NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

117 N° 3 1995

Paul Ricoeur: réflexion, ontologie et action (à suivre)

Paul GILBERT (s.j.)

p. 339 - 363

https://www.nrt.be/fr/articles/paul-ricoeur-reflexion-ontologie-et-action-a-suivre-188

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Paul Ricœur: réflexion, ontologie et action

Une œuvre aux mille détours

L'œuvre de Paul Ricoeur est devenue l'une des plus importantes de notre époque[1]. On admire en elle son attention à notre actualité culturelle (tout d'abord au mouvement phénoménologique "continental" puis à la philosophie analytique des anglo-saxons) et sa pénétration de la tradition philosophique (quand il enseignait, Ricoeur avait soin, chaque année, de commenter un grand texte de cette tradition). Pourtant, cette oeuvre laisse souvent ses lecteurs perplexes. Ses immenses et continuels détours déroutent. Jamais elle ne conclut d'une manière définitive. Elle débouche sur des apories qui, continuellement, la renvoient en avant, vers de nouvelles recherches. En fait — cet article le montrera — la raison de cette ouverture infatigable s'enracine dans la structure de l'action personnelle, de la pensée, du *cogito,* que *Soi-même comme un autre* (p. 22) déclare «brisé», mais qui demeure malgré tout le pivot de l'ontologie de Ricoeur. «L'opacité à soi-même», reconnaît notre auteur dans une conférence intitulée "Auto-compréhension et histoire", où il présente le mouvement d'ensemble de son oeuvre, «est un thème qui s'est imposé [à moi] avec une force croissante au point de donner un style de plus en

1. Voici la bibliographie de cet article, par ordre chronologique: de P. RICŒUR (tous à Paris): *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie de l'existence et philosophie du paradoxe,* 1948; *Le volontaire et l'involontaire,* 1950; *Histoire et vérité,* 1955; «Négativité et affirmation originaire», dans *Aspects de la dialectique,* édit. C. EYSELÉ, J. CHATILLON et J. PÉPIN, 1956, p. 101-124; «Le symbole donne à penser», dans *Esprit* n. 275 (1959) 60-76; *L'homme faillible,* 1960; *La symbolique du mal,* 1960; *Freud. De l'interprétation,* 1965; *Le conflit des interprétations,* 1969; *La métaphore vive,* 1975; *Temps et Récit,* 3 vols, 1984-1986; *À l'école de la phénoménologie,* 1986; *Du texte à l'action,* 1986; *Soi-même comme un autre,* 1990; *Lectures 2. La contrée des philosophes,* 1992. Sur P. Ricœur: *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación,* édit. T. CALVO MARTINEZ et R. AVILA CRESPO, Barcelona, 1991 (cité *Cam*); *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique,* édit. J. GREISCH et R. KEARNEY, Paris, 1991 (cité *Mét*).

plus aporétique à mes investigations, comme il apparaît dans *Temps et récit,* et comme on le verra plus nettement dans *Soi-même comme un autre,* en cours d'impression» (*Cam* 11).

Les résistances de Ricoeur à toute conclusion apparemment définitive et absolument univoque proviennent aussi de sa vigueur philosophique. Il élabore ses ouvrages avec prudence et réserve, revenant sans cesse sur ses démarches pour en apprécier les éléments complexes, les amplifier, les approfondir. «Chacun de mes livres», écrit-il, «a voulu répondre à une question qui s'est imposée à moi avec des contours bien délimités. Et les ouvrages qui ont suivi sont issus des questions non résolues par le précédent et souvent rejetées par lui comme un résidu refusé par sa clôture» (*Cam* 11). L'histoire récente de l'Europe montre que la prétention à dire définitivement et entièrement le vrai masque souvent une volonté de puissance dégradée et une déroute de la raison. Bien plus, comme le note l'article "Vérité et mensonge" de 1951, «dès que l'exigence d'une vérité-une entre dans l'histoire comme une tâche de la civilisation, elle est aussitôt affectée d'un indice de violence; car c'est toujours trop tôt qu'on veut boucler la boucle. L'unité réalisée du vrai est précisément le mensonge initial» (*Histoire et vérité,* p. 157). Une vérité définitivement une et absolument totalisante, enfermée dans sa prétention possessive, ne peut que meurtrir la raison responsable de l'histoire humaine et de ses recherches hésitantes.

Une philosophie «militante»

Par ailleurs, l'immense culture de Ricoeur lui donne de communier aux efforts de nombreux chercheurs, qui s'engagent tous ni plus ni moins que lui-même envers la vérité. C'est pourquoi sa philosophie s'ouvre à toutes les traces de vérité que son intelligence profonde découvre auprès des auteurs les plus variés, anciens autant que contemporains. Mais sa philosophie est en même temps, selon son expression, «militante». Elle organise ses dialogues en suivant des schémas «stratégiques», qui font jaillir dans la discussion une lumière décisive, bien que limitée. Certes, l'amabilité de Ricoeur ne dilue pas sa force critique. Mais la vérité est un horizon dans lequel nous nous mouvons, plutôt qu'une fin qui, en clôturant nos argumentations, précipite dans l'insignifiance les discussions déployées pour y arriver. Elle advient dans le mouvement de la recherche. La philosophie de Ricoeur concilie les auteurs dans la vérité "plus grande" plutôt qu'elle les oppose.

Cet accueil bienveillant ne fait cependant pas de Ricoeur un philosophe soumis aux vents variés et éphémères des modes philosophiques. Vers les années 60, il affronta le structuralisme[2], aujourd'hui apparemment éteint, parce que ce mouvement bruyant s'était imposé dans les salons parisiens d'alors. Il contesta sa volonté d'entendre les expressions humaines au gré d'un pur calcul anonyme. Il reçut cependant ce structuralisme à l'intérieur d'une exigence herméneutique à laquelle il s'était attaché dès avant 1959, en sorte qu'il en entendit des aspects vrais: le monde dans lequel nous nous exprimons a une consistance objective. Sa fidélité à Greimas, encore aujourd'hui[3], manifeste son écoute profonde de ce qui avait alors toute l'apparence d'une mode nihiliste. Vers les années 70, après avoir quitté ses responsabilités de Nanterre, Ricoeur commença à s'intéresser à la philosophie analytique. Il y reconnut une forme riche de la philosophie. Il ne s'y attacha pas parce que les temps lui imposaient cette nouvelle manière de penser, ni parce que la philosophie anglo-saxonne commençait à vaincre à l'audimat des Universités du "premier monde", mais parce qu'il y trouvait, au moins jusqu'à un certain point, ce qu'exige à ses yeux la réflexion la plus authentique, une sorte d'universalité objective. En fait, Ricoeur n'écoute pas les auteurs sans les accueillir dans son projet personnel de réflexion. Un exemple saisissant nous en est donné dans le troisième volume de *Temps et récit,* où un grand nombre d'ouvrages, américains surtout, défilent comme autant d'arguments qui illustrent une structure rationnelle, laquelle, à tout prendre, tient par sa propre force.

