

Signification et réflexivité dans la philosophie de Ricœur

Philippe Lacour

Université de Brasília, Brésil

Résumé

Dans cet article, je cherche à expliquer la définition de la philosophie ricœurienne en examinant deux de ses conditions les plus fondamentales: la signification, qui en constitue en quelque sorte le matériau, et la réflexivité, qui est le principe de son articulation dynamique. Je procède en deux temps. J'étudie d'abord les cinq différents niveaux du discours, en soulignant l'originalité de chacun d'eux: descriptif, transphrastique, auto-compréhensif, anthropologique, métaphysique. J'explique ensuite le rôle que joue la réflexivité, dans sa dimension intra- et inter-sémiotique, pour à la fois délimiter ces différents niveaux et permettre un passage de l'un à l'autre. Je conclus en montrant que toute la philosophie de Ricœur se caractérise par une confiance accordée au langage: à son effort obstiné et prudent pour "éclairer l'existence" en repoussant les limites de ce qui le borde.

Mots-clés: Signification; Réflexivité;; Discours; Niveaux spéculatifs; Traduction.

Abstract

In this article, I investigate Ricœur's definition of philosophy by addressing two of its most fundamental conditions: meaning, which somehow constitutes its inner material, and reflexivity, which is the principle of its dynamic articulation. I proceed in two steps. First, I distinguish five different levels of discourse, underlining the originality of each of them: descriptive, transphrastic, self-comprehensive, anthropological, metaphysical. Then I explain the role played by reflexivity, both in its intra- and inter-semiotic dimension, in delimitating these various levels and helping the transition from one to another. In conclusion, I show that the whole of Ricœur's philosophy can be characterized by a confidence in language, in its both obstinate and cautious effort to "enlighten existence" by pushing the limits of its frontiers.

Keywords: Meaning; Reflexivity; Discourse; Speculative Levels; Translation.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 11, No 1 (2020), pp. 86-116

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2020.497

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Signification et réflexivité dans la philosophie de Ricœur

Philippe Lacour

Université de Brasilia, Brésil

Introduction

Dans cet article,¹ j'aimerais défendre l'idée que la philosophie consiste pour Ricœur en un discours réflexif tenu par quelqu'un sur des significations du monde. Cette thèse peut paraître, à bien des égards, triviale, mais le défi consiste à en expliquer tous les attendus. Deux notions sont ici fondamentales, même si elles sont souvent formulées de façon discrète, voire implicite, dans la pensée de Ricœur, sans doute parce qu'elles en constituent des conditions plus que des thèmes ou des objets: celle de *signification* et celle de *réflexivité*. Elles ne représentent pas tant les bornes de la communication philosophique, comme si l'une était la limite inférieure du discours et l'autre sa limite supérieure, qu'elles ne constituent les conditions de possibilité de la pensée, au sens où seul un discours réflexif est susceptible d'articuler des significations de façon suffisamment complexe pour prétendre tenir une parole adéquate sur le Juste.

La *signification* est l'élément même de la philosophie, son milieu; et son matériau premier n'est pas le "remplissement" de l'intention signifiante,² mais le signe, caractérisé par sa fonction de renvoi, et dont il existe différents types (signes du langage naturel, symboles (e.g. religieux), notation de la logique formelle, images artistiques, notes de musique, etc.). Le monde signifie pour des consciences à travers des systèmes de signes, tout particulièrement le langage, doté d'une certaine éminence au sein de l'univers sémiotique. Cette couche signifiante de l'être est la première que nous rencontrons, et c'est celle que la philosophie "thématise" par réflexion. La "structuration de la vie signifiante," une expression que Ricœur aime à reprendre à Jean Ladrière, est ce qui rend possible "l'articulation du sens,"³ à des niveaux plus ou moins complexes d'abstraction et de sophistication.

