homogénéisation sur le mode de la liberté selon l'espérance¹.

A l'avenant de l'anthropologie de l'espérance, l'autre change pour la dernière fois sa figure. S'il n'est pas autrui en offenseur, il n'est non plus Dieu qui accuse et commande en maître de justice. Dans la perspective positive, l'autre revient à Dieu qui sauve et délivre, ainsi qu'il est préfiguré dans l'Ancien Testament : « La réserve des Hébreux à l'égard de la désignation de Dieu comme père est la contrepartie de leur manière positive d'appréhender Yahvé comme le héros souverain d'une histoire singulière, ponctuée d'actes de salut et de délivrance » (p. 473). Ce changement de statut concorde avec le primat de l'éthique sur la morale. L'éthique théologique de Lévinas, initialement organisée autour des notions comme interdiction, responsabilité, injonction se meut dans les questions morales. Ricœur cherche à renvoyer l'impératif à l'optatif, mode de l'éthique pré-morale de l'espérance, à dériver le devoir de tenir la promesse à partir de l'être promis au salut. Telle est l'issue définitive de l'autonomie au sein même de l'hétéronomie².

Ce passage de la morale à l'éthique que Ricœur propose sur le plan théologique intègre la critique de la religion qu'opèrent Nietzsche et Freud. La « démythification » porte précisément sur le caractère moralisateur, « source de l'interdiction » (p. 433), de la religion. L'extériorité et la hauteur du divin qui concourent à légitimer la norme morale, Nietzsche les anéantit en tant que projections illusoire de la volonté humaine³. En est proche la démarche

¹ « Avec le nouveau Testament s'achève le mouvement de retour de la figure du père, par l'invocation de Jésus [...] il faut bien avouer que le Nouveau Testament garde quelque chose de la réserve et de la pudeur de l'Ancien testament. [...] C'est dire que la désignation de Dieu comme père est d'abord rare et résulte d'une expansion postérieure, qui ne doit pas être sans rapport avec la permission donnée par Jésus d'appeler Dieu le père. Mais d'abord, il faut admettre que la paternité n'a pas été la catégorie initiale de l'Évangile ; la cellule mélodique de l'Évangile [...], c'est la venue du royaume, notion eschatologique par excellence. [...] C'est à partir de la catégorie du royaume qu'il faut interpréter celle de la paternité. Royauté eschatologique et paternité restent inséparables jusque dans la prière du Seigneur ; celle-ci commence par l'invocation du père et se continue par des "demandes" concernant le nom, le règne et la volonté qui ne se comprennent que dans la perspective d'un accomplissement eschatologique ; La paternité est ainsi placée dans la mouvance d'une théologie de l'espérance. Le père de l'invocation est le même que le Dieu de la prédication du royaume, dans lequel on n'entre que si l'on est comme un enfant » (p. 478-479).

² L'autre en tant que maître de justice travaillait à la destitution du moi transcendantal et monadique, et en cela il engage sous le trait de l'hétéronomie fondamentale l'altérité dite intime – loi, mal (et sentiment). Mais cette altérité en arché négative est à renverser en arché positive dans et par l'anthropologie positive de l'espérance : « De ce point de vue [=du primat de l'éthique sur la morale], le vocabulaire de l'assignation, de l'injonction, est peut-être déjà trop "moral", et, cela admis, à juste titre hanté [...] par le Mal ; c'est pourquoi l'Autre, sous la figure du maître de justice, et même sous celle du persécuteur, qui [...] doit forcer les défenses d'un moi séparé. Mais on est déjà dans l'ordre de l'impératif, de la norme. Notre pari, c'est qu'il est possible de creuser sous la couche de l'obligation et de rejoindre un sens éthique qui n'est pas à ce point enfoui sous les normes ». *Soi-même comme un autre*, p. 222.

³ « Nietzsche [...] montre dans le soi-disant idéal un "lieu" extérieur et supérieur à la volonté mondaine. C'est à partir de ce dehors ou de cet en-haut illusoire, que l'interdiction et la condamnation descendent. Mais ce "lieu" n'est "rien". Il procède de la faiblesse de la volonté esclave qui se projette elle-même aux cieux. Révéler cette origine idéale comme rien, est la tâche de la méthode philologique et généalogique. Le Dieu de l'interdiction est ce lieu idéal qui n'est pas et d'où l'interdiction s'écoule ». *Le Conflict des interprétations*, p. 433-434.

de Freud qui considère la religion comme « universelle névrose obsessionnelle de l'humanité ». Il démontre que le surmoi, équivalent au divin maître de justice, n'est en fait qu'un produit pathologique de la conscience¹. L'enjeu de cette critique se situe alors à l'égard de l'alliance entre conscience et religion, métaphysique et théologie, tel qu'il s'établit chez Kant qui articule la raison fondatrice de la norme morale sur Dieu au titre de « législateur suprême » (p. 436)². Mais de cette critique parallèle du « dieu moral », « dieu de l'accusation et de la condamnation » (*ibid.*) et de la conscience souveraine, il ressort que l'athéisme nietzschéen et freudien maintient paradoxalement la pensée du sacré : l'attaque dirigée contre l'objectivation du sacré pour et dans l'immanence rejoint le refus de la théologie de l'idole, et partant elle tient en suspens le seuil du sacré. A tout le moins, l'athéisme contribue à désimpliquer le symbole et l'idole, la « foi » et la religion³, par quoi l'« horizon » sacré s'ouvre en alpha et en oméga irréductibles à l'*arché* et au *télos* internes à la sphère humaine de la réflexion.

Et si l'intelligence du seuil comme savoir de l'inscience, engagée en creux dans la démystification de la morale, est susceptible d'aller de pair avec l'axiome de la finitude humaine indépassable⁴, l'optique positive de Ricœur ne manque pas, ici non plus, d'infléchir

¹ « Le Surmoi est aussi une construction idéale d'où procèdent interdiction et condamnation. [...] le Surmoi, élevé au-dessus du Moi, devient un tribunal, une "instance" qui épie, juge et condamne. Le surmoi est dépouillé de son apparence d'absolu ; il s'avère être une institution dérivée et acquise. [...] elle [=la mythologie personnelle de Freud] exprime une intuition très proche de celle de Nietzsche [...], à savoir que le bien et le mal sont engendrés par projection dans une situation de faiblesse et de dépendance » (p. 434-435).

² « Considérer les commandements de la conscience comme commandements de Dieu, c'est là la première fonction de la religion. Certes, la religion a d'autres fonctions, selon Kant, en relation au problème du mal, à la réalisation de la liberté, à la totalisation de la volonté et de la nature dans un monde éthique. mais, à la faveur du lien initial entre Dieu, conçu comme législateur suprême, et la loi de la raison, Kant appartient encore à l'âge de la métaphysique » (p. 436). Et le lien entre métaphysique et théologie consiste en ce que « la théologie repose sur la métaphysique de la cause première, de l'être nécessaire, du premier moteur, conçu comme l'origine des valeurs et comme le bien absolu » (*ibid.*). Cette « onto-théologie » s'institue par l'enchaînement de la métaphysique antique au subjectivisme transcendantal ; l'approche du divin s'opère dans l'exercice de la conscience qui le pose en face comme son objet du savoir, et ce faisant, accède au statut de savoir absolu, excède le seuil du sacré : « Il [= l'homme] s'empare du Tout-Autre pour l'objectiver et en disposer ; car c'est pour s'en emparer qu'il s'y projette, afin de combler le vide de son inscience. Ce procès d'objectivation est à la fois la naissance de la métaphysique et de la religion : de la métaphysique qui fait de Dieu un étant suprême, de la religion qui traite le sacré comme une nouvelle sphère d'objets, d'institutions, de pouvoirs désormais inscrits dans le monde de l'immanence, de l'esprit objectif ». *De l'interprétation*, p. 553.

³ « Le freudisme est un des chemins de cette mort [= de la mort de l'objet métaphysique et religieux]. Or je pense que ce mouvement de culture ne peut pas et ne doit pas rester extérieur à la restauration des signes du Tout-Autre dans leur fonction authentique de sentinelles de l'horizon. [...] La foi est cette région de la symbolique où la fonction d'horizon déchoit sans cesse en fonction d'objet, donnant naissance aux idoles, figures religieuses de cette même illusion qui, en métaphysique, engendre les concepts de l'étant suprême, de la substance première, de la pensée absolue. L'idole est la réification de l'horizon en chose, la chute du signe dans un objet surnaturel et supraculturel. Dès lors on n'a jamais fini de départager la foi de la religion, la foi dans le Tout-Autre qui s'approche, de la croyance dans l'objet religieux qui vient s'ajouter aux objets de notre culture et par ce moyen s'intégrer à notre sphère d'appartenance. Le sacré, en tant qu'il signifie séparation, mise à part, est le lieu de ce combat. Le sacré peut être le signe de ce qui ne nous appartient pas, le signe du Tout-Autre. [...] Le sacré peut être le support signifiant de ce que nous appelions la structure d'horizon, propre au Tout-Autre qui s'approche, ou la réalité idolâtre [...]. Equivoque inévitable sans doute : car si le Tout-Autre s'approche, c'est dans les signes du sacré ; mais le symbole ne tarde pas à virer à l'idole [...] il faut toujours que meure l'idole afin que vive le symbole ». *De l'interprétation*, p. 553-554. Et plus loin : « [La psychanalyse] éclaire latéralement le processus de la naissance de l'idole » (p. 556) ; « C'est pourquoi la critique de l'idole reste la condition et la conquête du symbole » (p. 567).

⁴ C'est pourquoi l'illusion productrice de la religion, du divin marque une nécessité fondamentale, inévitable. En reprenant à son compte l'idée kantienne de *Schein*, Ricœur explique : « Kant, le premier, nous a appris à tenir l'illusion pour une structure nécessaire de la pensée de l'inconditionné. Le *Schein* transcendantal n'est pas simple erreur, pur accident de l'histoire de la pensée ; c'est une illusion *nécessaire*. C'est là à mon avis l'origine radicale de toute "conscience fautive", la source de toute problématique de l'illusion, par-delà le mensonge

cette intelligence vers l'infinitude qui rattache la naissance, au-delà de la mort, à l'espérance d'immortalité. La séparation comme thème du sacré (ni du moi absolu, ni du dieu moral absolu) fonctionne en faveur du dialogue continu – homogénéisation – avec Dieu, et par là donne accès à l'avènement futur de la délivrance toujours déjà promise, à la résurgence du Royaume dans le monde humain. Ricœur pose la non-contradiction entre mise à part et mise en relation, entre altérité et intimité. Là réside la condition de la dialectique éthico-théologique qui dessine le cercle indéfini entre Création et eschatologie, en enveloppant celui de l'archéologie et de la téléologie :

« Par rapport à *cette* archéologie de moi-même et à *cette* téléologie de moi-même, la genèse et l'eschatologie sont Tout-Autre. Certes, je ne parle du Tout-Autre qu'autant qu'il s'adresse à moi ; et le kérygme, la bonne nouvelle, c'est précisément qu'il s'adresse à moi et cesse d'être le Tout-Autre. D'un Tout-Autre absolu, je ne saurais rien. Mais, par sa manière même de s'approcher, de venir, il s'annonce comme Tout-Autre que l'arché et que le télos que je peux concevoir réflexivement. Il s'annonce comme Tout-Autre, en anéantissant son altérité radicale. [...] ce qui s'anéantit dans notre chair, c'est le Tout-Autre comme logos. Par là même il devient événement de la parole humaine [...]. En se rendant ainsi "immanent" à la parole humaine, le Tout-Autre se donne à discerner dans et par la dialectique de la téléologie et de l'archéologie. L'origine radicale se donne maintenant à discerner dans la question de mon archéologie, bien que tout autre qu'aucune origine assignable par réflexion ; la fin dernière se donne aussi à reconnaître par la question de ma téléologie, bien que tout autre qu'aucune anticipation de moi-même dont je puisse disposer. C'est comme *horizon* de mon archéologie et comme *horizon* de ma téléologie que création et eschatologie s'annoncent. L'horizon est la métaphore de ce qui s'approche sans jamais devenir objet possédé. L'alpha et l'oméga s'approchent de la réflexion, comme horizon de mes racines et comme horizon de mes visées ; c'est le radical du radical, le suprême du suprême. C'est ici qu'une phénoménologie du sacré [...] peut relayer la réflexion »¹.

L'éthique positive de l'espérance chez Ricœur reprend alors à nouveaux frais la question de la mort du dieu moral sous le trait de parenté qui permet de proposer une mort de qualité différente, une pensée chrétienne de la mort. La psychanalyse traite la mort du dieu en corrélation avec la scène primitive où le meurtre du père coïncide avec l'auto-fondation illusoire de l'*ego* transcendantal : le meurtre est une œuvre de la mégalomanie infantile qui projette sur la figure paternelle le fantasme de la toute puissance – « le fantasme d'un père qui détiendrait des privilèges dont le fils devrait s'emparer pour pouvoir être lui-même »². Si la démystification de la transcendantalité et de l'immortalité comme illusions travaille ainsi à la déprise du faux *Cogito*, la reprise nécessite de reconnaître ce fantasme comme tel, d'accepter Dieu Père comme mortel, de briser le principe de plaisir pour le principe de réalité. Et cette « résignation à l'*Ananké* »³, à la nécessité du « renoncement au père » (p. 575) n'est pas étrangère selon Ricœur à « une autre signification de la mort du père »⁴. Mettant en jeu le thème de la parenté, l'athéisme donne prise au christianisme qui « invente une religion du Fils dans laquelle le Fils tient un rôle double ». A savoir : « D'un côté, il expie pour nous tous le crime d'avoir tué Dieu ; mais en même temps, en prenant en charge la culpabilité, il devient Dieu à côté du père et ainsi remplace le père, donnant une issue au ressentiment contre le père » (p. 480). La mort du Christ issue de son acte d'abnégation, par laquelle il devient lui-même Dieu Père, cette mort de Dieu Père sort de la problématique de la morale et de celle du faux *Cogito* qui en est solidaire. Elle se démarque de la mort du dieu moral, ainsi que du meurtre du père censé transcendantal et immortel. Elle apparaît comme « mort par

social, le mensonge vital, le retour du refoulé ». *De l'interprétation*, p. 552.

¹ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 548.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 460.

³ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 573.

⁴ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 481.

miséricorde », qui transmute du même coup le caractère de la divinité paternelle : « Cette mort de Dieu se situerait dans le prolongement de la mort non criminelle du père, et achèverait l'évolution du symbole dans le sens d'une mort par miséricorde. Un mourir pour... viendrait prendre la place d'un être tué par... [...] le symbole du juste qui offre sa vie plonge ses racines dans le prophétisme juif [...] la mort du juste souffrant appartient au cycle de la mort du père. Le juste est tué, certes, et par là la pulsion agressive contre le père est satisfaite à travers les rejetons de l'image paternelle archaïque ; mais en même temps, et c'est là l'essentiel, le sens de la mort est inversé : en devenant "mort pour autrui", la mort du juste achève la métamorphose de l'image paternelle dans le sens d'une figure de bonté et de miséricorde. La mort du Christ est au terme de ce développement » (p. 481-482).

La « figure de bonté et de miséricorde » ne résume plus le principe de réalité à l'*Ananké*, elle l'enchaîne à l'*Eros*. Si la pensée de la nécessité sert à évacuer le narcissisme comme désir fantastique de la toute puissance, la pensée de l'amour qui prend la relève de cette ruine du moi opère plus positivement sur la possibilité du devenir. Mais Ricœur vise cette fois l'amour (désir, *Eros*) spinoziste qui ne passe plus du côté de l'égologie transcendantale, puisque l'intelligence du seuil du sacré se détache sur la pulvérisation psychanalytique de l'idole : « Mais alors, demandai-je, la réalité est-elle seulement l'*Ananké* ? [...] N'est-elle pas aussi la possibilité ouverte à la puissance d'aimer ? [...] la considération de la nécessité n'est rien sans l'évocation de la possibilité [...]. A la scission que le *oui* à Freud introduit au cœur de la foi des croyants, départageant le symbole de l'idole, répond la scission que le *non* à Freud introduit au cœur du principe freudien de la réalité, départageant de la simple résignation à l'*Ananké*, l'amour de la Création »¹. Et il venait de dire : « Mais peut-être qu'en la [= la figure du père] perdant comme idole, il [= l'homme croyant] la découvre comme symbole. [...] le symbole du père n'est plus du tout celui d'un père que je puisse avoir ; à cet égard le père est non père ; mais il est la similitude du père conformément à laquelle le renoncement au désir n'est plus mort mais amour au sens encore du corollaire du théorème spinoziste : "L'amour de Dieu envers les hommes et l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu sont une seule et même chose" » (p. 572-573). Bien loin que se contredisent l'intelligence du seuil et l'intelligence de l'amour, c'est même par leur renvoi mutuel que la dialectique de l'espérance se met en branle. Et chez Ricœur, la mort de Jésus-Christ, à la fois Fils de Dieu et Père de l'humanité, convertie en immortalité manifeste précisément l'*Eros* au-delà de l'*Ananké*, marquant par là même l'*alpha* et l'*oméga* de l'individuation éthique des mortels.

L'aspect supérieur autant qu'intérieur de Dieu à l'homme selon sa théorie éthico-théologique de l'individuation, Ricœur le thématise notamment comme « conscience »² qui traduit le concept de « *Gewissen* » chez Heidegger. C'est cette « conscience » qu'il propose explicitement à titre de dernier élément du « trépied » de l'altérité-passivité à côté du « corps propre » et de l'« étranger ». Il souligne certes que la « conscience » n'est pas à prendre selon son acception réflexive³, mais néanmoins entre dans sa ligne de mire la restitution du soi (et non du moi exclusif ou/et constitutif de l'autre), c'est-à-dire le devenir de l'être-*ipse* dans son rapport dialectique avec l'altérité. Ricœur remet en avant la métaphore de la « voix » qui caractérise ce thème de la « conscience » et qui fait double fonction chez Heidegger, de même que chez Lévinas – à la fois instituer et articuler la supériorité sur l'intériorité, la dissymétrie sur la symétrie : « Ici s'annonce le trait qui spécifie le phénomène de la conscience, à savoir la sorte de cri (*Ruf*), d'appel (*Anruf*), que signale la métaphore de la voix. Dans cet intime colloque, le soi apparaît interpellé et en ce sens, *affecté* de façon singulière. [...] cette

¹ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 574-575.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 369

³ « Les thèmes avec lesquels je me sens dans la plus grande affinité, j'aimerais commencer par le rôle assigné par Heidegger au *Gewissen* – mot que l'on traduit à regret par conscience (ou conscience morale, pour la distinguer de la conscience, *Bewusstsein*, au sens de la phénoménologie husserlienne) ». *Soi-même comme un autre*, p. 358.

affection par une voix autre présente une dissymétrie remarquable, qu'on peut dire verticale, entre l'instance qui appelle et le soi appelé. C'est la verticalité de l'appel, égale à son intériorité, qui fait l'énigme du phénomène de la conscience » (p. 394).

Mais Ricœur oriente ces concepts heideggériens vers une perspective positive de l'éthique théologique. C'est en vue de démontrer comment l'ontologie négative de Heidegger y coupe court qu'il discute par suite les concepts jumeaux d'« étrang(èr)eté » et de « dette » qui relèvent du paradigme de « conscience ». Alors entre en jeu la figure de l'autre, de l'« instance qui appelle ». Selon Heidegger, l'appelant revient au *Dasein* lui-même. En citant la thèse de Heidegger : « Dans la conscience, le *Dasein* s'appelle lui-même », Ricœur commente : « C'est dans l'immanence intégrale du *Dasein* à lui-même que Heidegger reconnaît une certaine dimension de supériorité : "l'appel ne vient incontestablement pas d'un autre qui est au monde avec moi. L'appel vient de moi et pourtant il me dépasse" » (p. 401). L'appelant mine du dedans et d'en haut le soi appelé, en quoi la « conscience » prend un trait d'« étrang(èr)eté ». L'altérité de la « voix » est en l'occurrence celle qui destitue le soi en *Dasein* passif. C'est pourquoi l'étrang(èr)eté se rattache à la facticité : « Un subtil rapprochement se fait entre l'étrang(èr)eté du choix et la condition déçue (ou échue ?) de l'être-jeté. C'est en effet dans l'existence que le *Dasein* est jeté. L'aveu de la passivité, de la non-maîtrise, de l'affection, liées à l'être-convoqué, s'orientent vers une méditation sur la néantité, c'est-à-dire sur le non-choix radical qui affecte l'être dans le monde, considéré sous l'angle de son entière facticité » (p. 402). Ricœur adopte la graphie de l'étrang(èr)eté selon la traduction d'E. Martineau, chez qui la parenthèse vient marquer que cette altérité singulière ne provient pas d'autrui étranger, mais de l'être intime : il s'agit de la facticité charnelle authentique par rapport à la relation inauthentique à l'on¹. Ce primat de la clôture issue de la plus-value de passivité négative reste inchangé, quand l'étrang(èr)eté charnelle s'enchaîne à la notion de « dette ». Heidegger conceptualise les notions d'appel et de dette comme modes d'être – être-convoqué et être-en-dette – qui travaillent de part et d'autre à l'exclusion de l'être-avec, contrairement à la définition². Ricœur met en cause précisément cette pensée de l'isolement, car elle s'éloigne du point de vue éthique qui lui, nécessite la pensée opposée de la relation : « L'ontologie veille sur le seuil de l'éthique. [...] Malheureusement, Heidegger ne montre pas comment on pourrait parcourir le chemin inverse : de l'ontologie vers l'éthique » (p. 402-403).

Heidegger confond et rejette ensemble la morale et l'éthique. La critique de la morale³ n'autorise pas à élaborer une éthique distincte. Et sans égard pour l'éthique, il se refuse corrélativement à penser l'individuation. Aussi, à l'ontologie non éthique de Heidegger qui

¹ « Et qu'est-ce qui pourrait être plus étranger au on, perdu qu'il est dans la diversité du "monde", de sa préoccupation, que le Soi-même isolé sur soi dans l'étrang(èr)eté, jeté dans le rien ? ». [...] C'est pourquoi l'appelant n'est pas non plus quelqu'un, puisque l'appel vient de l'étrang(èr)eté même de la condition jetée et déçue : "Appel venu de l'étrang(èr)eté" [...], c'est-à-dire de l'"isolement jeté" ». *Soi-même comme un autre*, p. 402, note 1.

² « L'accent est fortement mis sur *Sein* dans *Schuldigsein* : "L'essentiel ici est que le "en dette" surgit comme prédicat du "je suis" [...]. Par cette insistance sur l'ontologie de la dette, Heidegger se dissocie de ce que le sens commun attache précisément à l'idée de dette, à savoir qu'elle soit envers quelqu'un – que l'on soit responsable en tant que débiteur – enfin, que l'être l'un avec l'autre soit public. C'est bien cela que Heidegger entend réduire à la portion congrue » (p. 402).

³ La métaphore de la « voix de la conscience » est à « contre-courant des interprétations moralisantes » (p. 395). Heidegger révoque notamment la question du bien et du mal, parce que la « conscience » sous l'égide de la finitude est incompétente à « distinguer le bien du mal » (p. 401). La critique de l'on inauthentique implique celle des « notions de "bonne" et de "mauvaise" conscience » frappées de « vulgarité » (p. 403). Ricœur donne crédit à cette mise en échec du moralisme sous l'angle de la destitution du moi, qui apparente la démystification de la fausse conscience chez Nietzsche : « La critique par Heidegger du sens commun est manifestement à rapprocher de la Généalogie de la morale de Nietzsche. Du coup sont rejetés en bloc le point de vue déontologique de Kant, la théorie schélérienne des valeurs et, dans le même mouvement, la fonction critique de la conscience » (*ibid.*).

corrèle fermeture, passivité et négativité, Ricœur recommence à imposer son ontologie positive, ontologie éthique qui cherche à restituer, plutôt qu'à destituer, le soi en *Dasein* actif. En cela, il souligne « à quel point Heidegger se garde ici du vocabulaire de l'agir » (p. 404)¹. L'étrangèreté du corps propre n'amène pas à impliquer l'agir charnel qui opère avec autrui, dans une collectivité.

Ricœur propose alors d'intégrer à la pensée de l'altérité autrui étranger : « Cet Autre n'est-il pas, d'une manière ou d'une autre, autrui ? Alors que Heidegger rabat l'altérité de l'appel à l'étrang(èr)eté et à la nullité de l'être-jeté, échu ou déchu, et réduit en fin de compte l'altérité de la conscience à celle englobante de l'être-dans-le-monde que nous avons recentré plus haut sur la chair, la tentation est forte de rapprocher, par contraste, l'altérité de l'injonction de celle d'autrui » (p. 406). Mais dans la mesure où l'individuation éthique est aussi théologique, il s'agit de l'étranger conçu selon la religion juive et chrétienne. L'insistance sur autrui étranger vise le divin au-delà de l'être, le Royaume de Dieu au-delà du fond d'être, et cela conjointement avec l'inversion de la négation en réaffirmation du soi.

Ricœur invoque aussitôt après la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel en tant qu'elle traite la série de thèmes écartés chez Heidegger ; le mouvement de l'esprit en devenir prend en compte l'action (dialectique entre conscience jugeante et conscience agissante) et le rapport à autrui (dialectique entre maître et esclave) sous la forme définitive de « réconciliation », de « pardon » qui marque par là l'« entrée dans la sphère de la religion » (p. 407). L'intérêt réside dans cet accès du devenir à la théologie : « Hegel, philosophe de l'esprit, nous laisse ici dans l'indécision, à mi-chemin d'une lecture anthropologique et d'une lecture théologique » (*ibid.*). La référence à Hegel est d'autant plus remarquable qu'il est dit dans le *Conflit des interprétations* qu'il considère la mort de Dieu comme « mort de la transcendance séparée »², c'est-à-dire précisément comme ouverture du clos, mise en relation du séparé. Si Heidegger a du mérite à penser l'altérité de la « conscience » supérieure et intérieure à travers la métaphore de la « voix », cette pensée est à exploiter par le biais de la théologie. Ricœur reporte la « dé-moralisation de la conscience »³ sur l'éthique au plan divin dont la supériorité concorde avec la destitution du moi, et l'intériorité avec la restitution du soi. C'est pourquoi il répète l'éthique théologique pré-morale qui relie et aime : « Ecouter la voix de la conscience signifierait être-enjoint par l'Autre. [...] Je suis appelé à vivre-bien avec et pour autrui dans des institutions justes [...] il est une forme de commandement qui n'est pas encore une loi : ce commandement, si on peut déjà l'appeler ainsi, se fait entendre dans la tonalité du *Cantique des Cantiques*, dans la supplication que l'amant adresse à l'aimée : "Toi, aime-moi !" » (p. 405).

¹ Ricœur remet en cause le concept de « résolution ». Certes la résolution relève de la catégorie de l'action et à ce titre peut relier l'appel, la dette à la pensée positive de la possibilité – « appel aux possibilités les plus propres » (p. 403). Mais la résolution vire immédiatement à celle devant la mort : « On connaît [...] le lien entre résolution et être-pour-la-mort (ou être-envers-la-mort). Ce que la résolution apporte en propre, c'est en effet la visée de l'être-tout scellé par l'être-pour-la-mort. [...] D'où la dernière formule : "le *se-projeter réticent et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre* – nous l'appelons la résolution" » (p. 404). Le « propre » de la possibilité conjugue donc l'exclusion de l'autre et de l'action avec la finitude mortelle : « Coupée de la requête d'autrui et de toute détermination proprement morale, la résolution demeure tout aussi indéterminée que l'appel auquel elle semble répondre. Revient la formule : "se laisser convoquer hors de la perte dans le On" [...]. Quant à l'orientation dans l'action, l'ontologie fondamentale se garde de toute proposition : "Dans la résolution, il y va pour le *Dasein* de son pouvoir-être le plus propre, lequel, en tant que jeté, ne peut se projeter que vers des possibilités factices déterminées" » (*ibid.*).

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 482.

³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 403. C'est aussi ce que Hegel opère. Il critique la « vision morale du monde » à partir de la reconnaissance, sous le trait de pardon, de la partialité du point de vue de chacun : « Le "pardon", issu de la reconnaissance l'un par l'autre des deux antagonistes confessant la limite de leurs points de vue et renonçant à leur partialité, désigne le phénomène authentique de la conscience. C'est sur le chemin de cette reconnaissance que prend place la critique de la vision morale du monde » (p. 395). La dé-moralisation est la condition même du devenir de l'esprit.

L'affinité avec la perspective de Hegel, bien que Ricœur n'admette jamais l'arrêt de la mouvance dialectique de l'esprit, renvoie d'autre part à la thématique de la *Sittlichkeit* qui était corrélative à la filiation parentale. A propos de la conception hégélienne de la mort de Dieu, il ajoute : « Il faut perdre une idée du Divin comme Tout-Autre pour accéder à l'idée du Divin comme esprit immanent à la communauté »¹. Dans le sillage de cette pensée de l'*éthos* collectif, il poursuit sa « lecture anthropologique » de Hegel vers la « métapsychologie freudienne »² qui redescend la lignée générationnelle des « figures parentales et ancestrales » (*ibid.*). Au lieu de se ramener à la démystification du narcissisme, l'identification du surmoi à la « voix des ancêtres » (*ibid.*) implique en l'occurrence pour visée principale l'enchaînement des morts et des vivants conforme au théorème de l'espérance – immortalité universelle : « La figure de l'ancêtre, par-delà celle des parents bien et mal connus, amorce un mouvement de régression sans fin, où l'Autre perd progressivement – de génération en génération ! – sa familiarité initiale présumée. L'ancêtre s'excepte du régime de la représentation [...]. Une *pietas* d'un genre unique unit ainsi les vivants et les morts. Cette *pietas* reflète le cercle dans lequel nous tournons finalement : d'où l'ancêtre tire-t-il l'autorité de sa voix, sinon de son lien présumé privilégié avec la Loi, immémoriale comme lui ? Ainsi l'injonction se précède-t-elle elle-même, par l'entremise de l'ancêtre, figure générationnelle de l'Autre » (p. 408).

Le Royaume s'érige au bout de cette régression justificative de l'« autorité » ancestrale qui repose sur sa proximité avec l'origine du monde. La mise en majuscule de la « Loi » travaille à l'inscription du « commandement » éthique, issu de la Parole et antérieur à la norme morale humaine. Et si la voix des ancêtres s'énonce à l'optatif en-deçà de l'impératif, comme *Eros* par rapport à l'*Ananké*, qu'est-ce qu'elle dicte sinon le vivre-bien ensemble³ ? Elle rattrape alors le privilège accordé à la tradition censée détenir la sagesse pratique, le sens vrai de la vie bonne. Pour l'éthique de la *Sittlichkeit*, elle permet de renforcer la continuité de la *phronèsis* au Logos, en faisant médiation entre l'humain et le divin.

Ricœur rétablit concernant la dette, autant que la voix, la « dimension générationnelle » – collective et historique – où l'on anonyme *authentique* sous la figure ancestrale accède au statut de créancier. Et ici cette dimension est à cerner comme mouvement progressif de « transmission ». La dette remet la voix dans la succession générationnelle (précisément « suite des générations ») en faveur du cercle dialectique. L'être-en-dette-*envers* les hommes d'un passé lointain part de l'origine en même temps qu'il y retourne : « La psychanalyse rejoint, mais à un plan de scientificité, maintes croyances populaires selon lesquelles la voix des ancêtres continue de se faire entendre parmi les vivants et assure ainsi, non seulement la transmission de la sagesse, mais sa réception intime à chaque étape. Cette dimension, qu'on peut dire générationnelle, est une composante indéniable du phénomène de l'injonction et plus encore de celui de la dette » (p. 407). Par là se réintroduit la théorie de l'histoire chez Ricœur qui cherche une continuité inverse du Logos à la *phronèsis*, à la norme et à la conviction⁴.

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 482.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 407.

³ L'amour et le bonheur se conjuguent : « C'est parce que la violence entache toutes les relations d'interaction, à la faveur du pouvoir-sur exercé par un agent sur le patient de son action, que le commandement se fait loi et la loi interdiction : "Tu ne tueras pas". C'est alors que se produit la sorte de court-circuit entre conscience et obligation, pour ne pas dire entre conscience et interdiction, d'où résulte la réduction de la voix de la conscience au verdict d'un tribunal. Il ne faut pas alors cesser de remonter la pente qui ramène de cette injonction-interdiction à l'injonction du bien-vivre » (p. 405).

⁴ « Il ne faut pas arrêter la trajectoire de l'éthique à l'impératif-interdiction, mais en poursuivre la course jusqu'au choix moral en situation. L'injonction rejoint alors le phénomène de la *conviction* » (p. 405) ; « La passivité de l'être-enjoint consiste dans la situation d'écoute dans laquelle le sujet éthique se trouve placé par rapport à la voix qui lui est adressée à la seconde personne. Se trouver interpellé à la seconde personne, au cœur même de l'optatif du bien-vivre, puis de l'interdiction de tuer, puis de la recherche du choix approprié à la

La dette implique un double aspect passif et actif du « sujet éthique » (p. 406). L'ancêtre créancier affecte le sujet qui lui doit son être, son sens d'être. De même que la voix, la dette se rattache donc à la tradition, à la chose même déjà dite, en quoi elle se transmet comme héritage : « L'idée de dette à l'égard du passé [...] apporte un enrichissement considérable à celle de tradition ; l'idée d'héritage, qui est une des expressions les plus appropriées de l'effcience du passé, peut être interprétée comme la fusion des idées de dettes et de tradition »¹. A ce titre, la dette demande à découvrir, interpréter. Le rapport du sujet éthique à l'ancêtre est homologue à celui de l'historien débiteur au passé créancier – « la dette de l'historien à l'égard des hommes d'autrefois, à l'égard des morts » (p. 347). Mais cette découverte se relance sans cesse. Le sujet éthique continue de recevoir « à chaque étape », ainsi que Ricœur parle de l'historien qu'il « a une dette à l'égard du passé, une dette de reconnaissance à l'égard des morts, qui fait de lui un débiteur insolvable » (p. 253). L'épithète « insolvable » s'applique également au sujet éthique.

En conséquence de la transition de l'interprétation à l'action, la dette se donne autant comme une mission à accomplir, œuvre à prendre en charge. Alors passe au premier rang la conception de l'individuation éthico-pratique, en entraînant l'idée de « responsabilité » : « Reconnaître son propre être en dette à l'égard de qui a fait que l'on est ce qu'on est, c'est s'en tenir responsable »². Ricœur articule expressément « responsabilité », « maintien de soi », « permanence dans le temps » (p. 341)³. Le « se tenir » coïncide avec la réponse active à la voix qui interpelle, et en particulier renvoie à la tenue de la promesse. Le « se tenir » se décline en se maintenir qui constitue l'homme en soi-*ipse*. Si la voix change de son caractère, de l'impératif à l'optatif, de la facticité à la liberté, la dette reprend alors le même dispositif de retournement positif. La dette n'est pas scellée entre naissance et mort. Démarquée du sceau de la facticité, elle remet en place l'historialité collective ouverte qui est la condition de possibilité du devenir pour chaque humain. Inversement, l'impensé de l'éthique n'est pas sans rapport avec le recul de la pensée de l'histoire, chez Heidegger qui cantonne transmission, héritage, dette dans l'historialité individuelle fermée.

A cet égard, on peut citer les propos de Ricœur concernant l'« ontologie négative du passé » chez M. de Certeau, son approche de l'histoire à partir des notions d'sautre, différence, discontinuité : « En liant ainsi la dette à la perte, M. de Certeau met plus que moi l'accent sur la “tradition d'une mort”, mais ne souligne pas assez à mon gré le caractère positif de la *vie ayant-été*, en vertu de quoi la vie est aussi l'héritage de potentialités *vives* »⁴. Ces « potentialités vives », « possibilités les plus propres » qui se transmettent de génération en génération s'ordonnent dans le contexte éthique à l'optatif du bien-vivre qui permet de regagner en bloc les consciences morale (*Gewissen*) et autonome : « La conscience [...] signifie que ces “possibilités les plus propres” du *Dasein* sont originairement structurées par l'optatif du bien-vivre, lequel gouverne à titre secondaire l'impératif du respect et rejoint la conviction du jugement moral en situation »⁵. Et si l'idée de dette à l'égard du passé régit « la dialectique du Même, de l'Autre, de l'Analogue »⁶ équivalente à celle de la « réversibilité », de l'« insubstituabilité », de la « similitude » selon la terminologie de *Soi-même comme un autre*, elle contribue du même coup à l'homogénéisation entre divin et humain par l'entremise

situation, c'est se reconnaître enjoint de *vivre-bien avec et pour les autres dans des institutions justes et de s'estimer soi-même en tant que porteur de ce vœu* » (p. 406).

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 412.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 342.

³ « Se tenir responsable maintenant, c'est [...] accepter d'être tenu pour le même aujourd'hui que celui qui a fait hier et qui fera demain. [...] cette responsabilité au présent suppose que la responsabilité des conséquences à venir et celle d'un passé à l'égard duquel le soi se reconnaît endetté soient intégrées à ce présent non ponctuel et en quelque sorte récapitulées en lui » (p. 342-342).

⁴ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, note.1, p. 283.

⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 406.

⁶ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 412.

des hommes d'autrefois. C'est pourquoi, en soulignant que la dette envers l'Autre (autrui, ancêtres) est « constitutive de moi-même »¹, Ricœur fait mention aussitôt de « Dieu – Dieu vivant, Dieu absent » (*ibid.*). Le rapport ultime de Dieu créancier à l'homme débiteur prend forme d'« endettement mutuel » (p. 236) qu'il rattache notamment au concept d'otage, de substitution chez Lévinas. L'optatif du bien-vivre consiste alors en ce que Dieu promet aux hommes la béatitude, dans la mesure même où ils se donnent pour tâche de tenir la promesse (précisément celle de bien vivre) contractée avec lui.

A la jonction entre théorie de l'histoire, théorie de l'être et éthique théologique travaille un autre concept : celui de « trace ». Au même titre que tradition, héritage, transmission, dette, la trace implique la perspective éthico-théologique : c'est en effet à Lévinas que Ricœur a emprunté ce concept. Ici entre en débat la question de la « signifiante » de la trace qui permettait d'aligner la modalité de sens du passé sur celle de l'être, raccrochait le sens non plus à l'homme mais à l'être. Par là l'ontologie positive de Ricœur détectait la possibilité d'historiographie herméneutique comme un dévoilement du voilé. Elle restaurait la continuité au-delà du discontinu. Mais Lévinas impose l'impossibilité radicale : « Cette signifiante échappe à l'alternative du dévoilement et de la dissimulation, à la dialectique du montrer et du cacher, parce que *la trace signifie sans faire apparaître* »². Il s'agit chez lui de la perspective morale-théologique qui discute le « passé immémorial » (*ibid.*). Et la visée de la *pré*-histoire humaine repose sur la critique de la théologie de l'idole : « E. Lévinas parle de la trace dans le contexte de l'épiphanie du *visage*. Son interrogation, dès lors, ne vise pas un passé d'historien, mais, si j'ose dire, de moraliste. Quel est, demande-t-il, le passé d'avant l'histoire, le passé de l'Autre, dont il n'y a ni dévoilement, ni manifestation, ni même icône ? La trace, la signifiante de la trace, est ce qui assure Entrée et Visitation sans révélation » (*ibid.*). La « signifiante » de la trace est forgée sur le modèle de la théologie du nom, théologie négative « sans révélation ». Ricœur reprend à son compte cette négativité de la trace, afin d'écartier l'historiographie « sous le signe du Même » – « la réeffectuation du passé dans le présent »³ –, et surtout de « renoncer à Hegel ». Dans la mesure où il rejette, lui aussi, la coalition de la présence et du présent éternel, il souligne à titre d'apport principal de Lévinas à sa théorie de l'histoire que l'« effet-signe » de la trace, « c'est toujours un passage, non une présence possible » (p. 227). Mais nous avons vu qu'au lieu de réduire la trace au régime de l'« ontologie négative du passé », de la placer « sous le signe de l'Autre », il l'enchaînait à la « représentance » analogique de « voir-comme » : s'il est impossible de voir ce que le passé est dans sa présence plénière au présent éternel, il est toujours possible de voir comme, de voir ce qu'il est comme. Dire que la signifiante de la trace « oblige, mais ne dévoile pas » (p. 226), ce n'est plus la thèse de la finitude, mais de l'infinitude qui conjugue possibilité et nécessité, par quoi s'ouvre et reste ouverte la « dialectique du montrer et du cacher ».

La même opération de pensée s'exerce sur la théologie de la trace à proprement parler, et cela parallèlement au renvoi du plan moral au fond éthique, car l'enjeu commun à l'historiographie et à la théologie demeure la relation au sein même de la non-relation. L'idée de « Dieu vivant, Dieu absent » ne correspond-elle pas à la modalité à la fois patente et latente qui caractérisait le sens du passé d'ordre de l'être ? Et la « signifiante » de la trace qui rendait sa propre exploration « inachevée » ne concourt-elle pas au trait définitoire du sujet éthique débiteur : « insolvable » ? La trace est l'œuvre divine. Elle indique que Dieu créateur et sauveur est passé. Et c'est à l'homme de poursuivre tout au long de l'histoire ce sillage sans

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 409.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 226.

³ Ricœur explique l'hypothèse de travail qui régit cette pratique historique : « La trace, en tant que telle, n'est-elle pas elle-même présente ? Remonter la trace, n'est-ce pas rendre les événements passés auxquels elle conduit contemporains de leur propre trace ? [...] Bref, le passé est-il intelligible autrement que comme *persistant* dans le présent ? » (p. 256).

pouvoir à jamais le rattraper. A chaque étape de cette histoire, à chaque moment de décision en situation, l'homme écoute la Parole adressée à la seconde personne, découvre et réalise une parcelle de sens optatif. Ricœur avance dans cette optique idéale : « Le moment de conviction marque, selon moi, un recours aux ressources encore inexplorées de l'éthique, en deçà de la morale, mais à travers elle »¹. Le concept de trace chez lui favorise le processus de la théologie du nom à la théologie de l'espérance qui oppose à l'infini historique l'Infini divin – Eternité.

C'est en vue de cette apposition qu'à la différence de Lévinas, Ricœur propose une commensurabilité entre le passé immémorial éternel et le passé remémorable et remémoré, entre *pré-* et *post-*histoire divine et histoire humaine, à en porter le dénominateur commun notamment sur la « littérature » : « Mais je ne voudrais pas rabattre sur le plan de l'immanence historique une méditation sur la trace entièrement dédiée à “un passé absolument révolu”, “un passé plus éloigné que tout passé et que tout avenir, lesquels se rangent encore dans mon temps – vers le passé de l'Autre où se dessine l'éternité – passé absolu qui réunit tous les temps” [...]. Je voudrais plutôt tenir en réserve la possibilité ouverte qu'il n'y ait finalement d'Autre relatif, d'Autre historique, que si, en quelque manière, le passé remémoré est signifiant à partir d'un passé immémorial. C'est peut-être cette possibilité que la littérature tient ouverte quand telle “fable sur le temps” pointe vers quelque éternité. Qui sait quels cheminements souterrains rattachent celle-ci à l'Infini de l'absolument Autre selon Lévinas – absolument Autre dont le visage d'autrui porte la trace ? »². Nous discuterons plus longuement cette conception médiatrice de la fonction littéraire qui occupe une grande place dans sa théorie de la littérature, et vers laquelle convergent les idées, telles que traditionalité, traditions, tradition, symbole. La médiation symbolique de la littérature marquera une possibilité de totalisation de sens de la Parole, par quoi les horizons historiques et culturels n'en finissent pas de fusionner et entre eux et *in fine* avec le Royaume où est promise la liberté selon l'espérance.

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 406.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3. p. 227.

7. Topique de Dieu

Si Ricœur théorise le phénomène de l'individuation en corrélation avec l'ordre non humain – ordres de l'être et du divin, il pose, conjointement, une question de modalité de corrélation. Et c'est notamment l'idée d'« attestation » (et de « témoignage ») qu'il cherche à ériger en modalité de renvoi réciproque. L'attestation concernait le passage de la Parole à la parole, qui conditionnait certes la constitution de l'homme en sujet sur le plan de la « linguistique ». Nous l'avons vu. Mais puisque pour lui le langage n'était qu'une condition nécessaire loin d'être suffisante à l'individuation, et *a fortiori* que l'énonciation se ramenait à l'interprétation qui ne faisait que resserrer le lien de la conscience à l'être, il n'impliquait aucunement une anthropologie du dire, du signifier.

Pareille indifférence de la linguistique herméneutique à l'égard de la linguistique sémantique s'accroît d'autant que le concept d'attestation couvre les plans pratique et éthique ; dans l'article intitulé « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », il parle de « niveaux », « niveau linguistique », « niveau praxique », et « niveau éthique », en plaçant le dernier comme « plus élevé »¹ ; et dans *Soi-même comme un autre*, le recul du « niveau linguistique » se manifeste également, car l'attestation n'entre en jeu pleinement que dans les sections réservées à la praxis, à la morale, à l'éthique et surtout à la « conscience » (*Gewissen*) – « l'attestation de la conscience, ou mieux la conscience comme attestation », « cette équation entre conscience et attestation »². Par là, la boucle se boucle. En effet, la théologie herméneutique du langage, telle que l'attestation l'engageait, corroborait la théorie de l'action éthique. Mais à ce bouclage échappe à jamais la théorie anthropologique du langage.

Comme c'était déjà le cas dans la théologie du langage, le concept d'attestation fait fonction d'application, au phénomène de l'individuation, de la déduction transcendantale qui instaure deux ordres ainsi que leur circulation. La modalité de corrélation entre l'être, le divin / l'humain ne revient rien de moins qu'au rabattement du transcendantal sur l'empirique. Si Ricœur souligne la nécessité du passage par la philosophie analytique dont l'attitude naturaliste consiste à examiner les faits réels, c'est dans la mesure où ce « tour réaliste » (p. 348) forme la contrepartie indissociable du transcendantal : « L'accent réaliste [...] m'a été d'un grand renfort » (*ibid.*). L'« exigence référentielle » (*ibid.*), qu'à contre-courant de la clôture sémiotique, il accuse par suite sous la formule de « véhémence ontologique » (p. 350), réinscrit l'avance du sens essentiel en direction de la présence réelle. Et dans ce cadre de pensée il rattache explicitement l'« attestation » à l'existence factuelle : « C'est de la même manière que *s'attestent* directement l'autonomie et la notion de personne comme fin en soi. La conscience de l'autonomie [...] est appelée un “fait de la raison”, à savoir le fait que la morale *existe*. Or il est dit maintenant que la morale existe parce que la personne elle-même existe (*existiert*) comme fin en soi » (p. 262). Il est remarquable que ce soit dans l'étude consacrée à la morale kantienne qu'il discute de l'« attestation d'un fait » (p. 247) pour elle-même. L'intérêt semble triple : la méthode de déduction à laquelle s'accroche l'attestation est forgée par Kant ; en outre, la morale justiciable de la catégorie du faire au-dessus du dire répond au retrait du niveau linguistique. Mais Kant donne matière aussi à la critique de l'idéalisme transcendantal. C'est pourquoi Ricœur arrache aussitôt après l'« auto-attestation » à l'« autoposition » (p. 248). Aussi le déplacement du fondement transcendantal du fait empirique est à nouveau une des notes majeures du concept d'attestation. La modalité de corrélation mise en jeu dans l'attestation – le « mode aléthique (ou véridatif) de la conjonction de l'analyse et de la réflexion » (p. 33) – contraint parallèlement à détronner le moi rationnel,

¹ P. Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », p. 384.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 358.

réflexif qui se donne pour transcendantal. De ce point de vue, il distingue la « sorte d'assurance, de confiance »¹ caractéristique de l'attestation d'avec la « certitude » propre à la position thétique égologique : « En disant l'assurance, je ne dis pas certitude ; en disant confiance, je ne dis pas vérification » (p. 382).

A l'intérieur du champ épistémologique, le « véridatif » se démarque donc du « vérificatif » tenu pour classable sous le régime du subjectivisme transcendantal. Autant le rapport à la réalité empirique objective est nécessaire comme vecteur épistémologique, autant il est impensable à partir de la métaphysique du *Cogito* ayant pour *hubris* l'auto-fondation coextensive à la fondation des savoirs : « L'attestation s'oppose plus à la certitude que revendique le *Cogito* qu'au critère de vérification des savoirs objectifs. [...] C'est fondamentalement à la notion d'*épistémè*, de science, prise au sens de savoir dernier et autofondateur, que l'attestation s'oppose, au contraire »². Déliée ainsi de l'ontique métaphysique, l'attestation porte sur le phénomène de l'individuation, sur le devenir *soi-ipse* distinct du moi-*idem*. Ricœur la définit : « La sorte d'assurance, de confiance que chacun a d'exister sur le mode de l'ipséité »³. L'attestation du soi revient à celle de la venue de l'être à l'humain. Le soi s'atteste en même temps que l'être se manifeste. La déduction transcendantale ontologique règle le véridatif sur le recouvrement de l'existential et de l'existentiel.

Le rejet de l'attitude naturaliste et doctrinale mène d'autre part à temporaliser l'attestation, par quoi rentre en ligne de compte l'inadéquation originaire. Ricœur critique à nouveau l'intuitionnisme de la vision qui sous-tend la métaphysique (ontique et égologique), en interrompant la dynamique de l'intentionnalité méthodologique en procès de constitution : « L'attestation échappe à la vision, si la vision s'exprime dans des propositions susceptibles d'être tenues pour vraies ou fausses ; la véracité n'est pas la vérité, au sens de l'adéquation de la connaissance à l'objet »⁴. La copule chez Ricœur ne se résume pas à l'*apophansis* de la logique aristotélicienne⁵. Elle dépasse l'être là, être présent au présent. L'inadéquation originaire qui met en échec l'intuition sensible et l'intuition créative rend chaque fois partielle l'attestation de l'avènement de l'être. Le sens d'être du soi ne se révèle pas dans son entier, la présence d'être du soi ne s'actualise pas dans sa plénitude. La coïncidence n'étant jamais totale entre le présent et le sens-présence, l'attestation ne cesse de multiplier, semblable à la fragmentation en esquisses du *Cogito* soi-disant indivis, à la médiatisation de l'« *immédiateté* du *je suis* » (p. 30). En cela, « le détour par l'analyse impose précisément le mode indirect et fragmentaire de tout retour au soi » (p. 33), ce « précisément » renvoyant aux propos précédents : « Il [=le caractère fragmentaire] récuse la thèse de la simplicité indécomposable du *Cogito* qui s'ajoute à celle de son immédiateté » (p. 30). Et partant, l'attestation fait couple avec la contestation, à la façon de la concordance des esquisses poursuivie par la menace de leur discordance. Elle reste chaque fois présomptive.

En dehors de la problématique du vrai-faux, le véridatif fait donc travailler l'attestation de concert avec le « soupçon » comme un rapport dynamique entre l'envers et l'endroit du phénomène du devenir. L'attestation implique « une fragilité spécifique à quoi s'ajoute la vulnérabilité d'un discours conscient de son défaut de fondation. Cette vulnérabilité s'exprimera dans la menace permanente du *soupçon*, étant entendu que le soupçon est le contraire spécifique de l'*attestation* » (p. 34) ; « Je voudrais marquer par un seul trait différentiel l'écart qui sépare l'être-vrai selon l'attestation de l'être-vrai selon la métaphysique d'Aristote. L'attestation [...] a pour contraire le soupçon. En *ce* sens, le soupçon occupe la

¹ P. Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », p. 381.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 33.

³ P. Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », p. 382. Voir également *Soi-même comme un autre*, p. 351.

⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 92.

⁵ Voir *Soi-même comme un autre*, p. 350.

place de l'être-faux dans la paire aristotélicienne. Mais, si le soupçon appartient bien au même plan aléthique que l'attestation – donc à un plan à la fois épistémique et ontologique – il se rapporte à l'attestation d'une façon tout à fait originale. Il n'est pas simplement son contraire, en en sens purement disjonctif, comme l'être-faux l'est par rapport à l'être-vrai. Le soupçon est aussi le chemin *vers* et la traversée *dans* l'attestation » (p. 350-351). Mais ce trait temporel, voire historique de l'attestation ne s'inverse-t-il pas subrepticement dans et par les termes spatiaux (« chemin vers », « traversée dans »), ceux même qui sont introduits pour conférer à l'attestation une apparence dynamique ? L'approche de l'individuation par la méthode déductive ne fait que démanteler l'historicité, l'empirique étant, dès l'entrée de jeu, captif de la spirale où entrent en équation devenir, venir, revenir. L'enquête sur la récurrence de l'*a priori* ne peut pas ne pas transcender, par définition même, la pensée du procès de part en part empirique, historique.

Le caractère fragmentaire et continu de l'attestation dispose à traiter la question de la synthèse. Sur l'attestation soupçonneuse rejaillit la quête du pacte entre le multiple et l'un. Et afin de déterminer cette ordination à l'un, Ricœur enchaîne en l'occurrence la phénoménologie de Husserl à l'ontologie d'Aristote. A savoir qu'il construit l'uni-totalité des esquisses sur le modèle de l'« unité analogique » (p. 31), telle que la théorie des catégories chez Aristote l'élabore à l'égard des sens pluriels de l'être : « L'être proprement dit se prend en plusieurs acceptions » (la phrase d'Aristote citée par Ricœur p. 348, note 1). Or que l'attestation se rattache à l'unité analogique, cela tient d'abord à ce qu'il s'agit, d'un côté comme de l'autre, de la relation inséparable entre sens et présence, idéal et réel, transcendantal et empirique – relation qui portait une retouche notamment au réalisme d'essence. En effet, dans *Etre, essence, substance chez Platon et Aristote*, Ricœur interroge l'idée d'unité analogique à partir de la critique par Aristote du réalisme des platoniciens, laquelle critique concerne précisément leur « philosophie de l'« arrière-monde » » qui développe « une sorte de *chosisme* des Idées »¹. Ricœur explique le différend : « Platon, c'est le philosophe qui a désespéré de la vérité du sensible, et, selon le mot du *Phédon*, se « réfugia » vers les idées, bref qui chercha la réalité véritable *ailleurs*. [...] Pour Aristote, il [=le modèle d'existence] est près de nous, il est ici ; pour Platon, il est là-bas ; dès lors Platon ne pouvait apparaître que comme le philosophe qui a accordé aux intelligibles *l'existence qui ne convient qu'aux choses*, qui a vidé le sensible de sa réalité [...] pour transposer la réalité « là-bas » » (p. 171-172).

Chez Aristote, Ricœur retrouve donc la même distance que prend Husserl par rapport au Cosmos des Idées, monde des intelligibles existant parallèlement au monde des sensibles². Autant que pour Husserl, pour Aristote, il n'y a qu'un seul monde – ce monde ici – où s'unissent le sens essentiel et la présence existentielle, selon la terminologie d'Aristote, la « forme » et la « matière » : « Le vice du platonisme consiste à « séparer » la *quiddité d'une chose de la chose même*, par conséquent, à décoller la forme de la matière, ce qui n'a aucun sens, puisque la réalité c'est le composé concret de la forme et de la matière, *l'individu qui est là dans l'indivision de son sens et de sa présence* » (p. 176). Et si cette « critique de la *réification* des universaux » (p. 174) donne prise à la théorie de l'unité analogique, le point nodal réside dans la dissociation entre l'analogie et la logique platonicienne de la prédication selon les genres-espèces.

On en observe deux fonctions, celle qui prolonge la critique du dédoublement du monde et celle qui œuvre à l'identification, *en tant que mouvement continu*, de la réalité à l'essence. D'abord, la conception des universaux comme des attributs classés à l'échelle des genres aux espèces renforce le délogement de la réalité *ailleurs* ; elle revient à traiter les

¹ P. Ricœur, *Etre, essence, substance chez Platon et Aristote*, SEDS-CDU, 1982, p. 171.

² Ricœur répète : « Dès lors l'Idée platonicienne ne pouvait plus apparaître que comme un doublet inutile et absurde de la réalité véritable » (p. 176).

attributs universaux comme des « substances individuelles », alors que « pour Aristote le réel, c'est le sujet d'attribution et non pas l'attribut » (*ibid.*). L'intenable du platonisme apparaît en clair, là où l'« Etre », l'« Un » accèdent notamment au statut des « Idées, Universaux, Genres » (*ibid.*) : « Ce sont des principes pour les platoniciens parce qu'ils sont suprêmement attribuables ; mais les attributs les plus universels sont précisément les plus loin de la réalité, de la substance, donc les plus difficiles à hypostasier » (p. 178). L'universalité applicable à toute chose n'engage rien de monde même. La pensée du *monde* intelligible à réfuter est ici nettement illustrée.

D'autre part, ne plus considérer l'Etre, l'Un, comme genres : « Bien plus on dit douteux qu'ils soient des "genres" (donc des universaux, donc des Idées) », c'est tracer une ligne de démarcation entre l'Etre et ses sens multiples : « L'Etre [...] "se dit en de multiples acceptions" ; ce sont ces acceptions multiples, élaborées dans la théorie des catégories qui sont à la rigueur des "genres" » (*ibid.*). Si l'unité analogique consiste à « ordonner une série de significations de façon telle que la première signification serve de référence à toutes les autres par un système spécial de renvois, sans pourtant que ces sens soient subordonnés comme des espèces à un même genre » (p. 192), c'est que cette « première signification » comme unité de sens ressortit à l'ordre transcendantal distinct. Le rapport de l'un et du multiple se transcrit dans celui du transcendantal et de l'empirique. Il y a un sens transcendantal (« première signification ») et des sens empiriques. L'« universel non générique mais "analogique" » (*ibid.*) de cette « première signification » prend alors une valeur similaire à l'idéal kantien inatteignable. C'est pourquoi le réalisme anti-platonicien d'Aristote impose le « détour "par en-bas" et non "par en haut" » (p. 203). Chez Ricœur, l'enjeu de la reprise de l'unité analogique pour son concept d'attestation se détache sur cette position idéale de l'Etre transcendantal, selon Aristote, de l'« ousia » (« une substance "première" ») par rapport à la position réelle des étants empiriques (des « substances "secondes" ») (p. 196). L'Etre ne se situe certes pas dans un monde autre, il passe dans ce monde : « Le passage de l'être en tant qu'être à la série des acceptions de l'être » (p. 198). Mais cela, ni complètement ni définitivement. La parenté entre l'unité analogique et la synthèse phénoménologique tient donc à la dynamisation commune du renvoi du multiple à l'un.

Dans cette optique, Ricœur propose de rapprocher le couple forme-matière (sens et présence) du couple acte-puissance dont l'apport principal revenait en effet à la mouvance temporelle : « Le recours au couple puissance-acte (c'est-à-dire potentialité-achèvement) introduit un critère de la substance [...] il s'agit d'un critère d'achèvement, de perfection atteinte dans le fini » (p. 217). L'accent en vient à tomber sur le processus continu de devenir, le passage inachevé et imparfait de l'être : « L'idée de puissance permet de frayer une voie moyenne qui soit une voie neuve : *entre le possible et le réel* se tient la puissance. Pour cela, il *fallait* distinguer puissance et acte et élaborer la difficile notion d'un *acte de ce qui est en puissance*, bref l'idée d'un "acte imparfait" » (p. 219) ; « La puissance est donc impliquée dans le mouvement comme "passage" [...] le mot de *puissance* [introduit] une dimension ontologique nouvelle – à savoir l'être inachevé, le passage à l'être » (p. 220). Cette dynamique impliquée par le couple puissance-acte permet de cerner de plus près le plan des substances, précisément comme inachevé, imparfait. C'est ce à quoi conduit le chiasme du double couple qui répartit « la matière du côté de la puissance et la forme du côté de l'acte » (p. 217). Si l'entité, « substance seconde », passe pour un « composé concret de la forme et de la matière », elle est par là même à traiter comme un composé de l'acte et de la puissance qui continue de se mouvoir dans le passage à l'être. Et inversement, la « substance première » se précise en tant qu'Etre sans mouvement, Etre achevé, parfait. De fait, Ricœur met en relief l'« identification » qu'Aristote opère de la « substance première, objet ultime de la recherche, à la forme sans matière » (p. 209). Par là l'indice du seuil est déposé sur le

rapport du multiple empirique et de l'un transcendantal : « La détermination de la notion de substance-forme dont on peut dire qu'elle est "en dehors" du composé forme-matière » (p. 235).

La temporalisation de l'unité analogique sous le régime de la pensée du seuil intensifie l'anti-platonisme d'Aristote qui refait notamment la logique de la définition selon les genres-espèces, pour l'incorporer à l'analogie. La forme universelle étant hors de la portée du savoir, la suite des espèces aux genres se transcrit ici en échelle des déterminés aux indéterminés, ce qui motive encore davantage le « détour par en bas » en tant qu'unique accès au comble de l'intelligibilité. Chaque fois un attribut potentiel, comme une partie de la substance-forme idéale, s'actualise en sujet d'attribution réel¹. Et cette opération définitoire analogique s'aligne sur la dialectique ouverte. Elle trace un cercle dialectique, d'ailleurs conforme à la logique de la déduction transcendantale, puisqu'il est question de la réalisation de la forme comme « fondement de définition », de la manifestation actuelle de la potentialité cachée de sens *a priori*. D'où les propos : « La matière tend vers la forme » (p. 220-221) ; « Ce qui l'intéresse [= Aristote], c'est que l'événement nouveau, l'édification de la maison, manifeste un sens, la forme de la maison identique à la maison pensée par l'architecte, c'est le pensable identique dans l'effet et dans la cause, non l'événement nouveau qui l'intéresse. L'avènement de la forme et non l'événement de l'existant » (p. 228). Le cercle se tient d'autre part ouvert. C'est l'issue même du couple acte-puissance producteur de ce mouvement dialectique. Et là s'inscrit la différence ultime d'avec le platonisme où la fuite immédiate vers l'universel coupe court à toute médiatisation temporelle : « La scission de l'achevé et de l'inachevé, de l'acte et de la puissance est le fondement de la *Physique* ; on a vu que la définition du mouvement en dépend. C'est aussi la doctrine du principe du mouvement qui achève de couper Aristote du platonisme : car les "Universaux" sont finalement en puissance, en ce sens que les genres sont un champ de possibilité dont une seule est réalisée par le moyen de la différence spécifique et des "dernières différences" » (p. 256-257). Si la réduction de la substance à la forme seule demeure distincte du réalisme platonicien, c'est dans la mesure où l'inséparabilité de la matière et de la forme des substances est ainsi temporalisée que chaque matière court toujours après sa forme « préexistante » (p. 225), et *in fine*, selon le renvoi analogique, après l'"ousia" « premier ». C'est dire, réciproquement, que la forme a toujours besoin de la venue matérielle, actuelle de sa propre intelligibilité. La visée de l'uni-totalité de sens touche alors au thème de l'inscience conséquent à la pensée du seuil : « Il y a dans la nature une marge d'inachèvement, d'indéfini qui est la limite inférieure du savoir ; si la "nature" était actualité, les formes seraient des individus, et tout le réel serait intelligible » (p. 245).

A cette distance d'Aristote à Platon, Ricœur place directement proportionnelle sa proximité à Kant et à Husserl. L'approche de l'unité analogique adhère aux thèmes kantien-

¹ « La forme c'est le fondement de la *définition*. On aperçoit alors que la théorie de la forme a pour but d'insérer toute la logique de la définition dans la réalité des choses. Les substances sont par leurs formes des définitions réalisées ; inversement, on peut dire que ce sont des réalités définissables. [...] En effet, comment se présente une définition ? Avec des "parties" qui sont genre, espèce, etc. Il s'agit de comprendre que ces parties sont des "parties" de la forme même, une articulation du sens, dirions-nous, non point des parties de la matière ; autrement dit, elles procèdent d'une analyse de la forme non d'une division de la chose prise comme composé matériel. [...] ce qui existe réellement, c'est la *dernière différence* ; le genre n'a de réalité que dans ses espèces, celles-ci dans leurs différences [...] Ce qui fait donc l'unité de la définition, c'est la présence du genre à l'espèce et de l'espèce à la dernière différence ; cette présence du genre à la dernière différence, Aristote l'assimile à l'immanence de la matière à la forme [...] On ne peut plus radicalement égarer substance et détermination, le genre étant l'indéterminé par rapport à la détermination plus précise de l'espèce, comme le marbre par rapport à la statue. Cette vue très profonde sur l'unité ontologique de la définition consolide en un sens la théorie de la définition, laquelle trouve ainsi la base de son unité ; mais surtout elle fait bénéficier la théorie de la substance de tout l'acquis de la logique de la définition. Du même coup est définitivement écarté l'universel platonicien, puisqu'il est l'indéterminé auquel seule la chose déterminée donne l'actualité, la réalité accomplie. L'"eidos" platonicien est devenu la forme même du réel » (p. 228-230).

tels que déduction transcendantale, idée, et chose même (l'indivision de la « quiddité d'une chose de la chose même ») qui prescrivent la limite de la connaissance. Elle intègre également les thèmes husserliens comme unique monde sensible, unité du multiple, horizon obscur de potentialités. Or concernant l'unité du multiple, Ricœur accentue la lignée d'Aristote à Husserl. Selon lui l'unité analogique met en jeu « une série ordonnée d'homonymes » (p. 192) réglée sur la première signification. Cette ordination hiérarchique qui porte sur les homonymes par définition « disparates » (*ibid.*) s'introduit notamment au postulat husserlien de la règle apriorique de l'enchaînement concordant d'apparitions, lequel postulat engageait l'opposition de la nécessité et de la contingence pour la connaissance du X déterminable. Ricœur note la même opération de pensée chez Aristote : « Si l'individu est inconnaissable, c'est parce qu'elle échappe au travail d'approximation de la définition, parce que sa compréhension est infinie ; il excède l'*infima species* ; non pas qu'il s'oppose comme le singulier à l'universel, mais comme le contingent au nécessaire » (p. 233-234). Le seuil tracé par rapport à l'idée de substance-forme implique cette menace de contingence discordante qui s'accroche au coup avec la paire attestation-soupçon. Mais une telle inscience a beau marquer *ipso facto* la finitude, elle ouvre à la « compréhension infinie ». Tout comme Husserl posait la « possibilité absolument nécessaire » de la synthèse.

Le thème de l'infini s'attache justement à la substance-forme. Elle est considérée comme « substance immobile et éternelle » (p. 247) : « Elle [=la substance éternelle] est l'Acte pur, l'Acte sans potentialité ; c'est en ce sens qu'elle est dite "immobile" » (p. 250). Par là la théorie de l'"ousia" débouche sur la perspective théologique. C'est en effet Dieu qui fait figure de substance première, éternelle, immobile. Seule la substance divine repose sur la forme immatérielle immobile, sur l'actualité accomplie éternelle de son propre sens complet : « Cette individualité qui procède de la forme et qui coïncide avec le *défini* est réalisée en Dieu, Individu par excellence, il est individu par la forme seulement, puisqu'il est sans matière, c'est-à-dire sans puissance de devenir autre chose sans indétermination » (p. 238). La substance première est la Substance. Or cette figure de Dieu apporte une précision au schéma du transcendantal-empirique, qui ne se résume plus à une simple dichotomie entre sens et présence. Elle intègre notamment la présence même au plan transcendantal, d'où ce titre d'Individu. Le schéma final se présente alors : sur le plan transcendantal de Dieu, il y a un sens complet et une présence complète, tandis que sur le plan empirique de l'homme, il y a des sens et des présences actuels et potentiels. Il en conclut que l'unité analogique s'organise par référence à Dieu en tant que principe uni-totalitaire et du sens et de la présence : « La réalité est une unité hiérarchique *d'individus personnalisés*, depuis Dieu, les astres et les âmes : entre ces êtres le lien n'est pas générique mais analogique. [...] Dieu, premier exemple de substance, est la réponse au problème de l'unité de l'être en tant qu'être » (p. 241). Le statut premier de l'être divin égale en même temps l'origine fondamentale : « Tout son argument repose sur la priorité de l'acte sur la puissance ; c'est le parfait qui rend raison de l'imparfait ; ce qui devient, ce qui est en route ne se suffit pas à soi-même ; l'être, en tant que déterminé, achevé, arrivé à plénitude est le principe de l'être indéterminé, inachevé, en marche vers la maturité de quelque forme » (p. 250-251).

Cette conception de la marche comme un retour à l'origine engage pour l'opération de l'unité analogique une idée d'« imitation » qui contribue à rendre circulaire l'enchaînement analogique des humains au divin : « C'est une véritable lutte pour le meilleur qui constitue l'imitation de l'être par les êtres : mouvement circulaire, perpétuité dans la génération, cycle des éléments et même mouvement linéaire ; c'est "par imitation du mouvement circulaire que le mouvement linéaire est continu" » (p. 258). Le processus d'analogie comme cercle dialectique perpétuel et croissant¹ se ramène ainsi à une anthropologie théologique qui permet

¹ Chaque renvoi analogique marque un regain partiel de sens de l'être divin. C'est pourquoi le couple acte-puissance qui met en mouvement l'analogie sert du même coup à distinguer l'imitation aristotélicienne de la

de déplacer l'accent, de la négativité d'inscience sur la positivité d'intelligible, puisque l'« imitation » indique une part d'intelligence divine chez les hommes. La pensée du seuil, seuil du sacré, entre l'Acte pur et l'acte-puissance fait donc un second bond. La puissance n'illustre pas seulement l'aspect négatif d'imperfection, elle marque aussi une possibilité d'approximation successive de la perfection, possibilité de passage de la détermination imparfaite à la détermination parfaite.

Mais l'analogie conçue comme imitation suffit-elle à prêcher l'homogénéisation qui dépasse le plan de la détermination, du savoir, de l'intelligence ? Ici, Ricœur trouve la limite de l'onto-théologie d'Aristote qui marque une carence décisive de l'anthropologie positive. Limite de l'ontologie : malgré le départage qu'il retient à l'intérieur du « verbe être » entre « l'usage copulatif et l'usage existentiel » (p. 243), Aristote s'arrête à discuter l'essence sans considérer l'existence digne d'un intérêt ontologique : « Aristote pense si peu à l'être comme position d'existence que la raison qu'il donne de la distinction essence-existence passe à côté » (p. 244). Et conjointement s'affiche la limite de la théologie. La thèse de l'« imitation de l'être par les êtres » ne prend pas en considération, tant que l'« unité des acceptions de l'être dans la suite des catégories », l'« unité des êtres dans l'être ». Celle-ci reste précisément « précaire » (p. 265). C'est que l'imitation selon Aristote sur laquelle doit se jouer « l'unité de l'ontologie et de la théologie » (p. 258) n'engage pas le thème de la « position d'existence » comme création, donation, malgré l'implication de la présence pleine éternelle de Dieu. Sa théologie peut bien invoquer Dieu en intelligence suprême à l'origine de la « définition » du monde. Mais non du monde lui-même. La pensée de la « source d'être » (p. 257), de la « dérivation de la pluralité à partir de l'unité » (p. 261) demeure à moitié, loin d'être traitée thématiquement : « Si Aristote n'a pas achevé son programme, c'est sans doute à cause de son indifférence à ce qui fait *l'existence d'un être*. [...] sa philosophie reste une philosophie des *quiddités*, des formes. C'est pourquoi entre Dieu et les êtres, Aristote n'a pas recherché une relation de position d'existence, mais de similitude de forme [...] la question de "*l'origine du monde*" n'a pas de sens dans l'aristotélisme [...]. Le rapport de Dieu au monde ne peut donc être *existantiel* ; Dieu est cause de "ce que" le monde est ; il n'est pas cause que le monde "soit" » (p. 259-261) : « L'universalité de l'être consiste dans la "dépendance" de tous les êtres au plus excellent d'entre eux ; mais le lien de finalité, – d'attraction finale –, en quoi consiste à son tour cette dépendance reste un lien d'imitation extrinsèque du plus parfait par le moins parfait. Aristote ignore tout d'une donation première d'existence » (p. 265).

L'extériorité du lien d'imitation laisse de côté le projet anthropologique d'homogénéisation qui, comme nous avons vu, entre en débat dans la religion juive et chrétienne par le thème commun de la filiation paternelle. Depuis cet angle de vue, Ricœur ne manque pas d'annoncer : « C'est la rencontre avec le Dieu d'Israël qui crée les choses, plutôt qu'il ne laisse imiter sa sereine pensée de la pensée, qui provoquera le renouvellement de l'aristotélisme » (p. 259).

La mise en cause de l'anthropologie onto-théologique d'Aristote donne lieu, par la suite, à la critique de la reprise scolastique de l'unité analogique. Le nœud du problème est l'impensé du *soi-ipse* réduit au *moi-idem*. A travers la traduction de l'« *ousia* » en « *substantia* »¹, ce sont notamment les scolastiques qui ont inauguré la tradition du « substantialisme » (p. 354), laquelle tradition continue de s'exercer sur l'ontique métaphysique, égologique de la *mêmeté*². A ce propos n'est pas innocente la thèse de

participation platonicienne : « Il faudrait serrer de près la différence foncière entre la participation platonicienne qui va de l'intelligible au sensible et l'imitation aristotélicienne qui va de l'acte pur à l'acte mêlé, de la forme réelle à la forme irréalité, de l'intelligence divine à la contemplation humaine, à la vie et à un mouvement naturel comme acte inachevé de la puissance » (p. 259).

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 31, note. 3.

² De ce point de vue, l'avantage de la lignée d'Aristote à Kant et à Husserl par rapport au platonisme est à double tranchant. Il peut tourner en désavantage. En effet, dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur fait mention

l'imitation qui porte exclusivement sur la solidarité de l'intelligibilité et de la pensée (imitation de la « sereine pensée de la pensée »), en ceci qu'elle autoriserait la divinisation de l'*ego*¹. Et l'enjeu principal réside dans l'entreprise éliminatoire du couple acte-puissance, profilée sur la « cosmo-théologie du repos » (p. 355) qui motive d'ailleurs la traduction latine. La plus-value de l'éternité immobile divine aboutit en effet à surinvestir la question de l'être dans la question de la « substance » comme « ce qui subsiste dans le changement »². La même critique à l'égard du platonisme s'applique en l'occurrence à l'aristotélisme opérateur de l'oubli de la mouvance temporelle introduite par le couple acte-puissance : « Cette dominance du problème de la substance est capitale pour l'histoire de la philosophie. Elle commande non seulement la philosophie scolastique, mais la cartésienne, la spinoziste et la leibnizienne. Dire *est* c'est dire *subsiste*. Le problème : qu'est-ce qui subsiste ? s'égalise ainsi à la question de l'être » (p. 194). Le passage du caractère éternel, de Dieu à l'*ego*, inclus dans l'axiome du moi-*idem* (son prétendu savoir absolu total faisant pendant avec son prétendu éternel présent) découle donc du raccourci hâtif de l'être au subsister, sans égard pour le devenir. Le substantialisme confine l'unité analogique au traité des catégories, à l'énumération des substances, telle qu'elle se trouve à la portée de l'*ego* souverain, tandis que selon Ricœur, c'est la « distinction de l'acte et de la puissance » qui est « la clé du problème ontologique de la hiérarchisation du réel. Car les êtres sont plus ou moins être selon qu'ils seront plus ou moins acte, c'est-à-dire sans indétermination, sans menace de destruction, d'altération » (p. 257)³.

Cette distinction qui fait savoir l'inscience foncière de l'humain, et par là même sa propre condition de créature en être créé, permet de dégager le travail de connaissance de sa gangue de conscience, de pensée, en révélant la couche fondamentale, fond d'être. Un peu plus bas, précisant l'idée du « plus ou moins être » comme « degré d'être » (p. 259), Ricœur répète l'importance première de cette distinction. Et il s'attaque au raccourci fait par Aristote lui-même en tant que corollaire de la thèse de l'imitation, car celle-ci n'élabore pas l'« unité analogique des êtres dans l'être » pourtant fondatrice de l'« unité analogique dans la science de l'être » (p. 258). L'ignorance aristotélienne de la donation première d'existence passe à côté de la convergence du devenir multiple d'ordre humain sur l'être un d'ordre divin. C'est

spécialement de Kant comme philosophe du substantialisme. Voir, p.143, p. 354, et également « L'Attestation : entre phénoménologie et ontologie », p. 397. Kant et Husserl sont aussi des philosophes de l'idéalisme transcendantal, et cela même s'ils en impliquent une sortie, par la pensée de l'Idée.

¹ La définition aristotélienne de Dieu comme « un Pensant-Pensé-SE pensant » peut se laisser récupérer dans la définition ultérieure de l'*ego* : « L'intelligence en acte est l'acte commun du sujet et de l'objet. [...] puisque l'Intelligence *est* les Intelligibles qu'elle contemple, c'est elle-même qu'elle pense en pensant toutes choses dans leur principe. Nous avons ainsi formé l'idée d'un Acte Pur qui est en même temps Pensée Pure, à savoir "Pensée qui se pense elle-même en saisissant l'intelligibilité" ». *Etre, essence, substance chez Platon et Aristote*, p. 252.

² P. Ricœur, *Etre, essence, substance chez Platon et Aristote*, p. 193.

³ Il développe ce primat de la distinction entre acte et puissance sur la série des catégories : « Ce qui doit ici retenir notre attention, c'est ce que j'ai appelé plus haut la "grande plurivocité", c'est-à-dire celle qui inclut la "petite plurivocité", exprimée dans la série des sens de l'être, pilotée par l'*ousia*, dans un champ comprenant, outre cette série, l'être comme vrai et faux, et la distinction qui nous importe ici entre *energeia* et *dunamis*. Or cette ressource ontologique que la philosophie aristotélienne ne fait pas fructifier de façon distincte, tant est prégnante l'ontologie régie par le primat de l'*ousia*, n'est pas restée inerte dans l'histoire ultérieure de l'être. A l'âge classique, la signification de l'être comme acte chemine sous le couvert de la théorie substantialiste, tout en commençant de la subvertir, sous le titre du *conatus* spinoziste et de l'*appetitus* leibnizien ; à l'âge de l'idéalisme allemand, le rapport *energeia-dunamis* se renverse dans les *Potenzen* de Schelling. Ce renversement est achevé chez Nietzsche, dont le concept de puissance est entièrement désubstantialisé. C'est de là que procèdent des expressions qui me sont chères depuis longtemps, celle de notre désir d'être et de notre effort pour exister, expressions qui donnent à l'éthique son intention première. Le renversement ainsi accompli au sein du couple *energeia-dunamis* marque du même coup l'affranchissement de l'être comme acte à l'égard de l'être selon les catégories, c'est-à-dire, en dernier ressort, à l'égard de l'être comme substance. C'est cet affranchissement que consacre l'ontologie du soi. Cette ontologie se donne d'emblée comme l'autre de l'ontologie de la substance ». « L'Attestation : entre phénoménologie et ontologie », p. 398.

cette convergence au plan de l'existence, et non plus de l'essence, qui égalise l'analogie et l'homogénéisation. Pour Ricœur, si l'auto-constitution comme question de l'être engage l'auto-interprétation comme question du sens, la réciproque est aussi vraie, voire même primordiale. C'est ce qu'indique en creux le titre de cette étude avec cet ordre précis : Etre, essence, substance.

C'est également ce qui explique l'arrangement des études dans *Soi-même comme un autre* (et dans l'article connexe *L'Attestation*), à la différence près qu'il s'agit ici de l'ordre inverse, justement celui de l'opération de l'unité analogique qui part du plus bas de la hiérarchie. Le parcours des niveaux logique (logique des individus chez Strawson, donc des « substances »), linguistique, praxique et éthique s'enchaîne comme « affermissement progressif », « approfondissement »¹ qui correspond au « détour par en bas ». Le niveau éthique dit « plus élevé » se place alors, selon le « degré d'être », au niveau plus proche de l'être divin premier. Par l'action éthique, tenue de la parole, l'humain était de fait en mesure et en train de rentrer dans le Royaume à titre de fils de Dieu, celui à qui Dieu donne une existence. Le rapport fondamental de l'existence à l'être divin par rapport à celui secondaire de l'essence rejoint ainsi le primat de l'action sur l'énonciation (et/ou l'interprétation). C'est le niveau éthique qui renferme l'« unité des êtres dans l'être » (et non seulement l'« unité des acceptions de l'être dans la suite des catégories »), car il est le seul à traiter jusqu'à la question de l'existence, seul à discuter en tant que telle la coïncidence entre essence et existence. C'est pourquoi l'attestation s'attachait en particulier à la conscience (*Gewissen*). L'action éthique qui réalise le bien atteste par là même la venue actuelle de l'intelligible divin premier.

Ricœur remarque à cet égard une série de synonymes chez Aristote – « Bien en soi, Premier Intelligible »² – qui entre en résonance avec la *phronèsis* dans *Ethique à Nicomaque*, à la sagesse pratique en situation. L'intelligibilité, au lieu de rester dans la sphère de la pensée, de la conscience réflexive, se trouve alors sous la tutelle de la chair, qui implique le thème de la création, et dont la double structure cadre, de plus, à la logique de l'attestation. L'action charnelle qui conjugue le dedans psychique et le dehors physique, marque du coup la transition du sens transcendantal à la présence empirique, elle s'érige en canon de la réalisation de l'intelligible, du « Bien en soi ». Par conséquent elle reporte l'intelligibilité au fond d'être à la fois puissant et effectif. De ce point de vue, Ricœur met en avant la thèse de Heidegger : « L'attestation d'un pouvoir-être authentique, c'est la conscience qui la donne »³. En répondant à la voix supérieure dans son for intérieur, la *Gewissen* s'engage vers l'action, s'efforce chaque fois d'extérioriser cette voix supérieure et intérieure. Pour Ricœur, cette thèse invite à elle seule à dépasser l'anthropologie négative. Autant il « se sépare de Heidegger »⁴, de sa pensée de l'inscience finie, de son impensé de l'action perpétuelle (« l'ontologie fondamentale se garde de toute proposition » concernant « l'orientation dans l'action »⁵), autant il assigne un mérite d'exception à l'équation de « la conscience-attestation ». D'où la mise en contraste : « En revanche, la conscience-attestation s'inscrit dans la problématique de la vérité, en tant qu'ouverture et dévoilement » (*ibid.*). Contre l'inscience, le mode véridatif de la conscience-attestation fraye la voie à la détermination d'un indéterminé, dévoile le potentiel apriorique et caché. A l'opposé de la vérification substantialiste, il conduit l'unité des catégories à l'unité des êtres dans l'être. A contre-courant

¹ P. Ricœur, « L'Attestation : entre phénoménologie et ontologie », p. 382-383.

² P. Ricœur, *Etre, essence, substance chez Platon et Aristote*, p. 254. Et cette série implique aussi « Premier désirable ». La pensée de l'« aspiration par le désir » peut apparaître l'éros platonicien, le conatus spinoziste qui s'articulaient notamment avec l'*énergéia-dunamis* aristotéliens.

³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 401.

⁴ P. Ricœur, « L'Attestation : entre phénoménologie et ontologie », p. 398. En critiquant le substantialisme, par le thème de la préoccupation inauthentique, Heidegger s'arrête à la « destruction de la métaphysique » (*ibid.*).

⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 404.

du double arrêt, le véridatif institue donc une possibilité du devenir : « L'attestation fondamentale que *je peux être moi-même* »¹.

Il s'ensuit que chez Ricœur le couple acte-puissance fonctionne sur deux plans théorique et méthodologique. La fonction théorique consiste en ce qu'il préside à la « suite ordonnée des déterminations du soi » (p. 382), parcours des niveaux, qui s'énonce clairement dans *Soi-même comme un autre* comme « unité seulement *analogique* entre des acceptions multiples du terme agir »². C'est le couple acte-puissance qui fait fonction de terme de référence : « On se demandera principalement si la grande polysémie du terme "être", selon Aristote, permet de revaloriser la signification de l'être en tant qu'acte et puissance, gageant ainsi l'unité analogique de l'agir sur une signification ontologique stable » (p. 32). Mais en même temps ce couple rend la stabilité dynamique. Là s'observe sa fonction méthodologique chez Ricœur. Elle consiste à laisser *ouverte* cette unité analogique, ce qu'indique la restriction : « l'unité seulement analogique ». Ricœur vient de présenter sa « philosophie pratique » comme « philosophie seconde », en entendant par là l'« après » (*ibid.*) du *Cogito* exalté. A savoir : « L'unité que le souci de l'agir humain confère à l'ensemble de nos études n'est pas celle qu'un fondement ultime conférerait à une série de disciplines dérivées » (*ibid.*). Si, sur le plan théorique, l'agir éthique est situé, par la mise en jeu de l'acte et de la puissance, à proximité de l'être fondamental³, cet agir ne revient donc pas, sur le plan méthodologique, au « fondement ultime ». Ricœur se refuse à succomber sous le poids de la métaphysique. C'est pourquoi il fait des réserves sur le niveau éthique : « sinon dernier, du moins plus élevé »⁴. De cette étude, il souligne le « caractère *exploratoire* »⁵. Elle reste « proche » *stricto sensu*, c'est-à-dire contiguë, consécutive mais non identique au fond d'être.

Et d'autre part, la fonction théorique ne manque pas de rattraper la fonction méthodologique. L'union solidaire de la théorie éthique de l'action avec la théorie eschatologique de l'histoire implique bien que le devenir ne peut être que partiel. La quête est ouverte à la fois vers *la* discipline des acceptions de l'agir humain et vers la récapitulation totale, finale des devenirs humains dans le Royaume. Sur l'être humain s'inscrit à jamais la marque, précisément, de l'acte-puissance, par rapport à l'être divin, l'Acte pur.

La double quête souscrit au propos global de l'unité analogique et de l'attestation. Il s'agit en effet de la quête de l'ordre *a priori* et un – l'être et par delà le divin. Cette visée va donc à l'encontre de la nécessité, pourtant tant soulignée, du rapport au monde sensible, empirique, humain qui se meut sous l'égide de la pluralité. Par là cette quête décèle en filigrane la nature même de l'anthropologie de Ricœur qui, en fin de compte, prend l'humanité en gage pour attendre et atteindre le non-humain. L'attestation de soi, actualité d'un sens du soi, qui ne porte pas sur l'événement du devenir, mais sur l'avènement de l'être, vire à l'attestation du divin. La dialectique de l'ipséité et de l'altérité que Ricœur subsume sous le thème de la création (homogénéisation) débouche sur cette conquête unificatrice de signes de Dieu dispersés dans ce monde, chez les hommes. La venue actuelle revient à venir à l'appui de l'être divin. C'est à cette optique focalisée sur le divin que s'ordonne finalement la nécessité en question, celle du « détour par en bas » comme du détour par l'analytique. De fait, s'agissant de ce « détour » chez un Aristote anti-platonicien, Ricœur a ajouté : « Pour remplir le cadre vide de la "théologie" il faut passer par le monde, afin d'y trouver l'indication de ce que serait la substance véritable, la substance première, à savoir, [...] la substance sans matière ni potentialité »⁶.

¹ P. Ricœur, « L'Attestation : entre phénoménologie et ontologie », p. 403.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 31.

³ « Dans cette étude [éthique], de style ontologique, c'est bien l'unité analogique de l'agir humain qui est en question » (p. 32).

⁴ P. Ricœur, « L'Attestation : entre phénoménologie et ontologie », p. 384.

⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 32.

⁶ P. Ricœur, *Etre, essence, substance chez Platon et Aristote*, p. 203.

Cet argument semble faire écho à sa propre saisie de la figure de l'autre – « Dieu vivant, Dieu absent ou une place vide »¹. Ricœur hypothèque ainsi l'humain pour la preuve de l'existence de Dieu. Ici, il peut alors se recommander de la *Troisième Méditation* de Descartes où entre notamment le cycle de Dieu qui sape par en dessous le projet de l'égologie. Nous l'avons vu. Et le recul au second plan de l'*ego* ne laisse pas intact son angle de vue anthropologique. Dans le présent contexte, cela apparaît même comme un double intérêt de ce cycle – critique de l'*ego* et théorie de Dieu. En reprenant à nouveaux frais cette *Méditation*, il explique : « Cet Autre [=Dieu] qui cause la présence en moi de sa propre représentation. Le *Cogito* glisse au second rang ontologique » (p. 20)². La « véracité divine » qui prime la « certitude du *Cogito* » se reflète sur le mode véridatif de l'attestation opposé autant à l'*hubris* du fondement ultime³, ce qui accentue la visée de Dieu. Et Ricœur enchaîne le cycle cartésien de Dieu à la perspective de Spinoza qui repousse selon lui encore plus loin le *Cogito* humain hors du champ d'étude⁴. Cet « éloignement de la problématique du soi » concourt à substituer l'attestation de Dieu à celle de soi.

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 409.

² On cite le passage concerné où la lecture proposée par Ricœur marque une affinité inattendue entre Descartes et Aristote. De plus, elle annonce ses propres thèmes de la création, de l'homogénéisation par l'action éthique dans sa durée (promesse tenue à Dieu), en permettant implicitement de remarquer que ces thèmes donnent sur Dieu et non sur l'homme : « Le *Cogito* serait véritablement absolu, à tous égards, si l'on pouvait montrer qu'il n'y a qu'un ordre, celui où il est effectivement premier, et que l'autre ordre, qui le fait régresser au second rang, dérive du premier. Or il semble bien que la *Troisième Méditation* renverse l'ordre, en plaçant la certitude du *Cogito* en position subordonnée par rapport à la véracité divine, laquelle est première selon la "vérité de la chose". Qu'en résulte-t-il pour le *Cogito* lui-même ? Par une sorte de choc en retour de la nouvelle certitude, à savoir celle de l'existence de Dieu, sur celle du *Cogito*, l'idée de moi-même apparaît profondément transformée du seul fait de la reconnaissance de cet Autre qui cause la présence en moi de sa propre représentation. Le *Cogito* glisse au second rang ontologique. [...] Il faut donc aller jusqu'à dire que, si Dieu est *ratio essendi* de moi-même, il devient par là même *ratio cognoscendi* de moi-même, en tant que je suis un être imparfait, un être de manque ; car l'imperfection attachée au doute n'est connue qu'à la lumière de l'idée de perfection ; dans la *Seconde Méditation*, je me connaissais comme existant et pensant, mais non point encore comme nature finie et bornée. Cette infirmité du *Cogito* s'étend fort loin : elle n'est pas seulement attachée à l'imperfection du doute, mais à la précarité même de la certitude qui a vaincu le doute, essentiellement à son absence de durée : livré à lui-même, le moi du *Cogito* est le Sisyphe condamnée à remonter, d'instant en instant, le rocher de sa certitude à contre-pente du doute. En revanche, parce qu'il me conserve, Dieu confère à la certitude de moi-même la permanence, que celle-ci ne tient pas d'elle-même. Cette stricte contemporanéité de l'idée de Dieu et de l'idée de moi-même, prise sous l'angle de la puissance de produire des idées, me fait dire que "comme l'idée de moi-même, [l'idée de Dieu] est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé"[...]. Mieux : l'idée de Dieu est en moi comme la marque même de l'auteur sur son ouvrage, marque qui assure la ressemblance de l'un à l'autre. Il me faut alors confesser que "je conçois cette ressemblance (...) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même" » (p. 19-20).

³ Ricœur instaure en effet le lien, même s'il prend note de la fonction dernière de la véracité divine chez Descartes, qui consiste à légitimer le statut fondateur de l'*ego* : « Et n'est-ce pas sur le Dieu vérac que se fonde tout l'édifice cartésien du savoir ? Cela est bien vrai : en ce sens, la problématique de l'attestation trouve une de ses sources dans la problématique cartésienne du Dieu trompeur. Mais ce que ne revendique pas pour elle-même l'attestation, c'est le caractère de garantie, attaché au *Cogito* par l'intermédiaire de la démonstration prétendue de l'existence de Dieu, garantie qui finalement résorbe la véracité dans la vérité, au sens fort de savoir théorique autofondateur. A cet égard, l'attestation manque de cette garantie et de l'hypercertitude attachée à cette dernière » (p. 34). La démonstration de l'existence de Dieu est dite prétendue, pour autant qu'elle se met au service de l'égologie. Une fois levée cette condition, la démonstration apparaît comme visée même de l'attestation.

⁴ « Spinoza, tirant les conséquences du renversement opéré par la Troisième Méditation, n'[a] plus vu dans le *Cogito* qu'une vérité abstraite, tronquée, dépouillée de tout prestige. Spinoza est à cet égard le plus cohérent : pour l'*Ethique*, seul le discours de la substance infinie a valeur de fondement ; le *Cogito*, non seulement régresse au second rang, mais perd sa formulation en première personne [...] "L'homme pense". Un axiome précède cette formule lapidaire [...] qui souligne un peu plus le caractère subordonné du second : "L'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire, c'est-à-dire qu'il peut aussi bien se faire suivant l'ordre de la nature que cet homme-ci ou celui-là existe, qu'il peut se faire qu'il n'existe pas". La problématique du soi s'éloigne de l'horizon philosophique » (p. 21).

Il travaille en outre à faire de l'homme le lieu de lisibilité par excellence du divin. L'herméneutique retourne ici à sa tutelle initiale. A travers l'interprétation des sens du soi, elle est à la recherche de Dieu vivant : « C'est dans l'homme que le *conatus*, ou puissance d'être de toutes choses, est le plus clairement lisible, et, [...] toute chose exprime à des degrés différents la puissance ou la vie que Spinoza appelle vie de Dieu » (p. 366-367). L'idée du monde – hommes et choses – comme « expression de la vie de Dieu » renvoie au concept de « trace » qui, à la jonction de la double catégorie historique et théologique, remonte les pistes jusqu'à l'origine où Dieu créateur est passé dans le monde. La trace équivaut à ce que Ricœur disait eu égard à Dieu cartésien, à savoir « la marque même de l'auteur sur son ouvrage » (p. 20). Selon la « signifiante » de la trace – l'auteur passe, l'ouvrage demeure – Dieu est certes « absent ». Mais en même temps, il est « vivant », puisque l'agir humain continue dans sa totalité collective et historique de lui faire référence. Tout acte humain comme trace, comme matière « signifie » Dieu « sans le faire apparaître », dans la mesure où il découle de l'Acte pur qui s'atteste au lieu de se vérifier, en laissant chaque fois une marge de potentialités, comme mission à accomplir au futur, c'est-à-dire comme « dette » envers Dieu¹. L'« absence » de Dieu n'est autre que son Idéalité.

A la visée de l'attestation ainsi définitivement portée sur Dieu s'accommode sa « parenté » établie avec le « témoignage » (p. 34). Ricœur développe ce concept dans un article intitulé *L'Herméneutique du témoignage* où il s'agit notamment du « témoignage de l'absolu »². On y reconnaît un argument semblable ayant pour droit fil l'articulation du transcendantal sur l'empirique, de « l'absolu » sur l'« historique » (p. 37). Et dès l'entrée de jeu, Ricœur désimplique le témoignage du champ « métaphysique »³, afin de placer le transcendantal hors de la portée de l'humain, c'est-à-dire dans l'ordre divin.

Ricœur propose d'abord l'analyse « sémantique du témoignage » (p. 38). On note : 1) le rejet de la métaphysique, de l'épistémologie substantialiste ramène le témoignage, de la « chose vue » à la « chose dite », aux « récit », « narration de l'événement » (*ibid.*). Le qualificatif de « quasi-empirique » (*ibid.*) du témoignage marque l'écart par rapport à l'empirique au sens de l'intuitionnisme de la vision duquel se démarquait l'attestation ; 2) le témoignage implique un aspect juridique de « procès » (p. 39), de « débat entre opinions adverses » (p. 40), par quoi il introduit la question d'« une sorte de preuve » (*ibid.*). Mais la « preuve judiciaire » jointe ainsi au témoignage est dite « non le nécessaire, mais le probable » (p. 41). Ce caractère réaffirme la parenté du témoignage avec l'attestation autour de l'anti-intuitionnisme commun. Il le charge d'un aspect temporel, provisoire qui laisse ouvert ce procès. Et à l'avenant de l'idéal de temporalité – la conquête de l'uni-totalité –, le témoignage probable participe, en mobilisant « la plupart des hommes » (*ibid.*), à la formation d'un consensus, d'un meilleur argument, qui traversaient le triple champ historique, juridique

¹ Et dans ce contexte, on peut situer les objections de Ricœur à Heidegger et à Lévinas marqués de part et d'autre du thème de la rupture qui annihile l'attestation de soi et implicitement l'attestation de Dieu vivant : « A la réduction, caractéristique de la philosophie de M. Heidegger, de l'être en dette à l'étrang(èr)eté liée à la facticité de l'être dans le monde, E. Lévinas oppose une réduction symétrique de l'altérité de la conscience à l'extériorité d'autrui manifestée dans son visage. [...] A l'alternative : soit l'étrang(èr)eté selon Heidegger, soit l'extériorité selon E. Lévinas, j'opposerai avec obstination le caractère original et originaire de ce qui m'apparaît constituer la troisième modalité d'altérité, à savoir *l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité*. [...] A M. Heidegger j'objectais que l'attestation est originairement injonction, sous peine que l'attestation perde toute signification éthique ou morale ; à E. Lévinas j'objecterai que l'injonction est originairement 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 » (p. 408-409).

² P. Ricœur, « L'Herméneutique du témoignage », *Le Témoignage*, Aubier, 1972, p. 35.

³ « C'est lorsque la pensée de l'inconditionné a perdu tout appui dans les objets transcendants de la métaphysique, lorsqu'elle a renoncé à toutes les objectivations que l'entendement impose, c'est alors que l'exigence de l'absolu [...] se tient prête pour quelque chose comme une expérience de l'absolu dans le témoignage » (p. 36). Le témoignage ne se mesure pas à la « règle », à la « norme » que « la conscience impliquait déjà » (*ibid.*)

et éthique¹. De même que l'attestation, le témoignage renvoie à l'éthique ; 3) le témoignage inclut comme sa propre menace le problème du « faux témoignage », du « mensonge », de l'« intention perverse » irréductible à une simple « erreur » (p. 42). La paire de « faux témoignage »-« témoignage véridique » (*ibid.*), qui se superpose à celle de soupçon-attestation sert à doter le processus consensuel d'une valeur plus éthique. Elle rattache le témoignage notamment au thème de la « conviction », dont Ricœur présente une analyse grammaticale : « Il [=narrateur] ne se borne pas à témoigner que..., mais il témoigne pour... » (*ibid.*).

Le témoignage comme conviction accentue en particulier son aspect éthico-pratique, par quoi se réinstalle le primat de l'action sur l'énonciation (le témoignage comme chose dite, récit, narration). C'est là que Ricœur cherche à conduire son analyse sémantique et grammaticale du témoignage : « Le sens du témoignage semble alors inversé ; le mot ne désigne plus une action de parole, le rapport oral d'un témoin oculaire sur un fait auquel il a assisté ; le témoignage est l'action elle-même en tant qu'elle atteste dans l'extériorité l'homme intérieur lui-même, sa conviction, sa foi » (p. 43). Le témoignage comme acte de témoigner ne relève plus de la sphère de langage qui est pourtant un agir à part entière. Le départ subtil que Ricœur opère entre l'« action de parole » et l'« action elle-même » illustre une fois de plus sa démarche pour circonscrire l'acte de langage. Dans l'impensé généralisé de l'historicité empirique de l'acte de langage, le « quasi-empirique » tourne alors à l'infériorité de l'aspect langagier du témoignage à son aspect éthico-pratique. Ricœur considère le témoignage-parole comme manque d'empiricité, d'historicité, réduit à l'état virtuel dans l'attente de son actualisation². Il rapproche le témoignage de l'action charnelle seule à se tenir à la jonction de dedans-dehors, au couple de puissance-acte.

L'investigation anthropologique poursuivie par la parenté de l'attestation avec le témoignage montre la constance du traitement minimisant de l'acte de langage comme élément secondaire des sciences humaines chez Ricœur. Or la question centrale est ici de savoir si cette investigation reste encore anthropologique, bien qu'elle ne soit plus du langage. A ce propos le point d'interrogation se découpe sur l'étude suivante qui explore le « sens religieux du témoignage » (p. 44). L'équation entre « conviction » et « foi » prépare ce passage de l'éthique à la théologie où s'exerce en clair la logique de l'attestation. La typologie binaire de l'« absolu » et de l'« historique », du sens transcendantal intérieur et de l'événement empirique extérieur, Ricœur l'attribue à deux textes évangéliques, respectivement au texte plutôt confessionnel de Jean et au texte plutôt narratif de Luc, les deux pivotant autour du sens essentiel à l'Évangile – la résurrection. L'important est qu'à partir de cette typologie, Ricœur entreprend de démontrer qu'ils travaillent de part et d'autre, dans les directions opposées, à la même « dialectique du sens et du fait, de la confession et de la narration » (p. 47)³, qu'ils articulent donc la « signification Christ » (le « Christ de la foi »)

¹ L'idée de « débat entre opinions adverses » indique en effet l'éthique de l'argumentation et par ailleurs, ce caractère « probable » du témoignage, Ricœur le thématise par référence à la *Rhétorique* d'Aristote qui est précisément un « traité de l'argumentation » (p. 40) où se discutent parallèlement des thèmes historiques : « autorités morales », « témoins cités », « témoins anciens » (p. 41). Ainsi à bien des égards, le témoignage apparente le consensus.

² C'est ce qu'il a déjà en vue dans l'introduction de l'article où il situe le témoignage à la fois au-delà de la sphère de la conscience (norme, loi) et de la sphère du langage (« symbole ») : « Mais il [=le symbole] manque – ou peut manquer – d'épaisseur historique ; son sens importe plus que son historicité. Comme tel il constitue plutôt une catégorie de l'imagination productrice. Au contraire le témoignage absolu, dans sa singularité concrète, donne à la vérité une caution sans laquelle son autorité demeure en suspens. Le témoignage chaque fois singulier confère la sanction de la réalité à des idées, des idéaux, des manières d'être, que le symbole nous dépeint et nous découvre seulement comme nos possibles les plus propres » (p. 37). On y observe l'impensé radical de l'historicité de langage.

³ On donne l'aperçu de la démonstration. Luc à titre de « témoin des choses vues et entendues » (p. 47) raconte avant tout le fait de la résurrection, il met l'accent sur la factualité événementielle : « Certes, le fait est

sur l'« événement Jésus » (le « Jésus de l'histoire ») sous la graphie du trait d'union : « Jésus-Christ » (p. 54). Ricœur formule cette logique du témoignage comme de l'attestation : « On ne peut témoigner *pour* un sens, sans témoigner *que* quelque chose est arrivé qui signifie ce sens » (p. 46).

Le choix des textes n'est pas anodin, il est stratégique. L'examen des textes qui permet de redoubler le lien de l'attestation et du témoignage vise surtout à situer ce lien sur le plan thématique, plus qu'opératoire, de la dialectique. C'est dire que, de ces textes évangéliques de la résurrection, Ricœur tire argument pour poser comme thème commun majeur la présence actuelle, « empirique » de Dieu. Dieu couvre à lui seul l'ordre transcendantal et l'ordre empirique : « L'absolu se déclare ici et maintenant. [...] L'absolu se montre. Dans ce court-circuit de l'absolu et de la présence, une expérience de l'absolu se constitue. De cela seul le témoignage témoigne » (p. 54). Cette thèse résultante de l'étude biblique répond notamment à un des intérêts du « sens religieux du témoignage » énumérés au départ : « Le témoin ne témoigne pas sur des faits, isolés et contingents, mais sur le sens radical, global de l'expérience humaine ; c'est Jahvé lui-même qui s'atteste dans le témoignage » (p. 44). Et Dieu s'atteste à chaque moment actuel, il continue de s'attester sur les événements qui s'enchaînent dans le monde humain.

L'« empirique » de Dieu qui est pourtant transcendantal ne cherche autre que son éternité. C'est pour marquer cette présence continue, éternelle de Dieu que Ricœur assigne au témoignage religieux la dimension collective et historique : « Le témoignage est orienté vers la proclamation, la divulgation, la propagation ; c'est pour tous les peuples qu'un peuple est témoin » (*ibid.*). Le peuple-témoin témoigne moins au bénéfice de tous les peuples futurs, des autres humains que de Dieu lui-même, de la vie de Tout-Autre. De fait, Ricœur met parallèlement l'humain à contribution pour l'attestation de Dieu. Dans son approche du témoignage, on remarque la même situation secondaire de l'homme au service de Dieu : « Le témoin n'est pas quiconque s'avance et dépose, mais celui qui est envoyé pour témoigner. Par son origine, le témoignage vient d'ailleurs. [...] le témoignage n'appartient pas au témoin. Il procède d'une initiative absolue, quant à son origine et quant à son contenu » (*ibid.*). La contribution de l'homme serviteur va jusqu'au « sacrifice de vie » comme un acte d'abnégation éminemment éthique. L'équation de la « conviction » éthico-pratique et de la « foi » théologique opère ici à plein : « Cette profession implique un engagement total non seulement dans des paroles, mais des actes et, à la limite, dans le sacrifice d'une vie » (*ibid.*). Dans ce contexte, on peut répéter la question : s'agit-il encore d'une anthropologie ?

L'homme est témoin pour Dieu vivant, témoin de Dieu vivant. Et cela, même dans son propre devenir homogène à Dieu, dans sa propre libération. C'est ce qu'implique la dernière partie de l'article qui suit l'étude biblique. Et on peut y voir notamment comment dans l'« anthropologie » de Ricœur, le recul de l'acte de langage est coextensif au recul de l'homme lui-même par rapport à Dieu. L'enjeu de cette coextension réside dans l'identité entre l'homme lisant et l'homme lisible. Ricœur replace en effet la dialectique du témoignage dans le champ herméneutique, en proposant la « philosophie du témoignage » comme « philosophie de l'interprétation » (p. 53). Cette démarche correspond au retour de

inséparable de son sens ; mais le sens s'est inscrit dans l'histoire, il est advenu, il est arrivé : de tout cela vous êtes témoins » (*ibid.*). Pourtant, ce résumé de Ricœur relève à lui-même que le fait n'est pas rompu avec le sens chez Luc, qu'il discute la venue au *fait* actuel du *sens* préalable ou prophétique de la résurrection. Cette mise en corrélation du fait et du sens n'institue rien d'autre que la dialectique en question. Quant à Jean, il « n'est pas comme témoin de la résurrection, au sens des premiers évangélistes, mais en un sens moins historique et plus théologique de «témoin de la lumière» » (p. 48), il est témoin d'un « signe qui désigne Jésus comme le Christ » (p. 49). Le pôle ainsi déplacé de la narration vers la confession, jusqu'à l'« intériorisation presque complète du témoignage » (*ibid.*) ne perd pas pour autant « toute référence au témoignage oculaire cher à Luc » (*ibid.*). Ricœur insiste : « Même chez Jean, le lien n'est jamais rompu entre la confession christologique et l'annonce narrative d'un événement central de l'histoire » (p. 49-50). Selon lui, Jean articule donc également le sens intérieur ahistorique et le fait extérieur historique.

l'herméneutique à son origine théologique. Elle entreprend de généraliser l'exégèse de Dieu, non plus *pour*, mais *dans* la perspective « anthropologique » du devenir sujet conscient : « Qu'est-ce en effet qu'interpréter le témoignage ? C'est un acte double : un acte de la conscience de soi sur elle-même et un acte de la compréhension historique sur les signes que l'absolu donne de lui-même. Les signes que l'absolu fait paraître de lui-même sont en même temps dans lesquels la conscience se reconnaît » (*ibid.*). On retrouve le schéma récurrent et relationnel entre Dieu signifiant et homme interprétant, dans lequel est interpolé le témoignage portant sur l'« immédiateté de l'absolu », « l'auto-manifestation de l'absolu, ici et maintenant » (p. 54).

Ce schéma est conséquent au déplacement de l'« initiative » du témoignage, à l'arrachement du témoignage au témoin. Et si Ricœur explique la relation du témoignage à l'interprétation : « c'est ce court-circuit du sens et de l'événement qui donne à interpréter, qui demande à être interprété » (*ibid.*), c'est dans la mesure où le témoignage de l'immédiateté originaire – « cette immédiateté opère comme origine, comme *initium*, en deçà de quoi on ne peut remonter » (*ibid.*) – reste idéal d'interprétation. C'est-à-dire que cette immédiateté de l'absolu, ce court-circuit revient à la présence pleine du sens uni-total qui ne peut se trouver qu'à l'origine *a priori* ; c'est uniquement à l'ordre divin, dans l'éternité divine que la dialectique du sens et de l'événement est achevée sans marge d'indéfini, ni de potentialité. Il en ressort qu'à partir des premiers évangélistes contemporains du Ressuscité, découle l'histoire de l'humanité proprement dite comme chaîne continue des interprétations, que nous avons vue à maintes reprises : « A partir de là, l'interprétation sera l'interminable médiation de cette immédiateté » (*ibid.*).

En corrélation avec l'immédiateté de l'absolu, l'« anthropologie » de Ricœur interroge l'ordre humain. Il le divise en un double versant du sens et de la présence auquel répond l'« acte double ». On va suivre d'abord le premier versant de « l'acte d'une conscience de soi qui se dépouille et tâche à se comprendre » (p. 59). L'auto-constitution – selon la terminologie de cet article, l'« affirmation originaire » (p. 54) – comme auto-interprétation se ramène à l'interprétation de sens du divin fondateur des sens du soi. Et immédiatement Ricœur réfère ce travail d'interprétation à la multiplication de l'un sous la conduite de l'unité analogique : « La prise de conscience ne peut que se détailler, s'éparpiller, dans des prédicats, les prédicats du divin. Ces prédicats [...] sont l'expression multiple et diverse d'un Acte pur qui ne peut se dire qu'en s'investissant dans des qualités » (p. 56). La seconde restriction trace le seuil du sacré transcendantal ; Ricœur vient d'écarter la métaphysique égologique : « Il n'y a pas d'intuition unitive, pas de savoir absolu dans lequel la conscience prendrait à la fois conscience de l'absolu et de soi-même » (*ibid.*). L'« écart entre l'herméneutique du témoignage et le savoir absolu » (p. 58) remet en avant le trait « probable » du témoignage qui entraîne avec lui les thèmes de procès, de soupçon : « L'affirmation originaire ne peut être soumise à la norme du connaître par objets. [...] l'affirmation originaire se fait critique des prédicats du divin. C'est cette critique qui, en tant que jugement, tombe sous la modalité du probable » (*ibid.*). La « modalité du probable » prenant une forme provisoire ouverte, le travail analogique uni-totalitaire des prédicats divins se met en mouvement interminable : « L'impossibilité du savoir absolu [...] exprime une première impuissance, celle de fixer la critériologie du divin dans un système clos [...] les témoignages de l'absolu qui règlent l'avance de la conscience de soi donnent chaque fois au divin un sens nouveau ou plus profond ; aussi la critériologie du divin est-elle à jamais inachevée. L'impossibilité du savoir absolu exprime ensuite l'impuissance de la conscience à totaliser les signes. Au témoignage est liée l'expérience du "chaque fois" » (p. 60). L'« impossibilité », l'« impuissance » issues notamment de la « finitude de la conscience humaine » (p. 57), donc de sa condition historique, sont par cela même la condition de possibilité de l'histoire humaine.

Si sur le versant du sens les interprétations humaines médiatisent indéfiniment l'immédiateté absolue, sur le versant de la présence les actions humaines le font autant. En l'occurrence, l'histoire humaine interminable fait figure d'actualité infinie de Dieu. Dans le cadre de la dialectique de l'absolu et de l'historique, l'implication de l'histoire se rattache davantage à ce second versant qui renvoie assurément à l'« acte de la compréhension historique », à l'« acte de témoigner par quoi l'absolu se montre dans ses signes et dans ses œuvres » (p. 59). Et là converge le point focal de l'anthropologie problématique de Ricœur.

L'histoire humaine à durée indéterminée réfléchit elle-même la manifestation de la vie éternelle de Dieu. Dieu se reflète « chaque fois » sur l'homme lisant Dieu. Ce rapport réflecteur, spéculaire entre homme et Dieu marque, au-delà du rapport réflexif, spéculatif, le *télos*, voire même l'oméga de leur homogénéisation sous-jacent à l'« anthropologie » chez Ricœur, en remotivant du même coup le passage de l'interprétation à l'action éthique. L'homme interprète le sens divin, qu'il fait ensuite sien comme sa conviction, qu'il actualise par son action éthique. Tout cela à l'instar de l'immédiateté de l'absolu, de l'« Acte pur », de la dialectique originellement accomplie du sens et du fait. Mais ce devenir de l'homme homogène à Dieu¹ bascule vers l'advenir de Dieu dans l'homme. C'est l'apparition de l'absolu qui fait irruption comme enjeu majeur : « La manifestation de l'absolu dans des personnes et dans des actes est indéfiniment médiatisée par le moyen de significations » (p. 55). Depuis l'angle de vue ainsi centré sur la « manifestation de l'absolu », Ricœur renforce la requête du passage de l'interprétation à l'action, en tant que cette transition permet d'identifier l'homme lisant à l'homme lisible, et par delà à Dieu lisible. Dans ce contexte exerce une fonction particulière le témoignage au sens de procès-processus juridique, celui qui engageait ensemble le temps et le soupçon. En l'occurrence, l'absolu lui-même se met en procès, où son « auto-manifestation ici et maintenant » ressortit distinctement à la théologie du nom. L'analyse sémantique profane du témoignage se découpe sur le départage de la double religion du nom et de l'idole :

« Le témoignage est à la fois une manifestation et une crise de l'apparence. [...] On atteste là où on conteste. Les œuvres et les signes sont offerts au jugement. L'absolu lui-même est en procès. [...] la structure herméneutique du témoignage consiste en ceci que le témoignage des choses vues n'atteint le jugement qu'à travers un récit, c'est-à-dire par la médiation de choses dites, et que le juge au tribunal ne se décide sur les choses vues qu'à l'audition des choses dites. [...] Le procès est inéluctable : il se greffe directement sur la dialectique des choses vues et des choses dites. Seul un procès peut trancher entre Jahvé et les « idoles de rien ». Les œuvres et les signes que le révélateur « fait » sont autant de pièces à conviction, de moyens de preuves au grand procès de l'absolu. [...] pas de manifestation de l'absolu sans la crise du faux témoignage, sans la décision qui tranche entre le signe et l'idole » (*ibid.*).