Une phénoménologie herméneutique

Dans des textes récents, Ricoeur concède d'ailleurs que des préoccupations récurrentes traversent toute son oeuvre. En témoigne tout particulièrement un article, "De l'interprétation", publié quatre fois avec des titres et des sous-titres différents, mais au contenu toujours identique[4]; une publication si étrangement

2. Voir le débat publié par *Esprit* n. 323 (1963) 628-653. Voir surtout dans le *Conflit* (p. 31-97) les trois articles de 1963, 1967 et 1969.
3. Cf. «Entre herméneutique et sémiotique», de 1990, dans *Lectures 2*, cité n. 1, p. 431-448.
4. «On Interpretation», dans *Philosophy in France Today,* édit. A. MONTEFIORE, Cambridge, 1983; *Ce qui me préoccupe depuis trente ans,* dans *Esprit,* n° 8-9 (1986) 116, 227-286; *Narrativité, phénoménologie et herméneutique,* dans

variée du même texte en souligne l'importance. L'auteur y propose une «idée des problèmes qui [l]'occupent depuis une trentaine d'années et de la tradition à laquelle le traitement de ces problèmes se rattache» (*Du texte,* p. 11). On notera le singulier de "tradition" et de "traitement". Cette tradition, le début de l'article la dit «phénoménologique et herméneutique» (*ibid.*). Mais un peu plus loin, Ricoeur précise: «J'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits: elle est dans la ligne d'une philosophie réflexive; elle demeure dans la mouvance de la phénoménologie husserlienne; elle veut être une variante herméneutique de cette phénoménologie» *(ibid).* La source réflexive de la pensée de Ricoeur est ainsi clairement évoquée, alors qu'habituellement les commentateurs situent son oeuvre parmi les courants de l'herméneutique phénoménologique, abstraction faite de sa source première. Nous pensons que *Soi-même comme un autre,* publié six ans après la première version de "De l'interprétation", renoue par-delà la phénoménologie et l'herméneutique avec cette source réflexive première. La philosophie réflexive, chez Ricoeur, est plus fondamentale que son herméneutique. Nous verrons comment dans la première partie de cet article.

Notre plan

Après avoir montré comment Ricoeur, à la suite de la philosophie réflexive de Nabert, interprète l'un par l'autre le monde de nos signes et symboles et le dynamisme de l'esprit, cet article dégagera dans sa seconde partie un autre trait constant de ses écrits. La mention des "grands genres" du *Sophiste* de Platon (être, mouvement, repos, même et autre - 254b-259d), surtout du "même" et de l'"autre", constitue en effet de la part de Ricœur un cadre habituel pour la présentation de la question ontologique. Dans ce contexte, nous parlerons de la métaphore et de l'analogie, ces thèmes célèbres du philosophe français. La troi-

---

Encyclopédie philosophique universelle. II :L'univers philosophique, Paris, 1989, p. 63-71; «De l'interprétation», dans *Du texte à l'action,* p. 11-35. Notons l'originalité de cet article qui régresse depuis la narrativité jusqu'aux premières interrogations de Ricœur. D'autres textes suivent l'ordre chronologique normal, par exemple «Auto-compréhension et histoire», dans *Cam* 9-25, ou la «Préface» à M. CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricœur,* Brescia, 1990, p. IX-XIX.

sième partie de l'article s'attachera enfin à la question de l'acte spirituel, c'est-à-dire de notre "acte d'être" qui est "action". La structure réflexive du *cogito,* objet de la première partie de l'article, sera alors interprétée, de manière très originale et riche de sens pour notre temps, à la lumière de la tension qui règne entre les "grands genres" platoniciens examinés dans la deuxième partie: l'acte spirituel, que Ricoeur caractérise par sa "véhémence ontologique", s'exerce en se laissant atteindre par autrui, en accueillant ses joies et ses souffrances. La philosophie de Ricoeur, on le voit, pointe en direction de la justice, à laquelle, par ailleurs, il consacre ses écrits les plus récents.

I. - Réflexion

Une philosophie réflexive

On a déjà beaucoup écrit sur la phénoménologie et l'herméneutique de Ricoeur[5], mais moins sur son origine réflexive[6]. La philosophie réflexive s'inscrit dans la tradition cartésienne du *cogito.* Elle s'écarte cependant de Descartes, qui interprète de manière substantialiste l'expérience où la pensée se reconnaît en son acte. Selon le troisième volume de *Temps et récit* (p. 355), la réponse à la question "qui?" («qui est l'auteur de cette action?») n'offre pas beaucoup de sens si elle présente ce "qui?" à la manière d'une substance "en soi" et immédiatement intuitionnée. Pour répondre à cette question d'une manière satisfaisante, il faut au contraire raconter "qui" est cet "auteur", énoncer son "identité narrative", ou au moins s'y référer. Certes, donner un nom propre répond le plus souvent à la question "Qui?": «Qui a nettoyé la table? - C'est Jean.» Mais le nom propre, "Jean", n'est pas intelligible en dehors de la connaissance de quelques éléments de

5. Pour la bibliographie de et sur P. Ricœur, cf. Fr. D. VANSINA, *Paul Ricœur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984). A Primary and Secondary Systematic Bibliography (1935-1984),* Leuven, 1985; ID., *Bibliographie de Paul Ricœur. Compléments* (jusqu'en 1990), dans *Revue Philosophique de Louvain* 89 (1991) 243-288.

6. Voir, p. ex. R. NEBULONI, *Nabert e Ricœur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica,* dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 72 (1980) 80-107; P. COLIN, *L'héritage de Nabert,* dans *Esprit* n. 140-141 (1988) 119-128 (ces deux numéros d'*Esprit* sont consacrés à Ricœur).

son histoire personnelle. De même, le *cogito* réflexif ne jouit d'aucune intuition de sa substance. Ricoeur le montre constamment, dès *Le volontaire et l'involontaire* (p. 353-361), et encore au début de *Soi-même comme un autre* (p. 15-22), quand, en présentant le texte de Descartes, il en met en évidence les limites. En fait, Descartes «pose la question de l'identité du sujet en un tout autre sens que l'identité narrative d'une personne concrète. Il ne peut s'agir que de l'identité en quelque sorte ponctuelle, anhistorique, du "je" dans la diversité de ses opérations; cette identité est celle d'un même qui échappe à l'alternative de la permanence et du changement dans le temps, puisque le *cogito* est instantané» (*Soi-même*, p. 18). Descartes indique lui-même les limites de son texte quand, en cherchant à fonder la certitude, il enroule le *cogito* et Dieu dans un cercle où l'un fonde alternativement l'autre, cercle sur lequel insiste Martial Gueroult, avec qui concorde Ricoeur. La démarche cartésienne, bien qu'elle s'appuie sur l'inexorable, n'aboutit pas. «La première vérité - je suis, je pense - reste aussi abstraite et vide qu'elle est invincible» (*Freud,* p. 51). Pourquoi cela? Parce que la problématique du *cogito* cartésien perd «son rapport avec la personne dont on parle, avec le je-tu de l'interlocution, avec l'identité d'une personne historique, avec le soi de la responsabilité» (*Soi-même,* p. 22).

L'influence de Jean Nabert

Au temps de sa formation, Ricoeur affronta la pensée de Lagneau et Lachelier, ces descendants de Descartes si attentifs à l'activité de l'esprit et à sa puissance d'être, ces hérauts de la conscience maîtresse de soi, auxquels il consacra son mémoire d'études supérieures rédigé sous la direction de Léon Brunschvicg[7]. Pourtant, ce ne sont pas ces auteurs, typiquement idéalistes, qui l'influencèrent le plus, mais plutôt Jean Nabert[8], qui écrivit l'article intitulé "Philosophie réflexive" de l'*Encyclopédie française,* t. XIX, 1957, où notre auteur publia aussi un manuscrit sur le "Renouveau de l'ontologie", dont nous parlerons plus loin. Sur Nabert, Ricoeur publia plusieurs textes, en présentant habituellement une édition ou une réédition de ses oeuvres, l'*Essai sur le*

7. Cf. Fr. DASTUR, «De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique», dans *Mét* 37.

8. Les maîtres de Ricœur furent en réalité trois, selon un témoignage de 1976: «Gabriel Marcel, que j'ose considérer encore comme l'un de mes peu nombreux maîtres, à l'égal de Husserl et de Nabert» *(Lectures 2,* p. 92).