C'est la *réflexivité* qui permet d'opérer sur les significations discursivement, de les mettre à distance pour les manipuler, de les mettre en rapport, de les reformuler à des niveaux de sens différents. Elle désigne donc une propriété opératoire du discours,⁴ tandis que la réflexion renvoie à l'acte d'un sujet qui fait retour sur son expérience. Comme on sait, pour Ricœur, la réflexion immédiate, quoique certaine, est vide, et le Soi ne s'atteint que par la médiation de la voie longue de l'examen rétrospectif du sens de ses actes. Mais cette rumination ne serait pas possible sans la souplesse inscrite au cœur même du langage, dans la réflexivité, et qui lui confère son incomparable plasticité. C'est elle, notamment, qui rend le passage possible d'un niveau à l'autre du discours.

Les significations langagières ne sont ni absolument univoques – ce qui condamnerait le discours philosophique à la tautologie – ni exclusivement équivoques – ce qui le vouerait au non-sens ou à la dérive signifiante arbitraire. Cette *plurivocité relative*, fondamentale mais non exhaustive, introduit un espace de jeu qui sera précisément celui dans lequel la réflexivité guidera

les (ré)articulations du sens, de mode et de niveaux divers. Deux *limites* de la signification sont toutefois identifiées: celle, inférieure, de la vie, muette; et celle, supérieure, de la récapitulation définitive (qui vouerait, là encore, la réflexion à une sorte de tautologie, comme dans le savoir absolu hégélien). Par ailleurs, c'est parce que la philosophie évolue dans le langage qu'elle doit abandonner tout projet fondationnel: en effet, la réflexion commence par le milieu (du langage et du sens, toujours déjà là), sans plus rêver à un point de départ absolu qui soit immédiat et dénué de présupposition (l'intuition).⁵

Je commencerai par analyser les cinq niveaux de discours différents que Ricœur identifie, et au sein desquels il construit lui-même sa philosophie, avant de souligner l'importance de la réflexivité, à l'arrière-plan de la réflexion, pour l'articulation de ces différents niveaux. La première partie s'attarde, pour ainsi dire, à situer des points sur une carte, tandis que la seconde explique des stratégies de mouvements entre ces points.

Statique: cinq niveaux de discours

Je ne m'intéresse pas à l'évolution du propos de Ricœur sur la question, mais m'en tiens à sa formulation finale, afin de mieux mettre l'accent sur l'ordre des raisons – ce qui ne m'empêchera pas, ponctuellement, de signaler certains aspects de la genèse de l'idée qui importent à la compréhension de son enjeu.⁶ En particulier, je considère que la tripartition des années 1970 (discours descriptif, dialectique, herméneutique)⁷ a été dépassée à partir de *Soi-même comme un autre*, quand Ricœur a mieux distingué les niveaux les plus spéculatifs de sa pensée.⁸

Par ailleurs, je suppose ici connu le concept ricœurien de *discours*: sa *définition* liminaire (quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose, selon des règles (phonétiques, lexicales, syntaxiques et stylistiques),⁹ mais aussi ses *polarités* fondamentales (événement et signification, identification singulière et prédication générale, acte propositionnel et acte illocutionnaire, sens et référence, référence à la réalité et référence aux interlocuteurs),¹⁰ sans oublier ses différentes *complexifications*, par la distanciation,¹¹ certes, mais aussi par la taille (de la proposition à la culture, en passant par les trois dimensions transphrastiques: rhétorique, poétique et herméneutique).¹² Encore ce cadre, qui peut donner du discours une image trop statique, doit-il être complété par une nuance *dynamique* qui en assure l'animation, en garantissant ainsi l'investissement linguistique du schématisme de l'imagination transcendante kantienne.¹³ C'est autant de Humboldt (l'*energeia*, sous l'*ergon*)¹⁴ que de Jean Ladrière¹⁵ que Ricœur s'inspire pour thématiser cette condition de possibilité: il faut en effet qu'il y ait *variabilité* pour qu'apparaisse l'innovation sémantique.¹⁶ Le "dynamisme de la signification" accompagne en effet toujours le langage, y compris dans ses productions les plus simples, de façon double et croisée: "tout avance dans la direction du concept a pour contrepartie une exploration plus poussée du champ référentiel."¹⁷ La "signifiante," avec son "caractère opératoire et dynamique," mouvement circulaire entre démarche abstractive et de concrétisation, est un "travail inachevé, une 'incessante Odyssée'."¹⁸ Le dynamisme est donc le fondement de l'historicité du sens: "de nouvelles possibilités de signifiante sont ouvertes, qui trouvent un appui dans les significations déjà acquises."¹⁹ Il est le principe d'un "bougé" rompant avec une conception fixiste du sens comme signification identique, qui caractérise, à des degrés divers, les œuvres de Frege, Husserl ou Benveniste. Or cette labilité correspond à l'effort d'expression d'un locuteur pour "dire une