Ce caractère de procès-processus accentue l'aspect historique du témoignage qui reconduit ainsi la théologie à elle-même, à celle du nom. Il autorise à classer les « œuvres » et « signes » ici en cause sous la catégorie de la « trace » qui joignait historiographie et théologie. A la portée de la trace, notamment en tant qu'elle rend lisibles les actions

¹ Ricœur relève que chez Lévinas le concept de témoignage va de pair avec celui de « substitution » pour impliquer davantage l'homogénéisation entre soi (non moi) et Tout Autre : « Je trouve confirmation de cette interprétation du thème de la substitution dans le rôle assigné, sous le contrôle d'ailleurs de ce même thème, à la catégorie du témoignage. On voit bien à *quoi* témoignage est rendu : à l'absolu, certes, donc à la Hauteur, dénommée « gloire de l'infini » ; et à l'Extériorité, dont le visage est comme la trace. En ce sens, « il n'y a de témoignage (...) que de l'infini... ». Mais *qui* témoigne, sinon le Soi, distingué, désormais du moi, en vertu de l'idée d'assignation à responsabilité ? « Le Soi, c'est le fait même de s'exposer, sous l'accusatif non assumable où le Moi supporte les autres, à l'inverse de la certitude du Moi se rejoignant lui-même dans la liberté ». Le témoignage, c'est donc le mode de vérité de cette auto-exposition du Soi, inverse de la certitude du Moi ». *Soi-même comme un autre*, p. 392. Et la question *qui* ? se renverse pour la dernière fois en question *quoi* ? selon la terminologie de ce passage. C'est-à-dire question *qui* ? dont la réponse n'est cependant plus le soi, mais Dieu.

humaines, se trouve donc la lisibilité même de Dieu censé s'y manifester et ordonner l'histoire humaine. Ces « œuvres et signes que le révélateur "fait" » appartiennent en effet à l'absolu, les guillemets de « faire » visant son origine venant d'ailleurs ; ils se règlent sur la structure du « témoignage qui provient d'une initiative absolue, quant à son origine et quant à son contenu ». Le « contenu » (chose vue et dite), s'il concerne les événements historiques, revient aux actions humaines comme segments de l'Acte Pur. Les « œuvres et signes » correspondent alors exactement à ceux qui sont considérés dans les phrases précitées : « l'acte de témoigner par quoi l'absolu se montre dans ses signes et dans ses œuvres » ; « les signes que l'absolu donne de lui-même, que l'absolu fait paraître de lui-même ». Ce sont des traces empiriques, historiques, et indicatives du passage de l'absolu.

Et si l'historien, à traiter la trace comme catégorie historiographique, lit sur l'événement historique l'avènement ontologique et au-delà, théologique, il lui incombe par conséquent d'exercer un travail d'attestation ; s'acquitter de la dette à l'égard du passé, c'est attester l'être divin qui a été actualisé chez l'être humain ; son action éthique est relative à l'acte de témoigner, de rendre témoignage justement à la « manifestation de l'absolu dans des personnes et dans des actes ». L'historien est un témoin révélateur de Dieu vivant, témoin qui ouvre concurremment un procès éliminatoire de l'idole. En matière du procès appliqué au champ historiographique qui porte, du coup, le sceau de la probabilité, nous le verrons dans la dernière partie qui discutera le rapport entre récit et histoire.

Le paradigme de trace entraîne, au reste, à spatialiser les actions humaines historiques « dans » lesquelles l'absolu se manifeste, se montre. C'est dire qu'au « grand procès de l'absolu », elles passent notamment pour *topos* où Dieu soit s'atteste, soit se conteste. Ainsi la fusion s'étend entre l'homme lisant Dieu et l'homme lisible, jusqu'à l'homme comme « lieu de lisibilité » de Dieu. Chez Ricœur, l'« anthropologie » fait pendant à la topique de Dieu, à l'exclusion de l'anthropologie historique du langage. Le paradigme de la trace concourt à ce pacte conclu, en annulant l'historicité subjective du sens. A travers ces « œuvre et signes », Ricœur cherche à réajuster le statut secondaire de l'homme interprétant et agissant à son propos ultime de localiser Dieu qui a signifié à l'origine du monde et continue d'apparaître et de disparaître *dans* le monde, *dans* l'histoire. L'« ici et maintenant » pris en bloc auquel il appose une clause de l'absolu spatialise l'avènement radicalement ahistorique, esquisse une topologie circulaire pour la topique de Dieu.

Le versant de la présence relance le versant du sens où la critériologie du divin se décante, se poursuit à travers la lecture des actions humaines de témoignage. Le « double acte » apparaît comme « alliance » de l'« extériorité » et de l'« intériorité » qui ne cesse de s'enchaîner : « C'est en effet un fait de finitude que l'affirmation originaire ne puisse s'approprier elle-même dans une réflexion totale de caractère intuitif, mais qu'elle doive faire le détour d'une interprétation des signes contingents que l'absolu donne de lui-même dans l'histoire » (p. 57). C'est le mouvement même de la dialectique inachevée modelée sur la dialectique achevée, éternelle, immobile, par quoi la négativité de finitude s'inverse en positivité de liberté : « Ce que nous pouvons reconnaître dans un témoignage – au sens non du récit d'un témoin qui rapporte ce qu'il a vu, mais d'une œuvre qui atteste¹ – c'est qu'il soit l'expression de la liberté que nous désirons être. Je reconnais existant ce qui est seulement pour moi idée. Ce que je reconnais, hors de moi, c'est, dans l'effectivité, le mouvement de libération que je pose seulement dans l'idéalité » (p. 57-58). Ricœur pose ici la thèse de son anthropologie positive de l'« affirmation originaire ».

Et pourtant, ce qui se tient au centre d'intérêt de ses études de l'homme, c'est l'avènement de Dieu qui présidait à chaque moment-clef de son travail théorique, à savoir les théories du langage, de la constitution, de l'histoire, de la société, de l'éthique. C'est que son anthropologie positive a pour point de mire terminal d'attester les activités humaines –

¹ Cette proposition incisive répète l'éviction de l'acte de langage de sa perspective anthropologique.

herméneutique, pratique, éthique – de l'Acte pur, d'attester le soi humain de l'être éternel de Dieu. Contre toute apparence, il y a chez lui une attitude, sinon *anti-*, du moins *an-anthropologique* qui dissout la spécificité de chaque homme-sujet dans l'unité eschatologique du divin. L'homme est proprement *atopos* dans la topique de Dieu. Et ici, on ne débat pas d'une alternative entre philosophie et religion, telle que Ricœur l'engage et cherche à la dépasser, notamment en donnant l'« alliance » du « double acte » comme « promotion mutuelle de la raison et de la foi » (p. 61). Il peut la dépasser, tant cette alternative reste en fait une problématique intrinsèque à l'onto-théologie, autour de laquelle gravite, d'ailleurs, la querelle de la double anthropologie négative et positive. On n'impose pas non plus, pour ensuite dépasser, l'alternative entre anthropologie et religion. Il ne s'agit pas de repousser d'emblée la religion hors du champ des études humaines. Le divin ne fait pas problème pour la pensée de l'homme, dans la mesure où il est considéré comme discours de part en part humain, subjectif, événementiel. L'opposition entre l'homme et Dieu perd sa validité, si on implique que l'humain en tant que sujet *signifie* le divin dans son historicité. La profession de foi est avant toute chose un acte de langage, acte d'énonciation dans et par lequel l'homme croyant devient sujet, indépendamment de son énoncé de serviteur. Et à ce titre, elle donne matière à l'analyse « sémantique » au sens de Benveniste.

La position *an-anthropologique* de Ricœur résulte précisément de cette alternative, au reste solidaire de la précédente, qui met en compétition l'homme et Dieu pour le statut de sujet du sens, sujet de la vérité. Ce schéma conclut à la recherche de la vérité transcendantale, qui lie d'une affinité profonde philosophie et théologie. C'est pourquoi l'alternative est dépassable et dépassée chez Ricœur. L'assignation à Dieu du statut de sujet de la vérité universelle ne contredit pas tant l'entreprise philosophique qu'elle n'en a l'air. L'enjeu de l'*an-anthropologie* comme topique de Dieu réside donc dans la conception ahistorique de la vérité, commune à la théologie et à la philosophie qu'elle soit égologie ou critique de l'égologie ; car trancher la vérité de l'*ego* comme illusoire, cela ne change rien à l'idée de vérité préétablie chez l'adversaire ; celle-ci se maintient. A cet égard il n'est pas fortuit que Ricœur rende équivalents attestation, témoignage et « croyance »¹. Le terme de « croyance » entraîne la perspective théologique, la « foi » religieuse, ainsi qu'il le décline en « créance », « confiance », « fiance » (p. 34) contre le *Cogito* humilié, contre la finitude d'inscience. Le rejet de l'ontologie négative tenait à cette relation positive ouverte avec Dieu.

En même temps, il prend la « croyance » pour « non doxique » (p. 33). Cette précision n'est pas sans rapport avec la réduction phénoménologique, eidétique de la « foi naïve à l'être », réduction de la foi naïve à l'être substantiel au sens essentiel, et par delà, avec la réduction méthodologique (non doctrinale), puisqu'il discerne *ipso facto* le double mode grammatical de la croyance – croyance doxique comme « je crois-que », croyance non doxique comme « je crois-en » (*ibid.*). Le primat de l'être sur la conscience, contre le *Cogito* exalté, renvoie le sens essentiel à l'être divin, à l'Acte pur. Mais son système de pensée à triple terme – substance, sens, être – reste relatif au critère sacralisant, essentialisant de la vérité, par quoi l'union onto-théologique ne fait que se redoubler.

La pensée de la vérité n'est cependant pas l'apanage de la théologie, ni *a fortiori* des philosophies. A ce cercle qui est vicieux, se trouve étrangère notamment l'anthropologie du langage, qui historicise, donc, désacralise, détranscendantalise la vérité en corrélation avec le rapport social entre *je* et *tu*. La vérité « consensuelle » est chaque fois historique et « éthique ». C'est une œuvre de l'éthique du discours. Si elle mobilise des hommes, ce n'est pas parce qu'elle découle de l'autre côté du seuil du sacré, de l'Un originaire qui embrasse tout, mais parce qu'elle offre prise à l'expérience de la trans-subjectivité et de la trans-historicité où chaque homme devient sujet qui continue de signifier à neuf cette vérité. La

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 33.

trans-subjectivité et la trans-historicité ne sont pas à confondre avec l'essentialité qui demeure transcendante à l'histoire humaine.

Sous cette optique, la vérité du divin se soustrait au traitement déductif formulé au superlatif, tel que « témoignage absolu de l'absolu »¹, « affirmation absolue de l'absolu » (p. 36), « manifestation absolue de l'absolu » (p. 59). Car l'avènement de Dieu lui-même relève de l'événement de discours. L'anthropologie du langage prend à tâche d'aborder la question de la vérité divine à partir de l'expérience trans-historique et trans-subjective du dire, du signifier, au lieu de l'expérience absolue de l'absolu. Et en sortant ainsi de l'absolutisme, elle écarte en même temps le relativisme dont Ricœur percevait à jour le problème, à savoir le refus du débat. L'approche linguistique de la vérité divine engage précisément le débat, l'éthique du discours n'étant pas autre chose qu'une « éthique de la discussion ». Mais celle-ci ouvre en l'occurrence le conflit des significations, et non plus des interprétations. Par là le thème de la vérité divine se détache de celui de la véracité. Il passe outre aux enjeux juridiques – erreur, illusion, mensonge – qui ont comme critère judiciaire l'ordre préalable au langage. Le monde où Dieu est advenu revient au monde où Dieu est dit advenu. Il ne s'agit pas d'un monde vu, perçu, interprété qui préexisterait aux actes de communication. C'est un monde chaque fois signifié par une communauté d'hommes, constitué et reconstitué par les sujet et intersujet de langage. La vérité divine est consacrée ou non en fonction des rapports d'énonciation qui fondent et traversent la société humaine historique. Elle reste « probable », « vraisemblable ». Mais cela, en dehors de la boucle atemporelle, déductive, interprétative du multiple-un. Ses caractères « probable », « vraisemblable » marquent le processus de travail de langage tout entier empirique.

D'autre part, la théorie de l'énonciation démêle la vérité divine de l'action charnelle. Tandis que Ricœur prend la présence du sens vrai divin pour incarnée en action humaine, comme son *topos* lisible, qui intervient dans le monde déjà là, la présence ainsi postulée manifeste en fait l'historicité de langage, le présent de l'instance de discours constitutif d'un monde, de ce monde religieux.

Autant que le sujet de langage irréductible à l'individu psycho-physique, la vérité divine est irréductible et à la faiblesse et à l'espérance humaines, lesquelles tournent autour de la même situation de l'homme *conscient* de son destin mortel. A l'encontre de la double *an*-anthropologie négative et positive, l'anthropologie historique du langage ne discute pas cette vérité par la question de la conscience et de la *bios*. En même temps, elle pense l'homme pour sa vie, elle est positive également et autrement que chez Ricœur. Elle n'est pas indifférente aux thèmes comme la liberté, l'espérance, l'immortalité, qui trouvent leur possibilité notamment dans la subjectivation du sens. L'homme vit fondamentalement dans et par le langage. Chaque fois qu'il parle, qu'il sémantise, il devient sujet libre de sa condition d'individu préconçue, prédisposée, préorganisée. La temporalité de vie consiste dans le renouvellement de cette individuation libératrice, au-delà de la continuité physique et psychique à laquelle se borne l'action charnelle dans son « désir d'être », « effort pour exister », « effort pour persévérer dans le temps ». Et par là même l'acte de langage donne une espérance d'immortalité. L'immortalité repose en l'occurrence sur le renouvellement de l'individuation libératrice qui passe d'homme parlant à homme parlant dans l'histoire. Elle est pensable en termes de vie du sens trans-subjectif et trans-historique indéfiniment inchoatif. L'espérance d'immortalité peut bien se conjuguer avec la vérité divine, mais seulement avec la vérité divine désacralisée, chargée de l'acte de signification (non d'interprétation) sans cesse réédité. Le miracle de l'immortalité réside dans cette vie du sens empirique qui annule le paradoxe entre subjectif, historique et trans-subjectif, trans-historique, sans tomber sous le joug de l'essentialisme.

¹ P. Ricœur, « L'herméneutique du témoignage », p. 35.

Or ces questions de la vérité, du sens, de l'infini du sens se posent en particulier dans la pensée de la littérature. Autant dans l'an-anthropologie positive que dans l'anthropologie du langage. Celle-ci permet d'aborder les œuvres littéraires précisément comme opératrices de cette non-contradiction entre spécificité et collectivité constitutive d'une vérité chaque fois empirique, humaine. Tandis que Ricœur élabore sa théorie de la littérature à travers les thèmes de l'attestation, du témoignage. Dans le cadre général de la prééminence de l'action sur l'acte de langage, il situe les œuvres littéraires à la phase à la fois nécessaire et insuffisante à l'attestation, au témoignage. Chez lui, elles marquent un moment heuristique – non encore pratique – d'un sens essentiel, de la vérité transcendante onto-théologique. On se propose alors de voir comment sa théorie de l'interprétation (non de l'énonciation) développe sa théorie de la littérature.

La troisième partie : la théorie de la littérature

1. Métaphore, prédication

Ricœur consacre une grande partie d'investigation philosophique à la littérature. Qu'il assigne un rôle important à la littérature, cela s'annonce dans son parti pris pour Aristote qu'il met en contraste avec Platon sur le double versant poétique et rhétorique. Pour le champ poétique, il engage un concept de *mimèsis* qui sert à distinguer le rapport respectif des philosophes à la littérature. Platon considère la *mimèsis* comme « imitation des modèles idéaux »¹, comme ce qui « éloigne l'œuvre d'art de deux degrés du modèle idéal qui en est le fondement ultime »². Le concept de *mimèsis* est un concept qui condamne la littérature chez Platon : « [Gorgias] loue le peintre et l'artiste pour leur art de tromper [...]. Socrate en tire argument contre l'art et le pouvoir qu'il donne de manipuler l'opinion. Toute la discussion de la *mimèsis* sur livre X de la *République* est dominée par cette méfiance » (*ibid.*, note.1). A l'opposé de cette pensée de la *mimèsis* qui va de l'imitation improductive à l'illusion dangereuse en passant par la perte de l'idée, Aristote la revalorise comme « activité » qui « produit quelque chose » (*ibid.*). L'aspect productif porte la marque de la « dimension créatrice »³, par quoi l'activité mimétique ne se résume plus à la tromperie, bien au contraire, elle s'élève à l'« enseignement » : « La *Poétique* est ainsi une réplique à *République* X : l'imitation, pour Aristote, est une activité et une activité qui *enseigne* »⁴. Le concept de *mimèsis* légitime, en l'occurrence, l'intérêt de la philosophie à l'égard de la littérature.

Pour le domaine de la rhétorique, Ricœur met en jeu le concept de figure qui divise, derechef, Platon et Aristote. Platon critique la pratique rhétorique dans sa lutte contre la sophistique. En considérant la figure comme un « ornement » qui ne produit rien, il réintroduit les motifs négatifs, voire même dangereux tels que « illusion », « tromperie », « mensonge », « *pseudo* »⁵. Ce rejet des figures rhétoriques redouble alors indirectement la condamnation de la littérature. Elle passe pour l'imitation décorative, illusoire, mensongère des idées fondamentales. En revanche, Aristote réhabilite la figure rhétorique, et singulièrement la métaphore. Il en fait ressortir une « valeur instructive » (p. 49). L'exercice de métaphore concourt à la vertu de l'activité mimétique qui produit et instruit. Il favorise donc un lien plus positif, constructif entre littérature et philosophie. Et en se mettant dans le sillage d'Aristote, Ricœur cherche lui-même à élaborer ce lien comme une collaboration nécessaire.

Par rapport à l'affrontement initial entre la thèse platonicienne de l'improductivité décorative et la thèse aristotélicienne de la productivité instructive, Ricœur situe diverses études de la métaphore qui se développent ultérieurement. Il en dégage notamment deux écoles qui s'opposent : l'une aborde la métaphore par voie de la dénomination et de la substitution, l'autre par voie de la prédication et de l'interaction. Et s'il élabore, à partir de là, sa propre théorie de la métaphore et de la littérature pour préparer la collaboration souhaitée, sa position s'avérera moins tranchée qu'elle ne paraît. C'est qu'au lieu de départager l'alternative ainsi établie, il opte pour une démarche dialectique qui finira par trouver un terrain d'entente. Le prix à payer est pourtant lourd de conséquences non pas pour la philosophie, mais pour la littérature. C'est sa conception improductive, expressive du langage qui devient une pierre d'achoppement au moment même où il défend la vertu de la métaphore

¹ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, Seuil, 1975, p. 54.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 72.

³ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 56.

⁴ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p.72, note 1.

⁵ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 15-16.

et de la littérature. Toutefois, dans le présent chapitre, nous suivons la lecture critique de Ricœur à l'égard du premier courant, en se contentant de faire remarquer, à l'occasion, des enjeux propres à son système de pensée philosophique.

Ricœur remarque un aspect paradoxal – qui annonce d'ailleurs le sien – dans la définition de la métaphore selon Aristote. Paradoxal, en ceci qu'elle donne lieu à la théorie adverse : « *La métaphore est la transposition d'un nom qu'Aristote appelle étranger (allogrios), c'est-à-dire "qui ... désigne une autre chose" [...], "qui appartient à une autre chose" » (p. 26). Le privilège accordé au nom par rapport au verbe, parallèle au primat du mot sur la phrase, facilite à traiter la métaphore en termes de dénomination. Et l'épithète d'« étranger » attaché au nom métaphorique est susceptible d'accueillir une idée de « substitution » (p. 28). Ricœur détecte à juste titre un enchaînement de traits définitoires qui conspirent ensemble à arracher la valeur instructive à la métaphore : « Le mot métaphorique vient à la place d'un mot non métaphorique qu'on aurait pu employer (si du moins il existe) ; il est alors doublement étranger, par emprunt d'un mot présent et par substitution à un mot absent. [...] si en effet le terme métaphorique est un terme substitué, l'information fournie par la métaphore est nulle, le terme absent pouvant être restitué s'il existe ; et si l'information est nulle, la métaphore n'a qu'une valeur ornementale, décorative » (p. 29-30). La créativité de la métaphore se réduit à l'invention d'un nom décoratif qui n'enseigne rien. C'est cette part de pensée platonicienne chez Aristote qui conditionne et oriente la rhétorique, classique et nouvelle, vers la théorie de la dénomination et de la substitution.*

L'enjeu réside bien dans la restriction de la métaphore au nom : « Si donc Aristote est l'initiateur du modèle [...], [c'est] uniquement en raison de la place centrale donnée au nom dans l'énumération des constituants de la *lexis*, et de la référence au nom de la définition de la métaphore » (p. 66). Le traité de Pierre Fontanier illustre notamment ce modèle¹, à niveler sur les tropes les figures coextensives à la fois au mot, à la phrase et au discours entier. Au reste, sa tropologie tient à une théorie du langage qui, à partir de la division, postule l'antériorité supérieure de l'idée au mot. Le mot n'est qu'un reflet représentatif de l'idée formée au préalable : « Parler des idées et des mots, c'est parler deux fois des idées : une première fois des "idées en elles-mêmes", une deuxième fois des idées en tant que "représentées par les mots" » (p. 69). Le mot non métaphorique est déjà un substitut de l'idée. Il en est le nom. Aussi, l'« idéologie » (p. 68) de Fontanier renferme une pensée substitutive du langage qui se généralise dans le traitement de la métaphore. Dès lors, il ramène le phénomène de la « novation sémantique » par le trope au « rapport entre deux idées », entre « première idée et idée nouvelle » (p. 76). C'est dire qu'il ne pose pas la question du sens produit par la métaphore en tant qu'acte de langage. Et pour Ricœur le primat de l'idée sur le mot ne fait pas tant problème que le primat du « couple idée-mot » (p. 68) sur la phrase. Il y aura lieu d'interroger ce non-dit qui se cache derrière la division et la liaison entre langage et extra-langage.

Le déclin de la rhétorique classique coïncide avec la formation de la tropologie qui s'épuise dans la classification. Mais néanmoins, persiste la pensée du mot, qui cautionne l'entreprise taxinomique des tropes, à fournir l'unité de compte, du seul fait qu'elle se laisse récupérer dans la logique du signe. Ricœur reconnaît à la « sémantique lexicale » de Stephen Ullmann une théorie similaire qui considère le mot comme « porteur du sens » (p. 143). Son approche sémiotique confond le sens avec le signifié appelé « sense » par rapport au « name » (p. 145), qui est équivalent du signifiant. S'il situe, au départ, l'enjeu de la métaphore dans les « changements de signification » (p. 143), la terminologie name-sense fonctionne, comme

¹ « Que la théorie du mot l'emporte finalement sur la théorie de la proposition est pour nous de la plus grande importance. En effet, la théorie des tropes se réglera finalement sur le mot et non sur la proposition » (p. 71) ; « La métaphore reste classée parmi les tropes en un seul mot ou tropes proprement dits. [...] L'unité de compte reste le trope parce que le fondement reste le mot » (p. 74-75).

Ricœur le perce à jour, pour « [accentuer] le phénomène de dénomination » (p. 145). Les changements de sens sont enveloppés dans les changements de nom. La métaphore commence par l'« association des idées » (p. 142) et finit par la « [donation] à l'un du nom de l'autre » (*ibid.*).

L'association des idées, qui pourrait engager l'acte subjectif de signification, selon Ricœur, l'« activité individuelle de parole » (p. 152), reste du ressort de la langue. C'est qu'Ullmann maintient un résidu du psychologisme chez Saussure, surtout sa description du signifié en « concept » (p. 151). Cette perspective réfute deux fois la sémantique du discours. Elle coupe court à la création discursive et subjective du sens : « Les champs associatifs [...] délimitent un espace de jeu pour une activité qui reste individuelle en tant qu'effort d'expression » (p. 152). Le sens métaphorique est un produit de la langue, il n'est pas produit dans et par le discours. Bien plus, le psychologisme de la langue passe à côté de la spécificité distincte du langage. La métaphore comme « ressemblance entre les deux sens » est une œuvre de la conscience qui opère une association entre les « atomes psychiques » (p. 154). Strictement parlant, le « sense » relève de la conscience, tandis que le « name » de la langue. L'idéologie de Fontanier est lisible en filigrane. La métaphore revient à la substitution de substitution. Ici, Ricœur révoque en doute la psychologie associationniste : « Le mariage de la sémantique avec la psychologie associationniste a des effets nuisibles » (p. 169). Mais ce refus est autrement motivé chez lui que par la distinction entre langage et conscience. Nous verrons ce qu'il vise sous le redressement apparent de l'« activité individuelle en tant qu'effort d'expression ».

La nouvelle rhétorique continue la logique du signe. Si Gérard Genette met à l'index la rhétorique de Fontanier comme « rhétorique restreinte », bornée au trope, il exerce la même pensée du mot dans son projet de fondation d'une rhétorique des figures. A partir de l'opposition entre le figuré et le non-figuré, le « langage réel » et le « langage virtuel » (p. 178), il professe notamment un rapport de traduction : « Toute figure est traduisible » (p. 179). Là-dessus porte la critique de Ricœur. La thèse de la traduisibilité s'aligne *ipso facto* sur la théorie de la substitution qui réduit la figure au seul foyer, mot, et à la seule fonction, dénomination sans « aucune information nouvelle » (*ibid.*). Or elle est d'autant plus problématique qu'elle n'annule pas seulement la productivité de la métaphore, mais par delà, l'activité du langage. En dépit des apparences, la traduction ne passe pas entre mot présent et *mot* absent, entre langage réel et *langage* virtuel. Elle s'intercale entre langage et conscience. Ricœur remarque : Genette lie « la virtualité du langage de degré rhétorique nul à son statut mental » (*ibid.*) ; il s'agit de l'« écart [...] entre ce que le poète a pensé et ce qu'il a écrit, entre le sens et la lettre » (*ibid.*). Le sens non figuré du mot absent, virtuel auquel se substitue et par lequel se traduit le sens figuré du mot présent, réel procède de l'acte de conscience et non de langage. Le poète signifie en sujet de conscience. La pensée précède le langage. Elle donne sens, indépendamment du langage. Ce n'est pas seulement la figure (la métaphore), mais fondamentalement le langage qui ne signifie rien, n'informe rien à lui-même. La nouvelle rhétorique s'inscrit bel et bien dans la lignée de la rhétorique classique. La division entre sens et lettre reste tangente à l'idéologie de Fontanier. La conception substitutive du langage opère à plein.

Au fait, selon Ricœur, la « traduction d'un mot présent par un mot absent » est à récuser en tant que « traduction au niveau des mots » (p. 180). On remarque le même propos de laisser intacte la dissociation entre langage et sens. Mais cela ne revient pas à dire qu'il adhère, sans partage, à l'idéologie du mot. Nous venons de voir sa critique du psychologisme chez Ullmann. Il reste en fait autant indifférent à la dissociation entre conscience et sens qui s'engage dans la *Rhétorique générale* du Groupe de Liège.

En l'occurrence, l'analyse n'envisage pas de trouver directement le terme absent à la place duquel la métaphore est employée. Afin de le trouver et avant de le faire, elle recherche

un « troisième terme » dit l'« invariant » qui est « commun au degré zéro et au degré figuré » (p. 204). La métaphore se définit encore comme « figure de mot » (p. 202) et « substitution » (p. 203), remplacement du terme absent par l'intermédiaire de l'invariant qui est lui-même « virtuel » (p. 204). La théorie de la substitution fait de la métaphore une opération « paradigmatique ». Le terme absent à retrouver et le terme présent (métaphore) sont des paradigmes de l'invariant. Cette parenté explicitement établie entre substitution et paradigme sous le principe de sélection virtuelle concourt à repousser la pensée de la phrase qui est de l'ordre du syntagme sous le principe de la relation actuelle. La *Rhétorique générale* prend le syntagme pour « base », partie dont le sens reste inchangé dans l'opération de métaphore. Elle répète par là la thèse de l'« information nulle » (*ibid.*)

En dehors de la reprise de la sémiotique de la substitution, l'« originalité » de cette analyse consiste en ce que la zone d'intersection constitutive du paradigme se situe non pas au plan lexical mais au plan « sémique ». Loin de prendre en considération la phrase, elle divise davantage l'unité, c'est-à-dire qu'elle décompose le signifié d'un mot en sèmes : « Elle [= l'originalité] est dans l'explication de la substitution par une modification portant sur la collection des sèmes nucléaires. Toute l'originalité est dans le changement du niveau de l'analyse, dans le passage au plan infra-linguistique des sèmes » (p. 203). Si Ricœur souligne cette « originalité », c'est qu'elle déplace le virtuel au niveau où se fait la modification. Le virtuel, celui des sèmes se détache à la fois du langage, de l'activité discursive du poète – les « sèmes n'appartiennent pas au plan de la manifestation du discours » (p. 183) – et de la conscience, de l'activité mentale du poète. Le virtuel est « à relier à une construction de linguiste » (*ibid.*). Pour la *Rhétorique générale*, la langue apersonnelle et ahistorique a déjà fini le travail de sens, de telle sorte que la métaphore improductive se réduit à un simple jeu de l'adjonction et de la suppression de sèmes à l'intérieur du paradigme prédisposé. Elle est un jeu de langue.

Ricœur ne remet pas en cause la rupture du sens d'avec la conscience, pas plus que celle d'avec le langage. Il est constant qu'il problématise l'exclusion du discours dans cette « démarche métalinguistique » (*ibid.*). Pour lui, le degré zéro est repérable « dans le discours » (*ibid.*), il est traité dans un discours singulier. Le « degré zéro absolu » (*ibid.*) ne peut être qu'un artefact construit après coup pour l'explication de la métaphore. Mais il requiert, ne fût-ce qu'afin d'identifier une métaphore, de rester au « plan de la manifestation du discours », à savoir que le repérage du degré figuré a besoin du repérage du « degré zéro pratique dans le langage lui-même » (p. 154). Ricœur chasse ainsi tout recours au virtuel relié soit à la conscience, soit à la langue. La métaphore est une œuvre du discours actuel. Mais secrètement, il le tient distinct et distant de la formation du sens, de l'information de la métaphore.

A l'intérieur de l'école de la nouvelle rhétorique, s'esquisse une pensée de la discursivité de la métaphore. Il s'agit de l'étude de Jean Cohen qui porte sur l'écart et la réduction de l'écart. Il ne traite plus la métaphore comme une simple question de mot. Il conjugue la position de l'écart avec la phrase entière. L'écart réside dans l'« impertinence du prédicat » (p. 194) par rapport au sujet. La reconnaissance de la « condition proprement sémantique de la métaphore [...] en tant que phénomène d'ordre prédicatif » (p. 197) mène à tenir compte de l'acte de discours en dehors de la langue. C'est chaque poème qui pose un écart sur le plan syntagmatique à travers la « violation » du « code de pertinence réglant le rapport des signifiés entre eux » (p. 194). Cependant, l'implication du discours s'arrête chez Cohen à la première phase : la position de l'écart syntagmatique. La seconde phase – la réduction de l'écart – où il place la métaphore proprement dite retourne à l'ordre de la langue :

« La métaphore intervient pour réduire l'écart créé par l'impertinence. Les deux écarts sont complémentaires, mais précisément parce qu'ils ne sont pas situés sur le même plan

linguistique. L'impertinence est une violation du code de la parole, elle se situe sur le plan syntagmatique ; la métaphore est une violation du code de la langue, elle se situe sur le plan paradigmatique. Il y a une sorte de dominance de la parole sur la langue, celle-ci acceptant de se transformer pour donner un sens à celle-là. L'ensemble du processus se compose de deux temps, inverses et complémentaires : 1^{er} position de l'écart : impertinence ; 2^e réduction de l'écart : métaphore » (les propos cités par Ricœur, p. 195).

La réduction de l'écart, si elle vise à résoudre l'impertinence initiale du prédicat en vue d'une nouvelle pertinence, trouve sa solution dans la transformation d'un paradigme. La métaphore reste en cela une affaire de langue. La réduction de l'écart syntagmatique s'efface devant la position et la réduction de l'écart paradigmatiques qui retombent dans l'ornière de la théorie de la substitution. Ricœur ne peut se tenir de critiquer cette conception substantive et substitutive de la métaphore : « La métaphore proprement dite n'est pas de l'ordre syntagmatique ; en tant que violation du code de la langue, elle se situe sur le plan paradigmatique. Par ce biais, nous restons dans la tradition rhétorique du trope en un seul mot, et sous l'empire de la théorie de la substitution. [...] Après avoir fait une place à la pertinence et à l'impertinence prédicatives, la théorie de Cohen rejoint les autres théories structurales qui n'opèrent qu'avec des signes ou des collections de signes et ignorent le problème central de la sémantique : la constitution du sens comme propriété de la phrase indivise » (p. 197-198).

Le thème de la production d'une information nouvelle n'est pas examiné pour lui-même. La réduction de l'impertinence prédicative mène tout au plus au changement de sens du mot. Par là s'inverse le rapport de dominance. Le discours se met au service de la langue, dans la mesure où le poème permet finalement et seulement d'élargir des paradigmes, d'enrichir le code lexical de la langue. Ricœur s'y attaque en déclarant : « Il n'est pas vrai que "le but de toute poésie" soit d'"établir une mutation de la langue" » (p. 198). La pensée de la « mutation de la langue » a certes l'avantage, d'une part, sur l'associationnisme d'Ullmann, et d'autre part, sur l'analyse sémique pour laquelle le sens figuré d'un mot préexiste dans sa collection de sèmes, bien qu'à l'état virtuel. Mais la notion de sens reste structurale, confondue avec le signifié interne au système de langue. Pour Ricœur, le sens du sens se découpe sur la question : de quoi parle-t-il le poème ? Par là son intérêt porté à la discursivité de la métaphore commence à prendre tournure. Si la « production du sens métaphorique » (p. 87) repose sur le discours, deux points de discussion s'élèvent qui concernent d'abord le procès de production et ensuite l'objet, visée du sens métaphorique – le « but de toute poésie ».

En reprenant à Leibniz la distinction des deux sortes de « définition », Ricœur explique la pensée de la langue et du mot. La rhétorique en reste à la « définition nominale » qui « permet d'identifier une chose », sans égard pour la « définition réelle » qui elle, « montre comment elle [= la chose] est engendrée » (p. 87). Il va sans dire que la chose en question est ici la métaphore. Or Ricœur reconnaît la définition nominale notamment à la sémiotique, telle que Benveniste l'explicite. Le point de vue sémiotique s'en tient à détecter une entité pourvue de sens, un signe avec sa face intelligible, signifié. Le signifié, dans son inséparabilité du signifiant, sert d'un critère de discrimination entre les signes et les non-signes. La sémiotique ne pose pas la question de la production du sens, à discuter le phénomène du sens en termes de possession : « Au plan du signifié, le critère est : cela signifie-t-il ou non ? Signifier, c'est avoir un sens, sans plus »¹. La sémiotique pratique assurément la définition « nominale » : « Tout ce qui relève du sémiotique a pour critère nécessaire et suffisant qu'on puisse l'identifier [=le signe] au sein et dans l'usage de la langue » (p. 222-223). Ricœur cite : « En sémiologie, dit Benveniste, ce que le signe signifie n'a pas à être défini. Pour qu'un signe existe, il faut et il suffit qu'il soit reçu (Chapeau existe-

¹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 222.

t-il ? Oui. Chateau ? Non) ; la question du signifié ne demande qu'une réponse par oui ou par non ; cela signifie-t-il ou non ? »¹.

A l'opposé de la sémiotique, Benveniste élabore – nous le répétons – le sémantisme qui traite la question du sens en tant qu'activité : « Le sémiotisme se caractérise comme une propriété de la langue, le sémantisme résulte d'une activité du locuteur qui met en action la langue »². Le sémantisme aborde le signifié en termes de production. En vue d'« élucider le processus par lequel se réalise le “sens” en sémantisme » (p. 226), il met en jeu le discours à titre d'acte de signification, et conjointement la phrase en tant qu'unité de discours, « unité sémantisme ». C'est le discours qui fait sens, en actualisant et organisant des signes en phrase. Le principe de sens dans le syntagme et non le paradigme : « Le “sens” [...] s'accomplit dans et par une forme spécifique, celle du syntagme, à la différence du sémiotisme qui se définit par une relation de paradigme. D'un côté, la substitution, de l'autre la connexion » (p. 225).

Le sémantisme est par là en mesure de préparer une définition réelle du sens métaphorique. Et Ricœur de la mettre en œuvre. Il tient d'abord pour acquise une série de primats inversés. En particulier celui du syntagme sur le paradigme donne une « conséquence considérable » à son enquête de la métaphore : « Il faudra donc dire que la métaphore, traitée en discours – l'énoncé métaphorique – est une sorte de syntagme [...]. C'est en effet comme syntagme que l'énoncé métaphorique devra être considéré, s'il est vrai que l'effet de sens résulte d'une certaine action que les mots exercent les uns sur les autres dans la phrase »³. Il élabore donc un concept de métaphore-phrase, « énoncé métaphorique », qui donne congé à la théorie de la substitution et de la dénomination.

La pensée du syntagme valide le rejet de la quête du virtuel. Elle permet de cerner le virtuel notamment comme relatif au présupposé du « sens propre ». En l'occurrence, Ricœur invoque la rhétorique d'I. A. Richards qui « s'emploie à rétablir les droits du discours aux dépens de ceux du mot » (p. 101), en donnant du relief à son « théorème contextuel de la signification ». Il en situe l'enjeu :

« Dès le début, son attaque porte sur la distinction cardinale en rhétorique classique entre sens propre et sens figuré, distinction qu'il met au compte de la “superstition de la signification propre”. Or les mots n'ont pas de signification propre, parce qu'ils n'ont pas de signification en propre ; et ils ne possèdent aucune sens en eux-mêmes, parce que c'est le discours, pris comme un tout, qui porte le sens de manière indivise. C'est donc au nom d'une théorie franchement contextuelle du sens – théorie résumée dans le “théorème contextuel de la signification” – que l'auteur peut condamner la notion de sens propre » (*ibid.*).

Dans une perspective proche de la sémantisme du discours, Richards propose, de son côté, une définition « réelle » du sens comme sens indivis de la phrase. Son théorème écarte la logique du signe qui sous-tend la « superstition de la signification propre » par la confusion du sens et du signifié. Le sens d'un mot ne se détermine, ne se définit qu'en corrélation avec les autres, dans leur agencement syntagmatisme inhérent à la phrase qui est toujours particulière : « Ce qu'un signe signifie exprime les parties manquantes des contextes desquels il tire son efficacité déléguée » (p. 102). Autant que Benveniste, Richards décroche le sens de l'ordre de la langue. Et s'il dissipe le mythe du sens propre censé préalable au discours, à la phrase, au contexte, il ruine du même coup une autre problématique de la logique du signe, justement la conception substitutive du langage à portée idéologique. C'est Ricœur qui en tient compte : « La croyance que les mots possèdent une signification qui leur serait propre est un reste de sorcellerie, le résidu de la “théorie magique des noms”. Ainsi les mots ne sont-ils aucunement les noms des idées présents à l'esprit ; aucune association fixe à quoi que ce soit de donné ne les constitue. [...] dès lors la constance du sens n'est jamais que la constance des

¹ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 91.

² E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 225.

³ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 99-100.

contextes » (*ibid.*). Le sens n'appartient en propre ni à la langue ni à la conscience. La rhétorique de Richards se démarque en cela des rhétoriques classique et nouvelle où s'exerce le « préjugé du sens propre » (p. 103). Elle coupe court à la recherche du sens virtuel qui se trouverait ailleurs que dans le discours. Et pour Ricœur, cette théorie du discours producteur du sens garde sa validité aussi longtemps qu'elle a pour rivaux la sémiologie et l'idéologie. Le non-dit entoure le pacte d'alliance avec la sémantique.

L'étude de la métaphore chez Richards se développe à partir de cette définition réelle du sens en général. Elle articule le procès de métaphore sur la relation mutuelle de sens entre le mot et le contexte. Il le décrit en termes de « teneur » et de « véhicule » : la « teneur » est une « idée sous-jacente » et le « véhicule » est une « idée sous le signe de laquelle la première est appréhendée » (p. 105). Le procès de métaphore consiste en ce que le « véhicule » renvoie à la « teneur » qui s'étend, au-delà du cadre du mot, sur une phrase et un contexte. La « teneur », si elle est « sous-jacente », revient aux « parties manquantes du contexte ». En induit une pensée de la métaphore en phrase, de l'« énoncé métaphorique », malgré la terminologie contradictoire (idée, signe). Ricœur insiste aussitôt après : « Mais il importe de bien noter que la métaphore n'est pas le "véhicule" : elle est le tout constitué par les deux moitiés » (p. 106). Le rapport au contexte pulvérise la théorie de la dénomination et de la substitution. La métaphore ne passe plus pour un nom décoratif qui remplace le sens propre antérieur et extérieur au discours. Le rapport du « véhicule » à la « teneur » est du ressort du discours, c'est-à-dire qu'il ne se traduit plus comme un rapport entre discours et langue, encore moins entre discours et conscience.

Ricœur qui place lui-même le « degré zéro pratique » au plan actuel, non virtuel, du discours accrédite cette thèse exclusivement discursive, langagière de la métaphore : « L'avantage de ce vocabulaire ésotérique [= véhicule et teneur] est d'écarter toute allusion à un sens propre, tout recours à une théorie non contextuelle de l'idée, aussi et mieux encore tout emprunt à la notion d'image mentale » (*ibid.*). Au fait, si le « véhicule » renvoie à la « teneur *sous-jacente* », comme un mot à des parties *manquantes*, est-ce que cette modalité de renvoi reste pensable en termes de substitution, bien qu'il s'agisse ici de la substitution intrinsèque au discours ? Le concept d'« efficacité déléguée » reste certes tributaire de la substitution. Et cependant, le renvoi entre « véhicule » et « teneur » consiste chez Richards non pas dans la substitution qui présuppose leur séparabilité, mais dans l'« interaction » issue de leur implication mutuelle : « Il est exclu qu'on puisse parler de la "teneur" à part de la figure, ni traiter le "véhicule" comme un ornement surajouté : c'est la présence simultanée de la "teneur" et du "véhicule" et leur interaction qui engendrent la métaphore ; dès lors, la teneur ne reste pas inchangée, comme si le véhicule n'était qu'un vêtement, un ornement » (*ibid.*). Le « véhicule », loin de faire office de signe pronominal, imprime à la « teneur » une modification, en même temps que la « teneur » exerce ses effets de sens sur le « véhicule ». La pensée de l'interaction tranche nettement sur l'analyse sémique qui tenait le sens de la « base » (partie syntagmatique) pour « inchangé ». Et c'est dans et par ce processus interactif que le sens métaphorique se produit. Constitué en interaction, il apporte alors une information nouvelle irréductible au « véhicule » aussi bien qu'à la « teneur ». La métaphore produit un sens supplémentaire. La rhétorique de Richards, qui théorise l'opération d'interaction en conséquence de son théorème contextuel de la signification, contribue à la perspective de Ricœur qui vise à placer au premier plan la valeur productive et instructive de la métaphore.

Ricœur met en lumière ensuite la théorie de Max Black. Si elle prolonge, compte tenu de la théorie de Richards, le point de vue sur l'« énoncé métaphorique », elle procède parallèlement à refaire un statut du mot. Ricœur souscrit à ce remaniement de l'acception du mot : « La définition réelle de la métaphore en termes d'énoncé ne peut éliminer la définition nominale en termes de mot ou de nom, parce que le mot reste le porteur de l'effet de sens

métaphorique : c'est du mot qu'on dit qu'il prend un sens métaphorique » (p. 88). La remise en relief du mot ne cherche pas à retourner à la sémiologie de la métaphore. Sur ce point, Ricœur suit Benveniste qui distingue le mot et le signe : chaque mot actualisé et articulé dans une phrase singulière accède au statut de composante sémantique à part entière. A la différence du signe, le mot n'appartient plus au système de langue, mais au système de discours. Et en faisant migrer la tutelle du mot vers le discours, Benveniste introduit notamment un concept de valeur qui sera pour nous la clef de voûte poétique de la théorie de la littérature. Ricœur cite ses propos : « C'est par suite de leur co-aptation que les mots contractent des valeurs qu'en eux-mêmes ils ne possédaient pas et qui sont même contradictoires avec celles qu'ils possèdent par ailleurs » (p. 100). Mais la visée de la citation est de ressaisir le mot comme « lieu de la métaphore » (p. 88). Le philosophe ne mettra pas à l'étude l'enjeu de la « valeur ». Nous verrons que cela n'est pas sans rapport avec sa philosophie du langage et du discours.

Il s'engage à donner une « formule élémentaire » de la métaphore sur la base de la jonction annoncée entre définition réelle et définition nominale : « La métaphore maintient deux pensées de choses différentes simultanément actives au sein d'un mot ou d'une expression simple, dont la signification est la résultante de leur interaction » (p. 105). Or la théorie de Black découpe plus expressément l'identification de la métaphore sur l'interaction entre mot et phrase. Ricœur en expose l'aperçu général : « C'est un énoncé entier qui constitue la métaphore, mais l'attention se concentre sur un mot particulier dont la présence justifie qu'on tienne l'énoncé pour métaphorique. Ce balancement du sens entre l'énoncé et le mot est la condition du trait principal : à savoir, le contraste existant, au sein du même énoncé, entre un mot pris métaphoriquement et un autre qui ne l'est pas. [...] la métaphore est une phrase, ou une expression du même genre, dans laquelle certains mots sont employés métaphoriquement tandis que d'autres sont employés non métaphoriquement » (p. 110). Et il adopte volontiers la terminologie de Black, « foyer » et « cadre », à la place du « véhicule » et de la « teneur » qui se prêteraient à des méprises notées plus haut : « Le vocabulaire plus précis de Max Black permet de serrer de plus près cette interaction, qui se joue entre le sens indivis de l'énoncé et le sens focalisé du mot » (p. 111).

Black critique la théorie de la substitution et de l'information nulle. L'angle d'attaque porte sur l'idée de « ressemblance » : si le sens figuré du mot métaphorique est substituable au sens propre du mot absent, c'est qu'entre les deux s'instaure un rapport d'équivalence, donc de ressemblance ; et ce rapport de ressemblance valide la possibilité de la glose exhaustive qui n'accorde alors à la métaphore aucune fonction cognitive. Black ouvre une théorie de l'interaction et de l'instruction : « Le point décisif est que la métaphore d'interaction, étant insubstituable, est aussi intraduisible “sans perte de contenu cognitif” [...] ; étant intraduisible, elle est porteuse d'information ; bref, elle enseigne » (p. 113). Mais, si Ricœur trouve ici une prise de position proche de la sienne, il observe par la suite que la théorie de Black bute sur certaines difficultés, par lesquelles elle bascule paradoxalement du côté de la théorie adverse initialement rejetée.

Le paradoxe frappe à même l'approche de l'interaction entre « foyer » et « cadre ». Black l'explique en introduisant le « système de lieux communs associés » (p. 114). L'exemple de la métaphore : « l'homme est un loup » s'analyse comme suit : « Appeler un homme un loup, c'est évoquer le système lupin des lieux communs correspondants. On parle alors de l'homme en “langage lupin”. Par un effet de filtre ou d'écran, “la métaphore – loup – supprime certains détails, en accentue d'autres, bref *organise* notre vision de l'homme” » (*ibid.*). L'effet instructif de la métaphore est certes pris en considération dans ce thème de l'organisation d'une vision. Ricœur souligne : « Organiser un sujet principal par application d'un sujet subsidiaire constitue en effet une opération intellectuelle irréductible, qui informe et éclaire comme aucune paraphrase ne saurait le faire » (*ibid.*). Mais, en prenant

l'opération intellectuelle par le bout des clichés, Black en vient à ajuster l'interaction du double sujet principal et subsidiaire à la répétition de leur ressemblance préétablie. Si le sens de la métaphore s'explique à partir de l'implication des lieux communs associés du sujet subsidiaire, l'information concernant le sujet principal s'avère déjà possédée en commun par une communauté. Le travail de connaissance cède au travail de reconnaissance à caractère réitératif. Les aspects de l'« homme » censés être fraîchement instruits proviennent, dans le fait, de ses propres lieux communs par l'intermédiaire de lieux communs du « loup ». Le sens métaphorique se joue sur la correspondance de clichés. Ricœur décèle l'enjeu : « Recourir à un système associé de lieux communs, c'est s'adresser à des connotations déjà établies » (*ibid.*). Le recours à ce système bloque par là même l'accès à la question de la création de la métaphore inséparable de la création du sens métaphorique. En effet, n'entrent en ligne de compte que les « métaphores triviales » (*ibid.*), comme en témoigne le choix de l'exemple. Black passe à côté de la métaphore d'invention. La réplique de Ricœur ne peut alors être que judicieuse pour la théorie de la littérature : « Or n'est-ce pas le rôle de la poésie [...] d'établir de nouvelles configurations d'implications ? » (p. 115)¹.

L'analyse de Black prend à revers sa propre théorie. Cette retombée contradictoire s'accuse d'autant que l'idée de « filtre » ou d'« écran » ne discute que l'action du « foyer » sur le « cadre », sans rendre justice à l'action inverse². Le « foyer » passe pour le seul à créer un sens métaphorique. C'est-à-dire qu'en fait, il reproduit une information déjà donnée et reçue. L'unilatéralité du « foyer » interrompt le procès d'interaction nécessaire à la production du sens métaphorique. La restauration du statut du mot métaphorique conduit à volatiliser la définition réelle de la métaphore.

La théorie de Black reste finalement gouvernée par l'idée de « ressemblance ». Si l'idée d'organisation contient en germe l'acte de prédication – Black parle lui-même d'« application du prédicat métaphorique » (*ibid.*) –, son approche restrictive du « foyer » par les lieux communs élude le fond du problème. C'est la déviance du foyer prédictif à l'égard du sujet qui assure son statut de mot métaphorique et son caractère porteur du sens métaphorique, en donnant matière à l'interaction : « Cette application a en effet quelque chose d'insolite [...] ; si la métaphore élit, accentue, supprime, bref organise le sujet principal c'est qu'elle déplace sur le sujet principal des caractères qui s'appliquent normalement au sujet subsidiaire » (*ibid.*). Ricœur fait de la dissemblance une condition de possibilité non seulement de la création, de l'« émergence du sens métaphorique » (*ibid.*), mais aussi de la création de la métaphore en tant que métaphore d'invention. Sans dissemblance s'estompe la métaphoricité même du mot pris métaphoriquement. Les « implications inventées » (*ibid.*) que Ricœur considère comme marques de la poésie passent inéluctablement par la prédication insolite. Elles dépendent de la position de l'écart syntagmatique qui n'était autre que l'impertinence du prédicat par rapport au sujet. La dissemblance entre sujet et prédicat fait fonction d'axe de la référence qui commande la conjugaison de la double définition réelle et

¹ Black lui-même ne reste pas indifférent à l'objection de la sorte. Ricœur cite ses propos qui cherchent à rectifier la pensée de la métaphore triviale : « Les métaphores peuvent être soutenues par des systèmes d'implications spécialement construits aussi bien que par des lieux communs déjà reçus » ; « Les implications associées consistent d'abord en lieux communs à propos du sujet subsidiaire, mais, dans des cas convenables, peuvent consister en implications déviantes établies pour les besoins de la cause par l'écrivain ». *La Métaphore vive*, p. 115.

² Là, se remarque de nouveau une contradiction interne à la théorie de Black. C'est qu'il admet lui-même l'action du « cadre » sur le « foyer ». Ricœur fait un commentaire critique : « L'auteur admet que le système d'implications ne demeure pas inchangé du fait de l'énoncé métaphorique : appliquer ce système, c'est en même temps contribuer à le déterminer (le loup paraît plus humain au moment même où, en appelant l'homme un loup, on place l'homme sous une lumière spéciale). Mais, alors, la création de sens, propre [aux] métaphores d'invention, est répartie sur tout l'énoncé métaphorique, et l'analogie du filtre ou de l'écran ne sert plus à grand-chose ; l'émergence du sens métaphorique reste aussi énigmatique qu'auparavant ». *La Métaphore vive*, p. 115.

nominale de la métaphore. Elle conditionne l'information inédite et la métaphore inédite en les rendant corrélatives.

Mais sans faire acception de dissemblance comme phénomène-clef de la métaphore, Black se rapproche de l'analyse sémique. Tout en présupposant la position d'écart, elle examine exclusivement la réduction d'écart, par recours aux sèmes préexistants dans la langue. Ni Black, ni les partisans de l'analyse sémique n'impliquent le théorème contextuel de la signification qui permet de prendre en compte le processus de position de l'écart. C'est cet impensé du renvoi du sens d'un « foyer » au sens d'un « cadre », selon la nouvelle rhétorique, à l'« isotopie » du contexte (« homogénéité sémantique d'un énoncé ») qui mène l'explication de la métaphore sous forme de réduction d'écart, en dehors du discours, dans les sèmes ou dans les lieux communs. L'argument contre l'analyse sémique, tel que Ricœur le développe en mettant l'accent sur la « nécessité d'incorporer la rupture d'isotopie à la définition même de la métaphore » (p. 233), est susceptible de s'appliquer à l'égard de la démarche de Black¹. Il n'explore pas ce qui est mis en jeu dans le rapport entre « foyer » et « cadre ». Il ne fait que côtoyer la théorie de la prédication et de l'interaction.

Le recul terminal de la prédication-interaction est déjà inscrit *in nuce* dans sa critique initiale de la théorie de la substitution. Sa position réfractaire à la « comparaison » passe au premier plan. Selon lui, la « comparaison » revient à un « cas particulier de la théorie de la substitution » (p. 112), en tant qu'elle explique la métaphore, que l'énoncé comparatif se substitue à l'énoncé métaphorique. La ressemblance s'établit entre l'énoncé figuré et la comparaison littérale. De ce point de vue, il élimine d'emblée la comparaison en dehors de sa théorie de la métaphore. Mais pour Ricœur, la comparaison n'est pas à traiter comme un énoncé littéral, une paraphrase équivalente à l'énoncé métaphorique. Et réciproquement, il ne donne pas la métaphore pour une « comparaison condensée, abrégée, elliptique » (*ibid.*) sous peine de réintroduire la conception décorative de la métaphore. A partir de là, il pose une parenté autre entre métaphore et comparaison.

On peut remarquer cette approche différente, quand il disserte sur une thèse d'Aristote où le paradoxe tourne en positif. Parce qu'elle autorise à lever la réduction de la métaphore au nom, à la dénomination. Elle aligne la métaphore et la comparaison sur la même forme apophantique. Comparaison : ceci est comme cela ; métaphore : ceci est cela. Le rapprochement de la métaphore avec la comparaison fonctionne pour mettre en relief son caractère d'énoncé prédicatif, non plus de nom ornemental. Aristote n'installe pas le rapport métaphore-comparaison en vue de la paraphrase du sens métaphorique. Il le déplace sur le plan de la définition réelle de la figure. Car il sert à saisir le moment de production du sens métaphorique, à reconsidérer le transfert métaphorique – épiphore – entre les deux noms comme une relation entre sujet et prédicat. Si Aristote subordonne la comparaison à la métaphore, ce dénivellement ne se propose pas selon le clivage de littéral-figuré, mais selon le degré de surprise, d'étrangeté accroché au prédicat. La comparaison est secondaire, dans la mesure où avec ses marques explicites de figuralité, elle atténue l'effet de déviance, rétrécit l'étendue de l'écart. Aristote définit ici la métaphore par l'application d'un prédicat « insolite » au sujet, par une attribution aberrante : « Et Aristote a déjà aperçu que, sous-

¹ « Il n'y aurait pas de métaphore, en effet, si un écart n'était ressenti entre le sens figuré d'un mot et l'isotopie du contexte, c'est-à-dire dans le langage de Greimas l'homogénéité sémantique d'un énoncé ou d'une partie d'énoncé. [...] l'interprétation de la métaphore n'est possible en effet que si l'on a d'abord aperçu l'incompatibilité du sens non figuré du lexème avec le reste du contexte. [...] Dès lors la suppression des sèmes est seulement un moment dans un procès qui met en jeu l'énoncé entier ; ce moment est celui que Jean Cohen a décrit comme réduction d'écart ; il suppose lui-même la production d'écart ou, comme on dit ici, le changement brusque d'isotopie. C'est ce moment préalable qui est ignoré dans la définition de la métaphore par la réduction sémique. [...] l'écart par rapport au contexte n'est pas seulement un signal qui oriente l'interprétation, mais un élément constitutif du message métaphorique » (p. 232-233).

jacente à l'épiphore du nom étrange, opère une attribution étrange » (p. 38). Le procès de métaphore est fonction du mode déviant de prédication, non de dénomination.

Ricœur reprend à son compte l'analyse aristotélicienne de la parité et de la disparité entre métaphore et comparaison. Il en tire le meilleur parti pour motiver la vertu métaphorique, enchaîner la prédication à l'instruction : « La chance d'instruction, la provocation à chercher, contenues dans le bref affrontement du sujet et du prédicat, sont perdues dans une comparaison trop explicite qui, en quelque sorte, détend le dynamisme même de la comparaison dans l'expression du terme de comparaison » (*ibid.*). L'efficace de la métaphore correspond à l'effet de dissemblance, à la portée de l'écart. Ricœur reporte l'« instruction » métaphorique sur « un rapprochement de termes qui d'abord surprend » (p. 39). Le refus de la comparaison chez Black égale l'impensé de la prédication. Il prédétermine sa trajectoire finale sur la théorie de la substitution et de l'information nulle.

A dissocier la métaphore de l'activité du discours, de la prédication, il ne la ramène pas pour autant à l'ordre de la langue, comme c'était le cas dans l'analyse sémique. Le « système associé de lieux communs » du terme focalisé est à discerner de sa « signification lexicale courante ». Les clichés renvoient ici à des « opinions » et « préjugés » (p. 114). Le code des lieux communs s'inscrit dans le registre de la psychologie collective proche de la psychologie associationniste d'Ullmann. Le code entre en résonance avec le champ associatif des idées : « Cette explication par les implications non lexicales des mots est fort difficile à qualifier de sémantique. [...] cette évocation d'un système associé paraît bien constituer une activité créatrice dont on ne parle ici qu'en termes psychologiques » (p. 116)¹. Black aboutit à rendre la métaphore tributaire de l'activité de la conscience.

Le thème de la dissemblance se trouve au cœur de la théorie chez Monroe Beardsley qui fait état de l'« absurdité logique » (p. 122). Il aborde la métaphore comme un « cas d'« attribution » » (*ibid.*). Selon lui, entre deux composantes de la métaphore – « sujet » et « modificateur » – s'interpose l'« incompatibilité » qui fait de l'attribution métaphorique une « attribution auto-contradictoire », celle qui « se détruit elle-même » (*ibid.*). L'« incompatibilité », qui équivaut à l'impertinence prédicative, à la position de l'écart syntagmatique, vient tirer la ligne de démarcation entre métaphore d'invention et métaphore triviale : « La théorie de Beardsley résout partiellement quelques-unes des difficultés laissées en suspens par Max Black. En donnant à l'absurdité logique un rôle aussi décisif, il accentue le caractère d'invention et de novation de l'énoncé métaphorique » (p. 124). Comment propose-t-il alors la définition réelle de la métaphore ? Sa thèse de l'incompatibilité prédicative conduit à relier le trait identificatoire de la métaphore singulièrement au phénomène du double sens. Le double sens se compose de la « désignation » et de la « connotation » (p. 118), de la signification explicite première et de la signification implicite secondaire. Le sens figuré est défini comme « sens d'un énoncé entier résultant de l'attribution au sujet privilégié des valeurs connotatives du modificateur » (p. 124-125).

Le discours crée un sens figuré métaphorique, dans la mesure où il constitue une connotation à travers l'attribution absurde qui déborde l'intelligibilité de la désignation. Inversement, la connotation manifeste la créativité, l'acte créateur du discours, du moment qu'elle dépend d'un contexte spécifique, inhérent à un discours singulier. Par là la perspective de Beardsley rejoint le théorème contextuel de la signification chez Richards² et la sémantique

¹ Nous verrons plus loin ce qu'implique le code culturel pour Ricœur.

² L'affinité avec Richards se resserre, surtout que celui-ci prend en compte le phénomène de double sens. En effet, son théorème de la signification qui rend le sens de chaque mot entièrement relatif à des parties contextuellement manquantes ne peut pas ne pas abolir la « superstition de l'unique signification », en outre de la « superstition du sens propre » : « Rien ne s'oppose à ce qu'un mot signifie plus d'une chose : puisqu'il renvoie à des parties contextuellement manquantes, celles-ci peuvent appartenir à des contextes opposés : les mots expriment alors par leur "surdétermination" des "rivalités à grande échelle entre contextes". Cette critique de la superstition de l'unique signification vraie, prépare évidemment une appréciation positive du rôle de la

du discours chez Benveniste. Ricœur explicite leur lien : « Si donc l'on continue de parler du sens figuré des mots, il ne peut s'agir que de significations entièrement contextuelles, d'une "signification émergente" qui existe seulement ici et maintenant. D'autre part, la collision sémantique qui contraint à un déplacement de la désignation à la connotation donne à l'attribution métaphorique non seulement un caractère singulier mais un caractère construit ; il n'y a pas de métaphore dans le dictionnaire, il n'en existe que dans le discours ; en ce sens, l'attribution métaphorique révèle mieux que tout autre emploi du langage ce que c'est qu'une parole vivante ; elle constitue par excellence une "instance de discours". De cette manière, la théorie de Beardsley s'applique directement à la métaphore d'invention » (p. 125).

Si l'effet de double sens, résultante de la création d'une connotation, caractérise à lui seul le sens métaphorique, il permet d'en distinguer le sens non figuré qui, par contraste, est défini comme « sens d'un énoncé qui ne recourt qu'aux significations lexicales enregistrées d'un mot, celles qui constituent sa désignation » (p. 124). Le sens figuré ne s'oppose plus au sens propre, du fait de la réalisation du mot dans un énoncé singulier. Sa contrepartie revient au sens littéral, dont le trait distinctif se marque par l'absence de double sens. A titre de sens lexicalisé, le sens littéral passe à côté de la novation de sens. Il instaure l'intelligibilité une et conséquente à la phrase. La stabilité du sens est l'envers du manque de créativité. Le sens reste littéral, pour autant que l'effet de double sens ne s'exerce comme « déplacement de la désignation à la connotation ». La pensée du double sens cadre parfaitement avec ce que Ricœur a retenu du couple teneur-véhicule : « Le seul critère de la métaphore, en effet, est que le mot donne deux idées à la fois, qu'il comporte à la fois "teneur" et "véhicule" en interaction. Par contraste, ce critère peut servir à définir le sens littéral : si l'on ne peut pas distinguer teneur et véhicule, alors le mot peut être tenu provisoirement pour littéral. La distinction littéral-métaphorique n'est donc pas irrécupérable, mais elle ne résulte plus d'un caractère propre des mots ; elle résulte de la manière dont fonctionne l'interaction, sur la base du théorème du sens contextuel. Mais alors, le sens littéral n'a plus rien à voir avec le sens propre » (p. 107). Le sens du même mot devient tantôt littéral, tantôt figuré. Son statut varie en fonction du degré de créativité de chaque discours, de chaque énoncé où il s'actualise. Il est chaque fois « provisoire », relatif au discours.

Ce critère de métaphore s'applique du même coup au discernement de valeur d'une œuvre littéraire. La théorie de la métaphore engage une théorie de la littérature, de la littéralité. Beardsley, critique littéraire, évalue en effet la littérarité à mesure du degré de créativité qui est en proportion avec la dualité, voire même la multiplicité du sens : « La littérature, précisément, nous met en présence d'un discours où plusieurs choses sont signifiées en même temps, sans que le lecteur soit requis de choisir entre elles. Une définition sémantique de la littérature, c'est-à-dire une définition en termes de signification, peut ainsi être déduite de la proportion de significations secondaires implicites ou suggérées que comporte un discours ; qu'elle soit fiction, essai ou poème, "une œuvre littéraire est un discours qui comporte une part importante de significations implicites" » (p. 118). La métaphoricité de double sens sert à désimpliquer le langage littéraire du « langage ordinaire », « technique », ou « scientifique » (*ibid.*). Cohen propose la même pensée de la littérature, à superposer la double distinction entre figuré et non-figuré d'une part et de l'autre entre littéraire et ordinaire. Pour lui, l'écart par rapport au degré rhétorique zéro fonctionne afin de mesurer l'« écart de tout langage poétique par rapport au langage scientifique » (p. 180-181). Quant à Ricœur, il intégrera cette « définition sémantique » de la littérarité à sa propre théorie de la littérature, et dans le même temps, il y ajoutera, en conformité avec son arrière-plan

métaphore. Mais la remarque vaut pour toutes les formes de double-sens ». *La Métaphore vive*, p. 102. Et concernant sa théorie de la métaphore, le tandem véhicule-teneur comme idée manifeste et idée sous-jacente s'autorise la réinscription en couple désignation explicite-connotation implicite.

philosophique, certains aspects encore inédits. Nous reviendrons longuement sur ce critère de littéralité, de créativité, en termes de comptage du sens. Il donnera matière à débat.

La théorie de la connotation démontre qu'il n'y a pas de mot métaphorique qui préexisterait au discours. Ricœur la cernait comme une bonne approximation de la métaphore d'invention. Il est indiscutable qu'« il n'y a pas de métaphore dans le dictionnaire ; il n'en existe que dans le discours ». Au fait, il trouve chez Beardsley un thème qui démentit l'apport principal de sa théorie. Il s'agit de l'idée de « gamme potentielle de connotations » (p. 125) prête à articuler avec le « système associé de lieux communs ». Le trait d'antériorité rend en effet homogènes les « connotations potentielles » aux lieux communs qui sont des « connotations déjà établies ». Par là le caractère créatif du discours recule au second plan. La connotation passe pour une œuvre de la langue. Cela revient à tenir que le mot possède des sens figurés en propre mais en secret : « A un moment donné de l'histoire d'un mot, toutes ses propriétés n'ont peut-être pas encore été employées et qu'il y a des connotations non reconnues des mots » (p. 125). Parallèlement, l'efficace de la métaphore change alors de nature. Elle s'en tient à « actualiser une connotation potentielle » (*ibid.*). A l'encontre d'une telle réduction, Ricœur n'a plus qu'à répéter le principe de métaphore neuve : « Il faut dire que, la première fois qu'une métaphore est construite, le modificateur reçoit une connotation qu'il n'avait pas jusque-là » (*ibid.*). Pour lui c'est une variante de la théorie de la substitution : « Au lieu de substituer à l'expression métaphorique, avec la théorie classique, une signification littérale, restituée par la paraphrase, nous lui substituons, avec Max Black et Beardsley, le système des connotations et des lieux communs » (p. 127).

Le phénomène du double sens se dissout dans la substitution, il se résout à l'intérieur des sens lexicaux prédonnés. Et ce qui est paradoxal, c'est que malgré la critique pertinente, Ricœur lui-même en viendra à maintenir le même primat du mot sur le discours, non pas certes par le recours direct à la substitution, mais par voie indirecte de l'interaction, de la prédication. Il mettra le sens indivis de la phrase au service du sens de chaque mot, en particulier, de deux termes en position de sujet et de prédicat. Il favorisera le changement de sens de mots sous le trait d'augmentation. Il annonce : « Les métaphores d'invention [...] sont [...] plutôt celles qui ajoutent à ce trésor de lieux communs, à cette gamme de connotations » (p. 125). Et par là, il ne sera pas exclu que le thème du virtuel resurgisse en arrière-fond, même s'il n'est plus question du conflit entre langue, conscience, discours. La question est de savoir ce que le changement de sens de mots renferme de capital pour la théorie philosophique de la littérature chez Ricœur. La réponse requiert de mettre sur le métier son sens du sens, de prendre en considération, au-delà du procès de production, la visée du sens métaphorique comme « but de toute poésie ».

2. Métaphore du monde

La métaphore, si elle apporte un changement de sens de mots, porte sur le sens du monde. Le sens métaphorique vise le monde. La création du sens métaphorique égale la création du sens du monde. A l'endroit d'Ullmann qui cantonne le sens au signifié, Ricœur déclare : « Tout changement implique le débat entier de l'homme parlant et du monde » (p. 161). La réponse à la question : de quoi le poème parle-t-il ? met en jeu la référence *ad extra*. Sur ce point aussi, l'analyse de la métaphore par la rhétorique apparaît caduque, et pour cause, elle est formée à l'école du signe. La sémiotique a pour axiome l'immanence de la langue. Elle ne discute que les relations entre signes internes au système de langue. Elle passe à côté de la « fonction dénotative du langage » (p. 159). La linguistique de la langue enchaîne l'impensé de la novation de sens et l'impensé de la référence : « La nouvelle valeur constitue, par rapport au code lexical, un écart que l'analyse sémique ne peut contenir ; même le code culturel des lieux communs, selon Max Black, n'y suffit plus ; il faut, en effet, évoquer un système de référence *ad hoc* qui ne commence d'exister qu'à partir de l'énoncé métaphorique lui-même. Ni le code lexical, ni le code des clichés ne contiennent le nouveau trait constituant du signifié qui fait écart par rapport aux deux codes » (p. 215).

Dans le fait, que la novation de sens soit impliquée ou non dans la question de la métaphore, la perspective sémiotique laisse pour compte le sens du monde. La théorie de Cohen qui ouvre une percée dans l'invention du sens métaphorique court-circuite l'opération de « dénotation » en raison de la priorité du paradigme sur le syntagme. En isolant la « nouvelle pertinence » de la phrase indivise, la réduction de l'écart paradigmatique reste sans « portée référentielle » (p. 198). La « mutation de la langue » passe par la mutation du monde. Cet échec montre inversement que c'est la phrase comme unité minimum de discours qui constitue un sens du monde, qui, à la fois invente et renvoie un sens métaphorique à la réalité. Selon Ricœur, qui suit la sémantique de Benveniste : « C'est seulement au niveau de la phrase, prise comme un tout, qu'on peut distinguer ce qui est dit et ce sur quoi on parle. [...] Avec la phrase, le langage sort de lui-même. [...] seule la sémantique s'occupe de la relation du signe avec les choses dénotées, finalement de la relation entre la langue et le monde » (p. 97) ; « Cette fonction dénotative ne fait aucunement difficulté dans une conception du langage qui distingue dès le départ les signes et le discours et qui définit le discours, à l'inverse du signe, par son rapport à la réalité extra-linguistique » (p. 159).

Et il privilégie une forme particulière qui n'est autre que la proposition prédicative. Benveniste la prend pour le « caractère distinctif inhérent à la phrase » (p. 90). L'intérêt est double. D'une part, la phrase apophantique marque l'interaction entre sujet et prédicat qui, en posant leur écart, déviance, dissemblance, crée un sens métaphorique, donne une information nouvelle. D'autre part, la phrase « ceci est cela » fait fonction explicitement de dénotation. Le sujet d'attribution se rapporte à l'entité réelle, extra-linguistique, en tant que « ce sur quoi on parle ». A cet égard, Ricœur reprend la théorie de l'individu chez Strawson, qui assigne au sujet logique un statut d'existence, d'un individu particulier en impliquant par là la fonction dénotative du langage comme identification singularisante : « La fonction identifiante désigne toujours des êtres qui existent [...] ; en droit, je parle de quelque chose qui est ; la notion d'existence est liée à la fonction singularisante du langage ; les sujets logiquement propres sont potentiellement des existants ; c'est là que le langage "colle", a son adhérence aux choses » (p. 94). L'énoncé métaphorique sous forme d'une apophase insolite informe le

monde d'un sens inédit. Dénoter la chose réelle, c'est la prédiquer, lui donner un attribut nouveau. Telle est la thèse première de la sémantique de la métaphore chez Ricœur.

Dans ce contexte, il interroge la théorie de Nelson Goodman qui thématise effectivement la fonction référentielle des systèmes symboliques verbaux et non verbaux. Dès l'entrée de jeu, il professe la relation du symbole au monde contre le structuralisme¹. Ricœur donne un aperçu du travail de Goodman : « *Languages of Art* commence par replacer toutes les opérations symboliques, verbales et non verbales – picturales entre autres – dans le cadre d'une unique opération, la fonction de référence par laquelle un symbole vaut pour (*stands for*), se réfère à (*refers to*). Cette universalité de la fonction référentielle est assurée par celle de la puissance d'organisation du langage et, plus généralement, des systèmes symboliques »². Qu'il s'agisse de la « description » verbale ou de la « représentation » picturale, les symboles font référence à la chose. C'est dire qu'ils la dénotent et prédisent : « Une image qui représente un objet – ou une page qui le décrit – y fait référence, et plus particulièrement, le *dénote*. [...] la relation entre une image et ce qu'elle représente se trouve ainsi assimilée à la relation entre un prédicat et ce à quoi il s'applique »³. Par cette assimilation, il précise la structure de la représentation comme « représentation en » (p. 52). Représenter A en B équivaut à décrire « A est B ». B sert de prédicat, à titre d'aspect, de caractère, d'attribut qui appartiennent à A. Goodman généralise la pensée de la prédication, de façon à entraîner la question de la propriété de la chose dans l'opération référentielle des symboles descriptifs ou représentatifs. Et c'est cet intérêt porté au thème de la « possession » qui conditionne et traverse sa conception de la métaphore.

Pour discuter le phénomène de la métaphore, il propose, outre la dénotation, une autre sorte de référence. Il s'agit de l'« exemplification ». La distinction repose sur la double direction opposée de la référence. La dénotation qui applique un prédicat à la chose, selon son vocable, colle une « étiquette » à une entité réelle, effectue le mouvement du symbole à la chose. Le symbole dénote la chose, il se réfère à la chose. L'exemplification inverse ce rapport de référence. Ici c'est la chose qui exemplifie le symbole, se réfère au symbole, dans la mesure où elle renvoie à un prédicat comme sa propriété. Voici un tableau peint en gris qui représente des arbres. Il dénote les arbres. Mais il ne dénote pas la couleur grise, il est au contraire dénoté par le prédicat gris. En tant que chose qui possède du gris, le tableau exemplifie le prédicat gris, il est un exemple de gris.

Le thème de la « possession » passe par là au premier plan, il joue un rôle décisif pour l'inversion de la direction. Ricœur remarque : « Elle [=la deuxième direction] consiste à exemplifier, c'est-à-dire à désigner une signification comme ce que “possède” une occurrence »⁴. Goodman assigne à ce statut d'exemple de la chose le nom d'échantillon. Et selon lui, l'échantillon fait fonction de symbole prédictif, c'est-à-dire qu'il opère l'étiquetage par l'entremise de l'exemplification. La chose en échantillon symbolise une propriété qu'elle possède en elle-même : « L'exemplification est un mode de symbolisation [...] L'exemplification, c'est la possession plus la référence. Avoir sans symboliser c'est simplement posséder, et symboliser sans avoir c'est faire référence sans passer par l'exemplification. Le spécimen exemplifie seulement celles des propriétés qu'il a et

¹ Dans l'introduction, il annonce : « Une enquête systématique sur les variétés et les fonctions des symboles a rarement été entreprise. Les recherches en plein développement de la linguistique structurale récente exigent d'être complétées et intégrées à un examen serré des systèmes symboliques non verbaux [...], si nous voulons comprendre dans leur totalité les chemins de la référence et leur usage varié et subtil dans les opérations de l'entendement ». Nelson Goodman, *Langage de l'art : une approche de la théorie des symboles*, Jacqueline Chambon, 1990, p. 27-28.

² P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 290-291.

³ N. Goodman, *Langage de l'art*, p. 35.

⁴ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 295.

auxquelles simultanément il fait référence »¹. Goodman nivelle alors le langage, l'art et la chose sous le même titre de symbole. Car sa théorie des symboles reste concentrée sur la question de l'attribut de la chose, qu'il soit décrit, représenté ou exemplifié. Cette prise de position tire à conséquence.

Indifférent aux modalités de symbolisation ayant pour point de convergence la propriété, il met en jeu l'exemplification dans son approche de la métaphore sous la rubrique d'« expression » : « Toute expression est une exemplification » (p. 86). Le tableau peint en gris représente des arbres et exprime la tristesse. La tristesse est une expression métaphorique du tableau. Et chose curieuse, Goodman rend le rapport littéral-métaphorique tributaire du régime de la possession. L'expression passe pour une « possession figurée » (p. 84-85). Le tableau possède (exemplifie) littéralement la couleur grise, mais métaphoriquement, il possède (exemplifie) la tristesse². Il n'est donc pas question de la relation d'ordre du symbole pictural entre représentation littérale et expression métaphorique. Ce détachement de la question de la métaphore, de l'expression, par rapport au symbole pictural implique assurément une certaine efficacité contre la sémiologisation de la peinture qui la fait parler, signifier au mode de langage. Mais Goodman ne traite pas non plus comme producteur de la métaphore le symbole verbal qui décrit le tableau, lui applique un prédicat littéral (gris) et un prédicat métaphorique (triste). Tout en pratiquant lui-même le discours sur l'image, tel que l'illustre la formule récurrente – « dire que l'image est ... » –, il passe à côté de l'activité de langage qui constitue justement ce sens métaphorique « triste ». La tristesse est exprimée par le tableau en tant que symbole chosique, échantillon possesseur de cette propriété métaphorique. La condition minimum requise de l'expression revenant à la possession, la métaphore de langage tient alors à la propriété chosique du mot. Goodman explique comme suit : dans un poème, le terme X se réfère au terme Y, X dénote Y, X place une étiquette sur Y. Il s'ensuit que Y possède cette étiquette et à partir de cette exemplification, Y peut exprimer³. L'argument repose sur la chosification du mot, comme si le sens, le prédicat, étaient un attribut du mot. Le signifié d'un signe et l'apanage d'une chose se trouvent sur le même plan du monde.

D'autre part, entre en jeu le signifiant. Mais il se matérialise immédiatement en son, au lieu que la qualité du signifiant s'oriente vers une question de valeur, de l'ordre du discours. En tant que son du monde, le signifiant possède certaines qualités, à l'instar d'une couleur du tableau⁴. Le signifiant travaille à l'expression d'une propriété qu'il possède, exemplifie métaphoriquement à titre de symbole chosique. La sonorisation du signifiant se renforce

¹ N. Goodman, *Langage de l'art*, p. 87.

² « Une image possède littéralement une couleur grise, appartient réellement à la classe des choses grises ; mais c'est métaphoriquement seulement qu'elle possède la tristesse ou appartient à la classe des choses qui ressentent de la tristesse » (p. 84).

³ « Un passage ou un poème exemplifie les noms de propriétés qu'il exemplifie [...] Si on lit le système en descendant, en allant des termes qui dénotent ou sont exemplifiés vers l'œuvre dénotée ou exemplificatrice, il est, de toute évidence, syntaxiquement articulé mais sémantiquement dense. [...] Pour voir comment cela est possible, considérez le cas suivant : α se compose de tous les termes français, β du sous-ensemble illimité des termes-de-température français. [...] Les termes de β pris comme termes dénotants de α relativement à la chaleur sont toutefois ordonnés de manière dense ; le système dénotatif fonctionnant de β vers α est donc syntaxiquement articulé mais sémantiquement dense. Mais maintenant les termes de α , pris relativement à la chaleur comme exemplifiant les termes de β , sont également ordonnés de manière dense ; le système exemplificationnel fonctionnant de α vers β est donc lui aussi syntaxiquement articulé mais sémantiquement dense. De même en littérature nous avons deux vocabulaires [...] syntaxiquement articulés, dont les termes de chacun prennent pour référents les termes de l'autre, l'un et l'autre systèmes résultants – l'un, système de dénotation, l'autre d'exemplification – étant syntaxiquement articulés et sémantiquement denses. Donc même si une œuvre littéraire est articulée et peut exemplifier ou exprimer ce qui est articulé, une recherche sans fin est toujours requise, ici comme dans d'autres arts, pour déterminer avec précision ce qui est exemplifié ou exprimé » (p. 281-282). En dépit de l'implication du système et de l'articulation syntaxique, Goodman ne traite pas l'œuvre du point de vue des valeurs.

quand Goodman y introduit les « lectures orales d'une œuvre littéraire » qu'il appelle « énonciation ». La diction se fait dans le monde¹. Dans cette perspective, la métaphore langagière n'est plus du ressort du langage, tant que l'idée de possession de la propriété imprime la logique de la substance. Chez Goodman, la métaphore est en fait une affaire de monde, non de conscience, ni de langue, ni plus de discours. La pensée de l'exemplification, comme renvoi d'un échantillon à une étiquette qui lui est propre, marque le point d'inflexion problématique par quoi la chose en vient à produire son propre sens métaphorique. Le thème cardinal de la propriété se développe au point de confier à l'objet le statut de sujet, et cela doublement : l'objet est à la fois le sujet d'un prédicat métaphorique et le sujet d'une prédication métaphorique. Ricœur note l'effacement de l'acte de langage qui invite à concevoir la métaphore comme auto-attribution du monde : « Si Nelson Goodman s'intéresse tellement à l'exemplification, c'est parce que la métaphore et un transfert qui affecte la possession des prédicats par quelque chose de singulier, plutôt que l'application de ces prédicats à quelque chose »². Mais il déplaçait lui-même l'initiative du sens dans le monde. Nous l'avons longuement débattu. Avant de voir en quoi sa prise de position se différencie néanmoins de celle de Goodman, nous suivrons quelques détails de l'analyse que ce dernier fournit de la métaphore.

Le transfert concernant des propriétés met l'accent sur une étrangeté par laquelle se séparent la métaphore d'invention et le « lieu commun »³. Il décrit le procès de la métaphore : « Une métaphore est une idylle entre un prédicat qui a un passé et un objet qui cède tout en protestant. [...] Mais l'application métaphorique d'une étiquette à un objet brave un refus antérieur, explicite ou tacite, de lier cette étiquette à cet objet. Là où il y a métaphore, il y a conflit » (p. 101). Et Ricœur de mettre en avant cette définition à titre de précepte de la dissemblance : « Pour Nelson Goodman, la métaphore est une application insolite, c'est-à-dire l'application d'une étiquette familière, dont l'usage par conséquent a un passé, à un objet nouveau qui, d'abord, résiste, puis cède »⁴. Ce mouvement de la protestation à la cession coïncide avec la déclinaison de l'impertinence en nouvelle pertinence prédicative. En effet, Ricœur traite ensemble les deux approches pour y souscrire. Il insiste sur « l'application d'un prédicat insolite, impertinent, à un sujet qui, selon le mot de Nelson Goodman [...] “cède en résistant” » (p. 169).

Pour traiter le phénomène de l'impertinence prédicative issu de la transportation, Goodman introduit notamment une idée de « schèmes » (« catégories », « systèmes de concepts ») comme « ensembles d'étiquettes »⁵. Par là il précise la déviance de transfert d'une

⁴ « Nous appliquons “ping” à des choses rapides, légères, nettes, et “pong” à des choses lentes, lourdes, ternes, parce que “ping” et “pong” exemplifient ces propriétés. Lorsque nous avons discuté des termes autodénotants, nous avons déjà remarqué ce phénomène d'échantillons prenant en charge la dénotation de termes qu'ils exemplifient » (p. 106). Le signifiant se rapporte à l'onomatopée. L'idée d'autodénotation redouble la matérialisation du signifiant. Le signifiant se dénote, se redonne une propriété qui lui est inhérente : « Un symbole qui se dénote lui-même s'exemplifie aussi lui-même, il est à la fois dénoté et exemplifié par lui-même » (p. 92). Goodman fournit quelques exemples comme « court », ou « polysyllabique ». Le sens du mot « court » passant pour son prédicat, sa propriété, le signifiant monosyllabique réalise cette caractéristique. Ici n'entre pas en ligne de compte l'arbitraire du signe. Le rapport du signifiant et du signifié se motive dans certains cas selon Goodman.

¹ Goodman ajoute également le signifiant graphique qui se matérialise autant en image, « inscription » : « A l'évidence différentes énonciations et inscriptions du même caractère peuvent exemplifier et exprimer de propriétés différentes. On peut dire de manière elliptique que l'œuvre exprime les propriétés exemplifiées ou exprimées par toutes les énonciations et inscriptions d'une œuvre mais on peut le dire également d'autres propriétés qui se trouvent être exemplifiées ou exprimées par toutes les occurrences qui, en vertu de critères établis, ont qualité d'énonciations et d'inscriptions “convenables” de l'œuvre » (p. 283).

² P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 295.

³ N. Goodman, *Langage de l'art*, p. 111.

⁴ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 296.

⁵ N. Goodman, *Langage de l'art*, p. 103.

étiquette : « Intervient un transfert de schème, une migration de concepts, une aliénation de catégories. De fait on pourrait considérer une métaphore comme une erreur catégorielle calculée » (p. 104). Le concept d'« erreur catégorielle » (*category mistake*) est emprunté à Gilbert Ryle, que Ricœur reprend également à son compte : « La méprise catégoriale [...] consiste à “présenter les faits d’une catégorie dans les idiomes appropriés à une autre” »¹. Et il la rattache, à juste titre, à la théorie d’Aristote qui élabore une typologie de quatre transferts (épiphore) métaphoriques (genre-espèce, espèce-genre, espèce-espèce, et analogie proportionnelle) selon la perspective logique : « Les pôles entre lesquels la transposition opère sont des pôles logiques. La métaphore survient dans un ordre déjà constitué par genres et par espèces et dans un jeu déjà réglé de relations : subordination, coordination, proportionnalité ou égalité de rapports. [...] la métaphore consiste dans une violation de cet ordre et de ce jeu : donner au genre le nom de l’espèce, au quatrième terme du rapport proportionnel le nom du second, et réciproquement, c’est à la fois reconnaître et transgresser la structure logique du langage. [...] Aristote n’a pas lui-même exploité l’idée d’une transgression catégoriale que quelques modernes rapprocheront du concept de *category-mistake* chez Gilbert Ryle » (p. 30-31).

Mais la pensée de la « catégorie », du « schème » qui se forme ici ne peut pas ne pas entraîner l’ordre du monde. C’est précisément ce qu’implique la perspective logique commune. Si les étiquettes équivalent aux propriétés des choses, c’est qu’elles relèvent, elles-mêmes, des catégories de la réalité, et non du langage. En l’occurrence, il n’y a qu’un seul et même ordre, celui de la réalité. Goodman ne met pas en jeu l’ordre du langage distinct. C’est par cette indistinction que les prédicats passent pour les « symboles verbaux » des étiquettes, et les « termes » pour les synonymes des étiquettes. Et quand il soutient le primat du « schème » sur les étiquettes, c’est dans le contexte où il discrédite explicitement l’orientation « verbaliste, qui met l’accent sur les étiquettes »². Le primat du « schème » repose ainsi sur la réduction de la portée du langage. Dépourvu de ses propres catégories, le langage ne sert qu’à désigner les étiquettes qui ressortissent aux schèmes, catégories d’un unique ordre du monde. Un recul semblable du langage s’exerce sur le rapport de l’« idiome » à la catégorie chez Ryle, ainsi que sur la typologie d’Aristote. L’« ordre » selon sa typologie de la métaphore concerne la logique du monde, la physionomie mondaine. Et quant à Ricœur, bien qu’en prenant note de la « structure logique du langage » chez Aristote, il ne met pas en cause le primat de la réalité sur le langage. C’est qu’il situera l’enjeu des catégories autrement, non pas par rapport au langage.

De la conception logique du « schème », il ressort donc que chez Goodman, la transposition métaphorique ne s’opère pas dans et par l’activité langagière, l’instance de discours. Le maintien du régime de la réalité se consolide d’autant que, reliant le « schème » au « règne » qu’est un ensemble de choses correspondantes, il accorde à celui-ci une fonction de guide. Le « règne » accompagne le processus d’une nouvelle organisation, qui couvre les moments créatif et justificatif d’un sens métaphorique. C’est le « règne » qui motive l’émigration d’un schème : « Quelque respect qu’on puisse éprouver pour les classes ou les attributs, ce ne sont certainement pas les classes qu’on déplace de règne en règne, ni les attributs qu’on extrait pour ainsi dire de certains objets et qu’on injecte dans d’autres. On dira plutôt qu’il y a transport d’un ensemble de termes, d’étiquettes alternatives ; et l’organisation qu’ils produisent dans le règne étranger est guidée par leur emploi habituel dans le règne d’origine. [...] Un schème est transportable presque n’importe où. Le choix du territoire à envahir est arbitraire ; mais l’opération à l’intérieur de ce territoire ne l’est presque jamais complètement » (*ibid.*). La pensée du « règne » qui guide laisse cadrer la question de la légitimité avec celle de la possession. Goodman en exclut le travail d’organisation particulière

¹ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 250.

² N. Goodman, *Langage de l’art*, p. 105.

à chaque discours, à chaque œuvre. Il revient en définitive au monde d'autoriser une sélection de tel et tel règne ayant chacun des propriétés, ainsi que de tolérer une nouvelle zone d'intersection qui s'établit entre eux. Et ce faisant, le monde rend coextensives les étiquettes mises en jeu, de façon à réordonner des catégories, des « schèmes » qui sont les siens. Ainsi, c'est l'ordre du monde qui préside à la fois à l'invention et à la validation du sens métaphorique. Tout se règle à l'intérieur de la réalité, sur la possession « réelle » : « Sans doute la possession métaphorique n'est-elle pas la possession *littérale* ; mais la possession est réelle, qu'elle soit métaphorique ou littérale. Le métaphorique et le littéral doivent être distingués à l'intérieur du réel. Dire qu'une image est triste et dire qu'elle est grise sont simplement des manières différentes de la classer » (p. 100).

Le thème majeur de la possession chez Goodman conclut à une thèse du sens *du* monde, telle que le monde possède en propre les sens littéraux et métaphoriques. Cette thèse dissout la créativité du discours et de l'art, dont il ne cesse cependant de faire profession. Il distingue en clair la représentation ou la description de la réalité et la reproduction comme copie fidèle. On remarque des propos qui inscrivent son parti pris pour les activités créatives de l'artiste ou de l'écrivain, dans la section intitulée précisément L'INVENTION : « Si représenter consiste à classer les objets plutôt qu'à les imiter, à caractériser plutôt qu'à copier, il n'est pas question d'enregistrer passivement » (p. 56) ; « Une représentation ou une description convient, est efficace, pénétrante, elle éclaire ou intrigue, dans la mesure où l'artiste ou l'écrivain saisit des rapports nouveaux et significatifs, et imagine des moyens pour les rendre manifestes » (p. 57) ; « Découper de nouveaux éléments ou classes, ou doter ceux qui étaient familiers d'un nouveau type d'étiquettes ou de combinaisons nouvelles d'anciennes étiquettes peut fournir des aperçus nouveaux. [...] elle [= l'image] pourra mettre à jour des ressemblances et des différences négligées, susciter des associations inaccoutumées, et jusqu'à un certain point refaire notre monde » (p. 58). Et il clôt la section sur le théorème de la création symbolique du monde : « En résumé, la représentation et la description efficaces réclament l'invention. Elles sont créatrices. Elles s'informent l'une l'autre ; elles forment, rattachent et distinguent les objets. Que la nature imite l'art est une maxime trop timide. La nature est un produit de l'art et du discours » (*ibid.*).

Le théorème selon lequel « la nature est un produit de l'art et du discours » peut rejoindre la perspective de la sémantique du discours chez Benveniste. Y a-t-il alors contradiction à l'intérieur de la théorie du symbole chez Goodman entre la thèse du monde créateur et le théorème du symbole créateur ? Il n'en est rien. Comme nous avons observé, il traite les symboles eux-mêmes comme choses du monde. Il les substantialise. Il en résulte que la thèse du sens *du* monde intègre, au lieu d'annuler, la créativité des œuvres littéraires, autant qu'elles se donnent pour les symboles chosiques. Dans le fait, la matérialisation des œuvres donne congé à leur créativité qui consiste à transformer l'ordre du monde en ordre du langage. Refaire le monde, ce n'est ni le reproduire, ni le produire au moyen du matériau des mots, par une nouvelle association de leurs propriétés. Si l'œuvre littéraire constitue, transforme le monde, c'est parce qu'elle le sémantise, et non qu'elle se constitue elle-même en partie du monde, se transforme en objet du monde. La thèse du sens *du* monde fondée sur la possession n'invite pas à prendre en considération ce phénomène de la sémantisation dans et par l'acte de discours. La métaphore d'invention selon Goodman n'engage pas la façon dont un poème arrange les multiples réseaux signifiants entre les mots. Elle ne manifeste pas la manière d'une œuvre. Pour lui, elle est une œuvre de matière.

Ricœur s'accorde avec son approche de la métaphore sur l'implication du mouvement de l'impertinence à une nouvelle pertinence prédicative à l'égard du monde dénoté. Et en même temps, il problématise sa perspective philosophique générale qui oriente ses études de la métaphore. Il est question du nominalisme déclaré : « Je prends mes distances à l'égard du

nominalisme de Goodman »¹. Ricœur cerne comme postulat du nominalisme chez Goodman notamment le théorème du symbole créateur du monde : « Elle [= la philosophie générale de Goodman] tire les conséquences pour une théorie des symboles des positions nominalistes affirmées dans *the Structure of Appearance* et dans *Fact, Fiction and Forecast*. Le titre du premier chapitre : “*Reality remade*” est à cet égard très significatif : les systèmes symboliques “font” et “refont” le monde. Le livre entier [...] est un hommage rendu à un entendement militant qui [...] “réorganise le monde en termes d’œuvres et les œuvres en termes de monde”. *Work* et *World* se répondent » (p. 291). Et il retient également la phrase : « la nature devient un produit de l’art et du discours » (p. 292, 294). Ce que Ricœur critique par là comme défaut du nominalisme, c’est bien la pensée de l’œuvre constitutive, transformatrice du monde, pensée à laquelle le nominalisme de Goodman reste justement indifférent, sans acception d’ordre du langage. Cependant qu’il sépare expressément son « orientation nominaliste » d’avec l’« orientation verbaliste »², Ricœur les confond et les met à l’index ensemble sous le sigle du nominalisme du langage : « Le caractère “approprié” de l’application métaphorique aussi bien que littérale d’un prédicat n’est pas pleinement justifié dans une conception purement nominaliste du langage. Si une telle conception n’a aucune peine à rendre compte de la danse des étiquettes, aucune essence n’offrant de résistance au ré-étiquetage, en revanche elle rend plus difficilement compte de la sorte de *justesse* que semblent comporter certaines trouvailles du langage et des arts »³.

Mais si le nominalisme du langage se forme contre le réalisme, qu’il nie l’existence des essences en avançant que les essences ne sont que des mots, des noms, il n’a jamais exploré l’efficace spécifique de l’acte de langage sur le monde. Cette doctrine introduit la pensée du langage à unique dessein de pulvériser le réalisme ; le langage y apparaît comme un facteur assez négatif et dévalorisant pour argumenter que l’essence n’existe pas comme le langage n’existe pas, que l’essence est un pur fictum. Et quand le nominalisme de Goodman traite le langage dans une perspective positive au point d’en rendre dépendant le monde, il ne fait qu’assigner une existence de chose au langage, à l’œuvre littéraire, sur quoi se fonde le renvoi mutuel entre « *Work* et *World* ». C’est ce que nous venons de voir à travers le substantialisme qui va de pair avec le nominalisme. Car de part et d’autre, ils discutent exclusivement l’ordre du monde. La « danse des étiquettes » n’est qu’une danse du monde, danse des propriétés chosiques autour du monde, contrairement à ce que Ricœur y voit : un principe de la toute-puissance du langage. La « justesse », le « caractère approprié » de la métaphore s’ordonnent à la possession réelle, à la vérité substantielle. Le critère de vérité, qu’elle soit littérale ou métaphorique, repose selon Goodman sur la « véracité » épistémologique, conformité à la réalité⁴.

La question de la vérité chez lui n’interroge donc pas la subjectivité du langage qui motive la métaphore dans le système global de l’œuvre – ce qui creuse, une fois de plus, un important hiatus entre son théorème de la création et la sémantique du discours – et partant, elle passe à côté du phénomène de l’intersubjectivité. S’il démêle le littéral et le métaphorique selon la distinction entre l’habituel (accoutumé) et le nouveau (inaccoutumé), il aborde l’idée d’habitude qui revient à la « pratique antécédente » de l’application des étiquettes, non pas en

¹ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 301.

² N. Goodman, *Langage de l’art*, p. 105.

³ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 301.

⁴ « Il est cependant surprenant qu’une métaphore, à mesure qu’elle perd de sa virilité en tant que figure de discours, ne s’éloigne pas mais se rapproche au contraire de la vérité littérale. Ce n’est pas sa véracité qui s’évanouit mais sa vivacité ; les métaphores, tout comme les nouveaux styles de représentation, gagnent en littéralité, à mesure que leur nouveauté s’estompe. Une métaphore est-elle donc simplement un fait juvénile, et un fait simplement une métaphore sénile ? Ceci exige quelque modification mais fournit un argument pour refuser d’exclure le métaphorique du domaine du réel ». N. Goodman, *Langage de l’art*, p. 100.

termes de langage, mais de « règne d'origine » ou de « fait »¹. La littéralité ne renvoie pas à une communauté fondée sur l'acte de discours pluriel entre sujets du langage. La métaphore guidée par le règne d'origine se ramène à la métaphore réglée par l'habitude². Il n'y a pas de commune mesure entre la théorie nominaliste et substantialiste du symbole et la théorie du langage constitutif du sens du monde. L'indifférence à cette différence chez Ricœur témoigne bien que sa théorie de la métaphore s'élabore à égale distance du nominalisme et de la sémantique du discours. La linguistique de la phrase ne vaut que pour récuser la linguistique du mot. La pensée du discours s'épuise à prôner la prédication (phrase) extra-linguistique (référence). Dès lors, la philosophie prend le dessus sur la linguistique, et à l'intérieur de la philosophie, le réalisme sur le nominalisme. Le parti pris pour l'essence ne peut se tenir de refuser à la fois la pensée de la substance sous le régime du monde et celle du sens sous la tutelle du sujet du langage, sujet de la littérature.

Le réalisme de Ricœur se trahit dans le passage cité où il cernait le point problématique du « nominalisme du langage » précisément comme exclusion de l'essence en dehors de la « justesse » de la métaphore. Selon lui, la question de la motivation est à résoudre eu égard à l'essence, non à la propriété chosique, ni à l'étiquette langagière : « Le nominalisme de Nelson Goodman lui interdit de chercher des affinités dans la nature des choses ou dans une constitution éidétique de l'expérience »³. Mais Goodman recourt bel et bien à la « nature des choses ». Simplement celle-ci est considérée au point de vue de la propriété, au lieu de l'essence. Au reste, Ricœur continue de méconnaître l'impensé effectif du langage chez Goodman, en tenant sa conception de l'« habitude » (de « la règle du “précédent” », p. 217) pour tributaire de la pratique du langage. Sa critique du nominalisme de Goodman atteint la sémantique du discours par le biais du verbalisme qui est supposé inhérent au premier. On retrouve le même angle d'attaque qui porte sur le double front confondu, lorsqu'il commente : « Le choix du terme “étiquette” convient bien au nominalisme conventionnaliste de Goodman : il n'y a pas d'essences fixes qui donnent une teneur de sens aux symboles verbaux ou non verbaux ; la théorie de la métaphore en sera du même coup facilitée : car il est plus facile de déplacer une étiquette que de réformer une essence ; seule résiste la coutume ! » (p. 294-295). Alors que la résistance de la coutume et la résistance de l'objet (« l'objet qui cède tout en protestant ») sont chez Goodman une seule et même résistance – celle de la factualité. Autant et autrement que Goodman, Ricœur arrache à la métaphore et à l'œuvre littéraire l'acte de langage en tant que tel. Il s'agit d'un débat interne aux deux courants de la tradition philosophique : entre nominalisme et réalisme, substantialisme et essentialisme.

C'est dans ce cadre de discussion que Ricœur lutte contre l'inflation de la logique des choses, interrompt un court-circuit de la métaphore à la réalité dénotée, tel que l'impose le thème de la possession, du « transfert qui affecte la possession des prédicats ». En vue de poser que l'œuvre littéraire ne se règle pas sur la norme mondaine, il propose de suspendre – mais loin d'abolir sous peine de répéter l'erreur de la sémiotique – la fonction référentielle de la métaphore : « Il n'est pas rendu suffisamment compte de la stratégie propre au discours poétique qui est celle de l'*epoché* de la référence descriptive. Nelson Goodman a bien la notion d'un mariage ancien qui résiste à l'instauration d'une nouvelle union bigame ; mais il n'y voit dans la référence descriptive que la résistance de l'habitude à l'innovation. Il me semble qu'il faut aller plus loin, jusqu'à l'éclipse d'un mode référentiel, en tant que condition d'émergence d'un autre mode référentiel » (p. 301). Cette suspension stratégique, « *epochè* », n'est autre que la réduction éidétique. L'extra-linguistique est de l'ordre éidétique et non

¹ « La différence entre l'expression et l'exemplification littérale, de même que la différence entre les degrés de littéralité dans la représentation, est affaire d'habitude – c'est une question de fait plutôt qu'un fiat » (p. 120).

² « Dans la métaphore, en revanche, un terme dont l'extension est établie par l'habitude est appliqué ailleurs sous l'influence de cette habitude » (p. 102).

³ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 297-298.

ontique. La production d'un sens métaphorique consiste précisément à « réformer une essence ». Pour Ricœur, ce qui résiste à l'innovation, c'est donc l'essence, et non pas l'habitude, qu'elle soit de la sphère substantielle ou de la sphère langagière. Là où Goodman subordonne la création littéraire à la loi factuelle, Ricœur la soumet à la loi essentielle. Mais sous les perspectives opposées, ils travaillent à la même délimitation, ou qui pis est, à la même négation de la créativité de l'œuvre littéraire. La question de la résistance étant l'envers de la question de la validation, l'un et l'autre battent en brèche l'activité du sujet de la littérature qui crée et motive le sens métaphorique à lui seul. Pour l'un, la métaphore comparaît devant le tribunal du monde. Pour l'autre, c'est l'essence qui rend un jugement sur la justesse de la métaphore. Leur approche de l'œuvre reste néanmoins identique, de situer l'acte littéraire comme réalisateur de leur position philosophique respective. S'en trouve éliminée la spécificité de la littérature.

Chez Ricœur, la métaphore est une affaire d'essence. Par la suspension du rapport au monde, l'œuvre entreprend de mettre entre parenthèses la logique du monde pour que l'essence puisse se détacher sur la substance. Alors s'explique en termes de réduction éidétique le principe de dissemblance qui était la condition de possibilité de la métaphore. Si Ricœur insiste sur la position d'écart entre sujet et prédicat impertinent, c'est que l'attribution aberrante coïncide avec ce moment de la réduction. La transgression catégoriale se reformule comme mise hors jeu de la règle de fait. Les « schèmes » du monde ne sont pas à remettre en place par rapport aux catégories du langage. Ils sont à mettre en prise avec le fondement essentiel. D'autre part, la réduction éidétique passe par la réduction de la thèse générale du monde, de la foi naïve à l'être relatif à l'étant. C'est dire que la position d'écart vaut pour la réduction de la position d'existence, du jugement thétique. L'époque de la référence descriptive consiste à suspendre à la fois les catégories et existences mondaines, substantielles. Par là, la théorie réaliste de la littérature chez Ricœur remet en métier la fictionnalité de l'œuvre. Le fictum l'emporte sur le factum, si bien que perd sa validité l'argument classique du nominalisme. C'est le caractère inexistant imaginaire de l'œuvre qui offre accès à l'essence des étants, en introduisant, nous le verrons, une modalité d'existence autre que substantielle. Ricœur indique « un autre mode référentiel ».

A nouveau, il révoque en doute la théorie de Goodman. Il est ici question de son traitement de l'œuvre à dénotation nulle, qui contrebalance son théorème de la dépendance de la réalité à l'égard de l'œuvre symbolique : « Mais si représenter c'est dénoter et si par la dénotation nos systèmes symboliques “refont la réalité”, alors la représentation est un des modes par lesquels la nature devient un produit de l'art et du discours. Aussi bien la représentation peut-elle dépeindre un inexistant ; la licorne, Pickwick ; en termes de dénotation, il s'agit d'une dénotation nulle [...] Goodman va-t-il tirer de cette distinction la conclusion que l'inexistant aussi contribue à façonner le monde ? Curieusement, l'auteur recule devant cette conséquence [...]. Apprendre à reconnaître un tableau, ce n'est pas apprendre à appliquer une représentation (demander ce qu'il dénote), mais à le distinguer d'un autre (demander quelle espèce c'est). [...] Mais si représenter c'est classer, comment, dans le cas de la dénotation nulle, la symbolisation peut-elle faire ou refaire, ce qui est dépeint ? » (p. 292, 294). En fait, Goodman propose une pensée plus positive de la dénotation nulle, en la reliant notamment à l'expression, au lieu de la description¹. Il a beau distinguer le décrit et

¹ « Eu égard aux symboles verbaux, l'usage ordinaire manque tellement de discrimination qu'on peut dire d'un mot ou d'une page qu'il exprime, non seulement ce que l'auteur a pensé, senti ou projeté, ou bien l'effet sur le lecteur, ou bien des propriétés que possède un sujet ou qu'on lui attribue, mais même ce qui est décrit ou énoncé. Pourtant, dans l'acception particulière que j'ai discutée, un symbole verbal ne peut exprimer que les propriétés qu'il exemplifie métaphoriquement ; nommer une propriété et l'exprimer sont des questions différentes ; ainsi un poème (ou une histoire) n'a pas besoin d'exprimer ce qu'il dit ni de dire ce qu'il exprime. [...] Décrire, ou dépeindre, une personne comme triste, ou comme exprimant la tristesse, ce n'est pas nécessairement exprimer la tristesse et il s'en faut que toute description – (ou image) – de-personne-triste ou toute description – (ou image) –

l'exprimé. Malgré la sortie apparente de la référence descriptive, il ne laisse pas d'ignorer l'acte constitutif d'un sens du monde, l'activité transformatrice de l'ordre du monde en ordre du langage, aussi bien que l'acte « constitutif » d'une essence du monde, la saisie de l'essence au-delà de la substance. Chez lui, la vertu de la fiction imaginaire tourne autour du caractère chosique de l'œuvre et de ses composantes, telles que mots, sons, couleurs.

Ricœur articule donc la fictionnalité sur la réduction éidétique, et cela à l'avenant de la théorie de l'imagination chez Husserl : « L'imagination est l'instrument même de la critique du réel. La réduction transcendantale husserlienne, en tant que neutralisation de l'existence, en est l'illustration la plus complète »¹. En effet, dans la section où il discute le départ entre eidos et fait, Husserl recourt immédiatement à l'activité d'imagination : « L'Eidos, la *pure essence* peut être illustrée par des exemples de caractères intuitifs empruntés aux données de l'expérience, à celles de la perception, du souvenir, etc., etc., mais aussi bien *aux simples données de l'imagination* (Phantasie) »². Et Ricœur de donner un commentaire qui prescrit en même temps sa propre théorie de la littérature : « *La fonction d'illustration de l'imagination* n'est pas négligeable : la fiction est le véritable révélateur de l'essence » (p. 24, note. 2). En section consacrée à l'analyse de la présentification, dont l'imagination, Husserl la considère comme une méthode privilégiée de réduction éidétique : « Soulignons encore quelques traits d'une importance particulière dans la méthode de saisie des essences. L'essence générale de la saisie éidétique immédiate et intuitive a la propriété de pouvoir être opérée sur la base de *simples présentifications* portant sur des exemples individuels [...]. Or la présentification, par exemple l'imagination, [...] peut avoir une clarté si parfaite qu'elle rende possible une saisie et une compréhension parfaites des essences » (p. 223-224). L'avantage de l'imagination réside dans sa « liberté » par rapport à l'ordre réel des faits : « En tout cas ici aussi la liberté dans l'investigation des essences exige nécessairement que l'on opère sur le plan de l'imagination » (p. 226). Il en conclut : « *La "fiction" constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences éidétiques* ; la fiction est la source où s'alimente la connaissance des "vérités éternelles" » (p. 227).

Déliée de l'édifice réel naturel, la fiction prend à l'essai une multiple version d'associations transcatégoriales pour en extraire l'essence constante. Ce n'est pas dire que la fiction laisse libre cours à son activité imaginative, qu'elle exploite toute sa liberté d'invention. Bien au contraire, sa liberté d'imagination se trouve plafonnée, compte tenu de la dimension éidétique. La littérature acquiert une certaine liberté à l'égard de la structure réelle, mais non par rapport à la structure essentielle. Il s'agit d'une liberté relative à l'édifice d'essence. Car si la fiction accède à l'essence, c'est dans la mesure où l'essence circonscrit sa portée, qu'elle « résiste » à sa variation imaginative. La pensée législatrice de l'essence traverse l'approche de la littérature chez Husserl. Et chez Ricœur, comme nous l'avons vu. Ses commentaires sur les deux sections débattent notamment l'idée de « résistance ». C'est à Husserl qu'il emprunte le juridisme de l'essence pour traiter la question de la validité de la métaphore : « La fiction permet d'essayer des variations illimitées qui délivrent l'invariant

de-personne-exprimant-la-tristesse soit elle-même triste. Une page, ou une image, peut même exemplifier ou exprimer sans décrire ni représenter, et même sans être du tout une description ou une représentation – comme cela se rencontre dans certaines pages de James Joyce et dans certains dessins de Kandinsky ». N. Goodman, *Langage de l'art*, p. 121-122.

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 240.

² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 24. Et un peu plus loin en guise de conclusion de la section : « Il en résulte essentiellement que la position (*Setzung*) et la saisie de l'essence d'abord par intuition n'implique à aucun degré la position d'une existence individuelle quelconque ; les vérités pures concernant les essences ne contiennent pas la moindre assertion (*Behauptung*) relatives à des faits ; et donc, d'elles seules, on ne peut non plus dériver la plus mince vérité portant sur des faits. De même que toute pensée et tout énoncé relatifs à des faits requièrent pour fondement l'expérience [...], de même la pensée qui porte sur les essences pures – la pensée sans contamination, sans mélange du fait et de l'essence – requiert pour fondement sous-jacent la vision des essences » (p. 25).

éidétique » (p. 24, note 2) ; « L'imagination démultiplie en quelque sorte la fonction de l'exemple et révèle par ses libres variations la vraie résistance de l'essence et sa non-contingence » (p. 223, note. 1). Ses lecture et traduction de l'*Ideen* déterminent, orientent ainsi sa théorie ultérieure de la littérature et de la métaphore.

Comment intègre-t-il à sa théorie de la métaphore le réalisme husserlien de la fiction et de l'imagination ? Ici entre en jeu la notion d'image qui inclut une ambivalence. Il entreprend d'abord de rompre la tradition humienne qui rattache l'image à la « perception » en tant que trace, impression affaiblie de la présence réelle. Si l'imagination opère la réduction éidétique, l'image n'est pas à situer sous le joug de la réalité. De ce point de vue, Ricœur découpe la notion d'image sur la théorie de Sartre qui la conçoit en termes d'absence, d'irréel, d'inexistant¹. Il investit l'image du caractère neutre, suspensif conséquent à l'*epochè* de la référence descriptive : « L'image introduit dans tout le processus une note suspensive, un effet de neutralisation, bref, un moment négatif, grâce auquel le procès entier est placé dans la dimension de l'irréel. Le rôle ultime de l'image n'est pas seulement de diffuser le sens dans les divers champs sensoriels, mais de suspendre la signification dans l'atmosphère neutralisée, dans l'élément de la fiction » (p. 244-245). La distinction nette entre réel et imaginaire facilite à récupérer la notion d'image dans le cadre de la phénoménologie. Et conjointement l'image se déplace du plan visuel au plan verbal, étant donné que le langage marque par excellence le thème de l'absence. Ricœur rend l'image captive du dire plutôt que du voir. En cela, s'impliquent mutuellement l'image et la métaphore comme un exercice du langage : « Au lieu d'aborder le problème par la perception et de se demander si et comment on passe de la perception à l'image, la théorie de la métaphore invite à relier l'imagination à un certain usage du langage, plus précisément à y voir un aspect de l'*innovation sémantique*, caractéristique de l'usage métaphorique du langage » (p. 241). Et pourtant la pratique du langage ici en cause n'a aucun trait commun avec l'acte constitutif du sens. En dépit des apparences, l'« innovation sémantique » est autre chose que la création verbale. Elle est tout simplement autre chose que la création.