mal en 1959, les *Éléments pour une éthique,* en 1962 et *Le désir de Dieu* en 1966. Soulignons ici un fait important. Toutes ces dates, rapprochées, sont également celles de la publication de *Finitude et culpabilité,* où l'auteur, tout en paraissant continuer sa *Philosophie de la volonté* entamée par *Le volontaire et l'involontaire,* s'engageait cependant dans une direction nouvelle: de la phénoménologie à l'herméneutique, de l'interprétation des actes humains à partir de leur structure interne à leur interprétation à partir des formes de leurs expressions. Ce sont également les dates de *Freud* et du débat avec le structuralisme (1965). Des commentateurs ont déjà observé cette coïncidence entre l'étude de Nabert et l'engagement dans l'herméneutique. «L'appartenance à la tradition réflexive française est plus marquée[9]» dans *L'homme faillible,* le premier volume de *Finitude et culpabilité* dédié à Nabert en 1960, que dans *Le volontaire et l'involontaire,* dédié à Gabriel Marcel dix ans plus tôt. Cet ensemble de faits historiques signale combien l'herméneutique de Ricoeur, qui provient, selon *L'homme faillible* (p. 9-10), d'un nécessaire débordement de l'eidétique de l'ouvrage de 1950, a été favorisée par son alliance avec la "philosophie réflexive". Certes, ce n'est pas seulement à cause de Nabert que Ricoeur a quitté les perspectives husserliennes et a engagé ses études herméneutiques. La dynamique interne du *Volontaire et involontaire* l'y poussait, comme on le verra dans un instant. Mais la philosophie réflexive est venue animer intérieurement l'ouverture à l'herméneutique et lui donner un sens.

Il y a plusieurs types de philosophie réflexive. On identifie habituellement cette philosophie avec la philosophie cartésienne de la conscience entièrement claire à elle-même, immédiatement présente à ses productions, soit la conscience idéaliste. Ricoeur veut surmonter, et même interdire cet idéalisme. Il s'éloigne pour cette raison des formes cartésiennes de la phénoménologie husserlienne. *Le volontaire et l'involontaire* avait été écrit «avec l'intention de donner une contrepartie, dans l'ordre pratique, à la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty» (*Cam.* 11). Sa méthode "eidétique" était pour cela fidèle à la phénoménologie husserlienne. Mais au fil du livre, l'eidétique phénoménologique imposait de plus en plus un carcan à la pensée, qui s'en écarta donc lentement. L'horizon existentiel de l'ouvrage venait de Gabriel Marcel, d'un monde tout autre que celui, husserlien, de la conscience intellectuelle. Pourtant, la tension entre l'intel-

9. P. Colin, «Herméneutique et philosophie réflexive», dans *Mét.* 22

lectualisme de Husserl et l'existentialisme de Marcel allait se résorber en 1950 par la victoire du premier sur le second, car la conscience existentielle demeurait, au terme du livre, celle «d'un sujet maître de soi et serviteur de cette nécessité figurée par le caractère, l'inconscient, la naissance et la vie» (*Cam* 12). Cependant cette victoire allait bientôt être oubliée, car la conscience constituante de la phénoménologie husserlienne était contredite par la découverte, grâce à la phénoménologie elle-même, d'une obscurité essentielle à la conscience. La conscience concrète est en réalité exilée hors de soi; elle manque d'autorité sur ses pouvoirs; ses expressions ne lui sont pas parfaitement adéquates. Le travail du *Volontaire et involontaire*, bien que vrai dans son genre, était à recommencer.

La passivité radicale de la conscience

Le volontaire et l'involontaire était ambigu. D'une part, «la compréhension des rapports de l'involontaire et du volontaire exige ... que soit sans cesse reconquis sur l'attitude naturaliste le *cogito* saisi en première personne» (p. 12); mais d'autre part cette entreprise «ne prenait en compte que les structures formelles d'une volonté en général» (*Cam* 13). En passant à la volonté mauvaise, au mal, la philosophie cessait d'être fidèle à Descartes et devenait concrète. «La dualité du volontaire et de l'involontaire [était ainsi] remise à sa place dans une dialectique beaucoup plus vaste dominée par les idées de disproportion, de polarité du fini et de l'infini et d'intermédiaire ou de médiation» *(L'homme faillible,* 12). C'est à ce moment que la philosophie de Nabert, «que [Ricoeur] commençait tardivement à découvrir et à reconnaître» (*Cam* 13), vint guider notre auteur loin du cartésianisme de Husserl. Certes, la pensée de Gabriel Marcel avait déjà donné au "premier" volume de la *Philosophie de la volonté* de quoi assurer «le passage d'une phénoménologie transcendantale à une phénoménologie proprement ontologique» (*À l'école*, p. 80). Mais c'est surtout grâce à la philosophie de Nabert que Ricoeur put s'attacher critiquement aux contenus réels de l'existence. En effet, «pour accéder au concret de la volonté mauvaise, il fallait introduire dans le cercle de la réflexion le long détour des symboles et des mythes, bref la médiation elle-même des signes et des

10. Ricœur appelle l'ontologie de *L'homme faillible* une «ontologie de la disproportion» (cf. *Cam* 12-13).

centres du monde culturel» (*Cam.* 13). Or Nabert allait rendre possible l'attention à ces médiations. Certes, l'herméneutique s'attache déjà à ces médiations, mais sans les fonder, risquant, par exemple avec le structuralisme, de les prendre pour des curiosités divertissantes. S'il est vrai que l'homme s'exprime et que ses expressions jouissent d'une certaine autonomie, il reste encore à les rapporter à l'homme qui s'y engage. Alors seulement ces médiations reçoivent un sens, au-delà de leurs significations autonomes et formelles[11]. Mais la philosophie réflexive est-elle capable de donner une telle hospitalité au monde des signes et des symboles? La forme imprimée par Nabert à la philosophie réflexive livre ici son originalité.

Dans l'exposé de l'*Encyclopédie française* mentionné plus haut, Nabert distingue deux formes de philosophie réflexive. Pour la première, l'absolu se réfléchit dans le mouvement de la conscience particulière qui, finie, découvre qu'elle reçoit son être de l'Être. L'Être, se réfléchissant en elle, lui donne son élan pour le rejoindre. Dans cette perspective, la conscience prend une sorte d'intemporalité ou d'éternité, car «la différence entre le redoublement réflexif qui s'approprie l'acte et l'intuition qui l'appréhende dans sa vérité ... est annulée» (19.04-15). La distance entre *cogito* et *sum* est supprimée dans l'intuition de leur identité en l'acte. La multiplicité réelle de nos vies en vient ainsi à perdre son sens, étant écrasée sous l'immédiateté de l'être-un à la pensée.

Pour la seconde forme de philosophie réflexive, qui, à la différence de la première, renonce à l'affirmation toute crue de l'Absolu, la réflexion ramène au sujet et à ses opérations. La philosophie réflexive présente ici deux sous-aspects: transcendantal et proprement réflexif. Signalons d'abord l'effort de Kant et des philosophies transcendantales pour unifier l'acte de l'homme autour de la faculté de connaissance. La phénoménologie de Husserl s'insère aisément dans cette lignée. Mais pour Nabert, le retour au sujet concret doit suivre des voies plus larges que celles de l'épistémologie; il faut dépasser celles-ci pour saisir la réalité concrète de notre existence, car notre conscience n'est pas "étalée" devant notre regard. Nous la voyons "se faisant", et non pas toute faite. C'est pourquoi, notait Ricoeur en 1951, un an après *Le volontaire et l'involontaire,* «les résultats acquis par l'extension de la méthode intentionnelle à la volonté doivent être

11. Ricœur, qui critique l'objectivisme husserlien des essences, veut dépasser la phénoménologie en herméneutique et ne pas recourber celle-ci dans les limites de celle-là.

retournés contre la doctrine transcendantale édifiée sur la base de l'analyse de la représentation» (*À l'école,* p. 60). Il y a une passivité radicale de la conscience que la phénoménologie transcendantale n'entend pas, mais que l'analyse réflexive de Nabert, en creusant sous la production de la représentation, permet d'aborder.