expérience neuve.²⁰ Par quoi la signification “apparaît moins comme un contenu déterminé, à prendre ou à laisser, que [...] comme un principe inducteur susceptible de guider l’innovation sémantique.” Bref, au-delà de son cadre et de ses règles, l’acte discursif de signifier est “une initiative,” et la signification, loin d’être une forme stable, est à la recherche d’elle-même.²¹

Je concentrerai mon attention sur l’analyse des *cinq niveaux différents* de discours, hiérarchisés selon un gradient croissant de complexité et d’abstraction spéculative: celui de l’analyse descriptive (i), de la composition transphrastique (ii), de l’auto-compréhension interprétative (iii), de l’anthropologie des capacités fondamentales (iv), et, enfin, de la métaphysique (v).

(i) Le premier niveau est celui de la *description analytique* de l’ordinaire – que celui-ci prenne la forme du langage ou de la conscience –, de l’explicitation du milieu dans lequel nous évoluons au quotidien de façon naturelle, coutumière. Comme on sait, Ricœur rapproche en effet, sur ce point, la phénoménologie et l’analyse logique du langage,²² les combinant même dans un projet de “phénoménologie linguistique.”²³ Dans la tradition phénoménologique, le niveau descriptif est celui auquel accède la conscience après l’opération de mise entre parenthèses de l’attitude naturelle. Ce que l’on contemple alors, c’est le “vécu” en tant que champ d’analyse phénoménologique, et non la vie simple elle-même. Mais Ricœur a donné une définition plus précise de ce “vécu,” à la faveur de la longue explication de sa semi-rupture avec la phénoménologie.²⁴ D’abord, il a toujours été plus intéressé par l’interprétation descriptive de la phénoménologie husserlienne (Scheler, Ingarden) que par sa version idéaliste (Fink).²⁵ En particulier, il n’a jamais souscrit à sa version transcendantale, et a toujours préféré se cantonner, par exemple dans la première partie de la *Philosophie de la volonté*, à la forme adoucie de l’acception éidétique,²⁶ qui consiste surtout en une *méthode* d’examen des phénomènes singuliers, visant à dégager leur essence, par variation imaginative.²⁷ Ensuite, il a profondément modifié le sens de la réduction. À ce sujet, on peut parler d’un véritable *tournant sémiotique* de la phénoménologie de Ricœur. Ce dernier affirme ainsi en 1967 renoncer “à identifier la réduction à la percée directe qui, d’un seul coup, d’un seul bond, ferait jaillir l’attitude phénoménologique de l’attitude naturelle et arracherait la conscience à l’être” et chercher “la réduction parmi les conditions de possibilité de la relation signifiante, de la fonction symbolique en tant que telle.”²⁸ En tant qu’elle correspond à une prise de distance par rapport à une naïveté première, l’épochè est l’œuvre de l’imagination.²⁹ Par ailleurs, la constitution elle-même est pensée comme *explicitation* du sens et non comme création.³⁰ Dans la tradition de la philosophie du langage, le premier niveau est celui de l’analyse, à proprement parler, donc de la décomposition des expressions quotidiennes, pour en discerner les structures élémentaires. D’où l’importance de la proposition comme seuil de la signification (le mot n’a pas de sens précis hors contexte), même si Ricœur dit à plusieurs reprises que le discours commence véritablement avec la phrase (ou l’énoncé) – il y a là une ambiguïté, née de la combinaison (peut-être plus juxtaposée que vraiment intégrée) de Strawson et Benveniste,³¹ car une phrase peut comporter plus d’une proposition; or si la phrase marque le seuil du discursif, c’est bien pourtant la proposition que Ricœur inclut dans sa théorie du discours (cf. ci-dessus). Le niveau descriptif, qui est aussi celui, traditionnellement, de la grammaire (même si la philosophie analytique s’en distingue par son approche plus logicienne),³² coïncide avec l’identification des noms familiers, des opinions, des concepts habituels qui tissent notre rapport aux êtres et aux événements, mais aussi avec l’analyse propositionnelle (dimension illocutionnaire comprise).³³ Par exemple, pour penser l’action, tout un réseau de concepts est disponible spontanément: intention,