3. Image verbale

¹ « L'image répond à deux théories extrêmes, illustrées respectivement par Hume et par Sartre. A une extrémité [...], l'image est référée à la perception dont elle n'est que la trace, au sens de présence affaiblie ; vers ce pôle de l'image, entendue comme impression faible, tendent toutes les théories de l'imagination reproductrice. A l'autre extrémité [...], l'image est essentiellement conçue en fonction de l'absence, de l'autre que présent ; les diverses figures de l'imagination productrice, portrait, rêve, fiction, renvoient de diverses façons à cette altérité fondamentale ». P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 240.

Ricœur donne du crédit au concept d'icône chez Paul Henle afin d'examiner la métaphore en tant que procès de réduction éidétique. Henle démêle l'icône et l'image prise dans l'acception humienne¹. Selon lui le mode iconique de signification consiste à établir un « parallèle entre deux pensées »². Le caractère verbal de l'icône correspond ainsi à la structure prédicative de la métaphore³, telles que les couples véhicule-teneur ou foyer-cadre. Or le « parallèle » conduit à une « ressemblance inédite ». Le sens métaphorique, « innovation sémantique », « nouvelle pertinence » n'est rien de moins que cette « ressemblance » qui s'élève sur la ruine de l'ancienne à travers la dissemblance, c'est-à-dire par le biais de l'épochè de l'ordre mondain : « C'est parce que la représentation iconique n'est pas une image [=image au sens humien] qu'elle peut pointer vers des ressemblances inédites [...] chaque fois la chose visée est pensée comme ce que l'icône décrit » (p. 240). Au reste, la théorie de l'icône verbale prédicative permet de désimpliquer la « ressemblance inédite » et la substitution nominale. La ressemblance n'adhère plus à la conception décorative de la métaphore à information nulle. Elle ne précède pas le discours, de façon à rendre possible la paraphrase. De même que la dissemblance, la ressemblance se produit « ici et maintenant » au plan de l'énoncé entier chaque fois singulier. Le prédicatif apposait et l'impertinence et la nouvelle pertinence. Ricœur explique cette « ressemblance inédite » issue de la prédication :

« Le sens métaphorique en tant que tel n'est pas la collision sémantique, mais la nouvelle pertinence qui répond à son défi. Dans le langage de Beardsley, la métaphore est ce qui fait d'un énoncé auto-contradictoire qui se détruit, un énoncé auto-contradictoire significatif. C'est dans cette mutation de sens que la ressemblance joue son rôle ; Mais ce rôle ne peut apparaître que si l'on se détourne de l'alliance de sémiotique entre ressemblance et substitution, pour se tourner vers un aspect proprement sémantique de la ressemblance : je veux dire, un fonctionnement inséparable de l'instance de discours constitutive de la phrase [...]. Autrement dit, la ressemblance, si elle est pour quelque chose dans la métaphore, doit être un caractère de l'attribution des prédicats et non de la substitution des noms. Ce qui fait la nouvelle pertinence, c'est la sorte de "proximité" sémantique qui s'établit entre les termes en dépit de leur "distance". Des choses qui jusque-là étaient "éloignées" soudain paraissent "voisines" » (p. 246).

Le caractère « soudain », « inédit » de la ressemblance réfute la logique substitutive et substantive du terme absent. C'est cette ressemblance inédite que Ricœur érige notamment en similitude d'ordre éidétique. Le prédicat se donne pour l'essence de la chose en position de sujet d'attribution, et non plus pour sa propriété substantielle. Dans cette optique, il place au premier plan la thèse d'Aristote selon laquelle la création d'une métaphore se fait en fonction de « ce qui est "parent quant au genre" (*sungenôn*) et "éidétiquement semblable" (*homoëidôn*) » (p. 247). Là réside la vertu instructive de la métaphore. Si le transfert, « épiphore », revient à « rapprocher, dés-éloigner » (*ibid.*), il réalise le passage de l'édifice réel à l'édifice essentiel. Un rapprochement neuf entre éléments étrangers s'opère à l'approche du régime des essences. Mais un tel rapprochement résulte-il de l'acte de prédication imaginative ? Est-il une production d'une œuvre littéraire ?

¹ « Le danger, clairement perçu par Henle, est de conduire la théorie de la métaphore dans l'impasse d'une théorie de l'image, au sens humien d'une impression sensorielle affaiblie ; on conjure ce péril en remarquant que "s'il y a un élément iconique dans la métaphore, il est également clair que l'icône n'est pas présentée, mais est simplement décrite" ; rien donc n'est montré en images sensorielles ; tout arrive dans le langage ». *La Métaphore vive*, p. 240.

² P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 240.

³ « L'intérêt majeur de l'analyse de Henle est qu'il ne nous contraint pas à choisir entre une théorie prédicative et une théorie iconique. [...] Bien plus, on ne voit pas comment on peut énoncer une théorie iconique, sinon en termes de prédication ; Henle a clairement aperçu que la métaphore-trope est une espèce de "metaphoric statement" » (p. 241).

Ricœur trouve chez Philip Wheelwright une idée équivalente de l'icône verbale : la « diaphore » (p. 248). Elle implique la construction discursive d'un sens métaphorique. Et outre la « diaphore » relative au plan du dire, Wheelwright reprend et en discerne la notion aristotélicienne d'« épiphore » qui est d'un ressort non verbal. Elle se situe sur le plan du voir. Il s'ensuit que le transfert unificateur ouvert à la dimension éidétique tourne en procès intuitif de vision, c'est-à-dire qu'il ne repose plus sur le procès discursif de prédication : « Epiphore [...] est le terme d'Aristote : c'est la transposition, le transfert en tant que tel, c'est-à-dire le procès unitif, la sorte d'assimilation qui se produit entre idées étrangères, étrangères parce qu'éloignées. En tant que tel, ce procès unitif relève d'une aperception – d'un *insight* – qui est de l'ordre du *voir*. C'est cette aperception qu'Aristote désignait lorsqu'il disait : “Bien métaphoriser, c'est voir – contempler, avoir le coup d'œil pour – le semblable” » (*ibid.*). L'instance de discours se trouve ainsi congédiée. Ce n'est pas le « discours poétique » qui crée un sens métaphorique, qui constitue une ressemblance inédite. La question de la métaphore, de la ressemblance inédite n'est plus la question de la littérature, de l'activité des œuvres littéraires. Elle donne prise à une variante de la rivalité entre substantialisme et essentialisme. Car l'enjeu concerne la qualité du voir. La pensée de la ressemblance de métaphore en vient à engager une intuition éidétique contre une intuition empirique.

Ricœur s'inscrivait en faux contre l'intuitionnisme de la vision chez Husserl au titre du résidu de l'empirisme où l'évidence revenait à l'instantané sensible, à la donnée immédiate. Pour éliminer l'aspect empiriste de l'intuition, il mettait en relief le processus synthétisant des esquisses. C'est cette idée stratégique de la synthèse qui autorise en l'occurrence à séparer l'intuition éidétique de l'attitude naturelle. Voir le semblable, apercevoir la parenté éidétique manifestent l'attitude phénoménologique. Sont homologués les procédés de la « constitution » phénoménologique du sens et la « constitution » métaphorique du sens. La décomposition de la stabilité indivise du monde répond à la position d'écart parallèle à la neutralisation fictionnelle du jugement thétique. Husserl faisait dériver de la variation imaginative la discordance radicale, à savoir l'hypothèse de la « destruction du monde ». Ricœur en tient compte : « La destruction du monde est essayée en imagination »¹ ; « Les rapports étroits entre imagination et neutralisation expliquent que l'imagination ait pu jouer un si grand rôle dans la “destruction” du monde qui déshabitude de la croyance naïve à l'existence en soi » (p. 370-371, note. 4). Et quand il oriente la « ressemblance » vers la « rencontre conflictuelle entre le même et le différent »², ce conflit n'a aucune peine à se traduire en termes de va-et-vient entre concordance et discordance. La dynamique de synthétisation est à l'œuvre dans le voir le semblable, le « voir le même dans le différent ». Il parle un peu plus loin de « principe dynamique », « dynamique de pensée » (p. 251).

Certes il rattache encore à l'acte de discours, à l'énoncé prédicatif ce voir synthétique du semblable comme un dépassement de l'identité et de la différence : « C'est la métaphore qui révèle la structure logique du “semblable”, parce que, dans l'énoncé métaphorique, le “semblable” est aperçu *en dépit* de la différence, *malgré* la contradiction. La ressemblance est alors la catégorie logique correspondant à l'opération prédicative dans laquelle le “rendre proche” rencontre la résistance du “être éloigné” ; autrement dit, la métaphore montre le travail de la ressemblance, parce que, dans l'énoncé métaphorique, la contradiction littérale maintient la différence ; le “même” et le “différent” ne sont pas simplement mêlés, mais demeurent opposés. Par ce trait spécifique, l'énigme est retenue au cœur de la métaphore. Dans la métaphore, le “même” opère *en dépit* du “différent” » (p. 249-250). Et pourtant, ce n'est pas l'acte littéraire comme pratique discursive qui prend l'initiative d'une production de la ressemblance, du sens métaphorique. Cette problématique majeure de sa théorie de la littérature, on la trouve dans le postulat suivant : « Elle [= la ressemblance] n'est pas

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 155, note 1.

² P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 249.

seulement ce que l'énoncé métaphorique construit, mais ce qui guide et produit cet énoncé » (p. 245). La pensée du « guide » ne peut pas ne pas répondre aux concepts husserliens de « fil conducteur », « indexe », « guide transcendantal » qui donnaient mandat à l'objet de constituer son propre sens essentiel. C'est le monde dans sa structure éidétique qui dirige le procès unitaire de métaphore, qui initie une œuvre au rapprochement adéquat entre sujet et prédicat. Cette passation du pouvoir conspire à la délimitation de la liberté créatrice de la fiction, la validité de la métaphore fondée sur la loi éidétique n'étant autre que la concordance guidée. L'« en dépit de », le « malgré » qui s'attachent à la différence discordante impriment la « résistance » de l'essence. La définition réelle de la métaphore chez Ricœur prend un contour phénoménologique. Elle renvoie *in nuce* à un passage de l'*Ideen* où le soi-disant « libre jeu de l'imagination », qui cherche à délimiter des « propriétés », « essences » de son objet, se soumet en fait aux règles de jeu établies par celui-ci. C'est l'objet qui régit la synthèse identificatoire et unitaire :

« Mais nous pouvons former l'évidence éidétique suivante, dont la portée est très générale : *toute donnée imparfaite (tout noème qui donne de façon inadéquate) recèle en soi une règle qui commande la possibilité de son perfectionnement*. Il appartient à l'essence de l'apparence du centaure que j'ai présentement devant moi – cette apparence donnant l'essence de centaure “sous une seule face” – que je puisse rechercher les différentes faces de la chose, déterminer et rendre intuitifs par un libre jeu de l'imagination ces aspects demeurés d'abord indéterminés et en suspens. Nous sommes libres dans une large mesure dans la poursuite de ce processus imaginatif qui rend l'objet toujours plus parfaitement intuitif et le détermine avec plus de précision ; nous pouvons même comme il nous plaît accorder intuitivement au centaure imaginé des propriétés qui le déterminent avec plus de précision ou des changements de propriétés ; *mais nous ne sommes pas complètement libres*, si l'intuition doit progresser dans le sens d'un développement *concordant*, où le sujet déterminable soit le même identiquement et puisse demeurer sans cesse déterminable de façon concordante »¹.

Il y a une thèse du sens métaphorique *du* monde chez Ricœur. Tout comme chez Goodman. A cette différence près que le sens métaphorique prend ici une figure d'essence. Le monde renferme son propre sens métaphorique essentiel. Par là l'acceptation de création refaite vaut pour le domaine de la littérature. Créer se décline en trouver. Contre la conception toute puissante de la création symbolique, telle qu'il pense que le nominaliste la propose², Ricœur avance une thèse cardinale pour sa théorie de la littérature : « L'énigme du discours métaphorique c'est, semble-t-il, qu'il “invente” au double sens du mot : ce qu'il crée, il le découvre ; et ce qu'il trouve, il l'invente »³. Refaire le monde, c'est retrouver le monde sous les traits essentiels. Et quand il assigne une plus-value à la créativité, la réhabilitation apparente ne se fait qu'à l'encontre de la théorie de la substitution, de l'information nulle. C'est dans cette mesure précise qu'il souscrit au traitement de la ressemblance chez Black : « Il est plus éclairant de dire que c'est la métaphore qui crée la ressemblance, plutôt que la métaphore ne formule quelque ressemblance existant auparavant » (p. 113). La « ressemblance existant auparavant » revient à une ressemblance déjà découverte et rendue publique⁴. Il insiste dans un contexte semblable où il met en cause la « règle du “précédent” » chez Goodman, à savoir sa pensée de l'habitude qui guide : « Il faut dire, avec Max Black, que la métaphore crée la ressemblance plutôt qu'elle ne la trouve et ne l'exprime » (p. 298). Le thème de la créativité fonctionne pour mettre l'accent sur la valeur instructive de la

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 500.

² Mais la même inflexion de la création en trouvaille travaille à la perspective de Goodman : « Il s'agit plus de “saisir une ressemblance” que de reproduire ». *Langage de l'art*, p. 42. L'idée de saisie relève de la catégorie de la découverte. Elle est commune à Goodman, à Ricœur et à Husserl.

³ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 301.

⁴ Aussi se renforce le caractère contradictoire de la théorie de Black, puisqu'elle retombe elle-même à la pensée de la ressemblance préexistant à travers le recours aux lieux communs, aux métaphores triviales.

métaphore, pour souligner la première fois de la découverte qui vise le réseau des essences. La métaphore d'invention, c'est en définitive une métaphore heuristique. L'« innovation sémantique » issue de la « ressemblance soudaine » s'aligne sur cette première fois de la découverte : « L'instruction, l'information, liées à un rapprochement de termes qui d'abord surprend, puis égare, enfin découvre une parenté dissimulée » (p. 39).

Ricœur propose alors une « logique de la découverte », à travers le concept de « modèle » élaboré dans le champ épistémologique. Il installe une équation de la métaphore heuristique au « modèle » scientifique. Bien que demeurent différentes les visées respectives, l'une portant sur l'ordre eidétique du monde, l'autre sur son ordre substantiel, les démarches s'avèrent identiques, qui reviennent à trouver, à « interpréter », au lieu de créer et de signifier. Il explique la parenté selon le paradigme de constitution – découvrir, trouver, interpréter – qu'il a forgé en conséquence de sa thèse du sens *du* monde : « L'argument central est que la métaphore est au langage poétique ce que le modèle est au langage scientifique quant à la relation au réel. Or, dans le langage scientifique, le modèle est essentiellement un instrument heuristique qui vise, par le moyen de la fiction, à briser une interprétation inadéquate et à frayer la voie à une interprétation nouvelle plus adéquate. Dans le langage d'un autre auteur, proche de Max Black, Mary Hesse, le modèle est un instrument de re-description » (p. 302). L'interprétation en quête de l'adéquation de plus pointe la dynamique de la synthèse d'identification. Et l'indifférence au travail de sémantisation marque autant le concept de « re-description ». Car « re-description » vaut « explication » (p. 304).

La métaphore heuristique défait, par sa fictionnalité, un ordre pour en « inventer », c'est-à-dire trouver et re-décrire un autre¹. Le rapport des deux ordres ne se résume pas en passage de l'ancien à un nouveau. C'est que selon la logique de la découverte, l'ordre à « inventer » précède l'« invention ». Il est préétabli indépendamment de l'activité littéraire. En même temps, il reste voilé. L'inédit de la ressemblance n'inscrit rien de moins que cette modalité sous-jacente de l'essence. La distinction entre la « ressemblance inédite » et la « ressemblance existant auparavant » se tient à l'intérieur d'une série préalable de ressemblances éidétiques. Elle passe entre l'encore voilé et le déjà dévoilé. La logique de la découverte chez Ricœur fait pendant à la logique de l'eidos. Elles se renvoient et se consolident réciproquement. La fonction canonique de la métaphore est de déceler et de rendre manifeste l'essence. L'avance dynamique de l'interprétation par métaphore se boucle alors sur le retour au fondement éidétique du monde. Le procès unitif dessine une mouvance circulaire.

Le recours aux philosophèmes kantien de l'« imagination productive » et du « schème » règle en fraude sur la structure du cercle la production d'une nouvelle pertinence prédicative. La visée explicite revient à consolider la conception anti-humienne de l'image. La remise en valeur de l'aspect verbal de l'image est dans le fait consommée par le propos de marquer son intelligibilité, voire même son intelligence : « La seule manière d'aborder le problème de l'imagination en venant d'une théorie sémantique, c'est-à-dire du plan verbal, c'est de commencer par l'imagination productive, au sens kantien [...]. Traitée comme

¹ S'agissant de la théorie de la métaphore à valeur instructive chez Aristote, Ricœur a déjà annoncé en raccourci : « Une seconde ligne de réflexion paraît suggérée par l'idée de transgression catégoriale, comprise comme écart par rapport à un ordre logique déjà constitué, comme désordre dans la classification. Cette transgression n'est intéressante que parce qu'elle produit du sens : comme le dit la *Rhétorique*, par la métaphore le poète “nous instruit et nous donne une connaissance par le moyen du genre”. La suggestion est alors la suivante : ne faut-il pas dire que la métaphore ne défait un ordre que pour en inventer un autre ? que la méprise catégoriale est seulement l'envers d'une logique de la découverte ? Le rapprochement opéré par Max Black entre modèle et métaphore, autrement dit entre un concept épistémologique et un concept poétique, nous permettra d'exploiter à fond cette idée qui va directement à l'encontre de toute réduction de la métaphore à un simple “ornement”. Si l'on va jusqu'au bout de cette suggestion, il faut dire que la métaphore porte une information, parce qu'elle “re-décrit” la réalité. La méprise catégoriale serait alors l'intermède de déconstruction entre description et redescription ; nous étudierons ultérieurement cette fonction heuristique de la métaphore » (p. 32).

schème, l'image présente une dimension verbale ; avant d'être le lieu des percepts fanés, elle est celui des significations naissantes. De même donc que le schème est la matrice de la catégorie, l'icône est celle de la nouvelle pertinence sémantique qui naît du démantèlement des aires sémantiques sous le choc de la contradiction » (p. 253). La novation iconique de sens repose sur la loi transcendantale de l'association entre sujet et prédicat. L'« imagination productive » renvoie à la synthèse *a priori* du divers : « L'affinité (prochaine et éloignée) de tous les phénomènes est une conséquence nécessaire d'une synthèse dans l'imagination qui est fondée *a priori* sur des règles. L'imagination est donc aussi un pouvoir de synthèse *a priori*, et c'est pourquoi nous lui donnons le nom d'imagination productrice, et, en tant que, par rapport à tout le divers du phénomène, elle n'a pas d'autre but que l'unité nécessaire de la synthèse de ce phénomène, on peut l'appeler la fonction transcendantale de l'imagination. Aussi est-il sans doute étrange, mais pourtant évident d'après ce qui précède, que ce soit seulement au moyen de cette fonction transcendantale de l'imagination que deviennent possibles l'affinité des phénomènes, avec elle, l'association, et par cette dernière, la reproduction suivant des lois, par conséquent l'expérience elle-même, puisque sans elle il n'y aurait jamais dans l'expérience aucun concept d'objets »¹. Le recours à Kant dépose un sceau tacite de la circularité sur la logique de la découverte. L'heuristique, l'édétique et l'apriorique s'enchaînent indivisément. La métaphore découvre une essence transcendantale qui restait inédite jusque-là, implicite au plan empirique. La naissance d'un sens métaphorique coïncide donc avec le passage du transcendantal sur l'empirique, et inversement, à la remontée de l'empirique au transcendantal. Comme un seul et même mouvement de retour de et à l'origine. La première fois de la découverte dissout l'historicité de la sémantisation. L'origine préhistorique, ahistorique transcende la spécificité de chaque œuvre littéraire.

La logique de la découverte fait du cercle un cercle infini. Le thème de l'infini se profile en filigrane sur la rupture du lien direct déductif entre l'*explanandum* et l'*explanans* opérée par Hesse et reprise par Ricœur. L'épistémologie déductiviste présuppose à titre de condition de prédiction la correspondance entre les lois générales. Cette approche de la prédictibilité présuppose l'achèvement complet, et de ne demander aucune « addition »². Tout étant censé réglé à l'intérieur de la correspondance, elle ne permet pas de « former de nouveaux prédicats d'observation », lesquels prédicats reposent précisément sur l'attribution déviante, sur la redescription métaphorique : « La prédiction de nouveaux prédicats d'observation exige un déplacement de significations et une extension du langage observationnel primitif ; alors seulement le domaine de l'*explanandum* peut être redécrit dans la terminologie du système secondaire » (*ibid.*). La logique de la découverte n'exclut pas la prédictibilité, car elle postule elle-même la structure apriorique. A cette différence près que pour Ricœur, la découverte se relance à l'infini, à acquérir chaque fois plus de détermination, plus d'adéquation, et finalement plus de proximité à l'origine. Ses thèmes principaux de l'infini et du surcroît de sens réaffirment la parenté de méthode entre modèle et métaphore. Sa perspective philosophique est ainsi conséquente de bout en bout dans sa théorie de la littérature.

Ricœur met à profit ce lien renoué avec le champ épistémologique, pour évacuer le dualisme entre le cognitif et l'affectif qui s'établit dans la tradition du positivisme. Le positivisme n'accorde à la littérature aucun rôle utile à l'activité de la connaissance. La littérature est une simple question d'émotion étrangère au savoir : « Il est admis, par les critiques formés à l'école du positivisme logique, que tout langage qui n'est pas *descriptif* – au sens de donner une information sur des *faits* – doit être *émotionnel* » (p. 285). Ce point de vue positiviste s'exerce sur certaines théories de la littérature, notamment celles de la métaphore sous le régime de la substitution et de la dénomination. Réduire la métaphore au

¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 137-138.

² P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 305.

nom décoratif qui n'apporte aucune information nouvelle, c'est bien la confiner dans le domaine des sentiments. Par l'entremise de la perspective positiviste, la distinction entre littéral et métaphorique glisse au dualisme entre scientifique et poétique, cognitif et affectif, dénotatif et connotatif. La métaphore ornementale ne renferme que des valeurs émotionnelles, connotatives.

Ricœur remarque ce glissement à l'œuvre dans le camp adverse. Ullmann dissocie la « valeur dénotative » et la « valeur émotive, expressives » (p. 145). Genette ramène la connotation à la « valeur affective » (p. 188). Quant à Cohen, à travers l'omission du trait prédicatif de la nouvelle pertinence, il rapporte celle-ci à la « valeur affective » (p. 198), non à la valeur instructive. Il « retombe à une théorie de la connotation et par là même à la théorie émotionnaliste de la poésie » (p. 199). En l'occurrence, la métaphore à information nulle va jusqu'à ne rien signifier. Cohen parle de valeur affective de la métaphore, disant qu'elle « ne constitue en aucune manière un trait pertinent de signification » (p. 216). La métaphore s'en tient à sensibiliser. La « raison de l'emploi métaphorique » se trouve « à l'extérieur du *signifié* » (p. 215). Et Ricœur ne peut pas ne pas faire objection contre la réduction de la portée du sens métaphorique à un bain d'émotions, et *a fortiori* contre la dissolution du sens dans les sens¹. Pour lui, la métaphore enseigne, et elle enseigne non pas sur les faits empiriques, mais sur les essences transcendantales.

Dans le dessein d'invalider la théorie émotionnaliste de la métaphore, il s'attaque au fond du problème, à savoir qu'il pulvérise la conception positiviste de la vérité – vérité en tant que conformité avec la structure factuelle. En effet, c'est cette acception vérificatrice de la vérité qui rend possible et valable l'alternative entre cognitif et affectif, dénotatif et connotatif : « Cet argument [...] n'est pas originairement dérivé de la considération des œuvres littéraires ; c'est un postulat importé de la philosophie dans la littérature. Et ce postulat décide du sens de la vérité et du sens de la réalité. Il dit qu'il n'y a pas de vérité hors de la vérification possible (ou de la falsification) et que toute vérification, en dernière analyse, est empirique, selon les procédures scientifiques. Ce postulat fonctionne en critique littéraire comme un préjugé. Il impose, outre l'alternative entre “cognitif” et “émotionnel”, l'alternative entre “dénotatif” et “connotatif” » (p. 285-286). Mais par là même la question de la métaphore et de la littérature se laisse résorber dans la querelle philosophique entre empirisme et essentialisme qui ne discute pas le sens historique, spécifique de l'œuvre littéraire.

Si Ricœur place au premier plan la face cognitive de la métaphore, il n'en abolit pas moins sa face sensible. La critique de l'élimination du sens de la métaphore ne conduit pas à l'élimination des sens de la métaphore. Il cherche à articuler avec la vertu instructive, intellectuelle de la métaphore et de l'œuvre littéraire ses qualités sensibles, sensuelles, sensorielles. Cette articulation remet en jeu à nouveaux frais le « noyau *non verbal* de l'imagination » (p. 253), en tant que l'épiphore de l'icône engageait l'intuition éidétique de l'ordre du voir. Et nous avons observé la précellence problématique de l'épiphore sur la diaphore qui débouchait sur le paradigme de constitution : trouver, découvrir, interpréter, révéler. Au fait, la question des sens concerne précisément la fonction de la révélation. Ricœur enchaîne deux moments de la métaphore décrits par Aristote : « voir le semblable » et « placer sous les yeux » (p. 49)². En saisissant intuitivement une ressemblance inédite, la métaphore la rend visible en même temps. C'est dire qu'elle consiste à la fois à voir et à faire voir la parenté éidétique. En conséquence, la diaphore se laisse commander deux fois par

¹ A cet égard, la théorie de Beardsley implique un effet bénéfique. Sa distinction entre littéral / métaphorique comme entre « désignation » / « connotation » reste à l'intérieur du domaine du sens, et non des sens. Le sens connotatif, métaphorique revenait au phénomène du double sens. Ricœur lui rend justice : « L'auteur prend ses distances à l'égard de toute définition émotionnaliste de la littérature. A la distinction issue du positivisme logique entre langage cognitif et langage émotionnel, il substitue la distinction, interne à la signification, entre signification primaire et signification secondaire » (p. 117).

² « La métaphore, dit-il [= Aristote], “fait image [m. à. m. : place sous les yeux]” » (p. 49).

l'épiphore. Le dire était guidé par le voir qui découvrait l'essence. Ici le dire se dévoue à la visibilité de l'essence vue. Si la fiction permet de révéler la ressemblance éidétique, c'est dans la mesure où elle couvre le double moment majeur et non verbal de l'épiphore.

Le schème kantien de l'imagination sert à imprimer ce double moment sur l'aspect verbal de l'icône, en ceci qu'il opère et montre l'« attribution métaphorique » : « Je suggère de dire que le moment iconique comporte un aspect verbal, en tant qu'il constitue la saisie de l'identique dans les différences et en dépit des différences, mais sur un mode préconceptuel. Ainsi éclairé par le schème kantien, le voir aristotélicien – “voir le semblable” – n'apparaît pas différent du moment iconique : enseigner le genre, saisir la parenté entre termes éloignés, c'est mettre sous les yeux. La métaphore apparaît alors comme le schématisme dans lequel se produit l'attribution métaphorique » (p. 253). La diaphore de la métaphore visualise le processus de synthèse déterminée *a priori*. Elle est la mise en scène de l'avènement de l'essence : « Ce schématisme fait de l'imagination le lieu d'émergence du sens figuratif dans le jeu de l'identité et de la différence. Et la métaphore est ce lieu dans le discours où ce schématisme est visible, parce que l'identité et la différence ne sont pas confondues mais affrontées » (p. 253-254). Le terme spatial de « lieu » renforce l'impensé de l'historicité de l'œuvre. Et la face sensible de la métaphore fonctionne notamment pour exhiber sa face intelligible dans l'œuvre ainsi spatialisée en scène. Ce sont les sens qui travaillent à faire voir le sens. L'essence fait son apparition sur scène sous les traits sensoriels.

La donation des sens à l'essence se répercute sur la question de la référence de l'œuvre littéraire. Elle revient à remplir le sens visé à vide, compte tenu de l'idée d'adéquation originaire. A ceci près que la référence reste en suspens par rapport au monde extérieur. Elle se fait à l'intérieur de l'œuvre, sur le mode imaginaire. Là entre en ligne de compte l'« autre mode référentiel » que Ricœur proposait en corrélation avec l'*epochè* éidétique. Il entreprend d'élaborer une « référence poétique »¹. Pour ce projet, il invoque une idée venant de la perspective sémiotique, singulièrement de l'analyse linguistique de Roman Jakobson. Il s'agit de la « fonction poétique » du langage distinguée de et opposée à sa « fonction référentielle ». La « fonction poétique » tranche tout rapport *ad extra* de l'œuvre. Ricœur la reprend, mais jusqu'à un certain point, c'est-à-dire à titre de premier moment de la référence poétique. Il la situe au point de départ, non d'arrivée, contrairement à sa radicalisation ultérieure dans un courant de la critique littéraire.

Chez Ricœur, elle passe notamment pour équivalente à l'*epochè*, à la neutralisation de la position d'existence par l'imagination. L'identification repose sur le même caractère de « stratégie »². Et si Ricœur porte un vif intérêt à modeler l'*epochè* sur la fonction poétique, c'est qu'elle permet de prendre en considération le rapport du sens aux sens, de l'essentiel au sensoriel, et par là de discuter thématiquement le phénomène de l'exhibition. De fait elle consiste dans la « mise en relief du message pour lui-même (*for its own sake*) » (p. 280). La visée de l'essence qui se montre trouve son support dans cette conception du message qui s'accuse de lui-même. Or cette « accentuation du message » qui est la contrepartie de l'« oblitération de la référence » (*ibid.*) s'opère surtout par le biais du travail phonique qui « projette le principe d'équivalence de l'axe de la sélection sur l'axe de la combinaison » (p. 281). Les ressemblances phoniques ne restent pas sous le régime de sélection, de substitution paradigmatique, elles s'explicitent et s'étalent sur une séquence syntagmatique, comme l'illustre l'exemple « I like Ike ». La similarité embrasse la contiguïté. Ricœur énumère, à la

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 27.

² C'est s'agissant de la fonction poétique que Ricœur introduit l'idée de « stratégie » en l'attachant, par la suite, à l'*epochè* : « La stratégie de langage qui caractérise la production du discours en forme de “poème” semble constituer, en tant que telle, un formidable contre-exemple, qui conteste l'universalité du rapport référentiel du langage à la réalité. [...] Or la stratégie de langage propre à la poésie, c'est-à-dire à la production du poème, paraît bien consister dans la constitution d'un sens qui intercepte la référence, et, à la limite, abolit la réalité » (p. 279-230).

suite de Jakobson, les procédés de cet « usage séquentiel d'unités équivalentes » – « rôle des cadences rythmiques, des ressemblances et des oppositions entre syllabes, des équivalences métriques et du retour périodique des rimes dans la poésie rimée, des alternances de longues et de brèves dans la poésie accentuée » (*ibid.*). Selon Jakobson et Ricœur, le travail des signifiants se résume ainsi dans le principe de récurrence. C'est ce principe qui gouverne, dans un poème, son arrangement syntagmatique producteur d'un message, et accentue ce message, « assure le relief du message » (p. 282).

Pour l'étude de la métaphore, il s'ensuit que la ressemblance inédite de la face intelligible s'exhibe, s'entend à travers la ressemblance inédite de la face sensible. Jakobson l'explique de cette façon : « En poésie, non seulement la séquence phonologique, mais, de la même manière, toute séquence d'unités sémantiques tend à construire une équation. La superposition de la similarité sur la contiguïté confère à la poésie son essence de part en part symbolique, complexe, polysémique »¹. L'époque comme fonction poétique sensibilise ainsi le sens métaphorique, éidétique.

L'implication du travail phonique ne tend pas vers la pensée de la valeur que contracte chaque phonème dans et pour leur combinaison. Elle bascule immédiatement vers la pensée du matériau consécutive à la requête de la visibilité et de l'audibilité du sens. Le principe de répétition qui préside au sensible autant qu'à l'intelligible fonctionne pour les faire ressortir l'un et l'autre comme des choses. Le signifiant se matérialise en son. Et se matérialise autant le message qui se concentre sur lui-même en se sensibilisant par la récurrence phonique. Au lieu de renvoyer à la réalité extérieure, le son et le sens ainsi matérialisés entrent en relation de renvoi circulaire à l'intérieur de l'œuvre. Dans cette optique, Ricœur attache la « ruine de référence » *ad extra* à ce qu'il retient, en tant que « trait principal de la poésie »², de l'étude de Jakobson : « [la] possibilité de réitération, immédiate ou différée, [la] réification du message poétique et de ses éléments constitutifs, [la] conversion du message en une chose qui dure » (p. 283)³. La fonction poétique, si elle marque la stratégie propre au discours poétique, aboutit à la mutation du sens en chose sensible. La « quasi-corporéité du message » passe pour « une adhérence du sens au son » (p. 186).

A partir de là, Ricœur consolide cette conception chosique du son et du sens en alléguant des propos inscrits dans le même sillage. On peut en constater des motifs clefs : le signifiant comme « son », le langage comme « matériau », l'auto-référence de l'œuvre comme mouvement « centripète », le renvoi mutuel entre sens et son comme « écho », « jeu de miroir »⁴. A mesure que se creuse l'écart entre chose et mot, réalité et œuvre, se comble

¹ R. Jakobson, *Essais de Linguistique générale*, Minuit, 1963, p. 238.

² P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 282-283.

³ On cite le passage entier de Jakobson pour voir que la réitération conduit à la réification : « Par l'application du principe d'équivalence à la séquence, un principe de répétition est acquis qui rend possible non seulement la réitération des séquences constitutives du message poétique, mais aussi bien celle du message lui-même dans sa totalité. Cette possibilité de réitération, immédiate ou différée, cette réification du message poétique et de ses éléments constitutifs, cette conversion du message en une chose qui dure, tout cela en fait représente une propriété intrinsèque et efficiente de la poésie ». *Essais de linguistique générale*, p. 239.

⁴ « Cette dernière expression – la conversion du message en une chose qui dure – peut servir d'exergue à toute une série de travaux de "Poétique", pour lesquels la capture du sens dans l'enceinte sonore constitue l'essentiel de la stratégie de discours en poésie. L'idée est ancienne ; Pope disait déjà : "The sound must seem an echo to the sense". Valéry voit dans la danse, qui ne va nulle part, le modèle de l'acte poétique ; pour le poète réflexif, le poème est une longue oscillation entre le sens et le son ; comme le fait la sculpture, la poésie convertit le langage en matériau, œuvré pour lui-même ; cet objet solide "n'est pas la présentation de quelque chose, mais une présentation de soi-même". En effet, le jeu de miroirs entre le sens et le son absorbe en quelque sorte le mouvement du poème qui ne se dépense plus au-dehors, mais au-dedans » (p. 283). Et plus loin, en recourant à Northrop Frye, il développe : « On peut parler de signification littéraire toutes les fois que l'on peut opposer au discours informatif ou didactique, illustré par le langage scientifique, une sorte de signification orientée en sens inverse de la direction centrifuge des discours référentiels. Centrifuge, en effet, ou "externe" (outward) est le mouvement qui nous porte en dehors du langage, des mots vers les choses. Centripète ou "interne" (inward) est

l'écart initial, arbitraire, entre signifiant et signifié, ou plus exactement, l'écart entre son et sens. Jakobson, prenant l'arbitraire du signe pour une variante de lien contiguë, édifie la « pertinence du *nexus* son/sens » sur la « superposition de la similarité sur la contiguïté »¹. La ressemblance entre les ressemblances de la double tutelle – équation (équivalence) phonique et équation (équivalence) sémantique – contribue davantage à rendre sensoriel le sens : « Le symbolisme des sons est une relation indéniablement objective, fondée sur une connexion phénoménale entre différents modes sensoriels, en particulier entre les sensations visuelles et auditives. [...] La poésie n'est pas le seul domaine où le symbolisme des sons fasse sentir ses effets, mais c'est une province où le lien entre son et sens, de latent, devient patent, et se manifeste de la manière la plus palpable et la plus intense » (*ibid.*). La fonction poétique, qui règle le renvoi interne entre son et sens sur le principe de récurrence, encourage de soutenir que l'essence se manifeste comme une sorte de chose « palpable ». Ricœur cite la thèse de Jakobson pour l'incorporer à sa propre théorie de la métaphore : « Cette fonction [= la fonction poétique], qui met en évidence le côté palpable des signes, approfondit par là même la dichotomie fondamentale des signes et des objets »².

Le comblement de l'écart en ressemblance de ressemblances parvient à la fusion complète entre sens et son qui coïncide avec le « remplissement » du sens vide. A cet égard, il n'est pas fortuit que Ricœur trouve « très suggestive » l'idée de « verbal icon » chez W. K. Wimsatt³. Elle rappelle « non seulement Peirce, mais la tradition byzantine, pour laquelle l'icône est une chose. Le poème est une icône et non un signe. Le poème est. Il a une “solidité iconique” [...]. Le langage y prend l'épaisseur d'une matière ou d'un *medium*. La plénitude sensible, sensuelle, du poème est celle des formes peintes ou sculptées. L'amalgame du sensuel et du logique assure la coalescence de l'expression et de l'impression dans la chose poétique. La signification poétique ainsi fusionnée avec son véhicule sensible devient cette réalité particulière et “thingy” que nous appelons un poème »⁴. La glose faite selon les vocables phénoménologiques – « plénitude », « medium », « expression », « véhicule » – indique la thèse de l'improductivité du langage. L'adéquation est donnée et non produite en originaire dans le discours poétique. Le poème est une réalisation exemplaire de la phénoménologie du symbole qui postulait le lien naturel entre signifié et signifiant, ainsi qu'entre signe et chose. Dans cette optique, la littéralité consiste à « exprimer » un parallèle essentiel et un parallèle sensuel, à « exprimer » un parallèle de ces parallèles qui accède du même coup au statut de chose symbolique pleine. Le lien naturel cherché entre signe et chose tient à la mutation, qui s'opère dans le poème, du signe en symbole et non en « mot » au sens de Benveniste. L'« icône verbale » marque cette chose symbolique.

Une telle perspective matérialiste du langage se rapproche alors de la théorie du symbole chez Goodman, dans la mesure où le renvoi interne entre sens et sensible rejoint la référence inversée de l'exemplification. Le symbole possède les propriétés, qualités chosiques qui le dénotent, par quoi disparaît la question de l'arbitraire qui est susceptible d'ouvrir au travail d'organisation, comme de remotivation, des rapports signifiants dans et par une instance de discours historique. La métaphore se réduit précisément à l'« expression », transfert de qualités qui relève de la marge de tolérance externe à l'ordre du langage. Ricœur adhère en effet au traitement des sens chez Goodman : « Les *sensa* – sons, images, sentiments – qui adhèrent au “sens”, sont à traiter sur le modèle de l'expression au sens de Nelson Goodman ; ce sont des représentations et non des descriptions ; elles exemplifient au

le mouvement des mots vers les configurations verbales plus vastes qui constituent l'œuvre littéraire en totalité » (p. 284). Nous reviendrons sur cette idée de mouvement centripète.

¹ R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, p. 241.

² P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 280.

³ Jakobson se réfère de son côté à cette idée qui renferme la « sémantique de la rime », l'« interaction du maître et du sens ». *Essais de linguistique générale*, p. 235-236.

⁴ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 283.

lieu de dénoter et elles transfèrent la possession au lieu de la détenir par droit ancien. Les qualités en ce sens ne sont pas moins réelles que les traits descriptifs que le discours scientifique articule ; elles appartiennent aux choses » (p. 300). Bien que chez lui le statut de chose soit autre que substantiel, il s'agit du même impensé de l'activité de discours.

Par là l'icône perd son qualificatif de « verbal ». Le langage ne fait qu'exprimer, refléter les parallèles préétablis. Cette déprise subreptice de l'icône d'avec l'ordre du dire entre dans le vif du sujet, quand Ricœur fait sien la théorie de l'image chez Marcus Hester, qui articule les mêmes thèmes formateurs de la conception corporelle de l'œuvre littéraire. Contre le « caractère arbitraire et conventionnel du signe », la « fusion entre le sens et les sens » marque le propre du « langage poétique » sur lequel se détache l'œuvre à titre d'« objet clos sur soi » (p. 265). L'œuvre se ferme à la réalité extérieure. Hester engage en cela la fonction poétique qui mène à la matérialisation du « langage poétique ». Ricœur note : « Dans le langage poétique, le signe est *looked at* et non *looked through* ; autrement dit, le langage, au lieu d'être traversé vers la réalité, devient lui-même “matériau” (*stuff*), comme le marbre pour le sculpteur. Ce deuxième thème [...] est proche de la caractérisation du “poétique” chez Jakobson, pour qui la fonction poétique consiste essentiellement dans l'accentuation du message comme tel aux dépens de la fonction référentielle » (*ibid.*).

L'audibilité du langage poétique, comptée au départ parmi les sens fusionnels avec le sens, se volatilise ensuite par l'inflexion de « la notion du sensible dans le sens de l'imaginaire ». La pensée de l'imaginaire, de l'image est foncièrement celle de la visibilité. Si le sens se sensibilise, pour se manifester, c'est qu'il se met en effet « sous les yeux ». Et une telle inflexion travaille déjà en creux l'idée de langage comme matériau, dans la mesure où elle découle de la comparaison de l'œuvre littéraire avec l'œuvre d'art sculpturale ou picturale, laquelle comparaison, étant une constante commune aux poétiques matérialistes chez Wimsatt et Hester, fonctionne pour articuler la visibilité et la matérialité. La fusion entre sens et son recule au second plan : « Le trait essentiel du langage poétique n'est pas la fusion du sens avec le son, mais la fusion du sens avec un flot d'images évoquées ou excitées ; c'est cette fusion qui constitue la véritable “iconicité du sens”. [...] Ce n'est pas seulement le sens et le son qui fonctionnent iconiquement l'un par rapport à l'autre, mais le sens lui-même est iconique par ce pouvoir de se développer en images » (p. 266). Le sensible se déplace ainsi du son audible à l'image visible, ce qui contribue à oblitérer le dire par le voir. C'est l'épiphore qui découvre et remplit à la fois le sens métaphorique.

Pour corroborer cette précellence, Ricœur tire argument notamment du concept de « voir comme ». Il le cerne comme « apport positif de Hester à la théorie iconique de la métaphore » (p. 268). Se renforce l'antériorité supérieure du voir au dire. Le « voir comme » guide, précède le travail verbal de rapprochement entre sujet et prédicat : « Le semblable, dit fortement Hester, est ce qui résulte de l'acte-expérience de “voir comme”. “Voir comme” définit la ressemblance et non l'inverse. Cette antécédence du “voir comme” sur la relation de ressemblance est propre au jeu de langage dans lequel le sens fonctionne de manière iconique » (p. 270). Le « jeu de langage » se ramène aussitôt après au thème de la découverte. Ce n'est pas le langage qui crée, constitue le semblable, comme acte de sémantisation : « C'est pourquoi le “voir comme” peut réussir ou échouer ; échouer, comme dans les métaphores forcées, parce qu'inconsistantes ou fortuites, ou, au contraire, comme dans les métaphores banales et usées ; réussir, comme dans celles qui ménagent la surprise de la trouvaille » (*ibid.*). L'échec ou la réussite ne dépend en rien de l'organisation spécifique d'une œuvre qui invente et motive la métaphore. Le critère réside dans la loi éidétique à découvrir, à révéler par l'intuition éidétique. Si dire X est Y, c'est voir X comme Y, Y se donne pour « aspect » (p. 279) d'X, dont la concordance est réglée *a priori*. Le dire ne revient même plus à découvrir le sens adéquat, car c'est le « voir comme » qui réussit ou échoue à la trouvaille. Le « pouvoir pictural du langage » équivaut en fait au pouvoir de l'intuition éidétique qui

s'exerce sur le langage. Et corrélativement, le « voir comme » confère une plénitude au sens essentiel qu'il a lui-même découvert : « Il [= le voir comme] joint la lumière du sens à la plénitude de l'image. Le non-verbal et le verbal sont ainsi étroitement unis au sein de la fonction imageante du langage » (p. 270).

Le départ entre l'image (l'imaginaire) et le verbal trahit en cela même le caractère non verbal de l'imagination. Le sens et la plénitude relèvent de part et d'autre de l'intuition du « voir comme » qui saisit en même temps leur fusion. L'extériorité du procès de métaphore à la diaphore est d'autant plus manifeste que Ricœur dissout, par suite, la position et la réduction d'écart dans le « voir comme ». Le « voir comme » couvre le moment de dissemblance, de prédication aberrante, de transgression catégoriale : « Voir X comme Y enveloppe X n'est pas Y » (p. 271). Quant à la réduction d'écart, qu'est le moment de ressemblance, de « nouvelle pertinence sémantique », Ricœur la met également en prise avec l'épiphore coupée net de la diaphore et liée à l'intuition, pour conclure à la non-verbalité du « voir comme » : « Le sens métaphorique, on l'a vu, n'est pas l'énigme elle-même, la simple collision sémantique, mais la solution de l'énigme, l'instauration de la nouvelle pertinence sémantique. A cet égard, l'interaction ne désigne que la *diaphore* ; l'*epiphora* proprement dite est autre chose. Or elle ne peut se faire sans fusion, sans passage intuitif. Le secret de l'épiphore paraît bien alors résider dans la nature iconique du passage intuitif. Le sens métaphorique en tant que tel se nourrit dans l'épaisseur de l'imaginaire libéré par le poème. S'il en est bien ainsi, le *voir comme*... désigne la médiation non verbale de l'énoncé métaphorique » (*ibid.*). Il a beau soutenir la verbalité de la métaphore en tant qu'icône, elle bat en retraite devant la réciprocité tenace entre image et paradigme oculaire : voir, vu, visible.

Avant d'être une œuvre du langage, le poème est une œuvre de l'intuition imaginaire qui s'engage à voir comme. L'iconicité non verbale, non audible du sens métaphorique décroche le poème en chose symbolique par rapport à l'ordre du langage, aussi bien qu'à l'ordre du monde qui demeure entre parenthèses. Cette question de l'appartenance de la « chose poétique » comme une « réalité particulière » concerne bien le trait spatial de l'œuvre : le « lieu », la scène où la dynamique de l'adéquation originare se fait voir plus qu'entendre.

4. Monde de l'œuvre

La matérialité, la visibilité et la spatialité, en se renvoyant entre elles, caractérisent la métaphore et l'œuvre littéraire. Ces traits sont déjà inscrits dans la définition rhétorique, ancienne et nouvelle, de la métaphore et de la figure. Ricœur en prend note. Chez Aristote, la spatialité est immédiatement incluse dans l'épiphore (le transfert), la visibilité dans le « mettre sous les yeux », « faire paraître le discours ». Chez Fontanier, la triple propriété s'élève sur les idées enchaînées de « forme extérieure », « trait, contour », « vrai corps » (p. 185). Le thème

du « milieu de spatialité recouvert d'un dessin » (*ibid.*) commande la nouvelle rhétorique. Todorov, qui implique la fonction poétique, définit la matérialité visible du poème comme opacité : « Il y a le discours opaque qui est si bien couvert de “dessins” et de “figures” qu’il en laisse rien entrevoir derrière ; ce serait un langage qui ne renvoie à aucune réalité, qui se satisfait en lui-même » (p. 187). Il accorde une « existence » (*ibid.*) au discours opaque. Dans la même lignée, Genette met l’accent sur la spatialité de la figure comme « espace intérieur du langage », avec le motif de dessin : « L’écrivain dessine les limites de cet espace » (p. 188). Le lien entre la matérialité, la visibilité et la spatialité est resserré par l’idée de fonction poétique. Ricœur les tient pour acquises. En résumant la filiation rhétorique qui s’organise autour de la spatialité de la figure, il affiche clairement : « Ce qui me paraît acquis, c’est l’idée d’une opacité du discours centré sur lui-même, l’idée que les figures rendent visible le discours » (p. 190).

Mais d’autre part, la pensée de la spatialité, si elle s’attache sans peine au postulat de la clôture immanente de l’œuvre (l’idée de métaphore comme « écart » se donnant pour écart entre langage et monde), permet d’orienter la fonction poétique à dénotation nulle vers une pensée de la « référence poétique » en passant par l’auto-référence. Pour Ricœur, la spatialité du poème réintroduit et forge une modalité de dénotation autre. D’ailleurs, ses caractères visible et matériel requièrent une dénotation. Toute chose qui se montre se dénote par principe. Si dans la fusion entre sens et sensible, le sens renvoie au sensible comme son comblement, le lieu où se repère ce sensible est à considérer en termes de référent. La scène de l’apparition – l’œuvre – est en même temps son propre référent, à se manifester elle-même corporellement. Et ce référent, Ricœur propose de l’appeler « monde de l’œuvre » (ou « monde du texte »), afin de le distinguer du monde réel suspendu. Le « monde de l’œuvre » est sa « dénotation » (p. 278). L’œuvre dénote le monde qu’elle redécrit, au lieu de décrire. Elle se dénote, elle se façonne en monde qu’elle façonne, mais cela selon le mode imaginaire.

C’est ici que s’insère le point de divergence entre Ricœur et Goodman concernant la question de la « création » au moyen du langage, du symbole matériel : « La création d’un objet dur – le poème lui-même – soustrait le langage à la fonction didactique du signe, mais pour ouvrir l’accès à la réalité sur le mode de la fiction et du sentiment » (p. 289). Si Ricœur refuse la thèse nominaliste de la création du monde, l’enjeu gravite autour du statut de chose de l’œuvre. Dans ce cadre d’enquête, il reprend à Husserl le terme de « quasi »¹, qu’il conjugue avec la sensibilité corporelle de la métaphore : « quasi corporel », « quasi sensuel », « quasi visuel, quasi auditif, quasi tactile, quasi olfactif » (p. 253). Le mode du quasi illustre le mode imaginaire du « monde de l’œuvre ». Le référent de l’œuvre qui prend forme d’une chose, d’un monde, tout en rendant possible la dénotation, reste sur le mode fictionnel, quasi réel.

La fiction travaille alors à un double dédoublement, c’est-à-dire sur le double versant du sens et de la référence : d’une part, le sens littéral et le sens métaphorique comme effet de « double sens », et d’autre part, la « référence littérale » et la « référence métaphorique ». C’est Jakobson qui prend en compte ce phénomène du dédoublement, ouvrant par là une brèche dans la possibilité de la référence de second rang, référence poétique. Ricœur trouve

¹ Husserl forge ce terme thématique pour définir la présentification neutralisante de l’existence, notamment par l’image : « *Cet objet-portrait, qui dépeint autre chose, ne s’offre ni comme étant, ni comme n’étant pas, ni sous aucune autre modalité positionnelle* ; ou plutôt, la conscience l’atteint bien comme étant, mais comme quasi-étant, selon la modification de neutralisation de l’être. Mais il en est de même de la chose dépeinte, lorsque nous prenons une attitude *purement esthétique* et que nous la tenons elle aussi à son tour pour un “simple portrait”, sans lui accorder le sceau de l’être ou du non-être » ». *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 373 ; « Le perçu est caractérisé comme “être réellement présent”, l’imaginaire qui lui est parallèle, comme être identique quant au contenu, mais comme “pure image”, comme être “quasi” présent » (p. 378). Voir également, p. 379, 380. Il est significatif que le mode du quasi s’introduise par la réflexion sur l’art pictural (portrait). La visibilité est l’apanage premier de l’image. Et la quasi choséité s’applique autant à l’œuvre qu’au monde qu’elle dépeint.

grand profit à commenter son idée de dédoublement : « Ce qui arrive en poésie, ce n'est pas la suppression de la fonction référentielle, mais son altération profonde par le jeu de l'ambiguïté : "La suprématie de la fonction poétique sur la fonction référentielle n'oblitére pas la référence (la dénotation), mais la rend ambiguë. A un message à double sens [correspond] une référence dédoublée – ce que soulignent nettement, chez de nombreux peuples, les préambules des contes de fées : ainsi, par exemple, l'exorde habituel des conteurs majorquins : "*Aixo era y no era* (cela était et n'était pas)" » (p. 282). Le « cela était et n'était pas » fait écho à la thèse husserlienne du quasi. Nous verrons que Ricœur, de son côté, développe cet exorde par rapport à la question de la vérité de la métaphore et de l'œuvre littéraire. Par contraste, il trouve regrettable que Todorov passe à côté de cette ouverture du poème, malgré l'implication de l'« existence » du discours opaque. Il reste fidèle à l'axiome structuraliste de l'immanence du langage à lui-même¹. Là s'opère la radicalisation de la fonction poétique.

Ricœur explique la référence dédoublée par analogie avec le sens dédoublé : « De même que l'énoncé métaphorique est celui qui conquiert son sens comme métaphorique sur les ruines du sens littéral, il est aussi celui qui acquiert sa référence sur les ruines de ce qu'on peut appeler, par symétrie, sa référence littérale » (p. 279). Il formule l'analogie en argument de proportionnalité : « L'autre référence, celle que nous cherchons, serait à la nouvelle pertinence sémantique ce que la référence abolie est au sens littéral que l'impertinence sémantique détruit. Au sens métaphorique correspondrait une référence métaphorique, comme au sens littéral impossible correspond une référence littérale impossible » (p. 289-290). L'analogie ainsi introduite pour penser la référence poétique réintroduit en fait une problématique majeure de sa théorie de la littérature. On peut la reprendre immédiatement : la référence métaphorique est au sens essentiel ce que la référence littérale est au sens substantiel. Le monde de l'œuvre à titre de référent métaphorique se place à la dimension de l'essence, non de la substance, mais ni non plus du langage. Le dédoublement du monde en monde de l'œuvre n'engage en rien la conversion de l'ordre du monde en ordre du langage, ordre d'un discours poétique singulier. L'analogie travaille à appliquer à la « création » sur le plan référentiel le même paradigme de constitution. Le couple dédoublé du sens-référence implique que l'imagination essentialise à la fois le sens et le monde. Le nouveau du référent métaphorique n'est autre que le renouveau de la sphère originelle.

Le monde de l'œuvre, tel qu'elle le redécrit et dénote sur le mode du quasi, glisse, comme un mouvement de remontée, à la couche *a priori* des essences. C'est dans cette couche fondamentale que se trouve notamment le « référent ultime » : « Le problème ultime posé par l'usage du modèle est "le problème de la référence métaphorique" [...] Les choses mêmes sont "vues comme". [...] l'*explanandum*, en tant que référent ultime, est lui-même changé par l'adoption de la métaphore » (p. 305). Selon Ricœur, l'œuvre littéraire fait paraître, déploie la sphère où l'essence est toujours déjà donnée en originaire. Le primat du voir sur le dire, en tant qu'il découvre, au-delà des catégories du monde empirique, une parenté des parentés intelligible et sensible, repose précisément sur sa faculté d'accéder à la région où demeure à l'abri la plénitude des essences. Le monde de l'œuvre, référent métaphorique, réfléchit cet abri sur sa scène. Il est un reflet, une « image » proprement dite. Il est une image spéculaire de la sphère transcendantale.

La sphère transcendantale se ramène en dernière analyse au fond d'être où s'articule la double acception copulative et existentielle de l'être : « Quand le poète dit : "La nature est un temple où de vivants pilier..." », le verbe être ne se borne pas à relier le prédicat "temps" au sujet "nature" [...] ; la copule n'est pas seulement relationnelle ; elle implique en outre que,

¹ Selon Ricœur : « On tranche du problème de la référence sans avoir fourni une théorie des rapports du sens et de la référence dans le discours-phrased. [...] Reste toutefois l'idée très précieuse qu'une fonction de la rhétorique est de "nous faire prendre conscience de l'existence du discours" » (p. 187-188).

par la relation prédicative, est redécrit ce *qui est* ; elle dit *qu'il en est bien ainsi* » (p. 311). La plénitude de l'essence équivaut à l'existence de la copule. A partir de là, s'élabore une conception ontologique de la métaphore et de la littérature. La différence ontico-ontologique qui prolonge la divergence entre substantialisme et essentialisme embrasse le schéma symétrique à double dédoublement : le « discours ordinaire » en reste au couple sens-référence littéral de l'ordre ontique, tandis que le « discours poétique » marque le couple sens-référence figuré de l'ordre ontologique. La littérature est ontologisée de telle façon qu'elle rend possible l'accès au fondement transcendantal par le double vecteur du sens et de la référence. De même que le sens de l'œuvre révèle une copule essentielle d'être, le monde de l'œuvre dénote dans sa « quasi-corporéité » de langage une réalité existentielle d'être : « Il faut donc réserver la possibilité que la métaphore ne se borne pas à suspendre la réalité naturelle, mais qu'en ouvrant le sens du côté de l'imaginaire, elle l'ouvre aussi du côté d'une dimension de réalité qui ne coïncide pas avec ce que le langage ordinaire vise sous le nom de réalité naturelle » (p. 267). Ricœur ajuste donc le couple sens-référence métaphorique à la paire copule-existence. Il n'appartient pas au monde de substance, mais au fond d'être.

Chez Ricœur, le sens métaphorique *du* monde découvre l'essence d'être, ouvre le sens *de* l'être. Corrélativement, la référence métaphorique du monde découvre l'existence d'être, ouvre la présence de l'être. C'est l'être qui signifie et apparaît dans le poème. Le rapport entre langage et extra-langage cadre au rapport d'expression entre la couche langagière et le fond d'être. Ce que le langage reflète, ce n'est ni la conscience, ni la langue, mais l'être. C'est pourquoi Ricœur pouvait critiquer l'idéologie et la sémiologie, sans donner tort à la dissociation entre langage et sens. La productivité de la métaphore revient, par le biais de la découverte, à la reproductivité de reflet, à l'improductivité d'expression.

Si l'intérêt porté à la sémantique du discours se résume à l'introduction de la phrase prédicative à portée extra-linguistique, il implique pour point de mire l'inscription du verbe « être ». L'être extra-langagier se montre dans la phrase apophantique : « Il [=l'énoncé métaphorique] enseigne quelque chose, et ainsi contribue à ouvrir et découvrir un autre champ de réalité que le langage ordinaire » (p. 191). Alors que la phrase manifeste la subjectivité du sens en acte et que sa fonction référentielle engage l'agir du dire à l'égard de la réalité. Le rejet de l'activité subjective et constitutive de langage s'annonçait en creux quand Ricœur imposait à la linguistique de la langue l'« activité individuelle de la parole en tant qu'effort d'expression ». L'expression est à l'antipode de la signification. Par ailleurs, sa critique justifiée de la psychologie associationniste ne dissimule-t-elle pas la confusion insistante entre sujet de conscience et sujet de langage jusqu'à leur exclusion parallèle ?

L'approche du dualisme entre cognitif et affectif, dénotatif et connotatif, science et littérature laisse son empreinte notamment sur l'élimination du subjectif dans le renvoi spéculaire du langage à l'être. Le dualisme s'introduit à l'antinomie massive entre objectivisme et subjectivisme sous le joug du positivisme qui envisage par là d'évacuer la littérature du champ épistémologique. A la suite de la phrase précitée – « il est admis, par les critiques formées à l'école du positivisme logique, que tout langage qui n'est pas descriptif – au sens de donner une information sur des *faits* – doit être *émotionnel* » –, Ricœur explique en raccourci l'argument positiviste sur le subjectivisme littéraire : « En outre, il est admis que ce qui est “émotionnelle” est purement ressenti “à l'intérieur” du sujet et n'est rapportée en aucune façon que ce soit à quelque chose d'extérieur au sujet. L'émotion est une affection qui n'a qu'un dedans et pas de dehors » (p. 285). Sur la base de l'argument positiviste, la thèse émotionnaliste de la métaphore, qui conjugait l'information nulle, la référence nulle et la valeur affective, prend la littérature pour le domaine du subjectivisme. Confiner le langage littéraire à l'intimité de sentiments, c'est le renvoyer à la sphère de la conscience. En l'occurrence, l'image exprime le moi, à titre d'unique face affective de la métaphore, au lieu qu'elle exprime l'être, son sens et sa présence, à travers la double face cognitive et affective

de la métaphore. La conception tronquée du langage littéraire donne lieu à chasser d'emblée le subjectivisme et la subjectivité.

Le refus de la subjectivité du sens était la visée principale de la critique de l'égologie chez Ricœur. La même démarche s'applique au domaine de la littérature. La pensée du poète en sujet qui crée un sens du monde dans et par l'instance de discours est située et invalidée comme une thèse corollaire de l'égologie. La figure du littéraire en créateur génial fait notamment l'enjeu du reproche qu'il adresse à l'herméneutique de Schleiermacher et de Dilthey. Selon lui, ils prennent les écrivains pour individus géniaux. Leur herméneutique recueille de la « philosophie romantique sa conviction la plus fondamentale, à savoir que l'esprit est l'inconscient créateur au travail dans des individualités géniales »¹. L'investigation se concentre alors sur la « singularité, voire la génialité, du message de l'écrivain » (p. 88). Il s'agit de la quête psychologique de l'« intention cachée derrière l'œuvre »². Ce qui compte, ce n'est pas « *ce que* dit un texte, mais *celui qui s'y exprime* »³. Contre le privilège accordé à l'expression du moi, Ricœur impose de « déplacer l'accent de la recherche pathétique des subjectivités enfouies vers le sens et la référence de l'œuvre elle-même » (p. 89). Mais ce déplacement prolonge la dissociation entre sens et langage. Il arrache au sens le sujet de langage confondu avec le sujet de conscience. Le renversement de la priorité se joue entre être et conscience, dans l'impensé général de la subjectivité spécifique du langage qui est irréductible à l'individualisme psychologique et au subjectivisme égologique. Pour Ricœur, l'œuvre manifeste le retour à l'origine fondamentale de l'être *pré* et *a*-subjective, *pré* et *a*-historique, au lieu du phénomène historique de la subjectivation qui transforme le sens du monde. Le « sens et la référence de l'œuvre » répondent au fond d'être copulatif et existentiel.

L'ontologisation de l'œuvre récupère le langage en tant qu'expression à la fois improductive et nécessaire de l'être en retrait. Ricœur ne cherche pas l'intention du génie cachée derrière l'œuvre, mais le fond d'être qui, de latent, devient patent à travers le « monde déployé devant l'œuvre »⁴. L'impensé de l'activité productive du langage empêche de penser autrement une équation entre génie, création, œuvre. L'œuvre peut être considérée comme une création du génie, dans la mesure où le littéraire informe, en tant que sujet historique de langage, le monde d'un sens inédit. Le monde de l'œuvre est un monde de langage, selon Benveniste, une réalité de discours créée par le dire. A la différence de l'*ego* transcendantal et de l'individu psycho-physique, le poète génial est celui qui se crée, en créant un monde dans son historicité du sens. Le génie passe chaque fois dans une œuvre. Il est une œuvre, cette œuvre-ci, et réciproquement. Ils se conditionnent dans un rapport de réciprocité. Mais la pensée de l'œuvre chez Ricœur ne fait pas la part de la subjectivité géniale et créative du sens qui s'y manifeste. L'*epoché* éidétique et imaginaire, qui entraîne son paradigme de constitution, est en même temps l'*epoché* du sujet – à la fois de conscience et de langage. La seconde réduction fait du poète un sujet passif. Au lieu de créer un monde, il retrouve le fond d'être. Au lieu de dire, il voit comme. Il exprime l'être, au lieu de s'exprimer, encore moins de signifier. Et la passivité ainsi sujette à la loi *a priori* de l'être caractérise, aussi bien que le cognitif, l'affectif de l'œuvre littéraire.

Ricœur situait l'aspect affectif sur le plan des *sensa*, où dominait la sensation visuelle. La mise en périphérie de l'ouïe selon le primat du voir sur le dire renforce l'omission de la subjectivité de l'œuvre comme de la productivité du langage. Ici entre en ligne de compte le faire du dire. Plutôt que ce que l'œuvre signifie, c'est en effet la manière dont l'œuvre signifie, qui manifeste la création géniale et propre à chaque sujet du poème. Loin d'y rester marginal, la connexion phonique apparaîtra comme inséparable du mode de signifier.

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 87.

² P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 278.

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 95.

⁴ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 278.

Benveniste discute la question du mode de signifier qu'il conceptualise notamment sous le titre de « signifiante ». L'examen de la « signifiante » contribue au clivage entre sémiotique et sémantique. La différence d'unité et la différence de modalité s'appuient mutuellement. Le procès sémiotique de signification repose sur la totalité additionnelle des signifiés susceptibles d'être pris à l'état isolé et identifié, reconnu comme ayant sens. En revanche, la signifiante sémantique consiste en organisation globale de la phrase et par delà, de l'œuvre entière. Et elle se constitue, se crée dans et par une instance de discours singulière : « Avec la sémantique, nous entrons dans le mode spécifique de signifiante qui est engendré par le DISCOURS. Les problèmes qui se posent ici sont fonction de la langue comme productrice de messages. Or le message ne se réduit pas à une succession d'unités à identifier séparément ; ce n'est pas une addition de signes qui produit le sens, c'est au contraire le sens (l'"intention"), conçu globalement, qui se réalise et se divise en "signes" particuliers, qui sont les MOTS »¹. L'activité du poète en tant que sujet revient précisément à inventer les réseaux signifiants entre les « mots » dans l'ensemble de l'œuvre. A cet égard fournit une instruction de premier ordre l'analyse de la signifiante de l'art : faute d'entité distincte et invariable d'une œuvre à l'autre, l'art illustre par excellence le procès non sémiotique de signification, qui dépend entièrement du travail de chaque artiste :

« Les relations signifiantes du "langage" artistique sont à découvrir A L'INTERIEUR d'une composition. L'art n'est jamais ici qu'une œuvre d'art particulière, où l'artiste instaure librement des oppositions et des valeurs dont il joue en toute souveraineté, n'ayant ni de "réponse" à attendre, ni de contradiction à éliminer, mais seulement une vision à exprimer, selon des critères, conscients ou non, dont la composition entière porte témoignage et devient manifestation. [...] La signifiante de l'art ne renvoie donc jamais à une convention identiquement reçue entre partenaires. Il faut en découvrir chaque fois les termes, qui sont illimités en nombre, imprévisibles en nature, donc à réinventer pour chaque œuvre, bref inaptes à se fixer en une institution » (p. 59-60).

L'événementialité de l'œuvre tient au faire de l'artiste qui recommence chaque fois à créer une constellation signifiante de tout. Et le poète s'investit dans une aventure semblable de la création, où il exploite des possibilités infinies d'arrangement, en inventant une loi qui commande les rapports entre toutes les composantes. L'analogie sous-tend en creux une conception de la phrase, telle que « création indéfinie, variété sans limites, [...] vie même du langage en action »². La subjectivité géniale de l'œuvre s'imprime sur sa manière de dire comme son faire. La comparaison de l'œuvre de discours avec l'œuvre d'art ne se joue pas, en l'occurrence, sur le plan de la matière, mais sur le plan de la manière. Et si le faire du dire transforme l'ordre du monde en ordre du langage, l'ordre en question renvoie justement à un dispositif d'organisation ainsi créé. Les concepts solidaires de système et de valeur chez Saussure sont à reprendre dans ce cadre sémantique de la signifiante. Il s'agit d'un système de l'œuvre, et non plus du système de la langue. Le poète génial organise l'œuvre en système de valeurs, il confère à tous les éléments de langage une valeur inédite et inhérente, de les mettre en interaction.

Le faire du dire n'évince pas les phonèmes en dehors de la question du sens. Bien au contraire, il les engage comme enjeu principal. Ils sont des composantes à part entière de l'interaction en procès de signification. A titre de principe de signifiante sémantique, l'organisation travaille à doter chaque phonème, chaque syllabe d'une valeur spécifique, à stipuler le fonctionnement signifiant des signifiants qui n'est en exercice que dans *cette* œuvre, et non dans une autre. Le signifiant n'est plus du ressort du signe en tant qu'envers du signifié. Il est du discours. Aussi s'annule le phonologisme du signe, autant que le sémantisme

¹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 64.

² E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1, p. 129. Ricœur cite lui-même (voir *La Métaphore vive*, p. 91). Mais il n'en décèle pas l'enjeu.

du signe. Et parallèlement, s'annule la division en double face. Non comme une fusion naturelle. Mais comme une interaction qui ne se motive que dans et par un mode historique et subjectif de signifier. Le poète arrange, chaque fois autrement, une chaîne continue de phonèmes, selon la loi qu'il invente à neuf pour une œuvre. Le fini de la disposition des phonèmes dans le système de la langue passe à l'infini de leur disposition dans un système d'œuvre. L'activité du poète porte sur leur connexion combinatoire et par là même opératoire de la signification. C'est ce qu'invite à penser l'étude de la notion de rythme chez Benveniste. De l'histoire du mot, il dégage un concept de rythme chez les philosophes ioniens, lequel diffère de son acception traditionnelle comme « mouvements réguliers des flots » (p. 327). Le terme *ρυθμός* décrit dans le fait « des “dispositions”, “configurations” sans fixité ni nécessité naturelle et résultant d'un arrangement toujours sujet à changer » (p. 333). C'est l'activité humaine qui produit un rythme particulier hors de la régulation permanente et immuable de la nature. Le rythme n'est pas naturel, il est historique, subjectif, spécifique. Et le même caractère organisateur – « disposition », « configuration », « arrangement » – ouvre à une sémantique du rythme. Le rythme participe activement à la sémantisation. Il fait fonction de dynamique du sens.

Henri Meschonnic édifie une poétique du rythme à partir de la perspective ouverte par Benveniste. En tenant ensemble, dans un rapport de corrélation, sujet, discours, sens et rythme, il nous propose une idée précieuse de signifiants comme « participes présents du verbe signifier »¹. Le rythme, comme un mouvement de sens dans et par la configuration des liens qui se dénouent et se renouent entre les composantes de « tous les “niveaux” du langage » (p. 217)², déborde alors le principe de récurrence sous lequel Ricœur plaçait et classait, à la suite de Jakobson, les procédés de sensibilisation du sens par les signifiants cantonnés au « niveau » phonique. Nous reprenons son résumé : « Rôle des cadences rythmiques, des ressemblances et des oppositions entre syllabes, des équivalences métriques et du retour périodique des rimes dans la poésie rimée, des alternances de longues et de brèves dans la poésie accentuée ». Ce principe se ramène au cliché maritime du rythme – va-et-vient

¹ Henri Meschonnic, *Critique du rythme*, Verdier, p. 70. On cite le passage entier : « A partir de Benveniste, le rythme peut ne plus être une sous-catégorie de la forme. C'est une organisation (disposition, configuration) d'un ensemble. Si le rythme est dans le langage, dans un discours, il est une organisation (disposition, configuration) du discours. Et comme le discours n'est pas séparable de son sens, le rythme est inséparable du sens de ce discours. Le rythme est organisation du sens dans le discours. S'il est une organisation du sens, il n'est plus un niveau distinct, juxtaposé. Le sens se fait dans et par tous les éléments du discours. La hiérarchie du signifié n'en est plus qu'une variable, selon les discours, les situations. Le rythme dans un discours peut avoir plus de sens que le sens des mots, ou un autre sens. Le “suprasegmental” de l'intonation, jadis exclu du sens par des linguistes, peut avoir tout le sens, plus que les mots ; ce n'est pas seulement la hiérarchie du signifié qui est ébranlée, mais les “subdivisions traditionnelles”, comme disait Saussure : syntaxe, lexique... Le sens n'est plus le signifié. Il n'y a plus de signifié. Il n'y a que des signifiants, participes présents du verbe signifier ».

² La pensée contre la division, contre la subdivision, contre la hiérarchie des niveaux se renforce, quand Meschonnic propose plus loin sa définition du rythme : « Je définis le rythme dans le langage comme l'organisation des marques par lesquelles les signifiants, linguistiques et extralinguistiques (dans le cas de la communication orale surtout) produisent une sémantique spécifique, distincte du sens lexical, et que j'appelle la signifiante : c'est-à-dire les valeurs, propres à un discours et à un seul. Ces marques peuvent se situer à tous les “niveaux” du langage : accentuelles, prosodiques, lexicales, syntaxiques. Elles constituent ensemble une paradigmatique et une syntagmatique qui neutralisent précisément la notion de niveau. Contre la réduction courante du “sens” au lexical, la signifiante est de tout le discours, elle est dans chaque consonne, dans chaque voyelle qui, en tant que paradigme et que syntagmatique, dégage des séries. Ainsi les signifiants sont autant syntaxiques que prosodiques. Le “sens” n'est plus dans les mots, lexicalement. Dans son acception restreinte, le rythme est l'accentuel, distinct de la prosodie – organisation vocalique, consonantique. Dans son acception large, celle que j'implique ici le plus souvent, le rythme englobe la prosodie. Et, oralement, l'intonation. Organisant ensemble la signifiante et la signification du discours, le rythme est l'organisation même du sens dans le discours. Et le sens étant l'activité du sujet de l'énonciation, le rythme est l'organisation du sujet comme discours dans et par son discours. Ainsi la définition du rythme ne peut plus être uniquement phonétique, – encore moins métrique » (p. 216-217). Chez Ricœur, nous allons voir, le rythme est phonétique, et métrique.

régulier des flots – où prime avant tout une pensée du discontinu. La répétition du même suppose en effet l'unité de compte homogène, préalable et indifférente à la donation de valeur dans une œuvre, par un sujet. Pour Ricœur le rythme se mesure comme « cadence », réitération à intervalles uniformes d'un phonème, d'une syllabe. S'il prend en considération le passage du signifié de langue au sens de discours (et cela auprès de Benveniste et de Richards), son approche du signifiant reste dans la sémiotique qui divise. Et finalement y retournera, aussi, son approche du sens. Tant qu'il dissocie la subjectivité et le sens, et le langage confondu avec la langue¹.

Le maillon faible par quoi se brise le postulat de la phrase indivise est l'impensé de la signifiante, singulièrement du rythme comme une signifiante majeure où s'inscrit la subjectivation maximale du langage. Le rythme est selon Meschonnic « le plus subjectif » (p. 71). C'est dans et par le rythme que s'actualise en son entier le continu de système d'une œuvre. Le génie passe dans le rythme. A engager la subjectivité du dire par le superlatif, le rythme devient la marque même de la spécificité de l'œuvre littéraire. La littéralité n'est nulle part plus manifeste que dans le rythme, sens *du* poète. En cela, il y a excès de la signifiante sur le sens, comme excès d'un procès de signification à l'état inchoatif. L'idée de « significations naissantes » chez Ricœur aurait pu ouvrir à une pensée du signifiant en qualité de participe présent. Mais elle cadrerait à la logique de la découverte, logique de *l'a priori*. La signifiante de l'œuvre géniale excède le sens, à plus forte raison si le sens *de* l'être est en jeu.

La configuration du rythme indivise et indivisible n'admet pas sa réduction à la linéarité cyclique qui est un corollaire immédiat du principe de récurrence. Elle instaure un rapport multiple, qualitatif, sériel des syllabes qui ne s'arrête pas à chaque phrase, ou à chaque vers, mais traverse l'ensemble de l'œuvre. Chez Ricœur, le rythme reste la métrique de la versification, qui, elle, répond parfaitement au postulat du retour et de la mesure. Alors que c'est le rythme qui englobe la métrique, la rime, en en faisant chaque fois une métrique, une rime dans le discours, Ricœur confine le rythme, la rime à la métrique seule et générale qui se satisfait du rapport quantitatif, linéaire, répétitif des syllabes. Tout comme le sens, le rythme se trouve ici antérieur et extérieur à l'instance de discours. Le mouvement métrique du rythme correspond au cycle de la nature, en quoi il se rapporte à l'ordre cosmologique tangent à l'ordre ontologique. La théorie du temps chez Ricœur impliquait le temps cosmologique dans le temps ontologique. Le rythme est en dernière instance (selon l'ordre de la découverte) ou en première instance (selon l'ordre de la fondation) réglé sur le fond originel et originaire. Le motif du rythme comme retour s'intègre au projet principal philosophique de retour à et de l'être. La dynamique du sens et la dynamique du sensible découlent de part et d'autre d'un unique fond d'être qui a toujours déjà organisé la synthèse *a priori*. Loin de mettre en branle un processus de signification, le rythme se borne à une simple face sensible, une « figure

¹ Nous suivons plus loin comment sa pensée de la métaphore, de l'énoncé métaphorique vire en linguistique de la langue où il s'agit du rapport entre mot, nom, essence. Sa logique de la désignation travaille à sa théorie de la littérature.

phonique », à côté de la face intelligible². Car c'est le fond d'être qui préside à leur division, ainsi qu'à leur fusion, réunion comme un « remplissement » du vide.

La pensée du *fond* d'être chez Ricœur consolide par là même la promotion de l'espace aux dépens du temps. La double dynamique – double récurrence du parallèle intelligible et du parallèle sensible – se spatialise sous l'apparence de mouvement. La récurrence est une forme spatiale de cercle. Son commentaire sur la théorie de Northrop Frye implique en creux une plus-value spatiale. Celui-ci prend en compte l'organisation de l'œuvre en totalité, à partir de l'idée, proche de la fonction poétique, de caractère « centripète », « interne » du discours littéraire. Il s'agissait d'un « mouvement des mots vers les configurations verbales plus vastes qui constituent l'œuvre littéraire en totalité » ; « Dans le discours littéraire, le symbole ne représente rien en dehors de lui-même, mais relie, au sein du discours, les parties au tout »¹. Mais ce mouvement configuratif, loin de se rattacher à l'activité du rythme, s'en sépare, et s'y oppose, sur la base du dualisme entre temps et espace qui opère un curieux chassé-croisé. Selon Ricœur, « on retrouve ici une analyse de même style que celle de Jakobson ; c'est par la récurrence dans le temps (rythme) et dans l'espace (configuration) qu'est assurée la littéralité du poème » (p. 285). Le mouvement penche du côté de l'espace. Le temps-rythme est implicitement expulsé du travail de sens, étant démêlé de l'espace-configuration qui, lui, définit le trait distinctif de l'œuvre littéraire. En tant que face sensible, il ne fait que remplir le sens, sans participer à la sémantisation. La pensée majeure de la spatialité annule le procès de rythme, c'est-à-dire le devenir chaque fois historique et subjectif du sens. Et domine le mouvement de récurrence par lequel le poème montre, « configure » le retour à et de l'être. La récurrence configurée passe outre à un procès de rythme en acte, procès non linéaire, ni circulaire, ni unitaire, mais transversal de toutes parts, qui met en jeu de multiples rapports interactifs des éléments. L'œuvre spatialisée se superpose à la spirale englobante de l'être. Centripète, elle fait partie des cercles concentriques de l'être. Et de dessiner ainsi un espace circulaire de retour sur le double versant du sens et du sensible, elle se réalise en scène où apparaît le sens de l'être. Elle exprime le fond d'être, au-delà de la sphère mondaine et de la sphère consciente. Au demeurant, le temps-rythme se spatialise au titre de « figure phonique », contour sensible du retour.

La spatialité fait couple avec la visibilité. Ricœur relègue le rythme parmi les éléments sensibles de second rang. Pour lui, c'est la métaphore, figure iconique, qui règne à la fois sur le sens et sur le sensible. Il n'implique pas que le rythme traverse l'image, qu'il configure la figure, en signifiant, débordant le sens dit figuré. Le traitement du signifiant comme face

² Cohen fait le départ notamment entre niveau sémantique et niveau phonique. Il borne la versification au moment de position d'écart, à titre de « figure phonique », qui détruit le message. L'écart phonique s'installe entre la « division phonique (coupe de vers) » et la « division sémantique (coupe de phrase) », entre le mètre et syntaxe. Pour lui, la « pause métrique » n'implique aucune « valeur sémantique », alors qu'elle prend part à la dynamique rythmique du sens. Le niveau phonique reste avant la réduction d'écart productrice d'une nouvelle pertinence prédicative, d'un sens métaphorique. Le vers est « anti-phrase », c'est-à-dire anti-sens. Voir *La Métaphore vive*, p. 193. Et Ricœur reprend à son compte cette division phonique et sémantique, sensible et intelligible, il exclut la figure phonique du champ de sens : « Il semble donc bien qu'au plan phonique l'écart opère seul, sans la réduction d'écart. Faut-il conclure que la contrepartie est seulement traitée par omission, [...] ou bien que la réduction d'écart est-elle par excellence un phénomène sémantique ? [...] Or l'auteur lui-même remarque que ce qui empêche que la figure phonique détruise entièrement le message, c'est la résistance de l'intelligibilité ; c'est donc la présence de la prose au cœur même de la poésie : "En fait, l'antinomie constitue le vers. Car il n'est pas tout entier vers, c'est-à-dire retour. S'il l'était, il ne pourrait porter un sens. Parce qu'il signifie, il reste linéaire ; le message poétique est à la fois vers et prose". Je ne pense donc pas forcer la pensée de l'auteur en concluant que ce qui réduit l'écart phonique, c'est le sens lui-même, c'est-à-dire ce qui, au plan sémantique, réduit une autre sorte d'écart lui-même proprement sémantique. Le phénomène de réduction d'écart serait alors à chercher essentiellement au plan sémantique ». *La Métaphore vive*, p. 194-195. A cette synthèse entre vers et phrase, entre linéaire et circulaire échappe le mouvement du rythme qui fait sens dans sa multiple direction.

¹ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 284.

sensible, ou *image* acoustique travaille chez lui en faveur du primat de la vue sur l'ouïe, au point de tolérer un déplacement concernant le foyer médiateur de la fonction poétique. Chez Jakobson il s'agissait encore de la rime, du rythme, et ainsi de suite. Chez Ricœur, c'est la métaphore, image visuelle, qui médiatise la mise en relief du message, sens *de* l'être. Elle le découvre et le met sous les yeux. Elle légitime son statut de condition de la littéralité, d'autant qu'elle permet la transition de la fonction poétique à la référence poétique, en déployant le monde de l'œuvre à titre d'image spéculaire du fond d'être. Au fait, si la différence ontico-ontologique détermine la différence entre discours ordinaire et discours poétique, elle régit par là même la différence entre image acoustique et image visuelle : dans le langage quotidien s'efface la face audible devant le renvoi du sens à la présence de l'étant ; c'est ce qu'implique la thèse du langage qui meurt au contact du monde réel ; tandis que dans le langage poétique s'accroît le sens par l'intermédiaire de la face visible dont la quasi-matérialité répond à la présence de l'être, par opposition à son aspect matériel de son qui demeure circonscrit à la sphère ontique, le son imaginaire étant finalement difficile à discerner du son réel ; la métaphore entre elle-même en scène, comme composante du quasi-monde, pour faire paraître l'être. En contrepoint de la différence entre sens littéral et sens figuré, la différence entre image acoustique et image visuelle accuse le langage littéraire en contraste avec le langage ordinaire. Et c'est à nouveau la différence ontico-ontologique qui la creuse, par indifférence à la sémantique de la signifiante.

La théorie de la littérature chez Ricœur ne discute en rien la question de la signifiante pour elle-même. S'il y a une pensée de la modalité du sens, elle renvoie à l'ordre transcendantal. Elle met en jeu l'adéquation à la loi éidétique et synthétique de l'être. Il ne s'agit pas de la manière de signifier le monde, mais de la « manière d'être des choses » qui se visualise sur l'espace figuré de l'œuvre, qui s'exprime, se reflète sur le prédicat métaphorique à verbe « être » : « La "convenance", le caractère "approprié" de certains prédicats verbaux et non verbaux ne sont-ils pas l'indice que le langage a non seulement organisé autrement la réalité, mais qu'il a rendu manifeste une manière d'être des choses, qui, à la faveur de l'innovation sémantique, est portée au langage » (p. 301). Le « porter au langage » constitue un paradigme d'expression improductive en conséquence de l'heuristique qui contrebalance *ipso facto* l'« innovation sémantique », de décaler l'initiative dans le fond d'être. La double priorité parallèle de la spatialité sur la temporalité et de la visibilité sur l'audibilité conspire à défaire l'activité du poète sous la bannière de la découverte. Par là passe au premier plan la passivité du littéraire qui fait un des thèmes importants de la théorie de la littérature chez Ricœur.

La passivité relève de la thématique de l'affectivité. Elle est même au centre d'intérêt de la valeur affective, telle qu'il l'assigne à l'œuvre littéraire, en dehors de la conception émotionnaliste, du moment qu'il l'articule avec la valeur cognitive. Le point d'articulation, où se réalise la fusion du sens et du sensible, réside précisément dans une passivité foncière du sujet littéraire. La logique de la découverte présuppose certainement un caractère passif du poète, en tant qu'il trouve et exprime, au lieu de créer et signifier. Mais il revient à l'enquête sur l'affectivité de l'exposer thématiquement. Or si la valeur affective fait ressortir la passivité du sujet relative à l'initiative déplacée du sens, cela revient à tenir qu'elle ne se limite pas à remplir le sens comme pôle sensible. Dans le fait, elle pose à elle seule la question de l'intelligibilité. C'est dire qu'elle incorpore en son sein la valeur cognitive. Ricœur procède donc à la généraliser, sans engager pourtant une sémantique du signifiant. Car il branche, nous verrons, l'affectivité sur le fond d'être, de façon à mettre l'homme en position de patient, à rendre le sujet assujéti à l'être qui gouverne le sens et le sensible. Pour cette problématique, nous allons examiner son analyse du « sentiment » basée sur quelques principes de la phénoménologie à portée ontologique. C'est elle qui conduit notamment à une thèse de la connaissance affective en contrepartie de la réceptivité du sujet.

5. Esthétique de la connaissance

Ricœur met sur le métier la notion de sentiment opposée à celle de « raison ». Il reprend le dualisme classique, quitte à le refaire. Du moins, il entreprend de discréditer la raison en tant qu'activité du sujet. La connaissance rationnelle consiste à unifier en totalisant les esquisses d'un objet perçues une à une dans chaque présent vivant. Elle enchaîne la visée « perspectiviste » d'une partie, de la présence *hic* et *nunc* d'une esquisse de l'objet sur la visée « non perspectiviste »¹ du tout, de l'unité de sens de l'objet. De prime abord, la raison se rapporte donc à l'idéalisme transcendantal du savoir absolu, à l'intentionnalité doctrinale qui constitue l'objet dans l'*ego* apodictique et présent à l'éternel présent². A partir de la polarité du sujet et de l'objet en face-à-face, la raison cognitive fonde cette objectivation de l'objet sur l'omniscience du moi transcendantal. Et l'acte de langage relève de la cogitation à prétention totalisante, fondatrice de la vérité : « Elle [= la double visée] interdit de faire une philosophie de la perception avant une philosophie du discours et oblige à les élaborer ensemble, l'une avec l'autre, l'une par l'autre » (p. 256-257). Si Ricœur rationalise le discours comme exigence d'une totalité, c'est que son impensé de la spécificité de *je* entretient le même rapport polaire du sujet et de l'objet : « Notre langage s'est élaboré dans la dimension de l'objectivité où le sujet et l'objet sont distincts et opposés » (p. 255). Ici encore, *je* suis le trajet du moi, jusqu'à s'éliminer sous la poussée de la critique de l'*hubris* égologique.

Ricœur profite du dualisme pour annuler ce schéma initial qui lance l'idéalisme de raison et de langage. C'est-à-dire qu'il situe le sentiment avant la division polaire en sujet-objet : « Le sentiment est la manifestation sentie d'une relation au monde plus profonde que celle de la représentation qui institue la polarité du sujet et de l'objet ». Il s'agit des « liaisons antéprédicatives, pré-réflexives, pré-objectives » (p. 253). Et cette situation du sentiment, il la rend analogue notamment à l'antériorité originelle de l'être. En effet, c'est dans le fond d'être en amont des sphères de langage, conscience et chose, que se trouvent le sujet et l'objet à l'état indivis. Conformément à sa démarche constante de la critique de l'égologie par l'ontologie, il fait ici du sentiment un facteur tributaire de l'être. C'est pourquoi il traduit cette « relation au monde plus profonde » du sentiment en concept gadamérien d'« appartenance » : « A tous les niveaux que la connaissance parcourt, le sentiment sera en effet la contre-partie de la dualité du sujet et de l'objet ; à cette coupure il riposte par une conscience d'appartenance, par l'assurance de notre affinité pour cela même que nous nous opposons, que nous nous objectons » (p. 254). Le sentir est modelé sur l'être, de façon à défaire, au titre de troisième terme, le rapport duel de sujet-objet, du sujet en face de l'objet et *a fortiori* de l'objet dans le sujet. Ricœur ontologise le sentiment pour pulvériser la prétention égologique au savoir absolu.

Mais chez lui, ce sentiment d'appartenance à l'objet de la connaissance, si elle abolit l'activité du sujet en moi et en *je*, ne démentit pas pour autant toute possibilité de savoir. Entre dans le débat sa perspective positive de l'ontologie qui prend le relais de la critique de

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 256.

² « C'est toujours une face, puis une autre face, qui m'apparaît et c'est toujours d'un point de vue, puis d'un autre, que j'appréhende l'objet. Mais l'important, le voici : cette visée perspectiviste est toujours traversée par la visée d'un sens non-perspectiviste qui va à la vérité de la chose même ; ce sens je le vise certes *dans* une perspective, mais au-delà de toute perspective ; c'est même cette visée de vérité qui révèle la perspective comme perspective. Or qu'y a-t-il à l'extrême de cette visée ? L'exigence d'une totalité, l'exigence de la totalité des conditions pour tout conditionné. Ainsi l'homme est-il cet être distendu entre deux visées, celle du ceci-ici-maintenant dans la *certitude* du présent vivant, et celle de l'achèvement du savoir dans la *vérité* du tout ». *A l'école de la phénoménologie*, p. 256.

l'égologie. Loin d'imposer l'inscience définitive comme de s'opposer à la raison, le sentiment est celui même qui modifie une modalité de connaissance et fait une percée vers le savoir véritable. L'enjeu revient à l'implication ou non de l'être où réside la vérité pour Ricœur. Ce qui met en échec le savoir, c'est donc bien plutôt la dualité du sujet et de l'objet issue de l'oubli de l'être. Inversement, le sentiment qui ruine leur polarité dans leur appartenance donne prise, par là même, à la vérité ontologique. De retrouver la relation originelle, « union connaturelle silencieuse » (*ibid.*), qui se perd dans le rapport rationnel et langagier de sujet-objet, le sentiment retourne au fond d'être en tant qu'origine de la vérité. Le sentir, s'il s'oppose au connaître égologique, rend possible en revanche le connaître ontologique. Là s'arrête le dualisme traditionnel, et s'amorce une pensée unitaire de l'affectivité cognitive. L'étude du sentiment qui essaye ainsi une théorie critique de la raison, envisage de faire dépendre la cognition de l'affection. La généralisation de l'affectivité est en question.

Le sentir intègre le savoir, dans la mesure où il ne reste pas clos comme une pure intimité du dedans. Le rapport d'appartenance implique par définition que le sentiment s'entrelace avec le monde, qu'il entretienne un lien avec le monde. Le sentir ne manque pas de se dépasser vers le senti. C'est dire qu'il reste « intentionnel » (p. 252). De fait, l'analyse de la hylétique chez Husserl tient compte de la relation des data sensibles avec l'intention, comme un rapport consubstantiel de la matière à la forme. Ricœur note lui-même : « La "hylétique" répond à la "noétique" comme la matière à la forme »¹. Dans le sentiment se trouve alors la « coïncidence de l'intentionnalité et de l'intériorité, de l'intention et de l'affection »². Et par là même, l'intentionnalité change de nature. En l'occurrence l'intention ne vise plus l'objet, mais la « qualité sentie sur » l'objet. Les qualités, telles que « aimable », « haïssable » (*ibid.*), manifestent certes chacune une esquisse de chose³. Mais si elles sont des corrélats du sentir qui portent sur les choses, elles ne s'objectivent pas elles-mêmes comme posées en face. Au lieu de se détacher du moi, elles manifestent en même temps « *mon* amour et *ma* haine » (*ibid.*). Elles ne se confinent alors ni dans le monde objectivé, ni dans le moi isolé. Et pour cause, l'intentionnalité « étrange » (*ibid.*) du sentiment s'opère dans et par l'appartenance pré-polaire, l'indivision de transcendance et d'immanence⁴. La qualité manifeste surtout la réciprocité du senti et du sentant (l'« aimable » et l'« amour », le « haïssable » et la « haine », le « riant » et le « gai »), elle porte la marque de l'irréductibilité à, comme réductibilité de, la double sphère externe et interne. Par conséquent, elle découle du fond d'être où s'enchaînent la fusion du sujet-objet et la fusion du sens-présence. Le savoir du sentir tient donc à sa texture coextensive à l'être. Il repose sur le sentiment structuré non plus en intention doctrinale, mais en intention méthodologique et par delà ontologique.

La pensée de l'affectivité générale ainsi introduite n'indiffère pas la théorie heuristique de la métaphore. A l'encontre du positivisme, elle articule en premier lieu le dedans et le

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 287, note. 1. Husserl explique la solidarité entre *hylé* sensible et *morphé* intentionnelle : « Les data sensibles se donnent comme matière à l'égard de formations intentionnelles » (p. 289) ; « Ce qui informe (*formt*) la matière pour en faire un vécu intentionnel, ce qui introduit l'élément spécifique de l'intentionnalité, c'est cela même qui donne à l'expression de conscience son sens spécifique et fait que la conscience précisément indique *ipso facto* quelque chose dont elle est la conscience » (p. 291).

² P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 252.

³ Il s'agit du « rapport de "figuration" (*Darstellung*) entre le datum sensuel (hylé) et le moment correspondant de l'objet ». E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 273, note. 2. Voir également, p. 304-305.

⁴ S'agissant de la « texture intentionnelle étrange » du sentiment, Ricœur explique : « D'une part c'est sur les choses élaborées par le travail d'objectivation que le sentiment projette ses corrélats affectifs, ses qualités senties : l'aimable et le haïssable [...] ; il paraît ainsi jouer le jeu de l'objet. Mais comme ces qualités ne sont pas des objets en face d'un sujet, mais l'expression intentionnelle d'un lien indivis avec le monde, le sentiment apparaîtra en même temps comme une couleur d'âme, comme une affection. C'est ce paysage qui est riant et c'est moi qui suis gai ; mais le sentiment c'est mon appartenance à ce paysage qui est en retour le signe et le chiffre de mon intimité » (p. 254-255).

dehors, elle fait de l'affection l'intellection. Ricœur trouve chez Cohen l'ébauche d'une dialectique à l'égard de la double opposition initialement superposée entre cognitif / affectif et entre dénotation / connotation : « Et pourtant un doute le [=Cohen] saisit : comment expliquer qu'en poésie l'émotion soit "portée au compte de l'objet" ? La tristesse poétique, en effet, est "saisie comme une qualité du monde". Ce n'est plus Carnap qu'il faut alors citer, mais Mikel Dufrenne : "Sentir, nous dit celui-ci, c'est éprouver un sentiment non comme un état de mon être, mais comme une propriété de l'objet". Comment accorder avec la thèse positiviste l'aveu que la tristesse poétique est "une modalité de la conscience des choses, une manière originale et spécifique de saisir le monde" ? »¹. La noétique de l'hylétique comme intentionnalité du sentiment est impliquée dans cette *conscience de* (« conscience des choses »), dont la « modalité », la « manière » se ramènent au mode de connaissance non rationnelle. Ainsi sa perspective du positivisme bascule dans une pensée de l'affectivité générale. Quant à l'esthétique de Mikel Dufrenne, elle tient compagnie à la théorie de la littérature chez Ricœur, surtout développée en rapport avec la question du sentiment. Nous remarquons à l'occasion des points où se croise leur perspective².

La conversion du doctrinal en méthodologique est en fait déjà sous-jacente au connaître de face-à-face par la correspondance entre l'uni-totalité des esquisses et la synthèse d'identification. Il est impliqué sur le plan même de la raison que l'objet du monde prend l'initiative de sa propre constitution : « L'objectivité de l'objet c'est précisément la synthèse faite, la synthèse de la signification et de l'apparition, du Verbe et du Regard. On peut dire que la dualité de l'homme se projette dans la synthèse de l'objet où elle s'oublie et s'abolit en s'objectivant » (p. 257). Mais le sentir unificateur ou réunificateur a ceci de bénéfique qu'il

¹ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 286-287.

² Leur affinité se détache sur la même perspective phénoméno-ontologique. Dufrenne emprunte aussi à Husserl l'unité de la matière sensible et de la forme intentionnelle : « L'art refuse au contraire toute distinction entre la matière et le sensible : la matière n'est rien d'autre que la profondeur même du sensible. [...] Ainsi la matière [...], c'est le sensible même considéré dans sa matérialité ». Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, tome I, Presse universitaire de France, 1953, p. 128-129. Et plus loin : « Mais le sensible n'est matière que parce qu'il est informé ; les vertus de la matière sont liées à la rigueur de la forme » (p. 131). L'esthétique de Dufrenne a l'avantage de tirer au clair l'enchaînement, *dans l'être*, de la fusion entre sujet et objet à la fusion entre sens et sensible. Dufrenne prend en compte celle-ci à travers l'unité de la *hylé* et de la *morphé* fondée sur la déclinaison de la forme en information. Il reprend à Husserl cette déclinaison *formt* – informer. A propos de la première fusion, l'enjeu réside dans l'acception hylétique de la matière. En proposant le rapport solidaire de la matière et du sensible, Dufrenne rattache ce rapport avec l'ordre ontologique, distingué de l'ordre ontique. La matière sensible ne renvoie plus à la « substance chosale » (p. 128) mais à l'« existence fondamentale ». Et il explicite *ipso facto* que la *hylé* donne accueil à la fusion qui se trouve dans le fond d'être : « l'existence fondamentale où se trouvent confondues l'existence subjective [...] et l'existence objective » (p. 129). Comme chez Ricœur, la hylétique engage ainsi l'indivision pré-polaire, à la différence de la physique qui mène à la division, homme en face de la chose. D'autre part et en corrélation avec ce traitement du sensible et de la matière, Dufrenne élabore une conception du sens et de la forme, qui concerne la seconde fusion. L'unité de la *hylé* et de la *morphé* ne pose pas seulement l'éclatement du dedans vers le dehors au point de faire écho à la symbiose de l'immanence et de la transcendance. Elle rend aussi inséparables le sensible et le sens. Et dans ce contexte, la différence ontico-ontologique se remet en marche. Alors que le substantialisme prend le sens pour l'« utile » (p. 128), Dufrenne conçoit le sens comme formation informative de la matière, « mise en ordre du sensible » (p. 131). Et cette organisation se fait notamment en fonction de la « nécessité du sensible (p. 130), c'est-à-dire de l'ordre nécessaire de l'être auquel le sensible répond : « la nécessité intérieure au sensible [...] qui est, par la forme la consécration du sensible et du témoignage qu'il rend sur l'être (*ibid.*). Par là, la fusion de la matière sensible et de la forme significative s'énonce en termes-clefs d'« immanence du sens au sensible » (p. 132). Par ailleurs, les concepts de « matière » et de « forme » chez Dufrenne fonctionnent pour défaire le dualisme classique entre fond et forme (sens et sensible, signifié et signifiant) par le biais du chiasme : ici, la « matière » s'attache à la forme et la « forme » au fond. Voir p. 131-132. Dufrenne travaille ainsi à la double fusion ontologique à l'inverse de la double division ontique. S'il renchérit le coefficient de l'objet pour la question du sentir, c'est qu'il dissout ce versant objectif, et aussi avec lui, sa contrepartie, versant subjectif, dans l'ordre de l'être. L'allégation par Ricœur a en vue le même débouché. La différence ontico-ontologique soutiendra donc, secrètement, la radicalisation de l'intentionnalité méthodologique en phase avec le régime de l'être.

replaces l'intention méthodologique explicitement sous le guide de l'être et non plus du monde. Il engage davantage l'opération de la raison dans l'ordre de l'être qui englobe le monde et l'homme au même titre, à savoir en tant qu'êtres. L'avantage (le « privilège ») du sentiment consiste à « révéler » les « élans de notre être » et « ses liaisons pré-objectives avec les êtres du monde » (p. 253). Entremêlé au senti, le sentir ne se borne pas à se dépasser vers le monde, il dépasse le monde ontique vers le monde ambiant de la vie. L'ontologie du sentiment propulse la logique de l'être, de telle sorte que sur le sentiment se joue le rapport d'appartenance à la fois à l'étant et à l'être. Sous cette optique, Ricœur fait la part de la différence ontico-ontologique¹ pour développer l'étrangeté du sentiment comme « liaison indivise de mon existence aux êtres et à l'être » (p. 255).

L'intention du sentiment remonte la piste de la vérité jusqu'à son fondement. Elle permet de « révéler » l'être qui a toujours déjà commandé la synthèse objectale, celle de la double visée, « signification » et « apparition », « Verbe » et « Regard ». Ricœur règle le savoir du sentir sur l'être qui prend l'initiative de la vérité, en prenant en charge la copule et l'existence. De négatif qu'il était à l'égard de la raison, le sentiment d'appartenance devient donc positif. Il offre la possibilité d'une raison autre en rapport avec l'être. Son étude du sentiment procède à l'ontologisation de la raison, dans la mesure où le sentiment « révèle » l'appartenance de la raison à l'être. De fait, il reprend la question de la présence abordée à partir de la raison – présence de l'objet au sujet comme présence de soi à soi – en terme ontologique d'« existence », par quoi l'identité mienne vire en identité avec l'être. Il transcrit la conscience de soi en conscience d'être. La « conscience d'appartenance » dont il parlait aboutit à la « conscience *d'être déjà dans* » : « Le sentiment révèle l'identité de l'existence et de la raison [...]. Le sentiment s'annonce comme conscience *d'être déjà dans*... [...]. Le sentiment c'est plus que l'identité de l'existence et de la raison dans la personne, c'est l'appartenance même de l'existence à l'être dont la raison est la pensée. C'est ici que le sentiment est entièrement lui-même ; car c'est ici que nous voyons à l'œuvre ce que nous avons appelé [...] l'identité de l'intentionnalité et de l'affection et où nous avons vu la contrepartie de ... et la victoire sur ... la dualité sujet-objet. La raison sans le sentiment reste dans la dualité, dans la distance : le sentiment nous révèle que, quel que soit l'être, nous en sommes ; grâce au sentiment l'être n'est pas pour nous le Tout-Autre, mais le milieu, l'espace originaire dans lequel nous continuons d'exister ; ce dans quoi nous nous mouvons, nous voulons, nous pensons et nous sommes » (p. 260). Il refait ainsi le dualisme entre sentiment et raison, qu'il enracine ensemble dans le fond d'être, à titre d'« espace originaire ».

A la fusion de la présence et du sens, comme vérité originelle de l'ordre ontologique, répond, du côté du sentiment cognitif, ce qu'il appelle notamment la « dualité affective du désir et de l'amour » (p. 257). Il s'agit du « désir vital » et de l'« amour spirituel ou intellectuel » (*ibid.*) – d'une part, le « plaisir » qui est « partiel » dans son instant et de l'autre, le « bonheur » qui est une « totalité » (p. 258) dans son processus. Le sentiment renvoie au fond d'être sur le double plan. C'est pourquoi à la « liaison indivise de mon existence aux êtres et à l'être », Ricœur ajoute une précision : « par le moyen du désir et de l'amour » (p. 255). Parallèlement, il articule avec l'« existence » non pas le « désir » mais

¹ C'est par cette différence ontico-ontologique que Ricœur, s'il se met au diapason de Dufrenne, s'oppose, en revanche, à Goodman, qui conçoit, de son côté, une esthétique de la connaissance : « Dans l'expérience esthétique, les émotions fonctionnent de façon cognitive » (propos cités par Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 291). Contre le positivisme, Goodman refuse de « distinguer entre cognitif et émotif » (*ibid.*). Selon lui, « l'excellence esthétique est une excellence cognitive » (*ibid.*). Ainsi il tient compte d'une connaissance affective, d'une affectivité générale. Cependant, il refuse autant de distinguer substance et essence. C'est que sa perspective est du nominalisme, de l'empirisme, à la différence du réalisme ontologique de Ricœur et de Dufrenne. Or ce qui fait problème pour la perspective sémantique est que l'activité de « création » tant soulignée par Goodman relève de l'herméneutique, de l'heuristique du sentiment. Il s'agit, encore une fois, du débat interne à la philosophie, qui porte sur le statut de l'objet de la cognition esthétique.

l'« amour ». Selon lui c'est le « bonheur » qui égale « la destinée ou le projet existentiel de l'homme » (p. 258). C'est que la fusion ontologique entre copule et existence, si elle embrasse celle du sens essentiel et de la présence sensible, redéfinit en même temps la dernière. Nous venons d'en observer la percée à travers l'ontologisation de la raison. La présence comme existence se sépare du présent qu'il soit un instant physique ou un présent vivant. Le sensible se décroche du regard qui relève encore ici de l'ontique ou de l'égologique. Etant corrélative à la copule en uni-totalité du sens, la présence enveloppe le déjà, le maintenant et l'encore. Elle renferme la durée nécessitée par le procès de synthèse. C'est dire qu'elle revient à la permanence dans l'être, à la continuation dans le fond d'être. C'est ce qu'indiquait la phrase précitée : « l'espace originaire dans lequel nous continuons d'exister ». En un peu plus haut : « Cet ordre dans lequel nous sommes déjà maintenant et dans lequel nous sommes capables de continuer notre existence » (p. 260). Sous le trait de la continuité, la présence se démarque aussi et surtout du repos substantiel et du présent éternel.

L'importance première s'attache à l'« amour » (non au « désir »), en tant qu'il traite à la fois le sens et la présence ainsi redéfinie. Pour Ricœur, l'affectivité cognitive réside donc en « amour spirituel ou intellectuel ». Dans ce contexte, la « disproportion » (p. 257) qui se profile sur la dualité affective concerne non pas le conflit entre sens et présence, « Verbe » et « Regard », mais entre présence présente et présence permanente. En dépit de l'apparence, Ricœur débat la différence interne au regard. Et cela, eu égard au remaniement de la notion de présence qui engage sa spatialisation conséquente à l'accent mis sur le terme de « dans ». Ici se resserre l'affinité entre regard et espace, par laquelle Ricœur cherche à élaborer le sentiment comme intuition éidétique ontologique irréductible à la fois de l'intuition égologique et de l'intuition factuelle ontique. La question de la signification (*Bedeutung*), du « verbe » se volatilise au profit de la question éminemment philosophique qui porte sur la qualité du regard. Et cet effacement a une partie liée avec la précellence du voir sur le dire. L'« amour spirituel ou intellectuel » traduit la valeur à la fois affective et cognitive de la métaphore.

Le sentiment réducteur des ordres égologique, ontique et linguistique répond en filigrane à l'opération de l'imagination littéraire, qui par la neutralisation de la position thétiq, procède à saisir le sens essentiel d'être n'ayant rien de commun avec le sens subjectif et historique de chaque œuvre, du moment où l'intention de l'imagination donne congé à l'« intention » du génie cachée derrière l'œuvre¹. Et l'abandon de l'historicité

¹ La théorie de la littérature chez Dufrenne engage la même opération de réduction éidético-ontologique. Cela s'observe derechef dans le cadre de la différence ontico-ontologique, laquelle différence s'applique en l'occurrence au départ fait entre l'« objet usuel » et l'« objet esthétique », entre langage ordinaire et langage poétique. Le langage ordinaire appartient à l'ontique où s'efface le sensible au bénéfice de la signification « utile » : les mots sont relégués au rang des « signes, d'un simple instrument de communication, de désignation » ; le signe reste « conventionnel », « institutionnel » en raison de la division, de la « distinction du signifiant au signifié ». *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, p. 175 ; et cette division se ramène, chez Dufrenne, à l'éloignement de la chose au signe ; à cet égard, le déplacement subreptice est symptomatique qui prend le signifié pour la chose et le signifiant pour le signe : « Le signifiant se réfère à un signifié et, dans l'usage, se transcende vers lui et s'efface devant lui ». M. Dufrenne, *Le Poétique*, 1963, Presses Universitaires de France, p. 21. Symptomatique, parce que ce déplacement situe déjà l'initiative du sens au côté de la chose dont le statut reste pourtant de l'ontique. En langage ordinaire, la chose se traite comme une substance. C'est pourquoi il se conjugue avec une égologie telle que c'est le moi qui emploie le mot en signe comme « moyen » de communiquer « sa pensée devenue consciente d'elle-même ». *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, p. 175. Par contre, le langage poétique relève de l'ontologie par la mise en relief et en ordre du sensible qui conduira à la connaissance du sens d'être. Voir p. 127, p. 139. En poème le signe ne s'efface plus et fonctionne comme une chose dont la matière sensuelle, l'*hylé* entre en osmose avec l'*hylé* et par delà, la *morphé* de la chose se montrant sous son véritable jour – « existence fondamentale » ; en poème se fusionnent sens et sensible, chose et mot ; le signe retrouve l'union naturelle. Dufrenne appelle notamment « expression » cette « signification immanente au sensible (« sens immanent au signe », dit-il dans *Le Poétique*), qui, réalisée dans l'œuvre littéraire, organisée selon l'ordre de l'être, revient au sens d'être. A la différence du langage ordinaire qui ajoute, de

confondue avec le présent vivant et éternel se renforce par la refonte de la présence en permanence dans l'être. L'intention en intuition visuelle recoupe donc le sentir et l'imaginer à l'exclusion du dire. Ricœur établit implicitement la parenté : « Intentionnel le sentiment n'est pas objectif ; il n'est pas traversé par une intention positionnelle, par une croyance ontique ; il ne s'oppose pas à une chose qui est ; il ne signifie pas, par le moyen des qualités qu'il vise, l'étant de la chose ; il ne croit pas à l'être de ce qu'il vise. Non. Mais sur la chose et par le moyen de l'aimable et du haïssable il manifeste mon être-affecté-ainsi. Sentir, c'est se sentir ainsi et ainsi ; je me sens triste ou gai » (p. 252-253).

Si la parenté tacite autorise à appliquer à l'imagination cette description du sentiment, le thème de l'affectivité en littérature en vient à mettre en jeu une passivité du littéraire formulée notamment en termes d'« être-affecté-ainsi ». Le traité du sentiment entraîne ainsi à rendre non seulement inactif, mais aussi explicitement passif le sujet de la connaissance et par là de la littérature. Le passage du méthodologique à l'ontologique engage, à titre de condition de possibilité d'un savoir véritable, la déclinaison de l'inactivité du sujet en sa passivité foncière. Foncière, parce que la subjectivité dépend de l'être qui prend l'initiative. Le sentiment modifie le mode de connaissance, dans la mesure où il l'articule sur le mode d'être premier – l'être-affecté en variante de l'être-jeté. La mienneté de « mon amour », de « ma haine » n'introduit pas au solipsisme. Par l'implication réciproque entre l'« aimer », le « haïr » et ses corrélats objectifs, la mienneté marque ici l'affection du moi par le monde ambiant qui l'enveloppe. Le sentir ne laisse pas intact le moi, comme si le sujet prenait son emprise sur l'objet, sur le monde. Au contraire, il l'affecte, il lui fait prendre conscience de son appartenance au monde comme de sa passivité de *Dasein*. Avant de prendre conscience de soi, le sujet prend conscience de l'être – être-au-monde –, il prend en compte donc son horizon obscur, de reconnaître son inscience. La positivité de la connaissance affective ne peut dissiper cette passivité foncière, par laquelle se révèlent pourtant non seulement la copule du monde mais aussi celle du soi : « Elle [= l'intentionnalité du sentiment] révèle la manière dont le moi est intimement affecté » (p. 252). Si l'« amour intellectuel » fait référence à la conception non hédoniste du désir, c'est qu'il se rattache au désir en tant qu'*éros* dont la conjugaison avec le *conatus* présupposait l'inconscient, figure du sujet déchu et affecté en *arché*. Et l'*arché* étant en même temps le *télos*, se boucle alors la boucle que redessine ici la connaissance affective en procès de synthèse. Semblable au *conatus*, l'amour intellectuel « continue d'exister dans l'espace originaire » où a toujours déjà été accomplie la synthèse en adéquation originaire du monde et du soi. Il en ressort que le sentir opère la « synthèse passive » qui, elle, ne s'accomplira jamais¹.

l'extérieur, la signification utile à la matière substantielle, le langage poétique articule sur la matière existentielle sa signification copulative. Cette différence ontico-ontologique entraîne une série d'oppositions : contingence vs nécessité (nécessité extérieure vs nécessité intérieure, p. 130), réalité vs irréalité, vérité vérificative vs vérité autre (p. 163), et fait vs essence. La littérature opère alors la réduction éidétique fictionnelle, afin de déceler et d'exprimer l'essence des choses : « Si l'objet esthétique semble conjurer la chose qu'il désigne, c'est que la chose est présente en lui non avec son être extérieur de chose monnayable en attributs distincts, mais avec ce qu'il y a en elle de plus profond, d'indivisible, avec cette essence que l'art seul peut saisir et exprimer » (p. 177). Mais cette pensée du « langage » littéraire passe à côté du dire, du signifier. L'exprimer met à l'index l'acte de langage en tant que tel. Il reste improductif en soi, ce qui explique pourquoi il se superpose au « saisir ». Autant que Ricœur, Dufrenne réduit la triple sphère – substance, *ego* et langage. D'ailleurs, c'est dans le « sentiment » que s'opère cette réduction imaginaire comme saisie de l'essence, à l'opposé de l'« entendement » rationnel qui, lui, n'implique que les attributs substantiels. Le sentiment permet de connaître notamment une « qualité affective » de la chose : « Ce que nous appelons sentiment [...], c'est seulement une certaine façon [...] de connaître une qualité affective comme structure d'un objet » (p. 543-544). Que la « qualité affective » est commensurable avec l'essence copulative, cela se remarque à travers son statut d'« *a priori* ». La « structure d'un objet », c'est la nécessité transcendentale fondée sur l'être : « Le sens logique de l'*a priori* bascule dans l'ontologique, la condition de possibilité devient une propriété de l'être » (p. 561). La « propriété de l'objet », dont il parlait dans la phrase citée par Ricœur, est prédéterminée dans le fond d'être.