La médiation spirituelle des signes

En s'inspirant de Maine de Biran et en renonçant à une affirmation précipitée de l'absolu, Nabert décrit dès lors son mode de philosophie réflexive. Pour lui, la conscience n'est pas une présence *a priori* à soi[12], mais une liaison entre un acte subjectif et une résistance que rencontre cet acte. Il peut affirmer dès lors la subjectivité sans en nier l'élan ou l'incarnation. Il éclaire ainsi l'idée de la liberté par celle d'un «progrès d'une expérience intérieure qui n'est rien moins qu'un incessant retour réflexif du moi sur ses actes pour vérifier les degrés et la qualité d'une causalité spirituelle dont on ne peut prétendre, sans absurdité, qu'elle se dégage d'emblée dans sa pureté des passions et de l'instinct» (19.06-1, qui renvoie à *Le volontaire et l'involontaire*). La philosophie réflexive, selon Nabert, est constituée par cet «incessant retour»: une passivité, qui informe la conscience claire, lui donne son élan, que l'analyse réflexive fait sienne. En suivant les indications de Nabert, Ricoeur en vient ainsi à considérer «une liberté seulement humaine» (*Le volontaire,* p. 453).

La dialectique spirituelle de l'analyse réflexive ne recourbe pas l'esprit sur ses puissances pour y identifier sa substance. Elle l'ouvre aux traces que son acte imprime dans le monde, tout en en gardant la responsabilité. Elle met au jour «le rapport intime de l'acte et des significations dans lesquelles il s'objective... [Elle] révèle toute sa fécondité en surprenant le moment où l'acte spirituel s'investit dans le signe» (19.06-1). En réalité, cette pensée est en consonance avec la philosophie la plus classique. N'a-t-on pas toujours dit que, pour "se" connaître, il faut d'abord avoir connu "quelque chose", car se connaître, c'est se connaître connaissant quelque chose[13]? Qu'on risque ici un *processus in infinitum,* c'est

12. Paul Colin montre ce que n'est pas la réflexion: «une évidence psychologique» (*Mét* 30), «une intuition intellectuelle» (*Mét* 31), «une vision mystique» (*Mét* 34).
13. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils,* III, ch. 26.
14. Cf. ID., *Somme théologique,* I, q. 87, a. 3 ad 2.

évident[14], mais non nécessaire. «L'analyse réflexive, en s'appropriant les actes de la conscience créatrice, n'en est pas le redoublement stérile, mais vise une conquête de l'intériorité spirituelle à partir des significations effectuées, toujours solidaires, à quelque degré, du temps, de l'espace, du langage, de l'histoire» (19.06-1). La philosophie réflexive ne dispose pas l'acte dans une représentation originale, comme le faisait Descartes; elle le reconnaît intérieurement à ses signes empiriques. L'acte «ne se comprend soi-même que dans son opposition au monde, dans l'inquiétude sans cesse renaissante d'une différence entre le moi et l'être empirique» (19.06-2). Nous accédons ainsi à l'affirmation originaire, au redoublement réflexif «toujours à l'origine d'une régénération de la conscience de soi» (*ibid.*). De ces textes de Nabert, qui invitent à reconnaître la forme dynamique de l'acte intérieurement à ses expressions achevées, Ricoeur tirera deux mots décisifs, "appropriation"[15] et "affirmation originaire"[16], ainsi que la thèse de la reconnaissance de la médiation spirituelle des signes.

La structure de l'acte spirituel

Un article de 1962, "L'acte et le signe selon Jean Nabert", cerne de près la structure de l'acte spirituel. Le signe n'est pas un fait premier qu'il faudrait comprendre en lui-même, à la manière d'une essence phénoménologique toute constituée en soi, mais le résultat d'un effort ou d'un désir auquel il renvoie comme à sa cause. Maine de Biran avait déjà libéré le *cogito* actif de ses représentations achevées. Nabert pense que ces représentations naissent à la façon d'une objectivité en faveur du "désir d'être". En posant des représentations autres que soi, l'esprit exerce son acte et se fait être. Nabert élabore ainsi «une philosophie de l'acte qui [rend] compte à l'intérieur d'elle-même de [la] fonction d'objectivité et de vérité» (*Conflit,* p. 212). Dans son commentaire, Ricoeur expose les différentes étapes de la pensée de Nabert sur ce point, son évolution au rythme de son attention à ses propres difficultés. Il n'est pas simple en effet d'énoncer comment l'acte

15. Cf. *Appropriation* dans P. RICŒUR, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation,* Cambridge et Paris, 1981.
16. Cette expression vient déjà en 1953 dans «Vraie et fausse angoisse» (*Histoire et vérité,* p. 245, 263, 267).

porte en soi une "fonction d'objectivité" sans chuter dans l'idéalisme.

Pour un premier texte de Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté,* la «remontée du fait psychologique, étalé au plan des représentations, à l'acte de conscience, est en réalité la réplique de [la] genèse de la représentation dans l'acte» (*Conflit,* p. 215). L'analyse de la production des signes déploie donc à rebours le chemin de l'objectivation spirituelle. Cette thèse ne satisfait pas néanmoins. Elle distingue dans la connaissance la représentation et l'acte, comme si la première pouvait subsister sans le second. Les *Éléments pour une éthique* se situent au niveau plus fondamental de l'acte d'exister. «L'existence», commente Ricoeur, «est constituée par une double relation: entre une affirmation qui l'institue et passe sa conscience, et un défaut d'être qu'atteste le sentiment de la faute, de l'échec et de la solitude» (*Conflit,* p. 219). Nos représentations naissent de cette "inégalité" de notre exister, inégalité qui nous impose «la tâche de [nous] approprier l'affirmation originaire à travers les signes de [notre] activité dans le monde ou dans l'histoire» *(ibid).* Par conséquent, le *cogito* accède à soi en interprétant les signes de son acte dans le monde[17]. L'interprétation de son objectivité lui offre le salut ou la réconciliation intérieure en lui donnant de s'approprier son extase.

Nombreux sont les textes de Ricoeur qui vont dans cette direction. Ainsi en est-il du chapitre "Méthode herméneutique et philosophie réflexive" dans *Freud. De l'interprétation* (p. 45-63), ou encore de l'article introductif du *Conflit des interprétations,* intitulé "Existence et herméneutique", paru en 1965 comme *Freud,* tout particulièrement de son paragraphe "Le plan réflexif" (p.20-23). Ricoeur pose dans ces textes une question originale: comment le signe peut-il être assumé dans le discours philosophique? La question est souvent posée dans l'autre sens: «Comment le signe élargit-il le champ de la philosophie?»; mais cette question, qui suppose un *cogito a priori* évident à lui-même, n'est pas première, précisément parce que le *cogito* n'a pas cette évidence. La question inverse, telle que posée par Ricoeur, oriente davantage vers le principe réel. «Comment articuler la réflexion philosophique sur l'herméneutique des symboles?» (*Conflit,* p. 283), demandent les conférences du Congrès Castelli, à Rome, en 1961 et 1962, intitulées "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique". Ou encore: «Y a-t-il un lien nécessaire entre l'interprétation de symboles et la réflexion?» (*Conflit,* p. 312).

---

17. D'où l'expression de MACEIRAS: «Ser, igual a "ser interpretado"» *(Cam* 52).

La problématique du symbole

Le problème est déjà posé en 1960 dans l'"Avant-propos" de *L'homme faillible:* le «discours philosophique, qui ... conduit à l'idée de la possibilité du mal ou faillibilité, reçoit de la symbolique du mal une impulsion nouvelle et un enrichissement considérable, mais c'est au prix d'une évolution de méthode représentée par le recours à une herméneutique, c'est-à-dire à des règles de déchiffrement appliquées à un monde de symboles; or, cette herméneutique n'est pas homogène à la pensée réflexive qui a conduit jusqu'au concept de faillibilité» (p. 12). La réflexion reste-t-elle cohérente en étant unie à l'herméneutique? La citation que nous venons de lire pose le problème, sans donner de solution. On ne peut ni réduire la philosophie à l'herméneutique, ni l'inverse. Comment assurer leur alliance?