motivation, agent, circonstances, etc.,³⁴ et l'examen des propositions révèle la "grammaire" spécifique du vouloir, ainsi que ce que l'on fait "en disant": ces deux premiers types d'analyses ressortissent à ce que Ricœur appelle l'examen "descriptif et analytique" du discours, qui vise à clarifier, distinguer, faire des listes, des inventaires, bref, "instituer des différences."³⁵

(ii) Le second niveau est celui de la *composition*. Du point de vue de sa structure linguistique, ce niveau langagier se caractérise par une certaine complexité, dans la mesure où, même dans sa dimension la plus simple, il articule plusieurs propositions, sous la forme d'une phrase (il suffit pour cela de coordonner ou de subordonner une proposition secondaire à une proposition principale). C'est en ce sens que Ricœur dit souvent que la phrase marque le point d'entrée dans le discursif, même si le discours ne devient vraiment complexe qu'en atteignant le seuil du transphrastique (partagé en rhétorique, poétique et herméneutique). Ainsi, dans le domaine de l'action, c'est à ce niveau qu'on examine les phrases d'action, au sens où une phrase est plus qu'une proposition, parce qu'elle articule, par exemple, une proposition principale et une subordonnée de but (faire ceci en vue de réaliser cela), comme on le voit par exemple dans l'intention-de chez E. Anscombe,³⁶ dans l'explication téléologique chez C. Taylor³⁷ ou, de façon plus subtile, dans l'explication quasi-causale chez G. von Wright.³⁸ Qui plus est, si on enchaîne les phrases, on parvient au niveau des arguments, plus complexe que celui des concepts et des énoncés parce qu'il est "proprement discursif."³⁹ Ce facteur de complexification transphrastique, qui constitue le principal facteur de polysémie, n'intervient pas seulement dans le cas de l'argumentation, présente dans la rhétorique; il vaut aussi pour l'application, dans l'herméneutique,⁴⁰ et pour la configuration, qui traverse la poétique (mimèsis 2):⁴¹ ce sont en effet les enchaînements qui sont véritablement discursifs, et les énoncés ponctuels ne sont que le terme de ces concaténations.⁴² En ce qui concerne l'action, par exemple, c'est à ce niveau qu'on étudie les "passages" et les "compositions," qui concernent "le discours de l'action sensée,"⁴³ dont le texte est le modèle. C'est en particulier en confrontant les arguments que le discours se fait dialectique au sens *productif* du terme, qu'il "distingue et enchaîne," "hiérarchise et totalise" les moments que l'antinomie sépare.⁴⁴ En effet, du point de vue du langage, la dialectique n'a de sens que s'il existe un autre type d'opposition entre deux propositions que le degré zéro de la contradiction, et qui "permet, favorise ou engendre" une chose nouvelle qualitativement distincte des termes opposés.⁴⁵ Concrètement, cela se traduit par la recherche de médiations conceptuelles susceptibles d'aider au dépassement des oppositions apparemment irréductibles, voire à la résolution des apories. Par exemple, trois médiations permettent de sortir de l'antithèse du volontaire et de l'involontaire: au plan théorique, l'imagination, entre la perspective finie de la perception et la visée infinie du verbe; au plan pratique, le respect, entre la finitude du caractère et l'infinitude du bonheur; quant à la fragilité affective, elle conjoint l'amplitude du sentiment d'appartenir à la totalité des choses et l'intimité de l'être affecté *hic et nunc*.⁴⁶