La littérature n'est heuristique, cognitive que par la passivité du sujet qui imagine-voit-sent sous la réduction de la triple sphère. L'œuvre littéraire s'élabore donc sur la base de la « synthèse passive ». Et par là, entre en ligne de compte, pour la théorie de la littérature, le corporel par rapport au langage tenu en suspens. Il s'agit du thème de la chair qui s'exerce sur l'œuvre littéraire de langage, car Ricœur disait : « La chair est le lieu de toutes les synthèses passives sur lesquelles s'édifient les synthèses actives qui seules peuvent être appelées des œuvres (*Leistungen*) : elle est la matière (*hylè*), en résonance avec tout ce qui peut être dit *hylè* en tout objet perçu, appréhendé »¹. La chair s'attache immédiatement au sentiment, comme un lieu du sentir, étant donné la même structure pré-polaire, dissolution du psychique et du physique dans le fond d'être. L'ontologie de la chair chez Ricœur envisage d'éloigner le corporel du langage, et par là laisse le paradoxe problématique de la réduction du dire dans la métaphore, dans l'œuvre littéraire. Ce projet s'esquisse dans sa lecture de Freud. Il y trouve un appui solide, en ceci que l'inconscient, à titre de figure du sujet déchu, marquait passivité, affectivité, corporéité charnelle du sujet-patient et à la fois, lançait la quête du sens du soi. La question de la relation ou de la non-relation entre langage et corps est au cœur du débat qu'il ouvre à l'égard du traitement structuraliste de l'inconscient, de la thèse de Lacan : « L'inconscient est structuré comme un langage »². La thèse qu'il met en cause est d'autant plus intéressante qu'elle s'explique notamment sur le modèle de la métaphore. Elle distingue la conscience et l'inconscient comme une différence entre langage ordinaire et langage métaphorique, donc littéraire.

La psychanalyse structurale formule la différence selon la structure binaire du signe en signifiant (S) et signifié (s) : l'inconscient de métaphore consiste à substituer un nouveau signifiant (S') au signifiant courant (S) sans supprimer pour autant celui-ci, si bien qu'au lieu du rapport signifiant-signifié (S-s) sur lequel repose le langage ordinaire, s'installe en l'occurrence un rapport du signifiant patent et du signifiant latent (S'-S). Mais pour Ricœur, une telle analyse a beau identifier le langage et l'inconscient, le signe et le rejeton de la pulsion ; « le même élément S est en position de signifiant et de signifié, situation qui n'a aucun répondant linguistique » (p. 424). Et outre la raison linguistique *stricto sensu* de la faillite, la thèse est surtout vouée à l'échec sur le plan même de la psychanalyse, dans la mesure où elle se heurte à la rupture nette que Freud postule entre inconscient et langage au moment négatif de la « sémantique du désir » ; le dérèglement de la fonction de *Repräsentanz* de l'affect, tel que l'économique l'impliquait conjointement avec le primat de la force énergétique sur le sens psychique, revient à marquer l'indicible du désir : « Le "quantitatif", c'est le muet, le non-parlé et le non-parlant, l'innommable à la racine du dire » (p. 475). Le corps se sépare ainsi du langage comme il brouille la saisie de son propre sens. Et l'exclusion du dire demeure même au moment positif où la possibilité proprement dite de la *Repräsentanz* est en question. Ici le sens de corps se sépare du langage. L'indicible, l'inaudible ne sont pas l'insignifiant, mais le signifiant du désir qui est de l'« image » : « Ce n'est pas sans raison que Freud ne prend pas en considération le langage lorsqu'il traite de l'inconscient et réserve son rôle au préconscient et au conscient. Le signifiant qu'il trouve dans l'inconscient et qu'il appelle "présentation de pulsion" (représentatif ou affectif) est de l'ordre de l'"image" [...] la forme par laquelle la pulsion accède au psychisme s'appelle "présentation" (*Repräsentant*) : c'est un facteur signifiant, mais non encore linguistique » (p. 418)³. L'échec de la description en termes linguistiques de l'inconscient illustre par lui-même

¹ De fait, Ricœur réintroduit le thème de l'infini, en opposant explicitement « la *finitude* du plaisir qui clôt un acte déterminé et l'*infini* du Bonheur qui comblerait une destinée considérée comme un tout » (p. 262).

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 375. Il ajoutait : « Bref, elle est l'origine de toute "altération du propre" ». Cette « altération du propre » marquait précisément la passivité du sujet.

³ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 415.

³ Bien que le langage relève de la catégorie de la « présentation représentative », il est secondaire au sein même de cette catégorie. Car il s'agit avant tout de la « représentation de chose », et non de la « représentation de

la barre infranchissable de la formule Cs, Pcs/Ics. Le recours à la métaphore, à son statut d'« image » ne suffit pas à l'effacer, à relier, après la distinction, la conscience et l'inconscient, le langage et la pulsion. Ricœur le révoque en doute : « Quel caractère linguistique reste-t-il à l'imago, si elle fonctionne indistinctement comme signifiant et comme signifié ? » (p. 424-425).

En dehors du débat psychanalytique, le freudisme auquel Ricœur reste ainsi fidèle cautionne sa théorie de la littérature. Il concourt d'abord à accréditer la réduction du dire au voir comme une condition de possibilité de la métaphore heuristique. Le thème de l'« imago », s'il interdit la correspondance entre le signifiant de langage et le signifiant de désir, est susceptible d'expulser de la métaphore l'image acoustique. Ricœur peut prendre à contre-pied la démarche de la psychanalyse structurale afin de consacrer le caractère sensible de la métaphore en visualité. L'analogie d'image travaille dans la direction opposée ; c'est la métaphore qui passe pour une imago, et non l'inverse ; c'est à titre d'imago qu'elle répond à la fusion du sensible et du sens, à l'articulation du sens sur la force. L'« amour intellectuel » qui résume la métaphore à la fois affective et cognitive se recommande ainsi de la « sémantique du désir » qui permet d'accentuer, pour la pensée de l'œuvre littéraire, sa couche fondamentale non langagière – passive, charnelle, et en cela révélatrice du sens de l'être.

Mais le langage est-il condamné à rester éloigné du corps ? Si le champ psychanalytique permet de penser quelque chose de corporel dans le sens, la séparation s'applique au langage pris pour la langue ; la psychanalyse structurale se calque en effet sur l'unique modèle de la linguistique de la langue ; l'échec en est celui de la sémiologisation des rejets du désir. C'est par cet angle que Benveniste aborde l'étude de Freud, en considérant la « symbolique inconsciente » comme « à la fois infra- et supra-linguistique »¹, c'est-à-dire comme irréductible au système de langue. Pourtant il ne pose pas seulement la non-relation entre corps et langue. Il fait la part en même temps d'une relation de l'inconscient et du langage en tant que discours. L'enjeu se déplace alors dans un rapport entre le sens corporel et le système de discours (et non plus celui de langue), qui s'énonce ici en termes de « style » : « On peut, au niveau du langage, préciser : il s'agit des procédés stylistiques du discours. Car c'est dans le style, plutôt que dans la langue, que nous verrions un terme de comparaison avec les propriétés que Freud a décelées comme signalétiques du “langage” onirique » (*ibid.*). La pensée qui s'ébauche ici du corporel de langage, de discours, de style ne manque pas de réintroduire sa théorie de la subjectivité distincte du subjectivisme : « la voie de comparaisons fécondes entre la symbolique de l'inconscient et certains procédés typiques de la subjectivité manifestée dans le discours » (*ibid.*). Par là il offre prise à une théorie de la littérature qui articule, dans une solidarité de discours, le sens, le corps, le sujet et le style. C'est ce qui s'annonce en creux quand il finit par rattacher la « stylistique » à la « rhétorique » (*ibid.*), les symboles aux figures dont la métaphore, notamment – « c'est d'une conversion métaphorique que les symboles de l'inconscient tirent leur sens et leur difficulté à la fois » (p. 87).

On retrouve ainsi le rapport à la métaphore. Mais il se situe en l'occurrence dans le cadre du discours subjectif, et non de la langue apersonnelle. Et d'autre part, que ce rapport se

mot » : « Quant à la “représentation” proprement dite (*Vorstellung*), elle n'est pas, dans sa texture spécifique, de l'ordre du langage : c'est une “représentation de chose”, et non une “représentation de mot”. D'autre part, dans la régression onirique, la forme dans laquelle se dissout la pensée du rêve répond au mécanisme que Freud appelle régression à la “figuration”. Enfin, lorsqu'il traite des “rejets” substitués les uns aux autres et aux représentants de pulsions et qu'il explique l'éloignement et la distorsion, c'est toujours pour les rattacher à l'ordre du fantasme, de l'imago, et non de la parole. Dans ces trois occasions différentes, Freud cerne un pouvoir signifiant qui s'inscrit en deçà du langage ». *De l'interprétation*, p. 418. Et plus loin, concernant la formule de S-S : « On a voulu ainsi rendre compte de ce que Freud appelait plus haut “représentation de chose” ou encore “recours à la figuration”. Mais peut-on traiter comme un élément linguistique une image qui serait à la fois dans la position du signifiant et du signifié ? » (p. 424).

¹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1, p.86.

motive par l'analogie d'« image » (« images symboliques » du rêve), la chaîne des signifiants ne s'exclut pas de la question de la figuration de l'énergétique. Du moins, l'image métaphorique ne s'oppose pas à l'image acoustique, ceci traversant cela. A envisager, pour elles-mêmes, la métaphore de discours et *a fortiori* l'œuvre littéraire, l'apport de la psychanalyse consiste principalement à prendre en considération l'inscription du corporel dans le style propre à chaque sujet littéraire, dans le procédé et le processus du dire – « à mesure qu'on établira un inventaire des images symboliques dans le mythe, le rêve, etc., on verra probablement plus clair dans les structures dynamiques du style et dans leurs composantes affectives » (*ibid.*). Dans ce contexte, n'est-ce pas le rythme de l'œuvre qui figure le signifiant corporel, signifiant au sens de Meschonnic, comme il configure la subjectivation maximale du sens ? L'« extra-linguistique » que Meschonnic incluait dans le rythme couvre de fait le gestuel du dire. Pour penser cette relation possible entre corps et discours, style et rythme, il est alors instructif que Benveniste parle de « manière » : « La manière dont l'inventeur d'un style façonne la matière commune [...]. Car ce qu'on appelle inconscient est responsable de la manière dont l'individu construit sa personne » (*ibid.*). Et le rapport, comme apport, de la psychanalyse à la littérature s'arrête là, c'est-à-dire à l'idée de « manière » qui n'est pas à confondre avec la manie. Car le sujet de la littérature, sujet de langage et de corps, se démarque de l'auteur, individu psycho-physique. *Je* est autre que le moi, malade ou non¹.

Ricœur reprend lui-même cette approche sémantique de la psychanalyse. Mais la conception du symbole inconscient, comme infra- et supra-linguistique, discours, rhétorique, style, qu'il adopte² ne fait que concourir à sa critique de l'analyse sémiotique de l'inconscient. Loin de le développer comme un phénomène de rythme subjectif, il ontologise le corporel à titre de chair. Cette différence, qui sépare Ricœur de Benveniste à partir du même constat, tient en définitive à la mise en relief du thème de l'image où prime l'ordre de la vue. C'est ce qui rejoint le paradoxe de sa théorie de la métaphore : la réduction du dire. L'œuvre littéraire nécessite la passivité muette du sujet pour que se montre le fond d'être qui, lui, a déjà donné en originaire les sens du soi et du monde dans leur équilibre, leur osmose charnelle. Sa théorie de la littérature postule la marginalisation du dire, par laquelle se vérifie la fonction d'expression du langage. La levée de la réduction ne fait qu'infléchir le dire en exprimer. Ricœur envisage le trait discursif de l'inconscient justement en tant qu'expression : « Tout ce que nous avons pu traiter sous le titre de “destin [énergétique] des pulsions” vient au langage comme destin de leurs expressions psychiques »³. Il développe l'idée psychanalytique de langage comme *Repräsentanz* dans la perspective de l'ontologie de l'expression. Le langage littéraire médiatise le sens corporel qui est immédiat, indicible en soi. Et ce, dans le primat de l'image oculaire, spéculaire, comme celui de la métaphore sur le rythme. C'est ce qu'implique l'idée de « quasi-langage » (p. 426). Le discours littéraire exprime, traduit en signification (*Bedeutung*) le sens (*Sinn*), tel que le sujet le reçoit, le découvre dans sa passivité sur le mode d'être-affecté⁴.

¹ La distinction s'explique aussi comme celle entre la manière de l'œuvre littéraire et le style du texte du rêve. Certes, ils ne laissent, de part et d'autre, aucune composante anodine, sans valeur. Mais la manière consiste dans l'organisation globale de système, alors que le style reste décousu, confus. D'ailleurs, ce caractère non agencé du « langage » inconscient passe pour la marque même des symptômes pathologiques.

² Voir *De l'interprétation*, p. 419-420, p. 425-426. Également, *Le Conflit des interprétations*, p. 168.

³ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 153.

⁴ On retrouve l'idée de passivité charnelle chez Dufrenne. Il parle de « l'*a priori* corporel » qui dessine « la structure du monde vécu par le corps propre ». *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, p. 548. Que ce « corps propre » vait non pas le corps mien, mais la chair d'être, cela s'observe lorsqu'il rapporte le se constituer, le « se créer » à l'« être créé » (p. 551) susceptible d'être transcrit en termes de facticité : l'être jeté dans le monde. L'« *a priori* corporel » correspond à l'*a priori* fondamental, de répondre à la « qualité affective ». Le geste corporel passe notamment pour le « véritable siège de l'expressivité » (p. 183). Le rapport du corporel, du gestuel à l'expression postule ainsi la passivité foncière du sujet en corrélation avec l'éclipse du

Mais la coïncidence entre sens et signification n'y est pas intégratrice. Chaque œuvre n'achève que la traduction incomplète. Le caractère « représentatif » (et non « affectif ») de la *Repräsentanz* du langage témoigne, pour Ricœur, en faveur de ce caractère partiel de l'expression¹. L'ontologie de l'expression maintient donc, comme écart impossible à effacer par rapport à l'origine, la séparation entre corps et langage – qu'il soit, en fin de compte, langue ou discours. Le caractère de représentation correspond notamment à ce qui rendait secondaire l'ordre de langage, à savoir au schéma de face-à-face entre sujet et objet (monde et soi). L'expression représentative se ramène à la division du dire contre la symbiose du sentir. Le sentiment rétablissait le rapport d'appartenance de l'homme au monde, du sujet à l'être, sans intermédiaire du langage. Il n'est pas d'épithète apte à dire à la fois le « riant » et le « gai ». Dès qu'on passe à l'expression, la division est inévitable. L'œuvre littéraire illustre ainsi un travail de *conatus*, en tant qu'elle s'efforce chaque fois à revenir à la fusion originelle charnelle entre soi et monde, soi et soi, dans et contre sa nature d'expression qui divise. Et si l'activité de l'expression découle de la passivité du sentiment, comme la « synthèse active » repose sur la « synthèse passive », la partialité du dire est autant prédéterminée par celle du sentir. Car la positivité du sentiment qui inscrit la possibilité de connaissance affective se laisse en même temps dédoubler par sa négativité, par l'impossibilité de savoir total, absolu. C'est ce qu'impliquaient le thème de l'« infini du Bonheur », ainsi que la « logique de la découverte » qui allait de pair avec la logique de l'excès.

La lecture de Freud permet d'enchaîner affectivité, passivité, corporéité, visibilité. Et surtout, ce que Ricœur développe, pour sa théorie de la métaphore et de la littérature, à partir de la question psychanalytique, c'est la découverte qui porte sur l'être du sujet en corrélation avec l'être de l'objet – corrélation comme une réciprocité indivise de copule dans et par le fond d'être. En l'occurrence entre en jeu l'idée de « mood » (« état d'âme ») qu'il emprunte à Frye. Le « mood » opère d'abord l'*epochè* dans son mouvement centripète, en donnant du relief à la visibilité de l'image métaphorique basée sur l'alliance du sentir et de l'imaginer : « Northrop Frye appelle *mood* ce sentiment à quoi un langage orienté de manière centripète et non centrifuge donne forme »² ; « Dire, avec N. Frye, que les images suggèrent ou évoquent l'état d'âme qui informe le poème, c'est confirmer que le "mood" est lui-même centripète, comme le langage qui l'informe » (p. 286)³. Au reste, le « mood » réduit, autant que l'objectif, le subjectif pour discerner le mode d'être-au-monde, par quoi la référence poétique relaye la fonction poétique : « La structure d'un poème articule un "mood", une valeur affective. Mais alors, ce "mood" est bien plus qu'une émotion subjective, c'est un mode d'enracinement dans la réalité, c'est un index ontologique. Avec lui revient le référent, mais en un sens radicalement nouveau par rapport au langage ordinaire » (p. 190).

dire, du signifier, devant le sentir, le découvrir. Le corporel de langage comme rythme, manière ou « style » selon Benveniste reste, chez Dufrenne aussi, impensable et impensé. Tant que le langage littéraire se confond avec l'expression.

¹ « Nous pouvons maintenant comprendre, sous le titre de l'Archéologie du sujet, cette problématique de la "présentation affective", en tant que distincte de celle de la "présentation représentative" ; la psychanalyse est la connaissance frontrière de ce qui, dans la présentation, ne passe pas dans la représentation. Ce qui se présente dans l'affect et qui ne passe pas dans la représentation, c'est le désir comme désir. L'irréductibilité du point de vue économique à une simple topique des représentations atteste que l'inconscient n'est pas foncièrement langage, mais seulement poussée vers le langage. [...] Ce qui, dans l'inconscient, est susceptible de parler, ce qui est représentable, renvoie à un fond non symbolisable : le désir comme désir. C'est ici la limite que l'inconscient impose à toute transcription linguistique qui se voudrait sans reste ». *De l'interprétation*, p. 475.

² P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 265.

³ Concernant le rapport du « mood » avec l'image, les propos suivants en donnent une indication : « Cet objet clos sur soi, non référentiel, que décrivent Wimsatt, Northrop Frye et d'autres, c'est le sens investi dans l'imaginaire. Car rien n'est retiré du monde que l'imaginaire déchaîné par le sens ; de ce point de vue, une théorie non référentielle du langage poétique n'est complète que si non seulement le métaphorique est identifié à l'iconique, mais si l'iconique est interprété comme le fictif en tant que tel ; encore une fois, c'est l'*epochè*, le suspens propre à l'imaginaire, qui retire à l'icône verbale toute référence au réel empirique » (p. 266-267).

Le « mood » articule le sentir imaginaire, au-delà ou en deçà du dire, sur l'être. Le langage s'en tient en effet à « donner forme » au « mood » comme à la matière. Le « mood » en soi est de l'extra-linguistique : « Sous le nom de mood est introduit un facteur extra-linguistique qui, s'il ne doit pas être traité psychologiquement, est l'indice d'une manière d'être. Un état d'âme c'est une manière de se trouver au milieu de la réalité. C'est, dans le langage de Heidegger, la manière de se trouver parmi les choses » (p. 288-289). Le « mood » extra-linguistique ne concerne en rien le corporel de discours, le rythme, la manière de dire et de signifier, car le refus de l'individu psychologique vaut pour le sujet de langage. Le poète est celui qui sent et discerne son « état d'âme » comme « manière d'être » du soi, de même que la métaphore fait fonction d'abord d'*icône* verbale. Partant de là, il exprime son « mood » par la métaphore en icône *verbale* – « les images poétiques “expriment ou articulent cet état d'âme” » (p. 285), et ce, notamment en déployant un monde autre, « monde de l'œuvre » où il essaye cette « manière d'être ». Ricœur insiste : « Ici encore l'*epoché* de la réalité naturelle est la condition pour que la poésie développe un monde à partir de l'état d'âme que le poète articule » (p. 289). Sous cette optique, il reprend à son compte le concept d'« hypothétique »¹ chez Frye.

Le « mood » engage la mutation du monde ordinaire en monde imaginaire, « hypothétique », révélateur du monde originaire. Et par là même s'annule précisément la distinction sujet/objet. Révéler le fond d'être, c'est retrouver cette fusion originelle entre homme et monde en termes unitaires : être-au-monde. Le sujet de la littérature déploie un « monde de l'œuvre », dans la mesure où il découvre, montre, exprime la manière d'être affecté qui réfléchit *in medias res* la manière d'être des choses. Le concept de « qualité affective »² forgé par Dufrenne majore l'union consubstantielle. Ce lien pré-polaire de sentiment qui met dans un rapport réciproque la copule-existence du soi et la copule-existence du monde, Ricœur le situe au centre d'intérêt du « mood » : « Si cette fonction heuristique du mood se fait si difficilement reconnaître, c'est sans doute parce que la “représentation” est devenue l'unique canal de la connaissance et le modèle de tout rapport entre le sujet et l'objet. Or le sentiment est ontologique d'une autre manière que le rapport à distance, il fait participer à la chose. C'est pourquoi l'opposition entre extérieur et intérieur cesse de valoir ici » (p. 309). Et il y a plus, il traite ici cette indivision comme correspondance structurale entre mood du poète et monde de l'œuvre, en invoquant Douglas Berggren qui propose notamment le renvoi mutuel entre « les schèmes poétiques de la vie intérieure » et « l'objectivité des textures poétiques » :

« Par schème poétique il entend “quelque phénomène visualisable, qu'il soit effectivement observable ou simplement imaginé, qui sert de véhicule pour exprimer quelque chose concernant la vie intime de l'homme ou une réalité non spatiale en général” [...]. Ainsi le “lac de glace” au fond de l'Enfer de Dante [...] le verbe poétique ne “schématise” métaphoriquement les sentiments qu'en dépeignant des “textures du monde”, des “physionomies non humaines”, qui deviennent les véritables portraits de la vie intérieure. Ce

¹ « Reprenons d'abord la notion de “l'hypothétique”, chez N. Frye. Le poème, dit-il, n'est ni vrai ni faux, mais hypothétique. Mais “l'hypothèse poétique” n'est pas l'hypothèse mathématique ; c'est la proposition d'un monde sur le mode imaginaire, fictif. Ainsi la suspension de la référence réelle est la condition d'accès à la référence sur le mode virtuel » (p. 288).

² La « qualité affective » ne traverse pas seulement la « structure d'un objet », mais aussi la structure d'un sujet. Elle couvre à la fois le « mode d'être du sujet » et le « mode d'être de l'objet ». *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, p. 469. C'est en cela qu'elle est un paradigme de sentiment, réalisateur de la fusion sujet-objet dans l'être, et qu'elle répond à la double allégeance de la chair. Or, Dufrenne la place, de plus, au cœur de ce qu'il appelle « monde de l'objet esthétique » : « Elle [= l'expression] anime le monde de l'objet esthétique : la qualité affective est l'âme du monde exprimé » (p. 549). Ce « monde » s'apparente sans difficulté au « monde de l'œuvre » selon Ricœur. Il renvoie aussi au fond d'être par son « âme », qualité affective mise au contact et au service de l'ordre de l'être. Sur la lancée de la réduction au sentiment, se met en branle le même mouvement qui passe du monde réel au monde de l'œuvre, jusqu'au fond d'être où se trouve en osmose le sujet et l'objet.

que Douglas Berggren appelle “réalité texturale” donne un support “au schème de la vie intérieure” qui serait l’équivalent de ces “états d’âme” que Northrop Frye tient pour le substitut de tout référent. La “joyeuse ondulation des vagues”, dans le poème de Hölderlin, n’est ni une réalité objective au sens positiviste, ni un état d’âme au sens émotionnaliste. C’est pour une conception dans laquelle la réalité a été préalablement réduite à l’objectivité scientifique que l’alternative s’impose. Le sentiment poétique, dans ses expressions métaphoriques, dit l’indistinction de l’intérieur et de l’extérieur. Les “textures poétiques” du monde (joyeuses ondulations) et les “schèmes poétiques” de la vie intérieure (lac de glace), en se répondant, disent la réciprocité du dedans et du dehors » (p. 309-310).

La double disposition homologique ainsi soulignée ne renvoie pas à la manière de dire qui organise l’œuvre en système selon la nécessité interne et chaque fois inventée. L’argument appuyé sur le paradigme de la visualité (« visualisable », « observable », « imaginé », « dépeindre », « portraits ») auquel le « mood » est donc relié laisse pour compte la manière de configuration en tant que travail du sujet. S’il s’agit de la « manière d’être », le principe d’organisation lui-même est de l’ontologie. Il se ramenait à la synthèse apriorique. C’est donc sur la structure prédéterminée de l’être que l’homologie converge. La transfiguration de la réalité naturelle en monde de l’œuvre équivaut à la configuration du fond d’être où se trouvent confondus, fondus l’homme et le monde en unité de l’être-au-monde. Selon le traitement de Ricœur, la « joyeuse ondulation », le « lac de glace » ne prennent pas part aux réalités de discours, créés et configurés par chaque poète dans son historicité¹. A dépasser l’alternative entre positivisme et émotionnalisme par la thèse de la connaissance affective, Ricœur maintient l’alternative entre réalité naturelle et irréalité imaginaire en faveur de la différence ontico-ontologique, c’est-à-dire au détriment de la sémantique du discours et de la poétique du rythme.

L’annulation de l’antinomie entre création et révélation qu’il répète à la fin de l’étude sur le « mood » – « comme le suggère la jonction entre fiction et redescription, le sentiment poétique lui aussi développe une expérience de réalité dans laquelle inventer et découvrir cessent de s’opposer et où créer et révéler coïncident » (p. 310) – revient donc à la dissolution de toute activité productrice du sujet de langage dans le paradigme de constitution. Si la création (l’invention, la redescription) porte sur le « monde de l’œuvre », Ricœur inverse le rapport du constituant et du constitué. A savoir que le « monde de l’œuvre » passe non plus pour constitué par le sujet, mais pour constitutif du sujet, en tant qu’il est commensurable avec le fond d’être. Il n’y est pas question du phénomène de la subjectivation dans et par l’acte de langage créateur, organisateur d’un monde, donateur de sens au monde. Constituer un monde en œuvre en se constituant en sujet, c’est pour Ricœur, ainsi que pour Dufrenne, découvrir le fond d’être en se découvrant en *Dasein* qui y appartient dans sa passivité foncière².

¹ Dufrenne propose aussi la configuration d’ordre de l’être, et non du sujet de langage. Ici encore s’observe la perspective ontologique semblable. La formation du sensible par sa nécessité intérieure revient à organiser le « monde de l’objet esthétique » selon la « qualité affective » (d’où le titre « son âme ») : « Le monde total de l’œuvre n’a d’unité et de sens que par elle [= la qualité affective] ». *Phénoménologie de l’expérience esthétique*, p. 549. L’uni-totalité de l’œuvre précède l’activité du sujet. Elle est établie au préalable. Dufrenne traitait cette « qualité affective » comme « *a priori* » ontologique. C’est donc la constellation éidétique, apriorique de l’être imprimée sur la « qualité affective » qui gouverne l’expression, ordonne l’œuvre, unifie l’ensemble de son monde. La « nécessité » est intérieure à l’être. Et cette nécessité extérieure à la subjectivité, à la manière du sujet rend possible la réunion sujet-objet : « *L’a priori* ne peut être à la fois une détermination de l’objet et une détermination du sujet que parce qu’il est une propriété de l’être antérieure à la fois au sujet et à l’objet, et qui rend possible l’affinité du sujet et de l’objet » (p. 561) ; « il [= *l’a priori*] n’est commun au sujet et à l’objet que parce qu’il les fonde tous deux, parce qu’il appartient principalement à l’être » (p. 568). La retrouvaille de l’origine requiert la perte de la subjectivité.

² Dufrenne tient compte, certes, explicitement de la constitution du sujet corrélative à la constitution d’une œuvre, d’un monde de l’œuvre : « La notion d’un monde du sujet doit s’invertir et se compenser par la notion

Et dans ce contexte, se développe le concept général de *mimèsis* en rapport avec le *muthos*. En effet, la *mimèsis* dont fait partie la métaphore engage chez Aristote non seulement le sens de l'objet, mais finalement le sens du sujet : « La tragédie est définie par un trait, "l'imitation des hommes agissants" » (p. 51) – *mimèsis praxeôs*. Ricœur y reconnaît le propos de découvrir un mode majeur du *Dasein* qui consistait en action charnelle à partir de la passivité foncière d'être-jeté dans le monde. Il faisait de l'action le titre même de l'unité entre homme et monde, dedans et dehors. La redescription du monde de l'œuvre, c'est aussi celle des hommes y agissants. Inséparable de la *mimèsis*, le *muthos* marque le principe de mise en intrigue, à traits de « composition » et d'« ordre » (p. 308). Si le *muthos* revient à organiser le monde de l'œuvre à travers l'agencement des actions humaines, il répond par là à la disposition du fond d'être. En assumant la fonction de découverte, le couple *mimèsis-muthos* caractérise alors le lyrique autant que le tragique. C'est la thèse de la connaissance affective qui autorise l'extension du couple à la poésie lyrique : « La *mimèsis* lyrique, qu'on peut tenir [...] pour un mouvement "vers le dehors", est l'œuvre même du *mythos* lyrique, elle résulte de ce que le *mood* n'est pas moins heuristique que la fiction en forme de récit. [...] Seule une humeur mythisée ouvre et découvre le monde » (p. 309). L'esthétique de la connaissance est ainsi de conséquence pour la théorie heuristique de la littérature chez Ricœur. D'autant qu'elle met à contribution la passivité du *Dasein* pour consacrer la valeur cognitive de l'œuvre. C'est cette conversion de la négativité d'inscience en positivité de savoir qui deviendra la pierre de touche dans la discussion au sein même de l'ontologie. Et la littérature sera prise dans un entrelacs des enjeux polémiqués à l'intérieur du cadre philosophique.

d'un sujet du monde. Monde et sujet doivent être à égalité. [...] L'auteur s'exprime par le monde de l'œuvre, mais le monde de l'œuvre s'exprime aussi par l'auteur ». *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, p. 558. Mais cette réversibilité ne concerne aucunement la transformation de l'individu en sujet dans et par la sémantisation du monde. C'est qu'il confond et évince, tout comme Ricœur, la subjectivité et le subjectivisme, l'historicité et l'historicisme de la création. Sa critique légitime de l'approche biographique, psychologique et historiciste de l'auteur (voir p. 142-144) passe à côté de la spécificité du sujet de langage. Le rejet de l'activité du sujet se renforce par la critique de l'idéalisme de la création : « La relation à un monde que nous considérons ici n'est pas la relation, suspendue à un faire, d'un créateur à sa créature » (p. 552) ; « Nous parlons du monde du sujet, et nous sommes toujours tentés de dire que le sujet est constituant. Piège de l'idéalisme. [...] l'œuvre n'est pas seulement l'acte de l'artiste, mais l'artiste l'acte de l'œuvre. C'est cette relation du sujet à son monde dont l'idéalisme méconnaît la complexité » (p. 558). Le même paradigme de constitution chez Dufrenne travaille à la même inversion du rapport constituant-constitué. Voir p. 254-255. En écartant la « subordination de l'œuvre à son auteur » (p. 558), il les subsume, de part et d'autre, sous le régime de l'être antérieur à toute division : « Si Racine et le monde racinien sont à égalité, c'est qu'ils sont tous deux subordonnés à une qualité affective qu'on oserait dire pré-racinienne. [...] de cette réalité originelle de la qualité affective où ce qui appartient à l'objet et ce qui appartient au sujet sont encore indiscernables, nous pouvons nous faire une idée par ce que nous avons dit de l'expression. L'expression est en effet ce qui révèle la qualité affective » (p. 560). L'expression relève du paradigme de constitution non pas créatrice d'un monde de discours, mais révélatrice de la « réalité originelle » qui demeure cachée sous le couvert de la réalité substantielle : « le problème de l'être, c'est-à-dire de la possibilité d'un sens (ici affectif) que l'homme [...] découvre, exprime et pourtant ne fonde pas » (p. 562). En découvrant et exprimant ce fond d'être, le poète se découvre, se redécouvre en *Dasein* après la perte de l'initiative du sens : « La subjectivité ne s'est perdue que pour se retrouver coextensive et comme identique à la Nature ; elle porte en elle cette profondeur par où elle communique avec la Nature ». *Le Poétique*, p. 104. La « Nature » en majuscule n'est pas un monde ontique, elle est l'équivalente du fond d'être, le « *Grund* où se nous l'accord de l'homme et du monde » (p. 105). Cet « accord » marque l'union fusionnelle en être-au-monde. C'est un accord originel, passé par l'« *a priori* existentiel » (p. 108) que porte sur l'intentionnalité méthodologique et ontologique : « Si la conscience est toujours conscience de soi, c'est parce que la conscience de soi est conscience du monde, conscience où le monde se reflète et s'accomplit ; la relation intentionnelle exprimée par ce *de* s'est convertie en relation ontologique » (p. 109). Plutôt que le « corrélat » noétique, l'homme est un « élément » (p. 91) hylétique du monde. L'auto-constitution en *Dasein* s'énonce encore en termes de devenir : « Je deviens un autre » (p. 119). Mais cette mutation du Je (du moi) en *Dasein* n'est qu'un mouvement de retour à l'ipséité travaillée, de l'intérieur, par l'altérité qu'est l'être – « c'est l'autre qui a l'initiative » (*ibid.*).

6. Ontologie positive de la littérature

La littérature exerce une connaissance affective, dans la mesure où le poète découvre et exprime, par sa passivité, l'être dans l'essence et dans l'existence qui restait dissimulé sous la vision ontique, fermée à l'intuition substantielle. De ce point de vue, Ricœur prend ses distances à l'égard de la critique de l'illusion littéraire selon laquelle, le poète « fait

croire » (p. 317) la métaphore, issue de la transgression catégoriale, comme vraie, alors qu'en fait ce n'est pas le cas. Il y a un « abus » de la métaphore qui va de pair avec la maîtrise souveraine du poète. Le but de la critique est alors de démasquer le « comme si ». Mais pour Ricœur, la vigilance prônée à l'égard de l'« abus » se joue sur la concurrence stérile entre ontique et égologique, à savoir d'un côté la conception vérificationniste de la vérité, comme conformité avec la réalité observable, et de l'autre, la conception égologique du sujet qui « manipule » la métaphore. Son angle d'attaque sur la critique de l'abus réfractaire à la valeur cognitive de la métaphore – puisque le poète ne peut manipuler, malgré sa prétention, l'ordre de la vérité réelle –, illustre inversement sa pensée de la condition d'accès à la métaphore heuristique.

Il souligne en effet la passivité du poète. L'initiative vient d'ailleurs, du fond d'être qui passe à la sphère du langage poétique : « L'expérience poétique où, chaque fois que le poète parle, quelque chose d'autre que lui parle, où une réalité vient au langage sans que le poète en ait la commande ; la métaphore de Turbayne est encore de l'ordre du manipulable [...]. Cette expérience d'être saisi, plutôt que de saisir, se laisse mal accorder avec la maîtrise délibérée du “comme si” » (p. 319). Le poète ne parle, ni ne signifie, ni ne crée. Il exprime. On retrouve la connivence de la passivité avec l'inactivité de l'expression qui s'en tient à refléter, à donner accueil à la « venue » de l'être antérieur et extérieur. Et l'antériorité intériorise l'extériorité, c'est-à-dire que le poète s'ontologise en « être saisi », variante de l'« être affecté »¹. C'est par cette passivité que s'ouvre la possibilité de connaissance de la

¹ Le thème de l'« inspiration » traité par Dufrenne prolonge ce jeu entre antériorité, extériorité, intériorité, autour de la passivité du poète qui exprime et s'exprime. Ce thème désavoue la « liberté absolue » (*Phénoménologie de l'expérience esthétique*, p. 551) du poète, en tant que créateur : « L'acte créateur ne doit pas nous abuser : s'il nous induit à octroyer un primat au sujet, il faut aussitôt invoquer un primat inverse de l'objet ; et l'artiste même nous y autorise lorsqu'il se recommande de l'inspiration : avouer qu'il est agi autant qu'il agit, c'est dire qu'il est au service d'un certain monde qui veut par lui s'incarner dans l'œuvre » (p. 559). Ce primat de l'objet qui contrebalance celui du sujet renvoie ici encore à la précellence de l'être qui rend indivisibles le sujet et l'objet. Mais le prix à payer pour cette fusion est la confusion entre le je et *je*. L'idée d'« agi » aurait pu s'ouvrir vers la distinction entre l'individu conscient de ce qu'il fait et le sujet de langage qui échappe à la prise de conscience ou à la déprise par l'inconscient ; elle aurait pu marquer un mode corporel de langage, comme rythme, indépendant de toute problématique de la conscience. Mais l'agi, c'est, comme l'« être saisi » chez Ricœur, l'« être agi », qui, à transcender, d'un seul trait, au je et à *je*, ontologise le poète en *Dasein*, et lui impose la passivité apriorique. Or le thème de l'« inspiration » définit cette passivité en termes de réceptivité : « Cet objet dont la présence nous inspire, il nous inspire son sens ; il nous appelle à être nous-même pour nous ouvrir à lui. Être inspiré, c'est recevoir au plus profond de soi le message de ce qui inspire, parce que nous y sommes accordés selon notre *a priori* existentiel ». *Le Poétique*, p. 114-115. Et l'inspiration au mode réceptif passe notamment par l'intériorisation : « La réceptivité en appelle à l'intériorisation, elle commande le recueillement » (p. 118). La condition de cette intériorisation réside en antériorité de l'être, « *a priori* existentiel », qui structure au préalable le poète-*Dasein* en récepteur du sens : « Le poète ne peut rien dire qu'il ne porte en lui ce qu'il dit et ne s'égale à lui ; c'est ainsi que, docile à quelque voix étrangère, c'est pourtant sa propre voix qui parle » (*ibid.*). Ce jeu circulaire est un jeu de l'ipséité (« nous-mêmes »). L'inspiration qui intériorise l'extériorité, c'est « vivre l'autre en soi, l'accueillir et comme l'intégrer, le faire sien et se faire soi en le faisant sien. C'est dans la récollection qu'est atteinte la vérité ; l'autre est dépouillé de cette altérité opaque et inerte qui est celle du fait. Il devient moi ou plutôt je deviens lui » (*ibid.*). La « chair » du poète, son « *a priori* corporel », fait office de lieu d'accueil, étant donné sa structure à double entrée – subjectif et objectif, même et autre. Si « un certain monde », le fond d'être, « veut par lui [= le poète] s'incarner dans l'œuvre », c'est la chair qui fait le vecteur pour telle incarnation. La « voix » du poète est la voix de l'être faite chair, dont l'étrangeté, extériorité est totale par rapport au sujet de langage, au poète, à son rythme. Encore faut-il que l'initiative reste de l'autre côté, hors du poète. L'être est la source d'inspiration : « Cette source située à la fois en nous et hors de nous n'est cependant en nous que parce qu'elle est d'abord hors de nous. Nous ne parlons – le poète ne parle – que parce que le monde nous parle » (p. 131). En fait, nous ne parlons pas, le poète ne parle pas dans le transcendentalisme ontologique. Le poète ne fait qu'exprimer, que s'exprimer. L'inspiration fait pendant à l'expression inactive, improductive, spéculaire, qui consiste alors à extérioriser ce dont le poète s'inspire par sa perte de l'initiative. Au fait, nous avons trouvé chez Gadamer le même thème de l'incarnation : « La Parole se fait chair ». Il s'agissait aussi de l'intériorisation du Verbe.

vérité comme saisie de l'essence copulative distincte du fait substantiel. L'ontologisation du sujet va de pair avec l'ontologisation de la vérité. A la différence de Turbayne, Ricœur récuse, autant que l'implication du subjectif de langage, celle de l'objectif de monde dans une question de vérité engagée par la littérature. La différence ontico-ontologique régit la question de la « vérité métaphorique » (p. 313), littéraire qui se démarque de la vérité littérale, ordinaire : « La sorte de vision qui, *a parte rei*, perce au-delà des “faits” découpés par la méthodologie, et la sorte d'auto-implication qui, *a parte subjecti*, échappe à la vigilance du “comme si”, désignent conjointement les deux faces d'une expérience de création dans laquelle la dimension créatrice du langage est en consonance avec les aspects créateurs de la réalité elle-même. Peut-on créer des métaphores sans y croire et sans croire que, d'une certaine façon, cela est ? » (*ibid.*). Ricœur a beau parler, ici encore, de créativité, que celle-ci s'attache au sujet ou à l'objet, la « consonance » revenant, en fin de compte, à la cognitivité structurée en intention ontologique, qui, de dissoudre la division sujet/objet, langage/monde, place l'initiative du côté de l'être. L'« expérience de création » n'est autre que l'expérience de découverte qui requiert la passivité du poète, dont l'improductivité de l'expression.

Le nerf de l'argument réside dans le propos exprès de cerner comme *positive* cette passivité du poète en *Dasein*. C'est que la littérature recèle, par elle, la possibilité d'un savoir ontologique. La révélation qu'elle permet reste encore et toujours partielle, du fait de sa nature de langage qui ne peut pas ne pas diviser selon lui. Le langage littéraire oscille entre fusion et division. D'où cette distinction : « Autre est la fusion intropathique qui précède la conquête de la dualité sujet-objet, autre la réconciliation qui surmonte l'opposition du subjectif et de l'objectif » (p. 310). « Surmonter » cette opposition, cela revient à remédier au caractère polarisant du langage. Et comment ? Précisément par l'imagination fictionnelle, par la mise en suspens de la double sphère ontique et égologique qui instaure le schème de vis-à-vis. Et bien que reste incomplète cette « réconciliation », la partialité est aussi à prendre positivement. En décrivant l'oscillation du langage littéraire en termes de « tension de l'*epiphor* et de la *diaphor* », Ricœur considère sa spécificité bénéfique comme « ouverture » sur la nouveauté, c'est-à-dire comme découverte d'un surcroît de sens originel et fusionnel : « L'*epiphor* rapproche et fusionne les termes par assimilation immédiate au niveau de l'image ; la *diaphor* procède médiatement et par combinaison de termes discrets ; la métaphore est la tension de l'*epiphor* et de la *diaphor*. C'est cette tension qui assure le transfert même du sens et qui donne au langage poétique son caractère de “plus-value” sémantique, son pouvoir d'ouverture sur de nouveaux aspects, de nouvelles dimensions, de nouveaux horizons de la signification » (p. 315). La métaphore en icône verbale ne cesse de relancer la quête du « plus-value sémantique » dans le mouvement circulaire de retour au fond d'être où la fusion est totale. L'infini vire à la possibilité positive d'un savoir, au-delà de l'impossibilité négative d'inscience. Le savoir absolu et total reste l'idéal heuristique de la métaphore et de la littérature¹.

Si la quête infinie consiste à combler toujours plus, par la métaphore, l'écart inscrit dans le langage qui, en divisant, médiatise sujet et objet, homme et monde, ce détour par métaphore met en jeu le comblement d'une autre sorte d'écart. Il est question de la « tension » qui s'insère notamment entre deux « termes discrets ». La métaphore procédait à découvrir

¹ Dufrenoy partage avec Ricœur la perspective positive. Il propose de distinguer l'« indéterminé » et le « surdéterminé ». *Le Poétique*, p. 30. Il ne s'agit pas de l'inscience, mais de l'« amorce de sens » où s'annoncerait la « chose même » (p. 31). La pensée de la polyvalence entraîne celle de l'image : « Cette polyvalence des mots reflète la richesse des grandes images symboliques que le monde nous offre, et que les mythes et les œuvres d'art reprennent et exploitent à leur façon. Parce qu'elle est inépuisable, la nature telle que nous la visons nous propose des signes plurivoques, dont notre langue qu'elle inspire répète l'ambiguïté » (p. 30). La positivité se motive par le rapport de l'expression, reflet spéculaire avec le monde ; l'union du mot et de la chose se poursuit donc jusqu'à la répétition de la multiplicité : « Si le mot est polyvalent, l'objet peut être polynomme » (p. 31). L'infini positif réside en quête du nom inépuisable du monde, de l'être.

une ressemblance issue du conflit entre identité et différence. Sur ce point, elle se distancie non seulement du sentiment immédiat, c'est-à-dire, sans l'intermédiaire du langage, mais aussi du langage ordinaire et scientifique, puisqu'il postule, de son côté, une immédiateté de la désignation comme mort du langage. Le moment nécessaire de dissemblance, de prédicat impertinent coïncide avec la seconde tension qui démarque de l'énoncé métaphorique le sceau ontique. Or en vue de traiter cette problématique, Ricœur superpose à l'axe du rapport sens-présence la différence entre langage ordinaire et langage littéraire sous le joug de la différence ontico-ontologique. Il précise le sens-présence de l'ordre ontique, non-figuré en termes de détermination relationnelle. Le « "est" de détermination » ignore la tension sans acception d'« un n'est pas », il relève de la logique du même, comme l'illustre l'exemple de « la rose est rouge » (p. 312). Il s'agit de l'« affirmation comme être-apophanitique » (p. 388) qui ordonne la référence à la logique du monde. Le « relationnel » entre sujet et prédicat délimite donc la question de la présence à l'ordre substantiel, par quoi se réintroduit le « concept vérificationniste de la vérité, solidaire lui-même d'un concept positiviste de la réalité » (*ibid.*). Se recoupe la logique du même et la logique du monde. Et le langage sans tension est proportionnel à l'entendement avec division.

Quant au sens-présence de l'ordre ontologique figuré, s'il revient au couple de « copule » et « existence », Ricœur redéfinit la copule comme « "est" d'équivalence », c'est-à-dire « être-comme » (p. 312) qui traverse « un n'est pas » : « Etre-comme signifie être *et* ne pas être. Cela était et cela n'était pas » (p. 388). L'index grammatical de comparaison, d'« équivalence » – le « comme » – fonctionnait en effet pour exhiber le moment de rapprochement, opératoire mais non thématique dans la métaphore, pour expliciter la « saisie d'une identité dans la différence de deux termes ». Alors, le langage avec tension est inversement proportionnel au sentiment sans division. Le langage métaphorique avance vers la fusion, se dirige « avant le tranchant de l'entendement diviseur » (p. 314), et ceci notamment par l'*epochè* au sentir, « avec la suspension de la référence à des objets faisant face à un *sujet jugeant* » (p. 388). Que s'y exerce le sentir imaginaire en tant qu'*epochè*, que l'« être-comme » se découpe sur le « voir-comme », on peut le remarquer dans la phrase : « cela était et cela n'était pas ». Elle n'est rien d'autre que l'exorde (*Aixo era y no era*) cité, introduit par Jakobson parallèlement à sa thèse de la mise en relief du sensible qui tranche sur la mort du langage désignatif Dufrenne considérait cette mort subite notamment comme effacement de la face sensible du signe, relatif au pacte passé entre la face intelligible (« signification utile ») et la propriété de la chose substantielle. Le lien de la thèse avec l'exorde se noue au profit de la solidarité de la fonction poétique et de la référence poétique, pour une unité éidético-ontologique, au-delà de la fonction référentielle du langage ordinaire, rationnel. L'heuristique de la métaphore ouvre par là la vérité non pas de l'étant, mais de l'être où fusionnent le subjectif et l'objectif, ainsi que le sens et le sensible.

Mais l'immédiat ontologique ainsi retrouvé – vérité de l'être révélée – par le langage littéraire ne reste pas exclusif de l'immédiat ontique d'abord mis en suspens. Le fond du problème est qu'en fait, la théorie de la métaphore chez Ricœur ne change rien à sa théorie du langage : logique de la désignation. En dernière analyse, il en vient à articuler le double traitement initialement opposé de la métaphore, à l'avenant de sa démarche dialectique. Il cherche à faire dériver le dénomiatif du prédicatif-informatif. A cet égard est instructif son commentaire sur la thèse de Hedwig Konrad : « La métaphore dénomme un objet à l'aide du représentant le plus typique d'un de ses attributs » (p. 138). Selon ce dernier, la métaphore opère l'abstraction par laquelle « le mot perd sa référence à un objet individuel pour revêtir une valeur *générale* » (p. 137). La « valeur générale » fait de l'« attribut » une essence qui se détache sur le rapprochement de termes : « C'est même ici qu'intervient la ressemblance. En effet, l'attribut commun, produit de l'abstraction, fonde la similitude entre le sens transposé et le sens propre » (p. 138). Discutant de l'attribut, de la ressemblance, Konrad présuppose en

creux la prédication en dépit de sa pensée de la métaphore bornée au nom, au mot. Et Ricœur d'élaborer cette dénomination, qui procède de la prédication, notamment sous le titre d'« appellation » irréductible à une simple substitution de nom : « Quand on dit que la métaphore dénomme un objet à l'aide du représentant le plus typique de ses attributs, dénommer peut vouloir dire tantôt donner un nom nouveau, tantôt appeler X en tant qu'Y » (p. 140).

Cette structure de l'appellation métaphorique (appeler X en tant qu'Y) rejoint le « voir-comme » (voir X comme Y) et l'« être-comme » (X est-comme Y). L'appellation, discerné de la dénomination, s'inscrit alors dans le registre de l'ontologie éidétique. Du même coup, elle consacre la logique de la désignation. Etant ontologiquement fondé, éidétiquement motivé, le mot renoue d'un lien naturel avec l'objet qu'il désigne, par quoi il s'efface au profit de la monstration de cet objet comme comblement du sens. Il était question que « le signe atteigne la chose, la touche, et meure à son contact ». Le mot atteint la chose même dans la mesure où il accède au fond d'être¹. Par ailleurs, il n'est pas anodin que Ricœur oppose la métaphore vive à la métaphore morte. L'état mort de la métaphore signale sa mutation en nom qui désigne, appelle la chose en mourant. Son étude de la métaphore travaille ainsi à valider sa théorie du langage. Elle remonte, en deçà du résultat, vers le processus. Elle pratique le questionnement à rebours. Elle vise à démontrer le moment dynamique passé du mot naturel stable, tel que l'homme l'emploie chaque jour dans son rapport au monde, à l'autre, à la société et à lui-même. Le langage ordinaire est à l'état de langage postérieur à la révélation littéraire².

Cette réintégration de la désignation à la métaphore entraîne à tenir compte du mouvement de lexicalisation. Si de prédicative, la métaphore devient dénomminative, cela revient à impliquer qu'une part d'essence qu'elle a découverte se rend publique. Autrement dit, de figuré, le mot métaphorique devient littéral en perdant sa « soudaineté ». Il est vrai que Ricœur écartait tout recours au « lieu commun » en vue d'examiner l'enjeu principal de la métaphore qui réside en retrouvaille du sens essentiel d'être sous l'apparence d'« innovation sémantique ». Mais la question de la métaphore usée ou morte est à reprendre à nouveaux frais, dans le contexte où se thématise la fonction désignative de la métaphore, son statut de nom *commun* dont l'universalité inclut le triple trait – essentiel, rempli et collectif. La possibilité de désignation repose sur la propriété de l'être qui se partage entre les hommes. Or le mouvement de lexicalisation se précise comme phénomène de la polysémie qui met plus d'accent sur l'effet d'adjonction. En cela Ricœur trouve intérêt à la perspective de Konrad qui « éclaire surtout le phénomène de la lexicalisation de la métaphore, son pouvoir d'enrichir notre vocabulaire en ajoutant à la polysémie » (p. 141).

¹ Que l'appellation réalise le couple de sens et de présence, nous l'avons déjà vu, dans son rapport à la double allégeance de la chair. L'appellation extrapole ici à l'objet, au nom de l'objet.

² Dufrenne opère la même inversion de la disjonction en conjonction. L'opposition entre langage littéraire et langage ordinaire est consommée, lorsqu'il accorde à l'expression le statut non seulement de « limite », mais de « fondement » du langage : « Si l'expression est une limite du langage, elle en est peut-être aussi le fondement ; il n'accomplit sa fonction signifiante qu'à condition d'être ou d'avoir été expressif ; et il n'est expressif que parce qu'un sujet s'y manifeste. La parole originaire qui nomme l'objet est expressive dans la mesure où j'y exprime un geste que je fais, une émotion que j'éprouve, un projet que je forme, ce par quoi je connais en devenant consubstantiel à l'objet. En nommant l'objet, c'est de moi que je parle, et pour dire mon accord avec l'objet : c'est à cette condition que le nom est naturel ». *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, p. 184. Cette condition relève que l'opposition n'est finalement qu'une question d'attitude subjective, prise de position égologique ou ontologique à l'égard du langage et du monde. Toujours est-il que l'expression est la condition de possibilité de la transparence du signe devant la chose. C'est parce que le signe est naturel, fusionnel avec la chose, inhérent au sens qu'il peut s'effacer : « Il [= le langage] doit pour cela [= l'immanence du sens au signe] être nature, sans cependant être arbitraire, car c'est son expressivité qui le garantit [...] contre l'arbitraire. [...] il est la chose même qu'il désigne ». *Le Poétique*, p. 27.

C'est à Ullmann qu'il emprunte le décèlement du « caractère cumulatif du mot » (p. 150) à la fois en tant que condition et résultat de la métaphore. Condition, parce que la métaphore n'est pas un néologisme. Si au lieu de créer un mot, elle change de sens d'un mot, c'est que ce mot est susceptible d'admettre « un sens nouveau sans perdre son sens antérieur » (*ibid.*). Ricœur souligne : « Cette aptitude à la cumulation est essentielle à l'intelligence de la métaphore [...]. Le caractère cumulatif du mot est ce qui, plus que tout, rend le langage perméable à l'innovation. [...] c'est la polysémie [...] qui rend possible les changements de sens et, dans la polysémie, le phénomène de cumulation de sens. La polysémie atteste le caractère ouvert de la texture du mot : un mot est ce qui a plusieurs sens et qui peut en acquérir de nouveaux » (*ibid.*). Et résultat, puisque ce sens nouvellement constitué en vient justement à s'ajouter, à se lexicaliser, à s'enregistrer dans le dictionnaire.

En réorientant l'enjeu de la métaphore vers la désignation et la lexicalisation, Ricœur retourne à la linguistique de la langue et du mot. Il décrit le phénomène de la polysémie comme une nature du « système lexical économique » (p. 148) de langue¹. La mutation de la métaphore neuve en métaphore usée, du figuré en littéral, c'est le retour de la parole à la langue. Le mot au sens de Benveniste (mot dans la phrase en interaction avec les autres dans le système de discours) n'entre pas en question. Ricœur cherche à aligner le questionnement à rebours sur la logique de la découverte. En rendant complémentaires le syntagme et le paradigme notamment comme un rapport entre « dynamique » et « statique », il envisage de cerner l'« impact de cette dynamique sur le code lexical » (p. 200)². Mais l'« impact » se démarque d'une récupération après coup dans la langue, telle qu'elle est à l'œuvre dans la réédition du dictionnaire. La retombée dans la langue chez Ricœur ne revient pas à constater que le discours précède toujours la langue. Bien au contraire, elle inscrit l'antériorité de la langue qui reste à préciser, dans la mesure où la cumulation polysémique manifeste le surcroît de sens d'être résultant de la métaphore neuve heuristique. Le mouvement linéaire de lexicalisation se réajuste au mouvement circulaire de découverte. Pour Ricœur, c'est le discours littéraire qui court après la langue dans son trajet de retour à l'être.

Encadré dans l'heuristique de l'être, le mythe du « sens propre » retrouve discrètement le second souffle. Le sens figuré du mot découvre le sens propre de la chose en tant que son essence copulative. Il fait figure de sens propre de l'être. L'être possède en propre le sens, en conséquence de la thèse du sens *de* l'être. Par là rentre au vif du sujet le postulat de la langue de l'être dont le transcendantalisme tenait la parole pour l'actualisation de la langue virtuelle. Si Ricœur plaide en faveur de l'actualité du discours, c'est que l'expression métaphorique reflète ici et maintenant le sens de l'être. Le préjugé du mot qui posséderait en propre le sens est à récuser au point de départ où le procès de métaphore travaille sur une langue empirique. C'est pourquoi Ricœur invalidait l'analyse sémique. L'impensé de la métaphore neuve provient du circuit fermé entre paradigme virtuel et langue particulière. A l'inverse, la métaphore d'invention est susceptible du traitement ayant égard à un paradigme virtuel de la langue transcendantale. La révélation d'un sens latent d'être marche de pair avec l'actualisation d'un sens virtuel du mot d'être, mot tributaire de la langue de l'être. Au point

¹ Ricœur venait d'expliquer : « Une langue sans polysémie violerait le principe d'économie, car elle étendrait à l'infini le vocabulaire ; elle violerait en outre la règle de communication, car elle multiplierait les désignations autant de fois que l'exigeraient en principe la diversité de l'expérience humaine et la pluralité des sujets d'expérience » (p. 148). On y remarque l'enchaînement des thèmes – désignation, communication, lexicalisation – qui relèvent de la linguistique de la langue.

² La dialectique qu'il propose entre interaction et substitution, procès dynamique et résultat statique fonctionne implicitement pour réhabiliter la pensée du mot, du signe, du fait que sa théorie du langage reste une variable de la linguistique de la langue : « Il n'y a donc pas, à proprement parler, de conflit entre la théorie de la substitution (ou de l'écart) et la théorie de l'interaction ; celle-ci décrit la dynamique de l'énoncé métaphorique : seule elle mérite d'être appelée une théorie *sémantique* de la métaphore. La théorie de la substitution décrit l'impact de cette dynamique sur le code lexical où elle lit un écart : ce faisant, elle offre un équivalent *sémiotique* du procès sémantique » (p. 200).

d'arrivée où le procès retourne à l'origine du sens du monde, le mot d'une langue entre en contact avec le mot de la langue qui a toujours possédé en propre le sens. La « mutation de la langue » est alors le « but de toute poésie », à condition d'avoir mis en œuvre la mutation d'une langue en langue de l'être. Le sens littéral d'un mot porte la marque du sens propre du mot qui se rend par là public – la propriété s'offre au partage par une communauté humaine. Le sens littéral qui se remplit en adéquation avec la chose même, s'il assure la désignation et la communication, consomme l'échange entre propriété de l'être, propriété de l'objet, propriété du mot, comme une vérité regagnée.

Ricœur maintient le mythe du sens propre dont il ne fait que déplacer le foyer, d'une langue empirique à la langue transcendante. Au moment de réduction d'écart, la métaphore réduit l'écart par rapport à la langue de l'être. Le retour à et de l'être est aussi le retour à et de la langue de l'être. Et c'est le poète, par sa passivité, qui lui donne accueil. Si « quelque chose d'autre que lui parle », il en relève que la langue de l'être s'actualise d'elle-même en parole. Telle est la passivité de l'expression, du langage littéraire. Pourtant, la perte radicale de l'initiative vire chez Ricœur au regain en vérité ontologique.

A prêcher la nécessité, du moins la possibilité d'une connaissance métaphorique, Ricœur s'affrontera alors à la perspective de Jacques Derrida qui, elle, se caractérise par la surenchère à la négativité d'inscience. Certes, ils partagent en commun le même arrière-fond phénoméno-ontologique. Leur parenté se redouble notamment pour la question de la métaphore, en ceci qu'ils l'abordent, de part et d'autre, à partir de la théorie d'Aristote. Mais là où Ricœur proposait la vertu instructive de la métaphore en en enchaînant la triple phase – surprendre, égarer et découvrir –, Derrida met en gros plan le moment d'égarement pour y demeurer. Le transfert métaphorique converge sur l'errance du sens et par là sur la perte de la vérité¹. La fonction poétique ne répond pas à la réduction éidétique, ni à la référence poétique. La métaphore échoue à dévoiler l'essence malgré son idéal donné par Aristote – « l'idéal de tout langage, et en particulier de la métaphore, étant de donner à connaître la chose même, le tour sera meilleur s'il nous approche davantage de sa vérité essentielle ou propre »². C'est que le sens métaphorique n'engage qu'une « propriété attribuée » (p. 297) d'ordre de langage, que Derrida distingue en clair de l'essence de la chose même. L'échec de la connaissance métaphorique repose sur la nature médiatrice du langage, qui empêche d'« énoncer directement, pleinement, proprement l'essence », de « donner à voir elle-même la vérité de la chose même » (*ibid.*). La « quasi-synonymie » entre le « prédicat de l'essence » et le « prédicat du propre » (*ibid.*) reste au mode de quasi, dont Derrida accentue l'aspect de non-coïncidence indissoluble, d'écart irréductible. Ainsi s'inscrit sa différence fondamentale d'avec Ricœur qui, lui, fait fond sur la possibilité de monstration (révélation et désignation)

¹ « Elle [= la métaphore] risque d'interrompre la plénitude sémantique à laquelle elle devrait appartenir. Marquant le moment du tour ou du détour pendant lequel le sens peut sembler s'aventurer tout seul, délié de la chose même que pourtant il vise, de la vérité qui l'accorde à son référent, la métaphore ouvre aussi l'errance du sémantique. Le sens d'un nom, au lieu de désigner la chose que le nom doit désigner habituellement, se porte ailleurs. [...] Par sa puissance de déplacement métaphorique, la signification sera dans une sorte de disponibilité, entre le non-sens précédant le langage (elle a un sens) et la vérité du langage qui dirait la chose telle qu'elle est en elle-même, en acte, proprement. [...] Dans le non-sens, le langage n'est pas encore né. Dans la vérité, le langage devrait se remplir, s'accomplir, s'actualiser jusqu'à s'effacer, sans aucun jeu possible, devant la chose (pensée) qui s'y manifeste proprement. La lexis n'est elle-même, si l'on peut dire, que dans l'instance où le sens est apparu mais où la vérité peut encore être manquée, quand la chose ne s'y manifeste pas encore en acte. Moment du sens possible comme possibilité de non-vérité. Moment du détour où la vérité peut toujours se perdre, la métaphore appartient bien [...] à ce moment où la nature, se voilant d'elle-même, ne s'est pas encore retrouvée dans sa propre nudité, dans l'acte de sa propriété ». Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 287-289.

² J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 295.

par l'intermédiaire du langage littéraire devenant ordinaire. Ce qui les divise, c'est en dernière instance l'approche de l'idée kantienne, selon qu'elle tourne en positif ou en négatif¹.

Que, pour Derrida, le fond d'être se dérobe à jamais à la sphère du langage, on peut l'induire de son examen critique de la thèse de Benveniste qui ramène les catégories de pensée, telles que les forge Aristote, aux catégories de langue, en annulant par là une quelconque antériorité de la pensée sur le langage – c'est le langage qui rend possible l'activité de pensée. Derrida annule cette conception fondamentale du langage nécessaire à l'intellection. Sa démarche est de prendre à contre-pied le statut de fondement, caractère de nécessité, pour l'infléchir en « contraintes de la langue » (p. 211), c'est-à-dire règles internes à la « clôture d'une langue » (*ibid.*). La conception coercitive du langage pris pour la langue introduit le postulat de l'indicible, de l'innommable, et parallèlement, traite le rapport du penser au dire sous le couple de contenu et de forme. La « contrainte linguistique » ne permet pas de dire ce qui est pensé ; le contenu (pensée) ne passe pas librement dans la forme (langage). Et par là se maintient le primat de la pensée sur le langage, primat d'antériorité et d'extériorité de la pensée en prise avec l'être².

¹ Chez Derrida, l'inadéquation originaire relative à l'« infinité de l'horizon » marque d'emblée la « négativité de la constitution ». Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 177.

² Derrida argumente en faisant dire à Benveniste ce qu'il n'a pas dit. Comme si Benveniste avait posé le contraire de sa thèse à son insu. C'est une démarche chère à l'entreprise de déconstruction qui vise à disloquer, de l'intérieur, un système de théorie, à rendre auto-contradictoire une thèse. Se mettent en jeu ici les propos du linguiste qui percent la confusion des catégories chez Aristote – « Inconsciemment, il [= Aristote] a pris pour critère la nécessité empirique d'une *expression* distincte pour chacun des prédicats ». Derrida s'attaque à cette phrase, en développant une hypothèse de lecture (voir p. 227-229), qui ne tient pourtant pas. A l'opposé d'Aristote, Benveniste ne maintient pas la distinction entre dire et penser. Ou tout au plus, cette distinction fonctionne chez le dernier précisément et simplement pour « démontrer » la confusion, la substitution chez le premier. Mais cela ne revient pas à la maintenir, contrairement à l'hypothèse de Derrida. Benveniste ne suppose pas qu'Aristote dispose de la pensée hors et avant la langue, le langage. Il pose qu'Aristote suppose qu'il en dispose. Et l'enjeu de l'hypothèse gravite autour de l'acceptation de la « nécessité empirique d'une expression ». Il est vrai que c'est « la nécessité d'exprimer (chacun des prédicats) » qui reste « empirique » pour Benveniste : nécessité, d'abord, parce que c'est le dire qui fonde le rapport au monde ; le rapport au monde est nécessairement médiatisé par l'acte de langage ; l'acte de langage donne à neuf un prédicat à la chose, comme il sémantise, constitue, transforme dans son historicité ; et par là même, empirique, parce qu'il s'agit en effet d'un acte de discours historique qui recommence chaque fois. La nécessité empirique marque l'universel de l'anthropologie historique du langage. Le « prédicat pensé », c'est un prédicat dit, prédicat pensé dans et par le langage. Mais Derrida lit à contresens la « nécessité » selon Benveniste, en la rendant subrepticement égale à la « nécessité de porter le pensable à énoncé ». Le point problématique se focalise sur le qualificatif « empirique ». Celui-ci sert, ici, à restreindre la portée du langage, au point de conclure à son « extériorité contingent » par rapport à la pensée, au « sens pensable et signifiable ». Et comment ? En ceci que l'empirique continue de faire pendant au transcendantal chez Derrida. C'est pourquoi il trouve « étrange » l'articulation entre nécessité et empiricité. L'empirique équivaut au facultatif, s'oppose au nécessaire. Il lit donc à contresens, autant, l'« empirique » selon Benveniste. Et ces contresens ne témoignent-ils pas en filigrane que Derrida y projette sa propre conception du langage, à son insu ? N'est-ce pas lui, Derrida, tout comme Aristote, qui maintient la distinction, le lien empirique, non nécessaire, contingent, mutuellement extérieur entre penser et dire, et par delà, l'antériorité de la pensée ? Par l'idée de « porter à énoncé » qui coïncide notamment avec la « venue au langage », ne répète-t-il pas la tradition de la philosophie du langage qui traverse Husserl, Heidegger et Ricœur ? Quand il précise que Benveniste souligne le terme d'expression, ne l'engage-t-il pas *ipso facto* dans le contexte phénoménologique, dans sa déclinaison en *Bedeutung* distinct du *Sinn* ? Alors que ce terme n'est pas conséquent chez le linguiste qui propose surtout un concept d'énonciation, ce qui fait que l'italique travaille à marquer la nécessité de l'acte de langage, de discours. Un contresens de plus. Or cette théorie du langage comme discours (non langue) n'indiffère pas Derrida. Bien au contraire, il la met à contribution pour légitimer son hypothèse, pour repousser davantage à l'auto-contradiction la thèse. Il a raison de distinguer la « faculté de langage » (qu'il reprend en termes de « langage en général ») et une « langue naturelle particulière ». Mais peut-il en induire que Benveniste reconnaît par là qu'« il peut y avoir des "contenus" de pensée sans aucun lien essentiel avec les "formes" d'une langue particulière » ? Non. Car le linguiste discute la « faculté de langage » précisément afin de la relier à la « possibilité de pensée », à savoir qu'il considère le langage, le discours – irréductible à une idiome – comme faculté principale, universel anthropologique, qui rend possible toute activité humaine dont l'intellection. Certes, on peut lui reprocher de parler encore de « catégories de langue ». En ce sens, il y a une contradiction. Mais de

La pensée et l'être sont du « non-linguistique », ils marquent le « dehors » sur quoi la langue est à ouvrir. Ainsi, Parménide, « en posant une certaine mêmeté de “penser” et “être”, a remarqué dans la langue l'ouverture, l'ouverture à la présence de l'être, à la vérité, à ce qui a toujours représenté l'effraction dans la clôture sur soi de la langue » (p. 235-236). Chez Derrida, il y a une même hiérarchie que chez Ricœur : être-pensée-langue. Et d'ailleurs, il introduit la question de l'être à partir du texte même de Benveniste parlant de « la notion d'“être” qui enveloppe tout » (p. 233). Mais c'est Derrida qui la situe à titre de « condition transcategoriale des catégories » (*ibid.*), sans laquelle « le passage entre catégories de langue et catégories de pensée n'aurait été possible » (p. 236). Tout comme Ricœur, il tient pour fondement *a priori* l'être et non pas le langage confondu avec les langues. Le « langage en général » prévaut, puisqu'il vaut la langue de l'être, dont le statut transcendantal intègre, pour gouverner, l'« empirique » d'une « expression ». Pourtant, à l'opposé de Ricœur, Derrida rend irréalisable l'ouverture entrevue par le poète. Demeure barré l'accès à l'être transcendantal par le biais du langage, des langues humaines. Et il s'emploie à expliquer cette fuite de l'être sur la base de l'analyse de Benveniste qui examine la notion d'être dans plusieurs langues.

Benveniste implique lui-même la dualité de l'être – copule et existence, selon lui la fonction grammaticale et la fonction lexicale. La différence terminologique est à préciser. Chez Ricœur, la paire de la copule et de l'existence égalait celle du sens et de la présence. Tandis que chez Benveniste, aussi bien que chez Derrida, la copule se réduit à la fonction apophantique de liaison entre sujet et prédicat, sans y mêler la question du sens de l'être. Celle-ci s'attache à la notion lexicale d'être¹ coextensive à la question de la présence. Derrida parle de « plénitude sémantique du lexème “être” » (p. 243). Or selon l'étude de Benveniste, la fonction grammaticale de la copule est universelle. Elle se reconnaît même à des langues sans mot « être ». C'est que la « phrase nominale » fait office de copule, en « suppléant » l'absence de mot « être ». Et là-dessus porte l'intérêt principal du philosophe. La valeur du blanc, de la ponctuation qui fait fonction de copule dans la phrase nominale trahit précisément le phénomène du dérobage de l'être, de l'absence d'être : « Il arrive ainsi que l'absence lexicale ne soit “suppléée” que par une absence tout court, la fonction grammaticale de “être” étant alors assurée par le blanc d'un espacement, par une ponctuation en quelque sorte effacé [...]. L'absence de “être”, l'absence de ce singulier lexème, est l'absence elle-même » (p. 241).

La phrase nominale à titre de « supplément de copule » consacre doublement (ou triplement) la négativité. En tant que copule, elle passe déjà à côté de la « plénitude sémantique du lexème “être” ». Ce décrochage de la notion lexicale s'accroît dans la phrase nominale comme absence de marquage prédicative, absence de « *lexème* être » copulatif. Et pour couronner le tout, la suppléance de blanc accuse l'absence d'« être » à la fois grammatical et lexical. L'universalité de la copule, de la phrase nominale ne fait qu'illustrer l'universalité du dérobage de l'être, l'« absence elle-même ». Pour Derrida, la langue de l'être échappe à toutes les langues humaines, sans exception. Alors repasse au premier plan le

là, à supposer qu'il tient le dualisme contenu (pensée)-forme (langue), Derrida saute sa perspective globale – les « catégories de langue » sont en dernière analyse des artefacts de la linguistique qui s'élaborent à partir du dire pluriel, trans-subjectif, trans-historique. C'est à nouveau un contresens, contresens ultime et majeur. Et il exerce derechef un effet de miroir, tel qu'il réfléchit le maintien du dualisme chez Derrida lui-même. C'est le philosophe qui laisse la pensée précéder et excéder chaque langue particulière, et *a fortiori* chaque discours particulier. Qu'en est-il alors du « langage en général » ? Il se rapporte en fait au « logos », à la langue, langue de la pensée, en prévision de la langue de l'être. Quant au postulat de l'indicible, de l'innommable, si Derrida prend le contre-pied de la conception fondamentale, nécessaire du langage, ce contre-pied est précisément inséparable du contresens qui entend une langue particulière, là où Benveniste parle de discours particulier. Pour Derrida, chaque langue impose ses propres contraintes au discours qui cherche en vain à dire le préalable de la pensée. Et finalement, sous ce jeu de la déconstruction, travaillera la logique de la théologie négative. Si Ricœur critique Derrida, c'est par rapport à cette négativité, et non au profit de la sémantique du discours.

¹ Derrida cite la définition de Benveniste : « Une notion verbale “exister, être là réellement” » (p. 241).

thème de l'indicible dû aux « contraintes linguistiques » (relatives aux langues). On trouve une certaine idée de contrainte chez Benveniste, lorsqu'il avance que « la structure linguistique du grec prédisposait la notion d'“être” à une vocation philosophique »¹. Mais ce commentaire envisage de démontrer la dépendance entière de la pensée (philosophique) à l'égard du langage (linguistique), l'intellection prenant appui sur la « faculté de langage ». Par là le cadre strict des « catégories de langue » éclate, l'enjeu migre dans le discours, dans chaque acte de dire. C'est pourquoi il termine cet article par l'exemple du chinois qui témoigne de la dicibilité absolue². La question de l'innommable, de l'ineffable est une question fautive. Le langage ne se résume pas à la somme des signes (noms, mots) considéré sous la tutelle de la linguistique de la langue. On peut toujours nommer, dire dans et par le travail de discours entier. Cette discursivité absolue annule le postulat anté-linguistique de pensée, chose ou même être.

Mais en citant l'exemple du chinois, Derrida en tire une conclusion bien différente. La levée du cadre de la langue, comme celle des contraintes, loin de manifester la dicibilité, liberté de discours, invalide la thèse de la fondation langagière de la pensée³. C'est-à-dire qu'il croit l'avoir chassé dans une impasse : d'une part, le primat du langage sur la pensée et l'être qui entraîne les contraintes débouche par là sur l'indicibilité ; d'autre part, le primat de la pensée et de l'être sur le langage assure la dicibilité, à condition de dissiper les contraintes, c'est-à-dire de sortir du langage. Et il opte, en traversant obliquement cette alternative indécidable, pour une série de facteurs qui, tous, travaillent à dévaloriser le langage, à savoir : le primat de la pensée et de l'être sur le langage, les contraintes et l'indicibilité foncière. Et c'est précisément l'universalité du « supplément de copule » qui autorise ce primat inverse à maintenir, en même temps, l'efficace coercitive des langues, par laquelle le dire bute inévitablement sur sa propre négation.

D'autre part, ce n'est pas seulement l'absence de mot « être » en copule et la phrase nominale qui manifestent toutes les contraintes linguistiques. La phrase verbale de prédication inscrit à elle-même une contrainte qui coupe court à la dicibilité de l'être. Il s'agit de la phrase ayant le verbe « être » conjugué notamment à la « troisième personne du singulier de l'indicatif présent »⁴. La présence apparente du mot « être » ne change rien à la fuite de l'être, car c'est toujours la fonction de la copule qui y préside. Dans la question de l'indicible entre en ligne de compte, ici, une autre problématique qui concerne la différence ontico-ontologique. C'est que le « est » ne dit que la présence ontique, celle de l'étant et non de

¹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1, p. 73.

² « La pensée chinoise peut bien avoir inventé des catégories aussi spécifiques que le *tao*, le *yin* et le *yang* : elle n'en est pas moins capable d'assimiler les concepts de la dialectique matérialiste ou de la mécanique quantique sans que la structure de la langue chinoise y fasse obstacle. Aucun type de langue ne peut par lui-même et à lui seul ni favoriser ni empêcher l'activité de l'esprit ». E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, p. 73-74. Et dans la même conclusion, s'inscrit l'implication des activités discursives de chaque penseur grec qui fait contraste avec la prédisposition de la langue grecque : « La langue n'a évidemment pas orienté la définition métaphysique de l'“être”, chaque penseur grec a la sienne », même s'il y ajoute aussitôt : « mais elle a permis de faire de l'“être” une notion objectivable, que la réflexion philosophique pouvait manier, analyser, situer comme n'importe quel autre concept » (p. 71). Cette contradiction interne à l'argumentation de Benveniste – elle n'est pas la seule, comme nous l'avons déjà noté – est pourtant une manifestation même de sa sortie de la linguistique de la langue qui restait alors encore prégnante. Il n'est pas anodin à ce propos que l'exemple du chinois se situe en conclusion, avec le concept de « faculté de langage ». Ce qui passait pour la « prédisposition » résulte en dernière analyse du phénomène de l'intersubjectivité qui mobilise une communauté de grecs. C'est pourquoi il parle de culture, de société : « L'essor de la pensée est lié bien plus étroitement aux capacités des hommes, aux conditions générales de la culture, à l'organisation de la société qu'à la nature particulière de la langue » (p. 74).

³ « Enfin, si la langue a si peu “orienté” la “définition métaphysique” de l'“être” que “chaque penseur grec a la sienne”, qu'a-t-elle donc commandé dans la philosophie ? Où est donc le leurre du philosophe qui a pris la langue pour la pensée ? Et peut-on dire (mais que dit-on alors.) que “chaque penseur grec a la sienne” ? ». *Marges de la philosophie*, p. 236.

⁴ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 242.

l'être. La troisième personne fait du sujet d'attribution un objet qui se pose en face du sujet qui prédique : « Le procès d'objectivation conduit dès lors au privilège constant de la troisième personne du singulier » (p. 242). L'ontico-égologie n'ouvre jamais le fond d'être¹. Dès que le mot « être » se conjugue, que l'homme parle dans son empiricité, l'être transcendantal y échappe, s'en éloigne. De cette situation de fuite n'est pas dispensée la prédication portée sur l'être lui-même : « l'être est... ». A la dominance de la fonction grammaticale de l'être qui privilégie le « est » se trouve relatif l'« effacement » (selon Heidegger cité par Derrida) de sa notion lexicale, donc de sa « plénitude sémantique ». Au reste, Derrida trouve chez Benveniste la description du même phénomène. La perte du sens originaire de l'être fait figure de « chute ». Il cite ses propos en soulignant le « tomber » : « Le verbe *esti* en indo-européenne [...] a dû avoir un sens lexical défini, avant de *tomber* [...] au rang de "copule". Il n'est plus possible d'atteindre directement ce sens » (p. 245). Et la chute est un universel anthropologique.

Mais contrairement à ce que Derrida soutient², le linguiste n'implique pas une ontologie négative. Elle est de la sémantique positive du discours, sans virer pour autant à l'ontologie positive de Ricœur. Car en même temps, il propose de « *restituer au verbe "être" sa pleine force et sa fonction authentique* pour mesurer la distance entre une assertion nominale et une assertion à "être" » (citation et soulignement par Derrida, p. 246). Si l'authenticité réside dans l'« assertion à être », c'est que la conjugaison inscrit l'historicité subjective du sens, et qu'elle manifeste notamment la transformation de la réalité de substance en réalité de discours. Il ne s'agit plus du conflit entre copule et existence, entre grammatical et lexical, tel que Derrida continue de l'entretenir. Le soulignement en italique vise à insister sur la gratuité de la quête du sens de l'être. Car le sens de l'être est à jamais perdu. L'homme déchu ne trouve que le sens de l'étant. Mais Benveniste, lui, élabore un troisième terme – historicité subjective du sens – en dehors de toute problématique de la différence ontico-ontologique.

Le « supplément de copule » s'oppose diamétralement au « surcroît de sens » soutenu par Ricœur. Le motif de la chute fonctionne pour trancher toute connivence possible avec la pensée positive, il en vient même à interdire d'interroger le sens de l'être : « Poser la "question de l'être" comme question du "sens de l'être" (Heidegger), n'est-ce pas limiter la destruction de l'ontologie classique à l'horizon d'une réappropriation de la plénitude sémantique de "être", d'une réactivation de l'origine perdue, etc. ? N'est-ce pas constituer le supplément de copule en accident historial, même si on le considère comme structurellement nécessaire ? N'est-ce pas y suspecter une sorte de chute originaire [...] ? » (p. 244). Le « supplément de copule » qui renforce l'écart n'est pas un accident de parcours historique, il est incontournable, comme la chute originaire irréversible. Derrida radicalise Heidegger.

Et une telle approche négative de la copule ne laisse pas intacte particulièrement la fonction de la métaphore. En l'occurrence, joue un rôle décisif le déplacement de la terminologie ; là où la copule métaphorique marquait chez Ricœur une acquisition, bien que partielle, du sens de l'être, elle ne porte, selon Derrida, que le sens de l'étant. Selon la terminologie de Ricœur, elle reste circonscrite à « être-apophanitique », impossible à se

¹ Là se situe notamment la métaphysique occidentale. Le lien solidaire entre phrase nominale et privilège de l'« est » caractérise les langues indo-européennes. Mais la déconstruction de cette métaphysique ne sort pas de l'eurocentrisme, car les autres langues se calquent là-dessus, elles ne font que suivre le modèle occidental. C'est ce qu'implique en creux l'universalité de la fonction de la copule. Ricœur mettait en valeur l'occident du point de vue positif de l'effort pour quitter l'oubli du sens de l'être. Derrida le fait autant, à cette différence près qu'il en fait le modèle de la négativité ontologique.

² « Pourquoi l'horizon du sens domine-t-il finalement la question du linguiste aussi bien que celle du penseur philosophe ? quel désir les pousse l'un et l'autre, en tant que tels, à procéder analogiquement vers une instance supralapsaire, avant le supplément de copule ? [...] leur procédure et leur horizon restent, à cet égard, analogues » (p. 244).

convertir en « être-comme ». La différence ontico-ontologique ne règle pas la différence ordinaire-littéraire. La langue de l'être ne se communique jamais aux langues humaines, elle ne communique jamais avec le langage, qu'il soit ordinaire ou littéraire. En revanche, Derrida applique la différence ontico-ontologique à sa propre différence d'avec Ricœur. L'ontologie positive de celui-ci, il la qualifie en effet de « métaphysique »¹. C'est une autre querelle de la philosophie à laquelle se soustrait à nouveau la littérature. Car au lieu que le sens de l'être se dérobe au poème (ni, par ailleurs, s'ouvre au poème), c'est le poème qui se dérobe à la question de l'être, du sens de l'être. Il s'en évade pour une subjectivité, une historicité du sens, et par-delà, pour une trans-subjectivité, une trans-historicité du sens.

Selon Derrida, loin de dévoiler le sens de l'être, la métaphore en déclenche l'errance. Et de plus, l'égaré du sens métaphorique tend à déjouer le projet de dévoilement. L'essence censée découverte par la métaphore s'avère sinon illusoire, du moins non-originnaire. Pour mettre au premier plan une telle ruse de la métaphore, Derrida thématise le phénomène de l'« usure ». Une vertu particulière à la métaphore usée se situe au centre du débat. Ricœur perce à jour : « Le coup de maître, ici, est d'entrer dans la métaphorique non par la porte de la naissance, mais, si j'ose dire, par la porte de la mort »². Derrida prend pour exemple canonique une métaphore usée : « soleil ». Comment cette métaphore morte exerce-t-elle son « efficace » de ruse ? Il lit le « soleil » dans la *République* de Platon : « Il [= le soleil] est là, mais comme la source invisible de la lumière, dans une sorte d'éclipse insistante, plus qu'essentielle, produisant l'essence – être et paraître – de ce qui est »³. Le soleil ainsi défini s'attache alors à la « valeur philosophique d'*aletheia*, à l'apparaître propre de la propriété de ce qui est » (p. 291). Leur propre s'échange, se ressemble, par quoi le soleil passe pour la métaphore de la vérité de l'être chez les grecs, qui se répète, jusqu'à l'usure, dans l'orientation ultérieure de la métaphysique.

Et pourtant, son propre reste inconnaissable : « Il est en effet difficile de savoir ce que c'est que le propre du soleil proprement dit : du soleil *sensible*. Il s'ensuit que toute métaphore impliquant le soleil (teneur ou véhicule) ne nous apporte pas de connaissance claire et assurée » (p. 298). C'est qu'il disparaît, autant qu'il paraît, dans son mouvement de tour. Etant inconnaissable par sa disparition, sa soi-disant ressemblance de propriété avec la vérité s'avère non-fondée. Le soleil perd son statut de métaphore convenable, voire même appropriée : « Le tour du soleil aura toujours été la trajectoire de la métaphore. De la mauvaise métaphore, certes, et qui ne fournit qu'une connaissance impropre » (p. 299). La « connaissance impropre », en ceci que la transcription en métaphore « soleil » qui peut ne pas se présenter aboutit à induire en erreur la connaissance du propre de la vérité, vérité de l'être – l'apparaître, la présence pleine. Là réside la ruse de la métaphore. Le « supplément de copule » métaphorique n'est qu'un ajout de confusion, d'illusion, de voilement⁴. L'aspect usé

¹ J. Derrida, *Limited Inc.*, Galilée, 1990, p. 80.

² P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 362.

³ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 289.

⁴ La thèse du « retrait de l'être comme retrait de la métaphore » est à cet égard significative. Elle implique deux points d'intérêt. D'abord, le retrait de la métaphore n'est pas sa disparition ; dans son usure même, elle exerce une efficace anti-heuristique. Elle marque le retrait de l'être. En outre, le retrait d'une métaphore ne fait qu'en produire une autre, un supplément de métaphore par quoi le sens propre de l'être continue de se dérober encore plus : « Le retrait de la métaphore donne lieu à une généralisation abyssale du métaphorique. [...] le mot re-trait (trait en plus pour suppléer le retrait soustrayant, re-trait disant du même coup, d'un trait, le plus et le moins) [...] désigne le retour généralisateur et supplémentaire ». J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, 1987, p. 81. On y note, en passant, le performatif de la graphie re-trait par ce trait d'union. Ce deuxième point concerne plus directement la théorie du langage chez Derrida. La métaphore apparaît comme trait général du langage. En tant que trait qui rature le sens propre de l'être, elle caractérise le langage humain incapable d'accéder à l'être. C'est elle qui a tiré, à l'origine du langage, un trait discontinu entre être et étant. Le trait de la métaphore se loge dans le trait d'union comme un trait de rupture : ontico-ontologique. A partir de la première métaphore, du trait initial, se creuse alors en abyme l'écart, se répète le surcroît de retrait de l'être : « L'être n'étant rien, n'étant pas un étant, il ne saurait être dit ou nommé *more metaphorico*. Et donc il n'a pas [...] un sens propre ou littéral qui

de la métaphore « soleil » ne passe donc plus pour acquis. Il reste impropre, figuré. Le « soleil » n'est pas propre à se lexicaliser, à se répertorier dans le lexique philosophique.

Ainsi Derrida aborde, tout autrement que Ricœur, le phénomène de l'usure de la métaphore. L'us revient à la ruse. Selon Ricœur, « le non-dit de la métaphore, c'est la métaphore usée. Avec elle la métaphoricité opère à notre insu, derrière notre dos »¹. Mais il considère cette « efficace de la métaphore morte » (p. 363) précisément comme efficace de la métaphore *vive*. Il maintient sa prise de position pour le clivage vif/mort, neuf/usé, qui va jusqu'à faire de la « métaphore morte » un oxymoron : « L'hypothèse d'une fécondité spécifique de la métaphore usée est fortement contrebattue par l'analyse sémantique exposée dans les études antérieures. Cette analyse incline à penser que les métaphores mortes ne sont plus des métaphores, mais qu'elles s'adjoignent à la signification littérale pour en étendre la polysémie. [...] Avec la lexicalisation disparaissent, en effet, des traits qui soutiennent la fonction heuristique de la métaphore » (p. 368). Pour autant que la métaphore exerce une quelconque efficace – même si, ou sans doute, surtout si elle contredit sa valeur acquise –, elle se donne pour vive. De ce point de vue, l'étude de la métaphore soleil par Derrida illustre la réalisation même d'une « innovation sémantique » qui découvre un aspect de la vérité de l'être – disparaître – qui a disparu dans la tradition métaphysique, qui s'est effacé précisément dans son usure. Il s'agit de « reviviscence », « réanimation », « rajeunissement », « rénovation », « opération positive »². La perspective de Ricœur reste avec constance positive³.

pourrait être visé métaphoriquement par la métaphysique. Dès lors, si à son sujet on ne peut parler métaphoriquement, on ne peut pas davantage parler proprement ou littéralement. On en parlera toujours quasi métaphoriquement, selon une métaphore de métaphore, avec la surcharge d'un trait supplémentaire, d'un *re-trait*. Un pli supplémentaire de la métaphore articule ce retrait, répétant en la déplaçant la métaphore intramétaphysique, celle-là même que le retrait de l'être aura rendue possible » (p. 80). La rature, trait de la métaphore, est tirée à l'infini. Le retrait de l'être et le retrait de la métaphore s'imbriquent mutuellement et infiniment. Nous discutons plus loin le thème de la répétition, du « supplément ». Il concernera la théorie du signe, inséparable de celle du langage chez Derrida.

¹ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 362.

² « Une méditation sur l'usure des métaphores est plus séduisante que réellement bouleversante. Si elle exerce sur tant d'esprits une réelle fascination, c'est peut-être en raison de la troublante fécondité de l'oubli qui semble s'y exprimer, mais aussi par égard aux ressources de reviviscence qui semblent persister dans les plus éteintes des expressions métaphoriques. [...] Mais la réanimation d'une métaphore morte est une opération positive de délexicalisation qui équivaut à une nouvelle production de métaphore, donc de sens métaphorique. [...] Dans le discours philosophique, le rajeunissement des métaphores mortes est particulièrement intéressant dans le cas où celles-ci exercent une suppléance sémantique ; ranimée, la métaphore revêt à nouveau la fonction de fable et de redescription, caractéristique de la métaphore vive » (p. 370).

³ On note, à titre de post-scriptum de ce débat, la réponse que Derrida adresse à cette réplique de Ricœur. Selon lui, Ricœur reconnaît qu'il ne réduit pas l'usure à l'usé, mais il méconnaît la productivité spécifique de l'usure, telle qu'il la développe : « Ricœur avait reconnu que le jeu tropique de *La Mythologie blanche* sur le mot "usure" ne se limitait pas à l'usure comme érosion, appauvrissement ou exténuation, à l'usure de l'usage, de l'usagé ou de l'usé. Mais ensuite Ricœur ne tient plus compte de ce qu'il appelle lui-même "une tactique déroutante". Celle-ci ne répond pas à quelque perversité retorse, manipulatrice ou triomphante de ma part mais à la structure intraitable dans laquelle nous sommes d'avance impliqués et déportés. Ricœur ne tient donc, ensuite, aucun compte de ce retors et réduit tout mon propos à l'affirmation que précisément je mets en question, loin de l'assumer, à savoir que le rapport de la métaphore au concept et en général le procès de la métaphoricité se laisseraient comprendre sous le concept ou le schème de l'usure comme devenir-usagé ou devenir-usé, et non pas comme usure en un autre sens, comme production de plus-value selon d'autres lois que celle d'une capitalisation continue et linéairement accumulatrice ». *Psyché, Inventions de l'autre*, p. 71. Mais Ricœur ne lit pas à contresens. Comme nous venons de le voir, il implique et problématise précisément cet « autre sens » de l'usure donné par Derrida – la « fécondité spécifique ». Pour lui, dès lors que la métaphore usée produit une plus-value (bien que celle-ci supprime la précédente), elle n'est plus usée, morte. Elle redevient vive. Au lieu de faire front à cette critique, Derrida répète sa prise de position marquée de la négativité. Il continue de considérer « l'innovation sémantique » posée par Ricœur comme « dérapage », « retrait » du sens dans et par le « retrait » même de la métaphore, c'est-à-dire effacement de la métaphoricité, mort, usure de la métaphore. Si la métaphore s'efface sans disparaître en produisant un effet de dérapage, ce phénomène du retrait passe pour mortel, perdant

L'opération de Derrida est d'autant plus positive pour lui que la réversibilité présence/absence, se montrer/se cacher qu'entraîne la métaphore « soleil » coïncide parfaitement avec sa conception de la vérité de l'être, de la présence de l'être. Le mouvement solaire correspond au cercle archéo-téléologique où se continue le dévoilement de l'être voilé. Tandis que Derrida introduit ce mouvement pour y imprimer un sceau définitif de négativité, « absence ». Le « tour héliotropique » empêche à jamais que se boucle la boucle de l'être. Et cette ouverture, loin de passer positivement pour une découverte de plus, un surcroît de sens, met en place l'auto-annulation, l'auto-contradiction, l'auto-destruction. D'ailleurs, il anticipe, si on peut dire, sur la réplique venant de la métaphysique, telle que le tient ici Ricœur. Il n'est pas dupe de l'inclusion, dans l'ontologie positive, d'un moment négatif d'absence, de perte de sens, avant la conversion terminale en présence, retrouvaille, « retour à soi », « réappropriation »¹. Le nœud du problème se trouve alors dans l'acceptation du mouvement dialectique sur lequel s'aligne en effet le mouvement solaire, le « tour héliotropique ».

Si le « sensible » du soleil insère la perte du sens (« connaissance impropre »), la dialectique de Hegel, qui illustre par excellence la forme accomplie de la métaphysique, passe notamment par l'effacement de ce « sensible ». Ce moment de l'« usure » du sensible, Derrida le nomme la « relève » (p. 269), qu'il propose en même temps à titre de traduction de l'*Aufhebung*. Il en ressort qu'il érige la « relève » en dépassement de la négativité du sensible, dépassement parallèle au regain de sens. Elle indique l'accomplissement du cercle archéo-téléologique. Et concernant la question de la métaphore, la « relève » revient justement à l'« usure » de la métaphore. Il s'agit de l'oblitération du sens propre « sensible » du mot, par laquelle son sens figuré se fait passer en fraude pour le sens propre « spirituel », sens propre retrouvé, sens de l'être. Le mouvement de la dialectique se découpe ainsi sur la trajectoire de la métaphore vive à la métaphore morte : « Le mouvement de la métaphorisation (origine puis effacement de la métaphore, passage du sens propre sensible au sens propre spirituel à travers le détour des figures) n'est autre qu'un mouvement d'idéalisation » (*ibid.*). De remettre en place la métaphoricité oubliée, d'exposer le « sensible » en tant que manœuvre clandestine, Derrida cherche à interrompre cette « relève métaphysique de la métaphore dans le sens propre de l'être » (p. 320).

Ricœur remet en cause, de son côté, ce concept de « relève », tout comme celui d'« usure » qui en est effectivement solidaire chez Derrida. La démarche est la même². Pour lui, le « conceptuel » (le « spirituel ») ne se détache pas sur les ruines du « sensible ». La « relève » se démarque de l'« usure ». Si l'« usure » produit un concept, elle ne reste plus elle-même, c'est-à-dire qu'elle n'est plus morte, mais ravivée : « La conversion de l'usure en

et jamais pour vivant, innovant. Derrida ne voit que la métaphore morte qui couvre la métaphore lexicalisée, usée, improductive (au sens de Ricœur) et la métaphore « effacée », « éteinte », « productive ».

¹ « La métaphore est alors comprise par la métaphysique comme ce qui doit s'enlever dans l'horizon ou sur le fond propre et finir par y retrouver l'origine de sa vérité. Le tour du soleil s'interprète alors comme cercle spéculaire, retour à soi sans perte de sens, sans dépense irréversible. Ce retour à soi – cette intériorisation – du soleil n'a pas seulement marqué les discours platonicien, aristotélicien, cartésien, etc., ni seulement la science de la logique comme cercle des cercles, mais aussi et du même coup l'homme de la métaphysique ». *Marges de la philosophie*, p. 320. Et plus loin : « La métaphore est donc déterminée par la philosophie comme perte provisoire du sens, économie sans dommage irréparable de propriété, détour certes inévitable mais histoire en vue et dans l'horizon de la réappropriation circulaire du sens propre. [...] Dès lors toute la téléologie du sens, qui construit le concept philosophique de métaphore, l'ordonne à la manifestation de la vérité, à sa production comme présence sans voile, à la réappropriation d'un langage plein » (p. 323).

² La transition s'explique comme suit : « La fécondité occulte de la métaphore morte perd encore plus de son prestige lorsqu'on prend une juste mesure de sa contribution à la formation des concepts. Raviver la métaphore morte n'est aucunement démasquer le concept : d'abord, par ce que la métaphore ravivée opère autrement que la métaphore morte, mais surtout parce que le concept ne trouve pas sa genèse intégrale dans le processus par lequel la métaphore s'est lexicalisée ». *La Métaphore vive*, p. 371. Le résultat (lexicalisation) n'est pas à confondre avec le processus (conceptualisation), où la métaphore vive se situe.

pensée n'est pas l'usure même »¹. La perte du sens par l'exhibition de la métaphore morte qui demeure subrepticement en exercice se renverse à nouveau en regain du sens par le « rajeunissement de la métaphore usée, qui met au service de la formation conceptuelle l'usage heuristique de la métaphore vive ». Au reste, Ricœur n'oppose pas le « sensible » au « conceptuel », comme nous l'avons vu à travers sa pensée de l'affectivité générale. Il insiste notamment : « *L'epiphora* est ainsi arrachée à sa métaphoricité et constituée en sens propre » (p. 372). C'est l'aspect sensible de la métaphore qui découvrirait un sens propre de l'être. Et par là même, perd son crédit la distinction entre sens propre sensible et sens propre intelligible. Au lieu de trahir, de faire échouer le « conceptuel », le « sensible » en prend l'initiative chaque fois, comme une réappropriation croissante de l'origine d'être, et ce, quand même cette nouvelle « formation », « production » (c'est-à-dire révélation) conceptuelle dépasserait, à la fois en gardant et supprimant, la précédente. Ricœur entreprend de sauver de la négativité ce mouvement dialectique, sans pour autant le fermer, l'achever à l'instar de Hegel. De même que Derrida, il laisse ouverte la dialectique à l'encontre de Hegel. Et il la laisse ouverte positivement² à l'encontre de Derrida. L'infini va de pair avec le surcroît de regain. Non avec le supplément de perte. Mais cette querelle entre ontologie négative et ontologie positive relève en même temps de l'herméneutique. Le débat entre heuristique et a-heuristique autour de la question de la métaphore reste indifférent à la sémantique de la métaphore.

7. Philosophie de la poésie

La positivité du sensible se fondait sur la passivité foncière du sujet. C'est cette passivité *positive* qui reste hors jeu chez Derrida. Elle ne passe pas dans sa déconstruction de la métaphysique, de l'idéalisme transcendantal. Sa position critique en reste à la destitution de l'*ego*, de son activité à prétention de savoir total et absolu. La passivité du *Dasein* ne fait qu'inscrire l'inscience totale et absolue, cependant que Ricœur et même Heidegger en font, au demeurant, la condition de possibilité de la découverte. Or si la passivité du poète en « être affecté », « être saisi » dévoile la vérité de l'être (du monde et du soi), que le langage poétique

¹ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 371.

² La perspective de Hegel est autant positive : « Il y a philosophème parce qu'un concept peut être actif en tant que pensée dans une métaphore elle-même morte. Ce que Hegel a précisément pensé, c'est la vie du concept dans la mort de la métaphore » (p. 371-372). Simplement, chez Hegel, il s'agit de la positivité close, accomplie du savoir absolu et total.

accède à la langue de l'être, la modalité d'une monstration expressive et désignative se formule notamment en termes de « laisser être ». En alléguant Dufrenne, Ricœur avance : « Car il y a des grands mots, des mots puissants – Mikel Dufrenne en parle magnifiquement dans *le Poétique* : à la faveur du procès de nomination, ces mots opèrent la capture de quelque aspect de l'être, par une sorte de violence qui délimite cela même que le mot ouvre et découvre. Ce sont les grands mots du poète, du penseur : ils montrent, ils laissent être ce qu'ils entourent de leur enclos »¹.

L'« ontologie du langage » (*ibid.*) instaure une affinité hors série entre « poète » et « penseur », qui fait un dernier enjeu de la théorie de la métaphore. Comment Ricœur traite-t-il thématiquement ce rapport qui implique à la fois la différence et la proximité des deux hommes privilégiés pour l'ontologie du langage ? A ce propos fait se remet en avant le phénomène de la polysémie, auquel donne prise en effet le retour du « mot » et de la « nomination » qui retrouvent leur importance première. Et si leur proximité s'établit sur la base de la saisie commune de l'être, au-delà de l'étant, la différence s'interpose dans les fonctions respectivement octroyées au poète et au philosophe. Le premier prend à tâche de découvrir un sens de l'être par un rapprochement insolite entre sujet et prédicat. Nous l'avons répété à plusieurs reprises. Mais ce sens révélé inclut en son sein un moment tensionnel de « comme ». En outre, acquis par un poème singulier, il se trouve à l'état isolé, sans entrer en relation avec d'autres. Le partiel ponctue le disparate. L'augmentation de sens qui se continue d'œuvre à œuvre n'est pas en mesure d'instituer à elle seule leur constellation interne.

C'est là qu'intervient le travail de pensée philosophique. Il incombe au philosophe de mettre en ordre. C'est lui qui se met à « régler » le phénomène de la polysémie à double entrée. Il contrôle la tension interne à chaque sens entre l'« est » et le « ne pas être », une « nouvelle pertinence » et l'« impertinence », pour qu'il ne bascule pas dans l'égarément à la limite du non-sens. Il surveille sur la validité de l'« équivalence » entre deux termes issus de classes différentes. Si les « grands mots » appartiennent indivisément et exclusivement au poète et au philosophe, c'est que le dernier prend part à la retombée du figuré au littéral, de la prédication à la nomination. Par là même entre en jeu l'aspect cumulatif, diachronique du phénomène de la polysémie. Le philosophe contrôle la coordination des sens regagnés et accumulés. La collaboration entre le poète et le philosophe se fait à distance, dans une distance qui sépare le dévoiler et le régler : « La polysémie réglée de l'être ordonne la polysémie en apparence désordonnée de la fonction prédicative comme telle. [...] Le discours philosophique s'instaure comme gardien vigilant des extensions de sens réglées sur le fond desquelles se détachent les extensions de sens inédites du discours poétique »².

Si la proximité et la distance du double discours se jouent sur la même problématique de la polysémie, Ricœur met, en premier lieu, plus d'insistance sur la différence. L'équivocité concerne poésie et philosophie autant et *différemment*. Il venait d'annoncer sa prise de position « pour un relatif pluralisme des formes et des niveaux de discours » (p. 323-324). C'est alors avec Aristote, défenseur de la « discontinuité » (p. 324) qu'il creuse ici l'écart : « Ce procès réglé est sans point commun avec la métaphore, même analogique. Equivocité réglée de l'être équivocité poétique se meuvent sur des plans radicalement distincts » (p. 327). Le rapport à l'équivocité s'arrête en poésie au rapprochement tensionnel. Par contre, en

¹ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 96. Les « mots-clés » (*Le Poétique*, p. 28) de la poésie et de la philosophie atteignent la « chose même » (*ibid.*). Les « mots-maîtres » disent l'« être » (p. 36), expriment l'« a priori existentiel » (p. 74). Ce sont des noms naturels de la Nature, le « de » marquant encore une fois la passation de l'initiative. C'est la Nature qui « s'exprime » (p. 33), communique son nom comme son essence au poète et au philosophe. C'est elle qui se nomme, en se révélant : « Si mon langage est vraiment expressif, quand je nomme l'objet, c'est qu'il se présente à moi et en quelque sorte se nomme » (p. 118). Le « laisser être », c'est le « laisser parler » : « Le poète est l'homme qui laisse parler le langage ou le met en état de nous parler » (p. 39). Ce « langage » (« mon langage »), c'est la langue de l'être.

² P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 327.

philosophie, si son rapport consiste en réglage, elle traite l'équivocité plutôt comme une question à résoudre. Et comme une question philosophique. En fait, elle n'est pas venue de l'extérieur, d'une autre discipline du sens qui est la littérature. Elle s'est posée et imposée, de l'intérieur, à la philosophie : « Il aura été décisif pour la pensée qu'une parcelle d'équivocité ait, *un jour*, été arrachée à la poésie et incorporée au discours philosophique, en même temps que le discours philosophique était contraint de se soustraire à l'empire de la simple univocité » (p. 344).

Ce moment tournant a été donc marqué par Aristote, en particulier par sa doctrine du sens de l'être. Il s'agit de la thèse dont nous avons déjà vu le suivi chez Ricœur : « L'être se dit de plusieurs façons » (p. 326). Et ici, il oriente la multiplicité davantage en direction de l'équivocité dans son aspect négatif, comme une pierre d'achoppement, « paradoxe » sur lequel Aristote « bute » (*ibid.*). Car elle se heurte de front à l'idéal d'univocité qu'il a préconisé : « Signifier plus d'une chose, c'est ne rien signifier » (p. 329)¹. L'équivocité est une question si intrinsèque à la philosophie qu'elle exige un traitement digne de la pensée qui se veut fondamentale.

A la reprendre pour son propre compte, Aristote entreprend de la résoudre. Et si l'amorce de solution, qui marque en cela même le ressort de la philosophie, réside dans l'idée d'ordination, c'est que ce qui faisait la contrepartie de la thèse, c'était bien la visée de l'« unité analogique » (p. 326), sur laquelle Ricœur vient alors modeler la tâche propre à la philosophie par rapport à, *et* en rapport avec la littérature. La philosophie travaille à l'organisation en hiérarchie des sens multiples de l'être ; elle met en chantier un schéma des catégories en référence *ad unum*, tel que les prédicats classés par catégories se rapportent tous au terme premier, *ousia* ; c'est un schéma transcendantal, à titre de « condition de possibilité de l'extension ordonnée du champ de l'attribution » (p. 327). Par là, la philosophie se dirige vers la poésie ; elle met à l'épreuve l'accord d'une prédication métaphorique avec le schéma *a priori* ; elle vérifie si deux termes pris sous des catégories différentes sont bien conséquents dans leur renvoi à l'être ; elle règle ainsi l'accroissement de sens, en situant chaque « nouvelle pertinence » selon l'ordre préétabli de l'« unité analogique ».

La philosophie précède la poésie. Non pas en fait, mais en droit. La différence tient à cette antériorité non chronologique de celle-là : « l'irréductibilité du discours transcendantal ou spéculatif au discours poétique en particulier » (p. 334). Et immédiatement, s'engage et se cristallise la parenté. C'est qu'à partir de l'« unité analogique » faisant système *a priori*, la philosophie opère la déduction transcendantale à l'égard des œuvres empiriques. Il revient à la philosophie de motiver la valeur des composantes d'un système spécifique de l'œuvre, de la fonder transcendantalement sur le répertoire des catégories de l'être. L'impensé de la signifiante chez Ricœur facilite cette collaboration à distance. Du moins, il maintient à la fois la distance et la proximité, pour ne pas condamner – mais nous demandons à quel prix – la poésie et la métaphore, à l'encontre de la *Métaphysique* d'Aristote. C'est cette position moyenne qui a notamment relativisé son plaidoyer pour le « pluralisme » des modes discursifs.

En traitant la question de l'équivocité, Ricœur a en vue la déconstruction de la métaphysique menée par Derrida. Il envisage surtout de révoquer en doute son concept opérationnel en la matière, la « dissémination », qui autorise ou même encourage la poétisation du discours philosophique. Garder la distance, c'est aussi se mettre en garde contre ce dérapage. Une proscription qu'il tire d'Aristote : « la philosophie ne doit ni

¹ Selon Derrida, cet idéal a conditionné la philosophie du langage : « Un nom est propre quand il n'a qu'un seul sens. Mieux, c'est seulement dans ce cas qu'il est proprement un nom. L'univocité est l'essence, ou mieux, le télos du langage. Cet idéal aristotélicien, aucune philosophie, en tant que telle, n'y a jamais renoncé. Il est la philosophie ». *Marges de la philosophie*, p. 295.

métaphoriser, ni poétiser, même quand elle traite des significations équivoques de l'être » (p. 327) ne donne toute sa mesure que dans le débat avec la perspective de Derrida.

Chez Aristote, la « discontinuité » entre philosophie et poésie ne repose pas seulement sur leur approche respective de l'équivocité. Elle renvoie parallèlement à l'implication ou non de la question de l'être : « *Le Traité des Catégories* ne pose la question de l'enchaînement des significations de l'être que parce que la *Métaphysique* pose la question qui rompt avec le discours poétique comme avec le discours ordinaire – la question : qu'est-ce que l'être ? » (p. 326). Par là l'axe d'opposition se décale, alors que Ricœur, lui, ne souscrit pas à cette rupture décisive. Si l'intérêt de la discontinuité est de préserver au discours spéculatif son « autonomie » (*ibid.*), il ne trouve par contre aucun intérêt à ôter au discours poétique un privilège égal qu'il a accordé relativement à la découverte du sens de l'être. Aristote ajuste la différence poético-philosophique à la différence ontico-ontologique qui sous-tend l'interdit jeté contre la poétisation de la philosophie : l'attribution métaphorique n'est pas prédicable de l'*ousia*. En poésie se trouve interrompue la chaîne de la référence *ad unum*.

C'est cette perspective métaphysique d'Aristote qui s'offre à l'entreprise de déconstruction dont la démarche consiste à disloquer un système de pensée en se servant d'une thèse qui lui est connexe. Le déconstructionnisme s'entraîne à pratiquer une rhétorique d'argumentation qui est de rétorquer. Ici, Derrida s'aligne sur la thèse aristotélicienne qui prend la métaphore pour inapte à tenir compte du sens de l'être. L'alignement est d'autant plus total que la thèse revient à la sienne. En effet, l'écart du figuré au propre demeure irréductible selon lui. Mais en même temps il la radicalise au point de la retourner contre son propre camp. L'équivocité métaphorique entoure le discours philosophique dans sa quête de l'acception multiple de l'être. L'analyse des métaphores héliotropes qui ont traversé la tradition métaphysique ne se contente pas de montrer que l'interdit aristotélicien a toujours été violé. A démontrer la validité de la thèse par les discours philosophiques eux-mêmes, Derrida cherche à mettre en porte-à-faux leur projet fondamental de penser l'être. La thèse métaphysique de la métaphore contamine, de dedans, le système métaphysique en son entier.

Si Derrida fait de l'équivocité métaphorique un canon de l'errance, voire même de la perte du sens de l'être, il en ressort qu'elle marque, à ce titre, autant et *indifféremment* le discours poétique et le discours philosophique. Derrida prêche une continuité du double discours, telle qu'elle bascule du côté de la négativité commune. La différence ontico-ontologique ne divise pas la poésie et la philosophie, elle les circonscrit ensemble à l'ordre des étants. L'être échappant ainsi au double champ, s'annule du même coup l'autre axe d'opposition, celui de l'équivocité réglée et de l'équivocité métaphorique. Dans la mesure où celle-là se généralise, c'est la tâche assignée à la philosophie qui se trouve encore en proie de la déconstruction. Et notamment la « dissémination » qui caractérise la polysémie à l'état dispersé sape par en dessous la visée de l'ordination transcendante entre les prédicats de l'être. Elle dérègle l'« unité analogique », aussi longtemps que demeure l'écart entre le propre et le figuré, à même la première prédication de l'*ousia*. L'état disséminé est donc permanent. Il affiche l'infini négatif.

L'équivocité réglée n'est que l'univocité déguisée, tant qu'elle reste maîtrisable : « Aristote reconnaît qu'un mot peut avoir plusieurs sens. C'est un fait. Mais ce fait n'a droit de langage que dans la mesure où la polysémie est finie, où les différentes significations sont en nombre limité et surtout assez distinctes, chacune restant une et identifiable. Le langage n'est ce qu'il est, langage, que pour autant qu'il peut alors maîtriser et analyser la polysémie. Sans reste. Une dissémination non maîtrisable n'est même pas une polysémie, elle appartient au dehors du langage »¹. Mais pour Derrida, l'univocité justifie son statut d'idéal à condition d'être à jamais éloignée. Et il en va de même pour l'équivocité réglée. La « dissémination » est inhérente au langage, à tout langage, philosophique ou poétique. Elle fait barrage à la

¹ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 295.

découverte et à la maîtrise du sens. Le sens propre de l'être reste *in-finitement in-défini*¹. Loin de la surdétermination contrôlée, l'équivocité du sens de l'être ne manifeste que son indétermination à l'état de désordre incontrôlable. Le « dehors du langage » a toujours déjà déposé son sceau sur le langage. L'équivocité réglée, tout comme l'univocité idéale, trouve son siège dans la langue de l'être. Et c'est cette langue de l'être qui demeure extérieure aux langues humaines, hors de la portée du double discours. Elle marque le dehors absolu du langage. Chez Derrida, se renversent le dedans et le dehors. Le « langage en général » reste distinct et distant du langage humain condamné à la métaphorique générale, au retrait du sens propre de l'être.

C'est alors contre une telle investigation négative de la polysémie que Ricœur mettait en relief la discontinuité selon Aristote : « Lorsque le philosophe bute sur le paradoxe que "l'être se dit de plusieurs façons", et lorsque, pour arracher à la dissémination les significations multiples de l'être, il établit entre elles une relation de renvoi à un terme premier qui n'est ni l'univocité d'un genre, ni l'équivocité de pur hasard d'un simple mot, la plurivocité qu'il porte ainsi au discours philosophique est d'un autre ordre que le sens multiple produit par l'énonciation métaphorique ». De cette rupture, il tire le parti pour sauver le discours philosophique de la « dissémination », de l'« équivocité de pur hasard ». Quitte à désavouer provisoirement sa propre conception heuristique de la métaphore. Il prend à l'essai la radicalisation de la discontinuité par le double axe d'opposition : l'équivocité philosophique correspond au sens pluriel *réglé de l'être*, tandis que l'équivocité métaphorique au sens pluriel *non réglé de l'étant*. La rupture était extensible chez Aristote de l'opposition de l'ordre et du désordre à la différence de l'être et de l'étant.