A la fin de *La symbolique du mal,* un texte intitulé "Le symbole donne à penser" esquisse «les règles de transposition de la symbolique du mal dans un nouveau type de discours philosophique» (*L'homme faillible,* p. 12). La pratique philosophique des mythes et des symboles le montre: l'herméneutique exerce une fonction critique dont profite la philosophie; elle éveille un sens nouveau du sacré et de l'être. Au terme de son analyse, Ricoeur conclut que «l'être peut encore me parler, non plus sans doute sous la forme précritique de la croyance immédiate, mais comme le second immédiat visé par l'herméneutique» (*La symbolique,* p. 327). En fait, le titre de la conclusion de *La symbolique du mal* avait déjà servi pour un article publié en juillet-août 1959 par la revue *Esprit,* où Ricoeur énonçait son idée fondamentale: «C'est... finalement comme index de la situation de l'homme au coeur de l'être, dans lequel il se meut et existe, que le symbole nous parle... Le symbole donne à penser que le *cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse» (p. 76). Voilà ce que notre auteur développera par la suite: une herméneutique ontologique où la réflexion, toujours remise sur le chantier, s'approchera de plus en plus de l'acte d'être et de l'action humaine, en épousant au plus près les exigences de la philosophie réflexive, l'attention à une distance spirituelle, à un effort de l'âme.

Mais avant d'aborder cette ontologie, radicalisons la problématique du symbole. En effet, tout n'est pas dit sur le sens de nos signes et de nos symboles lorsque nous affirmons qu'il faut les interpréter. L'interprétation, en effet, pourrait bien être, comme interprétation, vaine. En étudiant Freud, Ricoeur rencontre la thèse selon laquelle les formes symboliques du *cogito* fourvoient la méditation autant qu'elles la soutiennent. Le sens de nos vies,

tel que nous nous le représentons, pourrait bien être réellement sans sens. Certes, nous devons interpréter les signes objectifs de notre acte d'être, ses expressions. Mais plus encore: nous devons éprouver leur vérité. Or, de ce point de vue, Freud se retrouve en compagnie de maîtres inquiétants, Marx et Nietzsche, qui nous enseignent à soupçonner que, sous nos apparences prétentieuses de vérité, nous cachons nos mensonges et nos tromperies. C'est pourquoi, dans *Soi-même comme un autre,* après avoir rappelé la doctrine de Descartes et ses limites, Ricoeur écrit un paragraphe qu'il intitule "Le Cogito brisé" (p. 22), où il traite du grand renversement nietzschéen. «De même», dit-il, «que le doute de Descartes procédait de l'indistinction supposée entre le rêve et la veille, celui de Nietzsche procède de l'indistinction plus hyperbolique entre mensonge et vérité» (p. 24). Nos vérités sont humiliées, car soupçonnées de nous mentir subtilement. Avec Nietzsche, nous sommes affrontés à la possibilité menaçante du non-sens absolu de nos prétentions à dire le sens. Le «sujet humilié» par Nietzsche s'oppose ainsi au «sujet exalté» par Descartes (cf. p. 27).

Le travail de Ricoeur sur Freud, avons-nous noté plus haut, est contemporain de plusieurs articles sur Nabert, qui avait aidé à mieux entendre la vérité de Descartes en limitant les prétentions demesurées de la représentation. Il va maintenant faire mieux entendre la vérité de Nietzsche en redressant ce que l'auteur allemand avait cassé à coups de marteau. L'herméneutique du moi, ou l'interprétation des signes objectifs de la subjectivité, va se muer en réflexion où prennent de l'importance l'"engagement" et l'"attestation", ces actes qui mettent en jeu la "vérité" et la "réalité" de nos vies, c'est-à-dire leur sens ontologique. La contestation nietzschéenne fait éprouver la vérité des signes visibles de l'acte spirituel. La réflexion de Nabert sur l'affirmation originaire, réflexion qui évoque le *Sophiste* de Platon, prend dans ce contexte toute sa fécondité.

II. - Ontologie

La positivité de l'être

L'exigence réflexive ne constitue pas le seul trait continu de l'oeuvre de Ricoeur. En effet, on y voit aussi apparaître régulièrement des références au *Sophiste* de Platon, plus précisément, comme nous l'avons dit, à la dialectique des "grands genres". Ces

renvois se présentent de telle façon que, peut-on penser, l'ontologie de notre auteur y trouve une articulation spécifique. Nous allons évoquer maintenant quelques-unes de ces références afin de préciser cette hypothèse.

En 1956, l'article "Négativité et affirmation originaire", qui fait sienne l'intention de Nabert (cf. p. 110), rappelle par deux fois (p. 112, 124) l'embarras de Platon qui, dans le *Sophiste,* se voyait obligé de réduire le non-être à l'"autre" quand, conformément à Parménide, il adoptait massivement la thèse selon laquelle l'être est le "même". Pour éviter cet embarras, il convient d'affiner le sens de l'être au-delà de sa notion purement formelle, laquelle confine à l'absurdité. Ricoeur récuse la réaffirmation parménidienne par les héritiers de Hegel tel que Sartre, qui réduisent la finitude de l'être à la pure négativité. Certes, il y a de la négativité dans la finitude, mais plus encore une positivité qui donne sa force à la négativité. Une attention plus aiguë à l'expérience, ou une analyse réflexive conforme à la manière de Nabert, permet de retrouver cette positivité intérieure à la finitude.

L'expérience finie n'est pas que négative. Voyons comment nous vivons notre corps. *L'homme faillible,* de 1960, insistait sur la «perspective finie» (p. 37-42) du corps. *Soi-même comme un autre* revient encore sur ce thème dans sa dernière étude (p. 369-380). Nous suivrons ici ce qu'en disait Ricoeur en 1956, dans "Négativité et affirmation originaire".

On pense souvent que la position du corps délimite nos perceptions et nos possibilités d'expression. Nous expérimentons ainsi notre finitude. Cependant, et dans la même mesure, «par l'expression, mon corps expose le dedans sur le dehors; comme signe pour autrui mon corps me fait déchiffrable et offert à la mutualité des consciences... [Il] offre à mon vouloir un paquet de pouvoirs, de savoir-faire, amplifiés par l'apprentissage et l'habitude ...: ces pouvoirs me rendent le monde praticable» (p.103). L'expérience première du corps n'est donc pas que négative, délimitante. Elle est aussi positive, comme l'exercice d'une ouverture indéfinie, déjà spirituelle. En fait, la négation où nous exprimons notre limite suit la position exercée par l'ouverture indéfinie de notre corps. Certes, j'expérimente la limite de mon point de vue corporel, mais cette négation est seconde. Je connais ma limite parce que je peux la surmonter, parce que je l'ai déjà surmontée. «Mon insertion au monde n'est jamais si totale que je ne conserve le recul du signifier, du vouloir dire, principe du dire[18]. Ce recul est le principe même de la réflexion sur le point de vue comme point de vue» (p. 105). Je connais ma

puissance de transcendance, ma capacité à surmonter ma limite, parce que je sais que je connais partiellement ce que je connais et que je veux (et peux) mieux le connaître. Ce que je connais se présente à moi en étant susceptible, je le sais, d'être davantage connu. Il me dicte, par sa présence pour moi intentionnelle et indéfinie, la limite de mon point de vue et l'exigence de mon élargissement. Ricoeur nomme cette transcendance objective «dénégation» (p. 107). Positivité qui revendique sa complétude, cette transcendance me dénie son écrasement sous mon point de vue particulier; sa négation me concerne moi, non elle.