(iii) Le troisième niveau est celui de l'auto-compréhension, que Ricœur appelle "phénoménologie herméneutique," terme par lequel il désigne l'interprétation de soi par soi, l'élucidation des présuppositions existentielles qui structurent notre manière même d'exister.⁴⁷ Le terme de "phénoménologie herméneutique" est quelque peu ambigu, non seulement parce qu'il semble assimiler la réflexion de Ricœur à une discipline que celui-ci a profondément modifiée, voire quittée (la phénoménologie husserlienne), mais surtout parce qu'il laisse penser que l'herméneutique se réduit pour Ricœur à l'herméneutique *du Soi*. En réalité, l'herméneutique désigne, de manière générale, une des dimensions du discours à son niveau transphrastique, à côté

de la rhétorique et de la poétique, et qui peut concerner un texte de littérature ou de loi; tandis que l'herméneutique du Soi définit une opération plus abstraite du discours qui est réflexion de soi sur soi, opération indirecte qui passe par la médiation d'un certain nombre de traces (signes, symboles, textes, cultures). Pour cette raison, je préférerais par convention utiliser le terme de réflexion indirecte sur soi, au d'auto-compréhension, qui mobilise notamment, mais pas de façon exclusive, la capacité herméneutique du discours au sens (ii). C'est à un tel niveau de discours que peut s'opérer, par exemple, l'élucidation de la "condition historique," telle qu'elle apparaît à la fin de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*,⁴⁸ soit les présuppositions "existentiales" de l'histoire (le fait pour le Soi d'être "plongé" dans le temps, d'être affecté par lui, et de se comprendre devant l'histoire). À noter que ce niveau de discours se dissocie lui-même en une partie critique (l'impossible totalisation)⁴⁹ et une partie ontologique.⁵⁰ C'est bien entendu à ce niveau qu'il est légitime, encore que de façon relative, de considérer la pensée de Ricœur tout entière comme une philosophie "herméneutique."

(iv) Au quatrième niveau, le discours philosophique développe une *anthropologie des capacités fondamentales*. Le propos est plus abstrait parce qu'il ne s'agit plus ici de réfléchir sur soi mais de s'élever au point de vue de ce qui caractérise tous les sujets humains (en tant que Soi). Comme on sait, cette liste, que Ricœur a étoffée progressivement, compte plusieurs termes: je peux parler, agir, raconter, m'imputer, me souvenir.⁵¹ Plusieurs remarques s'imposent ici. D'abord, l'ordre suscite l'attention: si l'on commence par le pouvoir de parler, c'est parce que, d'un point de vue méthodologique, le langage est l'*organon* de la philosophie (la première action dont on parle, c'est l'action de parler),⁵² et par conséquent le fil directeur pour l'élucidation de toutes les autres capacités. Ensuite, si l'on passe au pouvoir d'agir, c'est parce que parler est un acte, et aussi parce que le domaine de l'action, au sens étendu que lui donne Ricœur après la reformulation de sa théorie de la volonté, correspond au champ que couvre la rationalité pratique. L'étrange asymétrie du troisième terme (pourquoi séparer le pouvoir de raconter de celui de parler? Ne concernent-ils pas tous deux du langage?) s'explique par le fait que, pour parler de l'action au sens large, incluant les actions complexes, il faut pouvoir en faire un récit.⁵³ Le pouvoir de s'imputer une action est celui que requiert la "petite éthique": comment, en effet, chercher la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes, si l'on ne peut pas être considéré comme responsable de ses actes? En outre, le pouvoir de se souvenir est présupposé par celui de raconter. Mais surgit alors une nouvelle question: pourquoi n'y a-t-il pas d'autres "capacités" fondamentales, dans cette liste qui semble rhapsodique: un "je peux compter" (pour fonder la connaissance mathématique), ou un "je peux construire" (comme base de toutes les réalisations techniques), ou "je peux interpréter" (pour asseoir une philosophie herméneutique), ou même un "je peux réfléchir," etc.⁵⁴ Sans doute est-ce parce que l'établissement de cette liste suit, encore une fois, très rigoureusement, le fil directeur du langage.⁵⁵ Par ailleurs, puisque l'anthropologie vise l'homme non seulement actif (agissant) mais aussi passif, souffrant, (au sens du subir, de l'éprouver, du fait d'être affecté (par le sensible, par exemple), et pas nécessairement de la douleur), chacune de ces capacités est menacée par une impuissance qui lui est symétrique. Ces fragilités fondamentales sont donc: le non-pouvoir de dire (le refoulement comme désymbolisation et excommunication,⁵⁶ la pluralité des langues⁵⁷), d'agir (infligées par le cours du monde ou par autrui), de raconter (un trauma important, par exemple), de s'imputer (en cas d'irresponsabilité), de se souvenir (la compulsion de répétition, l'amnésie).⁵⁸ Enfin ces catégories ont pour rôle d'établir un lien entre la métaphysique (niveau (v), ci-dessous) et l'auto-compréhension interprétative du Soi (niveau (iii), ci-dessus).⁵⁹ C'est par ce rang de généralité et d'abstraction qu'elles "peuvent être tenues pour les conditions transcendantales de ce