L'idée d'analogie prend tournure notamment par un troisième terme qui s'intercale entre le « synonyme » et l'« homonyme » : le « paronyme » (p. 329). La tripartition : synonyme, paronyme, homonyme équivaut, pour le moins dans un premier temps, au triplet : univocité, analogie, équivocité (au sens de dissémination). Le paronyme, s'il ouvre la « brèche dans le front continu de l'équivocité » (*ibid.*), a le mérite d'engager une pensée de l'enchaînement (« continu ») des attributions, puisqu'il se distingue en clair de l'homonyme étranger à une quelconque relation de sens et entre sens. A partir de là, l'articulation est pensable, et elle est pensée justement comme « unité analogique ». Ainsi Ricœur soutient, maintient le projet philosophique d'ordonner le traité des catégories, en le mettant à l'abri de son achoppement par la dissémination.

Le recours au paronyme est pourtant à double tranchant. Le paronyme a son avantage, certes, mais aussi son inconvénient. En contraste avec le synonyme à titre de « prédication essentielle primordiale », il s'accuse comme « prédication accidentelle dérivée » (p. 330). S'il donne lieu à l'équivocité réglée, il s'avère en revanche susceptible de la différence ontico-ontologique. Il n'est pas anodin qu'Aristote ne l'appelle pas explicitement « analogie ». Dérivée, l'attribution paronymique se limite au sens de l'étant, et corrélativement son organisation confine à la division d'un genre en espèces. Le motif de la dérivation introduit une critériologie² qui porte sur le statut de prédicat de l'être. Si la *Métaphysique* d'Aristote expulse la poésie en dehors de l'ontologie, c'est que la métaphore décrite notamment en termes de transfert entre genre et espèce se rattache à l'attribution paronymique qui passe en l'occurrence pour couper court au mouvement de renvoi jusqu'au premier terme.

Son propos délibéré de penser l'unité analogique de l'être comme « unité non générique », transcendantale et transcatégoriale conduit alors à en chercher un modèle dans le champ mathématique. Il s'agit des formes de « proportionnalité » (auxquelles [...] Aristote

¹ Cette graphie n'a qu'une seule fonction, celle de mettre en avant la valeur négative du préfix. Voir *L'écriture et la différence*, p. 167-168. La langue (en l'occurrence, le français) rend justice à l'ontologie négative. Et la déclinaison de l'infini en indéfini souligne plus le déroboement du sens.

² Voir *La Métaphore vive*, p. 331-332.

réserve le terme d'analogie) » (p. 332). Ici le rapport analogique « amorce sa migration vers la sphère transcendantale », dans la mesure où il est chargé d'« exprimer l'identité des principes et des éléments qui traversent la diversité des genres » (p. 341). Et cependant, l'« analogie de proportion » aboutit à manquer la référence au terme premier, à oublier la question de l'être, à force de formaliser la « façon dont les termes eux-mêmes se rapportent les uns aux autres » (p. 342). Elle retombe dans l'ornière de l'attitude scientifique, elle se rapproche de l'analogie générique d'ordre ontique. De même que la métaphysique se veut différente de la physique, l'ontologie se sépare de la mathématique, à titre de « science non générique de l'être » (p. 334).

Si cette séparation comme une perte de modèle confirme, à l'égard du projet philosophique lancé par Aristote, sinon son échec total – tel que Derrida l'entend¹ –, du moins sa nature de postulat, Ricœur, lui, se met à prendre la relève, à remplir la « visée sémantique qui avait présidé à la recherche d'une *unité non générique* des significations de l'être » (p. 343). Il propose notamment un concept d'« homonymes non accidentels » (*ibid.*). Non accidentels, ils sont essentiels en corrélation avec l'être. C'est un concept à la perspective de la polysémie réglée de l'être. Il ne s'agit plus d'homonymie au sens de dissémination, d'« équivocité de pur hasard ». Au reste, il n'est pas fortuit qu'il remanie ainsi l'acception du terme d'« homonyme », au lieu de « paronyme ». Le choix s'explique par son dessein de marquer la façon transcatégoriale dont s'organise l'extension de sens de l'être. Comme en dictionnaire, l'homonymie exige plusieurs entrées distinctes.

Ricœur fait alliance avec Aristote, contre Derrida, pour le discours philosophique qui cherche à régler l'équivocité de l'être. Qu'en est-il alors du discours poétique ? En la matière, il s'oppose à Aristote aussi bien qu'à Derrida. Certes, l'équivocité métaphorique reste non-réglée. Le traité des catégories fait l'objet de la tâche philosophique. Il n'est pas affaire de la poésie. En revanche, la métaphore exprime assurément le sens de l'être, au-delà du sens de l'étant. Elle recouvre un sens d'être de l'étant. Si l'analogie de proportion, en ce qu'elle dépasse les divisions génériques, fait une percée dans l'unité analogique de l'être, elle est bel et bien mise en œuvre par le rapprochement soudain entre deux termes hétérogènes. La prédication impertinente opère la « transgression catégoriale ». D'ailleurs, selon la typologie des métaphores énumérées par Aristote, l'analogie est effectivement la seule à sortir du cadre genre-espèce. Quand la copule métaphorique se définit sur le mode ontologique de l'« être-comme », non plus sur le mode ontique de l'« être apophantique », l'argument de la discontinuité épuise son efficacité. L'« être d'équivalence » répond à l'équivocité de l'être.

Ricœur rallie ainsi la philosophie et la poésie dans leur rapport commun et commensurable avec l'ordre de l'être. La différence ontico-ontologique passe entre les discours ordinaire et scientifique, d'un côté et de l'autre, les discours littéraire et philosophique, au rebours de ce que Derrida en tire profit pour effacer cette ligne de partage, d'un seul trait, par le trait originellement métaphorique du langage qui rature le sens propre de l'être. Pour Derrida, tout discours appartient au langage humain coupé de la langue de l'être. Ricœur soutient la collaboration à distance entre poète et philosophe, deux hommes privilégiés pour l'« ontologie du langage ».

¹ Il est tout aussi possible de dire que l'échec de la séparation est inscrit dans l'échec de l'ontologie, d'une science à part, à distance de la science physique : « La diversité des significations de l'être ne peut s'appliquer qu'à des choses physiques [...]. En dernière analyse, le mouvement est la différence qui rend impossible, dans son principe, l'unité de l'être, et qui fait que l'être est affecté par la division entre l'essence et l'accident. [...] l'ontologie [est] une dialectique de la scission et de la finitude. Là où quelque chose devient, la prédication est possible : la prédication s'établit sur la dissociation physique introduite par le mouvement » (p. 337). Cet argument négatif présenté par Ricœur, de concert avec P. Aubenque, fait écho *in nuce* à la perspective de Derrida qui écrit : « L'être est donc trans-catégorial ». *L'écriture et la différence*, p. 205. Le trait d'union ainsi tiré n'est sans doute pas innocent. Il semble prendre valeur de coupure. L'être copulatif, à titre de condition de possibilité de la prédication, déclenche par là l'interminable mouvement de « différence prédicative » (*ibid.*) qui se joue sur le plan de l'*ens*.

Que la littérature soit une discipline du sens de l'être, en témoigne la carrière de la métaphore où la prédication tourne, au demeurant, en désignation (nomination, appellation). Là encore se croisent Ricœur et Derrida. L'enjeu consiste ici en ce qu'ils revendiquent, l'un et l'autre, le statut de celui qui prend en considération la syntaxe pour l'étude la métaphore. Selon Ricœur, le dérobement de sens postulé par Derrida tient à sa conception de la métaphore comme une substitution déroutante (non décorative, certes) de noms. Il suffit d'examiner la problématique de la prédication syntaxique dans sa transmutation de l'impertinence en nouvelle pertinence, pour rendre justice à la métaphore vive révélatrice du sens¹. Cet angle d'attaque est quelque peu restrictif de la perspective de Derrida où la dissémination résulte de la syntactique². Dans cette mesure-là, il est justifié à répliquer³. Et en même temps, il maintient, bien que négativement, le mythe du nom propre. En effet, l'irréductibilité de l'écart métaphorique, de l'impertinence prédicative qu'il renchérit à l'excès a pour unique fonction de consacrer l'inaccessibilité du nom propre de l'être en parfaite union avec son sens propre. Quant à Ricœur, sa conception heuristique de la métaphore ne peut se passer de la convergence du syntaxique sur le paradigmatique. Il maintient le même mythe, autrement, c'est-à-dire comme *télos* positif. Chez Derrida, le figuré ne cesse d'occulter le propre. Chez Ricœur, le figuré ne cesse de révéler le propre.

Cette querelle se poursuit, quand un troisième discours, discours théologique, s'articule avec les discours philosophique et poétique dont ils déclarent, des deux côtés, l'interférence, mais chacun selon sa théorie du sens de l'être. La quête du nom propre de l'être est structurellement identique à celle du nom de Dieu. Si le débat se meut dans le terrain traditionnel de l'onto-théologie, la question est de savoir comment ils traitent l'équivocité métaphorique par rapport à l'unité de l'être divin. Chez Derrida, la métaphore continue d'exercer sa malveillance sur l'attribution des noms de Dieu. De même que le mot « soleil », le mot qui nomme Dieu reste métaphorique, figuré, éloigné. Il prend à revers l'association classique de ces deux philosophèmes⁴. L'errance métaphorique du sens n'épargne pas le discours sur Dieu, et elle motive à elle-même son onto-théologie négative. A l'opposé, la prérogative que Ricœur accorde aux poète et philosophe engage pour justificatif dernier leur capacité commune d'« écoute » et d'« obéissance » qui ouvrent la communication avec Dieu. Il considère la « parole du poète » et la « parole du penseur » en phase avec la Parole de Dieu⁵.

Il mène alors le combat sur un double front. D'une part, à l'encontre de Derrida, il professe la nomination possible de l'être divin. D'autre part, il incorpore la métaphore à cette entreprise de l'onto-théologie positive, et ce à l'encontre d'Aristote et surtout de saint Thomas. Nous nous concentrons sur le second front du débat, du moment qu'il inclut en chemin une riposte à l'onto-théologie négative.

¹ « L'efficace de la métaphore morte ne peut être majorée [...] que dans des conceptions sémiotiques qui imposent le primat de la dénomination, donc de la substitution de sens, condamnant ainsi l'analyse à passer à côté des véritables problèmes de la métaphoricité, liée, on le sait, au jeu de l'impertinence et de la pertinence sémantiques ». *La Métaphore vive*, p. 368-369.

² « C'est [...] parce que le métaphorique ne réduit pas la syntaxe, y agence au contraire ses écarts, qu'il s'emporte lui-même, ne peut être ce qu'il est qu'en s'effaçant, construit indéfiniment sa destruction ». *Marges de la philosophie*, p. 320.

³ Voir *Psyché. Inventions de l'autre*, p. 73.

⁴ Voir *Marges de la philosophie*, p. 318-319.

⁵ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 439. On reprend le passage concerné : « Quand la parole dit quelque chose, quand elle découvre non seulement quelque chose du sens des êtres, mais quelque chose de l'être en tant que tel, comme c'est le cas avec le poète, nous sommes alors confrontés par ce qu'on pourrait appeler l'événement de parole » (p. 440). Et dans ce contexte, il introduit sa conception de la Parole de Dieu, telle que nous l'avons déjà discutée. Dufrenne rapportent, également, les « mots-clés » de la poésie et de la philosophie à la « parole originelle » qui « nomme », « dit l'être créée ». Le poète et le philosophe, s'ils détiennent le « secret de cette parole », ne font que « le redire, pour garder à la parole son efficace ». *Le Poétique*, p. 95.

La thèse de l'unité analogique était selon Ricœur solidaire de l'enchaînement entre ontologie et théologie. Il répète à nouveau : « Un travail de pensée naît de l'interférence entre la théologie – même astrale – qui désigne un Dieu non point caché, mais donné en spectacle comme lointain dans la compréhension astrale, et notre discours humain sur l'être dans la diversité de ses acceptions catégoriales »¹. C'est la théologie qui en vient à bout du projet philosophique, au delà du demi-échec, dans la mesure où elle exerce une pensée unitaire, le divin étant indivisible. La discontinuité des modes discursifs, prônée notamment par P. Aubenque, ne s'applique donc pas à leur égard : « Il reste que l'hétérogénéité dénoncée entre le discours ontologique sur les significations multiples de l'être et le discours théologique sur l'être "séparé" ne saurait aller alors jusqu'à une incommunicabilité entre sphères de sens, sous peine de rendre impensable l'interférence requise par la thèse même selon laquelle l'ontologie aporétique reçoit sa perspective de la théologie unitaire » (*ibid.*). Le point d'interférence revient à l'*ousia*, à la « première catégorie dans le discours attributif, et l'unique sens de l'être divin » (p. 338). Le sens de l'être dans son unité équivaut au sens du divin dans son indivisibilité. La théologie fournit un modèle du mode transcendantal de la référence *ad unum* à la métaphysique à titre de science de l'être, et non de l'étant : « La science "recherchée" ne doit-elle pas répondre, avec ses ressources propres, à la proposition d'unité qui lui vient de l'autre discours ? » (*ibid.*). Mais s'il y a une continuité entre discours théologique et discours philosophique, le discours poétique reste exclu de cette parenté, puisqu'il ne pose pas la question de l'être selon la *Métaphysique*. La métaphore n'y est considérée que comme une attribution paronymique accidentelle d'ordre générique.

L'élimination du poétique et du métaphorique, comme un envers immédiat de l'alliance onto-théologique, se prolonge chez saint Thomas qui entreprend d'enquêter sur Dieu, de saisir l'essence de Dieu et par là de nommer Dieu, en intégrant le principe d'unité analogique de l'être : « Il importe [...] de savoir si l'écart initial instauré par Aristote entre discours spéculatif et discours poétique a été préservé dans le discours mixte de l'onto-théologie. La doctrine thomiste de l'analogie constitue à cet égard un témoignage inappréciable. Son propos explicite est d'établir le discours théologique au niveau d'une science et ainsi de le soustraire entièrement aux formes poétiques du discours religieux [...]. L'enjeu est donc de pouvoir étendre à la question des noms divins la problématique de l'analogie suscitée par l'équivocité de la notion d'être » (p. 344). Or l'abandon de la poésie ne s'opère pas d'un seul jet. La position anti-métaphorique de saint Thomas apparaît même se désavouer, au moment où il met à contribution l'« ontologie de la participation » (p. 347) pour assurer la transition de la prédication analogique de l'être à celle de Dieu.

La proscription de la métaphore par Aristote s'élevait effectivement sur son reproche adressé au réalisme platonicien, à l'idée de « participation » (p. 327), qui, opératrice du dédoublement du monde, réel / idéal, sensible / intelligible, implique une structure similaire à l'équivocité métaphorique, figuré / propre. Par conséquent, la « participation » n'est pas réglée sur un schéma *a priori* des catégories de l'être. Si la pensée d'un même et unique monde contredit l'idée de participation, c'est qu'elle le fonde transcendentalement, à partir de l'unité analogique. Au fait, la reprise apparente de la « participation » chez saint Thomas ne réintroduit pas ce contre quoi Aristote s'est inscrit en faux. Elle fonctionne à seul dessein de penser le rapport entre Dieu et créature à la perspective de la fondation – création – divine du monde. Aussi son discours théologique reste à coup sûr en continuité avec le discours ontologique d'Aristote, en même temps qu'il permet de voir comment l'analogie de l'être se met en rapport avec l'ordre des étants.

Saint Thomas écarte notamment un des postulats majeurs de la participation : « Participer c'est, d'une manière approximative, avoir partiellement ce qu'un autre possède ou est pleinement » (p. 347). Pour ne pas placer sur le même plan le divin et l'humain, il

¹ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 337.

interrompt le recours à un terme commun qui précéderait Dieu et les créatures, qu'ils possèderaient en commun, bien qu'inégalement. Somme toute, il coupe court, nous le verrons, à l'attribution métaphorique de Dieu. Il substitue l'idée d'« imitation » à celle de « similitude » (p. 348) porteuse du nivellement, sous le même prédicat, entre Dieu et ses créatures. L'« imitation » engage une « causalité exemplaire » (*ibid.*) qui arrache à un attribut la précellence pour la rendre à Dieu. Par là, elle institue une direction unilatérale de l'attribution, telle que Dieu lui-même « communique sa ressemblance » (*ibid.*). Le Créateur prend l'initiative de sa propre prédication, et autorise l'application d'un même prédicat à la créature. Et cette « analogie entre Dieu et les créatures » (*ibid.*) basée sur la « communication » divine implique que l'analogie des catégories de l'être extrapole à l'analogie entre l'être et les étants. Ricœur souligne : « la communication d'être que la causalité créatrice donne à penser » (p. 350).

Mais l'imitation se joue encore sur le motif de la ressemblance. La causalité exemplaire se rattache finalement avec le concept de « *proportio* » qui met deux entités de même espèce dans un « rapport direct et défini » (p. 349). L'analogie n'est pas à confondre avec un tel « rapport trop direct » pour garder la distance infinie qui sépare Dieu et les êtres créés. Mais elle ne se réduit pas pour autant au « formalisme de la *proportionalitas* » (p. 350), qui, au lieu de supprimer la distance, atténue en revanche la vertu du support communicatif de l'analogie.

La prédication métaphorique reste évincée du lien circulaire, renoué par saint Thomas, entre « participation, causalité et analogie » (*ibid.*). Appeler Dieu « lion », « soleil », c'est le remettre sur le plan physique, « matériel » (p. 353), comme si lui et ces entités possèderaient en commun des propriétés ontiques. L'« ascétisme » (p. 354) de la nomination de Dieu consiste dans l'attribution qui ne met en jeu que les termes « transcendants » tels que « être, bon, vrai » (p. 353). La participation thomiste, rompant avec la participation platonicienne, rejoint le réalisme aristotélicien à portée de la déduction transcendantale. De considérer l'« immanence même de la causalité divine » (p. 350), elle facilite plutôt à tirer en clair l'inhérence de l'ordre transcendantal au monde empirique : cette thèse qui sous-tend bien le réalisme d'Aristote manquait pourtant à la discussion centrée sur la différence ontico-ontologique.

Mais l'argument thomiste, dès qu'il s'agit du discours poétique, réengage la même différence. L'exclusion de la métaphore s'explique à travers une distinction qu'il propose entre « deux ordres de priorité ». L'analogie onto-théologique se règle sur la « priorité selon la chose même, qui part de ce qui est premier en soi, c'est-à-dire Dieu », tandis que l'analogie métaphorique sur la « priorité selon la signification, qui part de ce qui nous est le plus connu, c'est-à-dire les créatures » (p. 354). Comme une attribution paronymique accidentelle et dérivée, la métaphore transporte dans le nom attribué à Dieu la signification de ce nom qui procède du « domaine d'emprunt » (*ibid.*). La dichotomie ainsi installée entre la « signification » et la « chose même », entre les propriétés de substance (« soleil », « lion ») et les essences de Dieu (« bonté », « sagesse ») se ramène assurément à la différence ontico-ontologique qui continue donc de tenir la discontinuité : d'une part, le discours poétique et de l'autre, le discours onto-théologique.

Ricœur tente à nouveau d'établir une connexion entre les trois discours. Le paradoxe est que le ressort-clef réside dans la fonction des termes transcendants, telle que l'analyse saint Thomas lui-même en tant que noms de Dieu. Le mot « sage » s'applique d'une façon non univoque à l'homme et à Dieu. Dans le premier cas, sa signification « circonscrit et comprend » (p. 356) la chose signifiée, un homme. Dans le second cas, elle fait fonction de prédicat essentiel de Dieu, de nom de Dieu. A ce titre, elle ne procède pas à la division de la divinité. En outre, elle laisse la chose signifiée, Dieu, déborder sa signification relative à l'homme : « C'est donc la *res significata* qui est en excès par rapport à la *nominis*

significatio » (*ibid.*). Or si la « priorité selon la chose même » donne prise à l'« excès de signification », c'est précisément dans cette convergence sur le mot séparé de sa signification que Ricœur repère le procès de prédication métaphorique : « Cet éclatement du nom et de la signification du nom correspond à l'extension de sens par laquelle, dans l'énoncé métaphorique, les mots satisfont à l'attribution insolite » (*ibid.*). La pensée du continu renvoie, ici encore, au caractère transcatégorial de l'analogie métaphorique. Pour Ricœur, de même que le philosophe et le théologien, le poète a un pouvoir extraordinaire de dépasser la logique des étants. Il reçoit droit de cité dans la cité de Dieu.

La théologie positive de Ricœur intègre en son sein le champ littéraire. Si le poète révèle la divinité, c'est que Dieu se révèle à lui, qu'il lui communique son nom¹. La modalité de communication est à façonner sur un modèle de la causalité autre qu'exemplaire : la « causalité efficiente ». Ici se retrouve la métaphysique d'Aristote en tant qu'ontologie de l'acte et de la puissance : « La causalité exemplaire [...] doit être subordonnée à la causalité efficiente qui seule fonde la communication d'être sous-jacente à l'attribution analogique. La découverte de l'être comme acte devient alors la clef de voûte ontologique de la théorie de l'analogie » (p. 348). La métaphore ouvre l'être-divin en acte. Elle permet d'actualiser sa puissance, ou plus exactement, d'actualiser l'Acte pur qui restait à l'état puissant dans le monde humain. C'est ainsi qu'en elle le transcendantal s'articule sur l'empirique.

Cette thématique de l'acte redonne un relief nouveau au motif insistant de la métaphore : une visibilité iconique. Si la métaphore ne vire pas à la participation platonicienne, c'est qu'elle dissipe la dualité de l'invisible et du visible, comme de l'intelligible et du sensible. La pensée de la connaissance affective oriente son unité vers le transfert de l'inanimé à l'animé prêt à invoquer la réciprocité entre *dunamis* et *énergéia*. Telle est l'issue de l'iconicité verbale de la métaphore. Ricœur la définit en suivant Aristote : « Que veut dire, pour la métaphore vive, “mettre sous les yeux (ou, selon les traductions, “peindre”»,

¹ Ricœur appuie le « discours sur Dieu » au « dialogue avec Dieu ». Alors que Derrida les annule. L'argument passe par la lecture critique de Levinas à qui appartient la distinction. Celui-ci réfute, de son côté, le discours sur Dieu et « ses attributs comme *théologie* ». *L'écriture et la différence*, p. 159. La prédication, conceptualisation, manifeste le règne du moi, du même, aussi bien que le règne de l'être qui domine les étants. Voir p. 141, p. 144. Par le primat inverse de l'autre sur le moi, de l'étant sur l'être, il traite le Tout Autre d'étant. L'enjeu de cette perspective revient au sens de l'être. Dans le sillage de Heidegger, Derrida dissocie l'être et le concept : « Pour Levinas, le concept est du côté de l'être, pour Heidegger, du côté de la détermination ontique » (p. 221). L'être n'est pas prédicable, son concept est toujours déjà en fuite. Il n'est ni prédicat qui gouvernerait les étants. Sa trans-catégorialité réside dans la valeur de ce trait d'union qui sépare l'être et les catégories, prédicats, concepts. Aussi « Heidegger dirait de lui [= l'être] ce que Levinas dit de l'autre : il est “réfractaire à la catégorie” » (p. 205-206). Pour Derrida, le Tout Autre fait couple avec l'être, si bien que la divinité n'est pas Dieu. La prédication n'opère justement que la « détermination ontique ». Chez Levinas, Dieu à titre d'étant se refuse à la prédication, tandis que chez Derrida, Dieu à titre d'être s'y refuse. Sur le double versant opposé, ils parviennent, de part et d'autre, à la même conclusion. Par contre, là où Levinas établit un dialogue avec Dieu, dont la Face inscrit une « présence-absence » (p. 159) solidaire de la dissymétrie fondamentale par rapport au moi (homme), Derrida procède à la surenchère sur la négativité qui entre en résonance avec son analyse ultérieure du tour solaire : « La Face de Dieu se dérobe à jamais en se montrant » (p. 160). Pour lui le dialogue est infiniment ajourné. Il n'aura jamais eu lieu. L'infini négatif chez lui déconstruit alors l'« infinité positive » (p. 168) par laquelle Dieu se signale chez Levinas. La pensée de la « présence même de Dieu » (p. 159), de la « plénitude positive » (p. 168) ne répète rien de moins que la « détermination ontique » venant de la théologie classique. C'est dire que Levinas continue, malgré lui, la prédication de Dieu. En outre, la négativité du préfix « in » travaille secrètement à rendre l'être intrinsèque à Dieu, ce qui met en péril le fondement même de l'éthique ontique de Levinas. Voir p. 208, p. 222. Ainsi, Derrida fait part de sa théologie négative du nom : « L'infini peut-il être appelé détermination ontique ? Dieu n'a-t-il pas toujours été pensé comme le nom de ce qui n'est pas étant suprême pré-compris à partir d'une pensée de l'être ? Dieu, n'est-ce pas le nom de ce qui ne peut se laisser anticiper à partir de la dimension du divin ? Dieu n'est-il pas l'autre nom de l'être (nom parce que non-concept) dont la pensée ouvrirait la différence et l'horizon ontologique au lieu de s'y annoncer seulement ? Ouverture de l'horizon et non *dans* l'horizon » (p. 221).

“faire tableau”) ? Mettre sous les yeux, répond *Rhétorique*, III, c’est “signifier les choses en acte” » (p. 389). Et il la situe par rapport à la perspective anti-heuristique de la métaphore :

« La même métaphore peut ainsi comporter le moment logique de la proportionnalité et le moment sensible de la figurabilité. [...] Mais plus que tout autre, la métaphore qui montre l’inanimé comme animé a cette puissance de visualiser les relations. On pourrait être tenté, à la suite de Heidegger et de Derrida, de détecter ici quelque reste honteux de platonisme. N’est-ce pas le visible qui fait apparaître l’invisible, en vertu d’une prétendue ressemblance de l’un à l’autre ? Mais si une métaphysique est jointe à la métaphore, ce n’est pas celle de Platon, mais bien celle d’Aristote : “Je dis que les mots peignent, quand ils signifient les choses en acte”. Montrer les choses inanimées comme animées n’est point les relier à l’invisible, mais les montrer elles-mêmes comme en acte » (p. 50).

Ce qui empêche la monstration de l’inanimé en animé d’entraîner le thème platonicien de l’invisible, c’est la prise en compte de la transcendantalité de l’être étrangère au Cosmos des idées. Dans cette mesure-là, la différence ontico-ontologique travaille en faveur de la parenté poético-ontologique, qui, du même coup, intercepte la déconstruction de la métaphysique par la métaphorique¹.

La métaphore vive met le cap sur la métaphore animée. Le lien entre discours poétique et discours philosophique se resserre par la réciprocity de l’image et de l’acte sur le versant de la référence secondaire : « La visée sémantique de l’énonciation métaphorique est en intersection, de la façon la plus décisive, avec celle du discours ontologique, non point au point où la métaphore par analogie croise l’analogie catégoriale, mais au point où la référence de l’énonciation métaphorique met en jeu l’être comme acte et comme puissance » « (p. 390). Et cette « intersection » avec l’ontologie de l’acte et de la puissance concourt au mouvement circulaire et infini de découverte par l’expression métaphorique. Car l’actualisation n’est autre que la monstration partielle de la puissance latente et préexistante. Ricœur résume le propos d’Aristote : « Puissance et acte se définissent de façon corrélative, c’est-à-dire circulaire » (*ibid.*).

Dans la même logique circulaire, il reformule une filiation semblable de la poésie à la théologie. Contre la surenchère mise sur l’inscience, l’indicible, l’innommable, sa théologie positive du nom met en avant la « relance » du dire par Dieu, par l’être-divin, comme une quête interminable de son nom propre. A propos de la « causalité efficiente » qui marque le mode de communication divine, il soutient la thèse suivante : « Dans le jeu du Dire et de l’Être, quand le Dire est sur le point de succomber au silence sous le poids de l’hétérogénéité de l’être et des êtres, l’Être lui-même relance le Dire par la vertu des continuités souterraines qui confèrent au Dire une extension analogique de ses significations » (p. 352). La différence entre théologie négative et théologie positive, tout comme sur le plan ontologique, gravite autour de cette acception de l’infini. Derrida en investit la plus-value négative du préfixe « in ». Sa théologie négative se borne à condamner à l’échec infini la prédication et la nomination de Dieu en tant que projet de la métaphysique à double trait ontique et égologique. Ricœur réfute autant la métaphysique prise dans cette acception et la théologie de l’idole qui en est solidaire. Mais sa théologie positive du nom cherche la possibilité d’un voir,

¹ Pour invalider la « prétendue connivence entre le couple métaphorique du propre et du figuré et le couple métaphysique du visible et de l’invisible » (p. 373), Ricœur élimine la générique (l’ontique des genres) de la métaphore, en accentuant son caractère prédicatif, opérateur de la transgression catégoriale : « Je penserais volontiers que le glissement qui fait passer d’une définition de la métaphore tirée de l’opération à une définition tirée du genre des objets est suscité, d’une part, par le traitement de la métaphore dans le cadre du mot, les espèces de l’objet servant de guide pour identifier les espèces du mot, d’autre part, par la théorie de la substitution qui, sans cesse, sacrifie l’aspect prédicatif, donc syntagmatique, à l’aspect paradigmatique, donc aux classes d’objets. Il suffit de ramener la théorie de la métaphore du plan du mot au plan de la phrase pour intercepter ce glissement » (*ibid.*). Mais Ricœur ramène lui-même, au demeurant, la métaphore à la question du mot, du nom. L’« ontologie du langage » est une ontologie des « mots-clés ».

d'un dire autre. Le poète ouvre cette possibilité. Car il sait écouter la Parole qui communique avec lui, qui lui communique son être – prédicat, essence, nom. L'analogie entre Dieu et ses créatures se porte garante de la communication qui passe entre le transcendantal et l'empirique. La tâche du poète, être créé, homme privilégié, est de médiatiser la Parole par sa passivité obéissante.

Dans ce débat en miroir n'entre point en ligne de compte l'activité principale du poète. Ricœur et Derrida impliquent pour visée commune le dévoiler et non le signifier, le nommer et non le dire. Il y a bien une différence entre discours poétique et discours philosophique. Parce que le poème, chaque poème est radicalement, historiquement, indifférent à la question de l'être. Et il est indifférent à la différence ontico-ontologique. Mais cette indifférence échappe à Ricœur et à Derrida. Leur perspective philosophique ne fait pas la part de la réalité de discours qui est une invention historique et subjective.

Par une affinité secrète, ils substituent, de part et d'autre, l'avènement à l'événement. On retrouve chez Derrida une version négative de la circularité : le poète en *Dasein* jeté et déchu est toujours déjà voué à l'impossibilité de dévoilement. Chaque échec heuristique manifeste l'avènement de l'origine négative, la récurrence du péché originel. Et chez Ricœur, la même problématique de l'ahistoricité traverse son approche du rapport entre philosophie et poésie. Le centre d'intérêt se situe en l'occurrence dans le traitement de l'« événement » et du « sens ».

Benveniste considère le sens comme événement, instance de discours. Le sens ne peut être que subjectif et historique. Mais Ricœur tronque derechef cette pensée majeure de la sémantique du discours. Il divise l'unité inséparable de l'événement et du sens. Sa lecture biaisée pose clairement que « tout discours se produit comme un événement, mais se laisse comprendre comme sens » (p. 92). Cette dissociation trahit par elle-même l'impensé de l'acte d'énonciation comme acte de sémantisation. Le sens est détachable et détaché de l'événement de discours. Il se trouve ailleurs que dans l'acte de dire. Et Ricœur motive le cadre binaire du dit et du dire sur la base de l'aspect temporel. L'événement est cerné comme « transitoire et fugace » (*ibid.*). Par contre, le sens passe pour celui qui « demeure »¹. Il induit cet aspect duratif du sens notamment du fait qu'« il [= le sens] peut être identifié et réidentifié comme “le même” »², en référence implicite à la logique de Strawson où s'établissait la mêmeté solidaire de la continuité : l'identité entrait en équation avec l'unité au titre de « réidentification du même »³. Ainsi, donc, Ricœur rapporte le sens au régime du même, *n* fois, indépendamment des circonstances de l'énonciation qui, elles, relèvent de la logique d'une seule fois, de chaque fois.

En vue d'accréditer cette caractéristique identifiable et répétable du sens, Ricœur recourt à la linguistique de la philosophie analytique, à la théorie pragmatique du *Speech Act*. Trois modalités de l'acte d'énonciation – locutionnaire, illocutionnaire, perlocutionnaire – sont susceptibles de se normaliser par la classification des propositions typiques. Selon lui, c'est justement cette typologie des phrases et des marques grammaticales connexes qui autorise à identifier et à réidentifier le sens de la phrase énoncée, à empêcher sa fuite que risque d'entraîner l'événementialité de l'énonciation : « C'est pourquoi il est nécessaire d'entendre par signification de l'acte de discours, ou par *noème* du *dire*, non seulement le corrélat de la phrase, au sens étroit de l'acte propositionnel, mais aussi celui de la force illocutionnaire et même celui de l'action perlocutionnaire, dans la mesure où ces trois aspects de l'acte de discours sont codifiés et réglés selon des paradigmes, dans la mesure donc où ils peuvent être identifiés et réidentifiés comme ayant la même signification »⁴. L'idée de

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 117.

² P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 92.

³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 141.

⁴ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 119.

« noème du dire » consolide l'extériorité du dit (noème) au dire (noèse), la noématique conduisant à la thèse du sens *du* monde. La visée principale est en effet d'en conclure au « dépassement de l'événement dans la signification » (p. 117). Le sens est alors non seulement détachable et détaché. Selon le précepte même de la passation de l'initiative, il doit être détachable et détaché.

Cette perspective est doublement herméneutique. Au premier abord, la distinction du dire et du signifier incline immédiatement et implicitement le dire à l'interpréter. Par là, l'événement bascule à l'avènement. Le « chaque fois » s'oppose à l'« à neuf » chez Ricœur. Il jalonne d'événements le retour au préalablement donné. Le dire en vient à dessiner lui-même une récurrence autrement que *et* conjointement avec le dit qui se répète. Ici les trois catégories du temps, présent, passé, futur, se répartissent, pour se rejoindre, en un double pôle de l'événement et du sens : l'événement marque le présent ponctuel, en même temps qu'il retourne au passé, tandis que le sens prend en charge le futur de sa propre réidentification. L'événement et le sens se désimpliquent et se prêtent mutuellement appui pour former une seule et même continuité. Mais leur réunification, issue de la temporalisation, n'a rien à voir avec l'unité selon la sémantique du discours où le dire et le dit, dans leur inséparabilité, manifestent le présent d'historicité.

La répartition est en dernière analyse à refaire, dans la mesure où le sens se trouve à l'origine commune au dire et au dit. L'événement n'est pas de plain-pied avec le sens. L'ordre d'enchaînement se décrit comme sens-événement-sens. A nouveau, la continuité renvoie à la circularité. Et une telle circularité concorde avec la linguistique de la langue que Ricœur élabore et promeut *in fine*, en partant et sortant de la linguistique du discours.

Il s'adonne assurément à ne pas réduire sa théorie du langage (c'est-à-dire de la langue) à la sémiotique exclusive de la sémantique. Elle prend en considération la perspective de la dernière, par ce qui est ici même en question : la considération de l'aspect événementiel du langage. En cela, le passage au sens se démarque du postulat sémiotique de l'atemporalité, de la langue hors du temps. Ricœur ne manque pas de préciser que le « dépassement de l'événement dans la signification » n'aboutit en rien à « revenir en arrière, de la linguistique du discours à celle de la langue » (p. 117). Malgré la précaution, sa visée ne laisse pas de porter exclusivement sur la langue. L'événementiel n'est impliqué que dans son propos décisif de temporaliser la langue, à la différence de la sémiotique. Il se dirige plutôt vers la linguistique pré-saussurienne. Sa linguistique côtoie un historicisme de la langue qui se profile notamment sur le phénomène de la polysémie décrit à l'échelle diachronique. Le sens réidentifié revient au sens lexicalisé. Et la typologie des phrases, qui est une investigation grammaticale, ressortit autant à la linguistique de la langue, du mot – à cet égard, la reprise, en terme de « paradigme », de la classification normalisée est symptomatique. Le diachronique n'a donc pas la peine à incliner à l'ahistorique, sous le joug de la circularité herméneutique. Chez Ricœur, c'est le discours événementiel qui suit, poursuit la langue originelle. Sa propre perspective sémiotique domine qui temporalise la langue sans historiciser le discours, qui circularise langue-discours sous la boucle de sens-événement-sens.

Relativement à ce cadre de discussion se ressaisit le travail réservé à la philosophie. Sa tâche d'édifier le traité des catégories est discernable dans le réquisit de la réidentification du sens, dans la requête de la phraséologie « codifiée et réglée ». Le philosophe fait office de grammairien, ou bien plus, d'un rédacteur du dictionnaire. A la transition de l'événement au sens, comme d'une seule fois à *n* fois, se réajuste la relation entre le discours poétique et le discours spéculatif. Que le dernier se situe sur le plan du sens réidentifiable, on peut le détecter quand Ricœur orient leur distance vers celle qui sépare le « semblable » et le « même ».

La métaphore restait sous le régime du semblable. La nouvelle pertinence ne rompait pas avec l'impertinence. En elle le « n'est pas » exerçait son attraction sur le « est ». Le voir-comme, l'être-comme entretenait cette tension suspendue à la ressemblance distincte de l'identité. Le surcroît de sens, le « gain en signification » qui caractérise la littéralité s'en tient au « semblable », à la réduction d'écart incomplète, bien qu'il ne débouche jamais sur la pure perte de sens¹. La philosophie se meut, par contre, dans le régime du « même » : « Si l'*imaginatio* est le règne du “semblable”, l'*intellectio* est celui du “même” » (p. 377). L'intellection, recherche de l'identité de sens, prend valeur notamment de conceptualisation, « articulation conceptuelle » (p. 375), « instruction par le concept » (p. 376). Ce qui justifie la « nécessité » (p. 375) de la philosophie, ce n'est rien d'autre que cette activité de porter au concept la signification acquise par la littérature. Et ici le réajustement de la relation entre double discours s'explique dans cet enchaînement d'Aristote à Kant autour de la même visée transcendante d'un traité des catégories. La collaboration de l'imagination avec la conceptualisation renvoie à la combinaison annoncée par Kant entre le schème et le concept.

Le travail spéculatif ainsi spécifié consacre le statut du philosophe qui rédige le dictionnaire. La mise en ordre de la polysémie passe par l'opération définitoire selon les catégories. La distinction entre imagination et conceptualisation se superpose en filigrane à la discrimination entre *Bedeutung* et *Sinn*. La « signification » retrouvée et exprimée par la littérature se retranche dans une « forme du conceptuel ». Le sens identique pris en charge par la philosophie correspond en revanche au *Sinn*, au « conceptuel » qui s'appliquera, dans sa répétitivité, à une situation particulière, à un état de chose individuel. Par là trouve sa validité l'entreprise philosophique d'édition du dictionnaire où le concept se confond avec la notion, avec la définition, faisant abstraction de l'historicité du sens. La visée spéculative, conséquente à la coupure de l'événement et du sens, ne trouve pas à considérer le renouvellement historique du sens qu'opère chaque instance de discours.

De ce phénomène du renouvellement, Benveniste donne une description précieuse comme « réinvention de la langue » : « Tout homme invente sa langue et l'invente toute sa vie. Et tous les hommes inventent leur propre langue sur l'instant et chacun d'une façon distinctive, et chaque fois d'une façon nouvelle. Dire bonjour tous les jours de sa vie à quelqu'un, c'est chaque fois une réinvention. A plus forte raison quand il s'agit de phrases, ce ne sont plus les éléments constitutifs qui comptent, c'est l'organisation d'ensemble complète, d'arrangement original, dont le modèle ne peut pas avoir été donné directement, donc que l'individu fabrique. Chaque locuteur fabrique sa langue »². La réinvention du sens du mot, ou du sens de la phrase se démarque de la réitération de leur sens prédéterminé, préconçu dans le dictionnaire de langue. Bien que le sujet répète le même mot, la même phrase, le sens en est constitué à neuf, il dépend entièrement de chaque événement de dire. Surtout, le sujet littéraire pousse au superlatif cet acte constitutif, de travailler à une signifiante, à une rythmique spécifique. La « réinvention de la langue » conduit *in nuce* aux rapports de discours où se renouvelle le signifier par chaque production d'une configuration des valeurs. Et dans ce renvoi sans fin de valeurs à valeurs, c'est notamment l'œuvre littéraire qui exerce sa vertu distinctive, en imprimant dans son historicité l'invention maximale.

Mais le paradigme herméneutique de constitution chez Ricœur refuse catégoriquement – nous insistons – l'activité créatrice de tout homme en sujet de langage, en particulier celle du littéraire. Davantage, de même que l'événement poétique, le sens spéculatif se règle, en fin de compte, sur l'avènement ontologique. La conceptualisation n'a aucun trait commun avec

¹ « Nous avons alors rapporté le gain en signification à une variation de “distance” entre champs sémantiques, c'est-à-dire à une assimilation prédicative. Or, en disant que ceci est (comme) cela – que le comme soit “marqué” ou non –, l'assimilation n'atteint pas le niveau de l'identité de sens. Le “semblable” reste en défaut par rapport au “même”. Voir le semblable, selon le mot d'Aristote, c'est appréhender le “même” dans et malgré la “différence”. [...] Etre comme, disions-nous, signifie être et n'être pas ». *La Métaphore vive*, p. 376.

² E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, p. 18-19.

un quelconque acte de signification. Elle s'implique elle-même dans la mouvance du retour au sens d'être originel, universel, transcendantal. Elle accélère la remontée à l'origine, comme si elle grattait la surface spéculaire de l'expression littéraire. La seconde phase de l'herméneutique réside dans pareille mise à découvert de ce que le poème reflète. Le philosophe, lui aussi, est celui qui interprète. La problématique de l'identification n'est en effet valable que du point de vue de celui qui discute la détermination du sens. Si le philosophe « comprend » le discours poétique comme sens, c'est qu'il dévoile plus explicitement, à titre de concept, le sens de l'être dont la saisie s'est amorcée par le poète : « L'interprétation est alors une modalité de discours qui opère à l'intersection de deux mouvances, celle du métaphorique et celle du spéculatif »¹. Le philosophe prend le relais du poète qui ébauche une recherche onto-herméneutique. Et ce relais redessine le cercle englobant de l'être. Il poursuit la boucle de sens-événement-sens, chaque concept correspondant à un sens prédonné au mode latent. Ce que le philosophe vise à rédiger n'est autre que le dictionnaire d'une unique langue, langue de l'être².

La langue de l'être guide alors la découverte d'elle-même par le poète et par le philosophe. Pour le premier cas, c'est la métaphore heuristique qui renverse l'enjeu, de l'innovation sémantique à la sédimentation sémantique³. Le procès de métaphore, dont la créativité n'est qu'en apparence, est opéré sous la surveillance de la langue de l'être, il est gouverné par le réseau non générique, transcategorial du sens pluriel de l'être. Le second cas concerne la détermination conceptuelle du sens métaphorique. Le philosophe se laisse autant ou plutôt davantage piloter par cette langue de l'être transcendantale, puisqu'il en est un lexicographe : « La visée signifiante du concept ne s'arrache aux interprétations, aux schématisations, aux illustrations imageantes, que si on dispose d'avance d'un horizon de constitution, celui du *logos* spéculatif » (p. 382). Et cette lexicographie herméneutique porte sur deux sortes d'univocité. D'abord elle cherche l'univocité interne à chaque œuvre. Elle

¹ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 383. Ricœur a en fait annoncé dès l'entrée de jeu cette équation de la conceptualisation à l'interprétation, (l'élucidation selon la terminologie de Husserl) : « L'intention particulière qui anime le régime de langage mis en œuvre par l'énonciation métaphorique enveloppe une demande d'élucidation, à laquelle il ne peut être répondu qu'en offrant aux virtualités sémantiques de ce discours un autre espace d'articulation, celui du discours spéculatif » (p. 375). Il précise aussitôt cette « articulation » comme « articulation conceptuelle » (*ibid.*).

² Le philosophe rédige ce dictionnaire sur la base du traité des catégories. Ricœur assigne cette tâche au philosophe, et non au linguiste. L'étude des catégories d'Aristote par Benveniste passe à côté de l'enjeu essentiel – le principe de l'unité analogique – tout en reconnaissant le caractère englobant de la notion d'être : « Le problème est donc de comprendre selon quel principe la pensée philosophique, s'appliquant à l'être grammatical, produit la suite des significations du terme être » (p. 328-329). On note en passant que Ricœur entend bien par l'« être grammatical » la copule, prédication non apophantique (générique). Le linguiste se contente donc de dresser une liste, sans procéder à l'ordination des catégories sous l'égide unitaire de l'être. Et la conception fondamentale du langage ne porte aucun intérêt, dès lors qu'il s'agit de la langue transcendantale de l'être, dépositaire des concepts. La philosophie prend le dessus sur la linguistique. Il est seul habilité à écrire le dictionnaire des « homonymes non accidentels » de l'être.

³ Tout en recourant à la pensée de l'historicité chez Benveniste, Ricœur pose en fait l'antithèse de l'instance de discours : « C'est ce dynamisme sémantique, propre au langage naturel, qui donne à la signifiante une "historicité" : de nouvelles possibilités de signifiante sont ouvertes, qui trouvent un appui dans les significations déjà acquises. Cette "historicité" est portée par l'effort d'expression d'un locuteur qui, voulant dire une expérience neuve, cherche dans le réseau déjà fixé des significations un porteur adéquat de son intention. [...] C'est donc toujours dans une énonciation particulière – qui correspond à ce que Benveniste appelle "instance de discours" – que l'histoire sédimentée des significations mobilisées peut être reprise dans une visée sémantique nouvelle. Ainsi mise en position d'emploi, la signification apparaît moins comme un contenu déterminé, à prendre ou à laisser, que [...] comme un principe inducteur, susceptible de guider l'innovation sémantique » (p. 378) : « C'est ce sens déjà constitué qui est délié de son ancrage dans un champ de référence premier et projeté dans le nouveau champ de référence dont il contribue dès lors à faire apparaître la configuration. Mais ce transfert d'un champ référentiel à l'autre suppose que ce champ soit déjà en quelque sorte présent, de manière inarticulée, et qu'il exerce une attraction sur le sens déjà constitué pour l'arracher à son ancrage premier » (p. 379).

consiste à élucider l'équivocité métaphorique de ressemblance, pour en dégager « un sens “un et le même” » (p. 381)¹, donc un concept. Ensuite, elle implique pour point de mire l'univocité de ces univocités diverses. La régulation de la polysémie met en branle la quête du sens propre de l'être sous la logique du multiple-un. Pour la lexicographie de la langue de l'être, son idéal inatteignable et pourtant à atteindre est de rédiger le dictionnaire du nom propre de l'être.

Ainsi l'onto-herméneutique de Ricœur est consubstantielle à sa linguistique de la langue. Elle subordonne tout discours – ordinaire, littéraire et philosophique – à la langue de l'être en principe déducteur. Elle s'oppose de front à la sémantique du discours chez Benveniste. Le linguiste ne prend nullement pour un désavantage l'aspect événementiel du dire. L'« évanouissant »² est la manifestation même de l'historicité du signifier. Il relègue au second plan le point de vue porté sur la langue, le dictionnaire, la polysémie. Car ce qui lui importe, c'est l'historicité de la valeur relative à l'instance de discours : « Les mots qui sont disposés en chaîne dans la phrase et dont le sens résulte précisément de la manière dont ils sont combinés n'ont que des emplois. Le sens d'un mot consistera dans sa capacité d'être l'intégrant d'un syntagme particulier et de remplir une fonction propositionnelle. Ce qu'on appelle la polysémie n'est que la somme institutionnalisée, si l'on peut dire, de ces valeurs contextuelles, toujours instantanées, aptes continuellement à s'enrichir, à disparaître, bref, sans permanence, sans valeur constante » (*ibid.*).

A tenir compte du glissement de valeurs, Benveniste ne disserte plus sur le rapport entre langue et discours. Sa pensée radicale de l'historicité n'admet pas que la langue soit une entité linguistique qui précéderait l'acte de discours. Elle n'engage que le rapport discours-discours qui se continue. Mais Ricœur, en citant ces propos du linguiste³, garde le dualisme langue/discours, au point d'en décaler subrepticement le centre d'intérêt. C'est-à-dire qu'il traite la subordination dans le cadre de la déduction transcendantale. L'idée de guide facilite le passage du transcendantal à l'empirique. Il est question d'effectuer la langue virtuelle en discours actuel. Le parcours de la métaphore converge sur le « passage du sens potentiel au sens actuel d'un mot »⁴. Et au demeurant, y adhère le transfert de l'inanimé à l'animé, justement comme de la *dunamis* à l'*énergéia*. Les couples du potentiel et de l'actuel, du sédimenté et de l'inventé, de l'inanimé et de l'animé procèdent de la logique circulaire de l'herméneutique.

Le même mouvement de déduction caractérise la philosophie. Ricœur venait d'insister pour maintenir, contre la dissémination, la pensée de l'équivocité réglée en corrélation avec l'idéal d'univocité : « Ce potentiel n'est pas informe : il y a une identité du mot. [...] cette identité suffit néanmoins à l'identifier et à le réidentifier comme le même dans des contextes différents. Le jeu de nommer [...] n'est possible que parce que le “divers” sémantique en quoi consiste le mot reste une hétérogénéité limitée, réglée, hiérarchisée. La polysémie n'est pas l'homonymie » (*ibid.*). La hiérarchisation, ainsi que la sédimentation, sont à proprement parler l'œuvre de l'être et non celle de l'homme, même pas du philosophe. Tout est déjà dit et réglé dans le fond d'être ou en définitive dans le Royaume de Dieu, puisque la langue de l'être se confond, se fond avec la Parole de Dieu.

¹ « La distinction établie par Husserl entre l'“élucidation” (*Aufklärung*) des “actes conférant la signification” et toute “explication” de style génétique tire son origine de l'horizon spéculatif dans lequel s'inscrit la signification lorsqu'elle assume le statut conceptuel. S'il est possible de discerner dans la signification un sens “un et le même”, ce n'est pas seulement en tant qu'on la voit telle, mais en tant qu'on peut la relier à un réseau de significations de même degré, selon les lois constitutives de l'espace logique lui-même » (p. 380-381). Et plus loin : « L'attraction que le discours spéculatif exerce sur le discours métaphorique s'exprime dans le procès même de l'interprétation. L'interprétation est l'œuvre du concept. Elle ne peut pas ne pas être un travail d'élucidation, au sens husserlien du mot, par conséquent une lutte pour l'univocité » (p. 382-383).

² E. Benveniste, *Problèmes de linguistique général*, 2, p. 227.

³ Voir *La Métaphore vive*, p. 167.

⁴ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 167.

La langue de l'être, dans sa transcendance, préside donc aux langues empiriques et discours empiriques humains, elle commande le dire et l'interpréter. Elle prescrit les règles d'application pour le locuteur qui sont en même temps celles de la compréhension, de l'identification pour l'interlocuteur. C'est dire qu'elle préétablit en principe la détermination contextuelle du sens. Et ce clivage préalable qui régit le renvoi de tel sens d'un mot (ou d'une phrase) à tel référent (chose et situation) est susceptible de s'étendre de la conversation ordinaire entre des hommes à la communication extra-ordinaire entre deux hommes privilégiés, qui parvient à la communication extraordinaire entre homme et être, créature et créateur. L'extrapolation est possible selon la logique de l'analogie : la conversation ordinaire se situe au bas de l'échelle des catégories, sur le plan de la prédication dérivée, alors que la communication extraordinaire se rapproche de la catégorie primordiale, sur le plan de la prédication essentielle. La langue transcendantale couvre la différence ontico-ontologique¹.

Que l'articulation du transcendantal (puissance) sur l'empirique (acte) concourt à privilégier la collaboration entre poète et philosophe, Ricœur en trouve confirmation chez Heidegger, notamment dans sa « dernière philosophie » qui, au-delà de l'ontologie sommairement négative de l'inscience, « tente de mettre la pensée spéculative en résonance avec le dire du poète » (p. 392). L'inscription empirique du transcendantal correspond au thème heideggérien de l'« éclosion de l'apparaître » (*ibid.*). La métaphore qui voit et désigne (à la fois exprime et montre) l'inanimé comme animé est au service de l'apparaître en tant que « génération de ce qui croît » (*ibid.*). Ricœur venait de proposer : « Signifier l'acte, serait voir les choses comme non empêchées d'advenir, les voir comme cela qui éclôt » (p. 391-392). L'avènement de la puissance en acte dans leur corrélation circulaire qui s'énonce en termes de cycle floral² revient par là à donner accès à la « chose même », à l'« Ereignis » conjugué avec le « *es gibt* » (p. 393)³. L'« Ereignis » est irréductible à l'événement physique qui arrive dans l'unique sphère mondaine, il vaut l'avènement qui engage, par delà, le fond d'être. La « chose même », le « il y a » renvoie à la double modalité copulative et existentielle de l'être. L'actuel – l'*énergéia* – replace la présence à la dimension de l'être et non de l'étant. L'être advient dans le monde par le truchement de la métaphore. Pour Heidegger aussi, le poème à métaphore renferme implicitement l'ontologie.

L'ontologie implicite, puisque le poème demeure à l'état équivoque, tensionnel de ressemblance. Le passage à l'ontologie explicite nécessite le travail philosophique qui élucide. Selon Ricœur, cette collaboration est prise en compte chez Heidegger comme « co-appartenance de l'*Erörterung* et de l'*Ereignis* » (*ibid.*). Le philosophe tâche de discerner dans

¹ Dans cette perspective on peut préciser la boucle sens-événement-sens : sens (sens propre latent)-avènement (sens figuré)-sens (sens propre patent)-événement (sens littéral). Le sens-avènement-sens inscrit le domaine du langage littéraire, l'avènement-sens-événement est du ressort du langage philosophique. Leur zone d'intersection réside dans l'avènement-sens ; certes le poète se dirige vers le sens propre par le sens figuré, mais le passage du sens figuré équivoque au sens propre univoque est réalisé en tant que tel par le philosophe qui en fait, du même coup, un sens littéral, en le lexicalisant. Quant à l'événement proprement dit, il s'attache finalement à ce sens littéral, comme au langage ordinaire, puisque si malgré sa fugacité, la conversation quotidienne s'établit, c'est qu'auparavant, la polysémie a été réglée par l'équation d'une définition à un contexte. Or d'autre part on peut reprendre ce schéma en termes de transcendantal-empirique. Le poète s'occupe du rabattement de la langue transcendantale sur le discours empirique. Le philosophe reverse d'abord ce discours poétique empirique à la langue transcendantale de l'être qu'il articule ensuite sur une langue empirique humaine. Le discours empirique ordinaire se lie à la langue transcendantale de l'être par l'entremise de cette langue empirique. Le va-et-vient entre transcendantal et empirique redouble ainsi la boucle sens-avènement-sens-événement.

² Et cette description qui est elle-même métaphorique témoigne de la possibilité de penser l'être par la métaphore. Elle désavoue la thèse que la métaphorique se confine à l'intérieur de la métaphysique.

³ « Que l'*Ereignis* ait même visée de sens que ce qui fut autrefois pensé comme acte-puissance, est attesté aussi bien négativement par le refus d'en réduire l'amplitude à l'événement ou au procès que, positivement, par le rapprochement de l'*Ereignis* avec le *es gibt* qui, sous l'aspect du don, annonce toute éclosion d'apparaître. *Ereignis* et *es gibt* marquent l'ouverture et le déploiement à partir de quoi il y a les objets pour un sujet jugeant » (p. 393).

chaque poème des métaphores heuristiques de l'être (non de l'étant), à détecter le « lieu où apparaître signifie “génération de ce qui croît” » (p. 392). Et l'*Erörterung* implique à la fois une telle « recherche du “lieu” » et le « “commentaire” de cette quête » (p. 393), qui répond notamment aux demandes d'interprétation, de conceptualisation et d'ordination. On cite le passage concerné qui résume sa prise de position qu'on vient de parcourir : son ontologie positive qui favorise le double langage poétique et spéculatif non seulement contre le langage ordinaire, mais aussi contre le langage disséminal :

« Quand le philosophe lutte sur deux fronts, contre la séduction de l'ineffable, contre la puissance du “parler ordinaire” (*Spreschen*), bref pour un “dire” (*Sagen*) qui ne serait ni le triomphe de l'inarticulé, ni celui de signes disponibles au locuteur et manipulables par lui, n'est-il pas dans une situation comparable à celle du penseur de l'Antiquité ou du Moyen Age, cherchant sa voie entre l'impuissance d'un discours livré à la dissémination des significations et la maîtrise de l'univocité par la logique du genre ? L'*Erörterung*, en se dirigeant vers l'*Ereignis*, se dirige vers un “même”, un “identique”, qui la qualifie comme pensée spéculative. Et ce “même” est dans la situation de l'analogie des Anciens, dans la mesure où ressembler, ici aussi, c'est rassembler » (p. 393-394).

Ricœur mise sur la possibilité de ce rapprochement de l'univoque par l'entremise de l'équivocité métaphorique. Et son attitude positive dans sa cohésion ne trahit-elle pas finalement sa foi non naïve à l'être, n'inscrit-elle pas sa profession de foi ? En la matière, il n'est pas anodin qu'il cerne la « co-appartenance » notamment comme « topologie de l'être » (p. 393). Nous avons discuté son an-anthropologie qui faisait de l'humain notamment un lieu où l'être-divin passe, où de puissant, il devient actuel pour l'humanité¹. Dans ce contexte s'explique alors le privilège accordé aux deux hommes. Le poète et le philosophe sont ceux qui rendent témoignage à l'avènement de l'approche, de la parousie. Même si cette approche ne franchira jamais la barrière du transcendantal, le seuil du sacré. Ricœur répète en effet en reprenant la terminologie de Heidegger : si la poésie annonce la chose même, qu'elle donne lieu à la « “contrée”, pouvoir de venir à la “rencontre”, proximité du “proche” » (*ibid.*) – on note, en passant, l'initiative placée au côté de l'être, le poète ne faisant que laisser être, laisser venir, advenir –, elle ne comble pas la « distance par le jeu de la ressemblance » (*ibid.*).

La situation est pareille pour la philosophie². L'idéal d'univocité, c'est l'idéal irréalisable. Le rapprochement reste donc l'idéal valable autant pour la poésie que pour la philosophie. Pourtant, la pensée de l'infini positif chez Ricœur se refuse à interrompre cette mouvance archéo-téléologique mise en œuvre par la poésie heuristique et la philosophie herméneutique. Il croit à l'éclosion, au gain en signification et en sens qui s'accroît. Chaque métaphore morte, lexicalisée atteste cette acquisition. Les « lieux communs » font figure d'un topos de l'être-divin, ils n'impriment rien de moins que les lieux de son apparition. La topologie marche de pair avec la topologie sur la lancée du même paradigme de constitution. Et le dictionnaire que rédige le philosophe se donne, par conséquent, pour une carte de ces lieux.

¹ Ce passage se ferait sans doute par voie de l'inspiration.

² « Que l'*Erörterung*, de son côté, marque la difficulté de dire qui répond à la difficulté d'être, ne doit pas surprendre un lecteur qui a déjà reconnu le travail de pensée incorporé à la vieille doctrine de l'analogie de l'être » (*ibid.*)

8. *Ecriture*

La confiance en la littérature et en la philosophie affichée par Ricœur trouve son ressort théorique et méthodologique dans les concepts gadamériens, ceux qu'il faisait siens en rendant notamment réciproques : l'« appartenance » et la « distanciation ». En conclusion de *La Métaphore vive*, Ricœur conjugue la première avec la poésie, la seconde avec la philosophie, de façon à modeler la collaboration des deux hommes élus sur la dialectique de ces concepts, telle qu'il la proposait pour son herméneutique positive. Mais ce schéma binaire semble quelque peu hâtif, sinon trop retranché, du fait que la dialectique est déjà à l'œuvre sur le plan poétique aussi bien que sur le plan spéculatif. Il traduit donc simplement le degré d'inclinaison emblématique de chaque discipline. Nous nous proposons alors de voir comment les deux opérations littéraire et philosophique, ainsi que leur co-opération, se reformulent chez Ricœur sous l'unité dialectique de l'appartenance et de la distanciation.

Dans le champ de la littérature, l'appartenance à l'histoire apparaît comme un rapport au sens littéral, à un lexique préalable. La reprise du lieu commun coïncide avec la répétition du « pré » (*Vor*) porteur de la structure d'anticipation. Elle inscrit les modes de

l'« acquis » (*Vor-habe*), de la « vue préalable (*Vor-sicht*), et surtout de la « pré-signification » (*Vor-Meinung*). Le sujet du langage ordinaire manifeste ce phénomène de l'appartenance sous le chef de la tradition. Assurément, le sujet du langage littéraire ne peut rompre ses amarres avec le fond de prédétermination, sous peine de buter sur la prétention du sujet connaissant. En tant que *Dasein*, il ne s'affranchit pas, lui non plus, de sa condition négative d'être-jeté dans le monde. Mais d'autre part, s'il est toujours possible, pour Ricœur et pour le dernier Heidegger, de tracer une barre distinctive entre l'homme et l'homme de lettres, c'est que le dernier a une faculté à part de prendre certaine distance à l'égard de la tradition, du monde préconçu dans la tradition. Que le poète soit effectivement capable de distanciation se trahit à ceci qu'il pose un écart métaphorique, qu'il met à l'essai une prédication impertinente. La dissemblance se mesure à la distance de transfert par rapport au sens lexicalisé courant de mots. L'attraction du « pré » recule donc au second rang sous l'effet de surprise, de la même façon que le monde auquel le poète continue d'appartenir est en même temps mis entre guillemets par la réduction imaginaire. C'est notamment l'*epochè* littéraire qui ouvre une brèche dans la distanciation possible¹. Loin de se cantonner dans le régime de l'appartenance, la poésie prend part à la distanciation. Elle met en œuvre une distanciation poétique pour sa tâche d'« innovation » sémantique.

Cependant, l'appartenance reste bel et bien un principe de littérature, dans la mesure où le sens figuré censé créé égale le sens propre découvert. Le retour à l'origine n'a aucune peine à se laisser encadrer dans la logique de l'antériorité. A ceci près que l'appartenance prend, du même coup, une valeur positive. Elle corrobore la possibilité de la distanciation heuristique par la métaphore. Nous avons reconnu ce renversement de valeur à l'inclusion de la distanciation dans l'appartenance elle-même, dont l'efficace s'exerçait « sous la condition de la distance, de la mise à distance ». Et cette efficace marque une modalité de la proximité de l'origine lointaine, telle que l'appartenance du poète à l'être fonctionne pour receler, plutôt qu'un risque de perte, une chance de retrouvaille, à engager la distanciation comme réduction imaginaire, *epochè* éidétique. En témoigne, par ailleurs, la thèse de la connaissance affective : elle articulait en effet avec l'intentionnalité ontologique le sentiment charnel d'appartenance. A titre de corrélat dialectique de l'appartenance, la distanciation d'*epochè* prend barre sur la distanciation rationnelle qui, elle, tient la polarité sujet-objet, la distance de face-à-face.

L'appartenance implique donc deux aspects négatif et positif qui instituent respectivement le rapport au sens littéral et le rapport au sens propre. Et ce qui aimante cette divergence, c'est bien la qualité de la distanciation. D'un côté, il s'agit de la distanciation à schéma polaire caractéristique du langage ordinaire et du langage scientifique, qui repose sur une croyance soit naïve, soit prétentieuse à l'univocité du sens littéral censée résultante de la « médiation totale » entre sujet et objet. L'appartenance est négative qui pulvérise sous la tutelle du « pré » cette division et cette croyance comme illusoires. Elles le sont d'autant plus que le sens littéral visé s'en tient au niveau ontique par l'oubli de sa provenance qu'est le sens propre de l'être. Les discours ordinaire et scientifique sont marqués des attitudes naturelle et naturaliste. De l'autre côté, entre en jeu la distanciation pré-polaire opérée par le langage littéraire qui opte pour une attitude phénoméno-ontologique. En interposant une distance métaphorique, le discours poétique réduit les ordres à la fois subjectif et objectif. C'est sur cette distanciation imaginaire que se détache l'efficace à distance du sens propre.

¹ On cite à nouveau la thèse de Ricœur qui situaient l'herméneutique et la phénoménologie dans leur parenté : « La distanciation selon l'herméneutique n'est pas sans rapport avec l'*epochè* selon la phénoménologie. [...] La phénoménologie commence lorsque, non contents de vivre [...] nous interrompons le vécu pour le signifier. [...] Ce que nous avons appelé "appartenance" n'est pas autre chose que l'adhérence à ce vécu historique [...] Au "vécu" du phénoménologue correspond, du côté de l'herméneutique, la conscience exposée à l'efficace historique. C'est pourquoi la distanciation herméneutique est à l'appartenance ce qu'est, en phénoménologie, l'*epochè* au vécu. L'herméneutique commence elle aussi lorsque, non contents d'appartenir à la tradition transmise, nous interrompons la relation d'appartenance pour la signifier ». *Du texte à l'action*, p. 64-65.

L'appartenance est en l'occurrence positive qui entretient une possibilité de remontée au fondement. Elle laisse bénéficier de la récurrence transcendantale du sens de l'être.

Cet enjeu de la distanciation prend son tournant dans le dualisme du sens et de l'événement. Ricœur réenonce en effet le « dépassement de l'événement dans la signification » sous les vocables de « distanciation du dire dans le dit »¹. L'historicité du dire est ainsi clairement mise hors circuit. Or le dualisme a ceci de particulier qu'il invite à articuler sur la question de la distanciation un concept nouveau et important pour la théorie de la littérature chez Ricœur, à savoir celui d'écriture (ou du texte écrit). L'écriture est cernée comme mode principal de la distanciation imaginaire, puisqu'elle travaille pour le compte du sens duratif à l'opposé de l'événement fugitif. Le sens coupé de l'historicité demeure à travers la « fixation par l'écriture » (p. 119). Au-delà du sens littéral qui, aussitôt énoncé, disparaît, l'écriture contribue à mettre en équation le sens figuré découvert par le langage littéraire avec le sens propre de l'être. Elle permet de régler l'« une fois » de chaque poème sur le « *n* fois » de l'être, en conformité avec la logique de l'avènement.

La pensée de l'écriture en rapport avec le dualisme entre sens et événement concourt à réduire l'historicité et parallèlement la polarité sujet-objet. Comment la double réduction s'enchaîne-t-elle ? En fait, le dualisme a pour visée générale de reverser le discours à la langue, de diluer en faveur de la langue de l'être les traits distinctifs de l'acte de dire : l'historique, le subjectif, le référentiel et le communicationnel. Dans ce contexte, l'événement passe pour un paradigme emblématique du discours humain, à l'inverse du sens qui est du côté de la langue de l'être. En coupant le sens de l'historicité, précisément de l'événement, Ricœur peut alors le couper autant de la subjectivité, et il en sera de même pour la référence qui n'est autre que le corrélat du sujet : le monde.

Le dualisme met en jeu le hors jeu du moi, qui s'explicite plus notamment à travers l'idée d'« extériorisation intentionnelle par laquelle l'événement se dépasse dans la signification » (p. 118). Si l'« extériorisation intentionnelle » renvoie à l'extraction du dit hors le dire, du noème hors la noèse, elle thématise davantage la question du subjectif. Le dehors en « ex » supposant le dedans, elle revient précisément à la sorite de l'intériorité, de la subjectivité du sens, ici encore considérée par le biais de la confusion du langage et de la conscience. Le sens qui se désimplique de l'événement se détache du sujet. Et pour cause, c'est l'être qui prend l'initiative du sens – l'« intentionnel » est à prendre pour l'intentionnalité ontologique. Tout cela est au reste parfaitement coordonné à la requête de la passivité du sujet pour l'avènement du sens propre de l'être. Et c'est cette passivité du poète en contrepartie de la positivité de l'appartenance qui incline à la distanciation de soi, auto-réduction. La « distanciation du dire dans le dit » entre en corrélation avec la distanciation de l'homme – qu'il soit moi ou *je* – dans l'être.

Et l'écriture fait ressortir cette « extériorisation intentionnelle » : « L'acte propositionnel, la force illocutionnaire et l'action perlocutionnaire sont aptes [...] à l'extériorisation intentionnelle qui rend possible l'inscription par l'écriture » (p. 119). Il s'agit de l'« extériorisation du discours dans l'œuvre et dans l'écrit » (p. 120). Mais l'écriture n'est pas un simple support externe et matériel qui s'ajoute après coup au discours pour la fixation du sens, pour son extériorisation intentionnelle. Selon Ricœur, c'est même par l'écriture, par le texte écrit que le discours poétique exécute la distanciation du poète à lui-même : « L'écriture rend le texte autonome à l'égard de l'intention de l'auteur. Ce que le texte signifie ne cadre plus avec ce que l'auteur a voulu dire. Signification verbale, c'est-à-dire textuelle, et signification mentale, c'est-à-dire psychologique, ont désormais des destins différents » (p. 124). La confusion soutenue entre subjectivisme et subjectivité, entre le moi et *je* résorbe dans l'ontologie du sens la distinction indiscutable de la double signification « verbale » et « mentale ». La signification verbale, textuelle n'a rien de commun, non seulement avec ce

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 118.

que le poète en auteur, en individu psychophysique veut dire, mais aussi avec ce que le poète en sujet de langage sémantise dans et par son historicité de dire.

Si, de se mettre ainsi à distance de l'intention du poète, le poème en texte écrit se rapproche du sens de l'être, sur quoi Ricœur fonde-t-il une telle promotion de l'écriture ? Comment l'écriture, procède-t-elle à la distanciation du subjectif en proportion avec l'approche de l'être ? A l'éloignement de l'immanence immédiate pour la proximité de l'origine lointaine ?

Le sort de ces questions se joue sur l'orientation du dualisme entre le dit et le dire vers l'opposition massive de l'écriture et de la parole. Alors opère à plein la confusion du discours et de la parole, qui fonctionne ici pour niveler l'énonciation sur la prononciation. Car l'opposition implique que l'aspect oral de la parole tranche sur l'écriture. Il s'agit de l'« affranchissement du texte à l'égard de l'oralité » (p. 156). Si par l'impensé de l'instance de discours en tant que constitutive du sujet, Ricœur prend l'énonciation pour une réalisation individuelle de la parole, c'est notamment l'oralité qui imprime à elle seule le double trait psychique et physique de l'individu. La sémantique du discours est rendue équivalente à la psychophonétique de la parole. La confusion moi-je prend un appui sur cette équivalence, qui redonne, par là même, du crédit au recul du discours humain devant la recherche de la langue de l'être. Et relativement à ce recul prévaut alors l'écriture opératrice de l'« extériorisation intentionnelle ». La promotion de l'écriture trouve une assise dans la dissociation d'avec le discours-parole oralisé et psychologisé d'une façon sommaire. Se mettre à distance du « vouloir dire » de l'auteur, c'est se mettre à distance du « vouloir dire » du locuteur. Indépendante de l'effectuation *hic et nunc* de la parole, l'écriture entre en contact avec la permanence transcendantale de l'être. Elle se distancie de la *présence* du moi au présent, à l'événement du dire. Elle se démarque de la « proximité du sujet parlant à sa propre parole » (p. 158). A ce titre, elle ressortit au paradigme heuristique et topologique de la constitution chez Ricœur.

Son approche de l'écriture par rapport au lien problématique de la parole (du discours) avec la conscience, avec le moi empirique ou transcendantal¹ semble adopter, sans qu'il ne mentionne exprès, un des procédés constants de Derrida, quitte à déboucher sur la conclusion tout inverse. Ici à nouveau, leur itinéraire de pensée se croise, et à la fois, se sépare. Le point de jonction : Derrida cherche de son côté à discréditer, par la mise en valeur de l'écriture, la métaphysique, métaphysique de la présence, qu'il qualifie notamment de « phonocentrisme ». Qu'il s'agisse, du moins au départ, de la même bataille contre la parole traitée en termes de présence, on le remarque d'autant qu'ils s'attaquent, de part et d'autre, à l'égologie de Husserl. Et en l'occurrence, c'est Derrida qui démontre une pensée phénoménologique de l'oralité immanente. Certains thèmes husserliens qui nous sont déjà familiers prennent alors un relief nouveau dans *La voix et le phénomène*, en tant qu'ils sont pris pour organisateurs du schéma traditionnel du phonocentrisme qui est en même temps un « logocentrisme ».

Derrida prend notamment la « voix » qui se traduit sur le mode de « s'entendre parler » pour un motif-clef qui articule idéalisme, essentialisme, subjectivisme chez Husserl, en inscrivant par là sa phénoménologie dans le sillage de la métaphysique de la présence. L'idéalité se définit comme présence identique qui se répète à l'infini, elle équivaut en cela à l'essence nécessaire contre la réalité contingente et changeante. Elle se fonde sur le présent

¹ La psychologie est en mesure de basculer dans l'égologie chez Ricœur, comme en témoigne son refus de la conception géniale de l'auteur. S'il discute ici l'oralité en tant que produit *hic et nunc* d'un individu empirique, c'est seulement en raison du contexte de l'opposition entre sens (*n* fois) et événement (une fois). Reste ouverte la critique de l'oralité en tant qu'œuvre de l'*ego* transcendantal. Par ailleurs, l'événementialité de la parole n'a pas de peine à renvoyer au thème du présent vivant, de l'éternel présent qui assurerait, du même coup, l'identité permanente du sens. C'est pourquoi nous proposons l'alliance de Ricœur avec Derrida, qui, lui, réfute plus explicitement l'idéalisme transcendantal de la parole.

vivant, sur la présence à soi de la conscience qui continue¹. La conscience de soi se manifeste à travers la « voix » – « le privilège de la conscience n'étant que la possibilité de la vive voix » (p. 14). Il est question de l'unité du logos et de la *phonè*, à savoir de la « parole vivante », qui, en tant que *Bedeutung* exprime en miroir le *Sinn* saisi par la réduction égologique à trait monadique². La voix opère le « s'entendre- parler »³ au présent vivant, et eu égard à la réduction à la sphère du propre, elle prend une forme de « monologue intérieur » (p. 45) exclusif de la substance sonore⁴. Le soliloque où se réalise alors la proximité absolue du signifié à la conscience rend par là même diaphane le rapport signifiant-signifié, c'est-à-dire que dans la voix de la conscience le signifiant phonique passe pour une transparence pure, ce qui discerne radicalement la *phonè* de l'image acoustique⁵. Et si, sous ce régime du propre, le

¹ L'idéalité est « celle qui *est*, qui peut être répétée indéfiniment dans l'identité de sa présence pour cela même qu'elle *n'existe pas*, n'est pas réelle, est irréalité, non pas au sens de la fiction mais en un autre sens qui pourra recevoir plusieurs noms, dont la possibilité permettra de parler de la non-réalité et de la nécessité de l'essence, du noème, de l'objet intelligible et de la non-mondanité en général. [...] Pour que la possibilité de cette répétition puisse s'ouvrir *idealiter* à l'infini, il faut qu'une forme idéale assure cette unité de l'*indéfiniment* et de l'*idealiter* : c'est le présent ou plutôt la présence du *présent vivant*. La forme ultime de l'idéalité, celle dans laquelle en dernière instance on peut anticiper ou rappeler toute répétition, l'idéalité de l'idéalité est le *présent vivant*, la présence à soi de la vie transcendante ». J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, Presses universitaires de France, 1967, p. 4-5. Derrida traite donc l'idéalisme transcendantal de Husserl, selon la terminologie de Ricœur, l'intentionnalité doctrinale qui réduit la présence de l'objet à la conscience apodictique et adéquate, au présent plein et éternel de l'immanence : « Il s'agit [...] de la présence d'un objet quelconque à la conscience dans l'évidence claire d'une intuition remplie ou de la présence à soi dans la conscience, "conscience" ne voulant rien dire d'autre que la possibilité de la présence à soi du présent dans le présent vivant » (p. 8).

² Derrida accentue la thèse de l'improductivité du langage – « la couche "improductive" de l'expression vient refléter, "réfléchir" en miroir toute autre intentionnalité [...]. Le rapport à l'objectivité marque donc une intentionnalité "pré-expressive" visant un sens qui sera ensuite transformé en *Bedeutung* et en expression » (p. 35) –, en traduisant la *Bedeutung* en contenu du « vouloir-dire » (*bedeuten*) (p. 18) ; le vouloir de conscience précède le dire ; la métaphysique de la présence, c'est le « volontarisme transcendantal » (p. 37) dont relève le concept d'intentionnalité. Et c'est par ce rapport de reflet entre *Sinn* et *Bedeutung* que la voix, la *phonè* s'unit avec la conscience, le logos comme une immédiateté du signifiant et du signifié : « un lien d'essence entre le logos et la *phonè* » (p. 14) ; « L'essence de la *phonè* serait immédiatement proche de ce qui dans la "pensée" comme logos a rapport au "sens" ». J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, p. 1967, p. 21. Le phonocentrisme implique donc, malgré l'apparence, le primat du signifié sur le signifiant ; la *phonè*, si elle marque le signifiant sensible par rapport au logos, engage davantage son signifié, sa « face d'intelligibilité pure », qui « renvoie à un logos absolu auquel il est immédiatement uni » (p. 25). Nous avons déjà remarqué cette ambiguïté à travers l'idée d'expression comme « forme du conceptuel ». L'« ex » de l'expression désigne, certes, l'extériorisation sensible qui « imprime dans un certain dehors un sens qui se trouve d'abord dans un certain dedans ». *La voix et le phénomène*, p. 34. Mais ce dehors reste à l'intérieur de la conscience. L'union immédiate en question ressortit à la sphère du propre. L'intentionnalité doctrinale se précise comme réduction monadique : « L'idéalisme transcendantal phénoménologique répond à la nécessité de décrire l'objectivité de l'objet et la présence du présent – et l'objectivité dans la présence – à partir d'une "intérieurité", ou plutôt d'une proximité à soi, d'un *propre* » (p. 23). Le rapport de l'objet en face du sujet (« ob ») mène à celui de l'objet dans le sujet (« pré »).

³ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, p. 88. Il venait d'expliquer : « Quand je parle, il appartient à l'essence phénoménologique de cette opération que je m'entende dans le temps que je parle. Le signifiant animé par mon souffle et par l'intention de signification est absolument proche de moi. [...] Il est impliqué dans la structure même de la parole que le parleur *s'entende* » (p. 87).

⁴ Il s'agit de réduire à la voix, au monologue l'« effectivité du prononcé », l'« incarnation physique de la *Bedeutung* », le « corps de la parole » (p. 36), donc, l'aspect indicatif (non expressif), empirique et communicatif de l'oralité ayant rapport au monde, à l'extérieur, à autrui. La voix se distingue du son mondain, la *phonè* ne revient pas au phonème.

⁵ « Idéalement, dans l'essence téléologique de la parole, il serait donc possible que le signifiant soit absolument proche du signifié visé par l'intuition et guidant le vouloir-dire. Le signifiant deviendrait parfaitement diaphane en raison même de la proximité absolue du signifié. [...] C'est à la condition de cette proximité absolue du signifiant au signifié, et de son effacement dans la présence immédiate que Husserl pourra précisément considérer le médium de l'expression comme "improductif" et "réfléchissant". C'est aussi à cette condition qu'il pourra, paradoxalement, le réduire sans dommage et affirmer qu'il existe une couche pré-expressive du sens. C'est à cette condition que Husserl se donnera le droit de réduire la totalité du langage, qu'il soit indicatif ou

signifiant graphique en général marque l'impureté, ayant partie liée avec la spatialité visible du monde, l'écriture la moins opaque trouve son modèle dans le caractère phonique de l'alphabet¹. Toujours est-il qu'en étant ainsi un simple doublet de la phonie, la graphie n'occupe qu'une place secondaire. Image d'image, elle reste éloignée, à un second degré, de l'origine de la présence². Alors s'enchaîne une série de primats – primat de la conscience fondatrice du monde sur le langage improductif, primat du signifié (à double ressort de la conscience et du langage, précisément, comme correspondance de reflet entre *Sinn* et *Bedeutung*) sur les signifiants phonique et graphique (éléments purement langagiers), primat de la parole en *phonè* immanente sur l'écriture en *technè* externe. Tel est le cadre de la métaphysique de la présence que Derrida voit dessiné dans la situation de la parole chez Husserl pour ensuite la démanteler de l'intérieur. Il entreprend de retourner en sens inverse l'ordre des priorités. Et Ricœur ne peut pas ne pas souscrire à ce projet, jusqu'à un certain point.

Derrida inflige à la logique de la présence une logique autre, celle de la supplémentarité. Les éléments relégués au second rang, rabaissés au niveau du supplément d'ajout qui n'ajoute rien de productif, passent en l'occurrence au premier plan. C'est-à-dire que le langage, le signifiant, l'écriture fonctionnent comme suppléments de substitut qui sont

expressif, pour ressaisir l'originarité du sens » (p. 90). Ainsi la réduction de la phonétique (de la sonorité mondaine) entraîne celle de la phonologie (du phonème linguistique) (voir p.86) et par là même celle du langage. Là s'exerce à plein le logocentrisme du phonologisme chez Husserl. Sa pensée de la parole, de la voix n'est pas de la linguistique, mais de la métaphysique de la présence. La visée de l'effacement du signifiant dans la voix, dans la présence immédiate du signifié, est étrangère à l'arbitraire du signe, et par delà, à l'ordre spécifique et distinct du langage.

¹ Le graphème, même s'il se distingue de son corps empirique, renvoie au « dehors » (p. 85) par sa visibilité et sa spatialité qui « ne pourraient que perdre la présence à soi de la volonté et de l'animation spirituelle qui ouvre le discours » (p. 37). L'écriture renferme une part impropre telle que la « proximité absolue du signifié est rompue lorsque, au lieu de m'entendre parler, je me vois écrire ou signifier par gestes » (p. 90). Dans ce contexte, la graphie en relation avec la phonie se valorise : « Si l'écriture achève la constitution des objets idéaux, elle le fait en tant qu'écriture phonétique » (*ibid.*). Derrida reconnaît chez Hegel le même privilège de l'alphabet en tant qu'écriture phonétique : « C'est aussi la meilleure écriture, l'écriture de l'esprit : son effacement devant la voix, ce qui en elle respecte l'intériorité idéale des signifiants phoniques » *De la grammatologie*, p. 39.

² Il s'agit de la « limitation profonde du langage à une couche secondaire de l'expérience, et, dans la considération de cette couche secondaire, le phonologisme traditionnel de la métaphysique » (p. 90) ; « L'époque du logos abaisse l'écriture pensée comme médiation de médiation et chute dans l'extériorité du sens ». *De la grammatologie*, p. 24. Le phonocentrisme qui engage paradoxalement la voix muette, silencieuse (l'effacement du signifiant) dans et par son lien solidaire du logocentrisme garde la légitimité de son titre par rapport à l'écriture. La supériorité de la phonie se mesure surtout relativement à la graphie, signifiant encore plus improductif, « signe signifiant un signifiant signifiant lui-même une vérité éternelle, éternellement pensée et dite dans la proximité d'un logos présent » (p. 27). L'écriture est un pur « moyen » (*La voix et le phénomène*, p.91) de fixation, une « technique » (*De la grammatologie*, p. 17) de la notation. La métaphysique de la présence ne lui fournit qu'une fonction secondaire et instrumentale, « mnémotechnique » (p. 39). Or selon Derrida, la linguistique de Saussure, fondée sur la phonologie, s'inscrit dans cette tradition métaphysique ; avant d'être un théoricien de l'arbitraire du signe, Saussure est un linguiste qui continue le logo-phonocentrisme ; s'il distingue le son et le phonème, c'est qu'il opère la réduction transcendantale, la réduction de la substance sonore (la présence de l'ordre mondain) à la *phonè* (la présence de l'ordre conscient) : « On sait que Saussure distingue entre l'« image acoustique » et le son objectif. [...] L'image acoustique est l'*entendu* : non pas le *son* entendu mais l'être-entendu du son ; L'être-entendu est structurellement phénoménal et appartient à un ordre radicalement hétérogène à celui du son réel dans le monde. On ne peut découper cette hétérogénéité subtile mais absolument décisive que par une réduction phénoménologique ; celle-ci est donc indispensable à toute analyse de l'être-entendu » (p. 92-93) ; ses propos – « le lien naturel, le seul véritable, celui du son » – déclarent selon Derrida l'unité du logos et de la *phonè*, du sens et du son, du signifié et du signifiant (voir p.53) ; au regard de ce lien naturel de la « pensée-son » qui clôt la langue comme « système interne », c'est-à-dire intérieur à la sphère du propre, l'écriture est dérivée, secondaire, extérieure (voir p.46-47) ; et se privilégie l'écriture phonétique, qui « a justement pour principe fonctionnel de respecter et de protéger l'intégrité du « système interne » de la langue » (p. 51) ; tout comme le phonème, le graphème alphabétique assume sa nature d'image réfléchissante, improductive, donc, fidèle et anodine. Derrida lit ainsi Saussure à travers Husserl.

nécessaires à la mise en place du système métaphysique lui-même. L'enjeu réside dans le concept stratégique de « représentation » qui sous-tend la logique de la supplémentarité. En tant qu'images – langage comme reflet, signifiant phonique comme image acoustique, signifiant graphique comme image visuelle –, ces suppléments sont de l'ordre de la représentation. Et par là la déconstruction engage le renversement du rapport entre présence et représentation, représenté et représentant, fondant et fondé.

L'acception de la représentation en « *Vergegenwärtigung* (possibilité de la répétition) » (p. 56) joue un rôle décisif. A s'appliquer au signe – « la structure originellement répétitive du signe en général » (*ibid.*) –, elle amorce un renversement tel que le langage prévaut sur la conscience, que la représentation de langage fonde la présence. Le signe linguistique dans son itérabilité tourne ici en condition de possibilité de l'idéalité, de la présence indéfiniment identique : « On dérive la présence-du-présent de la répétition et non l'inverse » (p. 58). L'essence idéale se trouve alors en son entier dépendante du langage. Derrida parle, dans cette optique, « idéalité du signifié (de la *Bedeutung*) » (*ibid.*). Loin de refléter le *Sinn* censé constitué d'abord dans la pensée, la *Bedeutung* le rend possible par son identité de sens. C'est elle qui fait que le logos devient et reste lui-même. Il en va de même pour le signifiant phonique considéré autant comme « idéalité » (*ibid.*). Il passe pour la condition lointaine – et dans cette mesure même encore plus indispensable et irréductible – de la voix de conscience, de la *phonè* du logos, puisqu'il représente le signifié en tant que son image acoustique. L'itérabilité du signifiant soutient comme une prémisse celle du signifié qui soutient celle de l'essence. Et selon ce mouvement à rebours du renversement, le signifiant graphique accède au rang de postulat premier. L'idéalité s'édifie sur la base de l'écriture qui, de la fixer, l'inscrire, la consigner, réalise la répétition de son identité. Et selon Derrida, Husserl lui-même n'est pas en fait indifférent à « ce qui, dans la signification, dans le langage et dans l'inscription consignant l'objectivité idéale, *produit* la vérité ou l'idéalité plutôt qu'il ne l'*enregistre* » (p. 26).

Par le renversement de l'improductif en productif, Derrida accorde ainsi au champ du langage la considération qu'il mérite. Mais son traitement du langage, bien qu'il le pose, à juste titre, antérieur à la conscience, ne se rapproche pas pour autant de la sémantique du discours. La représentation en répétition (Derrida écrit re-présentation), et non en *transformation*, passe outre à l'historicité de la sémantisation. Tout comme Ricœur, Derrida qui discute l'idéalité du même pense avant tout la langue, le signe et non le discours. Au-delà de la diversité de l'événement empirique du dire, ils visent la répétitivité du signe dont ils tiennent en même temps la transcendantalité à distance de la présence de la conscience, en rendant celle-ci tributaire de la langue. Mais d'autre part, Derrida ne s'arrête pas à inverser *simpliciter* la hiérarchie phénoménologique, à déplacer le lieu de l'idéalité, de la sphère consciente vers la sphère langagière, sous peine de continuer en fraude la métaphysique de la présence. Il ne se contente pas d'une autre acception de la représentation : le « *Vorstellung* (lieu de l'idéalité en général) » (p. 56). Tout en maintenant le signe comme originaire, il procède ensuite à déconstruire son statut fondateur de la présence. Il le conteste, à nouveau de l'intérieur, c'est-à-dire par sa nature même. C'est que le procès de déconstruction pousse à l'auto-démantèlement la métaphysique de la présence, à travers l'attaque portée à sa racine. La racine migre ici vers le signe, et le signe originaire renferme une négativité. Derrida attache une valeur négative à l'originaire. Nous l'avons vu à travers son étude de la métaphore. Le signe dans son itérabilité idéale, limite foncièrement, en même temps qu'il conditionne, la possibilité de la présence¹. Et par cette trajectoire définitive de la

¹ Cette chute définitive dans la négativité fait l'enjeu notamment de sa querelle avec la philosophie analytique. De même que Ricœur, il reprend l'opposition entre événement et sens instaurée à la faveur du dernier, c'est-à-dire précisément de la thèse du sens identique, idéal, indépendant de l'événement fuyant. Mais il annule en même temps cette stabilité censée fondée : « L'itérabilité permet l'idéalisation – donc une certaine identité répétable, indépendante des événements factuels dans leur multiplicité – mais elle limite l'idéalisation qu'elle

déconstruction, la perspective de Derrida s'oppose à celle de Ricœur. Il s'agit, encore une fois, du conflit entre ontologie négative et ontologie positive.

La négativité se joue sur l'altérité qui s'insère dans l'identité à soi. Afin de traiter la question de l'altérité, Derrida tire argument notamment de l'analyse husserlienne du temps comme processus de rétention : c'est la rétention du maintenant dans un autre maintenant qui assure la permanence du présent : « On accueille l'autre dans l'identité à soi de l'*Augenblick* » (p. 73)¹. La durée, dite, éternelle du présent vivant repose sur la « trace rétentionnelle » qui ne laisse pas d'impliquer le passage à l'autre comme sortie hors de soi : « Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle. Il est toujours déjà une trace. Le soi du présent vivant est originairement une trace. [...] Il faut penser l'être-originaire depuis la trace et non l'inverse » (p. 95). La « trace » détermine alors la définition temporelle, répétitive de l'idéalité. L'identité se découpe sur la structure générale de la différence : l'altérité en non-présence est la condition même de la présence. Derrida prend, ainsi derechef, à contre-pied l'idéalisme de Husserl, sa thèse de la conscience intime du temps. A propos, la nouvelle inversion de l'ordre affecte en l'occurrence l'idéalité même du signe². Et elle va jusqu'à remettre en cause son aspect positif, fondateur, re-présentatif, de façon à le spécifier comme autre que la présence, comme différent de la présence, comme marque de la non-présence. Sa propre identité étant travaillée par la différence, le signe se trouve différent de son re-présenté. Le représentant n'égale pas le représenté³.

La logique de la supplémentarité rattrape en effet cette égalité barrée, en donnant par là toute sa mesure pour accentuer la négativité du signe. Le signe représente, en tant que supplément de substitution, la présence en défaut ; il se substitue à son représenté manquant : « La différence supplémentaire vicarie la présence dans son manque originaire à elle-même. [...] ce concept de supplémentarité originaire n'implique pas seulement la non-plénitude de la présence (ou en langage husserlien le non-comblement d'une intuition), il désigne cette

permet, elle l'*entame* ». *Limited Inc.*, p. 119-120. Le concept d'« entame » marque constamment chez lui cette modalité contradictoire du signe – à la fois permettre et limiter. Il conceptualise en une deux acceptions de cette notion : commencer à détériorer. Nous allons voir comment il argumente cet aspect foncièrement négatif du signe.

¹ A l'intérieur du présent vivant, du présent éternel et indivis, l'*Augenblick* en « maintenant actuel » marque la ponctualité qui n'est pas de l'instant transcendant, mais du « point-source » (p. 69) transcendantal. Et ici il est question de l'intimité de l'altérité à l'identité à soi censée absolue de ce point-source, du présent originaire.

² La pensée du « système de différences » selon Saussure se met en avant qui contredit par elle-même son logocentrisme. La réduction de la substance phonique implique que l'identité à soi de chaque signe ne tient pas comme une présence pleine qui se suffit, qu'elle ne s'élève que sur le rapport oppositionnel aux autres, sur la différence originaire, la « trace » : « L'élément phonique, le terme, la plénitude qu'on appelle sensible, n'apparaîtraient pas comme tels sans la différence ou l'opposition qui leur donnent *forme*. Telle est la portée la plus évidente de l'appel à la différence comme réduction de la substance phonique. [...] Sans une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle, sans une trace retenant l'autre comme autre dans le même, aucune différence ne ferait son œuvre et aucun sens n'apparaîtrait » *De la grammatologie*, p. 91-92 ; et plus loin : « Les différences apparaissent entre les éléments ou plutôt les produisent » (p. 95). Cette différence originaire ne permet donc pas de penser signe, signifiant et signifié, en termes de présence et mondaine et consciente. En ce sens, la réduction s'étend du son au phonème lui-même.

³ En effet, la représentation ne peut pas ne pas introduire l'altérité irréductible : « En elle [= la peinture réfléchissante] la chose la plus fidèlement représentée n'est déjà plus présente en propre. [...] la représentation parfaite est toujours déjà autre que ce qu'elle double et re-présente » *De la grammatologie*, p. 412. Ce truisme a avant tout l'avantage de pulvériser le postulat du logocentrisme de la *phonè*, à savoir le reflet improductif. Le signifiant en image acoustique diffère de son représenté qu'est le signifié. Et le signifié en *Bedeutung* spéculaire diffère de son représenté qu'est le *Sinn*. La théorie de la voix aphone perd sa validité. Entre en jeu alors l'« arbitraire du signe » qui contredit, à nouveau, la perspective initiale de Saussure, idée du lien naturel entre sens et son. Or la différence originaire à laquelle renvoie ce truisme ne laisse pas intacte la hiérarchie inverse. Car, si le signe constitue la présence en assurant son identité permanente (celle de la présence), il l'assure en tant que son autre. Et cette altérité rend la présence non-présente en propre.

fonction de suppléance substitutive en général, la structure du “à la place de” qui appartient à tout signe en général » (p. 98).

La négativité du signe réside dans cette nature de suppléance. La présence s'avère un vide absent du signe qui la remplace tout en la constituant. La logique de la supplémentarité développe donc la pensée du signe comme une aporie, elle met le signe en contradiction avec lui-même sous le titre emblématique de « supplément d'origine » : à la fois le « supplément de l'origine » et le « supplément originaire »¹. D'un côté, en tant que représentation substitutive, le signe se met à la place de la présence, il fait fonction de vicaire différent de l'origine en carence. Et de l'autre, en tant que représentation répétitive, il se situe à l'origine, il fait fonction de condition de possibilité de la présence. Le « supplément d'origine » est celui qui « supplée l'origine défaillante et qui pourtant n'est pas dérivé ; ce supplément est [...] d'origine » (p. 442). Le signe structuré sur la différence originaire marque, au lieu de combler, le « manque originaire » de la présence à son propre, sa non-identité originaire qui nécessite en cela même le signe, supplément fondant et suppléant². La négativité du signe frappe ainsi la métaphysique de la présence à même son sol.

Le manque de plénitude provient notamment de l'écriture, puisqu'elle marque le comble du signe aporétique. Selon la hiérarchie inversée, l'écriture est érigée en statut de principe de présence, elle fonde la présence par sa répétitivité. Et surtout par sa continuité au-delà de la mort du sujet qui écrit : « L'écriture – nom courant de signes qui fonctionnent malgré l'absence totale du sujet, par (delà) sa mort – est [...] impliquée dans le mouvement même de la signification en général, en particulier de la parole dite “vive” »³. Et dans la mesure où la mort du sujet vient mettre un terme au subjectivisme, cette mort est aussi celle du sujet qui perçoit par l'intuition pleine⁴. Le « je suis » se décline en « je suis mortel » (p. 60) et « je suis mort » (p. 108). L'écriture engage donc le passage à vide inéluctable dans

¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 345.

² « L'image ne peut re-présenter et ajouter le représentant au représenté que dans la mesure où la présence du représenté est déjà pliée sur soi dans le monde, dans la mesure où la vie renvoie à soi comme à son propre manque, à sa propre demande de supplément. La présence du représenté se constitue grâce à l'addition à soi de ce rien qu'est l'image, l'annonce de sa dépossession dans son propre représentant et dans sa mort ». *De la grammatologie*, p. 261. Le « rien » ne revient pas à l'inutilité du signe, à l'improductivité de l'image. Le signe produit la présence, la re-présente, telle qu'elle lui a toujours déjà manqué, et qu'elle s'est toujours déjà manquée à elle-même. Le « rien » relève de la catégorie de la différence (et non de la présence) qui articule la productivité et la négativité sur une temporalité de trace.

³ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, p. 104. La présence au présent vivant éternel nécessite cette mort : « Penser la présence comme forme universelle de la vie transcendante, c'est m'ouvrir au savoir qu'en mon absence, au-delà de mon existence empirique, avant ma naissance et après ma mort, *le présent est*. [...] C'est donc le rapport à ma mort (à ma disparition en général) qui se cache dans cette détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition. La possibilité du signe est ce rapport à la mort » (p. 60).

⁴ La distinction entre *sinnvoll* (« cercle carré ») et *sinnlos*, *Unsinn* (« le vert est ou ») rend l'intuition « non-indispensable » (p. 100) à l'intention de signification (le vouloir-dire, la *Bedeutung*). Cette séparation de l'intuition et de l'intention est coextensive à celle du moi empirique et du je transcendantal, elle est corrélative avec la réduction transcendante. Si la mort du moi qui perçoit dans le monde mène à la vie du je qui perçoit hors du monde, cette relation brisée d'avec le monde disloque la thèse de la métaphysique de la présence : « La présence d'un objet quelconque à la conscience dans l'évidence claire d'une intuition remplie ». Et s'il s'agit de la prétendue création du monde propre, ce projet monadique est autant mis en échec par la dissolution du propre, de l'identité à soi du monade dans l'anonymat du signe linguistique *je*. A travers l'analyse husserlienne, Derrida prend le fonctionnement de *je* pour un exemple canonique du *sinnvoll*, et du signe en général, c'est-à-dire de la non-présence, de la non-identité. La mort rattrape aussi bien que la présence transcendante la présence immanente, la présence empirique (moi) que la présence transcendante (je). L'écriture réalise par excellence cette mort originaire : « L'anonyme du *Je* écrit, l'impropriété du *j'écris* est [...] la “situation normale”. L'autonomie du vouloir-dire au regard de la connaissance intuitive, [...] la liberté du langage, [...] a sa norme dans l'écriture et le rapport à la mort » (p. 108). Le je n'est personne. Cette négativité foncière de *personne* se conjugue avec le « rien » de signe (« ce rien qu'est l'image ») qui ouvre à la fois la possibilité et l'impossibilité de la présence (Derrida souligne d'ailleurs le « rien » (p. 11) qui sépare le moi et le je). Et dans ce « rien » glisse la différence originaire, le toujours déjà impropre.

l'idéalisation qu'elle « inaugure » et « achève » (p. 104). L'archi-écriture est le fondement déplacé et remplacé de la présence ainsi qu'elle coïncide avec l'origine de la différence¹. Elle dessine donc la trace, sa répétitivité étant rétentionnelle. L'archi-écriture équivaut à l'archi-trace.

Et par là elle passe pour le canon de la « différance ». De différer de la présence, elle diffère le comblement de la présence à elle-même. Ce néologisme qui conjugue la double acception du verbe « différer » concourt à resserrer le lien entre différence et temporalité de trace sous le régime de la non-présence, à prendre en bloc ce lien comme différence temporelle scellée par la logique de la supplémentarité – avant (supplément originaire) et après (supplément de l'origine). Il marque la présence dérobée depuis toujours et pour toujours. Il conspire à la graphie de l'infini par voie négative (in-fini). L'idée de « présence comme différance à l'infini » définit l'« Idée au sens kantien » (p. 114) en tant qu'inadéquation originaire sous le signe de la défaite. L'archi-écriture qui condamne dès l'origine la présence au manque, à l'altérité, à la fuite, inscrit alors la permanence de la différence, et non plus du même. Là réside le destin de l'idéalité en général selon Derrida. La hiérarchie rétablie a toujours déjà commencé à s'écrouler sur sa base. L'écriture déconstruit, c'est-à-dire qu'elle constitue et déconstitue, d'un seul trait qui se répète, toute idéalité – phonie, *Bedeutung*, voix, *Sinn*. Elle déconstruit *in fine* l'être déterminé dans la métaphysique précisément comme « idéalité », « présence », « répétition » (p. 58-59), « présence à soi dans le savoir absolu », « conscience de soi dans l'infinité de la parousie » (p. 115).

Derrida n'ignore pas qu'il s'agit ici de la détermination ontico-égologique de l'être. Mais selon lui la différence ontico-ontologique ne change rien à la situation de l'infini négatif. C'est qu'elle s'englobe dans la différence originaire, de telle sorte que non seulement l'étant, mais aussi l'être n'échappe pas à la structure abyssale du vide : « Etant et être, ontique et ontologique, "ontico-ontologique" seraient, en un style original, dérivés au regard de la différence ; et par rapport à [...] la différance »². La « rupture entre [...] le sens et la voix, la "voix de l'être" et la "*phonè*" » (p. 36) conditionne, dans cette mesure même, l'impossibilité in-finie d'atteindre l'être. La « différance » retarde à jamais l'analogie aristotélicienne.

A partir de la même dissolution de la métaphysique de la présence, du phonocentrisme logocentrique par l'écriture, Derrida et Ricœur aboutissent donc à des conclusions opposées. Chez ce dernier, l'écriture, au-delà de la parole de conscience, permet de maintenir la relation

¹ L'écriture manifeste l'« arbitraire du signe » qui brise la chaîne prétendument naturelle des images. Selon Derrida, Saussure soupçonne lui-même l'écriture, au-delà de l'idée métaphysique d'une simple figuration extérieure et inoffensive du signifiant phonique en union avec le signifié, comme un mal qui menace, de l'extérieur, l'intégralité du « système interne », en coupant court à l'unité « pensée-son » ; car son extériorité de moyen mnémotechnique marque l'« oubli », la « sortie hors de soi du logos » (*De la grammatologie*, p. 55), donc la perte de l'origine ; d'où ses propos : « l'écriture usurpe le rôle principal » (cités par Derrida, p. 54) ; en tant qu'outil de notation, elle se substitue à la proximité absolue du signifiant au signifié ; cette pensée de l'« usurpation », justement comme supplément de substitut, implique que la représentation par l'écriture n'est pas innocente, qu'elle est irréductible à une reproduction du même (« reflet extérieur de la réalité de la langue », « image, symbole naturel de la langue », p. 66) ; en fait, l'extériorité figurative de l'écriture insère l'impropriété, inscrit la différence ; elle renvoie par là à la « thèse de l'arbitraire » (*ibid.*) ; ainsi Saussure se contredit ici encore, au point d'inverser l'ordre, en affirmant que « l'essentiel de la langue est étrangère au caractère phonique du signe linguistique » (cité par Derrida, p. 63). Or Derrida radicalise davantage cette affirmation « capitale » (*ibid.*) en considérant l'écriture comme différence *originnaire*. Le mal d'écriture n'est pas un accident survenant de l'extérieur à l'intérieur. Le dehors est intrinsèque au dedans, le système interne tournant en système de différences. Le mal est toujours déjà inscrit, il a toujours déjà imprimé à la présence, à la vive voix le sort de la différence, rapport à la mort : « Il y a une violence originaire de l'écriture parce que le langage est d'abord [...] écriture. L'"usurpation" a toujours déjà commencé » (p. 55) ; « Le mal du dehors [...] est au cœur de la parole vivante comme son principe d'effacement et son rapport à sa propre mort » (p. 441).

² J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 38. Il venait de dire : « Le dégagement de l'être comme "transcendant" les catégories de l'étant, l'ouverture de l'ontologie fondamentale ne sont que des moments nécessaires mais provisoires » (p. 36). Nécessaire, parce que cette différence marque la sortie de la métaphysique de la présence, de l'ordre transcendant et immanent ; provisoire, car la sortie ne ramène pas à l'ontologie positive.

possible avec l'être, avec la langue de l'être. L'idéalité transcendantale de l'être est prise pour l'Idée à atteindre plutôt qu'inatteignable. Cette issue repose sur la temporalité positive du *Dasein* où l'inscience vire à l'effort du savoir, à la relance de la découverte partielle. Nous avons vu que Ricœur révoque le *nexus* de la présence et de la facticité qui fait du *Dasein* l'être-pour-la-mort, le « je mortel ». Pour Ricœur, Derrida ne ferait que continuer la pensée de la présence en négatif, en négativité, puisque la facticité marque la « présence » éternelle de la mort, la continuité du toujours-déjà mort. Tandis que la logique de la supplémentarité règle la différence infinie sur le supplément de rien, qui, au lieu de ne rien ajouter d'improductif, ajoute un rien opérateur de la fuite, la logique de la relance envisage le supplément d'être sous le guide du *conatus* qui souligne le couple *énergéia/dunamis*. Sur cette matière, il n'est pas fortuit que Derrida ne fasse référence qu'à l'« *énergéia* » (p. 439) dans sa déconstruction de la métaphysique de la présence.

L'ontologie positive, celle de la possibilité et de la puissance engage la dynamique dans l'infini positif. Elle répond à la refonte non-métaphysique, non-égologique de la présence comme inadéquation originaire, là où Derrida renvoie la différence ontico-ontologique à la différence originaire. Le toujours-déjà de la différence est chez Ricœur un écart sinon surmontable, du moins à surmonter par et pour l'ipséité inclusive de l'altérité, c'est-à-dire à distance de la même transcendantale et immanent¹. D'où la métaphore inclusive du moment d'impertinence, de dissemblance. Si l'ipséité comprend le même comme « rapport à soi dans la différence d'avec soi », de là, elle ne conclut pas d'emblée au « non-identique »². Entre la différence et la non-identité, elle pose la possibilité de retrouver une partie de l'identité idéale de l'être. Le temps comme hors-de-soi, comme ex-stase s'exerce au profit du regain, du retour de l'être à soi-même chez Ricœur. Et l'écriture littéraire passe notamment dans cette temporalité de la retrouvaille.

L'écriture dessine donc le cercle archéo-téléologique, positif chez Ricœur et négatif chez Derrida³, comme une opposition entre possibilité et impossibilité de la retrouvaille. Mais

¹ La théorie de la métaphore chez Ricœur est en effet conséquente à sa pensée de l'ipséité, dans la mesure où la métaphore implique le moment d'impertinence, de dissemblance. Et au-delà de la différence ontico-ontologique s'ouvre alors la possibilité de l'analogie à laquelle se rattache précisément la métaphore. Nous l'avons vu. Il est question, chez lui, de la continuité de l'ordre conscient et mondain au fond d'être. C'est pourquoi il traite le concept de chair autrement que Derrida. Celui-ci met la chair en relation avec la voix de la conscience, à l'opposé du corps dans le monde. Se recoupent les oppositions chair/corps et voix/son : « La voix phénoménologique serait cette chair spirituelle qui continue de parler et d'être présente à soi – *de s'entendre* – en l'absence du monde ». *La Voix et le phénomène*, p. 15. Mais pour Ricœur, la chair prise pour la mixité des sphères subjective et objective se liait par là même au fond d'être dont elles proviennent.

² J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, p. 92.

³ Derrida trouve notamment chez Rousseau le modèle de la pensée du cercle positif. D'une part, sa conception linéaire du temps pose comme une « dégradation » (*De la grammatologie*, p. 254) la sortie de l'état naturel vers l'ordre humain divisé lui-même en deux pôles successifs sud/nord ayant chacun un paradigme de caractéristiques : parole/écriture, passion/besoin, voyelle/consonne, accentuation/articulation, vie/mort, etc. Si la « négativité du mal [a] toujours selon Rousseau la forme de la supplémentarité » (p. 208), le paradigme nordique marque la dégradation supplémentaire, comme un substitut du substitut qui s'éloigne davantage de l'origine naturelle. Voir p. 284, p. 287-288, p. 326. Et chez Rousseau ces figures du mal – suppléments – convergent sur l'écriture, dans la mesure où sa perspective reste dans le sillage phonocentrique et logocentrique en quête de la présence originaire. Voir p. 145-147. L'écriture passe pour une maladie mortelle à l'égard de la parole vivante, et par delà de la plénitude naturelle. Or d'autre part, Rousseau articule la linéarité temporelle sur une circularité telle que le pôle septentrional tourne plus près de l'origine. Voir p. 319. Il s'agit du mouvement archéo-téléologique : l'« éloignement rapproche de l'origine » (p. 311). Il y a donc chez lui une pensée archéo-téléologique de l'écriture. Mais au lieu de traiter cette archi-écriture comme mal originaire (non plus post-originaire), il lui accorde une valeur bénéfique, en tant qu'elle permet de regagner ce que la parole a perdu en quittant la nature : « Tendu vers la reconstitution de la présence, il valorise et disqualifie à la fois l'écriture. [...] Rousseau condamne l'écriture comme destruction de la présence et comme maladie de la parole. Il la réhabilite dans la mesure où elle promet la réappropriation de ce dont la parole s'était laissée déposséder » (p. 204). Ce départ entre mal et origine repose sur son concept de supplément comme un simple dehors : « Qu'il s'ajoute ou se substitue, le supplément est *extérieur*, hors de la positivité à laquelle il se surajoute, étranger à ce qui, pour

cette concurrence s'efface devant la pensée commune de la spatialité qui annule l'historicité de la signification¹. La temporalité circulaire va de pair avec la spatialité, puisqu'il s'agit de maintenir l'ordre préalable à chaque acte de dire – l'ordre transcendantal de l'être². De là vient que le thème de l'origine reste majeur chez Ricœur autant que chez Derrida. Ensemble, ils laissent de côté le travail de sémantisation sous l'impensé du devenir³. Leur différend se résume à la querelle entre herméneutique positive et herméneutique négative.

Chez Ricœur, le poète n'est pas un homme qui dit, parle, signifie. Il n'est pas non plus un homme qui écrit et ne trouve rien. C'est un homme qui écrit et découvre le sens de l'être en creux de sa subjectivité : « Ce qui est fixé par l'écriture, c'est donc un discours qu'on aurait pu dire, certes, mais précisément qu'on écrit parce qu'on ne le dit pas. La fixation par

être par lui remplacé, doit être autre que lui » (p. 208). De l'extérieur, le mal d'écriture survient (s'ajoute, se substitue) à la parole vive et à la présence naturelle : « Le supplément dangereux [...] vient de l'extérieur s'ajouter comme le mal et le manque à l'heureuse et innocente plénitude » (p. 308). Le truisme de la représentation (l'altérité du représentant par rapport au représenté) consacre ici l'extériorité de la négativité. C'est la présence et non la différence qui est originaire. C'est pourquoi l'archéo-téléologie se décline en positivité, possibilité de la retrouvaille : « Le plus loin dans le temps de la présence perdue est le plus près du temps retrouvé de la présence. [...] La représentation suit une présence première et restitue une présence finale » (p. 417-418). Pour autant que le mal reste dehors, il est donc réparable, « effaçable » (p. 416). Et chez Rousseau, l'écriture qui remédie au mal d'écriture revient à l'écriture alphabétique : « Le mouvement de la représentation supplémentaire se rapproche de l'origine en s'en éloignant. L'aliénation totale est la réappropriation totale de la présence à soi. L'écriture alphabétique, représentant un représentant, supplément de supplément, aggrave la *puissance* de la représentation. En perdant un peu plus la présence, elle la restitue un peu mieux. Plus purement phonographique que l'écriture du deuxième état, elle est plus apte à s'effacer devant la voix, à la laisser être » (p. 417) ; « Le télos de l'image est sa propre imperceptibilité. Lorsqu'elle cesse, image parfaite, d'être autre que la chose, elle en respecte et restitue la présence originaire » (p. 420-421). En s'effaçant ainsi, l'écriture phonétique efface la différence et la différance. Ainsi la visée du cercle positif chez Rousseau continue le schéma de la métaphysique de la présence. Au moins sur le plan de la « déclaration ». Selon Derrida, il y a un décalage entre ce que Rousseau déclare, dit et ce qu'il décrit. Il décrit sans déclarer que « la suppléance a toujours déjà commencé ; que l'imitation [...] a toujours déjà interrompu la plénitude naturelle ; que, devant être un *discours*, elle a toujours déjà entamé la présence dans la différance ; qu'elle est toujours, dans la nature, ce qui supplée un manque dans la nature, une voix qui supplée la voix de la nature » (p. 308-309) ; « [Rousseau] déclare l'extériorité absolue de l'écriture mais décrit l'intériorité du principe d'écriture au langage » (p. 441). La « description » du cercle archéo-téléologique implique que « l'altération par l'écriture est une extériorité originaire », qu'elle est « l'origine du langage » (p. 443). Le même mouvement d'auto-dislocation, Derrida le trouve chez Saussure. Saussure tient d'une part l'écriture pour le mal survenant du « dehors » (p. 51), et l'écriture alphabétique pour le « télos » (p. 59) de l'écriture conforme au principe phonologique. Mais d'autre part, ses thèses du système des différences et de l'arbitraire du signe mènent – nous avons vu la remarque de Derrida – à rendre la langue « étrangère au caractère phonique du signe linguistique ». Selon Derrida, leur contradiction illustre en elle-même la déconstruction par l'écriture, la « différence » ineffaçable par rapport au vouloir-dire théorique, à la déclaration épistémologique. A partir de là, il substitue à la « logique de l'identité » sa logique de la supplémentarité : « [Le supplément dangereux] viendrait du dehors qui serait simplement dehors. Ce qui est conforme à la logique de l'identité et au principe de l'ontologie classique (le dehors est dehors, l'être est, etc.) mais non à la logique de la supplémentarité qui veut que le dehors soit dedans, que l'autre et le manque viennent s'ajouter comme un plus qui remplace un moins, que ce qui s'ajoute à quelque chose tienne lieu du défaut de cette chose, que le défait, comme dehors du dedans soit déjà au-dedans du dedans » (p. 308). Et pour lui, Ricœur, qui inclut le mal interne, altérité intime à titre de figure du sujet déchu, demeurerait pris dans la métaphysique, tant qu'il pose le cercle positif de la réappropriation. Chez Derrida, le cercle restera à jamais négatif : « La dégradation post-originaire est analogue à la répétition pré-originaire » (p. 377). C'est que « l'essence même de la présence, si elle doit toujours se répéter dans une autre présence, ouvre originairement, dans la présence même, la structure de la représentation » (p.439). Le mal d'écriture est celui de la répétition qui déclenche dès l'origine le mouvement indéfini de la différance.