Une négation immanente à l'existence

On comprend ainsi pourquoi, dans le domaine de l'action, il n'y a «pas de vouloir qui ne repousse, ne désapprouve: la réprobation et la révolte sont le surgissement premier de l'éthique comme protestation» (p. 108). Aucun engagement ne comble vraiment le désir qui nous habite. «Pas de volonté sans nolonté» *(ibid.)*. Cette insuffisance constitue notre exister quotidien. *L'homme faillible* a d'admirables pages à ce propos, par exemple son ch. 4 sur "La fragilité affective". Cependant, la négation immanente à l'existence peut être entendue de deux manières, comme un manque ou dans l'espérance. Ricoeur «espère être dans la vérité» (*Histoire et vérité,* p. 70-72). La catégorie de l'"autre", de celui qui n'est pas le "même", est alors approfondie. Elle n'indique pas l'insuffisance du "même", le manque qui lui impose des limites à ne pas franchir. Elle constitue plutôt ce "même" en désir, affect, mouvement intentionnel vers ce qu'il n'est pas, vers l'"autre" qui le comble en se laissant désiré et espéré. «La négation de finitude naît en effet de la conjonction entre une relation et un affect, c'est-à-dire entre la catégorie du distinct, de l'autre, et certains affects par lesquels la finitude est soufferte à la façon d'une blessure» ("Négativité", p. 113), d'une blessure d'amour. L'ontologie se fait maintenant attentive aux tensions affectives du vécu, en deçà de ses contradictions formelles. «Je manque d'être nécessaire, je peux n'avoir pas été, je peux ne plus être. Je suis la vivante non-nécessité d'exister» (p. 114). La tension du désir d'être mesure ainsi la vérité philosophique, la vérité concrète.

---

18. Le mot «vouloir-dire» provient de Husserl; cf. P. GILBERT, *Substance et présence. Derrida et Marion, critiques de Husserl,* dans *Gregorianum* 75 (1994) 95-133 (surtout 111-115).

Une nouvelle affirmation, et une affirmation nécessaire, naît alors de la dénégation antérieure. Dans "Négativité et affirmation originaire", Ricoeur la propose à la façon d'Aristote, en refusant le *processus in infinitum,* qui suspend à jamais l'affirmation d'un principe premier. «Tout en effet, ou est principe ou vient d'un principe; or il n'y a pas de principe de l'infini; ce serait en effet sa limite; mais c'est lui qui paraît être le principe des autres choses et les embrasser et les gouverner toutes» (*Physique* III, 213b). L'affirmation originaire serait donc semblable à celle d'un principe infini. Pourtant, l'affirmation aristotélicienne est trop formelle, abstraite. La finitude n'entre pas dans sa construction de manière positive, mais comme ce que l'on doit tout d'un coup dépasser. L'intelligence de l'infini vaut pour elle-même, et non pas en raison de la finitude de l'exister humain. Elle ne répond donc pas à la question posée par cette finitude. L'affirmation nécessaire serait vraiment formelle si le principe premier était constitué en soi, plein de sa suffisance et opposé par sa notion à tout ce qu'il n'est pas. Mais ce n'est pas le cas. Pour échapper au formalisme de Parménide, pour saisir le principe selon sa puissance de principe principiant des principiés, il faut en modifier l'intelligence et en parler en termes d'acte et non d'être[19]. L'acte, comme mouvement toujours fécond, ne se laisse pas fixer dans nos représentations formelles et déborde toujours de soi, dans ce qui est son "autre". Ricoeur risque alors une proposition qui nourrira toute son entreprise, réellement ontologique malgré ses "dénégations"[20]: «Le bénéfice d'une méditation sur le négatif n'est pas de faire une philosophie du néant, mais de reporter notre idée de l'être par-delà une phénoménologie de la chose ou une métaphysique de l'essence, jusqu'à cet acte d'exister dont on peut dire indifféremment qu'il est sans essence ou que toute son essence est d'exister» (p. 121). Tout acte humain, bien que fragile, a la splendeur de l'acte originaire.

La médiation de la différence

Cet acte d'origine aristotélicienne, nous le retrouverons médité au terme de *La métaphore vive* et de *Soi-même comme un autre.* Ricoeur cherche dans ces livres à en articuler l'intelligence à l'aide

---

19. Dans la même ligne, mais plus heideggérien, voir le célèbre livre de J.L. MARION, *Dieu sans l'être,* Paris, 1982.

20. Ce mot «dénégation», tel que nous l'avons défini un peu plus haut, indique la raison profonde pour laquelle Ricœur rejette constamment la possibilité de créer une ontologie positive.

des "grands genres" du *Sophiste,* surtout du couple du "même" et de l'"autre". Déjà en 1956, dans "Négativité et affirmation originaire", la méditation sur l'acte avait été liée à celle sur l'"autre" radical, autrui. «La position de l'existence par l'existence, de l'existence de l'autre comme condition de mon existence pleine et entière, ne me condamne pas à une philosophie des essences mais m'oriente vers une philosophie de l'acte d'exister» (p. 119). L'ontologie de Ricoeur, alliant l'acte à autrui, prend depuis longtemps la figure d'une éthique première[21].

Voyons maintenant comment Ricoeur a progressivement articulé son ontologie en se référant aux "grands genres" du *Sophiste.* Un texte de 1957, intitulé "Renouveau de l'ontologie" et publié par l'*Encyclopédie française,* t. XIX, classe les projets ontologiques de ce siècle sous trois rubriques: la pensée de la limite (pour Jaspers par exemple, les concepts-limites surgis des expériences nocturnes ou des chiffres sont biffés aussitôt que posés), la vision intuitive du transcendant (qui coïncide, chez Marcel, avec l'intériorité spirituelle) et la construction dialectique des déterminations les plus hautes de l'être. Pour préciser cette dernière classe, Ricoeur évoque les cinq "grands genres" du *Sophiste,* et ajoute: «Ce discours, s'il pouvait être complet, ne serait plus le discours sur l'être, mais l'être serait ce discours même, devenant à travers ses moments posés, dépassés et retenus. Ainsi serait conjuré le péril de l'ineffable et tenu le pari originel de la philosophie de ne jamais séparer l'être du *Logos,* c'est-à-dire finalement du discours» (19.18-2). On notera dans cet article que les mêmes auteurs se retrouvent parfois sous diverses rubriques, de telle sorte que la classification proposée ne puisse pas être reçue de manière rigide; elle indique plutôt des orientations de la pensée, qu'on pourrait articuler dans la troisième classe en les entendant au rythme des "grands genres", comme si elles déployaient le mouvement de l'être et l'exprimaient en action. Ricoeur semble se mouler ici dans la mentalité de la logique hégélienne, proche de la première forme de la philosophie réflexive que Nabert dénonçait dans le même volume de l'*Encyclopédie française.* Il l'évite

21. *Soi-même* parle de «philosophie seconde»: «Après l'échec du *Cogito* à se constituer en philosophie première et à résoudre la question du fondement dernier»... (p. 31). Il y a dans ces choix variés de vocabulaire des décisions qui ne changent pas l'option fondamentale. Ricœur s'inspire dans ce texte de Manfred Riedel. Ce qu'il appelle ici «philosophie seconde» joue le rôle de la philosophie **première d'Aristote.**

cependant en s'accordant, mais sans trop s'expliquer alors, avec la *Logique de la philosophie* d'Éric Weil et ses "attitudes".

Quelques années plus tard, en 1972, Ricoeur publie l'article "Ontologie" de l'*Encyclopaedia universalis,* t. XII. Entre cet article-ci et le précédent, donc durant 15 ans, notre auteur a publié quatre ouvrages: les deux volumes de *Finitude et culpabilité,* c'est-à-dire *L'homme faillible* et *La symbolique du mal* (1960), puis *Freud. De l'interprétation* (1965) et *Le conflit des interprétations* (1969). En 1975, viendra *La métaphore vive.* Dans cet article de 1972, notre auteur cueille les fruits de sa méditation de phénoménologie herméneutique, tout en ouvrant une enquête sur le langage. L'article anticipe plus qu'il ne conclut, en affrontant la question du langage qu'il considère comme un point de départ pour l'élaboration d'une ontologie en termes de "référence à". Cette problématique de la référence fait écho aux analyses anglo-saxonnes. Chez celles-ci, l'enquête ontologique vise à déterminer comment, parmi nos "références", distinguer celles qui "sont" de celles qui ne "sont" pas. Pour souligner l'importance de cette forme nominaliste d'ontologie, rapportons la réflexion de Ricoeur sur le "paradoxe du théorique": «Si les entités construites [par la science] ont quelque référence dans la réalité, ce n'est pas dans la mesure où elles se réduisent ou se relient à des observables, lesquels seuls atteindraient quelque chose de la réalité; c'est en tant même qu'entités construites qu'elles prétendent expliquer la réalité. D'où le paradoxe: ce qui semble le plus éloigné de l'expérience est, en dernière analyse, le plus réel» (p. 97). Une telle problématique, on le voit, ne peut pas être réduite à un positivisme plat. Le sens de l'être y est mis en question.