¹ Chez Derrida, aussi, la spatialité travaille à la temporalité. N'y est pas indifférente la reprise du terme spatial de « trace » pour caractériser la mouvance de la différence. Si la spatialité concerne sous le titre d'« espacement » (*De la grammatologie*, p. 99) l'intervalle en général (pause, blanc, ponctuation, etc.) inscrit dans l'écriture, c'est qu'elle souligne cette mouvance déclenchée par l'écriture comme passage à la non-présence. L'intervalle marque en effet l'absence qui fissure la présence pleine, la parole vive : « L'espacement [...] est toujours le non-perçu, le non-présent et le non-conscient » (*ibid.*). La spatialité est originaire (« l'archi-

l'écriture survient à la place même de la parole, c'est-à-dire à la place où la parole aurait pu naître. On peut alors se demander si le texte n'est pas véritablement texte lorsqu'il ne se borne pas à transcrire une parole antérieure, mais lorsqu'il inscrit directement dans la lettre ce que veut dire le discours »¹.

Le « ce que veut dire le discours » coïncide avec le dit tributaire de l'être. Il s'agit du « vouloir-dire de l'énoncé ». Par conséquent, le « discours » ici en cause revient à celui de l'être. Ce que l'écriture « inscrit directement dans la lettre », c'est la parole de l'être, non celle du poète. Le « directement » marque l'unité de la double réduction. Il fait état de la réduction de la parole en faveur de l'écriture, la substitution *in medias res* (non après coup) de l'écriture à la parole : « [l'énoncé] est directement inscrit au lieu d'être prononcé » (p. 156). Et chez Ricœur, la substitution n'entraîne pas la logique de la supplémentarité. L'écriture littéraire qui

écriture comme espacement »), de telle sorte qu'elle rejoint le pôle nordique : elle entraîne la différence supplémentaire-originaire entre représentant et représenté (p. 289) et la dégradation supplémentaire-originaire (p. 297-298) ; elle régit notamment l'« articulation » qui porte sur les différences – articulation des signes entre eux – comme principe du langage même, donc comme écriture : « Saussure, en contradiction avec ses thèses phonologistes, reconnaissait [...] que seul le pouvoir d'articulation – et non le langage parlé – était “naturel à l'homme”. Condition de la parole, l'articulation ne reste-t-elle pas en elle-même a-phasique ? [...] *L'articulation est le devenir-écriture du langage*. Or Rousseau qui *voudrait dire* que ce devenir-écriture *survient à l'origine*, fond sur elle, après elle, *décrit en fait* la manière dont ce devenir-écriture *survient à l'origine*, advient dès l'origine. Le devenir-écriture du langage est le devenir-langage du langage. Il *déclare* ce qu'il *veut dire*, à savoir que l'articulation et l'écriture sont une maladie post-originaire de la langue ; il dit ou *décrit* ce qu'il ne *veut pas dire* : l'articulation et par conséquent l'espace de l'écriture opèrent à l'origine du langage » (p. 325-326). L'idée d'espace de l'écriture qui inscrit toujours déjà la non-présence, la différence explicite par là même l'ahistoricité du mouvement dit temporel de différence. L'enjeu réside dans la lecture de Saussure par Derrida, selon laquelle l'« affirmation capitale » renvoie à la double réduction du son au phonème et du phonème au graphème comme inflexion de la présence mondaine et consciente à la différence originaire (« La réduction de la substance phonique ne permet donc pas seulement de distinguer entre la phonétique d'une part [...] et la phonologie d'autre part. Elle fait aussi de la phonologie elle-même une “discipline auxiliaire” » p. 78). Mais en fait, dans l'affirmation en question Saussure ne vise qu'à la phonétique, et non à la phonologie. La distinction du son et du phonème est conséquente à son propos de ne plus discuter le rapport à l'extra-linguistique (d'ailleurs la phrase – « le lien naturel, le seul véritable, celui du son » – prise par Derrida pour la thèse phono-logocentrique contradictoire à la thèse de l'arbitraire relève du contexte méthodique et non théorique, à savoir qu'il ne s'agit que du « lien naturel » du « son » avec l'étude linguistique). La distinction de la phonétique et de la phonologie ouvre à la spécification de l'ordre du langage par rapport à l'ordre de la présence (mondaine et consciente). Et surtout l'arbitraire ne revient pas à la différence supplémentaire entre signifié (présence) et signifiant (représentation) ; il n'est pas originaire, il est « historique » selon Saussure. Nous avons cité : « Historiquement, le fait de parole précède toujours la langue ». Le « toujours » de la parole ouvre à l'historicité de la sémantisation, à se démarquer du « toujours déjà » de la présence (l'identité transcendante du sens dans la *phonè*) et de la différence (la non-identité transcendante du sens dans l'écriture) sous le régime de la langue. Historique, l'arbitraire s'attache, au lieu de s'opposer, à la valeur qui remotive par chaque organisation empirique du sens. Le système de valeurs en parole déborde toujours le système de différences en langue. L'arbitraire du signe n'a rien de commun avec l'« immotivation de la trace » (p. 74). Saussure implique le devenir-motivé par le dire qui transforme, et non le devenir-immotivé par l'écrire qui se répète. Si sa pensée de la différence quitte la métaphysique de la présence, elle ne relève pas de la catégorie de la déconstruction, mais de celle de la transformation.

² Derrida engage, de son côté, une pensée du fond *a priori*. L'espacement de l'écriture égale le fond antérieur au réseau spatio-temporel du monde, du monde de la vie : « Une nouvelle esthétique transcendante devrait se laisser guider par [...] la possibilité de l'inscription en général ne survenant pas comme un accident contingent à un espace déjà constitué mais produisant la spatialité de l'espace. Nous disons bien de l'inscription *en général*, pour bien marquer qu'il ne s'agit pas seulement de la notation d'une parole prête, se représentant elle-même, mais l'inscription dans la parole et l'inscription comme *habitation* toujours déjà située. [...] Une question transcendante sur l'espace concerne la couche pré-historique et pré-culturelle de l'expérience spatio-temporelle qui fournit un sol unitaire et universel à toute subjectivité, à toute culture, en-deçà de la diversité empirique, des orientations propres de leurs espaces et de leurs temps. [...] l'espace-temps que nous habitons est *a priori* espace-temps de la trace ». *De la grammatologie*, p. 410-411. Ricœur rend accessible le fond d'être, alors que Derrida barre cet accès du monde de la vie au fond d'être. Ou plutôt il pose le fond de non-être, l'archi-espace de la mort.

remplace dès le départ la parole ouvre l'accès au sens idéal, identique *de* l'être. Elle décale l'initiative du sens. Par là même s'ajoute la réduction de la parole de l'homme en faveur de la parole de l'être – l'être en tant que sujet parlant et signifiant. En fait, Ricœur n'interrompt la succession de la parole à l'écriture que concernant un seul ordre empirique. Dès lors qu'entre en jeu un rapport communicatif de l'homme avec l'être, il vise le passage de la parole de l'être à l'écriture de l'homme. La parole reste « antérieure » parce qu'elle découle de l'origine. Et ce rapport de la parole à l'écriture se joint au cercle archéo-téléologique, l'écriture allant à la rencontre de la langue de l'être. Cela revient à dire que la binarité de langue-parole n'a pas cours dans le fond d'être. La coïncidence totale entre langue et parole indique la plénitude transcendante de l'être.

De supplanter, de court-circuiter dès toujours la parole du poète, l'écriture est en prise directe sur la langue-parole de l'être. Elle se rend à la racine du sens de l'être. Etant enclavée dans le cercle, elle fait partie de la condition même de la littéralité, de la poéticité. Et surtout elle accompagne le procès de métaphore heuristique. Ricœur établit un pacte entre écriture et métaphore. Le traitement de la métaphore comme image trouve sa justification dans l'approche de l'écriture par le démenti de l'oralité. Se répondent l'une à l'autre la dominance de la visibilité sur l'audibilité et la précellence de l'écriture sur le dire. Ici préside, des deux côtés, l'inflexion restrictive des sensations à la vue. L'iconicité de la métaphore marche de pair avec la mise en relief du graphème dans le retrait du phonème. Au reste, sa plus-value spatiale corrélative avec la visibilité se poursuit dans l'écriture qui ne relève pas de la catégorie temporelle, en s'écartant de l'événementialité¹.

³ L'impensé de la transformation concerne également la question de la subjectivation. De même que Ricœur, Derrida engage la « passivité » liée au « passé absolu » (*De la grammatologie*, p. 97), à l'espace de l'archi-écriture. Par la différence originaire qui brise la parole pleine, le sujet (celui de conscience) se trouve toujours déjà destitué. Derrida parle constamment de l'« auto-affection » qui divise la présence à soi. Or il conjugue avec l'écriture notamment l'inconscient (une des figures du sujet destitué chez Ricœur), dans la mesure où l'espacement qui impose le non-perçu indique par là même l'échappement à la maîtrise consciente. Et s'il est question de la même pensée de la langue comme horizon inconscient par rapport à la parole consciente, c'est que chez Derrida la langue en système de différences relève précisément de la catégorie de l'archi-écriture, de l'espacement qui marque la passivité du sujet déchu de son statut de celui qui signifie : « Le rapport entre la passivité et la différence ne se distingue pas du rapport entre l'inconscience fondamentale du langage, comme enracinement dans la langue, et l'espacement [...] qui constitue l'origine de la signification » (p. 99). Le dehors de l'écriture, espace externe à la sphère du propre, entraîne le sujet hors de soi, le replace dans le monde – l'écriture laisse « une trace de soi dans le monde » (p. 235) –, manifeste son être-au-monde comme l'être-jeté dès l'origine. En cela, le dehors est toujours déjà au-dedans. Et cette passivité foncière de l'être-déchu anticipe la négativité de l'être-mortel. Le devenir-immotivé de la trace s'enchaîne au devenir-mort du sujet : « L'espacement comme écriture est le devenir-absent et le devenir-inconscient du sujet. [...] Comme rapport du sujet à sa mort, ce devenir est la constitution même de la subjectivité » (p. 100). Mais un tel « devenir », une telle « constitution » remontent en fait à la « subjectivité » toujours déjà disloquée. Alors que chez Ricœur le soi se retrouve, chez Derrida le soi répète sa propre mort inaugurale inscrite dans l'espace de l'écriture. Mais ni Ricœur ni Derrida ne considèrent le phénomène du devenir comme historicité, comme subjectivation : après la mort du sujet de conscience commence chaque fois la vie du sujet de langage. Chez les philosophes, le passage du moi et du Je à l'autre n'introduit pas la transformation en *je*.

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 154-155.

¹ Une parenté similaire entre métaphore et écriture s'établit et tourne en négativité chez Derrida. La visibilité de l'écriture, de même que sa spatialité, se privilégie qui rompt les attaches de l'audibilité de la parole avec la présence. Derrida met en effet sur le même plan : « la visibilité, l'espacement, la mort ». *De la grammatologie*, p. 333-334. Le voir ne revient pas ici à voir la chose même, mais à voir la distance irréductible par rapport à la chose même. Il s'agit de la visibilité d'image, de représentation, qui relève de la logique de la supplémentarité sous l'emprise de la différence. C'est pourquoi la déconstruction de la réduction monadique, de la présence immanente ne conduit pas à revaloriser la visibilité spatiale (qui était exclue de la sphère du propre à titre d'impropriété, impureté mondaines) *comme présence transcendante*. La face sensible du langage, qu'elle soit phonique ou graphique, forme (phonème, graphème) ou substance (le prononcé effectif, l'écrit effectif), ne manifeste pas la plénitude sensible, mais imprime le sceau de trace hors de toute plénitude. Elle manifeste la nature même du signe qui, à ne pas être un étant-présent en lui-même, ne rejoint jamais, à jamais la chose même,

Par la distanciation appliquée à l'historicité subjective du dire et du signifier, l'écriture concourt à la métaphore qui révèle, montre. En même temps, son rapport avec la parole de l'être conduit à mettre en avant un aspect inédit de la métaphorisation : l'entendre. L'écriture conjugue explicitement le « voir-comme » et l'entendre qui adhérerait, à titre d'« ouïe qui comprend », au paradigme de la constitution passive. Si au lieu de donner à entendre, la métaphore écrite donne à voir, elle ne manque pourtant pas d'entendre la parole de l'être¹. Dans sa passivité d'« obéissance » (qui est une forme de réduction de l'activité libre, donc de distanciation de soi), le poète voit, écoute et écrit le sens de l'être, comme il le découvre et montre. La réintégration de l'oralité ne contredit pas l'exclusion de l'image acoustique hors

elle ne fait que la représenter, la suppléer. Une telle approche du signe, du signifiant sensible concorde avec le traitement de la sensibilité métaphorique comme facteur qui déjoue le dévoilement du sens propre – le « tour héliotropique » (la métaphore est une figure par excellence de la logique de la supplémentarité, le sens figuré qu'engage ce sensible étant le supplément du supplément ; le « supplément de copule » illustre la différence, inscrit la perte dans la différence infinie). Alors que Ricœur fait l'éloge de l'affectivité générale, connaissance affective, précisément comme intentionnalité ontologique. L'affectivité de l'être-au-monde travaille chez Derrida à la division du soi, à la sortie hors de soi, et par là elle laisse la division sujet (chair) / objet (corps), là où elle permet selon Ricœur la fusion charnelle sujet/objet dans et par l'être. L'éloge de Ricœur va jusqu'à réduire le langage ; le langage poétique, métaphorique est paradoxalement le langage réduit, réduit à l'expressivité spéculaire (*medium* de reflet improductif du *Sinn*). De ce point de vue, Derrida ne réduit certes pas le langage, en tant que condition de possibilité et d'impossibilité de l'idéalité (*medium* de reflet productif de la différence). En fait, il réduit, autant que Ricœur, l'activité du langage qui sémantise, transforme historiquement. Qu'ils prennent en compte la nécessité de la médiation langagière à l'encontre du mythe de la présence immédiate, cela ne change rien à la situation du langage chez eux. Ils arrachent, l'un et l'autre, au langage humain l'initiative du sens, c'est-à-dire qu'ils présupposent la présence du sens de l'être. Peu importe que celle-ci soit à rejoindre grâce au médium ou reste injoignable à cause du médium.

¹ Finalement, le poète entend la parole de Dieu. Nous avons remarqué le rapport de l'ouïe avec la Parole. Et si en critiquant la théologie de l'Idole tenue à la présence ontico-égologique, Ricœur propose la théologie du nom, celle-ci se rattache notamment à la métaphore ; en effet, la métaphore conduisait au nom de Dieu dans son rapport avec l'« analogie théologique ». L'herméneutique positive de la métaphore et de l'écriture fait couple avec la théologie positive. La voix de Dieu comme de l'être s'entend. Inversement, la perspective négative de Derrida s'introduit à la théologie négative. Il y a chez lui aussi une pensée de la parole de Dieu précisément comme présence pleine sans différence, sans trace. Mais cette pensée travaille avant tout à invalider le logocentrisme phonocentrique dont l'*hubris* démiurgique s'égale à celle de la théologie de l'Idole, à savoir que le sujet transcendantal constitue le logos, crée le signifié par l'effacement des signifiants phonique et graphique dans sa propre voix. Derrida démontre l'*hubris* comme suit : « La voix est au plus proche du signifié, qu'on le détermine rigoureusement comme sens (pensé ou vécu) ou plus lâchement comme chose. Au regard de ce qui unirait indissolublement la voix à l'âme ou à la pensée du sens signifié, voire à la chose même (qu'on le fasse selon le geste aristotélicien ou selon le geste de la théologie médiévale déterminant la *res* comme chose créée à partir de son *eidos*, de son sens pensé dans le logos ou l'entendement infini de Dieu), tout signifiant, et d'abord le signifiant écrit, serait dérivé » *De la grammatologie*, p. 22-23 ; « En tant que face d'intelligibilité pure, [le signifié] renvoie à un logos absolu auquel il est immédiatement uni. Ce logos absolu était dans la théologie médiévale une subjectivité créatrice infinie : la face intelligible du signe reste tournée du côté du verbe et de la face de Dieu » (p. 25) ; « Le *signatum* avait un rapport *immédiat* avec le logos divin qui le pensait dans la présence et pour lequel il n'était pas une trace. Et pour la linguistique moderne, [...] le signifié est un sens pensable en principe dans la présence pleine d'une conscience intuitive. La face signifiée, dans la mesure où on la distingue encore originellement de la face signifiante, n'est pas considérée comme une trace : en droit, elle n'a pas besoin du signifiant pour être ce qu'elle est. [...] Cette référence au sens d'un signifié pensable et possible hors de tout signifiant reste dans la dépendance de l'onto-théo-téléologie » (p. 106-107) ; « Dieu est le nom et l'élément de ce qui rend possible un savoir de soi absolument pur et absolument présent à soi. L'entendement infini de Dieu est l'autre nom du logos comme présence à soi » (p. 146) ; « Cette expérience continue à soi, Rousseau pense bien qu'elle n'est accordée qu'à Dieu : donnée à Dieu ou à ceux dont le cœur s'accorde à celui de Dieu. C'est bien cet accord, cette ressemblance du divin et de l'humain qui l'inspire lorsqu'il rêve de cette expérience d'un temps réduit à la présence » (p. 353-354). Et ce rapport à la théologie se continue même dans le cercle positif, qui, de replacer l'écriture à l'origine, répète en fait « le mythe d'une écriture primitive et naturelle donnée par Dieu » (p. 112). Pour Derrida, une telle perspective positive ne tient pas. L'égalisation entre homme et Dieu est impossible : « Dieu seul est dispensé du supplément qu'il dispense. Il est la dispense du supplément »

de l'œuvre littéraire, tant que l'oralité reste assignée à l'être en conséquence du passage de l'initiative du sens.

D'autre part, la visibilité spatiale de l'écriture n'indiffère pas non plus l'aspect topologique de la métaphore, c'est-à-dire en tant que lieu où l'être fait son apparition. Ici entre en ligne de compte la distanciation par l'écriture portant sur la référence. L'*epochè* imaginaire de l'ordre mondain n'a pas de difficulté à se reformuler en termes de distanciation de la situation qui entoure le dire. Corrélativement avec la mise à l'écart de la sphère subjective, l'écriture opère celle de la sphère objective. Elle réduit la référence ordinaire de la parole, elle neutralise la réalité mondaine que le discours oral désigne, c'est-à-dire dénomme et montre. En mettant hors circuit cette « référence ostensive » (« Dans le discours oral [...] la référence est *ostensive* » p. 211), elle travaille à la fois aux fonction et référence poétiques, elle instaure à la place du monde réel un monde imaginaire, un monde de l'œuvre : « Dans cette autonomie du texte est, en revanche, déjà contenue la possibilité que ce que Gadamer appelle la "chose" du texte soit soustraite à l'horizon intentionnel fini de son auteur ; autrement dit, grâce à l'écriture, le "monde" du texte peut faire éclater le monde de l'auteur » (p. 124).

L'écriture annule la polarité sujet-objet condamnée à la finitude foncière, à la médiation partielle. Le fini de la perspective intentionnelle du sujet délimite la portée de son corrélat mondain au champ visible qui s'offre à l'indication digitale. Ou plus exactement, ce rapport de force entre sujet et objet se trouve déjà inversé, puisque c'est l'horizon mondain qui impose une borne à l'angle de vue du sujet, qui délimite, en prédéterminant, la portée de la parole du sujet. Dans le « monde de l'auteur », celui-là prévaut sur celui-ci. C'est ce qu'impliquait, d'ailleurs, la logique de la désignation qu'on vient de voir rebondir sur la question de la référence¹. Alors ressurgit la négativité de l'appartenance qui se glisse dans cette logique du monde : sur la parole reste solidement implantée la loi de l'appartenance au « pré » immédiat où le sujet est captif aux lieux communs. Mais l'herméneutique positive de Ricœur propose l'écriture comme un remède. En suspendant le rapport oral au monde, en interceptant la direction de la référence ostensive, la distanciation par l'écriture fait transition à l'appartenance positive au « pré » lointain. Le « monde de l'œuvre » confinait au fond d'être. L'écriture donne lieu à une monstration autre, à la désignation métaphorique. Ce que la métaphore montre, écrit, inscrit, c'est précisément le lieu où l'être est mis à nouveau, sous les yeux, s'anime, s'actualise. Aussi L'écriture donne mandat davantage à la métaphore de prendre en charge le sens et la présence de l'être et non de l'étant.

L'écriture prolonge la différence ontico-ontologique. C'est que cette différence fonctionne, au sein même de la visée finale de l'unité analogique², comme un principe de

(p. 355). Car le mal d'écriture est le mal incurable, insoluble. Il passe dans ce contexte pour le péché originel qui habite l'humanité, ne la quitte jamais. Si Rousseau traite le mal d'écriture comme une « catastrophe », une « révolution terrestre » (p. 361) à l'origine du monde humain, elle n'est cependant qu'un accident contingent, qu'un « *factum* extérieur » (p. 365) ; c'est pourquoi le mal est réparable selon le cercle positif. Mais Derrida situe cet accident comme « nécessaire », et non plus contingent, éliminable – la « nécessité de la non-nécessité, la fatalité d'un jeu cruel » (p. 367). Il entraîne un déterminisme du hasard sous l'égide de l'onto-théologie négative (l'être-jeté, déchu équivalent à la chute du Royaume). C'est en effet Dieu qui a causé cette catastrophe, en « inclinant du droit l'axe du monde » (p. 363). Selon Derrida, la parole de Dieu ne s'entend jamais, le logos de Dieu comme de l'être échappe à jamais aux hommes, dans la mesure où Dieu lui-même a condamné l'humanité au mal d'écriture, l'a prédestinée à l'archi-trace, en jouant ce jeu de hasard – « jeu du monde ». C'est lui qui a déclenché le mouvement infini de la différence comme celui qui continue de faire tourner le monde sur lui-même. Le cercle négatif est ainsi tracé transcendentalement par le Dieu joueur. Ici aussi s'opposent radicalement les approches du divin, du rapport à la parole divine chez Ricœur et chez Derrida.

¹ On retrouve, en effet, le maintien de l'ordre du monde, quand Ricœur rapporte la « référence ostensive » à « l'unique réseau spatio-temporel » (p. 127). L'impensé de l'activité de langage – constitutive, transformatrice – se répète : « La référence réelle tend à se confondre avec une désignation ostensive où la parole rejoint le geste de montrer, de faire voir. Le sens meurt dans la référence et celle-ci dans la monstration » (p. 157).

² C'est cette unité, comme une fondation de l'étant sur l'être, qui conditionne, d'ailleurs, la logique de la désignation. Le figuré fonde le littéral, comme en témoigne la boucle sens-événement-sens. La « mort » du

poéticité qui commande une série de différences : l'oral et l'écrit, l'ordinaire et le littéraire, le scientifique et le poétique, l'univoque et l'équivoque, le littéral et le figuré. Pour Ricœur, la sémantique du discours n'examine que le discours quotidien sous la polarité sujet et objet, locuteur et situation. Il lui manque un fondement théorique, ou plutôt philosophique qui permet de thématiser la littérature en tant qu'écriture littéraire extérieure à la parole ordinaire et antérieure à la division polaire.

Mais la sémantique de Benveniste implique que la distinction ordinaire-littéraire s'élève sur une continuité à partir de la subjectivité historique comme dénominateur commun. A même le discours dit ordinaire s'engage la subjectivation du langage qui sémantise le monde. C'est dire que s'y engage le rythme à titre de manifestation canonique de la subjectivité constituée et constituante. Et le trait distinctif de la littérature réside notamment dans ce travail de rythme poussé à l'extrême. Le poète explore et exploite la manière de dire. La pensée de la signifiante pulvérise la différence entre écriture et parole, car il est question de l'oralité toute entière qui traverse l'écriture¹. Ce que l'écriture inscrit, c'est avant tout la signifiante, un rythme tel que l'ensemble des images acoustiques configure les figures et déborde les images visuelles découpées à la frontière des mots. L'équivocité de la métaphore renvoie elle-même à la relation multiple qui se noue entre les valeurs, celles que les composantes signifiantes contractent, chacune, relativement aux autres. Cette oralité toute entière correspond à la subjectivité toute entière qui exerce sa prise créatrice sur l'objectivité. La signifiante propre au poète, si elle organise ainsi une œuvre singulière, procède par là même à transformer le monde ontique en réalité de discours-écriture, en réalité d'œuvre qui n'en revient pas pour cela à un quelconque monde égologique. Parce que ce rapport au monde s'invente chaque fois à neuf. L'historicité de la création annule la problématique de l'*hubris*. Et l'événement du dire-écrire se démarque de l'avènement du retrouver et du montrer. La réalité d'œuvre est autant étrangère au monde de l'œuvre qui reflète sur son expression écrite le fond d'être. L'ordre du langage – ordinaire et *a fortiori* littéraire – se soustrait aux ordres ontique, égologique et ontologique.

L'indifférence de Ricœur à la sémantique du discours et par delà, à la poétique du rythme converge sur l'impensé de la signifiante, l'envers de sa pensée de la littéralité ayant pour réquisit la moindre subjectivité historique. Or l'impensé de la manière vient occuper l'avant-scène quand il aborde la question du « style », qu'il le conçoit comme une caractéristique corollaire de l'œuvre écrite. Et pourtant, à l'occasion, il côtoie le phénomène historique de la subjectivation en conséquence du « style individuel » (p. 120). En effet, à tenir le « style » pour la « configuration unique », pour la combinaison de l'ensemble particulière à chaque œuvre, il le traite en corrélation avec la notion d'auteur. L'auteur naît à chaque occurrence de la production organisatrice d'une œuvre. L'historicité du devenir

langage ordinaire, de la parole désignative, à titre de précepte du lien naturel entre signe et chose, est rendue possible par la métaphore heuristique dont le sens figuré remonte au sens propre de l'être.

¹ Il ne s'agit pourtant pas de mythe de l'écriture phonétique. La déconstruction de ce mythe n'est valable que pour autant que le phonique est traité dans le sillage de la métaphysique de la présence. Sous cet angle d'attaque, Derrida impose la différence supplémentaire entre écriture et parole : « Dans l'orthographe, aucun graphème ne correspond aux accents de la prononciation [...], et, [...] réciproquement, dans la prononciation, aucun phonème ne correspond à l'espacement entre les mots écrits » *De la grammatologie*, p. 87 ; « La ponctuation est le meilleur exemple d'une marque non-phonétique à l'intérieur de l'écriture » (p. 323). Mais la voix du sujet ne se discute plus ici en termes de présence, de conscience de soi, de plénitude. Loin d'être « impuissant à transcrire l'accent » (*ibid.*), la ponctuation travaille à la configuration rythmique. L'accentuation et l'articulation ne s'opposent pas, elles s'impliquent mutuellement, non pas comme fissure de la présence au présent vivant, mais comme exercice de la signifiante au présent historique. Le rythme passe entre les mots, dans les blancs. Au-delà de l'intervalle en figure du discontinu, le rythme réorganise les relations multiples et continues entre voyelles, entre consonnes, entre voyelles et consonnes, entre syllabes. Même l'espacement participe à la figuration de cette configuration, comme chaque poème réinvente, subjectivise un temps-espace. Et cette oralité de l'écriture marque l'universel du rythme, en dehors de la classification des langues, et des écritures.

coïncide avec la stylisation spécifique d'une œuvre individuelle. Ici, Ricœur fait la part de la réciprocité de la double constitution d'une œuvre et d'un sujet de l'œuvre : « Le style est un travail qui individue, c'est-à-dire qui produit de l'individuel, il désigne également, rétroactivement, son auteur. Ainsi le mot "auteur" appartient à la stylistique. [...] elle [= la catégorie de l'auteur] est contemporaine de la signification de l'œuvre comme un tout. La configuration singulière de l'œuvre et la configuration singulière de l'auteur sont strictement corrélatives. L'homme s'individue en produisant des œuvres individuelles. La signature est la marque de cette relation » (p. 123). La « signature » apposée sur l'œuvre n'appartient plus à l'auteur en tant qu'individu psychophysique, mais à l'auteur en tant que sujet de l'œuvre, de cette œuvre-ci. Si Ricœur implique ainsi la subjectivation en réponse à l'organisation intégrale de l'œuvre, sa stylistique ne mène-t-elle pas à toucher le pôle d'attraction de la signifiante ? A savoir la manière de dire la plus subjective comme étant ce qui s'inscrit en dernière instance dans la « signature ». Ricœur ne professe-t-il pas la thèse du génie de l'œuvre qui sort de l'ornière égologique, précisément du moment qu'il engage le devenir, qu'il considère ensemble le subjectif et l'historique ?

Mais il ne laisse pas d'abandonner une pensée autre de la littéarité qui s'esquisse ici à travers l'équation entre stylisation et devenir. Le point problématique réside dans le traitement global du « style » sous la polarisation décidée de l'événement et du sens. La considération inchoative de l'historicité se contredit par la conversion de l'événement à l'avènement qui accuse le littéraire en contraste avec l'ordinaire. La mise en ruine du devenir se redessine par le cercle archéo-téléologique de l'être, appartenance-distanciation-appartenance, qui resurgit *ipso facto* au cœur du dualisme. Et ce cercle impose du même coup de dénier la productivité du sujet, jusqu'à balayer le travail du sujet en dehors du travail du style. L'impensé soutenu de la signifiante aboutit à l'ontologisation du style chez Ricœur. Sa stylistique, conjointement avec sa sémantique, s'aligne sur l'ordre de l'être.

Aussitôt qu'il rattache le style à l'événement, il l'encadre dans le cercle : « L'événement, c'est la stylisation elle-même, mais cette stylisation est en relation dialectique avec une situation concrète complexe présentant des tendances, des conflits. La stylisation advient au sein d'une expérience déjà structurée mais comportant des ouvertures, des possibilités de jeu, des indéterminations ; saisir une œuvre comme événement, c'est saisir le rapport entre la situation et le projet dans le procès de restructuration. L'œuvre de stylisation prend la forme singulière d'une tractation entre une situation antérieure qui apparaît soudain défaite, non résolue, ouverte, et une conduite ou une stratégie qui réorganise les résidus laissés pour compte par la structuration antérieure » (p. 121-122).

L'événement du style passe d'abord pour le moment de la distanciation, en tant qu'il brise sa relation d'appartenance aux styles précédents. La singularité du style marque une innovation stylistique par rapport à la structuration traditionnelle, tout comme la métaphoricité du sens manifeste une innovation sémantique envers le sens littéral déjà lexicalisé. La stylisation revient à se mettre à l'écart de l'appartenance négative, de la loi prédéterminée de l'agencement. Mais que cette innovation stylistique ne soit pas, elle non plus, interrogée pour elle-même, nous pouvons le discerner dès le renvoi de l'événement à la distanciation. Car la distanciation n'était autre que celle du dire dans le dit. Il s'ensuit qu'elle disloque de l'intérieur l'événementialité du style. Elle dissout l'historicité de la configuration unique, elle sépare l'innovation de l'invention. Et par là, elle retourne l'événement en avènement, le devenir en revenir. Ricœur règle in fine l'événement du style sur l'appartenance positive.

Sous cette optique se conçoit l'« irrationalité de l'événement » (p. 121) par référence à la distanciation. L'avènement où la distanciation réductrice offre prise à l'appartenance positive parvient alors au « préjugé vrai » : celui-ci paraît être discrètement visé par l'événement comme « moment irrationnel du parti pris » (p. 122). Que ce moment tournant

s'intègre à la mouvance circulaire, c'est ce qu'implique pour enjeu notamment l'idée de « restructuration » qui consiste à déceler et à développer des « possibilités » de combinaison à la fois prescrites et négligées. Il s'agit à nouveau de remonter la piste de la tradition (l'appartenance à l'histoire) jusqu'à l'origine (l'appartenance à l'être). L'innovation stylistique revient à réactiver le préjugé vrai sédimenté. Elle ne fait que remuer les « résidus laissés pour compte par la structure antérieure ». La « restructuration » rejoint ainsi la logique de la découverte, à la suite de la « redescription ». La stylistique de Ricœur répète le destin de la métaphore heuristique. Et de ces deux approches – la métaphorique et la stylistique – de l'œuvre littéraire qui se renforcent réciproquement pour une ontologie de la littérarité s'évacue l'activité subjective et historique de sémantisation et de configuration.

Dans ce contexte, la subjectivation considérée par Ricœur apparaît comme équivalente à l'auto-constitution en *Dasein* passif. La subjectivation, c'est devenir non pas sujet du langage, mais sujet à l'être. On peut effectivement observer le mépris de la particularité de l'acte de langage et du sujet de langage, dans les propos qui discutent la conception stylistique non biographique de l'auteur. En la matière, il fait appel à la notion d'artisan. Et il traite à égalité l'auteur et l'artisan sous la même catégorie du travail (production, *praxis*) : « La notion de style permet une approche nouvelle de la question du sujet de l'œuvre littéraire. La clef est du côté des catégories de la production de travail ; à cet égard, le modèle de l'artisan est particulièrement instructif. [...] En effet, la notion d'auteur, qui vient qualifier ici celle de sujet parlant, apparaît comme le corrélat de l'individualité de l'œuvre » (p. 122). D'ailleurs, nous avons déjà vu qu'il rassemblait dans l'unique groupe pratique le « métier », le « jeu » et l'« art ». Et si ce parallélisme sommaire a reposé notamment sur l'apprentissage de la « règle constitutive » qui stipule au préalable la signification (confondue avec la définition) et préorganise les relations de signification, c'est cette logique de l'*a priori* qui gouverne également l'analogie ici en cause du style littéraire avec la *techné* artisanale. Elle ne motive rien de moins que le refus de la pratique spécifique du langage – sémantisation, configuration, subjectivation – qui recommence à nouveaux frais. Par là elle astreint le « sujet de l'œuvre littéraire » à reprendre sa passivité foncière du *Dasein*, celle de sujétion aux directives de l'être, la « règle constitutive » étant au demeurant du ressort de la langue de l'être. C'est l'être qui prend l'initiative du sens *et* de la signifiante.

L'amalgame entre auteur et artisan, loin de prendre le sujet littéraire pour un individu, conspire à le traiter de *Dasein*, du point de vue de la stylisation. Sa pensée de la signifiante comme style semble d'intelligence avec la « significativité » selon Heidegger, qui s'érigeait en principe de dispositif du monde ambiant. Si celle-ci porte sur la conjointure des utilisables dans la totalité unitaire du monde, elle concerne en cela même les choses fabriquées par les artisans. C'est dire que l'artisan structure et produit son œuvre conformément à la règle préétablie de la « significativité » du monde qui est statuée elle-même par l'ordre de l'être, car le monde ambiant se trouve en continuité avec le fond d'être. Le nivellement de la stylisation littéraire sur le procès artisanal conclut donc à la subsomption de la configuration inhérente à chaque œuvre sous la loi apriorique et ontologique de l'enchaînement. Et une ontologie du style se manifestait déjà quand Ricœur reprenait de biais le traitement du « style » proposé par Benveniste en rapport avec l'inconscient : il le coupait de l'activité corporelle et subjective de langage pour en faire une marque de la passivité charnelle. De plus, en empruntant à Berggren le thème de la « texture poétique du monde », il la renvoyait à la physionomie du fond d'être. La *mimésis* et le *muthos* étaient de l'ontologie.

Dès lors, se remet en jeu la fonction de la référence poétique. Par le truchement de sa texture stylisée suivant le canon originel, le monde de l'œuvre se réfère au fond d'être. L'impensé de la signifiante spécifique fait pendant à celui de la réalité d'œuvre spécifique. Ricœur interdit au poète de constituer sa propre réalité de discours, comme de déroger à la loi stylistique quoique sédimentée. La visée définitive de l'œuvre littéraire réside en

recomposition partielle et imaginaire du fond d'être. Cette monstration de la demeure de l'être est l'issue même de l'appartenance positive regagnée par la littérature. De ce point de vue, Ricœur rapporte le « parti pris » du style à une « idée sensible », à un « universel concret » qui n'est autre que le sens en présence, la copule existentielle de l'être : « Le style [...] survient temporellement comme un individu unique et à ce titre concerne le moment irrationnel du parti pris, mais son inscription dans le matériau du langage lui donne l'apparence d'une idée sensible, d'un universel concret. [...] Un style est la promotion d'un parti pris lisible dans une œuvre qui, par sa singularité, illustre et exalte le caractère événementiel du discours ; mais cet événement n'est pas à chercher ailleurs que dans la forme même de l'œuvre » (p. 122). La distanciation de l'événement dans le sens travaille au service de la présence de l'être spatiale et visible. Le « matériau du langage » à façonner selon l'ordre préétabli repose sur l'écriture (l'« inscription ») et non sur l'oralité confondue avec la présence consciente. Le dire est à jamais distancié. La manière de dire est réduite à la manière d'être. La théorie coercitive du style n'admet aucune pensée d'un monde de langage, d'un monde du sujet de langage.

Si la matérialité écrite de l'œuvre littéraire se distancie de la présence substantielle, elle ne brise pas pour autant la parenté avec l'œuvre artisanale. Bien au contraire, c'est une telle matérialité qui engage le parallèle. De la même façon que l'objet fabriqué visible et spatial, l'œuvre littéraire en vient alors à s'objectiver au titre de topos de l'apparition de l'être, de « forme » reflétant le fond d'être. Leur objectivité ne relève plus de l'ordre ontique. Les œuvres artisanale et littéraire se découpent, l'une et l'autre, sur le fond d'être. C'est ce que Ricœur induit de la comparaison. Il souligne l'« objectivation » comme une vertu particulière de l'œuvre stylisée : « L'objectivation du discours dans l'œuvre et le caractère structural de la composition, à quoi s'ajoutera la distanciation par l'écriture [...]. L'objectivation du discours dans une œuvre structurée ne supprime pas le trait fondamental, et premier du discours, à savoir qu'il est constitué par un ensemble de phrases où quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un à propos de quelque chose. [...] Mais ce discours n'est pas donné ailleurs que dans et par les structures de l'œuvre (p. 123-124). Le « mais » marque le moment de l'inflexion de l'événement en avènement qui déplace subrepticement ce « trait » du discours humain du côté de l'être. Car le style apriorique de l'être se rabat sur les structures empiriques de l'œuvre humaine. Et l'« objectivation » remet en jeu la topologie an-anthropologique. Toute œuvre humaine (qu'elle soit langagière ou non), et par delà l'humanité elle-même, passe pour un lieu d'accueil de l'être, lieu d'incarnation de l'être en tant que *Dasein*. Il ne semble pas fortuit à ce propos que Ricœur avance l'« objectivation de l'homme dans ses œuvres de discours, comparables à son objectivation dans les produits de son travail et de son art » (p. 124). Le passage de la subjectivation à l'objectivation non ontique cadre avec le déplacement de l'initiative qui est emblématique de son an-anthropologie de l'être. La « signature » porte la marque du *Dasein*. Elle indique la trace de l'être qui est passé dans l'œuvre. Elle nomme le topos de l'être.

L'objectivation de l'œuvre a des conséquences sur la relation avec le philosophe qui lit. Elle en annule deux modes romantique (sujet à sujet) et épistémologique (sujet à objet). La modalité romantique consiste en une compréhension géniale qui porte sur la psychologie : le philosophe en lecteur génial comprend ce que le poète en créateur génial veut dire. Elle passe entre les deux composantes de la subjectivité transcendantale qui entretient une affinité. L'herméneute prétend « atteindre la subjectivité de celui qui parle », son « activité de pensée » (p. 88) qui a créé le sens comme son propre message (la « singularité, voire la génialité, du message de l'écrivain »), en créant le monde comme sa propre sphère. L'*hubris* de l'herméneutique romantique s'annonce sous la devise diltheyenne de « se transposer dans la vie psychique d'autrui » (p. 91), dans le vécu de l'auteur comme « dynamisme créateur » (p. 95). Une telle devise affleure en effet la constitution monadique de l'étranger

sans égard pour le hiatus qui persiste entre présentation et appréhension. L'herméneute tente de « s'égaliser à [la] génialité » (p. 126) du littéraire¹. D'autre part, par la rivalité avec le positivisme, Dilthey entreprend de fonder épistémologiquement l'herméneutique psychologique. L'écriture permet alors d'extérioriser, d'objectiver le vécu psychique de l'auteur dont la saisie par le transfert acquiert par là la validité scientifique. Le transfert compréhensif de sujet à sujet cherche à se convertir en parfaite coïncidence de sujet à objet : « La compréhension veut coïncider avec l'intérieur de l'auteur, s'égaliser avec lui, reproduire le processus créateur qui a engendré l'œuvre » (p. 161). L'*hubris* égologique du philosophe réside alors dans le savoir absolu, au point de déclarer l'avantage de la science de l'esprit sur les sciences de la nature².

Si l'écriture passe pour un point nodal entre la « reproduction » psychologique et l'« exigence de l'objectivation » (p. 94), elle n'est censée opérer qu'une simple fixation de la vie spirituelle « fluctuante » (p. 93) comme un ajout postérieur et fidèle au vouloir-dire de l'auteur. Ce qu'elle inscrit, c'est l'intentionnalité doctrinale de l'auteur disposée au déchiffrement par son autre, celle de l'herméneute. Mais parallèlement, Dilthey remarque : par le détour de l'écriture « il n'est plus possible [...] de saisir la vie psychique d'autrui dans ses expressions immédiates » (*ibid.*). La médiatisation qui fixe travaille en même temps à la structuration du psychisme en noético-noématique par quoi l'identité du sens se détache du flux de la conscience. Le passage de la subjectivité à l'objectivité qu'exige la visée de la scientificité entraîne le passage de l'intentionnalité doctrinale à l'intentionnalité méthodologique, du côté de l'auteur³. Selon cette optique, Dilthey postule que « la vie comporte en elle-même la puissance de se dépasser dans des significations » (p. 96). A cet axiome Ricœur ne peut se tenir de trouver intérêt, du fait qu'il renvoie précisément au dépassement de l'événement dans le sens, en faisant éclater la sphère propre du poète (« le monde de l'auteur »). Il place l'objectivité de l'œuvre écrite à distance du réel immanent aussi bien que du réel transcendant. La question du sens et de la référence de l'œuvre ainsi dépsychologisée ne laisse alors pas intacte la prétention de l'herméneute elle-même. Elle nécessite la même mutation de l'intentionnalité où se réorganise le rapport duel sujet-objet autour de l'être en tant que troisième terme. Dilthey ouvre en cela une voie à l'ontologisation de l'herméneutique : « Il reste pourtant que Dilthey a parfaitement aperçu le nœud central du

¹ Dans ce contexte, Ricœur cite Schleiermacher : « Comprendre un auteur aussi bien et même mieux qu'il ne s'est compris lui-même » (p. 87). L'herméneutique se donne pour tâche de traiter l'« inconscient créateur au travail dans des individualités géniales » (*ibid.* c'est nous qui soulignons).

² « Dans la connaissance naturelle, en effet, l'homme n'atteint que des phénomènes distincts de lui dont la chose fondamentale lui échappe. Dans l'ordre humain, au contraire, l'homme connaît l'homme ; aussi étranger que l'autre homme nous soit, il n'est pas un étranger au sens où la chose physique inconnaissable peut l'être. [...] L'homme n'est pas radicalement un étranger pour l'homme, parce qu'il donne des signes de sa propre existence. Comprendre ces signes, c'est comprendre l'homme » (p. 91-92). De ces « signes » relève précisément l'écriture.

³ Le recours à Husserl par Dilthey fonctionne en faveur de cette pensée de l'intentionnalité méthodologique (et non doctrinale dans l'orientation ultérieure vers l'égologie décidée chez le premier) : « Husserl établissait que le psychisme était caractérisé par l'intentionnalité, à savoir la propriété de viser un sens susceptible d'être identifié. Le psychisme lui-même ne peut être atteint, mais on peut saisir ce qu'il vise, le corrélat objectif et identique dans lequel le psychisme se dépasse. Cette idée de l'intentionnalité et du caractère identique de l'objet intentionnel permettait ainsi à Dilthey de renforcer son concept de structure psychique par la notion husserlienne de signification » (p. 93) ; « Le versant objectif de l'œuvre est accentué sous l'influence des *Recherches logiques* de Husserl (comme on sait, pour Husserl, le "sens" d'un énoncé constitue une "idéauté" qui n'existe ni dans la réalité mondaine ni dans la réalité psychique : c'est une pure unité de sens sans localisation réelle). D'une manière analogue, l'herméneutique procède de l'objectivation des énergies créatrices de la vie dans les œuvres qui s'intercalent ainsi entre l'auteur et nous, c'est le psychisme lui-même, son dynamisme créateur, qui est appelé à cette médiation par des "significations", des "valeurs", des "buts". Ainsi l'exigence scientifique pousse à une dépsychologisation toujours plus avancée de l'interprétation, de la compréhension elle-même [...]. L'extériorisation de la vie implique ce caractère toujours plus indirect et médiat de l'interprétation [...] d'autrui » (p. 162).

problème : à savoir que la vie ne saisit la vie que par la médiation des unités de sens qui s'élèvent au-dessus du flux historique. Dilthey a aperçu ici un mode de dépassement de la finitude sans survol, sans savoir absolu, qui est proprement l'interprétation » (p. 96-97).

L'objectivation par l'écriture n'admet plus l'herméneute à exercer sa subjectivité « réflexive » (p. 108). La distanciation, qu'elle opère, du dire dans le dit et de la sphère ontique ou égologique dans le fond d'être, provoque chez le philosophe la distanciation à soi, au lieu de la distanciation rationnelle du sujet interprétant en face de l'objet à interpréter. Par là, la distanciation renoue avec l'appartenance – négative et positive. La même dialectique vient alors agir dans le champ de la philosophie. La « finitude » dépend notamment de l'appartenance négative qui détermine et délimite la situation de l'herméneute sous l'emprise du préjugé faux. Elle introduit un « cercle herméneutique » comme « vicieux » (p. 102) qui impose l'angle mort à la perspective prétendument excellente du philosophe. Celui-ci perd son statut de sujet transcendantal qui, hors du monde, examine l'œuvre écrite en objet mondain. Il se distancie lui-même. De même que le poète, le philosophe reste l'être-jeté-dans-le-monde, par quoi l'appartenance négative le condamne paradoxalement à la distance historique qui brise son vœu de coïncidence immédiate. L'« historicité » finie de sa situation manifeste la facticité d'inscience. Il se trouve toujours déjà enveloppé dans le monde ambiant, dans une tradition socioculturelle exclusive de la contemporanéité. Le sujet de la connaissance appartient à l'objet de la connaissance, à l'œuvre écrite dans le passé. Sa « conscience » revient à la conscience exposée aux effets de l'histoire.

Cette négativité de l'appartenance s'inverse néanmoins en positivité chez Ricœur. L'efficacité historique des œuvres écrites à laquelle se soumet l'herméneute lui ouvre l'accès à l'origine du sens, car les effets de l'histoire résultent, en fait, de la prise de l'être sur l'histoire humaine. A ce propos, l'interprétation de la métaphore semble donner un modèle exemplaire de la conversion du préjugé faux en préjugé vrai. La fausseté du préjugé coïncide avec l'« interprétation littérale »¹ de la métaphore selon les sens déjà lexicalisés, par le recours aux lieux communs. La vérité du préjugé se profile, par contre, sur l'« interprétation métaphorique » (*ibid.*) qui dégage une copule de l'être originel sous le couvert du non-être traditionnel. Si, à localiser le sens figuré de l'œuvre, cette interprétation y décèle un sens propre de l'être, c'est que l'écriture maintient le lien au « pré » qui provient de l'ordre transcendantal. C'est ce qui fait l'enjeu de la réciprocité entre l'écriture qui découvre en demeurant et l'être qui signifie en demeurant. L'œuvre écrite dont la durée correspond à la permanence transcendantale de l'être s'érige en demeure de la possibilité où le philosophe qui l'interprète redécouvre, lui aussi, l'identité à soi du sens de l'être (et non la présence à soi de la conscience). Ou plutôt, il conceptualise, précisément en tant que *même*, le *semblable* découvert par le poète. Détachée des sphères immanentes à la fois du poète et de l'herméneute, l'écriture accueille ces deux hommes à titre d'élus dans le fond d'être, elle les rassemble au centre du « cercle herméneutique » qui se fait vertueux. L'appartenance positive pour l'herméneute, c'est la « co-appartenance aux choses dites »², qui rend possible la « co-appartenance de l'*Erörterung* et de l'*Ereignis* ».

Elle en vient alors à annuler la distance historique qui sépare l'œuvre et l'interprétation, sans réintroduire le projet de transfert intropathique qui se veut contemporain. Le rapport de *Dasein* à *Dasein* (ni de sujet à sujet, ni de sujet à objet), s'il ne se conçoit plus sous la catégorie de la présence, ne se résume pas non plus à l'absence de rapport. Il dépasse leurs positions respectives d'être-jeté qui se manquent mutuellement. L'appartenance positive met en interférence le double horizon fini du poète et de l'herméneute, en impliquant surtout que l'horizon fini du poète vire à l'horizon infiniment extensible de l'œuvre par l'écriture (« La carrière du texte échappe à l'horizon fini vécu par son auteur » p. 210).

¹ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 311.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 107.

Extensible à « quiconque sait lire » (p. 125). Le rapport de *Dasein* à *Dasein* comme de l'écrire au lire n'engage plus pour mesure de sa possibilité celui du parler à l'écouter, qui opère dans la conversation quotidienne, sur le plan du langage ordinaire. Selon Ricœur le vis-à-vis de l'herméneutique romantique se décalque sur cette « situation de dialogue » (p. 222), où le locuteur et l'interlocuteur sont présents l'un à l'autre. La quête de la saisie psychique de l'étranger suppose l'échange immédiat de parole, le jeu de la question-réponse. La co-généralité repose sur la co-présence, le vis-à-vis égale le face-à-face. L'herméneutique comme psychologie de l'auteur s'articule ainsi sur la pensée de la présence.

Ricœur donne l'écrire-lire pour irréductible au parler-répondre par l'insistance portée à l'absence : « Le lecteur est absent à l'écriture ; l'écrivain est absent à la lecture » (p. 155). Sa démarche n'en reste pas moins distincte de la perspective de Derrida, qui, elle, s'en tient à reprendre le modèle dialogal, quoique sur le versant négatif, donc à contre-pied. Pour ce dernier, l'absence de l'auteur au lecteur, que l'écriture toujours déjà testamentaire enchaîne à l'absence initiale, celle de l'auteur à lui-même (« l'anonymat du *Je* écrit, l'impropriété du *j'écris* »), autorise à trancher, d'un seul trait, tout lien avec autrui pour l'activité herméneutique¹. L'échec de la relation humaine de communication, de compréhension fait état de la dévaluation heideggerienne de l'être-avec. Il s'agit de la même pensée du *Dasein* cantonné dans les bornes d'une historicité entre naissance et mort, dans le cercle individuel entre être-jeté et être-mortel, dans la finitude solitaire d'être né pour mourir. L'écriture laisse sur la « signature » des stigmates de « je suis mort », par quoi la lecture continue d'errer à jamais dans la dissémination². L'absence ne reste que l'envers, le pendant négatif de la

¹ Selon Derrida, dans la tradition de la métaphysique, l'écriture secondarisée comme un simple moyen mnémotechnique, passe, considérée du point de vue de la relation avec autrui, pour un « moyen de communication qui étend très loin, sinon infiniment, le champ de la communication orale ou gestuelle ». *Marges de la philosophie*, p. 369. Il est constant qu'il met en cause, lui aussi, cette « homogénéité » (p. 370) entre parole-écoute et écriture-lecture, dans la mesure où la durabilité, itérabilité de trace de l'écriture intercepte en fait cette extension du dialogue oral : « La rupture avec l'horizon de la communication comme communication des consciences ou des présences et comme transport linguistique ou sémantique du vouloir-dire » (p. 376). Mais en même temps la thèse de l'archi-écriture ne manque pas de généraliser cette « absence propre à l'écriture » (p. 374). Celle-ci contamine toute instance de présence (présence de soi à soi interne à la parole, présence d'autrui à soi – du locuteur à l'interlocuteur, du scripteur au lecteur). Elle condamne à la « mécompréhension » : « L'itérabilité altère, elle parasite et contamine ce qu'elle identifie et permet de répéter ; elle fait qu'on veut dire (déjà, toujours, aussi) autre chose que ce qu'on veut dire, on dit autre chose que ce qu'on dit et voudrait dire, comprend autre chose que..., etc. [...] Et le *mis* des *misunderstandings* [...] doit avoir sa condition de possibilité essentielle dans la structure des marques. [...] Limitant cela même qu'elle autorise [...] la graphique de l'itérabilité inscrit, de façon irréductible, l'altération dans la répétition (ou dans l'identification) ». *Limited. Inc.*, p. 120. Le rapport à autrui redouble l'altérité originaire, l'altération originaire. Le dialogue, parlé ou écrit, brise le monologue intérieur. C'est pourquoi Derrida met en avant l'apparition comme une variante de la représentation, un nouveau motif du discontinu, de l'irruption de l'altérité proprement dite dans le mythe de la présence pleine : « Ce qui se nomme comme modification de la présentation (*re-présentation*, *ap-présentation*) ne survient pas à la présentation, mais la conditionne en la fissurant *a priori* ». *La Voix et le phénomène*, p. 5. Elle s'ordonne à la non-présence, non-immédiateté, non-intériorité du signe en général : « Quand j'écoute autrui, son vécu ne m'est pas présent "en personne", originairement. [...] Le vécu d'autrui ne me devient manifeste qu'en tant qu'il est médiatement indiqué par des signes comportant une face physique » (p. 41-42). Que l'interlocuteur ne peut comprendre le vouloir-dire d'autrui, que le locuteur ne peut communiquer à autrui son vouloir-dire, cela repose sur le signe structuré en différence, en écriture. Loin d'assurer la « transmission du sens » (*Marges de la philosophie*, p. 369), l'écriture a toujours déjà entamé la communication humaine. Chez Derrida, il y a donc une homogénéité inverse telle que « l'absence propre à l'écriture [se trouve] convenir à toute espèce de signe et de communication » (p. 374).

² « Pour fonctionner, c'est-à-dire pour être lisible, une signature doit avoir une forme répétable, itérable, imitable ; elle doit pouvoir se détacher de l'intention présente et singulière de sa production. C'est sa même chose qui, altérant son identité et sa singularité, en divise le sceau. [...] L'horizon sémantique qui commande habituellement la notion de communication est excédé ou crevé par l'intervention de l'écriture, c'est-à-dire d'une *dissémination* qui ne se réduit pas à une *polysémie*. L'écriture se lit, elle ne donne pas lieu, "en dernière instance", à un déchiffrement herméneutique, au décryptage d'un sens ou d'une vérité ». *Marges de la*

présence chez Derrida dont l'examen critique se meut sur le terrain établi par son adversaire. Mais si cela est la stratégie même de la déconstruction – laisser la métaphysique de la présence se démanteler d'elle-même –, pour Ricœur, une telle critique marque une étape à la fois nécessaire et à dépasser.

Et en effet, il propose le dépassement. A engager des motifs pilotes de la déconstruction comme écriture, absence et même mort, il en refait des conditions de possibilité de l'herméneutique : « J'aime dire quelque fois que, lire un livre, c'est considérer son auteur comme déjà mort et le livre comme posthume. En effet, c'est lorsque l'auteur est mort que le rapport au livre devient complet et en quelque sorte intact ; l'auteur ne peut plus répondre, il reste à seulement lire son œuvre » (p. 155). C'est que selon lui, ces motifs travaillent à l'autonomie du texte en tant que tel à l'égard de la portée de la parole de l'auteur qui détermine toutefois son « site natif » sous triple aspect : « intention, situation, destinataire originel » (p. 53). La réduction de ces composantes dialogiques du texte, par laquelle celui-ci « transcende ses propres conditions psychosociologiques de production » (p. 125) vers sa textualité pure, ne revient pas seulement à la distanciation du dit au dire, du texte écrit à l'auteur parlant. Elle met à distance, également par rapport à l'horizon fini du *Dasein* enfermé dans son destin privé et intransférable, l'horizon indéterminé de l'œuvre ouvert à la destinée collective transmissible, c'est-à-dire offert à l'intelligibilité¹. Ricœur luttait notamment contre une complicité souterraine du concept de facticité avec l'historicisme à trait biologique. Les phénomènes ontologiques d'« efficace dans la distance », « proximité du lointain » (p. 110), auxquels renvoie la durée du dit-écrit textuel, ne s'épuisent pas à définir comme impossibilité du savoir absolu le cercle herméneutique traité pourtant en termes relationnels. Ces phénomènes manifestent justement une possibilité de la relation de *Dasein* à *Dasein*, qui s'efforcent, chacun, à écouter la langue de l'être qui parle, à déchiffrer l'être qui signifie et fonde le monde.

Pour cette communication qui est encore possible, Ricœur remet en place l'idée gadamérienne de « dialogue que nous sommes » (p. 111). La communication est une partie intégrante du mode du *Dasein* – être dialogue. Et ce dialogue ne se fait plus à deux, mais à trois, le troisième terme revenant à la « chose dite » : « Les interlocuteurs du dialogue s'effacent l'un et l'autre devant les choses dites qui, en quelque sorte, mènent le dialogue » (*ibid.*). Ce passage de l'initiative du dialogue n'est autre que celui du sens. Il s'agit

philosophie, p. 392.

¹ Derrida prend en considération la même réduction du site natif par l'écriture, par l'archi-écriture qui impose la triple absence du « destinataire », de l'« émetteur » et du « contexte ». Voir *Marges de la philosophie*, p. 374, p. 376, p. 377. Et ce qui oppose, à partir du constat commun, son approche à celle de Ricœur, semble concerner en particulier l'absence du « contexte », donc du référent. Si cette absence manifeste le dérobage de la chose même comme non-comblement du sens censé compris, c'est que cette impossibilité fait écho à l'appartenance négative au monde, à l'horizon mondain qui précède et excède la perspective de la présence à soi, l'horizon bornée de l'herméneute. Et cet horizon mondain se diffère de celui qui entoure l'écrivain autant condamné à l'inscience. Que l'appartenance reste négative, cela tient précisément à cette différence – différence, espacement, discontinuité. La thèse de la mécompréhension inéluctable exploite la structure du *Dasein*, être-dans-le-monde, elle aligne sur la différence l'impossibilité de couper l'ancrage dans la situation, contexte. Sur ce Ricœur ironise : « Un tel qui est prêt à liquider l'auteur est moins prêt à faire la même opération dans l'ordre sociologique ; le propre de l'œuvre d'art, de l'œuvre littéraire, de l'œuvre tout court, est pourtant de transcender ses propres conditions psychosociologiques de production et de s'ouvrir ainsi à une série illimitée de lectures, elles-mêmes situées dans des contextes socio-culturels toujours différents ». *Du texte à l'action*, p. 404-405. Et d'ailleurs, il vient de résumer la lignée de l'ontologie négative : « Tout l'effort critique est dépensé dans le travail de *déconstruction de la métaphysique* » (p. 401). Il écarte ainsi, sans mentionner explicitement, l'optique de Derrida qui paraît continuer à aborder le *Dasein* sous la catégorie de la présence, de même que le sens de l'être sous la catégorie de la conscience, du vouloir-dire. Pour lui l'échec de la transmission du sens de conscience mène au gain du sens d'être, ainsi que le détachement de l'horizon mondain immédiat au rapprochement du fond d'être lointain. L'enjeu se loge dans la pensée de la référence poétique, de la « chose du texte » où se déploie la « chose dite ». Nous y reviendrons.

de l'appartenance positive au sens *de* l'être. C'est pourquoi conjointement, Ricœur invoque une autre idée gadamérienne : l'« entente préalable qui nous porte » (*ibid.*) et qui porte sur le « consensus ». Nous l'avons vu. Si l'appartenance positive des interlocuteurs à ce « règne de la chose dite » (*ibid.*), passe ainsi au premier plan en contrepartie de leur distanciation à soi (« effacement »), elle privilégie alors une forme de communication à distance. Cette forme, Ricœur l'appelle notamment « médiation par le texte » (*ibid.*) : « Le texte est par excellence le support d'une communication dans et par la distance ». Le dialogue à trois n'est plus un face-à-face de présence, sans que ce privilège de l'absence ne remette sur l'orbite la négation de la communication¹. Ricœur ne discute plus l'alternative stationnaire et stérile entre présence (savoir absolu) et absence (inscience absolue), il déplace l'axe de communication dans la quête de la « chose dite » qui se découpe sur la « chose du texte » (p. 111), sur le monde de l'œuvre en contact avec le fond d'être qui est l'horizon un et même englobant de multiples horizons historiques. Il trace une barre distinctive entre parler-écouter / écrire-lire, dans la mesure où l'horizon de l'œuvre médiatise la « communication à distance », comme « fusion des horizons » (p. 110) de l'écrivain et de l'herméneute, non pas entre eux, mais précisément dans cet horizon transcendantal de l'être². Si, irréductible à leur horizon – « la chose du texte qui n'appartient ni à l'auteur ni à son lecteur » (p. 111) –, l'horizon de l'œuvre fait l'intermédiaire à la faveur du « recouplement de leurs visées sur le lointain et sur l'ouvert » (p. 110), c'est que l'origine lointaine y demeure inscrite, que le pré s'en tient près.

Par l'intermédiaire du texte écrit se réalise ainsi l'entente préalable de *Dasein* à *Dasein*. La communication fusionnelle s'établit entre les deux hommes privilégiés et l'être, le sens *de* l'être, la parole *de* l'être. L'entente préalable équivalant à l'écoute du pré, à l'ouïe du logos de l'être qui rassemble, elle se reformule, dès lors, en couple de parler et écouter (écrire-lire). Sous ce postulat global du dialogue entre être et homme, être et *Dasein*, Ricœur propose donc la dialectique de l'appartenance et de la distanciation, du côté de la philosophie herméneutique. C'est l'écriture qui joue un rôle opérateur de chaque moment : par la mise en échec de la compréhension immédiate du psychique, elle fait figure d'appartenance négative ; elle contraint le philosophe à sa propre distanciation à soi qui bat en brèche sa revendication de la distanciation aliénante, du point zéro fondateur, libre de tout préjugé ; mais à médiatiser le dit de l'œuvre (et non le dire de l'auteur), elle engage l'appartenance à l'être qui a signifié à l'origine du monde ; elle autorise le philosophe à le comprendre, à l'interpréter, de façon que tout en tenant à distance sa subjectivité de conscience, il opère une distanciation aliénante qui se focalise sur le sens de l'œuvre réfléchissant, inscrivant le sens de l'être. Au lieu de conclure *ipso facto* à l'inscience totale, Ricœur, lui, cherche donc à intégrer à l'activité herméneutique une investigation épistémologique sans attitude naturaliste, à donner à l'approche ontologique

¹ Si Derrida articule avec la paire « lecture-écriture » le « consensus dans l'intelligibilité d'un texte », il rapporte ce consensus aux « conditions socio-institutionnelles » (*Limited, Inc.*, p. 269), au contexte de la lecture différent de celui de l'écriture. En effet tout en impliquant la tradition commune à la paire, il accentue davantage sur la différence : « Ce qui vaut pour le contexte "Rousseau" [...] vaut aussi pour le contexte dans lequel aujourd'hui nous en parlons. Pour une part, c'est le même, une solide tradition nous en assure. Mais pour une autre part, il est profondément différent » (p. 266-267). L'appartenance à la situation, à l'horizon mondain actuel prévaut sur l'appartenance à la tradition qui remonte jusqu'à l'origine. Chez Derrida, le thème du consensus passe à côté du sens de l'être. C'est pourquoi les « conditions socio-institutionnelles » passent pour « conventionnelles », et « non-naturelles » (p. 269). La convention n'est pas fondée sur le sol originel d'être. Elle varie de contexte à contexte, d'horizon à horizon, sur quoi bute le dialogue avec le *Dasein* du passé, et par delà avec l'être.

² La référence littéraire de l'écriture au « monde de l'œuvre » ouvre la « communication à distance », en ouvrant et découvrant l'horizon de l'être, puisqu'elle réduit la « référence ostensive » à la situation limitée et limitant, à la réalité mondaine qui est commune au parler-écouter : « [La fonction référentielle du texte [...] excède la simple désignation ostensive de la situation commune aux deux interlocuteurs dans la situation de dialogue (p. 230). Par là même, elle réduit les situations autant limitées et limitantes, mais différentes, celles qui varient de l'écrire au lire : « Cette finitude n'est pas telle que je sois enfermé dans un point de vue. Là où il y a une situation, il y a un horizon susceptible de se rétrécir ou de s'élargir » (p. 110). L'*époque* littéraire permet de rompre l'appartenance négative qui traverse le parler-écouter et l'écrire-lire.

de l'œuvre littéraire une caution de scientificité. En cela se légitime le titre « *Vérité Et Méthode* » dont la conjonction chasse l'alternative de l'herméneutique négative – « *Vérité Ou Méthode* » (p. 107).

9. Lecture

La visée du statut d'épistémologie pour l'onto-herméneutique de la littérature est motivée chez Ricœur surtout contre le déconstructionnisme issu de l'ontologie négative. Si annoncer la possibilité de compréhension, d'interprétation à l'opposé de la thèse de la mécompréhension, de l'inscience, c'est convertir le cercle vicieux tracé par l'appartenance négative en cercle vertueux, « fondé » (p. 105) sur l'appartenance positive, cette fondation engage notamment la « question de la rigueur » (p. 106). Il s'agit de couper l'ancrage de la lecture dans une situation déterminée, dans un horizon particulier qui oriente au préalable, et induit toujours déjà en erreur sa recherche de la « chose dite » de l'œuvre. Contrairement à Derrida qui soumet l'interprétation à ses « conditions socio-institutionnelles », aux normes « conventionnellement » admises, Ricœur envisage d'éliminer ce caractère non naturel, non originaire, non fondé, donc d'éviter à la saisie du sens l'accusation d'arbitraire (selon l'acception courante et *a fortiori* déconstructionniste). Il n'abandonne alors pas le projet diltheyen de « science de l'esprit », qui, indépendamment de la compréhension du psychique de l'auteur, tente l'« explication des textes » dont l'intelligence épistémique est à établir, par la rivalité avec les sciences naturelles, « contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique » (p. 94).

Ricœur remarque cette requête de la « validité universelle de l'interprétation » (*ibid.*) chez Schleiermacher qui développe, sous l'adage – « il y a herméneutique là où il y a mécompréhension » – l'étude herméneutique vers la « lutte contre la mécompréhension » (p. 87), et ce notamment à l'aide de l'« interprétation grammaticale » du texte qui porte sur ses

« caractères linguistiques distincts de l'auteur », sur la « langue commune » à l'écart de l'« interprétation psychologique » de l'« auteur singulier » (p. 88).

A partir de ce primat du commun sur le propre, la méthodologie de Ricœur incorpore l'analyse structurale des œuvres littéraires, en vue de garantir la scientificité de l'interprétation. L'approche structuraliste valide, d'abord, son précepte de la distanciation du « site natif », sous la tutelle de la pensée de la langue externe aux traits discursifs du texte. Elle concourt à la quête de la langue de l'être, qui transmet son sens identique par l'intermédiaire des œuvres écrites. Elle sert à transcender les horizons bornés de l'écrivain et de l'herméneute. L'axiome de la fermeture fonctionne au profit de cette transcendance indépendante de chaque situation variable, car il exclut l'événement et la référence, précisément. La méthode structuraliste permet d'évincer, de l'examen de la langue de l'œuvre, l'historicisme de la philologie voué à l'échec en raison de sa prémisse – le transport de l'écriture dans le contexte socioculturel. La suspension de la référence (contexte, situation, horizon mondain) rend non nécessaire un tel transport pour l'explication du texte, au même titre que le transfert psychologique.

L'axiome contribue au reste à remettre en cause l'herméneutique négative qui, elle, tire tout le parti possible de la référence, à dessein de souligner l'impossibilité de ce transport et par delà la fuite du sens à la lecture aussi bien qu'à l'écriture. Chez Derrida, la référence reste ordinaire. Et elle relève de la catégorie de l'appartenance négative qui, sinon brise, du moins, dérègle la continuité d'horizon à horizon : le contexte auquel renvoie l'œuvre, comme un horizon mondain auquel elle appartient sans pouvoir en sortir, ne coïncide pas avec le contexte : un autre horizon mondain qui englobe et prédispose la lecture à certaines règles conventionnelles. Les circonstances historiques, sociales, culturelles prédéterminent, chaque fois, et l'écriture et la lecture, puisque celles-ci varient d'un moment à l'autre, elles rendent nul et non avvenu le dialogue. Sur l'historicité de l'écriture et de la lecture, elles mettent le sceau de l'historicisme négatif. L'emprise de l'horizon mondain sur les activités humaines conditionne, en principe, sa propre absence, « absence du référent ou du signifié transcendantal »¹. Et son efficacité, certainement incorporé à la modalité du *Dasein* comme être-jeté-dans-le-monde, Derrida la met surtout au compte du « jeu du monde ». En effet, ce jeu déclenche, à l'origine, le mouvement perpétuel de différance, de trace, « une chaîne de renvois différentiels » (p. 228). Si l'écriture et la lecture subissent, tour à tour, le dérobement de la chose même, c'est qu'elles sont *a priori* condamnées à ce jeu du monde : « Tout référent, toute réalité a la structure d'une trace différentielle, et [...] on ne peut se rapporter à ce réel que dans une expérience interprétative. Celle-ci ne donne ou ne prend sens que dans un mouvement de renvoi différentiel »².

La réduction de la référence a alors le mérite de démentir cette délimitation d'horizon qui se rattache à l'aspect négatif de l'appartenance. Il en résulte que l'inflexion en appartenance positive coïncide avec celle de la référence ordinaire en référence poétique, donc avec l'introduction du « monde de l'œuvre » où s'inscrit la « chose dite » offerte à l'intelligence de la lecture. La référence poétique fuit la fuite du sens, se soustrait au « jeu du monde », à l'« absence du signifié transcendantal comme illimitation du jeu »³. Selon Ricœur, c'est l'impensé de cette référence secondaire qui corrobore la thèse de l'inautenticité :

« Dirons-nous que le texte n'a plus de référence ? Ce serait confondre référence et monstration, monde et situation. Le discours ne peut manquer de se rapporter à quelque chose. Ce distant, je me sépare de toute idéologie du texte absolu. Seul un petit nombre de textes raffinés satisfont à cet idéal du texte sans référence. Ce sont des textes où le jeu du signifiant rompt avec le signifié. Mais cette forme nouvelle a seulement valeur d'exception et elle ne

¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 227.

² J. Derrida, *Limited Inc.*, p. 273.

³ J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 73.

peut fournir la clef de tous les autres textes qui, d'une manière ou d'une autre, parlent du monde. [...] Comprendre un texte, c'est en même temps élucider notre propre situation ou, si l'on veut, interpoler parmi les prédicats de notre situation toutes les significations qui font de notre *Umwelt* un *Welt*. C'est cet élargissement de l'*Umwelt* aux dimensions du *Welt* qui nous permet de parler des références ouvertes par le texte ; il serait même meilleur de dire que ces références ouvrent le monde. Une nouvelle fois, la spiritualité du discours se manifeste par l'écriture, en nous libérant de la visibilité et de la limitation des situations, en nous ouvrant un monde, à savoir de nouvelles dimensions de notre être-au-monde. [...] Si l'on élimine cette fonction référentielle, seul demeure un jeu absurde de signifiants errants »¹.

La dissociation entre « situation » et « monde », « *Umwelt* » et « *Welt* » signale sa pensée de l'appartenance positive solidaire de la référence poétique qui, rompant les liens avec l'horizon de l'être-jeté, mettant à distance la « situation » limitée du poète, ouvre le fond d'être qui demeure sous-jacent à la situation autant limitée de l'herméneute. S'il n'y a plus de « situation commune à l'écrivain et au lecteur » (p. 127), que leur *Umwelt* respectif reste distinct et distant, l'un de l'autre, c'est sur cette absence-différence qui s'élève le monde commun, le *Welt* ouvert et découvert notamment à partir du « monde de l'œuvre ». Alors que chez Derrida, le rapport écrire-lire s'en tient à tourner autour de cette absence-différence. Il est confiné à l'espace du « jeu du monde ».

La théorie de la métaphore chez Ricœur niait ce jeu du monde. En effet, à titre de signifiant visuel, la métaphore donne prise au « signifié transcendantal » : l'image étant celle de la « chose dite », et non plus de la chose mondaine, son sens figuré correspond au sens propre de l'être – sens du *Welt* – qu'il incombe à l'herméneute d'interpréter en tant que tel, de conceptualiser en tant que « même ». Le rapport sensible-intelligible traverse le rapport écrire-lire. Néanmoins, comme l'impliquait la thèse de la connaissance affective, le signifiant ne manque pas de receler en lui-même le signifié, « signifié transcendantal », qui donne à déchiffrer selon le préjugé vrai. Et cette intelligibilité trouve sa caution, assurément, dans la référence poétique, métaphorique, dans le « monde de l'œuvre » qui se détache du contexte régi par le préjugé faux. Y contribue, d'ailleurs, le caractère de l'œuvre comme texte écrit, du « monde de l'œuvre » comme monde écrit, dans la mesure où l'écriture réduit le « site natif », qui concerne justement le contexte, *Umwelt*. L'autonomie de la « chose du texte » écrite assure la lisibilité du signifié transcendantal, visibilité du *Welt* qui transcende les contextes. La trans-contextualité du texte trahit la permanence du sens, du signifié transcendantal : « Le texte doit pouvoir, tant du point de vue sociologique que psychologique, se décontextualiser de manière à se laisser recontextualiser dans une nouvelle situation : ce que fait précisément l'acte de lire » (p. 125). Le *Welt* dévoilé par le biais de l'imagination ne joue pas le jeu du monde. Le quasi-monde du texte dissipe la dissémination en vue de la polysémie réglée de l'être².

Par contre, chez Derrida, l'impensé de cette référence secondaire dissout la vertu heuristique du monde imaginaire dans la théorie générale de la représentation, et particulièrement la logique de la supplémentarité. La différence ordinaire-littéraire s'éclipse devant la différence originaire qui structure le signe en général. Ou bien plus, la littéralité semble fondée même sur la révélation de l'*archi*-trace, de l'*archi*-écriture. Car le monde

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 211-212.

² Dans la communication ordinaire entre locuteur et interlocuteur, c'est le contexte qui sert à déterminer un sens du mot, à régler sa polysémie : « Les mots de langue naturelle contiennent dans leur aire sémantique un potentiel de sens qui n'est épuisé par aucun usage actuel, mais qui requiert d'être constamment criblé et déterminé par le contexte » (p. 52). Chaque définition implique un rapport au contexte, à la référence (chose et état). La logique de la désignation corrobore la « fonction sélective du contexte » (*ibid.*). Dans la communication extraordinaire entre écrivain et lecteur, c'est le texte qui découvre un potentiel de sens de l'être pour le donner au déchiffrement et à la remise en place selon l'ordre préétabli de la langue de l'être. Le texte est un support nécessaire à l'équivocité réglée, illustrée après coup par la logique de la désignation.

imaginaire redouble, renforce doublement – en tant qu’image et que monde – l’absence de sens, de chose même. Pour Derrida, la métaphore illustre bien ce phénomène d’absence à double trait. Si en elle, le signifiant sensible déjoue la saisie du signifié conceptuel, et si elle manifeste ainsi la différence de représentation, ce signifiant de métaphore joue, par là même, le « jeu du monde ». Tel que le tour héliotropique répondait à la rotation terrestre. De ce point de vue, le monde imaginaire, métaphorisé, inscrit davantage la dominance du contexte sur le texte. Le contexte tresse le texte, il en détermine le contour qui le cerne et le discerne, si bien qu’« il n’y a pas de hors-texte »¹, pas de lisibilité. Aussi correspondent le « jeu du monde » et le « jeu du signifiant », « jeu absurde de signifiants errants ». Ce double jeu est incontournable où le signifié, supposé atteint par la lecture, s’avère un signifiant dont le signifié suit le même destin : « Dans le jeu de la supplémentarité, on pourra toujours rapporter des substituts à leur signifié, ce dernier sera encore un signifiant. Jamais le signifié fondamental, le sens de l’être représenté, encore moins la chose même, ne nous seront donnés en personne, hors signe ou hors jeu » (p. 376). La lecture plonge alors dans l’abîme de représentation où il n’y a que des signifiants – parce qu’« il n’y [a] que des contextes », « il n’existe *rien* hors contexte »². Elle ne fait que prolonger l’inintelligible originaire. L’herméneutique négative s’étend de l’écriture à la lecture. C’est pourquoi Derrida tranche, d’un seul trait, la thèse : l’« absence du référent ou du signifié transcendantal ». L’historicisme négatif chez lui articule l’impossibilité du dialogue sur cette continuité du renvoi en chaîne, avec la différence différentielle.

C’est notamment par la pensée de la langue que Derrida rend réciproque ce double jeu. D’un côté, la définition de la langue comme système de différences fournit un bon modèle à sa thèse des renvois différentiels de signe en signe, de représentant en représentant, de signifiant en signifiant. De l’autre, il fait de la langue une figure emblématique du contexte. Elle équivaut à l’horizon implicite et coercitif d’inconscient, qui gouverne l’écrivain et non l’inverse : « L’écrivain écrit *dans* une langue et *dans* une logique dont, par définition, son discours ne peut dominer absolument le système, les lois et la vie propres. Il ne s’en sert qu’en se laissant d’une certaine manière et jusqu’à un certain point gouverner par le système »³. Marqué d’un tel jeu de la langue, le primat apparent du signifiant sur le signifié n’amène nullement à la pensée de la signifiante. Bien au contraire, il fonctionne pour la ruiner. Si la signifiante inscrit l’exploration maximale de la subjectivité du dire, Derrida ne peut pas ne pas révoquer ce phénomène historique de la subjectivation du langage. Le sujet est assujéti au jeu de la langue, tout comme son historicité à l’historicisme du contexte situationnel. Mais son approche du sujet reste égologique, elle est de l’égologie négative. Le déconstructionnisme s’adonnait sans relâche à démontrer la destitution de l’*ego* en « je suis mort ». Et ce projet ne concerne pas seulement l’*ego* qui écrit. Le même rapport au jeu de la langue, du monde, du signifiant s’exerce également sur l’*ego* qui lit. Nous venons de le voir.

Aussi le débat entre Derrida et Ricœur sur le rapport écrire-lire se meut, encore une fois, dans la pensée de la langue. Simplement, Ricœur envisage en dernier ressort la restitution du sujet en être-*ipse*. Selon cette perspective positive, il situe la langue comme langue transcendantale de l’être qui subsume sous son horizon unique et identique tout horizon, tout contexte, toute langue humaine empirique. Car la subsumption ainsi postulée rend possible la lisibilité du sens de l’œuvre, et par là du sens de l’être. Elle rend possible le dialogue à trois et à distance. La « chose du texte », « chose qui en lui parle »⁴, c’est l’être qui parle sous sa transcendantalité ahistorique.

¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 227. Il dit d’ailleurs : « Ce que j’appelle “texte” implique toutes les structures dites “réelles”, “économiques”, “historiques”, socio-institutionnelles, bref tous les référents possibles. Autre manière de rappeler une fois encore qu’il n’y a pas de hors-texte ». *Limited Inc.*, p. 273.

² J. Derrida, *Limited Inc.*, p. 282.

³ J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 227.

⁴ P. Ricœur, *Du texte à l’action*, p. 406.

La pensée de la langue transcendantale facilite à intégrer à l'herméneutique l'explication structurale, à mettre en place le « procès dialectique » entre « vérité et méthode » (p. 407), entre l'appartenance positive et la distanciation aliénante. Et cette intégration conspire à rejeter en bloc l'historicité de l'œuvre et l'historicisme d'une langue particulière, dans la mesure où le structuralisme projette de dégager les traits universaux ahistoriques de la langue générale. De même et autrement que Derrida, Ricœur rattache l'écrire-lire à la langue : « L'hypothèse de travail de toute analyse structurale de textes est celle-ci : en dépit du fait que l'écriture est du même côté que la parole par rapport à la langue, à savoir du côté du discours, la spécificité de l'écriture par rapport à la parole effective repose sur des traits structuraux susceptibles d'être traités comme des analogues de la langue dans le discours » (p. 165). La méthode consiste à appliquer les règles d'explication de la langue au texte selon deux procédés d'analyse : la segmentation et l'intégration. Les « analogues de la langue » résident d'abord dans les unités discrètes du texte. Ricœur reprend à l'analyse du récit par Lévi-Strauss l'idée de « mythèmes » qui sont équivalents, sur le plan du texte, aux « phonèmes, morphèmes, sémantèmes » (*ibid.*). Ces « grosses unités du langage » (*ibid.*) concernent surtout les phrases d'action. La *mimésis* portait finalement sur les actions humaines. A cet égard, Ricœur allègue les études de V. J. Propp, R. Barthes, C. Bremond, A. J. Greimas qui formalisent les « unités d'action » (p. 167), telles que des verbes d'action et des sujets d'action (« actants »). Et parallèlement à cette segmentation, l'analyse structurale examine un « paquet de relations » (p. 166), donc l'intégration de ces unités dans le tout de l'œuvre sur le modèle de la langue en système. Ainsi selon Ricœur, l'explication structurale du récit s'égalise aux sciences de la nature. Au reste, elle établit son autonomie, car ce modèle explicatif « n'est aucunement emprunté à un autre champ de connaissance et à un autre modèle épistémologique que celui du langage lui-même. Ce n'est pas un modèle naturaliste étendu après coup aux sciences de l'esprit. [...] S'il y a emprunt, il advient à l'intérieur du même champ, celui des singes » (p. 163-164).

Mais Ricœur remarque en même temps la limite de cette approche structurale, en tant qu'elle repose sur la pensée du signe. A titre de « sémiotique narrative »¹, elle ne traite que la « sémantique de surface »² où les couples d'action-actant sont considérés comme « fonctions »³, « rôles » (p. 78). Elle n'examine pas la « sémantique profonde » qui pose « une question hautement signifiante, une question sur la vie et sur la mort »⁴, c'est-à-dire la question sur l'existence humaine, le sens d'être de l'homme. Le personnage (l'actant) ne passe pas pour *Dasein*. La segmentation reste ici circonscrite à la perspective logique de *Bedeutung*, sans acception de sphère ontologique de *Sinn*. La sémiotique narrative se contente de la « logique de l'action » qui dépersonnalise les personnages par l'impensé de l'action en tant que mode d'être de l'homme. Corrélativement, l'intégration se restreint à une pure combinaison des segments d'action, qui reste indifférente à la vie du personnage en *Dasein*, à la dimension temporelle de son existence, de son expérience. La « logique de l'action » en vient à « déchronologiser » (p. 168) le récit. Elle n'interroge pas la mise en intrigue comme déroulement dynamique des actions. Son intérêt se focalise sur la « taxinomie »⁵ des segments à arranger, faisant abstraction de la visée « organique » (*ibid.*) ou « téléologique » (p. 71) de l'intégration. Le *muthos* analysé par le structuralisme n'ouvre pas sur le dispositif ontologique de l'organisation.

Ricœur explicite cette limite de la sémiotique narrative en superposant obliquement la distinction husserlienne de signification et de sens à la discrimination frégéenne de sens et de référence. Si selon l'explication structurale du récit, le « sens » se restreint à l'« arrangement

¹ P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 2, p. 64.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 173.

³ P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 2, p. 68.

⁴ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 173-174.

⁵ P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 2, p. 68.

des éléments », à l'« intégration des segments d'action et des actants à l'intérieur du récit considéré comme un tout fermé sur lui-même »¹, cet axiome de la fermeture ne peut en effet aborder l'intégration en termes de référence secondaire, le tout de l'œuvre en termes de monde de l'œuvre qui est tangent au fond d'être. L'indifférence au *muthos* dynamique et ontologique provient de l'axiome nécessaire à la méthode explicative. L'avantage du structuralisme se borne à la neutralisation de la référence ostensive. Et par ailleurs, cette indifférence n'est pas l'apanage de la sémiotique narrative. Elle rattrape selon Ricœur la sémantique de Benveniste, en tant qu'elle cherche à instituer l'ordre spécifique de langage, notamment l'organisation langagière du temps. Ici le philosophe met à l'index la pensée de la transformation par l'acte de langage. Pour lui, l'indifférence affichée par cette pensée n'est qu'une ontologie du temps qui s'ignore.

Benveniste mène l'étude des temps verbaux sous deux rubriques de « discours » et de « récit » en résonance avec la distinction de K. Hamburger : « discours assertif » et « récit de fiction », ainsi que celle de H. Weinrich : « commentaire » et « récit »². Selon Ricœur ces études présupposent, toutes, les temps vécus *non langagiers*, issus de l'« expérience phénoménologique du temps » ayant pour « distinction intuitive » (p. 116) les catégories élémentaires : passé, présent et futur. Il y a une relative « autonomie » (p. 117) du système des temps verbaux à l'égard des temps vécus, car le temps du récit ne renvoie pas à l'expérience quotidienne du temps, de couper court à la référence ordinaire, au « site natif » du discours. Mais alors il répond au temps vécu dont la qualité bascule, précisément par voie de l'imagination, du plan ontico-égologique au plan ontologique. Le départ discours/récit apte à engager la dualité oral/écrit resserre le lien entre langage littéraire et langue de l'être. L'œuvre n'invente nullement à elle-même, à elle seule de réseaux temporels propres à une réalité de langage qu'elle crée. Elle raconte dans son monde imaginaire la vie de l'*être* humain, le temps vécu par le *Dasein*. Le monde de l'œuvre organise la temporalité de l'être-au-monde par référence au fond d'être qui l'a toujours déjà configurée.

Loin de marquer l'« indépendance totale » (p. 136) de l'ordre du langage, ces études servent, tout au plus, à constater le caractère secondaire d'expression, de reflet, de représentation de la couche langagière par comparaison à la couche fondamentale. Ricœur conclut au « rapport mimétique entre temps du verbe et temps vécu » (p. 121), selon la terminologie de Weinrich, entre « *Tempus* » et « *Zeit* » (p. 137). Avec constance et avec insistance il refuse au langage l'acte de constitution, de transformation. L'approche purement linguistique – sémiotique ou sémantique – du langage littéraire fait échec selon lui. Certainement, et pour cause, la sémantique du discours, dont le concept-clef, « réalité de discours », est susceptible de marquer autant le régime du récit, de s'appliquer au « monde du texte », reste indifférente à la « sémantique profonde » censée exprimé, écrite dans l'œuvre littéraire.

Pour Ricœur, la lecture doit, par conséquent, répondre à l'heuristique de l'écriture. Et ce qui correspond, du côté de la lecture, au rapport mimétique de l'écriture avec l'être, c'est assurément la structure d'anticipation qui règle toute activité épistémologique. Il s'agit de la « précompréhension » qui, en tant que catégorie de l'appartenance positive, remonte à l'« amont de la composition ». Elle retourne à la phase antérieure à la *mimèsis* littéraire. Ricœur l'intitule notamment « *mimèsis I* »³. La précompréhension permet donc de discuter, en relation avec le fond d'être (et non plus seulement à la couche du langage), le double plan du récit : segmentation et intégration.

En ce qui concerne les segments d'action, la précompréhension couvre, au-delà de la « logique de l'action », la « sémantique de l'action ». Elle renvoie à la familiarité avec le

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 172.

² Voir *Temps et Récit*, tome 2, p. 118-119, p. 122-123, p. 127-128.

³ P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 1, p. 94.

paradigme de termes pratiques dont l'intelligibilité est préalablement statuée sur le plan du *Sinn*. Ricœur assortissait à l'ontologie de la langue la pragmatique de Searle : les « règles constitutives » fixent le sens de chaque verbe d'action comme « dit » de l'être en amont du « dire » événementiel, humain. C'est alors en considérant la « sémantique de l'action », celle que l'on a « toujours sue » (p. 95), que l'explication structurale réalise son vœu de prendre exemple sur la langue *transcendantale* proprement dite : langue de l'être.

Cette sémantique manifeste le traitement exhaustif du domaine praxéologique qui tient compte des termes corollaires de l'action, concernant « cause », « motif », « but », « projet », « circonstance », pour en faire un « réseau conceptuel » (p. 109). Et elle préétablit leur « relation d'intersignification » (p. 110), de façon à articuler notamment la région mondaine et la région consciente. Si la *mimèsis* I implique la « corrélation [...] entre tel membre du réseau conceptuel de l'action et telle dimension temporelle » (p. 118), c'est qu'elle porte sur l'aspect charnel de l'agir, qui caractérise le temps vécu par l'être-dans-le-monde. La lecture parvient ainsi, sous le guide de la précompréhension, à saisir la « sémantique profonde » du récit, à discerner la vie du personnage en être-*ipse*. Ce que Ricœur définit comme « identité narrative »¹ revient à l'individuation de l'homme agissant redécrite au mode narratif.

Si la précompréhension conditionne le discernement de l'« identité narrative » en corrélation avec le temps vécu, elle aide, du même coup, à examiner le tout intégratif de l'œuvre. La prise en compte de l'intégration est une suite toute conséquente au couple de la *mimèsis* et du *muthos*. La *mimèsis* I est aussi le *muthos* I. La totalité de l'œuvre et la totalité de la vie du personnage se recoupent chez Ricœur sous le trait commun de temps. L'« identité narrative » prend de l'extension tout au long d'une vie telle qu'elle est mise en intrigue par la configuration temporelle du récit². Aussi outre les « règles constitutives » d'ordre paradigmatique, la précompréhension implique les « règles de composition narrative »³ d'ordre syntagmatique. L'intégration répond au « caractère irréductiblement diachronique de toute histoire racontée » (p. 112) : « Intégration : des termes aussi hétérogènes qu'agents, motifs et circonstances, sont rendus compatibles et opèrent conjointement dans des totalités temporelles effectives » (*ibid.*). A la différence de la sémiotique narrative, la précompréhension ne déchronologise donc pas le récit. Elle interroge l'intégration temporelle de l'œuvre comme celle de l'individuation du personnage, dont l'ipséité est travaillée par l'altérité à la fois intime et étrangère.

L'altérité intime, qui se règle sur la structure charnelle de l'action, passe notamment par l'expérience du temps mondain hors de contrôle de l'*ego*. Que l'actant soit pris pour *Dasein*, c'est que sa temporalité, sa vie ne se conçoit plus sous la tutelle de la présence, du

¹ P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 3, p. 442. Si cette identité narrative résout notamment l'« aporie du temps » (p. 441) issue du conflit entre phénoménologie et cosmologie, entre temps subjectif et temps objectif, le motif-clef réside bien dans l'action charnelle : « "Identité" est prise ici au sens d'une catégorie de la pratique » (p. 442).

² « Dire l'identité d'un individu [...], c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *qui* en est l'agent, l'auteur ? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre ? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort ? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question "qui ?" [...], c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative*. Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions. Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif » (p. 442-443).

³ P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 1, p. 111.

présent vivant. L'absence ex-statique, le « hors de soi » de l'instant, est thématifiée de telle sorte qu'elle coïncide avec le moment tournant dans le déroulement de la trame. En la matière, Ricœur emprunte à Aristote l'idée de « renversement » (p. 81), celui de la fortune à l'infortune, ou de l'infortune à la fortune. C'est la « discordance » qui nuit à la « concordance », qui menace la « cohérence de l'intrigue » (p. 87) et ne laisse pas intact le présent vivant du personnage. L'examen de l'intégration selon le modèle du temps mixte cherche l'inclusion de la discordance dans une nouvelle concordance, la « concordance discordante » (p. 86) définitive et ontologiquement fondée : « L'art de composer consiste à faire paraître concordante cette discordance » (p. 88). La configuration temporelle du récit égale cette concordance discordante. Et la vie de l'être-*ipse* se détache sur cette synthèse narrative relative à la dynamique de l'être : « A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie »¹. Ainsi, la « cohérence de l'intrigue » et la « cohésion d'une vie » se portent mutuellement secours. Si elles s'alignent ensemble sur la temporalité ontologique, c'est justement la précompréhension qui la rend accessible, en faisant la part des « règles de composition narrative » à partir de la « structure pré-narrative de l'expérience temporelle »².

La « concordance discordante » configuratrice de l'« expérience temporelle » fondamentale se démarque alors de la succession des instants. Ricœur s'autorise de la théorie du *muthos* chez Aristote pour en tirer la différence ontico-ontologique. Le *muthos* qui élabore une synthèse de concordance discordante quitte la linéarité ontique en direction de la causalité ontologique : le déroulement de l'intrigue s'organise en fonction de la connexion de « l'un à cause de l'autre » et non de « l'un après l'autre » (p. 85). Le lien de causalité articule organiquement chaque segment d'action par l'enchaînement « nécessaire et vraisemblable » (p. 84) exclusif du « décousu des épisodes » (p. 85). Les moments de discordance y sont intégrés à titre de composantes à part entière de la trame. Au lieu de laisser des événements épisodiques à l'état disparate, la causalité assigne à chacun d'eux une intelligibilité pour le sens total du récit : « L'arrangement configurant transforme la succession des événements en une totalité signifiante » (p. 130). Les incidents individuels sont irréductibles aux simples occurrences singulières, ils accèdent à l'intelligence générale, au sens universel de l'être. La synthèse recèle le double sens du sens – direction téléologique et intellection éidétique. Il en ressort que « composer l'intrigue, c'est déjà faire surgir l'intelligible de l'accidentel, l'universel du singulier, le nécessaire ou le vraisemblable de l'épisodique » (p. 85).

Les « règles de composition » renvoient ainsi à la loi synthétique de la totalité, étrangère à la somme additive des unités, par quoi l'œuvre généralise les faits agencés, en se généralisant elle-même. Sous le titre de « typique » (p. 84), le *muthos* s'universalise et universalise, à l'opposé de la chronique. Ricœur adhère à la thèse d'Aristote qui se trouve à l'antipode de sa *Métaphysique* : « La poésie est plus philosophique et plus noble que la chronique : la poésie traite plutôt du général, la chronique du particulier » (*ibid.*). Et dans le même sillage, il installe la parenté entre le *muthos* et le « schématisme » kantien relatif à l'« imagination productrice » (p. 132). L'un implique la « synthèse de l'hétérogène » (p. 128) où la concordance intelligible l'emporte sur la discordance accidentelle ; l'autre postule aussi la « fonction synthétique » (p. 132) où l'intellection préconceptuelle l'emporte sur une simple intuition. Définitivement, la littérature se trouve du côté de l'ontologie.

L'attraction mutuelle entre poésie et philosophie est intensifiée. Elles coulent de la source commune d'intelligence. La précompréhension de *mimèsis* I guide autant l'écriture, de détenir justement les « règles de composition narrative ». Ricœur ramène le *muthos*, « schématisation » à la « traditionalité » (p. 131) qui repose sur le « jeu de l'innovation et de

¹ P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 3, p. 443.

² P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 1, p. 118.

la sédimentation » (p. 133). En fait, ce jeu n'opérait rien d'autre que la dissolution de l'innovation stylistique. Il la dissolvait dans la révélation de la signifiante originelle de l'être qui demeurait jusque là latente, sédimentée. Cet enjeu du jeu s'inscrit au creux de la portée de la sédimentation qui embrasse non seulement « forme » (concordance discordante) et « genre » (spécification de la forme), mais aussi « type » produit « au plus près de l'œuvre singulière » (p. 134). Que l'œuvre individuelle s'universalise en type, cela illustre pour Ricœur sa provenance lointaine. L'innovation du *muthos* est au préalable réglée par la tradition sédimentée, dont la trouvaille égale la création : « L'innovation reste une conduite gouvernée par des règles : le travail de l'imagination ne naît pas de rien. Il se relie d'une manière ou d'une autre aux paradigmes de la tradition » (p. 135). Par la précompréhension du schématisme traditionnel, chaque poète décèle une connexion éidétique de causalité.

Le statut de la *mimêsis* I vérifie la nature de l'appartenance qui structure toute activité humaine, et la nature de l'appartenance à l'être – origine de la traditionalité – qui s'exerce positivement pour la sémantique de l'action (la segmentation) et pour le schématisme de l'intrigue (l'intégration). La précompréhension conduit l'écrivain à composer, ainsi que le lecteur à suivre, le tout de l'œuvre en surimpression sur la stylistique de l'être. Elle permet l'un et l'autre de découvrir une synthèse du temps mixte dépourvue de « hasard » (p. 81). Cette heuristique possible s'oppose donc de front à l'herméneutique négative de Derrida. L'écriture du temps redouble chez lui la négativité originaire, car l'écriture et le temps portent ensemble le sceau de l'*archi*-trace, différence et différance. L'écriture du temps se condamne, et condamne du même coup la lecture du temps, à l'inintelligibilité totale, au déterminisme du *hasard* qui est justement coextensif aux « jeu du monde » et « jeu du signifiant ». L'accidentel prend barre sur l'intelligible, comme si le découpsu des épisodes faisait figure de dissémination. La discordance ne donne la mesure que de l'emprise ontique sur l'égologique, au lieu de prendre part à la synthèse ontologique.

L'enjeu de la négativité revient pour Ricœur à l'impensé de la référence littéraire, de la téléologie du monde de l'œuvre préformée par la temporalité causale de l'être. Sur ce point, il est certain que le structuralisme qui revendique la scientificité et l'ontologie négative qui impose l'inscience s'enlisent dans la même ornière de surface. Pour le moins, l'axiome de la fermeture fonctionne en faveur de la réduction de l'ontique. En outre, il marque la condition même de la saisie téléologique de la totalité : la fin narrative, « conclusion », « point final » de l'intrigue offre le « point de vue d'où l'histoire peut être aperçue comme formant un tout » (p. 130). Simplement, la totalité ainsi fermée du monde de l'œuvre s'ouvre secrètement sur le fond d'être. Et pour cette ouverture, la lecture joue un rôle d'importance. Instruite par la précompréhension, elle débloquent la voie vers l'« interprétation en profondeur »¹ en réponse à la « sémantique profonde » de l'œuvre.

Si la précompréhension de la synthèse dynamique engage la commensurabilité entre quasi-monde et *Welt*, c'est dans la mesure où l'hypothèse littéraire traite surtout la dimension « possible » de l'être-au-monde : « Ce qui est à interpréter, dans un texte, c'est une proposition de monde, le projet d'un monde que je pourrais habiter et où je pourrais projeter mes possibles les plus propres » (p. 58)². Ces « possibles » du lecteur se découpent sur la vie du personnage dont le mode d'être se précise notamment comme « pouvoir-être » : « cela [= la notion de "projection de mes possibles les plus propres"] signifie que le mode d'être du monde ouvert par le texte est le mode du possible ou mieux du pouvoir-être » (p. 407-408).

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 174.

² Une nouvelle dimension de l'être-au-monde découverte (non créée) par le texte n'est autre que cette dimension possible ; ce qui explique pourquoi s'y applique la même catégorie herméneutique de la « projection » : « Un nouvel être-au-monde, projeté par le texte, se soustrait aux fausses évidences de la réalité quotidienne » (p. 60). Et selon la logique de la découverte, ce nouveau (nouvelle possibilité de l'être) revient au renouveau ; la possibilité à la potentialité cachée. En effet, c'est la circularité qui rattache les « modes possibles d'être » au *Welt*, au-delà de l'*Umwelt*, « projeté » (p. 211) par le monde de l'œuvre.

La question est de savoir comment l'intelligence de la concordance discordante dans sa totalité se rattache à cette « possibilité d'être indiquée par le texte » (p. 101).

La modalité du pouvoir-être dessine d'abord la *temporalité* fondamentale du *Dasein* en structure circulaire. Le « pouvoir-être » ramène le projet futur à l'anticipation passée par laquelle l'action présente se donne à l'intelligibilité. La causalité est associable à la circularité entre téléologie et archéologie : « En lisant la fin dans le commencement et le commencement dans la fin, nous apprenons aussi à lire le temps lui-même à rebours, comme la récapitulation des conditions initiales d'un cours d'action dans ses conséquences terminales »¹. La boucle entre l'« à-venir », l'« avoir été » et le « rendre présent » engage, ensuite, la question de la totalité comme *historialité* à laquelle se résume notamment la « cohésion d'une vie ». Enfin, si à l'égard de la « cohésion » historique en pôle de concordance, le temps mondain, ex-statique en pôle de discordance apparaît comme menace, c'est l'action charnelle qui vient réintégrer l'*intra-temporalité* à la vie de l'être-*ipse*². La « projection des possibles les plus propres » rend ainsi lisible la concordance discordante comme une totalité unifiée du temps – selon Husserl « recouvrement », selon Heidegger « répétition »³. Ricœur propose un thème, l'« intégralité du pouvoir-être » (p. 249) où s'articulent temporalité, historialité et intra-temporalité.

Et tout en suivant la lignée de Heidegger, Ricœur renverse en positivité la négativité de la temporalité fondamentale, à savoir la circularité de Souci où l'être-mortel est déjà imprimé sur la naissance d'être-jeté. Au lieu de tenir l'action du *Dasein* pour résolution face à la mort, il souligne la positivité du « pouvoir-être » par recours au couple *énergéia-dunamis*. Il met en équation l'effectivité de l'être-au-monde, non pas avec la facticité de finitude, mais avec la puissance dans l'attente de l'actualisation. Il reprend en son entier le paradigme des termes antinomiques, que dresse Aristote entre poésie et chronique : l'« opposition du possible à l'effectif »⁴ ; « La différence est que l'un dit ce qui a eu lieu, l'autre ce qui pourrait avoir lieu » (p. 84). Si le tout de l'œuvre s'organise au contact du fond d'être, il renvoie plus exactement au « fond à la fois effectif et puissant ».

La pensée positive de la possibilité au-delà de la mort refait alors l'acceptation de la temporalité comme une totalité ouverte, et par là remanie celle de l'historialité, en la déliant de la vie individuelle finie. Il n'est pas anodin que Ricœur discute, en un autre endroit, l'« hypothétique » du monde de l'œuvre par rapport à « nos » possibles : « Ce que le discours poétique porte au langage, c'est un monde pré-objectif où nous nous trouvons déjà de naissance, mais aussi dans lequel nous projetons nos possibles les plus propres »⁵. L'historialité passe à la dimension collective. En effet, l'œuvre raconte la vie d'un *Dasein* en tant qu'elle est enchevêtrée dans la vie des autres⁶. Aussi entre en jeu l'altérité étrangère, au

¹ P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 1, p. 131.

² L'intra-temporalité semble, à première vue, tirée du côté de la conception « vulgaire » du temps, à savoir de la « simple succession de mainteneurs abstraits » (p. 121). Néanmoins, Ricœur la caractérise par la temporalité fondamentale de Souci : « La condition d'être jeté parmi les choses tend à rendre la description de notre temporalité dépendante de la description des choses de notre Souci » (*ibid.*). Si l'homme et les choses ne s'excluent pas, que l'existence humaine est corrélative à l'ordre mondain, ne serait-ce que sous le trait inauthentique de la préoccupation, chaque maintenant prend un sens particulier dans le cercle archéo-téléologique de la vie du *Dasein* : « Le maintenant existentiel est déterminé par le présent de la préoccupation, qui est un “rendre-présent”, inséparable d’“attendre” et de “retenir” » (p. 123). De même que les objets ne restent plus externes, le temps mondain ne reste plus abstrait. Et l'intra-temporalité comme « être-“dans”-le-temps » (p. 122) mute le maintenant notamment en « temps de faire quelque chose » (p. 123). L'action charnelle articule l'être-dans-le-monde et l'être-dans-le-temps. Il s'agit de l'intervention au mode d'être dans le cours du monde.

³ Voir *Temps et Récit*, tome 3, p. 238-239. Nous y reviendrons.

⁴ P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 1, p. 83.

⁵ P. Ricœur, *La Métaphore Vive*, p. 387. Tout comme « mes » possibles, « nos » possibles sont recelés dans la vie des personnages.

⁶ L'analyse de l'œuvre de V. Woolf, *Mrs. Dalloway*, met en jeu notamment cet enchevêtrement entre la vie du multiple antagoniste en *Dasein*. Chaque personnage vit, fait l'expérience temporelle avec son champ de

même titre que l'altérité intime, c'est-à-dire à titre constitutif de l'être-*ipse*. L'identité narrative du soi thématise les liens avec autrui, et par conséquent, le temps public, sur lequel repose le postulat de la totalité ouverte. C'est que le temps public joint la possibilité à la « transmission » et à la « reprise » de l'« héritage » qui passent entre les hommes¹. Pour une ontologie positive du récit, Ricœur tient ensemble « temps mortel, temps public et temps mondain »².

Une contradiction s'élève alors à l'arrière-plan de la concordance discordante : la « cohésion de la vie » à triple temps reste ainsi ouverte, cependant que l'œuvre qui la raconte se clôture à la fin narrative, sous peine de perdre son caractère d'intégration, de « cohérence ». La résolution consistera en ce qu'aux liens interpersonnels, tels que les redécrit et les restructure le récit, se superposent les relations de l'écrivain et des lecteurs. C'est ce qu'implique l'ouverture de la totalité fermée sur le « fond d'être à la fois effectif et puissant ». Tout comme la non-finitude de la vie mortelle du personnage, l'ouverture de l'œuvre en totalité finie repose sur la transmission et la reprise de l'héritage, sur la compréhension et la réalisation, par le lecteur, de la possibilité laissée par l'écrivain.

La première phase de l'historialité collective – la transmission – coïncide avec la thèse même de la lisibilité, de la communicabilité entre le littéraire et l'herméneute, au-delà de leur *Umwelt* différent, horizon étroit et fini. En revanche, ce motif de la possibilité est ici à prendre pour l'aspect temporel de l'écrivain lui-même. C'est dire qu'il ne s'agit plus seulement du « temps de l'énoncé », mais aussi du « temps de l'énonciation »³. Le dédoublement réintroduit la question du sujet, celle de l'auteur et non du personnage. Le sujet de l'énonciation se distingue du sujet énoncé, au moins au départ. Or Ricœur écartait, par le démenti de l'herméneutique romantique, l'idée d'auteur en individu psychophysique. A la place de la notion d'« auteur réel », il propose alors celle de « narrateur » qui est une « projection fictive de l'auteur réel dans le texte lui-même » (p. 181). D'autre part, il sépare aussi le narrateur d'avec le sujet de langage. Car il s'engage à ontologiser l'écrivain-narrateur

rétentions et de protentions, dont l'enchâssement se profile surtout sur la dimension du « ressouvenir » qui entraîne la « série des quasi-présents » : « L'art de Virginia Woolf est ici d'enchevêtrer le présent, ses plages d'imminence et de récence, avec un passé ressouvenu, et ainsi de faire progresser le temps en le retardant ». *Temps et récit*, tome 3, p. 238, p. 239. Et un tel enchevêtrement travaille par là à la totalité temporelle, « recouvrement », de l'intrigue : « S'il est vrai que le temps de *Mrs. Dalloway* est fait de l'enchevêtrement des durées singulières, avec leurs "cavernes" privées, le recouvrement par tuilage qui produit le temps du roman se poursuit d'un flux de conscience à l'autre, à la faveur des supputations que chacun fait à propos des ruminations de l'autre, les protentions de l'un se tournant vers les rétentions de l'autre » (p. 239-240). Or ce « flux de conscience » n'a rien à voir avec la conscience souveraine du présent vif, puisque la « supputation » relève de la catégorie herméneutique – explicitation. C'était en effet l'enjeu du « ressouvenir » hors de la portée du présent vif ; le « quasi-présent » se rapportait au vécu d'autrui. C'est pourquoi Ricœur répète : « la coupure entre la rétention [...] incluse à sa façon dans le présent vif, et le ressouvenir [...] exclu du présent vif » (p. 238). Que l'« unification du flux temporel » (*ibid.*) s'organise autour de l'historialité collective, de la continuité de la multiple vie ontologique, ce trait se renforce d'autant que s'y introduit le temps chronologique figuré notamment par les coups de Big Ben qui ponctuent le récit. Le privilège apparent du présent vif s'efface ainsi par la double altérité (qui apparaît en cela même comme discordance faisant irruption dans la concordance) : le quasi-présent – expérience temporelle d'autrui – et l'instant physique – moitié temporelle de l'altérité intime. En cela la totalité mène également à la « répétition » selon Heidegger.

¹ La relation entre deux personnages dans l'œuvre de Woolf illustre pour Ricœur cette transmission qui marque, en même temps, l'inversion de la négativité en positivité : le suicide de Septimus désigne le sort du *Dasein* en tant qu'être-pour-la-mort, tandis que Clarissa « rachète sa mort en continuant à vivre ». *Temps et récit*, tome 2, p. 209. La négativité de la vie de Septimus coïncide justement avec la chute du présent vif par la double altérité : il « se tue de ne pas supporter la rigueur du temps des horloges », et conjointement, il est arraché « au présent vif par ses souvenirs de guerre, au point d'être empêché de vivre au présent par le spectre de son camarade mort ». *Temps et récit*, tome 3, p. 239. La résolution de l'héroïne incarne par contre l'être-*ipse*, dans la mesure où elle survit à cette nouvelle du suicide, qu'elle prend en charge l'altérité – la mort d'autrui comme un événement survenant du dehors.

² P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 3, p. 250.

³ P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 2, p. 121.

en *Dasein*. Cette visée s'esquisse dès lors qu'il met en cause l'opposition entre « discours » et « récit » selon Benveniste, avec ses paradigmes qu'il remarque chez K. Hamburger et H. Weinrich. Il englobait cette opposition interne aux « temps verbaux » dans le « temps vécu » externe à la couche langagière, donc, dans le temps de l'être. Le même cadre travaillera en l'occurrence pour le traitement du temps subjectif – temps de l'énonciation, temps du narrateur.

L'opposition s'établit, de fait, par rapport à la question de la subjectivité : la ligne de partage est tirée selon l'implication ou non de la « sui-référence du locuteur à sa propre énonciation » (p. 120). Le récit de fiction se passe de l'« intervention du locuteur » (*ibid.*). Et Ricœur prend parti contre cette opposition nette. Il entreprend la coordination, en se rapprochant davantage de la perspective de G. Müller et de Genette, qui pose notamment l'« inclusion du discours dans le récit » (p. 130). Il entend par là l'engagement du sujet narrateur dans le récit. Le dédoublement migre alors à l'intérieur du récit. A la suite de Müller, Ricœur reformule : le « temps du raconter » et le « temps raconté » (p. 143). Corrélativement, il personnalise le couple de l'« énonciation » et de l'« énoncé » : « L'énonciation devient le discours du narrateur, tandis que l'énoncé devient le discours du personnage » (p. 166), là où Hamburger n'admet aucune idée de narrateur qui parle dans le récit, en réservant l'« origine-je fictive » (p. 123) au personnage. Or cette coordination n'est certainement pas sans bénéfice pour la théorie de la littérature, de la littéralité : soutenir que le discours, marqué de la référence au sujet, est impliqué dans le récit, ce serait prendre en compte l'inscription de la subjectivité dans l'œuvre littéraire, l'œuvre de fiction. En ce sens, la sémantique du discours est extensible à la sémantique du récit qui traitera la signifiante et non plus le sens, la configuration du dire avec ses composantes constitutives d'un rythme, et non plus celle de la trame avec ses actants, actions, événements. Cependant, ce qui se soumet, chez Ricœur, à la révision, c'est bien l'acceptation du discours, de l'énonciation. Le rapport d'englobement entre langage et être est notamment accroché à cette révision.

Müller cherche à compter et à comparer le « temps du raconter » et le « temps raconté » au moyen de la mesure commune et objective. Le « temps chronologique » (p. 146) est à la base de la « comparaison métrique » (p. 145). Mais l'entreprise de quantification se heurte à l'irréductibilité du temps au simple « linéarisme » (p. 148), du fait qu'indépendamment de la notion de longueur, entrent en jeu les « effets de lenteur ou de vitesse, de brièveté ou d'étalement » (*ibid.*), qui déplacent le terme de comparaison, de la mesure quantitative à la thématique qualitative. La question de la qualité se prolonge dans la question du sens qui discute, précisément, du « temps de la vie » (p. 149). La comparaison converge sur le « vécu temporel » (*Zeiterlebnis*, p. 150).

Le narrateur porte la « vie insignifiante » à la « sphère de l'explicitation du sens » (p. 149), c'est-à-dire qu'il dévoile le sens caché de la vie relatif à la temporalité fondamentale de l'être. La thématique du cercle temporel de la vie entre dans le vif du sujet, quand Ricœur reprend à Genette l'étude sur des rapports distordus, dans *A la recherche du temps perdu*, entre le « temps du récit », mi-équivalent au « temps du raconter », et le « temps de la diégèse » (p. 155) équivalent au « temps raconté ». A la linéarité propre au « temps de la diégèse » où les événements relatés s'enchaînent sur le mode chronique échappent les traits « anachroniques » (p. 156), prospectifs et rétrospectifs, qui met le « temps du récit » en rapport avec la « signification de l'ensemble de l'œuvre » (*ibid.*). A cette structuration en boucle concourt l'aspect « itératif » (p. 159) du récit qui raconte à plusieurs reprises un événement arrivé une fois. Concernant la mesure de la « durée » (p. 158), il y a une disproportion entre la double chronologie (par exemple, une scène matinale racontée en une centaine de pages), qui opère la transition de la quantité à la qualité inséparable de l'intelligence narrative. Ainsi se motivent réciproquement la mouvance circulaire et l'intelligibilité de chaque événement dans le « temps du récit » qui préside au « temps de la

diégèse ». Cela témoigne, pour Ricœur, de la référence au « temps de la vie » extra-linguistique.

Par contre, il donne tort au procédé de la narratologie structurale de Genette qui, fidèle à l'axiome de la fermeture, « met hors jeu » (p. 155) justement la *Zeiterlebnis*. Quant à la sui-référence, Genette conjugue le narrateur avec le « temps du récit » pour les unir en « temps de la narration » (p. 160) qui correspond plus exactement au « temps du raconter » chez Müller. Il reste qu'afin de traiter l'acte de narrer à trait subjectif (« l'énonciation narrative », p. 153), il n'examine que la « technique narrative » (p. 163). Il ne donne pas l'essor à l'idée qu'il introduit lui-même : l'« expérience fictive que le narrateur-héros fait du temps » (p. 162-163)¹. Cette idée est pourtant précieuse pour Ricœur, puisqu'elle fournit une clef au « rapport du temps de la narration au temps de la vie à travers le temps raconté » (p. 149). Le narrateur explicite, pour exprimer par le temps raconté, le temps de la vie comme sens de l'être vivant, dans la mesure où il en fait lui-même l'expérience au mode de quasi – par la réduction imaginaire de son moi empirique ou transcendantal, par la réduction à l'écriture du « site natif » du discours. De même que le « temps de la diégèse », le « temps de la narration » reflète le vécu temporel. Ce réfléchi marque le rapport subordonné de l'acte de langage à l'expérience temporelle qui régit la référence et la sui-référence extra-linguistiques.

Et là-dessus porte précisément la révision concernant l'acceptation de l'énonciation, du discours, « discours du narrateur ». L'« énonciation narrative » revient à actualiser en parole la langue de l'être, plus exactement, à porter au langage humain, au langage écrit, la langue de l'être qui a préalablement ordonné les temps verbaux de chaque langue empirique aux temps vécus fondamentaux. Si le narrateur raconte la vie du personnage en *Dasein*, c'est qu'il mène lui-même la vie du *Dasein*². D'auteur réel, il devient *Dasein*, par l'écoute de la langue de

¹ C'est justement l'impensé de la référence littéraire qui fait obstacle. Voir p. 163-165.

² A ce propos, l'œuvre de Proust passe pour une sorte de mise en abîme, enchâssement en miniature du devenir du héros dans celui du narrateur. C'est ce que signale la valeur du trait d'union « narrateur-héros ». Le narrateur raconte sa propre vie à travers la vie du héros dont le sens se révèle rétrospectivement comme « histoire invisible d'une vocation » (p. 248, p. 252) qui n'est autre que la « vocation d'écrivain » (p. 253). Le même *ergon* de la vie enchaîne ainsi thématiquement l'aventure du héros à celle du narrateur. Mais il n'est aucunement question du rapport autobiographique entre personnage et auteur réel. L'enjeu réside dans le récit du devenir *Dasein* par l'acte herméneutique qu'opère le narrateur-héros et qui structure, du même coup, ce récit dédoublé en « temps de la narration » et « temps de la diégèse » sur le cercle archéo-téléologique du « temps de la vie ». Celui-ci temporalise la logique, à elle-même, circulaire de la découverte constitutive du *Dasein*. Il s'étale entre la quête et la trouvaille du sens de la vie prédonné mais caché – la vocation d'écrivain : l'écrire fait partie en effet de modes du *Dasein*, donc elle marque la vérité de l'être vivant et précisément à ce titre, elle fait ici l'objet d'autres activités herméneutiques. Or, Ricœur définit le cercle comme « ellipse à deux foyers » (p. 248) – temps perdu et temps retrouvé : expliciter la vérité latente de la vie, c'est retrouver le temps perdu, déchiffrer dans les événements qui ont entouré, marqué la vie antérieure les « signes » de l'*ergon*. Ricœur emprunte à G. Deleuze cette idée d'« apprentissage des signes » (p. 247) qui fonctionnera pour reconformer la subordination du langage à l'être. L'apprentissage comme activité herméneutique en mouvement circulaire passe notamment par la « vision » qui « reconnaît » (p. 279) le sens originel du *Dasein* (être vivant, être au monde) sous-jacent au signe patent. Aussi l'apprentissage des « signes sensibles » consiste à intérioriser et à conceptualiser l'« impression » déliée de la « jouissance immédiate, prisonnière de son objet extérieur » (p. 281), bien qu'il s'oppose à l'acte souverain du sujet, et à l'acte subjectif de langage. En effet, l'impression garde le « contrôle [...] de la vérité » (p. 282). Le titre de la vie comme « livre intérieur de signes inconnus » (*ibid.*) adhère pour Ricœur au schéma de l'être qui signifie et des hommes (narrateur, héros) qui interprètent. Le temps retrouvé comme « impression retrouvée » (p. 280) répète la substitution de la découverte (« traduction », p. 272) à la création. Quant à la création proprement dite, comme acte de langage, elle se restreint à l'expression, et surtout à la « fixation » (*ibid.*), à l'« inscription » (p. 281), donc à l'écriture. Et la « métaphore » vient notamment servir d'intermédiaire entre « écriture et impression », « littérature et vie » (p. 280), parole humaine et langue de l'être : tirée du côté de la « reconnaissance » optique, elle engage en effet la modalité de caché-montré, par le rapprochement des deux objets « élevés à l'essence et soustraits aux contingences du temps » (p. 278) ; elle fondait d'ailleurs la connaissance affective apte à s'attacher aux « impressions », « signes sensibles » ; de l'autre côté, ce qu'elle met en rapport, c'est surtout les « sensations et souvenirs » (*ibid.*), si bien qu'elle traverse l'étendu temporel au-delà de l'écoulement du passé révolu, dissipé. Autrement dit, elle fixe le sens retrouvé

l'être. Autant que le « temps raconté », le « temps du raconter » est corrélatif à ce devenir. Ricœur égale le sujet au thème du récit. Le titre de « discours » appliqué à la fois à l'énoncé et à l'énonciation trahit en creux l'homogénéité définitive qu'il installe entre personnage et narrateur, entre sujet énoncé et sujet de l'énonciation et par delà entre temps énoncé et temps de l'énonciation.

Dans ce cadre de l'enquête, il érige la « voix » (p. 161) en figure du temps de l'énonciation. La « voix narrative », malgré l'implication de la sui-référence du littéraire à l'« instance narrative » (*ibid.*), n'engage point la pensée du rythme qui manifeste le temps de l'énonciation incommensurable avec le temps de l'énoncé¹. Ni d'ailleurs celle de la parole présente au présent vivant². Elle manifeste le temps du narrateur en *Dasein*, et surtout sa dimension de *dunamis*. Elle répond à l'« intégralité du pouvoir-être » du narrateur lui-même qui sert d'amorce à l'ouverture de l'œuvre. Le dynamisme de l'œuvre et la *dunamis* du narrateur s'entrelacent inextricablement dans la trame. Ils sont liés en osmose, comme le double temps de l'énoncé (du récit) et de l'énonciation (du raconter) sous l'égide unitaire du temps de la vie. La temporalité de l'« être possible » inscrite dans la « voix narrative » concourt, au-delà du discontinu contextuel et de la mort de l'auteur réel, à la transmissibilité de l'œuvre écrite, à la traditionalité. C'est pourquoi Ricœur définit la « voix » du narrateur comme facteur médiateur pour le dialogue avec le lecteur³. Elle est de l'écrit, non de l'oral. La possibilité de l'écrivain en *Dasein* projetée dans le monde de l'œuvre se transmet chez le lecteur. Dans cette dimension potentielle réside la résolution de la contradiction. C'est le rapport consubstantiel de l'*énergéia* à la *dunamis* qui forge le caractère de l'œuvre, de son monde hypothétique comme une totalité à la fois accomplie et ouverte⁴.

justement comme essence qui demeure. En cela elle prend part à l'écriture en tant que création littéraire. Le processus du devenir, s'il articule le double temps du raconter et du récit avec le temps de la vie, s'organise ainsi par la lecture des signes et l'écriture des essences. Et parallèlement, le décalage s'intercale entre devenir du narrateur et devenir du héros. Tout comme le temps du raconter préside au temps du récit, le narrateur a déjà commencé l'apprentissage des signes par la vision et par la métaphore. Et il a déjà commencé à écrire, à inscrire sur le temps de la narration, le temps du récit – temps perdu et retrouvé. C'est-à-dire qu'il se constitue en *Dasein*, de recouvrer son *ergon* qui est aussi celui du héros. Mais c'est précisément ce décalage qui donnera lieu à l'ouverture de l'œuvre clôturée.

¹ Le temps de rythme ne se cantonne même plus dans l'organisation d'un réseau temporel particulier à la réalité d'œuvre. Irréductible au temps du monde créé, c'est lui qui donne à entendre et à voir la plus-value subjective du temps. A coup sûr, ce temps n'est pas mesurable, non plus. Et il est indiscutable qu'il est question de la qualité. Mais les « effets de lenteur ou de vitesse, de brièveté ou d'étalement » sont produits par un lien multiple et complexe qui se dénoue et se renoue, sans cesse, entre les mots (au sens de Benveniste), même à l'intérieur d'un mot, et encore à l'extérieur des mots, en même temps qu'ils s'engagent ensemble à configurer une unité de temps, une cohésion rythmique, inhérente et particulière à l'œuvre, à cet œuvre-ci. Ces effets ne passent donc pas, comme Ricœur considérait de concert avec Müller et de Genette, par l'intrigue, entre les événements relatés, les scènes redécrites. Il est bien question de la qualité rythmique, non de la qualité thématique. Le temps de rythme déborde de toutes parts le cadre de ce qui est dit, énoncé, raconté.

² Nous avons déjà observé cette distinction, à l'occasion de la divergence entre Derrida et Ricœur concernant le concept de chair. Chez Ricœur, la chair et la voix sont du ressort de l'ontologie, et non de la métaphysique de la présence, de l'égologie. Sa conception de la voix, voix narrative, se rapproche de la perspective de Dufrenne. La « voix narrative » équivaut à la voix étrangère de l'être qui parle à travers la voix du poète, à la voix de l'être faite chair. Le thème de l'incarnation concordait bien au devenir *Dasein* du narrateur, devenir *ipse* par la traversée de l'altérité. Au reste, celui de l'inspiration redouble la dissolution de la « voix narrative » dans la voix de l'être, le souffle venant de l'être. Si la voix du narrateur exprime, extériorise ce dont elle s'inspire, la forme d'extériorisation, d'expression revient à l'écriture. La voix qui actualise en parole la langue de l'être, c'est la voix qui écrit à distance de l'oralité immanente.

³ C'est l'avantage de l'idée de « voix » par rapport à celle du « point de vue », alors qu'elles impliquent, de part et d'autre, la pensée du narrateur : « Le point de vue relève encore d'un problème de composition [...] ; la voix, en revanche, relève déjà des problèmes de communication, dans la mesure où elle est adressée à un lecteur » (p. 188).

⁴ C'est ce qu'implique l'étude de l'œuvre de Proust. Si l'*acte* de narrer est au mode performatif pour la mise en abîme à décalage, cet *énergéia* du narrateur est réversible en *dunamis*. De ce point de vue, Ricœur trouve intérêt

L'ouverture de la clôture sur la lecture se trouve au cœur de la discussion à la deuxième phase de l'historialité collective : la « reprise ». Il s'agit de la réalisation du possible. La « reprise » de la *dunamis* du narrateur apparaît comme *énergéia* du lecteur qui effectue, accomplit. Conjointement avec ce passage à l'acte, l'interprétation prend une nouvelle tournure. Elle se décline en « appropriation » (application) qui donne du relief surtout au « caractère “actuel” de l'interprétation » : « [La lecture] marque l'effectuation, la venue à l'acte, des possibilités sémantiques du texte. [...] ce caractère d'effectuation, propre à l'interprétation, révèle un aspect décisif de la lecture, à savoir qu'elle achève le discours du texte dans une dimension semblable à celle de la parole. Ce qui est ici retenu de la notion de parole, ce n'est pas qu'elle soit dans une dimension semblable à celle de la parole ; c'est qu'elle soit un événement, un événement du discours, l'instance de discours [...]. Les phrases du texte signifient *hic et nunc* »¹.

L'analogie entre lecture et parole égalise le narrateur et le lecteur devant la langue de l'être. Le « discours » du lecteur est de la même qualité qu'on vient de voir par rapport à celui du narrateur. Il est constant que le lecteur est autant habilité à actualiser en parole la langue de l'être, puisqu'il en discerne l'inscription sur l'œuvre écrite, sur la voix narrative, à travers l'explication corroborée par la précompréhension commune. Néanmoins Ricœur accentue ici davantage la direction inverse de l'activité herméneutique. La remontée en amont de la *mimésis* II (*mimésis* proprement dite), donc à la *mimésis* I de précompréhension rebrousse chemin vers l'aval, dit « *mimésis* III »² qui coïncide avec le moment actuel d'appropriation.

au dénouement final où le temps de la diégèse reprend barre sur le temps du récit. Ce retournement n'annonce aucun triomphe de l'ordre ontique avec sa chronologie linéaire des occurrences uniques. Si le temps de la diégèse mène au moment terminal où « le héros est devenu écrivain », cet événement singulatif vaut pour l'avènement : le « caractère d'événement que revêt, pour le héros, la naissance d'une vocation d'écrivain » manifeste le revirement à la naissance proprement dite, en tant qu'être né pour écrire. Or la mise en abîme greffe ce cercle du temps du récit sur celui du temps du raconter. Le point nodal où le temps du récit rattrape le temps du raconter coïncide justement avec le moment de l'événement-avènement : « Le temps de l'histoire du héros se rapproche de sa propre source, à savoir le présent du narrateur ». La fin du temps diégétique se ramène à l'origine narrative, au « présent du narrateur » (« l'instance narrative », « voix narrative ») qui, assurément, est en train d'écrire. Cet aspect duratif de l'écriture du narrateur, s'il inscrit la distance traversée entre le double foyer de l'ellipse à l'intérieur de l'œuvre, fixe par là même ce temps retrouvé pour le rendre permanent, pour faire du rattrapage le dépassement de la clôture narrative. Relatif à la valeur durative de l'écriture, l'acte performatif de la narration intègre à son propre temps une temporalité de vocation ouverte au futur – la vocation d'écrivain pour le héros égale en effet la « visée d'une œuvre à faire » (p. 271) qui marque la dimension du projet en corrélation avec l'hypothétique du monde de l'œuvre. Là réside l'« intégralité du pouvoir-être » du narrateur. Ricœur précise : « Le temps de l'histoire du héros se rapproche de sa propre source, à savoir le présent du narrateur, sans pouvoir le rejoindre, ce trait fait partie de la signification du récit, à savoir qu'il est terminé, ou du moins interrompu, lorsque le héros est devenu écrivain ». L'interruption prend le relais de l'achèvement. Et si l'arrêt provisoire illustre bien le caractère accompli et ouvert de la totalité de l'œuvre, c'est qu'il dépose le sceau de la *dunamis* sur le temps de la narration, la vie du narrateur, l'*énergéia* narrative. Dans cette perspective, Ricœur rattache la distance traversée – le temps perdu-retrouvé écrit – à la « répétition » (voir *Temps et Récit*, tome 3, p. 240-241) heideggérienne dont le trait positif en totalité ouverte repose justement sur la structure temporelle de l'*ergon* découvert : la résolution de la temporalité fondamentale correspond en effet à la vocation, possibilité de pouvoir écrire ; la transmission de l'héritage mise en jeu par l'historialité collective renvoie aussi à cette vocation, en tant qu'elle est léguée par le narrateur au héros, et au-delà, au lecteur ; l'intra-temporalité sous forme d'intervention dans le cours du monde engage alors l'*acte* d'écriture, comme réalisation du projet de possible ; le « temps de faire quelque chose » marque le maintenant où le héros-lecteur entreprend d'actualiser son *ergon*, la « visée d'une œuvre à faire ». Aussi le temps du raconter recèle sa propre possibilisation ultérieure dans l'inscription d'écriture extensible à quiconque sait lire. La *dunamis* du narrateur conduit la logique de la découverte à la logique de la relance où l'*énergéia* du lecteur-héros se mettra en avant. C'est ainsi que se dessine continûment la spirale de la vie ontologique, constitutive de la communauté des êtres humains, vivants.

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 171.

² P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 1, p. 98. L'aval de la composition, de la configuration marque l'« impossibilité, pour une poétique qui a mis l'accent principal sur les structures internes du texte, de s'enfermer dans la clôture du texte ».

Le lecteur reprend à son propre compte « des possibilités sémantiques du texte » pour les rendre effectives. C'est par le biais de l'appropriation que la lecture donnera toute sa mesure à titre d'« interprétation en profondeur ».

Ricœur découpe le motif de l'actualité sur la question de la fin de l'œuvre, au point de déclarer l'inachevé du récit, et de reporter son achèvement sur la lecture, sur la *mimèsis* III : « La structuration est une activité orientée qui ne s'achève que dans le spectateur ou le lecteur » (*ibid.*) ; « Cet acte [= acte de lecture] s'articule sur le dynamisme propre à l'acte configurant, le prolonge et le conduit à son terme » (p. 137). Le lecteur, précisément son « acte » (*énergéia*), joue donc un rôle primordial pour la « signifiance complète »¹ de l'œuvre. La tâche d'achèvement attribuée au lecteur marque un défi que Ricœur lance discrètement à l'endroit de Derrida qui soumettait la lecture, à la suite de l'écriture, à la loi transcendantale de l'in-finitement in-défini, in-déterminé.

Le concept de « narrateur non digne de confiance » (p. 293) chez W. Booth encourage la thèse de la collaboration entre écriture et lecture, en mettant en avant la « liberté » et la « responsabilité » (p. 294) du lecteur : celui-ci entreprend, à la place du narrateur indigne de confiance, de structurer lui-même l'œuvre, d'en assumer la synthèse de l'intrigue. W. Iser examine le phénomène de la « stratégie de déception », proche de celui de « narrateur non digne de confiance », qui « consiste à frustrer l'attente d'une configuration immédiatement lisible » et « à placer sur les épaules du lecteur la charge de configurer l'œuvre » (p. 307). L'activité configurante du lecteur projette de compléter la « carence de lisibilité », le « défaut de détermination » (p. 308). C'est donc au lecteur qu'il revient la responsabilité d'achever le récit. Le concept de « lectures à venir » (p. 301) chez M. Charles travaille au bénéfice de la même « liberté » du lecteur, et ce, en corrélation avec le thème explicité de l'inachevé de l'œuvre. Si la « liberté » s'oppose à la « contrainte » introduite par un autre concept, celui de « lecture dans le texte » qui « terrorise » le lecteur en lui imposant le « décret de la prédestination de sa propre lecture » (p. 302), la « liberté » reste néanmoins le principe majeur de lecture, en raison de l'« ambiguïté » des « prescriptions » (p. 299) censées fournies dans le texte. Et c'est par cette libération de la lecture que s'expose notamment l'« inachèvement du texte » (p. 301).

L'inachèvement n'est pas prêt à passer négativement et sommairement pour une défaite de la composition, un décousu dispersé en épisodes incohérents. Plutôt il exhibe des possibilités de l'œuvre offertes au multiple schéma de parcours. Il illustre, selon Charles, la « variabilité des interprétations » (p. 302). Loin, donc, de contredire la perspective positive, il témoigne de la vie même du narrateur qui continue dans sa dimension en *dunamis*, de la puissance de l'œuvre qui demeure dans l'attente de l'actualisation par la lecture. Il entraîne par là une pensée de l'infini quoique chargé d'opacité : « La perspective d'une lecture *infinie*, qui, interminablement, structure le texte même qui la prescrit, restitue à la lecture une inquiétante indétermination » (*ibid.*). Ricœur va redresser le versant positif de l'infini qui manque encore à l'« inquiétante indétermination ». Il reconnaît une articulation similaire entre inachevé, infini et multiple chez R. Ingarden ainsi que chez Iser. Ingarden avance que « le texte est inachevé », étant susceptible des « différentes “vues schématiques” » (p. 305). Mais c'est Iser qui défriche une perspective positive de l'infini, en ceci qu'il rend réversibles « un défaut de détermination » et « un excès de sens » pour soutenir que « tout texte [...] se révèle inépuisable à la lecture » (p. 308). L'indéterminé fait pendant ici au surdéterminé qui travaille à neutraliser la négativité du préfixe « in » tant exploitée par Derrida. A partir de là, Ricœur tente d'annuler le déterminisme de l'indéterminé, de proscrire le jeu du hasard, du monde, du signifiant. Pour lui, la nécessité de la lecture est l'envers de la richesse de l'écriture, elle convient à l'ouverture de la *dunamis* sur le surcroît de sens, sur l'infini du sens de l'être qui ne demande qu'à être recensé, à être actualisé par la lecture.

¹ P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 3, p. 286.

Si le lecteur achève donc une possibilité de l'œuvre face à la surdétermination infiniment ouverte, qu'il accomplit *hic* et *nunc* une des hypothèses virtuelles du récit, de schématiser à lui-même le monde de l'œuvre, ce qui devient problématique, c'est le rapport entre le monde de l'œuvre ainsi configuré par le lecteur et son propre monde, « monde du lecteur » (p. 287). A l'issue de la confrontation des deux mondes fictif et réel, le thème de l'ouverture rebondira sous un autre aspect, relatif à la question de la référence, qui constitue, par ailleurs, le centre d'intérêt de l'« interprétation en profondeur ». Le monde de l'œuvre passait certes pour la référence secondaire, littéraire. Mais justement à ce titre, il restait « quasi-monde ». De ce point de vue, Ricœur corrige la trajectoire de la référence : « Le monde du texte marquait l'ouverture du texte sur son “dehors”, sur son “autre”, dans la mesure où le monde du texte constitue par rapport à la structure “interne” du texte une visée intentionnelle absolument originale. Mais il faut avouer que, pris à part de la lecture, le monde du texte reste une transcendance dans l'immanence. [...] C'est seulement dans la lecture que le dynamisme de configuration achève son parcours » (p. 286-287).

La fin narrative étant transférée à la lecture, il est clairement exclu que l'achèvement coïncide avec la fermeture. Et ce n'est pas seulement parce que le lecteur laisse ouverts d'autres potentiels de sens de l'œuvre, mais que le monde de l'œuvre organisé par le lecteur se transcende, s'extériorise, du même coup, vers le « monde de la lecture ». La référence dernière réside dans ce monde réel du lecteur – son *Umwelt* – qui ne restera pourtant pas intact, ni inchangé. Sous cette optique, Ricœur met en chantier les relations complexes du double monde en termes d'« horizon », dont il développe le vaste champ d'application.

La *mimèsis* I de précompréhension garantit, d'emblée, au lecteur sa capacité de composer le monde de l'œuvre. La traditionalité qui découle de l'amont accompagne l'activité de schématisation tributaire à la fois de l'écriture (*mimèsis* II) et de la lecture (*mimèsis* III). L'horizon présent de la lecture se trouve donc en interférence avec l'horizon passé de l'œuvre. L'appartenance à l'histoire, à la tradition commune assume la continuité du double horizon sous le « répertoire du familier » (p. 309) dont relèvent les genres, thématique, règle formelle, etc. Ce paradigme de normes modèle les « attentes »¹ du lecteur, en lui permettant d'actualiser le récit, d'achever la mise en intrigue. Il l'aide à s'appropriier l'œuvre du passé, le « s'appropriier » étant ici à prendre au sens de « rapprocher », « rendre contemporain et semblable », « rendre propre ce qui d'abord était étranger ». L'appropriation ne peut pas ne pas faire appel à l'appartenance positive qui lutte contre l'éloignement. Celle-ci efface la distance historique au profit de la distanciation qui accorde une caution de scientificité à la schématisation par la lecture. Ainsi s'établit la triade de la lecture : appartenance, distanciation et appropriation.

L'appropriation solidaire de la distanciation, si elle chasse l'illusion de l'herméneutique romantique en quête du transfert psychique, élimine aussi l'illusion de l'herméneutique stylistique qui consiste à croire réussir en parfaite coïncidence la schématisation de l'œuvre. Cette illusion ne s'accroche plus au lien du lecteur avec l'auteur sous le trait de co-généralité. Il reste qu'elle engage un sentiment semblable d'égalité à l'égard de l'œuvre (« plain-pied avec l'œuvre »²). La croyance trompeuse s'insinue entre la recherche de cohérence et la tâche d'achèvement. Et c'est la contrepartie exacte du « répertoire du familier » qui met en ruine l'illusion de parité. Il s'agit notamment de la « stratégie de défamiliarisation par rapport à toutes les normes que la lecture croit pouvoir aisément reconnaître et adopter » (p. 309). Cette stratégie étant voisine de celle de « déception » ou de « narrateur non digne de confiance », il s'ensuit qu'ici, elle fait une fonction sinon inverse, du moins différente à l'égard de la continuité des horizons. Elle circonscrit la capacité de chaque lecteur. Ricœur la définit comme « stratégie de rupture que la formation d'illusion requiert à

¹ P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 1, p. 145.

² P. Ricœur, *Temps et Récit*, tome 3, p. 308.

titre d'antidote » (*ibid.*). Le propos d'établir l'équilibre entre capacité et illusion, entre continu et discontinu, implique pour point de mire d'aligner la triade de la lecture sur la perspective générale de l'infini. Et par là passe au premier plan l'aspect actuel et accompli de l'appropriation.

L'*énergéia* du lecteur qui achève la synthèse poursuit une nouvelle carrière. Il se donne en l'occurrence pour « instable », « provisoire » : la coopération de la lecture avec l'œuvre produit un « effet instable du dynamisme » (*ibid.*), une « stabilisation provisoire de la dynamique » (p. 314). Si ce « dynamisme » (« dynamique ») fait joindre la puissance de l'œuvre et la capacité du lecteur à configurer, en conformité avec la thèse du « transfert de l'héritage », transfert de *dunamis* à *dunamis*, l'instabilité y imprime un caractère de choix corollaire de l'actualité. Le lecteur thématise et actualise une des potentialités, un des parcours possibles du monde de l'œuvre. Ricœur venait de dire : « Ce que l'on gagne est à la mesure de ce qu'on perd » (p. 309). L'instabilité de la lecture est alors solidaire de l'inachèvement de l'œuvre, de sa « pérennité » (p. 314). Chaque lecture achève l'œuvre à sa façon. Mais la lecture ne s'achève pas. Parce que l'œuvre est infiniment ouverte, qu'elle n'admet pas la coïncidence complète avec une lecture, une seule. Dans ce contexte prend tournure une forme de communication postulée entre écriture et lecture. C'est le double trait sélectif (actuel) et instable (accompli) de l'appropriation qui marque notamment la réplique de chaque lecteur, comme son *énergéia*, au pendant du « défaut » et de l'« excès » qui définissait la *dunamis* de l'œuvre. Le « dialogue que nous sommes » n'accède à la mutualité d'échange que par la réplique ainsi esquissée du lecteur.

L'appropriation renvoie alors à ce que H. R. Jauss considère comme « relecture » (p. 320) en contraste avec la lecture. La lecture primaire « laisse le texte développer ses propres attentes » (p. 319), donc ses propres potentialités, en se contentant par là de répondre aux « excès » et « défaut » du texte : « La lecture comporte à la fois richesse et opacité » (p. 320). En revanche, la « relecture » se met à « choisir » pour « clarifier » (*ibid.*). Elle détermine plus, quitte à perdre la pluralité, en n'offrant qu'« une interprétation parmi d'autres » (*ibid.*). A la différence de la lecture qui ouvre toutes les possibilités, la relecture ferme, parce qu'elle en choisit une, et cela quoique provisoirement. L'enjeu de la relecture se focalise sur le procès de sélection, qui désigne en creux son actualité. Ici, s'engage à plein le rapport du lecteur à son horizon mondain, aussi bien qu'à l'horizon de l'œuvre. Car le choix traduit justement la réplique du lecteur qui s'élève sur l'affrontement entre son *Umwelt*, monde de la lecture et le monde de l'œuvre.

Le processus de choix comme passage de la lecture à la relecture est mis sur le métier par la « défamiliarisation », qui frustre, dérègle les attentes du lecteur. Ce paradigme de discontinuité perce, en l'occurrence, un nouveau point de clivage, irréductible à la rupture entre l'horizon passé et l'horizon présent. La fracture est déplacée de telle sorte que l'horizon de la « vie littéraire » (p. 317) se démarque de l'horizon, passé et présent, de la « vie ordinaire » (p. 316). La « défamiliarisation », si elle incite le lecteur à collaborer avec l'œuvre, le dispose, du même coup, à se détacher de son monde quotidien. En effet, qu'est-ce qui prédestine le lecteur à certaines attentes, celles que l'œuvre vient précisément décevoir, sinon ce monde, le contexte socioculturel qui l'enveloppe ? Aussi, le lecteur entreprend, de son côté, de mettre entre parenthèses l'ordre mondain, l'horizon de sa propre expérience quotidienne. Son travail de schématisation est rendu équivalent à l'« activité *imageante* » (p. 305). Il procède à « *se figurer* » (*ibid.*) le monde de l'œuvre qu'il est en train de configurer. C'est en vue de faire ressortir cette réduction imaginaire opérée par le lecteur que Ricœur avance justement : « La défamiliarisation du côté du lecteur répond à la dépragmatisation du côté du texte et de son auteur impliqué » (p. 308). La « dépragmatisation » n'est autre que la réduction littéraire, proprement dite, de l'ordinaire¹.

¹ Voir *Temps et Récit*, tome 3, p. 306-307.

L'*époque* imaginaire de la réalité mondaine, que le lecteur exerce par lui-même, ne peut pas ne pas se répercuter, par contrecoup, sur le support même de la lecture, à savoir sur l'appartenance à l'histoire, dans la mesure où le monde de la lecture qu'il s'emploie à suspendre est constitué des acquis de la tradition. Et si l'« histoire des effets » discute cette efficace continuelle de la tradition sur l'horizon présent du lecteur, elle s'enchaîne ici à l'« histoire de la réception » (p. 316) qui facilite à cerner la tradition comme celle des lectures. L'histoire des lectures adhère en effet aux attentes du lecteur relatives aux normes familières, aux grilles d'interprétation déjà répertoriées. Le monde du lecteur formé par la tradition se trouve donc dépendant des lectures antérieures dont l'efficace conspire à prédéterminer l'horizon d'attente du présent. Mais le lecteur, à réduire son *Umwelt*, se détache parallèlement des lectures qui ont actualisé, avant lui, certaines des potentialités de l'œuvre. Et l'actualité de son choix émerge notamment de cette rupture des liens d'appartenance avec l'horizon mondain qui s'étale sous les effets de l'histoire de la réception. C'est dire que le triage porte sur des potentialités laissées jusqu'ici pour compte. Aussi ce rapport à la potentialité permet d'articuler la sélection actuelle avec la réduction imaginaire : « Par son caractère inéluctablement sélectif, la lecture [révèle] dans le texte un côté non écrit. C'est ce côté que, par privilège, la lecture s'efforce de *se figurer* » (p. 308). La lecture actuelle découvre un « horizon nouveau » (p. 314) de l'œuvre, elle révèle une de ses attentes virtuelles. Et la potentialité ainsi actualisée revient à un sens de l'être dévoilé, la réduction imaginaire n'étant autre que la réduction ontologique.

La sortie de l'appartenance à la tradition des lectures s'avère alors loin de dissoudre l'appartenance à l'être. La dimension potentielle mène à scinder l'appartenance. La défamiliarisation, si elle donne prise à cette dimension, laisse intacte la précompréhension dont Ricœur dit qu'elle « règle » (p. 318) le passage de la lecture à la relecture, qu'elle guide le procès de choix : « La structure d'horizon de la compréhension immédiate [...] n'est pas seulement jalonnée par des attentes issues des tendances dominantes du goût à l'époque de la lecture et de la familiarité du lecteur avec des œuvres antérieures. Elle suscite à son tour des attentes de sens non satisfaites, que la lecture réinscrit dans la logique de la question et de la réponse » (p. 320). Ces « attentes de sens non satisfaites » ne se résument pas aux attentes justiciables des normes déjà admises. Elles renvoient aux potentiels de sens de l'être qui sont renfermés dans l'œuvre et restent jusqu'au présent de la lecture. L'horizon d'attente de la précompréhension embrasse, sous l'infini positif du sens de l'être, l'horizon d'attente de l'œuvre et l'horizon d'attente de la lecture. Celui-ci n'est pas simplement façonné par l'appartenance à la tradition. Il est fondamentalement travaillé par l'appartenance à l'être. C'est pourquoi, d'ailleurs, le lecteur opère lui-même la réduction ontologique, qu'il est capable de réduire l'horizon du monde ordinaire pour en dégager l'horizon de l'être, pour actualiser une part de sens de l'être qui y restait virtuelle. L'actualité du choix se rattache à cet horizon implicite du présent que le lecteur cherche à révéler *hic* et *nunc*, de connivence avec l'horizon d'attente de l'œuvre. Il ouvre et découvre, lui-même, le *Welt*, au-delà de l'*Umwelt*¹.

A cet accès à l'horizon de l'être par voie de la lecture concourt la « logique de la question et de la réponse ». En fait, elle est déjà pratiquée par l'écriture. Ricœur envisage l'œuvre comme réponse à une question. Et la solution qu'elle propose consiste bien en hypothèse d'un monde où des modes de « pouvoir-être » sont explorés et configurés. C'est dire que la question est celle de l'être, du sens de l'être. Que Ricœur érige le « style » (p. 292)

¹ C'est pourquoi la lecture se formule selon les mêmes termes de « déployer », de « projeter » : « Comprendre un texte, [...] ce n'est pas trouver un sens inerte qui y serait contenu, c'est déployer la possibilité d'être indiquée par le texte ; ainsi serons-nous fidèles au comprendre heideggérien qui est essentiellement un *projeter* ou, de façon plus dialectique et plus paradoxale, un *projeter* dans un *être-jeté* préalable » *Du texte à l'action*, p. 101 ; « Le moment du "comprendre" répond dialectiquement à l'être en situation, comme étant la projection des possibles les plus propres au cœur même des situations où nous nous trouvons » (p. 128). Il s'agit de l'appréhension d'une possibilité d'être, et non plus d'un fait.

de l'œuvre en résolution, cela place en filigrane la logique sous la tutelle ontologique, étant donné que chaque style converge sur la stylistique de l'être. Et quand la logique vient présider à la lecture – « on ne peut comprendre une œuvre que si on a compris à quoi elle répond » (p. 314), elle conduit alors le lecteur à se diriger autant vers le fond d'être, précisément à « se figurer » le monde de l'œuvre. Et bien plus, en corrélation avec le procès de choix, elle implique que c'est au tour du lecteur de se mettre en quête de la réponse à une question qu'il soulève, de son côté, par la confrontation entre deux mondes – le monde réel où il se trouve et le monde fictif qu'il se figure. Thématiser une potentialité, c'est donc déterminer une question du sens de l'être qui concerne le lecteur dans sa situation actuelle, dans son *je-ici-maintenant*. Ricœur formule la « question proprement herméneutique » : « Que me dit le texte et que dis-je au texte ? » (p. 321).

Pour répondre à la question de la sorte, le lecteur ne s'arrête pas à réduire son monde au monde de l'œuvre. Il travaille, conjointement, à se réduire à la vie du *Dasein*, telle que l'œuvre la raconte à titre d'hypothèse. En se figurant et configurant le monde de l'œuvre, le lecteur aboutit à « s'irréaliser » : « En tant que le lecteur soumet les attentes à celles que le texte développe, il s'irréalise lui-même à la mesure de l'irréalité du monde fictif vers lequel il émigre » (p. 327-328). Car la question qu'il se pose engage en dernier ressort le mode d'être-au-monde. Elle touche sa propre existence. Le *Welt*, c'est la *Lebenswelt* – monde de la vie ontologique¹. Ayant pour visée principale le devenir du lecteur, l'appropriation nécessite sa distanciation de soi à soi. L'hypothèse à s'approprier met hors jeu l'hypostase de la subjectivité du lecteur. En cela la relecture est qualifiée de « distancée » (p. 320). Et c'est cette distanciation qui permet d'éliminer des méfaits de l'appartenance, et par là, de tenir l'équilibre cherché plus haut.

Elle supprime les illusions romantique – coïncidence de sujet (lecteur) à sujet (auteur) – et stylistique – celle de sujet (lecteur) à objet (texte) –, la réduction du soi s'opposant à la réduction à moi. Elle remet en avant la distance historique, de façon à prendre note de l'appartenance négative. L'attente anticipée apparaît comme un préjugé faux qui rend illisibles des potentialités. La distanciation à soi prend en compte le « préalable herméneutique de la partialité » (*ibid.*)². Et pourtant, elle ne nie pas l'appartenance fondamentale, la reconnaissance du préjugé faux donnant accès au préjugé vrai. La partialité marque en effet le revers du choix actuel comme un ressort de l'ontologie de la question-réponse. Le lecteur irréalisé étant distinct, non seulement de l'*ego* omniscient, mais aussi de l'individu psychophysique voué à la réalité quotidienne, la distanciation à soi tourne en appartenance à l'être, elle se réoriente vers l'horizon de l'être, au-delà de la discontinuité maintenue du double horizon ordinaire, passé et présent. A la portée de la dimension ontologique, elle investit alors la lecture du caractère explicatif, tout en gardant la distance historique. L'explication s'écarte de l'illusion philologique, de la prétention historiciste à la

¹ « C'est précisément dans la mesure où le discours de la fiction "suspend" cette fonction référentielle de premier degré qu'il libère une référence de second degré, où le monde est manifesté non plus comme ensemble d'objets manipulables, mais comme horizon de notre vie et de notre projet, bref comme *Lebenswelt*, comme être-au-monde ». *Du texte à l'action*, p. 58. Le pouvoir-être projeté dans le monde de l'œuvre offre une réponse au lecteur en quête du sens de sa vie. Il offre une réponse existentielle à une question existentielle, par le retournement du mode de vivre dans l'*Umwelt* en mode de vivre dans le *Welt*, mode d'être dans la *Lebenswelt*.

² La « troisième lecture » avertit notamment cette partialité préalable, de délimiter l'« espace légitime des méthodes historico-philologiques » (*ibid.*). La validité de celles-ci réside dans la présupposition de la « différence entre l'horizon passé de l'œuvre et l'horizon présent de la lecture » (p. 321). Mais il y a une limite : la recherche de ce que le texte disait (la « question simplement historicisante »), sans engager le *je-ici-maintenant* de la lecture, aboutit à la prétention trompeuse de l'épistémologue, donc à la tentative illusoire du transport. La limite risque d'annuler la présupposition valable susceptible d'enchaîner une série de différences : entre passé et présent, entre littéraire et ordinaire, entre préjugé vrai et préjugé faux. La « troisième lecture » qui fait la critique (au sens kantien) de la philologie s'articule par là avec la lecture qui ouvre les attentes de l'œuvre d'ordre ontologique et la relecture qui en choisit une à titre de question en fonction de sa situation actuelle.

scientificité, aussi bien que de la condamnation déconstructionniste à l'inscience, l'accusation d'arbitraire étant motivée précisément eu égard à la tradition institutionnalisée des lectures. Ces extrêmes opposés ne discutent que l'horizon mondain, la situation socioculturelle, la référence ordinaire.

La distanciation à soi, opératrice de l'explication, met le cap sur la langue de l'être qui est inscrite dans le texte. Le lecteur écoute la langue de l'être qui parle à travers la voix du narrateur. Ce que le texte me dit, ce n'est alors autre que le « dit » de l'être. Quant à ce que je dis au texte, c'est la configuration que le lecteur opère lui-même en fonction d'une potentialité choisie. Il s'agit d'une hypothèse qu'il découvre dans l'œuvre en guise de la réponse *appropriée* à la question qu'il a soulevée. La réplique du lecteur est de l'ordre de l'herméneutique, voire même de l'heuristique. Dans le dialogue à trois et à distance entre narrateur, lecteur et être (« chose dite »), il revient à ce dernier de prendre l'initiative du sens et de la signifiante. Il faut y insister. Si Ricœur considère l'appropriation comme « enchaînement d'un discours nouveau au discours du texte »¹, cette chaîne ne passe pas de dire à dire. La lecture qui actualise un sens virtuel de l'être, c'est celle qui actualise en parole la langue de l'être, à l'instar du narrateur. En fait, l'enchaînement se joue sur les paroles qui consistent à écouter la langue de l'être. La permanence transcendantale de celle-ci assure un tel enchaînement, en s'assurant, du même coup, elle-même. L'horizon de l'être qui demeure sous l'horizon présent de la lecture est coextensif à cette transcendantalité de la langue de l'être.

Le rapport d'écrire-lire ainsi fondé sur la transcendantalité ahistorique de la langue de l'être passe donc de *Dasein* à *Dasein*. De fait, le lecteur se métamorphose en *Dasein*, au moment de la levée de sa propre neutralisation, c'est-à-dire lorsqu'il achève la configuration, qu'il s'approprie une hypothèse de l'être-au-monde. En faisant, à la suite du narrateur, le même trajet de la réduction imaginaire, il devient, lui aussi, *Dasein*. Et d'ailleurs, la théorie herméneutique de la constitution trouve ici son application première, canonique, puisqu'il s'agit du devenir du *lecteur*. L'acte de configurer le monde de l'œuvre consiste en effet à interpréter le « dit » du texte, à révéler une part de « dit » de l'être comme une « proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde » (p. 130). C'est donc en découvrant et en s'appropriant telle proposition que le lecteur en vient à se constituer en *Dasein*. Sa « subjectivité » ne précède pas la lecture ; elle est constituée par l'œuvre, par la « chose du texte » : « Comprendre [...] c'est recevoir un soi plus vaste de l'appropriation des propositions de monde que l'interprétation déploie. Bref, c'est la chose du texte qui donne au lecteur sa dimension de subjectivité » (p. 408). Et cette « subjectivité » ne concerne ni le moi, ni *je*. Elle égale précisément le « soi », l'être-*ipse*.

Par là se réintroduit la question du rapport à l'autre. En l'occurrence, l'autre du lecteur n'est rien de moins que l'œuvre, la « chose du texte » qui inscrit la voix du narrateur et le déroulement temporel de l'intrigue. L'altérité de l'œuvre renvoie à ce double temps rendu homogène – temps du raconter et temps raconté – sous le régime de l'être. En définitive, l'altérité est de l'être, en tant que le temps de l'être est imprimé sur le temps de l'œuvre. Or elle se manifeste surtout au moment de la déception des attentes qui, à engager le lecteur dans la réduction ontologique, le destitue de son statut de sujet souverain. L'impossibilité de son *hubris* à la triple coïncidence romantique, philologique et en particulier stylistique découle du temps de l'œuvre trompeur, qui échappe à sa maîtrise. C'est pourquoi Ricœur précise la défamiliarisation en termes temporels comme un « procès mouvant de modifications d'attentes » en corrélation avec le « jeu de rétentions et de protentions phrastiques »² du récit.

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 170.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 305, p. 306. Ce procès s'aligne sur la temporalisation de la synthèse contre le savoir absolu fondé sur l'éternel présent vivant (la présence pleine dans le présent). La lecture, herméneutique littéraire, est une espèce de l'herméneutique générale, en corrélation avec l'objectivation, par l'écriture, de l'œuvre. En témoignent finalement les termes identiques qui s'y appliquent – « synthèse »,

L'acte de configuration imageante chez le lecteur passe par la prise de distance à l'égard du dénouement ultérieur qu'il anticipe. La distanciation à soi est à la mesure de cette modification décrétée par l'altérité de l'œuvre, par le temps de l'être qui pulvérise sa visée de la coïncidence complète sous l'illusion du présent vivant.

Par contre, ce qui coïncide ici, ce sont bien les destins du lecteur et du personnage en être-*ipse*. De même que celui-ci, le lecteur devient *Dasein* dans et par l'expérience de l'altérité de temps. Il s'ensuit que le rapport d'anticipation se renverse. C'est l'œuvre qui anticipe le lecteur, et non l'inverse. La structure de l'horizon d'attente de l'œuvre implique en effet qu'elle « préfigure une expérience à venir » (p. 314), expérience de la vie en *Dasein* chez le lecteur. Cela est tout à fait conséquent à la visée de l'hypothèse, dans la mesure où Ricœur met en équation le « projet » et l'« esquisse »¹. Lire bascule alors en être-lu. Et c'est cette passivité de l'être-lu, radicalisant celle de l'interprétation en général par rapport à l'activité de sémantisation, qui rend l'appropriation constitutive de l'ipséité du lecteur :

« L'appropriation n'implique pas le retour subreptice de la subjectivité souveraine [...] s'il est vrai que l'herméneutique s'achève dans la compréhension de soi, il faut rectifier le subjectivisme de cette proposition en disant que se comprendre, c'est se comprendre devant le texte. Dès lors, ce qui est appropriation d'un point de vue est désappropriation d'un autre point de vue. Approprier, c'est faire que ce qui était étranger devient propre. Ce qui est approprié, c'est bien la chose du texte. Mais la chose du texte ne devient mon propre que si je me désapproprie de moi-même, pour laisser être la chose du texte. Alors j'échange le *moi, maître* de lui-même, contre le *soi, disciple* du texte. On peut encore exprimer ce processus dans les termes de la distanciation et parler d'une distanciation de soi à soi, intérieure à l'appropriation elle-même » (p. 60)².

« concordance », « discordance ». La configuration par le lecteur équivaut donc à la constitution méthodologique de l'« objet littéraire » (p. 305) qui n'est autre que le monde de l'œuvre, « chose du texte ». Et si, en l'occurrence, les phrases passent pour les « esquisses » dont la convergence est présomptive, la présomption peut être en effet déçue par la discordance. Elle nécessite justement la « modification », qui manifeste du même coup le caractère de procès – l'interprétation *en cours* à l'aspect provisoire de l'actualité – comme contrepartie du caractère ouvert, « inachevé » (*ibid.*) de l'œuvre. Or cette constitution non doctrinale de l'objet littéraire ruine la prétention du lecteur non seulement à connaître, mais surtout à se connaître, elle dissipe l'intuition illusoire de son propre sens. En cela elle marque bel et bien la distanciation à soi du lecteur. C'est dire que se temporalise parallèlement la sui-constitution du lecteur contre sa fausse évidence immédiate, adéquation originaire. Ou plutôt, il s'agit, en fin de compte, d'une seule et même constitution, l'objet littéraire ne thématissant rien d'autre que le mode d'être-au-monde. Se répète une fois de plus : en interprétant le monde de l'œuvre, en constituant l'objet littéraire, le lecteur s'interprète, se constitue en *Dasein*. Et si l'actualité s'attache à ce procès de sui-constitution, cela implique notamment le devenir de chaque lecteur.

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 212. Cette portée de la projection renvoie au « cercle herméneutique » de l'appartenance : « Dans les sciences de l'esprit, a-t-on maintes fois remarqué, le sujet et l'objet s'impliquent mutuellement. Le sujet s'apporte lui-même dans la connaissance de l'objet et il est déterminé en retour dans sa disposition la plus subjective par la prise que l'objet a sur le sujet, avant même que celui-ci en entreprenne la connaissance » (p. 102). Mais pour Ricœur, c'est un cercle vertueux, qui se règle sur la précompréhension du préjugé vrai. S'il s'agit de l'« esquisse d'un nouvel être-au-monde » (p. 212) en correspondance avec l'« horizon nouveau » (l'horizon d'attente) de l'œuvre, cette nouveauté revient en effet à la potentialité de sens de l'être inscrite sur l'œuvre.

² Le « se comprendre devant le texte » se situe chez Ricœur comme principe du devenir du lecteur. Et surtout le « devant » marque une valeur d'opposition au « derrière » qui, lui, signale le transfert psychique par la relation de co-généralité : « Le souci premier de l'herméneutique n'est pas de découvrir une intention cachée derrière le texte » (p. 408). Ricœur renforce encore plus le refus de l'idéalisme transcendantal, celui du lecteur certain de lui-même, en vue de légitimer la nécessité de la distanciation à soi-même à ne pas prendre pour une « malfaçon à combattre » (p. 409), c'est-à-dire pour un oubli de l'appartenance. Elle est « la condition de possibilité de la compréhension de soi-même devant le texte, l'appropriation est le complément dialectique de la distanciation. [...] La distanciation à soi-même demande que l'appropriation des propositions de monde offertes par le texte passe par la désappropriation de soi » (*ibid.*). Elle fait fonction justement de la « critique de la conscience fausse » (*ibid.*)

Si la distanciation et l'appropriation s'articulent sur la base de cette passivité du disciple devant l'altérité du texte maître, laquelle passivité caractérise autant l'appartenance qui consiste effectivement à se laisser guider par l'être, la langue de l'être. Ainsi s'organise la triade de la lecture, ayant pour dénominateur commun la passivité, bien qu'il s'agisse de la passivité positive. Puisqu'elle permet au lecteur de devenir *Dasein*, de devenir soi. Mais en même temps, ce devenir est à ajuster avec le cadre circulaire de la constitution heuristique : la découverte égale le retour. Le devenir égale l'advenir : « La subjectivité du lecteur n'advient à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée, au même titre que le monde lui-même que le texte déploie » (p. 131). L'« advenir à elle-même » marque la constitution circulaire de l'identité par le détour de l'altérité. On y remarque l'identité *ipse* de « soi-même comme un autre », l'altérité étant l'œuvre du narrateur qui tente de « rendre le lecteur *identique* à lui-même »¹. La passivité radicale de l'être-lu redouble alors le retour. Et ce retour à l'origine anticipe, en fait, toute expérience du devenir en advenir. Il manifeste la transcendance de l'être qui régit *a priori* toute empiricité de l'humain, celle du lecteur, aussi bien que celle de l'auteur².

L'implication de la passivité du lecteur, comme revers de l'activité de l'œuvre, dispose à dégager en clair le caractère « esthétique » de l'herméneutique littéraire. L'*aisthèsis* thématise l'agir de l'œuvre sur le lecteur, de façon à infléchir l'activité de la lecture en passivité de la « réception » (p. 303). Il s'agit, selon le titre même de l'ouvrage de Jauss, de l'esthétique de la réception, qui oriente l'enjeu de l'histoire de la réception davantage vers son aspect positif, constitutif. C'est ce qu'annonçait la thèse citée : « Comprendre, c'est recevoir un soi plus vaste de l'appropriation des propositions de monde ». Or le point de vue esthétique permet de conférer un aspect de « plaisir » (p. 319) à la réceptivité positive de la lecture. L'*aisthèsis* en prise avec la *poièsis* (*mimèsis-muthos*), produit notamment un « plaisir d'apprendre » la vérité de l'ipséité, un « plaisir de reconnaître

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 326.

² Nous avons déjà traité largement la sui-constitution de l'auteur par l'interprétation et l'inscription de son propre sens d'être. On cite la phrase qui explicite ce devenir comme advenir : « L'auteur est institué par le texte, [...] il se tient lui-même dans l'espace de signification tracé et inscrit par l'écriture ; le texte est le lieu même où l'auteur advient. Mais y advient-il autrement que comme premier lecteur ? La mise à distance de l'auteur par son propre texte est déjà un phénomène de première lecture ». *Du texte à l'action*, p. 158. En conséquence de la théorie herméneutique de la constitution, la théorie de la lecture passe donc pour l'englobant de la théorie de l'écriture. La triade de la lecture travaille autant chez l'écrivain. Nous avons vu en majeure partie, à l'occasion de la question de l'écriture de la métaphore, les liens complexes d'appartenance et de distanciation qui s'exerçaient sur le poète. Quant à l'appropriation, elle résulte assurément de la stylisation rendue contemporaine de la « subjectivation ». Et surtout l'alignement sur l'ontologie de la question-réponse autorise à considérer la stylisation en terme d'appropriation ; l'écrivain, lui aussi, vire à l'être-*ipse* dont il découvre et approprie le sens à titre de réponse ; si son « style » est la réponse qu'il propose, la proposition se démarque de la création ; l'hypothétique marche de pair avec l'heuristique portée à la stylistique de l'être. C'est à l'avenant de la signifiante de l'être comme son autre que l'écrivain organise le monde de l'œuvre où se déroule la vie du personnage lui-même en être-*ipse*. Ainsi l'écrivain (poète ou narrateur) et le lecteur redeviennent eux-mêmes, au bout des trois phases du lire, marquées, chacune, de la passivité.

l'universel »¹. En esthétique, la « connaissance » et la « jouissance »² vont de pair. Et ce plaisir cognitif passe par là pour constitutif du lecteur en être-*ipse* : « L'*aisthèsis* est elle-même déjà révélatrice et transformante. L'expérience esthétique tient ce pouvoir du contraste qu'elle établit d'emblée avec l'expérience quotidienne [...] elle s'affirme capable de transfigurer le quotidien et d'en transgresser les normes admises » (p. 321-322). Néanmoins, dans la mesure où l'appropriation marque une phase à part entière de la lecture, Ricœur réserve ce plaisir transformateur à une autre catégorie de l'esthétique : la *catharsis*, en lui accordant le motif de l'actualité : « La *catharsis* constitue ainsi un moment distinct de l'*aisthèsis* conçue comme pure réceptivité : à savoir le moment de communicabilité de la compréhension percevante. L'*aisthèsis* libère le lecteur du quotidien, la *catharsis* le rend libre pour de nouvelles évaluations de la réalité qui prendront forme dans la relecture » (p. 323). C'est la *catharsis* qui procure un plaisir à la fois cognitif et constitutif.

Elle correspond à la passivité de l'« être affecté » (p. 303) en voie de « connaissance affective » : si celle-ci est apportée, selon la théorie de la métaphore chez Ricœur, par la réduction imaginaire à trait passif de *sensa* et surtout de « sentiment », la *catharsis* ne peut pas ne pas y contribuer, en tant que sentiment de « frayeur » et de « pitié » d'après Aristote. C'est pourquoi Ricœur suggère de « traiter la *catharsis* comme partie intégrante du processus de métaphorisation qui joint cognition, imagination et sentiment »³. D'attester ainsi la même démarche herméneutique effectuée par le lecteur, la *catharsis* engendre le plaisir heuristique. En quoi articule-t-elle l'enseignement à recevoir de l'œuvre sur le *hic et nunc* du choix ? Elle résulte avant tout du « renversement de fortune », notamment des incidents « effrayants » et « pitoyables » (p. 101) racontés. Et selon l'équation entre la *catharsis* et le plaisir transitoire de la *mimèsis* II à la *mimèsis* III, de l'intérieur à l'extérieur, ce qui répond chez le lecteur à cette discordance interne au récit, c'est la déception de ses propres attentes, qui détermine, par choc en retour, une question de l'ordre de l'être, à distance de son *Umwelt*. Ainsi la *catharsis* accompagne également le procès d'appropriation par lequel chaque lecteur se rend identique à lui-même dans son ici et maintenant. En elle, le lecteur prend plaisir à redevenir *Dasein*.

Du côté de l'œuvre, la carrière continue (« communicabilité ») de la *catharsis* manifeste une fois de plus son ouverture, par le double vecteur du sens et de la référence. Nous nous proposons de suivre en détail comment Ricœur met sur le métier cette question de l'ouverture, surtout sur le plan référentiel où se renversera le renversement, celui de l'activité de lire en passivité d'être-lu, d'être-affecté. Et à l'occasion, nous allons invoquer sa théorie de la métaphore, car elle dessinait en majeure partie son itinéraire de pensée.

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 99-100. Ricœur reprend ici à Aristote l'approche du plaisir. L'« universel » repose en effet sur la signification éidétique de l'être, sur la « composition selon le nécessaire et le vraisemblable » (p. 100). Et par là le plaisir se situe au point de jonction entre poétique et esthétique, en tant qu'il est à la fois « construit dans l'œuvre et effectué hors de l'œuvre » (p. 98), c'est-à-dire éprouvé par le lecteur (ou le spectateur). La *Poétique* d'Aristote inclut l'esthétique, à l'opposé de la sémiotique narrative. C'est dire que le plaisir opère la transition de la *mimèsis* II à la *mimèsis* III. Et d'autre part, il engage autant le retour de la *mimèsis* III à la *mimèsis* I, puisqu'il est de la « reconnaissance » dont la structure circulaire renvoie assurément à la précompréhension. Ce mouvement illustre, une fois de plus, le régime de l'être qui encadre la théorie de l'écriture et de la lecture. Et relativement à cela, le trait esthétique de la poétique se démarque de la rhétorique, celle de l'« éloquence » sous le joug de la sophistique. Dans *la Métaphore vive*, Ricœur souligne ce point : « La fonction poétique et la fonction rhétorique ne se distinguent pleinement qu'une fois portée au jour la conjonction entre fiction et redescription ; les deux fonctions apparaissent alors inverses l'un de l'autre ; la seconde vise à persuader les hommes en donnant au discours des ornements qui plaisent ; c'est elle qui fait valoir le discours pour lui-même ; la première vise à redécrire la réalité par le chemin détourné de la fiction heuristique » (p. 311). Il se met en garde contre l'abus de la rhétorique, qui, procède de la technique éristique et de la décoration cosmétique, aux mensonges, tromperies, voire même « violence » (p. 17) comme si le sujet du discours contrôlait son public par sa souveraineté. Pour Ricœur, le plaisir ne peut résulter que de l'heuristique de la vérité ayant pour l'initiative l'être, et non le sujet humain.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 319.

³ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 102.

10. Restauration

On reconnaît, à bien des égards, un parallèle structural entre les enquêtes du récit et de la métaphore menées par Ricœur. Le triple moment marquant du récit : « répertoire du familier », « défamiliarisation », « horizon nouveau » fait un écho souterrain à celui de la métaphore : « lieux communs », « impertinence », « nouvelle pertinence ». Et du moment que la « nouveauté » manifeste l'aspect actuel de la lecture qui se joue sur la réversibilité entre gain et perte, elle entraîne par là la différence poético-philosophique, différence entre « le semblable » et le « même ». Le choix d'une potentialité à dévoiler, à apprendre, à s'appropriier, inclut en perspective le travail d'intellection qui l'élucide par le concept. La conceptualisation s'ébauche dans la détermination de la question. D'autant que la « connaissance affective » couvre le double champ de la métaphore et du récit. De même que le sensible métaphorique, le sentiment cathartique est prêt à l'élévation conceptuelle. Un potentiel de sens qui s'actualise finit par se comptabiliser dans le thesaurus des universaux. Le philosophe reverse la « parole » (le « discours ») du lecteur à la langue de l'être, dont il s'engage à rédiger le dictionnaire¹. Et il continue à le rééditer. C'est que la détermination

¹ L'homologue du philosophe dans le traitement du récit, c'est pour Ricœur le critique littéraire, celui qui « peut l'aider [=le lecteur] à tirer au clair les potentialités mal élucidées recélées dans cette situation de désorientation ». *Temps et récit*, tome 3, p. 309. Or *Soi-même comme un autre* apparaît comme ouvrage d'un philosophe en lexicographe qui tente de dresser contre la « dissémination » une « unité *analogique* entre des acceptions multiples du terme *agir* ». *Soi-même comme un autre*, p. 31. A tenir cette polysémie pour inhérente à la « question qui ? », Ricœur ne s'interroge rien de moins que sur l'être-*ipse*. Et les homonymes non accidentels de l'être-soi, qu'il propose de chapitre en chapitre, cadrent justement aux acceptions lexicalisées du terme « sujet ». En consultant le *Robert* qui est bien ici le dictionnaire de référence (voir p. 13), on relève quelques-unes des

actuelle laisse d'autres possibilités. Le sens de l'œuvre reste ainsi ouvert. Son instruction ne s'épuise pas. Chaque lecture ne découvre qu'une partie de la polysémie de l'œuvre, par quoi celle-ci tresse une chaîne infinie d'interprétations.

Ricœur élabore ce motif de l'infini par le recours aux concepts d'interprétation chez Peirce et Aristote. Il emprunte au premier le triangle « objet-signe-interprétant » en tant que modèle descriptif de l'ouverture à l'infini : « L'important pour nous est que ce rapport de signe à interprétant est un rapport ouvert, en ce sens qu'il y a toujours un autre interprétant susceptible de médiatiser le premier rapport »¹. En l'occurrence, l'« objet » de l'interprétation, c'est le texte. Le « signe » que le texte offre au déchiffrement touche la « sémantique profonde », à partir de laquelle les « interprétants » découlent et s'enchaînent sans fin. Le ressort de l'ouverture réside dans la portée particulière de la « sémantique profonde » : à la différence de la « sémantique de surface », elle consistait à thématiser l'existence humaine pour elle-même, à raconter la vie humaine dont la temporalité inscrivait une dimension du possible à trait fondamental de « pouvoir-être ». C'est dans cette profondeur de l'ordre du possible que le texte admet diverses possibilités de parcours, au titre de ses potentiels de sens. En potentialisant la dynamique du récit, justement comme horizon implicite et ouvert de sens, la sémantique profonde invite à configurer, chaque fois autrement, la même intrigue. Elle donne lieu à une série illimitée d'interprétants qu'elle est alors capable d'intégrer en son sein : « La série des interprétants, c'est la chaîne des interprétations produites par la communauté interprétante et incorporées à la dynamique du texte, comme le travail du sens sur lui-même. Dans cette chaîne, les premiers interprétants servent de tradition pour les derniers interprétants qui sont l'interprétation proprement dite » (p. 177).

Le texte conditionne l'histoire de sa réception par sa réserve de sens. En cela, il « préfigure une expérience à venir », il anticipe les « lectures à venir » sans « terroriser » pour autant ses lecteurs. Au fait, de quoi tient-il la vertu qui ouvre et embrasse ainsi une chaîne des interprétants sous son horizon d'attente, sinon de sa « sémantique profonde » en tant qu'elle est commensurable avec le sens et la signifiante de l'être ? Et si, donc, le caractère inépuisable de son instruction renvoie à l'infini du sens de l'être, que la polysémie du texte réfléchit bel et bien la polysémie de l'être, c'est à nouveau l'interprétation qui a fourni le moyen d'accès, qui a arrangé cette première rencontre entre texte et être. C'est dire que le texte lui-même est déjà l'interprétant à l'égard de l'être. Dans ce contexte, Ricœur allègue le concept d'*hermeneia* chez Aristote qui reconforte sa théorie herméneutique de la littérature : « Interpréter, pour Aristote, ce n'est pas ce que l'on fait dans un deuxième langage à l'égard d'un premier langage, c'est ce que fait déjà le premier langage, en médiatisant par des signes notre rapport aux choses » (p. 175-176). Le schéma de l'être signifiant et de l'homme (le texte) interprétant régit par conséquent le triple infini : il articule sur l'infini du sens de l'être la réciprocité entre l'infini du sens de l'œuvre et l'infini de ses interprétants.

En ce qui concerne l'autre face de l'horizon de l'œuvre extensible notamment en prévision de ses déchiffrements, elle tient à l'heuristique solidaire de l'herméneutique. Chaque interprétation cernée comme une trouvaille du sens passe par là pour répondre à une attente de l'œuvre. Et ce cercle entre l'œuvre et son interprétant ne fait qu'animer le cercle archéo-téléologique de l'être, puisque l'œuvre est la première à entamer une carrière d'interprétant-découvrant envers le sens de l'être. Ricœur décrit ce cercle entre être, texte et

correspondances définitives : en philosophie « être pensant considéré comme le siège de la connaissance », « ce qui est soumis à l'esprit, à la pensée, ce sur quoi s'exerce la réflexion » ; en logique « l'être auquel est attribué le prédicat » ; en linguistique « le sujet parlant » ; en pratique « être individuel, personne considérée comme le support d'une action, d'une influence » ; en littérature « ce qui, dans une œuvre littéraire, constitue le contenu de pensée sur lequel s'est exercé le talent créateur de l'auteur » ; et on peut y ajouter l'homonymie proprement dite : « personne soumise à une autorité souveraine ». Ainsi Ricœur semble organiser l'« herméneutique du soi » (p. 27) dans une unité similaire à la lexicologie du sujet.

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 176.

interprétant notamment comme « traversée de *mimèsis* I à *mimèsis* III à travers *mimèsis* II »¹. Voici le trajet de retour : ce que l'appropriation de *mimèsis* III apprend, en interprétant la sémantique profonde de *mimèsis* II, ce sont des modes du *Dasein* prédéterminés par la langue de l'être (sa sémantique et son stylistique), c'est-à-dire communiqués à la pré-compréhension de *mimèsis* I : « L'être au monde selon la narrativité, c'est un être au monde déjà marqué par la pratique langagière afférente à cette pré-compréhension » (p. 153). La *mimèsis* I fonde les *mimèsis* II et III. C'est l'appartenance de l'écrivain et du lecteur à l'être, en-deçà de la tradition, qui rend possible leur activité commune – l'augmentation de sens : « L'action humaine peut être sur-signifiée, parce qu'elle est déjà pré-signifiée par toutes les modalités de son articulation symbolique » (*ibid.*). La mutualité entre pré-signification et sur-signification dessine bien le cercle sous la logique de la découverte. Ce qui s'augmente à l'issue de l'écrire-lire, c'est la « lisibilité préalable » (*ibid.*) du sens de l'être. Il est question du surcroît de sens de l'être – sens d'être du monde et sens d'être du soi – donc de la polysémie de l'être-au-monde. Le sur-signifier se laisse rattraper dans le cercle du sens *de* l'être.

Assurément, le cercle est positif à la perspective de l'infini positif. Le préfix « sur » vient contrebalancer, exprès, la négativité de l'« in ». Une chaîne interminable d'interprétations – inclusive à la fois de l'écriture et de la lecture – est une illustration par excellence de la triple logique qui circule entre découvert, relance, excès. Et la polémique entre Ricœur et Derrida rouvre en ce point où le dernier situe la sémiotique de Peirce comme une esquisse avant la lettre de la déconstruction. Le principe de signe interprétant est indicatif du « jeu du monde » et du « jeu du signifiant ». Il renferme l'« indéfinité du renvoi »² qui ne cesse de réitérer la fuite de la chose même coextensive à la fuite du signifié transcendantal. L'aspect métalinguistique de la chaîne trahit la différence différentielle du signe, il fait ressortir le système de différences continues à l'intérieur duquel le langage humain reste à jamais confiné. En comparaison de cette complicité négative, il est capital pour Ricœur de brancher le « signe » intra-linguistique sur la « sémantique profonde » extra-linguistique. Le texte, devenu par là le premier interprétant, atteint le fond d'être qui se montre, et ses propres interprétants perpétuent le même mouvement de décryptage. Ce que Ricœur retient de la fonction métalinguistique du signe, c'est l'effet de double sens sur lequel se profile le sens de l'être sous-jacent : « Tout signe [...] peut être traduit par un autre signe dans lequel il est plus complètement développé ; cela couvre les définitions, les prédications équationnelles, les circonlocutions, les relations prédicatives et les symboles »³. Ricœur applique le statut de signe interprétant à l'écriture et à la lecture. Chez lui, les discours littéraire et philosophique communiquent avec la langue de l'être qu'ils traduisent en langage humain. Le cercle est « bien portant »⁴. Par ailleurs, quand il arrache au cercle l'épithète de « vicieux » venue du reproche de « redondance » (p. 141), son argument consiste à conjuguer la communicabilité ici en cause avec un trait distinctif de la *mimèsis* II, pour conclure à la nature positive et infinie du cercle.

L'objection de redondance se ramène à une question : si tout est déjà dit en amont de *mimèsis* I et que tout sera compris en aval de *mimèsis* III, comme le veut le cercle, qu'est-ce que la *mimèsis* II apporte de particulier ? La réponse réintroduit la séparation de la vie (de l'« expérience ») d'avec la couche du langage. La vie est certes pré-signifiée par la langue de l'être, mais elle ne passe pas encore au niveau du langage humain. S'agissant de cette vie non langagière (relative au langage humain), Ricœur combine deux idées – « structure pré-narrative de l'expérience » et « histoire non (encore) racontée » (*ibid.*) – afin de traiter l'antériorité pré-langagière comme potentialité. Il parle d'« histoire potentielle » (p. 142). Par

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 137-138.

² J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 72.

³ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 73-74.

⁴ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 144.

là, il essaye de rendre justice, contre l'accusation de redondance, à la *mimèsis* II considérée comme actualisation de potentialités. En effet les « histoires non (encore) racontées » sont celles-là mêmes qui « demandent à être racontées » (p. 141). Ce qui marque deux choses. Le passage de la pré-signification à la narration illustre la thèse de la communicabilité entre langue de l'être et langage humain. En outre, la narration ainsi située par rapport au potentiel montre bien son statut d'interprétant, c'est-à-dire qu'elle suit une démarche identique à l'appropriation. D'autant qu'elle implique aussi un aspect sélectif, tel que le récit ne raconte qu'une tranche de vie, en optant pour des composantes et des connexions précises. Néanmoins, malgré l'identité de procès, la narration ne se laisse pas réduire à l'appropriation. C'est que le langage littéraire, en communication avec la langue de l'être, passe à son tour pour « potentiel », « secret » (p. 144), à l'égard de la lecture.

Si la littérarité s'attache à la place médiatrice que la *mimèsis* II occupe dans le cercle, ce rôle de médium¹ prend un contour plus précis. A exprimer en langage humain la vie du *Dasein* pré-signifiée, le récit mène lui-même la vie ontologiquement conçue. Mais ici le couple de l'acte et de la puissance caractérise *ensemble* l'œuvre. Par rapport à l'être, l'œuvre est interprétante, elle est une œuvre humaine sous le signe de l'*énergéia*. Par rapport au lecteur, elle est à interpréter, elle est une œuvre littéraire à trait de *dunamis*. On note, en passant, une parenté de plus entre récit et métaphore, « métaphore vive ». A l'égard de celle-ci, Ricœur a en effet annoncé l'implication mutuelle entre « expression vive » et « existence vive » (« expérience vive »)². La paire *énergéia-dunamis* traverse le langage littéraire, elle est inhérente au « signe » du texte : signifié (vie de l'être-dans-le-monde, de l'être-dans-le-temps) et signifiant (métaphore et voix). Loin de marquer une redondance, encore moins de déclencher une différance, la *mimèsis* II a sa tâche bien définie pour le fonctionnement du cercle « bien portant », positif et infini. Tout comme la « métaphore vive », le récit donne matière à ranimer. Il offre sa puissance à actualiser.

Que le dialogue à trois, entretien triangulaire et circulaire entre être, narrateur et lecteur ne cesse de recommencer, cela mène à aborder l'histoire des effets sous l'angle positif du préjugé vrai. Elle apparaît justement comme augmentation de « lisibilité préalable » qui se relance infiniment. A distance de la tradition de l'écriture, chaque œuvre découvre et actualise une partie des sens potentiels de l'être. A distance de la tradition de la lecture, chaque interprétant découvre et actualise une partie des sens potentiels de l'œuvre, et par l'intermédiaire de celle-ci, une partie des sens potentiels de l'être. Le discontinu apparent entre les « paroles » humaines (du narrateur et du lecteur) et leur tradition respective s'aligne, au demeurant, sur le continu du « dit » de l'être, il s'efface au profit de la transcendantalité de la langue de l'être.

On peut décrire plusieurs phases du discontinu et du continu traversées par cette permanence de l'être. Et cela, sous le vocable d'horizon dont l'acceptation change d'un moment à l'autre. A l'encontre de l'illusion du subjectivisme, le discontinu se maintient entre l'horizon passé de l'auteur et l'horizon présent du lecteur. Il s'agit, des deux côtés, de l'horizon ordinaire, du monde de l'expérience quotidienne, de la situation socio-culturellement déterminée. Or le narrateur (non plus l'auteur) opère la réduction imaginaire, par laquelle le discontinu passe entre le monde quotidien et le monde de l'œuvre, entre l'horizon ordinaire et l'horizon imaginaire pour révéler en partie l'horizon de l'être. En ouvrant ainsi l'horizon de l'être, l'horizon de l'œuvre s'ouvre lui-même. C'est dire qu'à partir de là, une chaîne de ses interprétants se développe comme une tradition. Le continu s'établit alors entre l'horizon imaginaire de l'œuvre et l'horizon ordinaire du lecteur. Mais en premier lieu, le continu

¹ « Contrairement à la tradition du *Cogito* et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que parle grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture. Que saurions-nous [...] de tout ce que nous appelons le soi, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature ? ». *Du texte à l'action*, p. 130.

² P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 392.

marque l'aspect négatif de l'histoire de la réception, dans la mesure où il façonne le contexte de la lecture, qu'il exerce ses effets sur l'horizon ordinaire du présent. Pour sortir de ce régime du préjugé faux, le lecteur s'engage donc lui-même dans la réduction imaginaire. De configurer le monde de l'œuvre, d'en découvrir un horizon nouveau, il parvient à révéler en partie l'horizon de l'être. Par là le continu vire à l'aspect positif du préjugé vrai. Il s'étend entre l'horizon imaginaire du passé et l'horizon imaginaire du présent. Il se dirige vers la fusion des horizons dans et pour l'horizon de l'être un et même.

La continuité fusionnelle du double horizon se trouve néanmoins circonscrite à l'ordre *imaginaire*. Le narrateur et le lecteur communiquent entre eux à travers l'imagination commune du monde de l'œuvre, et c'est ainsi qu'ils communiquent ensemble avec l'être. Il reste que cette communication imaginaire ne suffit pas à l'apparition *réelle* de l'horizon de l'être. Le sens de l'être découvert à vide requiert d'être rempli. Le nœud du problème passe au versant référentiel du thème de l'ouverture. En effet, le monde de l'œuvre n'équivalait qu'à la référence littéraire. Ricœur n'oubliait pas de préciser : « la transcendance dans l'immanence ». Il est à extérioriser pour de vrai. L'ouverture du sens (de l'œuvre et de l'être) à la lecture actuelle en vient à réengager, à titre de référence dernière, la référence ostensive qui était mise hors jeu. S'il dépend du lecteur d'achever, bien que partiellement, la configuration du texte, la fin narrative provisoire coïncide justement avec l'ouverture du monde fictif de l'œuvre sur le monde effectif de la lecture. Il revient au « lecteur impliqué », à la personne réelle « en chair et en os »¹ d'accomplir la mutation de l'horizon mondain en horizon de l'être sur le plan réel et non plus imaginaire.

Le fait que la référence dernière retombe dans la référence ordinaire suspendue n'implique donc aucunement que celle-ci reste intacte. Nous l'avons annoncé. Le lecteur convertit son *Umwelt* en *Welt*, *Lebenswelt*, parallèlement à sa transformation en *Dasein*. Au lieu de « demeurer dans un état de suspens à l'égard de toute espèce de monde visé », il s'agit donc d'« effectuer les références potentielles non ostensives du texte dans une nouvelle situation, celle du lecteur »². Selon le mouvement circulaire, le lecteur entreprend de restituer à l'horizon mondain l'horizon de l'être qu'il vient de découvrir à l'état virtuel, implicite à celui-là. Il n'y a pas de commune mesure entre la constitution transformatrice et la pseudo-« création » d'une « nouvelle référence ostensive, grâce à la sorte d'« exécution » que l'acte de lire implique » (*ibid.*). La pensée du retour reprend le dessus sur le versant de la référence. Ici, création égale restitution, restauration. Telle est la levée de l'irréalisation.

L'ouverture vers la référence dernière conduit à préciser l'idée d'actualisation, à la discerner justement comme réalisation – rendre réel le fictif. L'enjeu est de savoir ce que c'est qu'actualiser, *hic* et *nunc*, dans l'horizon réel du présent, un potentiel de sens, si cela concerne « mon possible le plus propre ». Autrement dit, sur quoi convergent-elles une dimension possible préfigurée dans l'horizon fictif de l'œuvre et une hypothèse trouvée et faite sienne par le lecteur en guise de réponse appropriée à la question actuelle ? Plutôt que l'appropriation, c'est alors l'« application » qui entre en ligne de compte. L'actualisation en tant qu'exécution consiste à appliquer le sens à l'action, comme un passage de l'ordre imaginaire, interne, virtuel à l'ordre réel, externe, actuel. D'ailleurs, Ricœur n'a pas de peine à déclarer cette transition du sens à l'action. Car l'agir marquait la modalité principale de l'être-dans-le-monde, dans-le-temps. Le sens de l'*être* humain, être-*ipse*, visait l'homme agissant et pâtissant.

La thématique de l'action, de l'acte introduit *ipso facto* son pendant, celle de la puissance. Et cette paire rendait notamment homogènes sujet énoncé et sujet de l'énonciation,

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 311. C'est d'ailleurs par ce caractère de chair que le lecteur s'engage dans la connaissance cathartique, affective. Ricœur parle d'un lecteur « de chair capable de jouissance ». *Temps et récit*, tome 1, p. 101.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 230.

temps énoncé et temps de l'énonciation, en dernier ressort, la vie du personnage mortelle et continue et la vie du narrateur, voire de l'œuvre à la fois finie et ouverte. Semblable à la mise en abyme positive, la paire se répète pour la lecture. Le lecteur qui actualise un sens potentiel de l'œuvre, c'est celui qui met en action un « pouvoir-être », « pouvoir faire », « puissance d'agir » du personnage, qu'il s'approprie, prend en charge en tant que son « possible le plus propre ». De la vie possible du personnage, le lecteur reçoit une instruction concernant sa propre vie, sa propre existence. Et il la met en pratique, pour s'individuer lui-même en *Dasein*. Ainsi l'*énergéia* de la *mimésis* III fait suite à la *dunamis* de la *mimésis* II.

En même temps, l'*énergéia* change de nature. L'*énergéia* de la *mimésis* II, c'est la pratique langagière. Elle revient notamment à l'acte d'écriture qui produit le texte comme un objet. Elle compte certes parmi des pratiques. Mais l'*énergéia* de la *mimésis* III manifeste plus clairement l'action, telle que Ricœur la distinguait, pour la faire prévaloir, de l'énonciation. La différence entre dire et faire se découpe sur la dualité entre sens et référence. L'achèvement de l'œuvre par le lecteur ne s'en tient pas à l'acte de « configuration » imaginaire de l'ordre de l'énonciation. Il prend de l'extension vers l'acte de « refiguration » réelle de l'ordre de l'exécution : « 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 »¹. A travers la « refiguration » comme restauration, l'« *expérience* vive » (p. 309) – l'« existence vive » écrite par l'« expression vive » – renvoie à cette *énergéia* de la *mimésis* III.

Mais, que la référence soit, en définitive, affaire du lecteur qui agit dans le monde réel, cela réaffirme l'impensé de la réalité de discours, réalité d'œuvre. Il est en corrélation avec l'impensé de l'agir spécifique du dire. C'est ce qu'impliquait le parallélisme entre l'écrire et le faire artisanal, en nivelant la pratique du langage sur la *praxis* en général. L'agir du lire, c'est faire de l'horizon mondain l'horizon de l'être. Le lecteur exécute l'action charnelle imaginée. En se rendant identique à lui-même, il intervient dans le cours du monde, dans la situation actuelle, pour y refigurer le fond d'être. C'est par voie charnelle de l'agir qu'il incarne l'existence de la copule – être dans le monde, dans le temps.

L'« interprétation en profondeur », si elle consiste en « effectuation, venue à l'acte, des possibilités sémantiques du texte », dépasse l'actualisation en parole humaine de la langue de l'être. Sa tâche finale est de réaliser en action le sens de l'être-*ipse*. L'actualité du lecteur est inséparable de la présence du sens au présent, dans la mesure où il procède du « je peux » au « j'interviens ». Et il est constant que ce présent de la présence annule en bloc le présent vivant du moi et le présent discursif de *je*. Il pointe le « présent historique » du soi. Dès lors, il ne consolide que la déclinaison de l'événement en avènement déjà à l'œuvre dans le rapport entre paroles humaines et langue de l'être. L'actualité de l'« interprétation en profondeur » prolonge, pour compléter et accomplir, le trajet circulaire de la déduction transcendantale. L'intervention *hic* et *nunc* passe pour une manifestation empirique du transcendantal, un phénomène existentiel de l'existential. Et ce qui revient en force par là, c'est bien la topologie de la métaphore au service de la « topologie » de l'être. Le lieu du passage de l'être se repère dans la refiguration, et pour cause elle restaure le fond d'être. L'action charnelle du lecteur est le topos réel de l'être.

L'actualité du lecteur, ainsi que celle de l'œuvre, ne font que constater la pérennité du règne de l'être. Ricœur considère l'histoire de la littérature comme une suite d'avènements de l'être sur le double plan du sens et de la référence. L'« histoire des effets » est une manifestation récurrente de l'efficace de l'être sur l'humain. Ricœur n'examine pas pour elle-même l'efficace de l'œuvre littéraire.

La vertu de l'œuvre est en fait relative à sa valeur fondée sur la manière d'écrire la plus subjective, sur l'exploration de la signifiante à subjectivité maximale. Elle consiste à provoquer le lecteur à reconstituer l'ordre du monde en ordre du langage, à réénoncer

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 287.

l'expérience quotidienne de la société, à reconfigurer le sens de sa vie. Et à devenir intersujet, dans le même temps. Si le lecteur prend part à la signifiante de l'œuvre, il ne s'agit pas qu'il opère lui-même réduction et restauration ontologiques. Il est invité à refaire un travail de sémantisation, de transformation, de création. L'expérience de la lecture réside en traversée d'un rythme qui fait de l'aventure la plus personnelle de l'écriture une aventure de la réécriture. La lecture, c'est la réécriture, elle est autant une activité sémantique de langage. Et non heuristique d'imagination. L'écrire-lire, c'est un rapport d'écrire à réécrire, d'énoncer à réénoncer, de sémantiser à resémantiser. Tandis que, quand Ricœur propose une thèse, à première vue, proche de cette perspective sémantique – « le dire de l'herméneute est un re-dire qui réactive le dire du texte »¹, ce dire et ce re-dire se ramènent à l'interprétation du « dit » de l'être, en passant par l'*epochè* imaginaire. Il court-circuite l'efficace de l'œuvre, son dire, qui incite le lecteur à la même activité de signification, et non plus d'interprétation, de traduction en parole humaine du sens et de la signifiante *de* l'être.

Eu égard à la vertu que l'œuvre exerce ainsi sur le lecteur, son historicité n'est plus circonscrite au moment de l'écriture. Elle recèle une extensibilité infinie. Elle la recèle à elle-même, c'est-à-dire sans postuler un quelconque ordre transcendantal. L'historicité de l'œuvre est réversible en trans-historicité. Et son actualité relative à son efficace se marque alors par l'annulation d'un paradoxe apparent : la subjectivité superlative est trans-subjective, l'historicité superlative est trans-historique. Elle ne tient pas à l'infini du sens de l'être. Elle repose sur l'infini de sa signifiante. Et ce rapport de l'écrire-réécrire, issu du paradoxe annulé, manifeste, d'une façon éminente, la communicabilité spécifique du langage. Irréductible au rapport dyadique entre locuteur parlant et interlocuteur répondant, il marque, plutôt dans cette mesure même, le procès canonique de dialogue, à savoir une suite de transformations qui passe du sujet signifiant à l'intersujet resignifiant. Et il est aussi étranger au dialogue à trois et à distance entre l'être signifiant, l'écrivain interprétant et le lecteur interprétant et agissant. C'est chaque fois l'homme, en sujet de langage, sujet de discours, qui signifie.

La vertu de l'écriture est certainement concevable en termes de « puissance d'agir ». Mais la *dunamis* corrélative à l'*énergéia* de dire-faire n'engage pas un trait ontologique. Elle ouvre, chez le lecteur, une possibilité de mettre en œuvre sa propre subjectivation du langage en *je ici maintenant*, et nullement d'incarner l'être-*ipse* en soi-même. Le sujet écrivant, qui « fait » une réalité de discours, implique comme portée de son possible, de « faire » la « refaire » à chaque sujet lisant. Le monde se fait, se défait, se refait au bout de la transformation plurielle et continue. C'est une réalité de discours que l'écrivain et une communauté illimitée de lecteurs constituent ensemble, historiquement, à travers leur relation trans-historique et trans-subjective de langage, de rythme. L'histoire de la littérature n'autorise donc pas à aborder le monde en termes d'horizon, soit ontique soit ontologique, qui passe pour précéder les activités de sémantisation. Le monde, en tant que réalité d'œuvre ainsi constitué et reconstitué, n'a aucun dénominateur commun avec le fond d'être, *Welt*, *Lebenswelt* qui est censé apparaître par l'entremise du monde de l'œuvre. L'histoire de la littérature n'est pas jalonnée d'avènements de l'être, mais d'événements du dire-faire. En cela, elle illustre bien la *dunamis* de l'*énergéia* littéraire, la vertu de la signifiante infiniment ouverte et ouvrante.

Si elle se joue ainsi sur un transfert de possibilité autre, possibilité constituante du langage, l'expérience de la littéraire fait fonction d'*organon* pour l'histoire humaine en général. Elle en enseigne l'enjeu, à savoir le glissement d'historicité où un lien d'intersubjectivité se noue par le renouvellement du sens de monde, société, vie. Le préfixe « re » qui s'attache à l'activité du lecteur contracte ici cette valeur de renouvellement, et non de récurrence. L'histoire de la littérature inscrit, par excellence, un temps humain, à le séparer du temps ontique linéaire et du temps ontologique circulaire. Elle n'avance pas comme une

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 178.

succession chronologique, ex-statique d'un instant à l'autre, puisque le présent de l'œuvre, en tant qu'historicité trans-historique, ne s'écoule pas à l'instar d'un moment passé. L'actualité de l'œuvre du passé en témoigne. D'autre part, l'histoire de la littérature donne congé à la logique de la découverte. Loin de travailler à l'imbrication mutuelle entre *arché* et *télos*, elle règle le temps humain sur une expérience de la transformation qui se renouvelle, chaque fois à neuf, de sujet à intersujet. Elle est ainsi la première à humaniser, c'est-à-dire subjectiviser et historiciser le temps. Autrement dit, elle le met à l'abri de la spatialisation sous le trait de cercle, positif ou négatif, entre des horizons. Le renouvellement du sens, de la signifiante échappe radicalement à l'alternative philosophique entre unification et dispersion. La continuité est ici de l'ordre du devenir, et non du revenir. Elle ouvre le multiple sans convergence ni divergence.

Mais Ricœur laisse de côté ce glissement d'historicité. Car le centre d'intérêt réside chez lui en glissement de retrouvaille à l'encontre du glissement de différence. L'opposition entre relance et différence, à l'exclusion du devenir, voilà le dossier du débat qui impose l'alternative. Et le primat de l'action sur l'énonciation conclut davantage à la visée de l'unité continue : par la réduction d'un *Umwelt* contemporain de l'écriture, le monde de l'œuvre configure au mode imaginaire le *Welt* que l'action charnelle reconfigure au mode réel, par l'intervention dans un *Umwelt* autant réduit, mais autre, c'est-à-dire contemporain de la lecture. C'est au moment de l'application, dernière phase de la lecture, que les horizons du passé et du présent se relient et se dissolvent dans l'horizon de l'être. En pensant ainsi la fusion entre horizons, Ricœur incorpore l'histoire de la littérature à l'histoire générale telle qu'il la théorisait. Loin de fournir l'*organon*, celle-là est alors subordonnée à celle-ci. Le *nexus* transitoire revient évidemment à l'application qui aligne le regain en intelligence de l'être sur le procès global de restauration du fond d'être, sur le mouvement perpétuel de retour qui circule entre l'ordre de l'être et l'ordre de l'humanité : l'écrivain découvre le mode d'être-au-monde, le sens du soi agissant, que le lecteur redécouvre et applique à l'action. Et là-dessus s'enchaîne l'historiographie, du moment que le travail de l'historien consistait, selon Ricœur, à lire l'action réalisée. D'autant que le concept de fusion appartenait à la catégorie de l'historiographie, étude de l'histoire générale, recherche de l'histoire de l'humanité une. La fusion sous l'horizon de l'être repose donc sur la chaîne – écrire, lire, agir et lire – dans *cet ordre-ci*.

Ricœur situe l'historiographie à la suite du « monde culturel déjà structuré », « monde de l'action déjà configuré par une activité narrative, antérieure quant au sens à l'historiographie »¹. On peut y insérer une étape médiane : monde de l'action déjà reconfiguré par une activité interprétative, antérieure quant à la référence à l'historiographie. Le motif-clef est l'aspect culturel de la *Lebenswelt* en tant que monde de la vie configuré et reconfiguré sur le plan de l'histoire de la littérature. Sous cette perspective, Ricœur rapporte les notions historiographiques, telles que « monde grec », « monde byzantin », à l'« imaginaire littéraire »². Certes, il érige en socle de ces mondes la « littérature » conçue notamment comme « rapport de texte à texte » (*ibid.*). Mais il n'est pas question qu'ils se constituent dans l'expérience multiple de la trans-subjectivité. Pour lui, ils s'édifient sur la base du « quasi-monde des textes » (*ibid.*) révélateur du fond d'être. Si le monde grec se détache de la « situation » historique, qu'il quitte l'« *Umwelt* des références ostensives du dialogue », c'est pour se rapprocher du *Welt* projeté par les références non ostensives de tous les textes » (p. 211). Et ce sont les lecteurs qui donnent suite au projet esquissé, à l'hypothèse de monde du possible. En actualisant des « modes possibles d'être » (*ibid.*), ils entreprennent de réaliser ce référent uni-totalitaire. Dès lors il incombe aux historiens d'« attester » tel avènement sous

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 318.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 158.

forme d'événement¹. Par là, l'historiographie consolide la triple *mimésis*. Elle se place sur l'orbite du cercle bien portant.

Dans la chaîne en cause, le lecteur et l'historien jouent un rôle similaire pour Ricœur : l'un lit l'action imaginaire, l'autre l'action réelle. D'ailleurs, le lien est identiquement établi entre eux et leur objet respectif. La transmissibilité (« traditionalité ») a pour support l'objectivation de trace, dont l'écriture. La critique de l'herméneutique négative de Derrida rejoint ainsi celle de l'historiographie négative de M. de Certeau sous le signe de l'Autre. La double critique resserre le parallèle, du fait que la théorie de la lecture discrédite autant la reduplication sous le signe du Même. Le rejet de la « réeffectuation » emphatique en historiographie cadre au refus de la psychologie de l'auteur réel en littérature. Si l'écriture repousse hors jeu la présence du sujet censé signifier, c'est qu'elle revêt précisément le caractère de trace, d'« effet-signe » qui consistait à « signifier sans faire apparaître ». Le travail du lecteur, de même que celui de l'historien, se conduit donc sous le signe de l'Analogue². La réduction imaginaire qu'il opère en « se figurant » correspond à la « représentation » (« représentance », ou « lieutenance ») historique qui marque une variante de l'appréhension, de « transfert analogique » en quête du sens de l'être³. Sur l'œuvre écrite s'inscrit le « dit » de l'être qui a signifié⁴. L'avoir-dit est au lecteur ce que l'avoir-été est à l'historien. Des deux côtés, il est question de « voir-comme » ayant pour visée l'« être-comme », de déceler sous la figure patente la présence de l'essence, l'existence de la copule. A ce propos, il n'est pas indifférent que Hester introduise dans sa théorie de la métaphore l'idée de « voir-comme » en tant que « facteur révélé par l'acte de lire »⁵ et non par l'acte d'écrire.

Mais là, précisément, s'installe une parenté entre historien et écrivain, celui-ci étant, selon la chaîne, le premier à lire, à découvrir l'ordre de l'être par l'exercice d'imagination. Ricœur va jusqu'à proposer un emprunt mutuel. Il annonce le lien à double sens de l'historiographie et de la littérature : la « fictionalisation de l'histoire » et l'« historicisation de la fiction »⁶. La première concerne le passage du « voir-comme » au « faire voir » (p. 338), de la lecture heuristique à l'écriture stylistique. C'est l'activité narrative de l'historien qui se trouve au cœur du débat. Ricœur souscrit en effet à la théorie narrativiste de l'« historiographie »⁷, écriture de l'histoire, selon laquelle l'historien écrit l'histoire en la racontant.

¹ Cette forme s'impose, d'ailleurs, par la partialité partielle de chaque lecture. Mais cela n'est que l'envers de la parenté avec le *Welt* de la *Lebenswelt* qui implique par là – nous l'avons vu – une « réserve de sens », un « surplus de sens de l'expérience vive ».

² Voir *Temps et récit*, tome 3, p. 326.

³ Le point de vue positif de Ricœur se continue alors, de l'approche de la trace, de l'écriture à celle de la représentation. Au lieu de déclencher le jeu de renvoi comme supplément de différence, la représentation donne accès à la saisie de l'essence comme moteur de recherche. Et par là même le pacte est conclu entre représentation et imagination. Si le lecteur représente, c'est dire, inversement, que l'historien imagine, se figure. Concernant cette imagination historique à l'égard de la trace, voir *Temps et récit*, tome 3, p. 334-335.

⁴ Cette inscription à la faveur de la permanence implique une autre, celle qui travaille à l'équilibre hybride du subjectif et de l'objectif, comme inscription du présent vivant sur l'instant quelconque. A l'égard du versant subjectif, elle engage l'écrivain en tant que narrateur, donc *Dasein*, et non plus l'auteur réel. Par rapport au versant objectif, elle permet de classer l'œuvre écrite notamment sous la catégorie de l'historial-mondain, au même titre que des outils. Qu'il s'agisse de l'ordre ontologique et non ontique, cela se marque par le nivellement entre œuvre d'art et œuvre d'artisanat, ayant pour règle commune la stylistique de l'être. Se correspondent l'une à l'autre, la signifiante de l'être, celle de la trace, et la significativité de l'ustensile. Et ce caractère historial-mondain de l'œuvre écrite, surtout son aspect « mondain » reconferme sa référence à la *Lebenswelt*, ou selon la terminologie de Heidegger, au monde ambiant : les imaginaires littéraire et artisanal renvoient au monde grec, puisque ces œuvres chosiques y appartiennent comme « restes » ; Ricœur souligne que le monde grec est « présentifié par l'écrit ». *Du texte à l'action*, p. 158. Le caractère historial-mondain de l'œuvre écrite redouble l'équation entre la « chose du texte », référent imaginaire (monde de l'œuvre) et le fond d'être.

⁵ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 268.

⁶ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 331, p. 342.

⁷ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 187.

L'histoire d'historien prend forme de récit littéraire, à cette différence près qu'elle est un récit d'événements, d'actions qui ont réellement lieu. L'idée de « fictionalisation » ne mène pas à supprimer le départ entre fictif et effectif. Elle vise, avant toute chose, à faire extrapoler le *muthos* de la *mimèsis* poétique à l'historiographie : « L'histoire ne se transporte dans l'irréel que pour y mieux discerner le nécessaire » (p. 325).

De ce point de vue, Ricœur annule le contraste qu'Aristote accuse d'une façon drastique entre poésie et histoire – « la poésie traite plutôt du général, la chronique du particulier » (p. 84). L'historiographie se démarque de la chronique bornée à rapporter des occurrences historiques au fur et à mesure qu'elles arrivent. Autant que le poète, l'historien travaille à la configuration en fonction de la causalité vraisemblable et nécessaire. Il schématise les événements traités sur le mode de « l'un à cause de l'autre » et non plus de « l'un après l'autre », afin que chacun s'offre à l'intelligence narrative, que chaque événement

« particulier » accède à l'intelligibilité ontologique, sans rester un incident de hasard¹. Ainsi, de compagnie avec la théorie narrative de l'historiographie, Ricœur soutient qu'à l'instar du poète, l'historien peut écrire, raconter, configurer l'histoire. Et non sans cause. Il expose la thèse de la possibilité de l'emprunt à partir du cadre global qui est l'herméneutique de l'être – « toute graphie, dont l'historiographie, relève d'une théorie élargie de la lecture »². L'historien qui écrit l'occurrence historique est celui qui lit sur elle la récurrence ontologique. Écrire l'action humaine du passé, c'est lire la trace du *Dasein* qui est passé. La lecture imaginative, révélatrice du sens et de la signifiante de l'être demeure la condition de possibilité de l'écriture en général, dont l'historiographie.

¹ Nous parcourons en raccourci comment Ricœur conclut à cette thèse par le biais de théories diverses de l'histoire. A propos de l'irréductibilité de l'histoire au compte rendu, il discerne comme pièce manquée du « Chroniquer Idéal » la « connaissance du futur » (p. 259) dont le point de vue rétrospectif introduit justement l'explication causale à l'écriture de l'histoire. Mais au cœur même de la devise « l'un à cause de l'autre », l'historiographie se scinde en double courant anti-narrativiste et narrativiste. Le premier est illustré par le « modèle nomologique » (Hempel), qui, élaboré dans le cadre de la philosophie analytique, vise à « couvrir » les événements singuliers par la loi universelle, à les subsumer sous la « régularité » (p. 203) causale ; le problème de ce modèle est alors de confondre avec l'événement physique l'événement historique dont il efface l'unicité en vue du statut « répétable » (p. 204) ; la confusion assortie au substantialisme de l'école positiviste ne discute que l'universalité d'ordre ontique ; et l'attitude anti-narrative résulte assurément de cette attitude naturaliste en quête de l'objectivité sans le recours à l'épistémologue, ici à l'historien qui écrit, explique, donc raconte. Or si par la dissipation de l'illusion du passé en soi, l'école française (Aron, Marrou) postule l'engagement de l'historien, quitte à confiner au projet de reconstitution par empathie, elle occulte pourtant la narrativité de l'historiographie ; elle débouche paradoxalement sur la prise de position semblable au positivisme par une autre alternative à l'événement ; l'école des *Annales* opte pour la « longue durée » (p. 185), elle rejette la ponctualité de l'événement historique relative à l'action marquante ; l'apologie de la « longue durée » entraîne une approche quantitative de l'histoire sur la base de la « fréquence chiffrée du répétable » (p. 199) ; aussi s'éclipse l'activité narrative opératrice d'une approche plutôt qualitative, car elle cherche à saisir une intelligibilité propre à chaque fait historique dans les relations causales. Et cette double école anti-narrative, anti-événementielle, apparaît comme anti-personnelle ; le modèle nomologique ne porte que sur l'aspect physique de l'instance ; quant au modèle quantitatif, radicalement réfractaire à l'événement historique, il l'est autant à l'agent historique ; le postulat est en effet ruiné que « les événements sont ce que des être agissants font arriver » (p. 183). Le choix pour la « longue durée » aux dépens de l'événement est solidaire du choix pour la « société » aux dépens de l'individu. Or Ricœur, lui, adhère à l'école narrativiste qui réengage ce triple facteur exclu – mise en intrigue, événement, personnage. Il la prend pour un dépassement dialectique, tel qu'elle partage avec l'anti-narrativisme (contre la chronique) l'investigation de la connexion causale, tout en sauvant, avec la chronique (contre l'anti-narrativisme), l'unicité du fait historique. Si le *muthos* historiographique consiste donc à agencer les événements singuliers selon l'ordre ontologique (ni chronologique, ni ontique), l'enjeu réside en articulation de l'événement sur l'avènement, du particulier sur le partiel. Ce qui est en effet fatal, c'est l'impensé anti-narrativiste de l'agent historique comme personnage de récit, puisqu'en tant que *Dasein* qui intervient dans le cours du monde, il réalise justement la récurrence, bien que partielle, de l'être. C'est pourquoi, à dessein de poser un « type de généralité ou d'universalité » (p. 232) justiciable du régime ontologique (il est aussitôt fait une allusion au principe « nécessaire et vraisemblable »), Ricœur légitime l'« explication par des raisons » (Dray) qui traite l'action intentionnelle, donc l'aspect subjectif de l'événement ; il en va de même pour le « modèle mixte » (Wright) qui permettait d'explicitier le fait historique en rapport avec l'action charnelle, l'« intervention » ; Ricœur en dégage l'axiome de la « synthèse de l'hétérogène » (p. 254) appliquée à l'écriture de l'histoire ; et le concept de « followability » (Gallie) – aptitude de l'histoire à être suivie – renforce la continuité entre « story » et « history » (p. 269), sous le même trait synthétique de « concordance discordante » (p. 268) ; semblable au récit poétique, (et différent de la chronique), le récit historiographique incorpore des occurrences apparemment disparates dans un schéma d'ensemble où rien n'est laissé au hasard pour la « cohérence interne » (*ibid.*) ; la « contingence des incidents » s'aligne sur l'« acceptabilité des conclusions » (*ibid.*), sur l'intelligibilité téléologique de la causalité. L'historiographie revêt ainsi le même « caractère synthétique de l'activité narrative » (Mink). La « Metahistory » (White) comme « poétique de l'historiographie » propose clairement le « transfert sur l'historiographie de catégories empruntées à la critique littéraire » (p. 288), par quoi elle lève l'interdit aristotélicien concernant le renvoi de l'*historia* au *muthos*, c'est-à-dire qu'elle annule l'opposition entre l'histoire épisodique et la poésie vraisemblable. Il faut reclasser l'histoire comme « artifice littéraire » (*ibid.*). Car, pour Ricœur, le sens et la signifiante de l'être président aux deux côtés,

Et davantage qu'il peut, l'historien *doit* faire voir la manifestation empirique du régime transcendantal. Car traiter l'actualisation du « pouvoir-être » fait un enjeu principal de la tâche propre à l'historien : l'attestation. L'historiographie consiste à écrire, à fixer, à rendre « inoubliable » (p. 342) l'avènement de l'origine. Tel est l'affranchissement de la dette à l'égard du passé. Il en ressort que Ricœur, lui, tire profit du couple *énergéia-dunamis* pour mettre l'historiographie dans le prolongement de la littérature. Au lieu d'opposer, il articule le « général » et le « particulier », le « possible » et l'« effectif ». Et conjointement, au lieu de confondre, il coordonne le fictif et l'effectif. L'intérêt d'une telle dialectique converge sur la continuité de l'histoire générale, histoire humaine, et par delà sur la permanence de l'être¹.

Quant à l'« historicisation de la fiction », elle remet en jeu le traitement du temps vécu (*Zeit*), au-delà du temps verbal (*Tempus*). Ricœur problématise en particulier l'analyse

au-delà de la coupure entre fictif et réel. Que l'histoire, comme la littérature, soit une affaire du *Dasein*, l'inclusion de la contingence discordante le soutient de flanc : en tant qu'incident infortuné, elle accentue le versant mondain, hors de la portée de l'immanence, de l'événement historique, qui remotive la structure double de l'action charnelle effectuée par le personnage historique. Aussi, le transfert des catégories de la *mimésis* II au champ historiographique repose en définitive sur leur dénominateur commun – sémantique de l'action et stylistique de l'être : la littérature et l'histoire procèdent, de part et d'autre, de la *mimésis* I (voir p. 319). A cet égard, fournit un contre-exemple la théorie de Veyne dont la prise de position pour la mise en intrigue fait exception au sein de l'école française. Le point problématique revient à sa pensée du rapport général-particulier (« conceptualisation » et « individualisation ») qui retombait sous le signe du Même ; il ne s'agit certes pas de rapport physique de couverture entre loi et cas, (puisqu'il prêche l'implication de l'historien dans l'historiographie), ni de rapport psychologique d'intropathie entre homme d'autrefois et historien d'aujourd'hui (puisqu'il exclut l'étude sur les personnages historiques). Chez lui, la mêmété se joue sur la logique pareille à la sémiotique narrative : en effet, l'« histoire non événementielle » vaut pour l'« histoire “structurelle” » (p. 309) ; aux invariants conceptuels échappent alors les modes d'être humain, comme la logique de l'action court-circuitée la sémantique de l'action ; corrélativement, l'organisation causale reste statique ; l'« achronicité » (p. 304) de l'intrigue semblable à la déchronologisation sémiotique du récit passe à côté de la stylistique de l'être qui rend indiscernables l'enchaînement causal et l'existence du *Dasein*, la cohérence interne de l'intrigue et la cohésion de la vie du personnage. Ainsi la théorie narrative de Veyne trahit par défaut les ressources de la *mimésis* (« représentance ») historiographique, à savoir la *mimésis* I, ce qui est conséquent à la théorie générale de la lecture qui précède l'écriture. Et le renvoi de la *mimésis* II à la *mimésis* I invalide surtout la rupture entre société et individu ; les individus « porteurs de l'action comme membre de ... » (p. 348) participent à la société sous le trait de l'être-en-commun : ce phénomène de l'« appartenance participative » (*ibid.*) répond à celui de l'interaction, tel que la « règle constitutive » l'impliquait ; selon la sémantique de l'action, la société fait fonction d'un sujet de l'interaction ; la *mimésis* I permet donc le traitement de la société en termes de personnage dans l'acception élargie – « grand individu » (p. 347). Du même coup, cette « référence *oblique* du phénomène sociétal aux individus » (p. 349) admet une extension analogique au plan temporel ; il s'agit de l'« analogie du destin » (p. 395) entre temps individuel et temps social ; la « longue durée » se modèle sur l'intra-temporalité où s'organisent le passé et le futur par référence au présent de l'action charnelle ; dynamiser l'intrigue d'histoire comme une synthèse de concordance discordante, c'est aussi élargir, à partir de la pensée de l'agent, la vie individuelle à la vie communautaire ; c'est régler, au-delà de l'historialité personnelle, l'historialité collective sur le sens et la signifiante de l'être. Si la *mimésis* I considère ainsi la qualité temporelle de la « longue durée » pour elle-même – sa qualité ontologique distincte de la quantité ontique et de la qualité monadique –, elle autorise par là son traitement en terme d'événement, dans l'acception élargie – « destinée collective ». Le lien entre *Dasein* intervenant et événement historique est un analogon pour le lien entre société et longue durée.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 330.

¹ Malgré l'affinité de *mimésis* II, Ricœur ne laisse pas de maintenir la coupure entre la littérature fictive et l'histoire réelle. D'où le préfixe de « quasi » qu'il attache au triple facteur narratif de l'historiographie – « quasi-intrigue », « quasi-personnage », « quasi-événement ». Mais l'application à titre de *dunamis* du lecteur retourne la coupure en soudure. C'est elle qui fait transition entre la fiction et la réalité. Il s'ensuit que l'historiographie ne renvoie pas simplement à la *mimésis* I. En tant que dernière instance de l'anneau, elle porte aussi sur la *mimésis* III pour attester la récurrence de l'être. Voici comment se circule la chaîne de l'histoire humaine au-delà de la coupure et autour de l'être transcendantal : le littéraire voit (lit) et fait voir (écrit) un mode possible du *Dasein* comme action fictive ; il laisse une trace, œuvre d'imagination ; le lecteur voit (lit) et fait voir (actualise) son propre « pouvoir-être » comme action ainsi racontée ; il laisse une trace, œuvre d'application ; l'historien voit (lit) et fait voir (écrit) l'action ainsi effectuée du *Dasein* comme action quasi-fictive ; il laisse une trace, œuvre d'attestation.

linguistique du prétérit littéraire. Selon Hamburger et Weinrich, en régime de fiction, le prétérit, conjugué avec l'origine-je du personnage, se borne à signaler simplement l'« entrée en récit »¹, par quoi il perd sa « signification “passé” » (p. 124). Mais pour Ricœur, la forme grammaticale du prétérit ne se maintient pas dans le décrochage de sa fonction grammaticale qui est la désignation du passé. Le prétérit épique « fait obliquement référence au passé par neutralisation, par suspension » (p. 139). Là réside l'emprunt inverse de la littérature à l'histoire qui repose finalement sur le principe même de narration : « Raconter quoi que ce soit, [...] c'est le raconter comme s'il s'était passé »². Le principe s'applique assurément au récit de fiction : « Tout récit [...] raconte l'irréel comme si l'irréel était passé »³. Et c'est la déclinaison du je fictif en auteur impliqué, c'est-à-dire en narrateur qui fait justice à cette application. La valeur de la « voix narrative » s'accuse, dans la mesure où « une *voix* parle qui raconte ce qui, *pour elle*, a eu lieu »⁴, que « les événements racontés dans un récit de fiction sont des faits passés pour la *voix narrative* » (*ibid.*). Tout autant que l'histoire est quasi fictive, la fiction est alors « quasi-historique » (p. 345).

L'emprunt mutuel entre l'histoire et la fiction se poursuit. Que la référence au passé dans le récit de fiction soit dite *oblique* par la « neutralisation », cela implique que l'imagination littéraire opère justement la réduction onto-éidétique du passé réel. C'est dire que l'écrivain narrateur décèle, de son côté, sous l'événement historique, le fondement ontologique qu'il raconte ensuite au mode quasi. La découverte du « pouvoir-être » articule sur la référence littéraire au *Welt* la référence *oblique* au passé réel. D'où Ricœur propose une thèse définitive : « Le *quasi-passé* de la fiction devient ainsi le détecteur des *possibles enfouis dans le passé effectif*. Ce qui “aurait pu avoir lieu” – le vraisemblable selon Aristote – recouvre à la fois les potentialités du passé “réel” et les possibles “irréels” de la pure fiction » (p. 347). La coordination du fictif et de l'effectif prend alors un relief nouveau. L'irréalité accède au titre de potentialité de la réalité passée. Le littéraire découvre le possible pas encore effectué du passé, le possible sédimenté, et l'historien le possible déjà effectué au passé. Par là, se renforce le renvoi commun à la *mimèsis* I, à la signifiante vraisemblable et nécessaire de l'être. Le double champ se nivelle sur la question de l'être.

L'« historicisation » qui rend la fiction coextensive au passé réel mène alors à relativiser la « liberté » apparente de la littérature par comparaison à l'historiographie. Et cela ne revient pas à dire que l'historicisation soumet le récit de fiction à la contrainte historique, notamment à celle de la « preuve documentaire » (*ibid.*), sous peine de perdre tout avantage de la réduction imaginaire qui oeuvrait d'ailleurs même dans le champ de l'histoire. Le thème de la liberté littéraire est un thème corollaire de la théorie heuristique de la littérature et de l'imagination qui substituait le trouver au créer. Chez Ricœur, ce thème ne fait que réaffirmer la transcendance de l'être. La loi ontologique de la causalité s'impose au prétendu libre cours de l'imagination. Il s'agit de la libération *de* l'ordre ontique, *pour* l'ordre ontologique : « Libre de la contrainte extérieure de la preuve documentaire, la fiction n'est-elle pas intérieurement liée par le service du quasi-passé, qui est un autre nom de la *contrainte du vraisemblable* ? Libre de... , l'artiste doit encore se rendre libre pour... » (*ibid.*).

Le principe de « libre de, libre pour » qui commande l'écrivain a une valeur paradigmatique par rapport au lecteur. En la matière, Ricœur développe notamment une question de « validation »⁵. Le lecteur se figure et configure le texte littéraire. Il reste qu'un tel exercice de l'imagination interprétative n'autorise pas à lire n'importe quoi et n'importe comment. La liberté du lecteur se délimite, parce que le « texte est un champ limité de constructions possibles » (p. 226). Cela revient à répéter que la stylistique de l'être gouverne

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 138.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 343.

³ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 139.

⁴ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 344.

⁵ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 225.

la configuration du texte. C'est pourquoi la « validation » d'une interprétation se joue sur la « logique de la probabilité » (p. 225) où la « contrainte du vraisemblable » se met en perspective. Le probable vaut le vraisemblable. Ici on remarque tacitement l'application du principe « libre de, libre pour » au lecteur, dans la mesure où Ricœur désimplique la « logique de la probabilité » de la « logique de la vérification empirique » (*ibid.*). L'imagination libre du lecteur s'oriente vers l'ordre onto-éidétique de l'agencement qui se décrypte par l'intermédiaire de l'œuvre littéraire.