L'article est divisé en quatre chapitres (Métaphysique et ontologie, Science et ontologie, Langage et ontologie, Phénoménologie et ontologie) qui précisent et élargissent progressivement la question de la référence au-delà de la simple empirie sensible. L'article conclut ("Au-delà de l'ontologie") en évoquant divers auteurs français comme Emmanuel Lévinas et Michel Henry, et surtout Derrida, qu'il commente ainsi: «C'est la parité entre être, *logos* et voix qu'il faut mettre en question, et c'est la Différence qu'il faut mettre au-delà de l'Être et du Même... La pensée, qui veut penser au-delà de l'ontologie, se trouve ramenée ainsi aux dialogues dans lesquels Platon s'était fait critique de Platon et de l'ontologie» (p. 101), c'est-à-dire au *Sophiste.* Les ontologies contemporaines, qui méditent sur la "différence", renvoient ainsi à Platon et partici-

pent aux questions de la philosophie analytique sur le réalisme de la référence cognitive ou de l'"être" exigé par la connaissance.

La métaphore

On retrouve, d'une manière cependant occasionnelle, la même évocation du *Sophiste* dans *La métaphore vive* lorsqu'on y traite des problèmes sémantiques ou de la référence de nos mots. Selon le *Sophiste,* la communication entre les genres est fondée sur la distinction entre les genres qui ne conviennent pas du tout entre eux et ceux qui conviennent partiellement entre eux. Cette thèse, dit Ricoeur, fait penser à la loi sémantique selon laquelle «dans toute phrase prédicative, le prédicat [doit être] pertinent par rapport au sujet» (p. 194). L'articulation des genres du *Sophiste* renvoie donc à la structure synthétique de toute proposition. Une autre mention du Sophiste survient dans une citation de Benvéniste, selon lequel «les magnifiques images du poème de *Parménide* comme la dialectique du *Sophiste*» (p. 328) offrent la possibilité de méditer sur l'être en le rendant intelligible. En somme, les "grands genres" permettent d'articuler d'une manière rationnelle la "référence" métaphysique ultime, l'être. Ils présentent en quelque sorte un "modèle" pour la recherche. Ils peuvent être compris à la lumière de la structure de nos propositions sensées.

La métaphore vive ouvre un espace rationnel qui va au-delà de l'intention immédiate ou littérale de nos mots, au-delà de la référence empirique que nos cultures actuelles imaginent la seule "réelle". «De même que l'énoncé métaphorique... conquiert son sens comme métaphorique sur les ruines du sens littéral», dit Ricoeur, «il ... acquiert sa référence sur les ruines de ce qu'on peut appeler, par symétrie, sa référence littérale» (p. 279). La réflexion sur la métaphore permet ainsi de reconnaître dans le langage une ouverture qui élargit les vues univoques des sciences et qui rend à la littérature sa puissance créatrice. L'opération métaphorique consiste en effet à conjoindre la destruction de l'évidence immédiate et la construction d'un sens nouveau. «Toute la stratégie du discours poétique ... vise à obtenir l'abolition de la référence par l'auto-destruction du sens des énoncés métaphoriques, auto-destruction rendue manifeste par une interprétation littérale impossible. Mais ce n'est là que la ... contrepartie négative d'une stratégie positive; l'auto-destruction du sens, sous le coup de l'impertinence sémantique, est seulement l'envers d'une innovation de sens au niveau de l'énoncé entier» (p. 289).

La réalité n'est pas que le résultat d'une observation factuelle, pas même en sciences. Nous avons déjà rencontré le "paradoxe du théorique" dans l'article "Ontologie" de 1972. Ce que crée méthodiquement l'homme de science a plus de fécondité réelle que nos observations apparemment banales, naïves et incompétentes des choses brutes. La thèse de Ricoeur sur la métaphore va dans la même direction: la structure de la métaphore rappelle la forme créatrice du modèle scientifique. La métaphore fonctionne en effet, comme le modèle, intérieurement à des ensembles plus vastes que les phrases isolées, dans une suite de propositions à parcourir plutôt que dans un système rationnel statique. Elle soutient quelque création analogue à celle de la science, sans devenir elle-même une réalité subsistante. Comme le modèle, la métaphore jouit d'une fonction heuristique. Un dynamisme l'habite. Par exemple, pour comprendre correctement l'affirmation: «Dieu est mon rocher», il faut nous défaire de la signification chimique indiquée par le mot "rocher", et en même temps retenir quelque autre aspect de ce même "rocher", par exemple sa solidité physique, sa stabilité. La référence métaphorique se présente à la faveur de sa double référence, négative et positive, qui indique l'"être-comme" du sujet qui "est" et "n'est pas" son attribut (Dieu est et n'est pas rocher). Cet "être-comme" est inassimilable aux substances qui "sont" simplement. Nous l'entendons dynamiquement. La pensée trouve en lui toujours davantage que ce qu'elle a jamais pu penser.

L'analogie de proportionnalité

Le dernier chapitre de *La métaphore vive* s'oriente vers l'ontologie. La métaphore donne accès à la réalité nouvelle en disant le "même" dans l'"autre", ou l'"autre" dans le "même". Est-il possible de reprendre spéculativement cet effort et de l'articuler selon la nécessité philosophique? Ce sera l'oeuvre des "grands genres" du *Sophiste*. La doctrine de l'analogie favorise cette articulation. Les analyses de Ricoeur sont ici riches et fines. Nous n'en expliquerons que l'essentiel. La métaphore, avons-nous dit, conjoint un "il est" et un "il n'est pas" dans un "il est comme". La théorie classique de l'analogie de proportion, qui réfère les multiples *ad unum*, déploie l'identité impliquée par l'"est" du "est comme" métaphorique (Dieu = vraiment mon rocher); elle offre une définition réductrice du sujet métaphorisé (Dieu = comme n'importe quel rocher). Par contre, l'aspect "non est" du "est comme" métaphorique est assumé par la théorie, classique

elle aussi, de l'analogie de proportionnalité; cette théorie établit une égalité non pas entre deux termes ramenés *ad unum,* mais entre deux relations, deux mouvements, de sorte que l'égalité soit dynamique, inventive; à l'aide d'une relation entre deux termes et à partir d'un troisième, je peux en inventer un quatrième (A/B = C/D: si j'ai la relation A/B et le terme C, je peux trouver le terme D; dans la même "mesure" où un rocher est solide, Dieu est solide mais sans l'être à la "façon" d'un rocher). Si donc la proportion réduit le multiple à l'*unum,* la proportionnalité laisse du champ pour la diversité, sans pour autant perdre une norme commune, celle de la mesure d'un mouvement, d'un acte.