Ce cercle heuristique continue à s'élargir, l'ordre de l'être restant l'Idéal, au moins dans son décryptage complet. Le « pour » indique le *télos* (et l'*arché*) de la liberté. Si le vraisemblable est à égale distance du vérifiable empirique et du vrai transcendantal, la distance dernière passe néanmoins pour positive. Car la « logique de la probabilité » marche de pair avec la logique de l'excès. Il est à ce propos indicatif que Ricœur articule la « validation » avec la « conjecture » (p. 224). Celle-ci met en œuvre la constitution phénoménologique appliquée à l'objet littéraire : elle constitue, interprète le texte par « différents côtés » (p. 225), donc par des esquisses, profils qu'elle cherche justement à agencer dans une relation « holistique » (*ibid.*) sous la conduite de la loi ontologique. Ce jeu entre tout et partie ne peut pas ne pas introduire une « pluralité des couches de signification » (p. 224) et ouvrir, en cela même, une « pluralité de lecture et de construction » (p. 225). La probabilité vraisemblable se découpe sur cette possibilité du parcours pluriel. Par là elle accentue, plutôt que la perte permanente de la vérité une, le gain en part de vérité. La « validation » porte sur cette retrouvaille partielle du sens de l'être, sur ce surcroît de signification de l'être.

Et la double logique solidaire de la probabilité et de l'excès débouche sur la logique de la relance dans la perspective positive de Ricœur. Il ne manque pas de mentionner une parenté avec les « procédures juridiques » (*ibid.*). Il attache le caractère de procès-processus à la question de la « validation » en vue de multiplier l'interprétation et surtout de temporaliser en chaîne les interprétations : chaque interprétation découvre une des synthèses possibles *pour* la synthèse idéale.

Ce trait juridique marque surtout un des enjeux majeurs de l'attestation doublée de soupçon. Nous l'avons observé. La même question, et par delà le même principe sont alors capables d'expansion vers le domaine de l'historien. Pour argumenter la validité transdisciplinaire du principe de liberté, Ricœur met à contribution une pensée de la « topique »¹ selon Veyne : les « lieux communs » en histoire qui concernent des concepts typiques, semblables aux essences générales qu'enseigne la poésie, suscitent l'« allongement du questionnaire » opérateur d'un « enrichissement parallèle des concepts » (*ibid.*). Etant ainsi relative au supplément de concept, au « progrès conceptuel » (*ibid.*), la « topique » souligne la continuité de l'interrogation². Elle est donc prête à entrer en catégorie de la relance, d'autant plus aisément qu'elle se trouve inséparable de l'« heuristique » conçue comme un perpétuel « réajustement » (*ibid.*) des universaux, des concepts historiographiques. La « topique » de l'« heuristique » ouvre ainsi un procès d'attestation, de validation, où chaque historien, tout comme l'écrivain et le lecteur, *doit se rendre pour* l'Idéal d'être. Et que la nécessité de la relance tienne à la limite de l'ordre humain (même si Veyne ne prend pas en compte le seuil de l'être), cela s'annonce en filigrane dans son traitement de l'histoire comme régime « humain, sublunaire », précisément comme « royaume du probable » (p. 305). La logique de la probabilité, ainsi réintroduite dans le champ de l'histoire, favorise le *nexus* constitutif de l'attestation entre la nécessité de la relance et la nécessité « critique », celle de la « vigilance »

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 308.

² La « progressive conceptualisation » (p. 308) se circonscrit, il est vrai, à la logique de l'action sans acception de sémantique de l'action, de pensée de l'être. Mais néanmoins, Veyne prend en considération la relance herméneutique – l'« allongement du questionnaire » qui ne cesse de se relancer.

(p. 306) soupçonneuse : « le régime des concepts sublunaires, perpétuellement faux, parce que constamment flous » (p. 307).

La nécessité de la « vigilance » correspond notamment à la critique de l'idéologie, par quoi le principe de liberté dans le domaine de l'histoire se rattache à l'idée d'« émancipation » chez Habermas. En l'occurrence le principe se reformule : l'historien est libre de la situation d'oppressé, et libre pour la « communication sans entraves et sans bornes » qui n'était autre que la communication fusionnelle avec l'être fondateur de la communauté humaine. Et la clef de la transition entre « de » et « pour » est fournie par la logique de l'excès, dans la mesure où le caractère partiel du gain conceptuel répond au choix situationnel marqué de partialité. De même que le lecteur, l'historien détermine une question de l'*être* humain à titre de « question herméneutique » qui l'engage dans son *ici et maintenant*. Là réside l'importance primordiale de la thèse narrativiste : l'implication de l'historien dans la mise en intrigue historiographique. Selon Ricœur « l'analyse causale est [...] une critériologie causale » (p. 225)¹. Et la critériologie ressortit à l'ontologie. Les « thèmes » historiques sélectionnés dépendent des « intérêts qui sont les nôtres en tant qu'êtres humains » (p. 270). La logique de l'excès engage dans son itinéraire la « logique du choix » (p. 223), qui contribue à retourner la négativité de la situation en positivité de l'émancipation².

Le principe de liberté conditionne ainsi les activités d'écrivain, de lecteur, d'historien. Et en traversant leur relation en chaîne, il ordonne l'histoire humaine sous l'égide unitotalitaire de l'être. Il se donne pour le principe d'humanité une et d'histoire une. Il dirige la fusion des horizons multiples et variables dans et pour l'horizon de l'être unique et identique. C'est un principe idéal – idée à la fois limite et directrice – qui postule l'histoire notamment comme « singulier collectif ». Le singulier collectif est toujours en cours de réalisation, toujours en quête de la liberté universelle. Toujours, c'est-à-dire à chaque moment de la chaîne. Ainsi en littérature : « Il n'existe pas d'intrigue de toutes les intrigues, capable de s'égaliser à l'idée de l'humanité une et de l'histoire une »³. Il en va de même pour l'historiographie : « Il n'y a pas pour l'historien une intrigue unique qui engloberait toutes les intrigues »⁴. Mais si chaque œuvre d'imagination, d'application, d'attestation ne manifeste qu'un fragment soit copulatif soit existentiel de l'être, l'humanité condamnée à une telle multiplicité fragmentaire ne cesse néanmoins de courir après l'être qui unifie et totalise *a priori*⁵. Ce mouvement circulaire de l'histoire générale au bénéfice du singulier collectif

¹ L'activité sélective de l'historien qui fait pendant avec son activité narrative permet de distinguer le « Chroniquer Idéal » et le chroniqueur, tel que Ricœur le concevait à la suite de Benveniste, à savoir celui qui opère le parcours bidirectionnel du cours de l'histoire – du passé au présent et du présent au passé. L'historien ne diffère pas de ce chroniqueur-ci. Car le choix est chaque fois relatif au présent de l'historien, de la situation actuelle où il se trouve. Et la parenté consolide le cadre ontologique, en ceci que la pratique du chroniqueur revient à l'interprétation sous le signe de l'Analogie.

² La « conjecture » justiciable de la logique de l'excès renferme notamment la logique du choix. A ce propos, voir *Du texte à l'action*, p. 224. Et Ricœur détecte la logique de l'excès comme du choix dans la logique du probable chez Veyne : « Le probabilisme est un corollaire de la capacité qu'a l'historien de découper librement le champ des événements ». *Temps et récit*, tome 1, p. 305. Ce « librement » relève du paradigme de la liberté pour, de l'émancipation. Malgré l'impensé de la sémantique de l'action, issu du parti pris pour la « structure » au détriment de la « conjoncture », la perspective de Veyne donne occasion à la pensée ontologique de la liberté, qui, elle, débat de la « situation » comme une problématique de facticité.

³ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 463. Et évidemment, il n'existe pas, non plus, de lecture de toutes les lectures. Il n'y a qu'une variabilité des interprétations, des mises en intrigue refaites par les lecteurs à l'égard du même récit de fiction.

⁴ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 357.

⁵ Ricœur insiste : « L'histoire que nous écrivons est celle d'actions dont les projets ou les résultats peuvent être reconnus apparentés à ceux de notre propre action ; en ce sens, toute histoire est fragment ou segment d'un unique monde de la communication ; c'est pourquoi nous attendons des ouvrages d'histoire, même s'ils restent des œuvres isolées, qu'ils désignent dans leurs marges l'unique histoire que pourtant personne ne peut écrire » (p. 269).

apparaît alors comme un modèle exemplaire de la restauration du fond d'être, restauration effectuée en miniature à chaque phase. C'est qu'il réalise à lui-même la dynamique de la synthèse qui porte un sceau définitif de l'inadéquation originaire.

Le titre de singulier collectif couvre, non seulement l'histoire humaine, mais aussi le temps lui-même. Ricœur reprend à Kant la pensée de l'« unique temps »¹, en proposant une équivalence entre trois idées : « un temps, une humanité, une histoire » (p. 461). Et si ce caractère d'unité du temps va à la rencontre de sa transcendance (« le temps n'apparaît pas ; il est une condition de l'apparaître ») qui soumet à une révision radicale sa « permanence » (p. 450) initialement confondue avec l'immuabilité substantielle, l'idéalité du principe se laissera cadrer, au demeurant, avec le thème de l'éternité. Le « collectif » du singulier qui absorbe en son sein l'historialité collective penche du côté du temps infini et immortel. Par là Ricœur encourage la transcription éthico-théologique de la liberté ontologique qu'il répercutera sur sa théorie de la littérature.

Les linéaments de la transcription sont contenus en germe dans la déclaration liminaire du principe qui a notamment invoqué deux courants de pensée : alors que le « libre de » correspond au « moment cartésien » du « libre choix dans le royaume de l'imaginaire », le « libre pour » renvoie, en revanche, au « moment spinoziste » de la « nécessité intérieure » (p. 324). C'est ici que Ricœur annonce pour la première fois : « Libre de la contrainte extérieure de la preuve documentaire, la fiction est intérieurement liée par cela même qu'elle projette hors d'elle-même. Libre de..., l'artiste doit encore se rendre libre pour... » (*ibid.*). La référence à la perspective de Spinoza prépare à interpoler un *credo* éthique sur l'activité herméneutique du littéraire, en sorte que le *télos* de la liberté se replacera dans la communication fusionnelle avec Dieu. Le caractère de tâche (de « devoir ») apporte un appoint à cette interpolation. Aussi le « libre pour » se remodèle sur le *conatus*, terme thématique de l'*Ethique*, de façon à mettre en relief un effet premier de la *catharsis* qui est justement « moral » (p. 322) ; à plus forte raison si celle-ci a prévalu sur l'*aisthèsis* en vertu de ce principe de liberté. Et c'est l'*éros* traité comme un ressort de l'existence et de la connaissance qui se tient au point d'articulation. Il occupe une place d'autant plus tactique qu'il permet de convertir en « béatitude » éthico-théologique la jouissance cathartique. L'analyse du sentiment ouvre ici la brèche pour la portée théologique de la liberté, telle que Ricœur la concevait dans la foulée de Spinoza. La *catharsis* coextensive à l'*éros* prend en effet un aspect duratif – « infini » – du « bonheur » (de l'« amour »), qui, par contraste avec la « finitude du plaisir » (du « désir »), inscrit en creux le lien avec l'ordre divin. Il n'est pas fortuit que Ricœur mette en équation le « Bonheur » et la « Béatitude »².

La *catharsis* de l'œuvre déploie son efficace éthique à travers la *mimèsis* des agissants, qui est solidaire du *muthos* des événements (actions et incidents), producteur précisément de frayeur et pitié. Si la représentation des personnages agissants ne manque pas de les doter de qualités éthiques, qui se résument, selon Aristote, à deux types de caractère – la « bassesse » et la « noblesse »³ –, c'est l'axiologie annexée à la praxéologie qui branche sur l'*éthos* la *poièsis* (*mimèsis-muthos*) et la *catharsis* : « Il n'est pas d'action qui ne suscite, si peu que ce soit, approbation ou réprobation, en fonction d'une hiérarchie de valeurs dont la bonté et la méchanceté sont les pôles » (p. 116). La « neutralité éthique » de la littérature est tout simplement à révoquer : « La poétique ne cesse d'emprunter à l'éthique » (p. 117). Le rapport d'emprunt trahit une antériorité telle que l'axiologie relève de la *mimèsis* I, incorporée à la sémantique de l'action. Et cette antériorité en rattrape *ipso facto* une autre, celle de l'éthique à la déontologie ; l'axiologie de la pratique est certainement normative, évaluative, prescriptive ; toujours est-il que ce trait de « règle » puise sa pertinence à la même source que

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 450. Voir également les propos de Kant que Ricœur venait de citer.

² P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 258.

³ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 95.

la « règle constitutive » et la « règle de composition » ; c'est pourquoi il est fait appel à la « *Sittlichkeit*, préalable à toute *Moralität* » (p. 116), assurément à l'*éthos* – coutumes traditionnelles, mœurs transmis –, dont le trajet régressif laisse transparaître l'origine transcendante. L'axiologie se règle sur la vérité éthique incluse dans le registre de la *mimèsis* I, à titre de préjugé vrai.

La double antériorité prolonge alors la communicabilité de l'écrivain avec l'être, et au-delà, avec Dieu. Elle consolide l'ordonnance des « traditions » à la « tradition ». Dans le même temps, elle redonne le branle au jeu de la sédimentation et de l'innovation. Si « l'artiste poursuit sur le mode de la fiction une expérimentation avec les valeurs » (p. 117), il fait effort, en prenant appui sur la précompréhension, pour réactiver un sédiment de la « tradition », à recouvrer un segment de la vérité éthique, par quoi son œuvre accède au statut d'une tradition qui se caractérise comme vraisemblable. Il ne passe point pour l'inventeur d'une signifiante spécifique, alors que cette subjectivation historique du langage était pour nous la première condition de la pensée éthique. A un autre endroit, Ricœur explicite la démarche littéraire d'exploration sous la bannière de la logique de la découverte : « C'est à la faveur de ces exercices d'évaluation dans la dimension de la fiction que le récit peut finalement exercer sa fonction de découverte et aussi de transformation à l'égard du sentir et de l'agir du lecteur dans la phase de refiguration de l'action par le récit »¹. Et ici, il apporte une retouche dernière à la vertu cathartique de l'œuvre. Cognitive et constitutive du soi, elle incite le lecteur à s'approprier et appliquer l'ipséité éthique. Elle engage son *énergéia* dans le projet global de « vie bonne ». Ricœur reprend à MacIntyre la thèse de l'« unité narrative d'une vie » pour en conclure : « L'idée d'un rassemblement de la vie en forme de récit est destinée à servir de point d'appui à la visée de la vie "bonne" » (p. 187). Pour lui, cette thèse est un équivalent éthique (non déontologique) de la « cohésion d'une vie » ou de l'« être-intégral ».

Le caractère entier de la vie tend à temporaliser l'ipséité éthique découverte par l'écrivain et donnée à réaliser par le lecteur. La dimension historique porte plus d'intérêt à l'individuation éthique à la perspective de la délivrance eschatologique. Sur ce cadre d'enquête réapparaît justement le thème du « maintien de soi » ayant pour modèle la « promesse tenue ». Ricœur le réintroduit à travers deux moments de la lecture distingués par Jaus : « stase » et « envoi »². La « stase » marque la phase de la suspension imaginaire, celle que le lecteur opérait, après l'écrivain, par rapport à son double horizon transcendant et immanent. L'« envoi » prend la relève de cette neutralisation révélatrice. Il coïncide avec l'instance d'application en réponse à la « provocation à être et à agir autrement » (p. 447). Et Ricœur précise aussitôt après : « Il reste que l'envoi ne se transforme en action que par une décision qui fait dire à chacun : ici, je me tiens ! » (*ibid.*). Le « facteur suprême de l'ipséité » réside dans la prise en charge de la « responsabilité éthique » (*ibid.*) qui traverse un certain laps de temps, au point de présider à l'ensemble de la vie.

L'individuation éthique, abordée en liaison avec le champ littéraire, trouve à entretenir la spirale concentrique du devenir. La lecture d'« envoi » ne se passe pas du facteur nécessaire à la *phronèsis*. Elle passe par le choix partiel, particulier à chaque lecteur, c'est-à-dire cohérent à chaque *ergon* de la vie : « Il appartient au lecteur, redevenu agent, initiateur d'action, de choisir entre les multiples propositions de justesse éthique véhiculées par la lecture » (*ibid.*). La lecture d'« envoi », étant constitutive de l'historialité de « chacun », poursuit le sort de la logique du cercle, de l'excès et de la relance. C'est pourquoi elle travaille à « augmenter la lisibilité préalable » concernant la « vision du monde » (p. 328). Selon Ricœur, cette « vision » est indivisément celle du lecteur et celle qui « anime la voix narrative » (p. 325) par la restriction parallèle de la liberté créative. C'est dire, paradoxalement, qu'elle n'appartient ni au lecteur, ni au narrateur. La « dure loi de la

¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 194.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 328.

création » (p. 324) qui gouverne le rapport à la vision découle en effet du principe de « liberté pour », par lequel le devoir artistique confine à l'acquittement historique de la dette à l'égard des morts. Le « préalable » remonte des pistes, de génération à génération, jusqu'à l'origine de l'éthique : l'être divin. Le renvoi de la double *mimèsis* II et III à la *mimèsis* I, ressource d'intelligibilité de la langue de l'être qui institue sémantique, stylistique et axiologie, est en mesure de frayer la voie à la Parole de Dieu qui a prédonné la téléologie de la vie humaine : « la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes ». Compte tenu de cet accès livré au Logos qui a préfiguré la vision éthique du monde, pré-distribué à chacun l'*ergon*, l'« augmentation » revient à manifester des phénomènes multiples de l'individuation à trait théologique : chaque homme lisant et agissant – se maintenant – se rend ainsi identique à lui-même, qu'il fait effort pour se rendre homogène à Dieu. Et ce schéma de retour au Créateur convient parfaitement au lien générationnel, parental, paternel, tel qu'il était thématé dans le concept de *Sittlichkeit*.

11. Littérature et sacré

Assumer la tâche prémorale de « se rendre libre pour », c'est tenir la promesse engagée envers Dieu, à partir de l'écoute de sa Parole qui s'annonçait, du reste, sur le mode optatif plus qu'impératif. C'était l'optatif de « bien vivre ensemble » qui, faisant de Dieu le prometteur de la béatitude, sublimait l'individuation éthique en délivrance eschatologique notamment réglée sur la résurrection de Jésus-Christ, devenu homogène au Père. Le principe de liberté porte un sceau théologique de la « liberté selon l'espérance ». Par là, le thème de l'éternité commence à prendre tournure dans le périmètre des œuvres littéraires. L'écrivain, doté de l'oreille extraordinaire, était le premier à se plier au principe du Logos.

Ricœur interroge des traitements divers du thème de l'éternité en littérature. Il mène son enquête en suivant le mouvement de pensée chez Augustin qui s'organise en trois étapes autour du postulat initial : l'éternité comme « autre »¹ du temps. Précisons en passant : telle polarisation entre éternité et temps ne contredit pas la conception transcendantale de l'unique temps, en ceci que cette dernière vise à unifier l'humanité entière sous l'aspect accompli de l'homogénéité (immortalité), plutôt que sous l'aspect duratif de l'homogénéisation (immortalisation). Le temps unique abrège, saute, d'un seul jet, tout processus qui est temporel, historique. L'éternité égale alors l'idéalité du temps unique qui passe elle-même pour l'altérité du temps empirique, humain et mondain.

Augustin oriente la polarité vers le contraste entre le « *Verbum* divin » qui demeure et la « *vox* humaine » (p. 53) qui passe, en commençant et finissant. La stabilité du Verbe ne marque rien de moins que l'éternel présent, dont la plénitude, semblable à l'Acte pur (« dans l'éternel... rien ne passe, mais tout est tout entier présent », p. 55), échappe aux catégories temporelles qui divisent en avant / après. L'éternel présent est « sans passé ni futur » (*ibid.*). La statique s'oppose ainsi de front à la dynamique qui définit le temps pour lui-même dans sa transitivité, divisibilité, variabilité. Et ce contraste repose sur un rapport plus fondamental. A savoir qu'au même titre que le monde et l'homme, le temps a été créé par le Verbe. Si l'éternité est impensable en terme chronologique, c'est donc qu'elle ruine le sens même d'un *avant* de la création. Le rapport entre créateur et créature impose la supériorité de l'éternel au temporel : « Il faut donner à l'idée d'un avant de la création une signification qui en élimine toute temporalité. Il faut penser l'antécédence comme supériorité, comme excellence, comme hauteur » (p. 57).

Ricœur en dégage deux modalités de dire l'éternité. D'abord la « louange » (p. 57) qui célèbre l'excellence de l'absolu. Mais elle est susceptible de basculer vers son contrepoids. Il s'agit de la « plainte » (p. 59) qui dit l'éternité davantage du côté de la créature. C'est la caducité humaine qui tranche ici sur la plénitude divine. En fait, l'amorce de cette inversion se trouve intrinsèque à la nature même de la création : « création *ex nihilo* » (p. 53). Le déficit d'être, le rien tel que « ce néant d'origine frappe [...] le temps de déficience ontologique » (*ibid.*), vient donc inscrire la condition de la créature en être jeté et déchu, en *Dasein* voué à la finitude. La « plainte » est à ce point l'inéluctable de la création qu'elle porte sur la « tristesse du fini » (p. 61). L'être humain est à la fois créature et pécheur. Et Ricœur

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 50.

considère notamment l'« élégie » comme « figure lyrique de la plainte » qui chante la « misère de l'homme livré à l'usure du temps »¹.

Pourtant, la littérature ne s'épuise pas à déplorer l'impossibilité humaine de s'égaliser à la « hauteur », soit par la « résignation » face à la non-maîtrise, soit par la « désolation » face au destin mortel. La théologie positive de Ricœur entreprend d'inverser encore une fois l'inversion, sans revaloriser la « louange » qui reste, tout comme « plainte », un motif de la différence. Afin de proposer la troisième modalité, il invoque un autre moment de la pensée chez Augustin où entre en jeu justement un motif de « ressemblance » : la « capacité d'approximation de l'éternité »². En l'occurrence, le contraste de séparation entre *Verbum* et *vox* vire à la communication, à la réunion :

« Entre le *Verbum* éternel et la *vox* humaine, il n'y a pas seulement différence et distance, mais instruction et communication : le Verbe est le maître intérieur, cherché et entendu "au-dedans". [...] Ainsi, notre premier rapport au langage n'est pas que nous parlions, mais que nous écoutions et que, au-delà des *verba* extérieurs, nous entendions le *Verbum* intérieur. Le retour n'est pas autre chose que cette écoute. [...] L'instruction, pourrait-on dire, franchit l'abîme qui se creuse entre le *Verbum* éternel et la *vox* temporelle. Elle surélève le temps en direction de l'éternité » (p. 62-63).

Dire l'éternité consiste à écouter, au lieu de parler. On retrouve immédiatement le paradigme herméneutique de la constitution, qui érigeait l'écoute en activité majeure du littéraire. Son oreille extraordinaire n'est autre que l'« oreille intérieure qui écoute la Parole » (p. 53). De plus, l'écoute ainsi intériorisée correspond, dans le contexte éthique où nous en sommes, à la « conscience » au sens de *Gewissen*, c'est-à-dire l'appel venant, indifféremment, du haut et du dedans. La même indifférence, communicabilité fusionnelle, se joue dans ce rapprochement entre *Verbum* et *vox*. La *vox* du littéraire, investie d'une faculté particulière (« capacité ») due à la qualité de son oreille, écoute le *Verbum* pour en recevoir l'instruction qui sauve l'humanité, lui et autrui, de l'état de pécheur. Il s'agit d'écouter Dieu qui instruit au mode optatif la visée de l'homogénéité libératrice, comme retour à l'origine créatrice. Ricœur caractérise précisément par l'« espérance »³ la troisième modalité de dire l'éternité dans son rapproche. A propos, ce dire fait pendant à l'écrire. En effet, si en contraste avec la parole, l'écriture a le mérite de la fixité au-delà de la fragilité temporelle, elle est, dans cette mesure même, une réalisatrice par excellence de la *vox* du littéraire qui se met sur la voie de l'éternité.

Selon Ricœur, c'est le récit narratif qui répond à la modalité d'espérance de dire, d'écrire l'éternité. La fiction thématise des vies humaines, des modes d'être-dans-le-temps. Ce « dans » assigne notamment une valeur d'englobement transcendantal au temps qui touche par là à la proximité de l'éternité. Le récit narratif traite l'être humain comme un être créé et promis au salut, à la différence de l'élégie lyrique qui souligne l'aspect déchu, fini, mortel du *Dasein*⁴. Ricœur attache cette positivité aux modes existentiels racontés dans le récit, qu'il

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 487.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, p. 62.

³ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 473.

⁴ Ricœur reconnaît un moment de « rédemption » (p. 243) au dénouement final de *Mrs. Dalloway*. Dans la même lignée, il met en valeur le « caractère narratif de la naissance d'une vocation » (*Temps et récit*, tome 2, p. 273) de *La Recherche*. L'œuvre de Proust raconte comme événement capital la décision d'écrire qui ne marque rien de moins que la prise de contact avec l'éternité, avec l'« être extra-temporel » (p. 271). Pour Ricœur, elle raconte ce que c'est que littérature et ce que c'est qu'écriture : la « reconnaissance » et l'« inscription » des essences éternelles des choses périssables. Et elle raconte à rebours, car si la « décision d'écrire a ainsi la vertu de transposer l'extra-temporel de la vision originelle dans la temporalité de la résurrection du temps perdu » (p. 273), cette œuvre à écrire est celle même qui est en train d'être écrite, qui est en train d'éterniser l'éternité. Le temps raconté rattrape le temps de raconter, comme un rapport entre héros et narrateur scellé sous le trait d'union. L'effet de mise en abyme permet de transcrire le temps perdu retrouvé en majuscule par quoi le temps finit par égaler l'extra-temporel. La « clôture narrative » au conditionnel à valeur de futur dans le passé renvoie

distingue expressément de la « résolution » pour apparier avec l'« espérance chrétienne, issues [...] de la foi dans la Résurrection » (p. 243). Et puisqu'il n'existe pas de trame qui totaliserait l'historialité collective, au point d'écrire à elle seule l'infinitude immortelle, le récit ne peut pas ne pas se multiplier pour dire l'éternité en son entier : « L'éternité, comme l'être selon Aristote, se dit de multiples façons » (*ibid.*). On retrouve l'interférence du double discours, ontologique et théologie, autour de l'unité analogique.

Chaque récit rend, de façon non exhaustive, le singulier collectif (une humanité, une histoire, un temps), à ne discerner qu'un aspect modal de devenir homogène à Dieu. Les « multiples façons » ne discutent pas la pluralité de la signifiante subjective et historique. Elles concernent la polysémie de l'être divin. Et ces prédicats divins – les noms de Dieu – se donnent indéfiniment à découvrir. Voici la transcendantalité de l'éternité qui enveloppe le temps humain, de l'infini qui guide l'histoire en chaîne d'écriture, action et attestation sous le principe de « liberté selon l'espérance ». Elle motive l'homogénéisation en continu.

L'éternité fait donc fonction d'idée limite et directrice : « L'éternité transcende l'histoire du milieu de l'histoire » (p. 475). Et Ricœur formule ce statut idéal, compte tenu de la théologie du nom qui écarte à la fois l'idole et la parole : « Le nom imprononçable de JHWH désigne le point de fuite commun au supra-historique et à l'intra-historique. Accompagné de l'interdiction des images taillées, ce “nom” préserve l'inscrutable et le met à distance de ses propres figures historiques » (*ibid.*, note 1). Il éliminait la théologie de la vision comme un corollaire de l'égologie, pour ruiner la prétention de l'homme à rivaliser justement avec l'éternel présent. Dans la même lignée, il congédie la théologie de la parole, celle de la prononciation empirique, extérieure, diviseuse, pour maintenir, à titre de seuil du sacré, le contraste initial entre le *Verbum* qui dure et la *vox* qui disparaît. Gadamer rejetait, à la suite d'Augustin, la *vox* « comme verbe extérieur ». Le « nom imprononçable » s'oppose à l'« articulation sonore du verbe dans la *vox* ». L'idole et la parole se trouvent du même côté du seuil. Mais à l'intérieur même du seuil, le langage littéraire – l'écriture extraordinaire à l'opposé de la parole ordinaire – permet d'en explorer les confins, « confins du temps et de l'éternité » (p. 244). La *vox* du littéraire, c'est la « voix narrative » qui écrit sous la dictée du Verbe. En elle se réalise le passage de la Parole à la parole par unique voie du signifié. C'est pourquoi la parole littéraire égale l'écriture qui fixe le sens. La littérature est une théologie du nom, du symbole à la perspective de l'eschatologie. Dans la communication extra-ordinaire, Dieu répond aux humains qui découvrent et mettent en œuvre (texte et action) des sens du divin. Ricœur conçoit l'intra-historique du supra-historique en termes de « fidélité » : « L'éternité de Yahvé, c'est avant tout la fidélité du Dieu de l'Alliance, accompagnant l'histoire de son peuple » (p. 474). L'analyse de la promesse prend ici toute sa portée. Dieu

au « commencement narratif » qui renvoie à « un antérieur indéfini » (p. 285). Ricœur note : « Le *nunc* initial, toujours déjà précédé par un auparavant abyssal, mais capable d'ouvrir la porte à la marche en avant du héros » (p. 257, note. 2). Et pour lui, cette spirale abyssale inscrit la positivité, l'infini positif au-delà ou en deçà de la mort. Le « Temps qui nous contient » ne s'annonce certes pas sur un « cri de triomphe », mais sur « un sentiment de fatigue et d'effroi » (p. 285), car la révélation finale est accompagnée par le rapport à la mort prochaine. Il ne s'agit donc pas d'une quelconque maîtrise égologique du narrateur-héros à l'égard de vie, temps, œuvre, et mort. Mais néanmoins, cela reste un triomphe, celui de l'« artiste, le Temps » sur le « Temps destructeur » qui n'est pas le « dernier mot » (p. 275). Le double mythe temporel ouvre selon Ricœur à l'excès de l'infinitude sur la finitude. L'œuvre de Proust n'est pas seulement une fable sur le temps, elle est une fable du Temps artiste aux confins d'éternité, de mythe, mythe du salut. Elle manifeste l'expérience-limite, puisqu'elle scrute l'inscrutable, qui s'énonce notamment par la préposition « dans » : « dans le Temps ». Il est en effet question que « le temps enveloppe toutes choses – y compris le récit qui tente de l'ordonner ». *Temps et récit*, tome 3, p. 485. Et quand Ricœur récapitule : « La redescription invoquée dans la *Métaphore vive* et la refiguration selon *Temps et Récit* échantillent ainsi leurs rôles, lorsque, sous l'égide de “l'artiste, le Temps”, se conjoignent la puissance de redescription déployée par le discours lyrique et la puissance mimétique impartie au discours narratif » (p. 488), cette conjonction littéraire résume en elle-même l'histoire de l'humanité, celle de la rédemption continuelle de l'être jeté et déchu. En cela, l'œuvre de Proust manifeste surtout l'expérience directrice.

tient sa promesse. Il sauve. Il ne cesse d'accompagner l'histoire en quête de surcroît de nom et de parousie.

Le rapport à la théologie charge la littérature d'une vertu de plus : « La fiction a au surplus le pouvoir d'explorer une autre frontière, celle des confins entre la fable et le mythe » (p. 244). Cette « frontière » décale l'axe de dualité entre littéraire et ordinaire vers le clivage entre sacré et profane. Elle a l'avantage d'articuler les œuvres littéraires sur les textes bibliques, d'aligner l'écriture littéraire sur l'Écriture, et de modeler sur le corpus de la Bible la littérature en tant que synthèse du « rapport de texte à texte ».

Les confins entre la fable et le mythe, ce sont des confins entre le *muthos* aristotélicien et le « mythe sacré »¹, et en dernière analyse le mythe biblique. Cette relation permet d'invalider un certain mépris qui se manifestait, selon Ricœur, dans l'histoire de la littérature à l'égard de la mise en intrigue. Il en donne l'aperçu : avec la montée du roman (« roman picaresque », « roman anglais du XVIII^e siècle », « roman d'apprentissage », « roman du flux de conscience »), le caractère des personnages prenait barre sur l'intrigue des actions ; l'éclipse apparente de l'intrigue trouvait sa légitimité dans la double conception réductrice, voire même erronée du *muthos* et de la *mimèsis* ; le premier passait pour un « simple fil de l'histoire » (p. 24), la seconde pour une « imitation-copie » (p. 26) de la réalité ; la double conception inclinait à scinder l'unité de *muthos-mimèsis* en dualité conflictuelle entre « convention » et « vraisemblance » (p. 24), de telle sorte que la recherche des procédés plus imitatifs (« pseudo-autobiographie », « formule épistolaire ») luttait, sous la devise de la fidélité à la réalité, contre l'intrigue considérée comme un artefact conventionnel.

Ricœur remarque un paradoxe auquel le réalisme romanesque finissait par s'exposer : les procédés qui devaient reproduire la nature, faire égaler la fiction à la réalité, restaient en fait des conventions artificielles, dans la mesure où ils résultaient du « raffinement de la technique narrative » (p. 28). Le paradoxe formait un cercle vicieux² et il ne tardait pas à saper la pierre angulaire même du roman : plutôt qu'une « ressemblance au vrai », la vraisemblance n'est qu'une « semblance du vrai » (p. 29). Par la reconnaissance de l'artifice, « l'art de la fiction se découvre comme art de l'illusion » (*ibid.*).

Le paradoxe témoigne ainsi de l'imbrication réciproque entre *muthos* et *mimèsis*, bien qu'elle ne soit pas cherchée. Et bien que la double conception soient réductrices. En effet, chez Aristote la catégorie du *muthos* couvre les caractères et les pensées aussi bien que les incidents. Inséparable du *muthos* englobant, la *mimèsis praxeôs* extrapole aux « roman de caractère » et « roman de pensée » (p. 23). Et c'est pourquoi, selon Ricœur, elle donne prise à la sémantique de l'action, au répertoire des modes d'être agissant. A la différence de la sémiotique narrative, la pensée des actions prend en compte la question *qui ?*, la question des actants. Or de cette unité *muthos-mimèsis*, le mythe sacré fournit une illustration parfaite. Les récits qui relatent les « événements de délivrance du passé » se rassemblent sous la tutelle de la « théologie qui annonce Jahvé comme le grand Actant d'une histoire de délivrance »³. Cet « Actant » comme un personnage principal traverse les mythes bibliques au point où se fusionnent le « mot Dieu », le « référent Dieu » (p. 144) avec l'« unique Récit centré sur un événement-noyau » (p. 136). La Bible montre que le roman reste un avatar du récit.

Si tous les textes de la Bible – narratif et en outre, prophétique, parabolique, lyrique, etc. – convergent ainsi sur le nom de Dieu, ils en découvrent, chacun, un prédicat pour

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 2, p. 35.

² « [Il fallait] chasser les conventions au nom du vraisemblable pour découvrir que le prix à payer est un surcroît de raffinement dans la composition, donc l'invention d'intrigues toujours plus complexes et, en ce sens, toujours plus éloignées du réel et de la vie » (p. 27) ; « Le sort de l'intrigue se joue alors sur cet effort quasi désespéré pour rapprocher asymptotiquement l'artifice de la composition romanesque d'un réel qui se dérobe à proportion des exigences formelles de composition qu'il multiplie » (p. 29).

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 136.

cumuler ensemble la polysémie du divin¹. Par là le mythe sacré pulvérise la fausse conception de la *mimèsis*. Car il ne s'agit en aucun cas de l'imitation. Il est question de la révélation d'une vérité, vérité divine. Le mythe biblique, exemplaire de la *mimèsis praxeôs*, permet de sauver la vraisemblance de son abandon dans « l'art de l'illusion ». La vraisemblance n'est pas que la semblance du vrai. Elle est à prendre du point de vue positif, par la logique du probable. Elle vaut le vrai toujours en procès de révélation. C'est ce qu'implique l'idée d'« index d'incomplétude » : « Les discours partiels sont référés à un Nom, qui est le point d'intersection et l'index d'incomplétude de tous nos discours sur Dieu » (p. 145). La théologie du nom assure la corrélation entre la logique de la relance et la logique du probable.

Le mythe sacré corrobore, à titre de matrice, le statut de « symbole » du langage littéraire, puisque sa *mimèsis* manifeste une part de vérité comme une union naturelle. A cet égard il est significatif que Ricœur ait recours à la théorie des symboles chez Frye qui encadre notamment l'idée d'« hypothétique »². Celle-ci faisait état de l'efficace de la réduction imaginaire selon Ricœur. La *mimèsis* passe inéluctablement par cette réduction. Et la *mimèsis* du mythe sacré en premier. Le réalisme romanesque a beau chercher à rendre « le familier, l'ordinaire, le quotidien » (p. 29). La *mimèsis* opère, bien au contraire, la neutralisation d'une telle réalité. Ce que le récit biblique creuse au sein de la réalité ordinaire et profane, c'est le monde du texte sacré. L'« hypothétique » revient ici à la « proposition du monde qui, dans le langage de la Bible, s'appelle monde nouveau, nouvelle alliance, royaume de Dieu, nouvelle naissance »³.

Il s'agit assurément du monde du *texte*, c'est-à-dire de l'écriture, de la sainte Ecriture. Les textes bibliques sont des écrits du *Verbum*. En parlant de « discours » (« formes de discours » de la Bible p. 134), Ricœur pense l'écriture en qualité d'opératrice de « distanciation » (p. 140), donc de la réduction du « site natif » du discours⁴. Par l'*epochè* méthodologique, elle en vient à l'objectivation du sens et répond notamment à l'« acte de Dieu [qui] a sa première transcendance dans l'objectivité du sens qu'il annonce pour nous ». Elle sert de support au symbole qui médiatise, exprime, reflète le signifié transcendantal, à savoir le « sens qui s'annonce dans cette “approche” – le Royaume de Dieu s'est approché de vous »⁵. L'écriture et la « structure verbale hypothétique » vont de pair à merveille dans la Bible qui se donne par cela même pour emblématique des œuvres littéraires. L'Écriture prêche d'exemple.

Que le point nodal entre la Bible et les œuvres littéraires réside en réduction du quotidien, cela s'explique lorsque Ricœur reprend à Frye l'étude des modes fictionnels pour faire de l'« ironie » un mode inhérent à tout récit. L'« ironie est implicitement présente en tout

¹ « A travers tous ces discours, Dieu apparaît à chaque fois différemment : tantôt comme le Héros de la Geste de salut, celui de la Colère et de la Compassion, Celui auquel on s'adresse dans une relation du type Je-Tu, celui qu'on rencontre seulement dans un ordre cosmique qui m'ignore » (p. 147).

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 2, p. 36. « Un symbole littéraire est pour l'essentiel une “structure verbale hypothétique”, autrement dit une supposition et non une assertion, dans laquelle l'orientation “vers le dedans” l'emporte sur l'orientation “vers le dehors” qui est celle des signes à vocation extravertie et réaliste ». Le primat du dedans sur le dehors jouait un rôle transitif de la référence poétique, référence secondaire.

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 141.

⁴ « Ce que l'écriture apporte, c'est la *distanciation* qui détache le message de son locuteur, de sa situation initiale et de son destinataire primitif » (p. 140). Ricœur propose deux schémas du rapport parole-écriture : soit, parole (église primitive) – écriture (évangile) – parole (église contemporaine), soit écriture (ancien testament) – parole (Jésus) – écriture (nouveau testament). Il semble qu'il opte pour le deuxième qui correspond à sa théologie du langage. Le « locuteur » ici en cause revient au proclamateur. A ce titre, il est réductible et réduit par l'écriture. Et si cette réduction fonctionne pour démanteler le projet solipsiste d'intropathie, elle contribue, parallèlement, à laisser intacte la Parole dans sa transcendantalité, dans l'autre côté du seuil, puisqu'elle ruine l'ultime rivalité problématique, celle de l'*ego* et de Dieu. Le droit à la parole est réservé à Dieu, et à son Fils. La théologie du langage chez Ricœur correspond à sa théologie du nom, du symbole qui s'oppose à la théologie de la parole, de l'idole.

⁵ P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 549.

muthos », en tant qu'elle marque assurément le « retrait hors du réel »¹. C'est l'ironie qui dissipe l'« ambiguïté apparente du terme mythe » en liant le « sens de mythe sacré » et le « sens aristotélicien du *muthos* » (*ibid.*).

Le constat du « retour au mythe » (*ibid.*) vérifie l'unité de la *muthos-mimèsis*, mais sans la tenir pour une impasse, comme c'était le cas dans le paradoxe du roman. Il procède plutôt à briser le cercle vicieux sous la conduite des traits du « symbole ». Le retour au « mythe ironique » désigne le retour à l'unité, celle qu'Aristote a conçue : « L'imitation d'une action par agencement des faits dans une intrigue » (p. 28). Il s'agit de la solidarité entre la fonction révélatrice (non imitative) de la *mimèsis* et la fonction organisatrice du *muthos*, entre la sémantique de l'action et la stylistique de l'être. Si Ricœur focalise en l'occurrence l'enjeu sur le *muthos* (le mythe), c'est qu'il envisage surtout de promouvoir ce principe de configuration narrative au titre d'une autre face du symbole – sa face conventionnelle, précisément. Cela revient à dire qu'il accorde à la convention littéraire qu'est le *muthos* une valeur symbolique et positive. Le « retour au mythe » manifeste notamment une telle continuité de la convention qu'elle découle de l'origine. Dans ce contexte, Ricœur discute le phénomène de la « sédimentation », de la « traditionalité » qui préside au « schématisme » (p. 31).

La circularité correspond notamment à la troisième phase du symbole selon Frye, à l'« archétype » en tant que « récurrence des mêmes formes verbales » (p. 37). L'ordre archétypal des mots ramène jusqu'à l'origine le *muthos* conventionnel qui affirme par là son statut de symbole. Et réciproquement, autant que le naturel, le conventionnel qualifie le symbole sous son autre face, constitutive de la tradition en rapport avec l'*arché*. Nous y reconnaissons la pensée du symbole suivie à l'occasion de la question de l'arbitraire.

Naturel, le symbole renferme quelque chose de vrai, d'essentiel, avec son moment heuristique de la métaphore. Son caractère de double sens est pris en compte dans la première et deuxième phases, dites « littérale » et « formelle » (p. 36), où se joue la « conception mimétique de l'image », mais bâtie sur la « conception hypothétique du symbole » (p. 37). C'est-à-dire que ne s'y montre rien de moins que la chose même. Conventionnel, le symbole renvoie à l'origine divine. Si « l'archétype intègre à un ordre conventionnel stable l'imitation de la nature » (*ibid.*), cet ordre stable se loge à la dimension transcendantale du divin. La pensée théologique du symbole opère à plein. Et chez Ricœur, il ne s'agit pas de dieux helléniques, mais de Dieu hébraïque et chrétien². Il n'est pas anodin qu'il propose de doubler l'examen des phases du symbole chez Frye par l'« exégèse biblique médiévale » (p. 36).

Le *muthos* aristotélicien se recoupe ainsi avec le mythe biblique titulaire du mythe sacré. Cette relation de la fable au mythe met à l'index le faux dualisme entre vraisemblance et convention, nature et convention, réalité et fiction, à remettre en place la double acception aristotélicienne de *mimèsis* et de *muthos*. Et elle mène à décalquer le *muthos* sur la constellation de la Bible en tant que *corpus*. Si le principe de concordance discordante définit le *muthos* comme dispositif d'une « histoire une et complète » (p. 18), la Bible s'organise en conformité avec ce « critère d'unité et de complétude » (p. 41) qui requiert commencement, milieu, et fin. D'ailleurs, elle radicalise l'unité de *mimèsis-muthos*, puisque la configuration du monde du texte biblique repose sur une double « congruence entre monde et livre » telle que « le commencement du livre est au sujet du Commencement et la fin du livre au sujet de

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 2, p. 35.

² Le fil à retordre posé dans le *Cratyle* est démêlé. Le conventionnalisme attaché à l'arbitraire est consommé. Dieu nomme la chose même en parfaite harmonie. Et les « grands mots » du littéraire inspiré gagnent par là la symbolique à double trait. Selon Dufrenne, l'art est mis « hors série dans la cité de Dieu » et acquiert la « divinité des collaborateurs de Dieu ». *Le Poétique*, p. 99. Quand il s'attaque au conventionnalisme du signe, il s'agit du signe pris pour moyen de communication, avec l'attitude prétentieuse qui bloque la communication « avec le monde » : « Nous nommons les choses, mais ce ne sont pas les choses qui nous ont communiqué leurs noms » (p. 15). Au symbole littéraire se communique les choses nommées par Dieu.

la Fin » (p. 46). Là encore, Ricœur souligne : « Ainsi le mythe eschatologique et le *muthos* aristotélicien se rejoignent-ils dans leur manière de lier un commencement à une fin et de proposer à l'imagination le triomphe de la concordance sur la discordance » (p. 47).

Dans cette optique, ce qui passe en avant, c'est la fonction de l'Apocalypse qui conclut la Bible. Ricœur souscrit à Frye qui rapporte le « Désir de complétude de l'univers du discours au *thème apocalyptique* » (p. 46). En effet, la réalisation de la synthèse de l'hétérogène est sinon dépendante, du moins inséparable de l'effet de clôture. Les « paradigmes de composition » sont en équation avec les « paradigmes de terminaison » (p. 41). C'est pourquoi, dans le sens inverse, la « fin de la tradition de mise en intrigue » coïncide avec le « propos délibéré de ne pas terminer l'œuvre » (*ibid.*). Or l'Apocalypse n'est pas seulement citée en exemple du « triomphe de la concordance sur la discordance ». Elle offre également le « modèle d'une fin sans cesse ajournée », de conter les « tourments des Derniers Temps » semblables à la « *péripétéia* aristotélicienne » (p. 47). La « fin sans cesse ajournée » fait couple avec la « *péripétéia* indéfiniment distendue » (*ibid.*), avec la précellence renversée de la discordance sur la concordance. En empruntant l'analyse de F. Kermode, Ricœur explique que cette issue contradictoire de la fonction apocalyptique tient au déplacement des « ressources de son imagerie sur les Derniers Temps – temps de Terreur, de Décadence et de Rénovation » (*ibid.*). De mythe eschatologique, l'Apocalypse devient un « mythe de la Crise » (*ibid.*). Selon la terminologie reprise de Kermode, « d'imminente, la fin est devenue immanente » (*ibid.*). La Crise s'insère entre la Genèse et la Fin jusqu'à porter les « marques du sempiternel » (p. 48). Elle remplace la Fin sous la figure de « transition sans fin » (p. 49). La Terreur, la Décadence l'emportent sur la Rénovation.

La mutation en Crise affecte la « composition littéraire » (p. 47). L'Apocalypse motive le « propos » qui caractérise notamment le roman moderne laissé à dessein « fragmenté » et « épisodique » (p. 44). Le mythe de la Crise revient à la crise du *muthos*. La relation entre mythe et *muthos* est ici prise à contre-pied. L'Apocalypse en vient alors à accompagner le faux combat qui se prolonge contre les paradigmes conventionnels du récit, sous la bannière de la vraisemblance : « On entend dire aujourd'hui que seul un roman sans intrigue, ni personnage, ni organisation temporelle discernable, est plus authentiquement fidèle à une expérience elle-même fragmentée et inconsistante que le roman traditionnel du XIX^e siècle » (p. 29-30). C'est en l'occurrence le « chaos de la réalité » (p. 30) qui attend l'imitation mimétique. Et la Crise du *muthos* comme de l'intelligence narrative répond justement au chaos offert à la *mimésis* dans sa limite inintelligible. Il s'ensuit que l'Apocalypse forge une matrice à la fois stylistique et thématique. Et par là même rebondit le paradoxe : l'unité du *muthos* et de la *mimésis* s'impose au roman qui cherche cependant à les départager en faveur de la dernière.

Ricœur remarque le même destin du paradoxe romanesque : « Dès lors, la littérature, redoublant le chaos de la réalité par celui de la fiction, ramène la *mimésis* à sa fonction la plus faible, celle de répliquer au réel en le copiant. Par chance, le paradoxe demeure que c'est en multipliant les artifices que la fiction scelle sa capitulation » (*ibid.*). L'effet d'incomplétude se trouve à la portée du *muthos*. Il reste sous la tutelle de la technique narrative. Il est produit par de « nouvelles conventions plus complexes, plus subtiles, plus dissimulées, plus rusées que celles du roman traditionnel » (p. 50). Le *muthos* en principe de composition n'est guère aboli. Et si ces nouvelles conventions « dérivent encore de celles-ci [celles du roman traditionnel] » (*ibid.*), cette chaîne de traditionalité retourne bien jusqu'au mythe biblique, et au mythe apocalyptique qui reste pour Ricœur un mythe de la Fin. « La fiction de la Fin [...] n'a cessé d'être infirmée, et pourtant elle n'a jamais été discréditée » (p. 49).

L'Apocalypse demeure chez Ricœur un paradigme conventionnel et *a fortiori* biblique de conclusion, de configuration. Elle sert de modèle au primat formel de l'ordre sur le désordre, de la concordance sur la discordance. Elle prend part au schématisme archétypal qui

exerce sa « puissance d'ordre » (p. 32) à l'égard du roman contemporain. Celui-ci ne fait que marquer l'« écart » (*ibid.*) encore mesurable à partir de cet ordre normatif des mots. L'infirme relève de la forme, elle en est la variante. Ricœur la cerne comme une « déformation réglée » (p. 50). Et il résorbe l'idée d'« écart » dans le jeu de la sédimentation et de l'innovation. Si « l'innovation n'a jamais cessé de répliquer à la sédimentation » (*ibid.*), c'est qu'au lieu d'inventer une signifiante, elle se borne à réactiver, à réanimer les dépôts sédimentés du style biblique, pour en retrouver une « nouvelle pertinence » (p. 51). La « déformation réglée » correspond au moment de l'impertinence nécessaire à l'heuristique du sacré, celle de sa polymorphie autant cumulative que son corrélat – polysémie. La pensée de l'écart conspire à la pensée du sacré. Elle maintient et renforce le statut transcendantal du mythe sacré en tant qu'ordre de schématisation.

Loin de signer l'arrêt de mort au mythe biblique, les « déviations » (p. 40) scellent bien plutôt la capacité de « métamorphose » (p. 18) de l'intrigue. Si la survie du *muthos* apocalyptique trouve confirmation dans cette tolérance, il en va de même pour la *mimèsis* apocalyptique. L'unité met en parallèle la survie du style et la survie du thème qui n'est autre que la délivrance, survie à la mort. Sans cette survie-là, le mythe apocalyptique perdrait son mérite de l'eschatologie. Le parallélisme professe le paradoxe au mode affirmatif de « par chance ». Chez Ricœur, l'Apocalypse fait figure, définitivement, de « Rénovation » postérieure et supérieure à la « Catastrophe » (p. 49). Il joint au terme d'« ordre » un aspect thématique qui permet de reformuler l'Apocalypse comme « restauration finale de l'ordre » (p. 48). Alors elle sert de modèle, également, au primat thématique de l'ordre sur le chaos, en mettant un terme au temps de Terreur qu'elle a traversée. Ici la théologie de l'espérance prend une tournure décisive qui coupe court à l'« usurpation de l'Éternel Présent » (*ibid.*) par l'illusion sempiternelle de la Crise.

La perspective théologique de Ricœur entreprend d'éliminer l'ontologie négative qui se profile dans le filigrane de la « fin immanente »¹. La conception positive de l'Apocalypse peut trouver une assise dans un autre mot dont il assortit le « mot Dieu ». Il s'agit du « mot "Christ" »² qui légitime l'emprise de sa théologie sur l'ontologie de la finitude. C'est dans la mesure où le « mot Christ » interpole la « prédication de la Croix et de la Résurrection » que le mot Dieu « dit plus » sans rester le « nom religieux de l'être » (*ibid.*). Et cette transition de la « Croix » à la « Résurrection » fait écho à celle de la « Catastrophe » à la « Rénovation ». La Fin est la fin de la finitude, du destin mortel, qui coïncide avec le retour à l'origine éternelle. L'infini est la négation de la négation. De même que l'innovation sur le plan du *muthos*, la rénovation retrace, sur le plan de la *mimèsis*, le cercle archéo-téléologique, eschatologique. L'ordre préétabli est à rétablir à la Fin.

Car la *mimèsis* s'oppose à l'imitation d'une quelconque réalité. Et la réalité chaotique ne change rien à l'efficace du symbole sacré – idéal du langage littéraire – qui ouvre et découvre, à titre de référent secondaire, le monde du texte biblique où se situe l'ordre ici en cause. La « restauration finale de l'ordre » revient à celle du Royaume de Dieu.

Ce monde proposé sur le mode hypothétique, Ricœur le reprend sous le vocable de possibilité : « Ce qui est ainsi ouvert dans la réalité quotidienne, c'est une autre réalité, la réalité du possible [...]. En langage théologique, cela veut dire : "le royaume de Dieu vient", c'est-à-dire qu'il fait appel à nos possibles les plus propres à partir du sens même de ce royaume qui ne vient pas de nous » (p. 143). L'« appel » tient à l'écriture qui atteint des lecteurs à venir infiniment. L'ensemble du *corpus* biblique forme, certes, une œuvre finie. C'est pourquoi la clôture du canon par l'Apocalypse s'érige en canon même de la

¹ L'approche de l'Apocalypse chez Ricœur semble une crypto-critique de la théorie de Derrida. L'in-fini de la différence différentielle se rapporte en effet à la « sempiternelle de la Crise » ; si la Crise est une crise du sens et de la composition, elle travaille bien au jeu du monde, jeu du signe, jeu du signifiant. En faisant de l'Apocalypse le modèle de la lisibilité (du monde et du texte), Ricœur combat secrètement le déterminisme de l'indéterminé.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 144.

composition littéraire. La Bible organise une histoire une et complète – « unique Récit » – autour de l'« événement noyau », de l'« événement-sens prêché comme Résurrection » (p. 145). Mais s'il est vrai qu'elle dessine ainsi la constellation polysémique du mot Dieu, son caractère d'écrit travaille, en revanche, sur sa propre ouverture, en faisant ressortir ce mot sous l'aspect d'« index d'incomplétude » qui est solidaire de la dimension « possible » de l'être humain. Par là s'entraîne le couple ontologique de *dunamis-énergéia*. Il trouve sa fondation ultime dans le monde du texte biblique, dans l'écriture sacrée.

L'introduction implicite de l'*énergéia* à partir de la *dunamis* met le cap sur le rôle du lecteur. La considération de son activité apporte un secours de plus au problème de l'effet d'anti-clôture. Ce problème ne renvoie pas seulement au mépris du principe formel de *muthos*. Il repose aussi sur la méconnaissance de l'*énergéia* du lecteur, en tant qu'il consiste justement à achever l'œuvre. De ce point de vue, Ricœur réintroduit le rapport entre « *mimésis* II (configuration) » et « *mimésis* III (refiguration) » qu'il universalise aussitôt après : « Une œuvre peut être *close* quant à sa configuration et *ouverte* quant à la percée qu'elle est susceptible d'exercer dans le monde du lecteur »¹.

Pour ce rapport universel, il importe peu que l'œuvre soit conclue ou non. La Bible en témoigne. La complétude de la Bible ne contredit pas l'« index d'incomplétude » qui est le statut fait au mot Dieu. Le monde qu'elle ouvre en achevant de configurer suscite la possibilité du lecteur à réagir. En reconfigurant à son tour le Royaume de Dieu à travers la réduction imaginaire de son monde quotidien et profane, chaque lecteur commence son activité première, à savoir qu'il interprète le mot Dieu selon la question qui le concerne. Le possible engage par conséquent la logique du probable, du vraisemblable, et dans cette mesure-là, le complet relance sa propre complétude. La Bible donne ici l'exemple du rapport entre *mimésis* II et *mimésis* III, entre écriture et lecture, bref, l'exemple de la complétude ouverte.

Mais la lecture ne se limite pas à l'interprétation. Le possible du lecteur s'étend du domaine herméneutique au champ pratique. La « refiguration » implique en effet à la fois la reconfiguration et l'application, passage à l'action. Et la prédiction de l'Apocalypse ne porte-t-elle pas précisément sur cette « refiguration » ? L'annonce de la « restauration finale de l'ordre », restauration finale du Royaume de Dieu, ne met-elle pas sa réalisation au compte de l'action charnelle des lecteurs qui interviennent dans le courant du monde, dans la succession sinon chaotique, du moins disparate des incidents de la vie ? L'« appel à nos possibles les plus propres » semble certainement fait pour le rétablissement de l'ordre transcendantal. La Bible invite la possibilité de ses lecteurs à actualiser la « réalité du possible », à faire venir le Royaume de Dieu. Le monde du texte incite son propre avènement sur le monde humain.

Le motif du « possible », liant ainsi le divin et l'humain², sert de socle au cercle positif de la prédiction. Les possibles de l'être humain en créature sont prédéterminés dans et pour le Royaume. Le déterminisme de la *dunamis* comme de l'*ergon* est chez Ricœur destiné à la délivrance, consacré à l'immortalité, réglé sur l'Éternel Présent, Acte pur. Et sur la lancée de ce cercle béni, la situation de « fin sans cesse ajournée » se prête à être passée en revue. Elle ne facilite plus à amplifier le temps de Crise jusqu'au simulacre de l'éternité. Tout en traçant le seuil du sacré qui n'admet aucune « usurpation », elle permet de saisir l'histoire humaine comme jalonnée de perpétuelles conversions de la *dunamis* à l'*énergéia* en direction de l'ordre préétabli. Si la Fin est la fin de la finitude, l'histoire sous forme de délai est mise sur la perspective de l'infinitude. Elle consiste en révélation et réalisation infinies de l'Infini. Et cette révision est bien conséquente au fondu enchaîné entre récit biblique et histoire, couronné par la logique de la prédiction.

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 2, p. 41.

² La liaison reste oblique sur la base du couple *dunamis/énergéia*. Le divin est l'Acte pur, alors que l'humain et la puissance et l'acte. Et cette médiateté comporte en creux la marque de la pensée du sacré.

La conception de la « foi » chez Ricœur puise, implicitement, son départ et son appui dans le déterminisme en question. Dès l'entrée de jeu, il propose de la prendre pour un équivalent théologique de l'« appropriation »³. C'est la foi biblique, nommée « sentiment d'absolue dépendance » (p. 146), qui réagit notamment à l'« appel ». Et qu'elle garde l'espoir en dépit de l'état de dépendance, cela est davantage commenté par son autre désignation, « confiance inconditionnelle », qui procède à la rendre « inséparable d'un mouvement d'espérance » (*ibid.*). A cet égard, Ricœur allègue la « logique de la surabondance » (*ibid.*) dont l'intérêt principal était précisément de retourner l'« en dépit de » en « grâce à ». Aussi la foi fait sa carrière dans le cadre eschatologique du déterminisme. Or son trait distinctif relatif au sentiment intègre *ipso facto* la couche « prélinguistique ou hyper-linguistique » (*ibid.*). Par là sa trajectoire se fixe sur l'action charnelle. En ce sens, elle rejoint plutôt l'application. Toujours est-il qu'elle ne se passe pas de l'appropriation proprement dite, à savoir l'interprétation qui, elle, appartient à la couche linguistique. Ricœur insiste là-dessus : « La foi biblique ne saurait être séparée du mouvement de l'interprétation qui l'élève au langage » (*ibid.*). Cette double portée classe la foi sous la rubrique de la *mimèsis* III, de la refiguration.

Si l'analyse de la foi illustre la théorie de la lecture, c'est que Ricœur trouve grand profit à renchérir sur la passivité foncière de l'homme dont la foi est fortement empreinte. Son appellation en « sentiment » vise en effet à « souligner qu'elle répond à une initiative qui toujours me précède » (*ibid.*). Le point problématique, sur quoi se concentre l'enjeu du déterminisme ici sous-jacent, est que non seulement la couche prélinguistique mais aussi la couche linguistique contribuent à une telle majoration du passif. Le rapport au langage dans la lecture, dans la foi du lecteur s'engage à renforcer son approche *stricto sensu*, traitement restreint à l'interprétation. Le titre de « linguistique » demeure réservé à l'« herméneutique » dont la « limite » (p.145) est circonscrite de l'extérieur à la linguistique, compte tenu de l'aspect pratique de la foi, et nullement de l'intérieur, eu égard à la sémantique.

Le passif marque la modalité de la quête. Le lecteur cherche dans la Bible, dans la proposition d'un monde, sa propre possibilité qui est finalement possibilité de sa liberté. Et il la trouve. L'adjectif « nouveau » accroché à ce monde (« monde nouveau, nouvelle alliance, nouvelle naissance ») fait fonction chez Ricœur d'indicatif du mouvement de regain après la perte. La même valeur se répète quand il reconsidère le « sentiment » en rapport avec l'interprétation comme « réponse à la proposition d'un être nouveau qui ouvre pour moi de nouvelles possibilités d'exister et d'agir » (p. 146). Or ce qui se porte garant de la réussite heuristique, en motivant du même coup la valeur du « nouveau », c'est le déterminisme dont la logique circulaire implique que toute possibilité, celle de la trouvaille y comprise, a été prédonnée. En cela, il sous-tend la formation de la foi au mode passif de l'interprétation.

L'idée de « constitution herméneutique de la foi biblique » (p. 145) bloque donc l'accès à une perspective sémantique où la foi, comme une vision du monde et de la vie, s'invente historiquement dans et par l'acte de lecture, en tant qu'acte de réécriture, réénonciation, resémantisation, et que la possibilité de liberté réside en instance de discours indifférente aux clivages écrit/oral, écriture/lecture, c'est-à-dire qu'elle repose sur la transformation en intersujet. Le déterminisme ne peut pas ne pas s'inscrire en faux contre l'historicité du devenir. C'est pourquoi il incorpore la pensée transcendantale de l'être. Ricœur parle de l'« être nouveau » – « la foi est constituée [...] par l'être nouveau qui est la "chose" du texte » (*ibid.*). A l'opposé du déterminisme de la facticité, il soutient le déterminisme de la liberté. Contre l'être-jeté, déchu, il défend l'« être nouveau » qui revient à l'être promis au salut. La « chose du texte » raconte les « événements de délivrance qui ouvrent et découvrent le possible le plus propre de ma propre liberté et ainsi deviennent pour moi parole de Dieu » (p. 146). Le refus de la sémantique est définitivement validé par la

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 145.

théologie du langage. C'est Dieu qui parle et signifie. Il détient à l'infini l'initiative de la parole. L'insistance sur le moment herméneutique de la foi ne vise que cette communication avec Dieu. Le barrage au discours donne accès à la Parole.

Le déplacement de l'initiative signale l'emprise du cycle Dieu sur le cycle *ego*. La prévalence du sentiment sur le langage est solidaire de la confusion secrètement soutenue entre langage et conscience. D'où le sentiment d'*absolue dépendance* contre l'illusion de la maîtrise absolue. Alors qu'à ces deux extrêmes échappe l'historicité de la subjectivation. Au reste, selon Ricœur, autant que l'écriture, la lecture nécessite chez le lecteur la « distanciation » (*ibid.*), réduction imaginaire du monde et en outre, du moi. Car si la foi concerne le « possible le plus propre de ma propre liberté », l'enjeu revient assurément à découvrir le sens de soi, le sens de « l'être nouveau ». Pour que la distanciation à soi débouche sur la compréhension de soi, il faut alors « laisser parler le texte » (p. 147), laisser agir la Parole sur le moi du lecteur. La volonté divine excède le volontarisme : « Cette ouverture de possibilités nouvelles qui est l'œuvre même en moi de la "chose" du texte [...]. C'est dans l'*imagination* que d'abord se forme en moi l'être nouveau. Je dis bien l'imagination et non la volonté. Car le pouvoir de se laisser saisir par de nouvelles possibilités précède le pouvoir de se décider et de choisir » (p. 148).

Le « laisser » faisait partie du paradigme de passivité herméneutique. La possibilité est à recevoir. Le sens de soi est à trouver, non à créer. Seule la Parole est créatrice, transformatrice, à laquelle sont subordonnées et l'écriture et la lecture : « C'est la chose du texte qui finalement forme et transforme selon son intention l'être-soi du lecteur » (p. 141). L'« appropriation » consiste *in fine* à approprier l'« être-soi » à l'« être nouveau » prescrit dans le Logos. Le lecteur se laisse offrir à l'interprétation de soi en phase avec l'interprétation du mot Dieu. Le nom de Dieu inclut le sens idéal, en *arché* et *télos*, de l'être humain. L'inclusion résulte du déterminisme, qui, rendant le thème du « possible » coextensif au divin, fait alliance avec la théologie du nom. Contre la théologie négative, contre le déterminisme du hasard selon lequel Dieu se contente de jouer le jeu du monde. Le déterminisme eschatologique de Ricœur professe sa foi, sa « confiance inconditionnelle ».

Et il déclare la même confiance orientée vers la vertu de la littérature, du langage littéraire qui se soustrait à la stratégie de l'inconclusion, du chaos, de l'inintelligibilité, par sa capacité d'ouverture sur le référent secondaire : « Par-delà tout soupçon, il faut faire confiance à l'institution formidable du langage. C'est un pari qui a sa justification en lui-même »¹. Ricœur se recommande de la théologie du langage qui est précisément justificative du « pari », dans la mesure où l'« institution formidable du langage » provient de la Parole. Aussi les œuvres littéraires prennent exemple sur l'Apocalypse, sur la Bible qui clôt les gouffres de la Crise : « Les fictions répondent à un besoin dont nous ne sommes pas les maîtres, le besoin d'imprimer le sceau de l'ordre sur le chaos, du sens sur le non-sens, de la concordance sur la discordance » (p. 54). Cette thèse renvoie en creux au statut de Dieu sauveur et maître du sens. Si « l'intelligibilité ne cesse de se précéder et de se justifier elle-même » (p. 57), c'est que sa source réside en logos divin.

Conjointement, la Bible façonne des « attentes » du lecteur, telles qu'elles ne tolèrent pas la stratégie romanesque de la défamiliarisation jusqu'à un « saut absolu » (p. 50) hors de tout paradigme conventionnel du récit. C'est pourquoi l'élaboration de nouvelles conventions narratives dans le roman moderne porte notamment sur le « signal adressé au lecteur de coopérer à l'œuvre, de faire lui-même l'intrigue » (*ibid.*). Le « contrat tacite ou exprès » (*ibid.*) passé avec le lecteur reste, pour Ricœur, une manifestation oblique de la « confiance à la demande de concordance qui structure encore aujourd'hui l'attente des lecteurs » (p. 58). Et quand il affirme sa prise de position, en tenant que « la recherche de concordance fait partie des présuppositions incontournables du discours et de la communication » (p. 56), il a en vue

¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 2, p. 45.

la communication entre homme et Dieu. C'est cette communication connexe à son déterminisme qui rend possible la communication inter-humaine, notamment celle qui passe entre écrivain et lecteur.

Ricœur fonde ainsi sa théorie de la littérature – de l'écriture et de la lecture – sur la Bible par l'entremise de la théologie du langage et du nom. La Bible fournit le modèle de la *mimèsis* II (unité de *muthos-mimèsis*) ainsi que de la *mimèsis* III (unité de l'appropriation-application). Et à ce titre de modèle, elle embrasse le statut de *mimèsis* I. Elle conditionne la *Sittlichkeit* à trait éthique. Encore plus fondamental que le fond d'être, elle édifie un fonds culturel, et voire même symbolique, à prendre en charge tous les enjeux renfermés dans ce terme. C'est dire qu'elle constitue le canon emblématique de l'unité, non de la dualité, du naturel-conventionnel.

Cette puissance d'unité s'exerce donc pour la visée de totalisation chez Ricœur. En effet, le rapport de l'un au multiple se détache sur le renvoi des œuvres à la Bible. La pensée, reprise à Frye, de l'archétype, si elle autorise à couler les œuvres littéraires dans le moule biblique, aboutit à la dernière phase du « symbole » comme « monade » qui revient, selon la terminologie de « l'ancienne exégèse biblique », à l'« anagogie » (p. 38). En l'occurrence, il est question que « tout l'ordre archétypal renvoie à un “centre de l'ordre des mots” », que « toute notre expérience littéraire pointe vers lui » (*ibid.*). Le « centre » n'est autre que la Bible, l'Apocalypse dont l'« imagerie [...] tourne autour de la réconciliation dans l'unité » (*ibid.*). En langage biblique, modèle du langage littéraire, l'ordre des mots correspond parfaitement à l'ordre secret du monde. Seule la sainte Ecriture, son monde du texte, inscrit l'adéquation originaire, dont la temporalité a toujours déjà accompli le parcours synthétique et circulaire de la Genèse à l'Apocalypse, en le doublant par son correspondant livresque terme à terme : le commencement et la fin. Certes, à l'égard du Centre qui pulvérise alors l'*hubris* d'*Ichstrahl*, d'*Ichpol*, les œuvres humaines restent à jamais inadéquates. Mais en même temps, elles poursuivent, sans fin, cet Idéal d'ordre, chacune ayant part liée à l'archétype : « Dans une perspective archétypale et anagogique, toute imagerie littéraire est à la fois en défaut par rapport à cette imagerie apocalyptique d'accomplissement et en quête de celle-ci » (*ibid.*).

On retrouve la pensée explicite de la « quête ». Mais elle ne s'arrête pas ici à encourager l'inversion du rapport d'englobement, tenu pour acquis, à l'intérieur de la théorie de la lecture, à savoir l'inversion entre l'« herméneutique générale » et l'« herméneutique régionale »¹ qui est l'exégèse de la Bible. Elle concourt à enjamber la division des deux disciplines du sens – écriture et lecture –, en faisant de la seconde l'englobante de la première. Ricœur fait extrapoler l'herméneutique généralisée, « herméneutique biblique » (*ibid.*), à la théorie de l'écriture, en y entraînant son mode principal : la passivité de la « quête ». Le littéraire est le premier lecteur de la Bible. Ainsi chez Ricœur se généralise l'herméneutique biblique. Et il la met à contribution pour accommoder son anthropologie à la théologie.

L'ordre originel et éternel de la Bible donne à révéler et à réaliser. Il recèle l'unique possibilité de liberté prédonnée à l'humanité, dont les écrivains, narrateur et poète, se placent en tête, à côté des philosophes. Les littéraires sont des élus en connaissance spécifiée comme affective, dotés de *sensa* extraordinaires, oreille pour l'écoute de la Parole et œil pour la vision imaginaire des « figuratifs de ma libération » (p. 148) projetés dans la Bible. L'ordre du monde du texte biblique, celui du Royaume de Dieu, est *le* fil conducteur, objet transcendantal, qui guide et subsume sous son unité ces « variations imaginatives » (*ibid.*) de l'être-soi, de l'être nouveau. Chaque variation se décalque « en miniature » sur le canon de la figuration et de la configuration : « La Bible est la grandiose intrigue de l'histoire du monde,

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 133.

et chaque intrigue littéraire est une sorte de miniature de la grande intrigue qui joint l'Apocalypse à la Genèse »².

Et toute « imagerie littéraire » s'enclasse, de miniature en miniature, dans le cadre de l'imaginaire biblique. Elle se rassemble, de texte à texte, autour du texte biblique, par la traversée d'une seule et même quête : « La littérature entière peut ainsi être globalement caractérisée comme quête » (p. 39). La « perspective archétypale et anagogique » dispose à unifier et à intégrer les œuvres sous forme de récurrence. Comme si elles ne cessaient d'élargir ensemble des cercles concentriques axés sur l'événement-noyau qui s'illimite du même coup dans l'histoire de la littérature, dans cette totalisation cumulative et rétrospective, toujours en cours, de l'imaginaire littéraire. Comme si elles ne cessaient de converger sur le centre de l'ordre des mots, qu'elles se relançaient afin d'enrichir, à l'infini, le système circulaire entre tout et parties de la Bible. La littérature en son entier est pour Ricœur un système institutionnel en réponse au Système, institution des institutions, fondement sacré du monde humain.

Ricœur partage alors avec Frye pour conclure : « La progression de l'hypothétique vers l'anagogique est une approximation jamais achevée de la littérature comme système. C'est ce *télos* qui, à rebours, rend plausible un ordre archétypal, configurant lui-même l'imaginaire, et finalement organise l'hypothétique en système » (*ibid.*). Le système de littérature se découpe ainsi sur le *corpus* de la Bible, qui est en même temps dépositaire des « formes de discours » narratif, lyrique, etc., c'est-à-dire qu'elle anticipe les genres littéraires qui se développeront en ramification, à partir d'elle.

A la suite de Frye, Ricœur cite une phrase de Mallarmé : « Tout au monde existe pour aboutir à un livre » (*ibid.*). Le mythe sacré, mythe biblique forge le mythe du Livre. En dernier ressort, Ricœur aligne sur ce mythe de l'unique livre toute fable, par quoi, inversement, la littérature consolide son statut de symbole conventionnel. Elle passe, à son tour, pour la *mimésis* I envers les *mimésis* II et III ultérieures, envers les hommes à venir. Elle se situe elle-même comme une matrice formatrice de la culture universelle, *Lebenswelt* trans-communautaire, *Welt* trans-horizontale.

Mais l'idée de « trans- » chez Ricœur, également et autrement que la sémiotique narrative, continue de mettre en place l'apersonnel et l'ahistorique. Il appose l'épithète de « transhistorique » (p. 32) sur la traditionalité perpétuelle du schématisme, à l'opposé de l'« anhistorique » (*ibid.*), de l'« intemporel » (p. 40) qui restent sous le régime de la logique du signe. Mais cette épithète appartient à la catégorie du transcendantalisme. Le schématisme est en effet apriorique. Le « trans » est captif de l'application de la déduction transcendantale aux œuvres qui ne peuvent être que singulières, empiriques, historiques. Il ne tient pas compte du paradoxe de la littéralité, selon la perspective sémantique, qui conjugue le plus historique et le plus trans-historique, le plus subjectif et le plus trans-subjectif.

Le nerf de l'argument anti-sémantique revient à l'impensé de la signifiante. La pensée de l'unité *muthos-mimésis* se réduit au plan du dit. Le dire l'indiffère. Le *muthos* est considéré comme agencement, mais celui du récit – la mise en intrigue : c'est pourquoi les éléments à organiser sont des actions, personnages, événements, etc. ; l'ordre des mots égale la concordance du dénouement, la cohérence de la trame. Quant à la *mimésis*, Ricœur a raison d'en évincer l'opération de l'imitation. Mais il lui assigne la fonction révélatrice de l'essence et de l'existence d'un monde fondamental. Son parti pris, justifié en soi, pour la transitivité du verbe « dire », contribue à focaliser l'investigation, par affinité avec Frege et Husserl, sur le sens (visé à vide) et sur la référence (comblement) au détriment du dire. Le double « quelque chose » prime le « dire » dans la formule : dire quelque chose sur quelque chose. Devant le sens du monde s'efface la manière de dire, de signifier, où se manifestent l'historicité et la subjectivité.

² P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 2, p. 47.

L'infirmité se démarque certainement du non-sens. Mais sémantiquement, la signifiante ne bute pas sur l'inconclusion de l'intrigue. Incommensurable avec le principe formel de récit, la manière réalise la complétude, sans passer un quelconque pacte avec le lecteur, à condition de configurer en un système spécifique tous les éléments de langage. Sur cette condition repose le critère de la valeur d'une œuvre. La littérarité réside en signifiante qui fait travailler le paradoxe. Car la manière provoque le lecteur à redire, à resignifier en devenant intersujet. L'idée de complétude ouverte pourrait s'enchaîner sur ce paradoxe de la signifiante. Mais chez Ricœur le jugement se joue sur la révélation ou non du monde fondamental, somme toute, de la « réalité du possible » dans son sens et son ordre. La transitivité, *trans* du dedans au dehors, envisage le *trans* de l'humain au divin. Au demeurant, l'épithète « transhistorique » est accordée à l'éternel présent, à l'éternelle présence de l'origine qui a toujours déjà créé, signifié, organisé le monde humain. Il ne donne aucune prise au glissement de présent à présent, de sujet à intersujet.

Mais les textes de la Bible inscrivent aussi des manières de dire, d'écrire, au lieu d'être des écrits sous la dictée de la Parole, reflets expressifs du *Verbum*. Que la Bible continue d'exercer certaines influences sur les écrivains, ce phénomène ne se résume pas à la récurrence archétypale et anagogique. Il indique justement le paradoxe de la littéralité. La Bible incite à explorer la manière la plus propre. Et si une œuvre explore les confins de l'éternité, alors se met en jeu l'infini de la signifiante qui se renouvelle de l'écriture à la réécriture. Alors que chez Ricœur, il s'agit de l'infini du sens, « surplus initial de sens, qui *motive* tradition et interprétation »¹. C'est le « temps caché des symboles » qui porte « la double historicité de la tradition qui transmet et sédimente l'interprétation, et de l'interprétation qui entretient et renouvelle la tradition ». L'« historicité » de l'interprétation et de la réinterprétation n'est rien de moins que l'ahistoricité de l'avènement du sens divin chez l'humain.

Un rapport avec la Bible, autre qu'herméneutique, un rapport sémantique est concevable. Il n'est plus question de quête, quête du sens du monde et du soi, quête de l'ordre originel éternel perdu. C'est que l'intelligibilité ne précède pas la sémantisation qui recommence à neuf. Elle ne transcende pas chaque rénonciation en *je ici maintenant*. Elle est une œuvre de part en part humaine, historique et subjective. La Bible n'est créatrice, transformatrice que par la transitivité de sa manière, *trans* qui ne passe pas entre Dieu et homme, mais entre sujet et intersujet. Sa signifiante transforme l'homme lisant en intersujet, qui se met à inventer, à renouveler un sens du monde et de la vie. La prière est un acte de langage. Les mots de prière, dont nous ne sommes pas des inventeurs, nous constituent pourtant en sujets qui les réinventent en répétant. Il ne s'agit pas de la langue, logos transcendantal, mais d'une langue qui ne cesse de se renouveler, se réinventer à chaque acte d'énonciation. Comme le mot « bonjour » selon Benveniste. Un moment de salut dépose son sceau sur l'instance de discours.

Le « pari » de Ricœur aurait intérêt à l'emporter, pour autant qu'il a en face de lui l'ontologie de la mort, que sa théologie de l'espérance a, comme son rival qui la menace, la théologie de la Crise. Mais ce pari semble dissimuler une attitude an-anthropologique. Son anthropologie se ramenait à la topique de Dieu, en passant par l'anthropologie de la Parole. Elle fait des œuvres humaines (textes et actions) les lieux d'apparition, de résurgence de l'ordre divin. Ce sont des *topos* où se révèle et se restaure le Royaume. La pensée de la spatialité qui convient à l'objectivation, visualisation de l'œuvre en monde du texte, en chose du texte, participe activement au rejet de l'ahistoricité. Elle fait basculer l'événement à l'avènement.

La topique de l'être divin s'oppose donc à l'anthropologie historique du langage. Et s'agit-il d'une simple opposition prête à se dissoudre dans une querelle des universaux ? Mais

¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 51.

dans la perspective « anthropologique » de Ricœur, on détecte quelque chose de fondamentalement an-anthropologique. Etant solidaire du transcendantalisme, du déterminisme, qu'il soit de l'eschatologie, elle ne rend pas justice à l'aventure éminemment humaine, celle du dire, qui se réalise par excellence dans l'expérience de la littérature. Elle fait tort à la liberté primordiale de l'homme en *je*, liberté en sujet, liberté d'énonciation (non d'expression). Elle passe à côté du postulat sémantique qui ouvre à une éthique du discours : la subjectivation dans le langage au glissement continu de l'« initiative ». Elle se veut pour la vie. Mais elle la fonde sur la communication avec Dieu. Et Ricœur considère Dieu comme premier et dernier locuteur, c'est-à-dire unique sujet suprême qui signifie. Il est indicatif que, tout en alléguant à maintes reprises Benveniste, il ne fasse pas la part de sa thèse constitutive d'une pensée éthique. Nous la citons à nouveau : « Avant de servir à communiquer, le langage sert à *vivre* ». La vie repose sur le dire irréductible à la communication, inter-humaine ou extra-humaine. Et l'expérience de la Bible consiste à vivre sa signifiante qui déborde le cadre communicatif du message à découvrir, du sens à interpréter. Si un moment de grâce passe dans la lecture, c'est que l'excès de la signifiante sur le sens nous permet de vivre en tant que sujet de langage.

Tout homme vit de langage, de rythme de langage. Et l'homme de lettres en vit au superlatif, au point de le faire vivre, à l'infini, après sa mort physique, et d'en faire vivre le lecteur. L'infini de la signifiante se dérobe à la fuite infinie du sens, aussi bien qu'à la fixation infinie du sens. Car sa spécificité historique et subjective se trouve *étrangère* au déterminisme du hasard, comme une défaite de la foi, aussi bien qu'au déterminisme du salut, comme une rémanence de la foi, persévérance, « par-delà tout soupçon », dans la foi. L'altérité qui se trouve absolument hors le régime de l'ipséité, elle est manifestée et imposée par les œuvres littéraires, qui ont le mérite de rendre radicalement antinomiques l'anthropologie et l'onto-théologie, de rendre mutuellement exclusives l'éthique et l'onto-théologie, malgré la bonne volonté que celle-ci affiche. Si la littérature enseigne quelque chose, elle nous apprend, avant toute chose, un principe de vie humaine dans et par le langage.

La philosophie herméneutique de Ricœur a beau revendiquer, bien que discrètement, le titre de discipline générale du sens. Celui qui invoque le nom de Dieu dans son approche des œuvres littéraires, qui symbolise le langage littéraire, qui consacre et sacralise la littérature au nom de Dieu, il a dit son dernier mot, « mot Dieu ». Mais il n'a sans doute pas le dernier mot dans le débat, « éthique de la discussion », prônait-il, avec les littéraires.

Conclusion

Ricœur déploie et articule, pour sa théorie de la littérature, plusieurs cycles sous un seul et même titre : le « cercle herméneutique ». Il fait l'état de la relation interne à l'œuvre, entre parties et tout. Le cycle systémique n'ouvre pourtant pas la question de la signifiante. Car l'organisation qu'il met en jeu se focalise sur la chaîne des signifiés, peu importe qu'il s'agisse d'un poème ou d'un récit. De même que les événements, les actions, les interactions, les caractères des personnages tressent un dénouement cohérent de la trame, les images visuelles des métaphores se motivent et s'enchaînent dans une isotopie de sens en réponse au schéma dissimulé du monde des créatures. C'est pourquoi la pensée de la synthèse vaut autant pour la constitution littéraire du monde de l'œuvre. Le cercle herméneutique réside alors en une isotopie contextuelle à la fois intra- et extra-linguistique. Le cycle de l'œuvre s'extériorise, et pour cause le sens est son dehors. Le sens est une fonction de la référence. Il est fonction de la présence qui transcende la transcendance et l'immanence. La contextualité du texte est par cela même infra- et supra-linguistique. Elle participe à et de la *Lebenswelt*, elle prend part à la restauration de l'ordre préétabli. Chaque œuvre est une constitution imaginaire du monde originaire. Elle marque un moment intermédiaire entre *arché* et *télos*. Par son expressivité spéculaire, le symbole littéraire médiatise le même et l'autre – soi et soi-même, moi et autrui, et finalement, l'homme et le Tout Autre. Il est au milieu de l'ellipse entre l'alpha et l'oméga. Le cercle herméneutique revient donc à la distanciation en corrélation avec l'appartenance et la réappropriation. Il rejoint la dialectique de l'espérance. Il est remarquable que l'appropriation consiste à rendre propre « mon propre », en même temps qu'à rendre propre l'« étranger ».

Le texte littéraire offre au décryptage mon sens propre qui est le sens propre de l'être humain, de l'être créé. Le cercle herméneutique recadre avec ce que Ricœur appelle l'« arc herméneutique » : « L'idée d'interprétation, comprise comme appropriation, n'est pas pour autant éliminée ; elle est seulement reportée au terme du processus ; elle est à l'extrémité de ce que nous avons appelé plus haut l'*arc herméneutique* ; c'est la dernière pile du pont, l'ancrage de l'arche dans le sol du vécu. Mais toute la théorie de l'herméneutique consiste à médiatiser cette interprétation-appropriation par la série des interprétants qui appartiennent au travail du texte sur lui-même. L'appropriation perd alors de son arbitraire, dans la mesure où elle est la reprise de cela même qui est à l'œuvre, au travail, en travail, c'est-à-dire en gésine de sens, dans le texte »¹. Le nœud du problème est que le dire de l'œuvre lui-même fait partie de cette « série des interprétants ». De dehors, le sens survient, advient au texte. Le texte est un lieu d'accueil pour le passage de la Parole. Le « sol du vécu » réside en ce Royaume.

Et les textes mythiques tissés d'avènements du sacré font système sous le principe de l'un-multiple. La littérature, comme système, n'affiche pas la dissémination systématique. Elle n'est pas un système de différences où se joue un jeu de hasard. Mais si elle autorise d'extrapoler le cercle intra-textuel vers le cercle inter-textuel, elle est encore moins un système de valeurs qui engage une multiple expérience de l'intersubjectivité. Chez Ricœur elle est un système de réunions avec et autour du signifié transcendantal. Elle fait référence « *ad unum* », elle travaille à l'« unité analogique » du Nom. Elle est susceptible de la mise en ordre, chaque « nouveau » sens qu'elle découvre se comptabilise comme un homonyme, entre dans le *thesaurus* du Verbe. Commensurable avec la catégorie transcendantale, elle n'admet pas la thèse nominaliste, telle que Goodman la soutient en faveur de la diversité : « Le monde existe d'autant de manières qu'il peut être adéquatement décrit, vu, peint, etc., et qu'il n'y a rien de tel que la manière d'être du monde. [...] Certains ont suggéré qu'il serait possible pour atteindre la manière d'être du monde de conjointre la totalité de ces diverses approches. [...]

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 178.

Et toute tentative de combiner toutes les manières d'être ne serait elle-même qu'une des manières d'être du monde – singulièrement indigeste. Mais qu'est le monde qui est de tant de manières ? Parler de manières d'être du monde, ou de manières de décrire ou de dépeindre le monde, c'est parler de descriptions-du-monde ou d'images-du-monde, et ceci n'implique pas qu'il existe une chose unique – ou même quoi que ce soit – qui soit décrit ou peint »¹. Les « manières d'être du monde » sont des propriétés génériques de la chose, tandis que pour Ricœur, elles appartiennent en propre à un répertoire des copules de l'être, et à ce titre elles sont subsumées sous l'existence unitaire de l'être. Mais la littérature se trouve extérieure au système de la philosophie, ontique ou ontologique. Le monde se constitue d'autant de manières qu'il peut être historiquement signifié, subjectivement dit. Il renvoie à ce nominalisme des discours, en particulier, discours des littéraires qui permettent d'en faire l'expérience, empiriquement, c'est-à-dire dans un lien multiple et transformateur de *je, ici, maintenant*.

Chez Ricœur, la diversité est consommable par le réalisme du Logos. C'est pourquoi le cercle herméneutique est aussi celui du « croire » et du « comprendre ». Il adhère à l'adage, réaliste, de saint Anselme : « *credo, ut intelligam* » en le développant : « Pour comprendre, il faut croire, pour croire il faut comprendre »². Ce qui est à comprendre, c'est assurément l'« essence du sens qui vient à l'expression dans le texte » (p. 382). La « venue » n'est autre que la transition de la Parole vers le symbole. Chaque texte, biblique et littéraire, est un lieu d'avènement, d'Incarnation du Verbe³. Et la foi du lecteur réside en l'entrée dans ces lieux, par laquelle la recherche de l'unité multiple met en branle la quête de la vérité considérée précisément comme une expérience vécue de la « cohérence propre », de la « systémativité du monde des symboles » (p. 381). Le lecteur est autant inspiré que l'écrivain.

La totalité n'est pas la clôture pour Ricœur. Elle est ouverte sur l'infini. L'idée kantienne d'idéal est un mode de l'éternité, de l'Acte pur, qui annule la contradiction entre l'infini et le parfait de l'Esprit, parfait au sens aspectuel du terme. A l'inverse, le fini de l'humain se conjugue avec l'imparfait. Le jeu croisé du fini et de l'infini travaille au rapport entre parole et langue conçu notamment à travers la grammaire générative de Chomsky qui récupère la théorie du langage chez Humboldt dans le transcendantalisme de la langue. Si le propos de régler *a priori* une « série infinie des phrases » se réclame de la thèse humboldtienne de l'« usage infini de moyens finis »⁴, l'infini de la parole dérive du fini du Verbe chez Ricœur qui substitue à la raison cartésienne la *ratio* divine en tant qu'unité transcendante. C'est le Logos qui régit le génétique et le génératif. La théologie de la langue démantèle par là une distinction majeure que Humboldt propose, pour penser le langage, entre *ergon* et *énergéia*. La pensée du langage non pas comme « produit », mais « production », « génération », « procès »⁵ est remise en perspective par Ricœur sur la théologie du nom. L'*activité* du langage, et surtout du langage littéraire consiste en la quête du symbole prédonné, alors que Humboldt tient compte de l'*énergéia* dans le cadre d'une sémantique du discours étrangère au déterminisme d'une langue, de *la* langue : « Il est impossible de concevoir la genèse du langage comme un processus qui commencerait par désigner des objets pour ensuite les ordonner ensemble ; la réalité, c'est que le discours n'est pas l'accumulation de mots qui lui préexistent, ce sont les mots qui, au contraire, procèdent du

¹ N. Goodman, *Langage de l'art*, p. 69-70.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 381.

³ « Ce qui s'anéantit dans notre chair, c'est le Tout-Autre comme logos. Par là même il devient événement de la parole humaine et ne peut être reconnu que dans le mouvement de l'interprétation de cette parole humaine. Le "cercle herméneutique" est né : croire, c'est écouter l'interpellation, mais pour écouter l'interpellation il faut interpréter le message. Il faut donc croire pour comprendre et comprendre pour croire ». *De l'interprétation*, p. 548.

⁴ N. Chomsky, *Aspects de la théorie syntaxique*, p. 18-19.

⁵ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 90, p. 95.

tout du discours »¹. La critique du mythe du sens propre chez Ricœur ne vaut que pour le rapport entre discours et idiome. Le postulat du Verbe prolonge ce mythe. La pensée de la systématique de chaque œuvre s'épuise devant la théologie du nom. S'il rejette la « description structurale qui porte sur des inventaires morts »², il vise secrètement à mettre sur le métier, par l'intermédiaire de la littérature, la grammaire et le dictionnaire du Verbe, dont l'inventaire vivant trouve intérêt au phénomène de la polysémie comme « survie du mot à la phrase » (p. 93). Selon le primat du sens sur l'événement, chaque œuvre littéraire est en phase transitoire du retour à l'œuvre unique et apriorique. Chez Ricœur, *l'ergon* est *l'arché* et le *télos* de *l'énergéia*. Le cercle intra- et inter-textuel entre tout et parties est ordonné, subordonné au cercle infiniment extensible entre appartenance et distanciation, précompréhension et interprétation, croire et comprendre.

Le cercle herméneutique engage un autre cycle, celui de l'idéologie et de l'utopie. L'utopie est l'emblème d'une distanciation critique et heuristique dont la littérature dispose à l'égard de l'idéologie originaire et communautaire. Le caractère de « non-lieu » spatio-temporel correspond à la réduction imaginaire. L'utopie littéraire est un « quasi-monde » figuré et configuré à partir de la neutralisation de l'horizon mondain. Par une prise de distance avec la réalité, elle opère une critique de l'idéologie comme source de violence, pour en discerner un préjugé vrai. Elle est un monde du texte où se révèle une vérité de l'ipsité sociale, telle que l'idéologie, comme source de liberté, l'enferme dans la proximité de l'événement fondateur, au demeurant, de la délivrance qui a eu lieu réellement. Si l'idéologie est déjà un interprétant symbolique qui médiatise l'origine et l'histoire, la différence avec l'utopie repose sur son vecteur réel. L'utopie relève de la catégorie du mythe. A ce titre, elle inscrit le « pas encore » sur la fusion entre l'horizon transcendantal et l'horizon empirique, l'« horizon d'attente » et le « champ de l'expérience »³. Elle « maintient l'écart entre l'espérance et la tradition » (*ibid.*). Par là, le cycle de l'idéologie et de l'utopie prépare un passage de *l'énergéia* (acte) à *l'énergéia* (action), de l'avènement langagier à l'avènement pratique, de l'approche de la Parole à l'approche du Royaume.

La visée de l'application, au-delà de la distanciation et de l'appropriation, est lisible en filigrane dans les propos de la conclusion : « Pour pouvoir rêver d'un ailleurs, il faut déjà avoir conquis, par une interprétation sans cesse nouvelle des traditions dont nous procédons, quelque chose comme une identité narrative ; mais, d'autre part, les idéologies dans lesquelles cette identité se dissimule font appel à une conscience capable de se regarder elle-même sans broncher à partir de nulle part » (p. 431). L'impensé du faire du dire – « broncher à partir de nulle part » – cherche à remplir de présence le sens vide, à réaliser le sens virtuel en référent actuel. *L'ergon* est ici l'œuvre de l'action, et non de l'énonciation. Et le mouvement circulaire de la dialectique s'en trouve renforcé. Le potentiel de l'utopie (le « champ du possible ») qui déplace le clivage entre *dunamis* et *énergéia* vers le sens et la référence fait de *l'ergon* à la fois *l'arché* et le *télos* sur le versant réel du monde, par quoi la fusion des horizons s'effectue en vue de la libération, la récapitulation finale qui rassemble toute humanité. L'application entame la réalisation de l'appropriation qui identifie le moi et l'étranger. Elle met en œuvre l'incarnation de l'identité *ipse* sur le mode d'être soi-même comme un autre, comme Tout Autre. L'avènement pratique ponctue une parousie *en cours*. Car la dialectique de l'espérance reste ouverte à l'infini. Elle est en procès d'homogénéisation entre l'humain et le divin, de totalisation de l'histoire humaine sous le seuil du sacré.

L'inconnu – si inconnu il y a dans ce mouvement circulaire – est chez Ricœur l'Inconnu qui se découvre, étant toujours déjà là, éternellement présent. Il n'a aucune affaire avec l'inconnu qui s'invente historiquement. La logique de la découverte relance la quête du

¹ W. v. Humboldt, *Introduction à l'œuvre sur le kavi*, Seuil, p. 1974, p. 213.

² P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 90.

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 430.

soi, au lieu de l'invention en *je*. Elle porte sur le sens du soi et non sur le *je* signifiant. Dans la perspective de Ricœur, l'inconnu du langage est l'inconnu même. Et ce qui y demeure le plus inconnu, c'est l'inconnu qui s'invente et nous invente dans et par l'aventure la plus personnelle du dire. De même que l'homme est *atopos* dans la topique de Dieu, la littérature devient alors une utopie, un ailleurs radical par rapport à la théologie du nom. Irréductible au motif de la sacralisation de la littérature, l'utopie manifeste l'extériorité spatio-temporelle de l'ordre du langage par rapport à l'ordre du monde et à l'ordre de Dieu. Elle continue de se renouveler par chaque invention d'une réalité d'œuvre. Par excès de la signifiante sur le sens, la littérature fait une utopie de l'historicité et de la subjectivité qui explore à l'extrême la liberté d'énonciation. Elle crée une utopie de l'inconnu qui se partage entre un sujet et un autre sujet, entre un présent et un autre présent. L'utopie littéraire constitue une communauté des sujets de langage sans subsomption, ni récapitulation. En cela même, elle constitue l'histoire des hommes qui consiste avant tout dans une multiple expérience du dire-faire. Elle est aussi une uchronie par rapport à l'histoire uni-totalitaire de l'eschatologie.

La littérature constitue un autre lieu et un autre temps que le cercle herméneutique.

Bibliographie

Ricœur, Paul

- *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, en collaboration avec Mikel Dufrenne, Paris, Ed. du Seuil, 1947.
- *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et Philosophie du paradoxe*, Paris, Ed. du Seuil, 1948.
- *Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1950.
- *Philosophie de la volonté. II. Finitude et Culpabilité. 1. L'Homme faillible, 2. La symbolique du Mal*, Paris, Aubier, 1960.
- *Histoire et vérité*, Paris, Ed. du Seuil, 1955.
- *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Ed. du Seuil, 1969.
- *La Métaphore vive*, Paris, Ed. du Seuil, 1975.
- *Etre, essence, substance chez Platon et Aristote*, cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954 ; rééd. SEDES-CDU, Paris, 1982.
- *Temps et récit, tome 1 : L'Intrigue et le récit historique*, Paris, Ed. du Seuil, 1983.
- *Temps et récit, tome 2 : La Configuration dans le récit de fiction*, Ed. du Seuil, 1983.
- *Temps et récit, tome 3 : Le Temps raconté*, Paris, Ed. du Seuil, 1985.
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Ed. du Seuil, 1986.
- *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Ed. du Seuil, 1990.
- *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Paris, Ed. du Seuil, 1992.
- *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Ed. du Seuil, 1994.
- *Réflexion faite : autobiographie intellectuelle*, Paris, Ed. Esprit, 1995.
- *Le Juste*, Paris, Ed. Esprit, 1995.
- *La Critique et la Conviction*, entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Ed. du Seuil, 1997.
- *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Ed. du Seuil, 2000.
- *Le Juste, 2*, Paris, Ed. Esprit, 2001.
- *L'herméneutique biblique*, Paris, Ed. du Cerf, 2001.
- *Le Mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.
- *Le Juste, la justice et son échec*, Paris, L'Herne, 2005.
- « L'Attestation : entre phénoménologie et ontologie », *Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Ed. du Cerf, 1992.
- « L'herméneutique du témoignage », *Le Témoignage*, Paris, Aubier, 1972.
- « Histoire et rhétorique », *Diogène*, octobre-décembre, 1994.
- « Événement et sens », *Raisons pratiques*, Paris, 1991.
- « L'Histoire comme récit »,
- « Le Récit de fiction »,
- « La Fonction narrative »,
- « Récit fictif – Récit historique », *La Narrativité*, Paris, Ed. de CNRS, 1980.

Arendt, Hannah

- *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

Aristote

- *La Poétique*, Paris, Ed. du Seuil, 1980.

- *Organon, I Catégories, II De l'interprétation*, Paris, Vrin, 1989.
- *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1990.
- *Métaphysique, tome 1*, Paris, Vrin, 1991.
- *Métaphysique, tome 2*, Paris, Vrin, 2004.
- *Rhétorique*, Paris, Gallimard, 1998.

Aron, Raymond

- *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1957.

Austin, John Langshaw

- *Quand dire, c'est faire*, Paris, Ed. du Seuil, 1970.

Bachelard, Gaston

- *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957.
- *La Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960.

Bakhtine, Mikhaïl

- *La Poétique de Dostoïevski*, Paris, Ed. du Seuil, 1970.

Benoist, Jocelyn

- *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, PUF, 1997.
- *Intentionnalité et langage dans la « Recherches logiques » de Husserl*, Paris, PUF, 2001.

Benveniste, Emile

- *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Gallimard, 1966.
- *Problèmes de linguistique générale, II*, Paris, Gallimard, 1974.

Bremond, Claude

- *Logique du récit*, Paris, Ed. du Seuil, 1973.

Cassirer, Ernst

- *La Philosophie des formes symboliques*, Paris, Ed. de Minuit, 1972.

Certeau, Michel de

- *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

Charles, Michel

- *Rhétorique de la lecture*, Paris, Ed. du Seuil, 1977.

Chomsky, Noam

- *Current Issues in linguistic theory*, La Haye, Mouton, 1964.
- *Structures syntaxiques*, Paris, Ed. du Seuil, 1969.
- *La Linguistique cartésienne*, Paris, Ed. du Seuil, 1969.
- *Aspects de la théorie syntaxique*, Paris, Ed. du Seuil, 1971.

Cohen, Jean

- *Structure du langage poétique*, Paris, Flammarion, 1966.

Derrida, Jacques

- *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967.
- *L'Écriture et la différence*, Paris, Ed. du Seuil, 1967.
- *Marges de la philosophie*, Paris, Ed. de Minuit, 1972.
- *La Dissémination*, Paris, Ed. du Seuil, 1972.
- *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.
- *Sinéponge*, Paris, Ed. du Seuil, 1988.
- *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990.
- *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.
- *Passions*, Paris, Galilée, 1993.

Dessons, Gérard

- *Introduction à l'analyse du poème*, Paris, Bordas, 1991.
- *Emile Benveniste*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1993.
- *Introduction à la poétique : approche des théories de la littérature*, Paris, Dunod, 1995.
- *Traité du rythme : des vers et des proses*, en collaboration avec Henri Meschonnic, Paris, Dunod, 1998.
- *L'Art et la manière*, Paris, Champion, 2004.

Dilthey, Wilhelm

- *Le Monde de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1947.
- *Œuvre Dilthey, tome 1 : Critique de la raison historique*, Paris, Ed. du Cerf, 1992.
- *Œuvre Dilthey, tome 3 : L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Ed. du Cerf, 1988.
- *Œuvre Dilthey, tome 7 : Esprits d'esthétique*, Paris, Ed. du Cerf, 1995.

Dosse, François

- *Paul Ricœur, les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, p. 1997.

Dufrenne, Mikel

- *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, 2 vol, Paris, PUF, 1953.
- *Le Poétique*, Paris, PUF, 1963.
- *Esthétique et philosophie, tome 1*, Paris, Klincksieck, 1981.
- *Esthétique et philosophie, tome 2*, Paris, Klincksieck, 1976.

Fink, Eugen

- *De la phénoménologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1974.

Fontanier, Pierre

- *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1968.

Foucault, Michel

- *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Franck, Didier

- *Chair et corps sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Ed. de Minuit, 1981.

Frege, Gottlob

- *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Ed. du Seuil, 1971.

Freud, Sigmund

- *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956.
- *Totem et Tabou*, Paris, Payot, 1965.
- *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.
- *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1971.
- *Essai de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.
- *Délires et rêves dans la « Gradiva » de W.Jensen*, Paris, Gallimard, 1986.
- *L'Homme Moïse et la religion Monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986.
- *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1987.
- *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988.
- *Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995.

Frye, Northrop

- *Anatomie de la critique*, Paris, Gallimard, 1970.

Gadamer, Hans-Georg

- *Vérité et Méthode*, Paris, Ed. du Seuil, 1996.

Genette, Gérard

- *Figures I*, Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- *Figures II*, Paris, Ed. du Seuil, 1969.
- *Figures III*, Paris, Ed. du Seuil, 1972.
- *Nouveau Discours du récit*, Ed. du Seuil, 1983.

Goodman, Nelson

- *Langage de l'art : une approche de la théorie des symboles*, Nîmes, Ed. Jacqueline Chambon, 1990.

Granger, Gilles-Gaston

- *Langages et Epistémologie*, Paris, Klincksieck, 1979.
- *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Ed. du Seuil, 1988.

Greimas, Algirdas Julien

- *Sémantique structurale : recherche de méthode*, Paris, Larousse, 1969.
- *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Ed. du Seuil, 1970.
- *Maupassant : la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Paris, Ed. du Seuil, 1976.
- *Du Sens, II*, Paris, Ed. du Seuil, 1983.

Greisch, Jean

- *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million, 2001.

Groupe Mu

- *Rhétorique générale*, Paris, Ed. du Seuil, 1982.

Guillaume, Gustave

- *Langage et sciences du langage*, Paris, Nizet, 1964.
- *Temps et verbe*, Paris, Champion, 1965.

Hamburger, Käte

- *Logique des genres littéraires*, Paris, Ed. du Seuil, 1986.

Heidegger, Martin

- *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Gallimard, 1957.
- *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1959.
- *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.
- *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962.
- *Questions, III et IV*, Paris, Gallimard, 1966.
- *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.
- *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986.

Habermas, Jürgen

- *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard, 1976.
- *Morale et Communication : conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Flammarion, 1999.
- *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, 1999.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

- *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.

Hjelmslev, Louis

- *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Ed. de Minuit, 1966.

Humboldt, Wilhelm von

- *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais*, Paris, Ed. du Seuil, 1974.

Husserl, Edmund

- *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.
- *Recherches logiques 1, Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1960.
- *Recherches logiques 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, première partie*, Paris, PUF, 1961.
- *Recherches logiques 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, deuxième partie*, Paris, PUF, 1961.
- *Recherches logiques 3, Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Paris, PUF, 1963.
- *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962.
- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964.
- *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1966.
- *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.
- *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, 1977.
- *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1996.

Housset, Emmanuel

- *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Ed. du Seuil, 2000.

Iser, Wolfgang

- *Théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1985.
- *L'Acte de lecture, théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1976.

Jakobson, Roman

- *Essais de linguistique générale*, Paris, Ed. de Minuit, 1963.
- *Huit questions de poétique*, Paris, Ed. du Seuil, 1977.

Jauss, Hans Robert

- *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.
- *Pour une herméneutique littéraire*, Paris, Gallimard, 1988.

Kant, Emmanuel

- *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1944.
- *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1943.
- *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1993.
- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1994.
- *Métaphysique des mœurs*, Paris, Flammarion, 1994.
- *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1994.

Kermode, Frank

- *The sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Londres, Oxford University Press, 1968.
- *The Genesis of secrecy : On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

Koselleck, Reinhart

- *Le Futur passé : Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1990.

Lacan, Jacques

- *Ecrits*, Paris, Ed. du Seuil, 1966.

Lévinas, Emmanuel

- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1963.
- *Le Temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983.
- *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie générale française, 1990.
- *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Paris, Librairie générale française, 1990.

Lévi-Strauss, Claude

- *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- *Mythologique : le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.

MacIntyre, Alasdair

- *Après la vertu : étude de théorie morale*, Paris, PUF, 1997.

Merleau-Ponty, Maurice

- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

- *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Meschonnic, Henri

- *Pour la poétique*, Paris, Gallimard, 1970.
- *Pour la poétique II, Epistémologie de l'écriture, Poétique de la traduction*, Paris, Gallimard, 1973.
- *Pour la poétique III, Une parole écrite*, Paris, Gallimard, 1973.
- *Le Signe et le poème*, Paris, Gallimard, 1975.
- *Pour la poétique IV : Ecrire Hugo, 2 volumes*, Paris, Gallimard, 1977.
- *Poésie sans réponse. Pour la poétique V*, Paris, Gallimard, 1978.
- *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Paris, Verdier, 1982.
- *Les états de la poétique*, Paris, PUF, 1985.
- *Modernité, modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
- *La Rime et la vie*, Paris, Verdier, 1990.
- *Le Langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990.
- *Des mots et des mondes, Dictionnaires Encyclopédies Grammaires Nomenclatures*, Paris, Hatier, 1991.
- *Politique du rythme, politique du sujet*, Paris, Verdier, 1995.
- *De la langue française*, Paris, Hachette, 1997.
- *Poétique du traduire*, Paris, Verdier, 1999.
- *Célébration de la poésie*, Paris, Verdier, 2001.
- *Spinoza : poème de la pensée*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

Michon, Pascal

- *Poétique d'une anti-anthropologie, L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000.

Mongin, Olivier

- *Paul Ricœur*, Paris, Ed. du Seuil, 1998.

Peirce, Charles Sanders

- *Ecrits sur le signe*, Paris, Ed. du Seuil, 1978.

Platon

- *La République*, Paris, Gallimard, 1993.
- *Cratyle*, Paris, Flammarion, 1998.

Propp, Vladimir

- *Morphologie du conte*, Paris, Ed. du Seuil, 1970.

Rawls, John

- *Théorie de la justice*, Paris, Ed. du Seuil, 1987.

Récanati, François

- *La Transparence et l'énonciation*, Paris, Ed. du Seuil, 1979.
- *Les Enoncés performatifs*, Paris, Ed. de Minuit, 1981.

Saint Augustin

- *Confessions*, Paris, Gallimard, 1993.

Saussure, Ferdinand de

- *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst

- *Herméneutique*, Paris-Lille, Le Cerf-Puf, 1989.

Searle, John R

- *Les Actes de langage, Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972.

- *Pour réitérer les différences : Réponse à Derrida*, Paris, l'éclat, 1991.

Spinoza, Baruch

- *Ethique*, Paris, Gallimard, 1954.

Strawson, Peter Frederick

- *Les Individus*, Paris, Ed. du Seuil, 1973.

- *Etudes de logique et de linguistique*, Paris, Ed. du Seuil, 1977.

Todorov, Tzvetan

- *Littérature et Signification*, Paris, Larousse, 1967.

Ullmann, Stephen

- *Précis de sémantique française*, Berne, A. Francke, 1952.

Veyne, Paul

- *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Ed. du Seuil, 1971.

Weinrich, Harald

- *Le Temps. Le récit et le commentaire*, Paris, Ed. du Seuil, 1973.

Wittgenstein, Ludwig

- *Tractatus locigo-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993.

- *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Gallimard, 1996.

Revue et Collectifs

- *Esprit*, « Paul Ricœur », juillet-août, 1988.

- *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Ed. du Cerf, 1990.

- *Paul Ricœur : l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1997.

- *Paul Ricœur*, Paris, Herne, 2004.

- *L'Histoire entre mémoire et épistémologie : A propos de Paul Ricœur*, Lausanne, Payot, 2004.

- *Esprit*, « La Pensée Ricœur », mars-avril, 2006.

- *La Juste mémoire : Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006.

- *Europe*, « Littérature & philosophie », janvier-février, 2000.

- *Henri Meschonnic, la pensée et le poème*, Paris, In Press, 2005.

- *Langages*, « Linguistique et poétique du discours à partir de Saussure », Larousse, septembre, 2005.

Table des matières

<u>Les Philosophes des littéraires.....</u>	<u>1</u>
<u>Introduction.....</u>	<u>2</u>
<u>La première partie : la théorie de la constitution.....</u>	<u>3</u>
<u>1. Logique de la désignation.....</u>	<u>4</u>
<u>2. Phénoménologie du sens, phénoménologie de la langue.....</u>	<u>15</u>
<u>3. Constitution du monde.....</u>	<u>29</u>
<u>4. Contre le cogito, contre le loquto.....</u>	<u>36</u>
<u>5. Excès et infini.....</u>	<u>47</u>
<u>6. Fond d'être.....</u>	<u>55</u>
<u>7. Figures du sujet déchu.....</u>	<u>66</u>
<u>8. Constitution du soi.....</u>	<u>85</u>
<u>9. Anthropologie de la Parole.....</u>	<u>95</u>
<u>10. Appartenance, distanciation, appropriation.....</u>	<u>110</u>
<u>La deuxième partie : la théorie de l'altérité.....</u>	<u>119</u>
<u>1. Chair</u>	<u>120</u>
<u>2. Autrui.....</u>	<u>131</u>
<u>3. Temps historique.....</u>	<u>143</u>
<u>4. Horizon de l'être.....</u>	<u>152</u>
<u>6. Tout Autre.....</u>	<u>194</u>
<u>7. Topique de Dieu.....</u>	<u>210</u>
<u>La troisième partie : la théorie de la littérature.....</u>	<u>230</u>
<u>1. Métaphore, prédication.....</u>	<u>231</u>
<u>2. Métaphore du monde.....</u>	<u>244</u>
<u>3. Image verbale.....</u>	<u>254</u>
<u>4. Monde de l'œuvre.....</u>	<u>265</u>
<u>5. Esthétique de la connaissance.....</u>	<u>276</u>
<u>6. Ontologie positive de la littérature.....</u>	<u>289</u>
<u>7. Philosophie de la poésie.....</u>	<u>303</u>
<u>8. Ecriture.....</u>	<u>321</u>
<u>9. Lecture.....</u>	<u>346</u>
<u>10. Restauration.....</u>	<u>370</u>
<u>11. Littérature et sacré.....</u>	<u>388</u>
<u>Conclusion.....</u>	<u>403</u>
<u>Bibliographie.....</u>	<u>406</u>

RESUME en français

Paul Ricœur traite la littérature dans une perspective onto-théologique. Il n'accorde pas au littéraire le statut de sujet qui sémantise le monde dans et par l'instance de discours. C'est le Verbe qui a créé et signifié le monde.

L'impensé de la subjectivation historique du langage se borne à discuter le sens, sans prendre en considération le mode de signifier. Ricœur ne fait pas la part du rythme où s'inscrit l'aventure à la fois personnelle et collective du dire. Selon la poétique de H. Meschonnic, la littéralité réside notamment en excès de la signifiante sur le sens. Mais pour Ricœur, elle consiste à révéler un sens de l'être prédonné et dissimulé.

Le rejet de l'historicité introduit un mouvement circulaire de retour à l'origine. Chaque œuvre se modèle, au demeurant, sur un texte biblique. Et l'ensemble des œuvres se décalque sur le corpus biblique. Au lieu d'interroger la littérature pour elle-même, Ricœur s'en sert pour réaffirmer ses théorèmes onto-théologiques.

TITRE en anglais

RESUME en anglais

Paul Ricoeur treats literature from an ontological-theological perspective. He denies the literary work the status of a subject which semanticizes the world in and through an instance of discourse. It is the Word which created and signified the world.

This neglect of the historical subjectivation of language limits itself to discussing meaning, without taking into consideration the mode of signifying. Ricoeur takes no account of rhythm where the singular and collective adventure of saying inscribes itself. According to the poetics of H. Meschonnic, literarity resides in the excess of significance (*signifiante*) beyond meaning. But for Ricoeur, it consists in revealing the meaning of being, a meaning given in advance and hidden.

The rejection of historicity introduces a circular movement of return to the origin. Each work models itself, in fact, upon a biblical text. And all works derive from the biblical corpus. Instead of questioning literature for itself, Ricoeur uses it to reaffirm his ontological-theological theorems.

DISCIPLINE-SPECIALITE DOCTORALE

Littérature française

MOTS-CLES

INTITULE ET ADRESSE DE L'U.F.R

Histoire littératures sociologie
2, rue de la Liberté 93526 Saint-Denis