Ce que nous avons dit des deux formes de l'analogie, de la proportion et de la proportionnalité, vaut également, à un second degré, du rapport du discours philosophique avec la métaphore. Si la recherche de l'univocité détermine toute l'enquête philosophique, celle-ci fait de la métaphore une de ses modalités et une gnose qui n'en respecte pas la spécificité en en arrêtant le mouvement (cf. *Conflit,* p. 295). Par contre, la prééminence de la proportionnalité sur la proportion permet de préserver l'originalité de la métaphore, de distinguer le discours poétique et la philosophie, le discours de la représentation et celui de l'acte. Évitant l'univocité d'une théorie faussement philosophique, la proportionnalité propose en échange une pratique philosophique, un acte de pensée. Certes, la métaphore est aussi une pratique, une création de sens, mais qui n'a d'efficacité que par la lettre qui, détruite, reste une référence indispensable. Le "n'est pas" constitue la métaphore par le "est" avec lequel il compose. La pratique métaphorique s'appuie sur le sol des représentations communes. La pratique philosophique, par contre, assume le mouvement de transcendance qui passe, dès la métaphore, du "est" au "n'est pas". «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. Il faut donc ébranler le règne de l'objet, pour laisser être et laisser se dire notre appartenance primordiale à un monde que nous habitons, c'est-à-dire qui, tout à la fois, nous précède et reçoit l'empreinte de nos oeuvres» (*La métaphore,* p. 387). La philosophie reçoit la charge de penser ce monde, non pas en le représentant de façon poétique, mais en le réfléchissant comme la demeure de notre acte, de nos dynamismes[22].

---

22. Se présente ici le thème traditionnel de l'«horizon», enrichi par les travaux de Gadamer.

L'articulation de la métaphore et du concept

Mais comment réfléchir philosophiquement notre acte si nous ne pouvons énoncer l'ineffable ou l'horizon qui transcende toute représentation? Comment articuler la métaphore et le concept? Selon Ricoeur, il y a à l'origine du procès métaphorisant «ce que j'appellerai pour ma part la véhémence ontologique d'une visée sémantique, mue par un champ inconnu dont elle porte le pressentiment. C'est cette véhémence ontologique qui détache la signification de son premier ancrage, la libère comme forme d'un mouvement et la transpose dans un champ nouveau, qu'elle peut informer de sa propre vertu figurative. Mais cette véhémence ontologique ne dispose, pour se dire, que d'indications de sens qui ne sont point des déterminations de sens» (*La métaphore,* p. 379). La pratique de la métaphore est animée intérieurement par ce qu'elle ne peut pas mesurer. Or le langage, qui ne parle pas pour ne rien dire, ne dit pas toujours tout ce qui lui permet de dire ce qu'il dit. La métaphore se présente comme une pratique particulière où le langage en général manifeste son intention la plus essentielle; mais il faut encore penser et dire cette intention.

Cela, la métaphore ne le peut pas. Lui échappe la réflexion en acte, la proportionnalité. Par contre, le langage «a la capacité de se mettre à distance et de se considérer ... comme rapporté à l'ensemble de ce qui est» (*La métaphore,* p. 385). «Par ce savoir réflexif, [il] se sait dans l'être. Il renverse son rapport à son référent de façon qu'il s'aperçoit lui-même comme venue au discours de l'être qu'il porte» *(ibid.).* Prend ainsi forme le concept philosophique, qui met réflexivement au jour la structure de l'intentionnalité langagière exercée dans la création métaphorique. L'ontologie, ou la théorie générale de la "référence à", éclaire la structure de la métaphore à partir de son mouvement intérieur, de ce qui l'origine. Elle montre que l'intention de la métaphore exerce, sans l'épuiser, l'intention du verbe "être". Elle expose un sens dialectique de ce verbe, car «"être comme" signifie "être" et "ne pas être"» (*La métaphore,* p. 388). Elle le peut parce que l'être est fondamentalement un acte, une tension immanente. Le discours spéculatif commence ici, au coeur du langage qui exerce un acte poétiquement.

Le discours spéculatif n'est pas celui d'un état, mais d'un acte qui transgresse le sens littéral. La tradition philosophique, à ce propos, est riche. Selon la *Rhétorique* d'Aristote, «mettre les choses sous les yeux» revient à les signifier en acte (cf. *La métaphore,* p. 389). On pourrait évoquer dans ce même sens *l'Ereignis* de Heidegger, auteur dont Ricoeur critique cependant les der-

nières oeuvres, leur inarticulation rationnelle et leur inexpression. *La métaphore vive* se termine à ce moment, brusquement, comme si la pensée de l'acte devait être approfondie plus tard, «en deçà des distinctions entre acte, action, fabrication, mouvement» (*La métaphore,* p. 392).

La dialectique du même et de l'autre

Temps et récit, qui a été conçu en même temps que *La métaphore vive* (cf. *Temps et récit,* I, p. 11) et qui donc en prolonge les questions, mentionne de nouveau le *Sophiste,* mais de manière centrale et non pas occasionnelle, lorsque, dans son troisième volume, il s'attache au problème de "la réalité du passé historique", c'est-à-dire du caractère dicible d'une réalité indisponible aux sciences d'observation. Cette réalité forme une "trace" historique, qu'articule la dialectique du "même" (le passé "est" sa trace), de l'"autre" (la trace "n'est pas" le passé) et de l'"analogue" (cf. *Temps et récit,* III p. 205). Notons que, dans le *Sophiste,* l'"Analogue" n'apparaît pas parmi les cinq "grands genres". Notre auteur ne juge cependant pas utile d'expliquer cet ajout littéral. Il reçoit l'oeuvre de Platon comme une source d'inspiration et non pas comme une norme d'interprétation. Par ailleurs, *La métaphore vive* avait déjà traité de l'analogie. *Temps et récit* en reçoit la pensée en précisant que le genre de l'Analogue, «qui est une ressemblance entre relations plutôt qu'entre termes simples» *(ibid.),* convient mieux que celui du "Semblable" pour «conjuguer» le "Même" et l'"Autre". Si le Semblable identifie des termes, l'Analogue unit des relations dans la différence. Assumant le projet philosophique le plus authentique, il est structuré par la proportionnalité plutôt que par la proportion. L'analogie débouche ainsi sur la position de l'"identité narrative" (*ibid.,* p. 355-358), qui laisse de côté l'identité substantielle d'un "je" naturel tout constitué en soi. En suivant Hannah Arendt, Ricoeur observe que «répondre à la question "qui?",... c'est raconter l'histoire d'une vie» (*ibid.,* p. 355). La subjectivité est une histoire en devenir plutôt qu'une nature fixée.

Enfin, dans un article récent, "De la métaphysique à la morale", publié par la *Revue de Métaphysique et de Morale* 98 (1993) 455-477, Ricoeur propose de lire *Soi-même comme un autre* à l'aide du couple "même-autre" auquel il reconduit l'être, le repos et le mouvement, parcourant ainsi l'ensemble des "grands genres" du *Sophiste.* Or un appel au *Sophiste* se trouve déjà dans cet ouvrage, au seuil de son étude finale "Vers quelle ontologie?" (*Soi-même,*

p. 346). On peut donc penser que Ricoeur élabore maintenant une ontologie d'inspiration platonicienne, nourrie par l'acte d'Aristote, couronnant ainsi *La métaphore vive* et *Temps et récit.* L'ontologie prenait dans ces ouvrages une forme dynamique. Maintenant, l'intention devient clairement éthique: «L'ensemble de ces études», dit Ricoeur, «a pour unité thématique l'agir humain, et... la notion d'action [y acquiert ...] une extension et une concrétion sans cesse croissantes» (*Soi-même,* p. 31). Une ontologie fondée dans l'*unum* ne sera cependant pas proposée. La philosophie, respectueuse de la réalité, renonce à l'univoque. L'acte-un n'en constitue pas l'horizon. L'analogie et la multiplicité des discours et de leurs détours appartiennent à l'acte et à l'action humaine. «La dialectique du même et de l'autre, réajustée à la mesure de notre herméneutique du soi-même et de son autre, empêchera une ontologie de l'acte et de la puissance de s'enfermer dans la tautologie» (*Soi-même,* p. 32). Si elle interdit la tautologie univoque, la dialectique du même et de l'autre ne pousse cependant pas à l'équivoque. Ce que développera la troisième partie de notre réflexion.

(à suivre)

I - 00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Paul GILBERT, S.J.
Université Grégorienne