qu'on appelle les sciences humaines"⁶⁰ et revendiquent donc le titre d'existenciaux.⁶¹ Dans ces conditions, peut-on considérer la philosophie tout entière de Ricœur comme une anthropologie philosophique? En un sens oui, puisque ce niveau est tout à fait essentiel à la théorie du Juste, en tant que celle-ci concerne un sujet actif et réceptif, voire à l'intelligence de la religion (qui est extérieure au Juste⁶² mais s'adresse à l'homme capable⁶³). Mais pas si l'on considère que l'anthropologie est le dernier mot du discours philosophique, et encore moins si l'on pense qu'il est exclusif de tous les autres discours.

(v) Le cinquième niveau est celui de la *métaphysique*. C'est le plus abstrait. La réticence ricœurienne à l'ontologie est ancienne, et provient sans doute de ses résistances à Heidegger (et de son intérêt pour Levinas) mais aussi à l'Esprit Absolu hégélien ou à ses avatars structuralistes;⁶⁴ peut-être trouve-t-elle son origine dans le sens des limites du criticisme kantien, ou dans son admiration pour Jaspers (pour qui l'existence est une situation limitée au sein de l'englobant). Toujours est-il que Ricœur préfère débarrasser la méditation ontologique de tout contenu trop affirmé, et se contenter d'en esquisser la forme ou, plus précisément, la fonction. Chez Stanislas Breton la "fonction *meta-*" désignait le mouvement de transfert de signification, qui fait passer d'un ordre ou d'un registre du discours à un autre, et qui est susceptible de caractériser à la fois la poésie (dans la métaphore, ou la métamorphose) et la métaphysique (dans le discours synoptique de surplomb).⁶⁵ L'essentiel tient à la puissance inhérente au discours, à sa capacité à jeter un pont entre une région sémantique et une autre. Ricœur s'inspire de cette idée pour justifier l'existence d'un discours plus abstrait que l'anthropologie philosophique et qui s'assure de l'insertion de celle-ci dans la réalité dernière: comme on sait, dans quelques textes tardifs et très spéculatifs, il s'efforce d'élucider la "fonction *meta-*" comme une articulation double de l'être selon deux axes: d'un côté, la hiérarchisation ou le rassemblement (unité analogique de l'agir, corrélative de l'être comme acte et puissance), et, de l'autre, la dispersion (la multiplicité irréductible des figures de l'altérité).⁶⁶ Détermination positive et négative de l'être répondent respectivement aux dimensions active et passive de l'homme de l'anthropologie philosophique. Les développements de Ricœur sur la question ne sont pas complètement aboutis, comme il le souligne lui-même.⁶⁷ L'important tient cependant à la capacité de la fonction *meta-* de jouer le rôle de super-articulateur du sens, à la fois à l'intérieur de la raison pratique (pour le Juste), mais aussi dans le rapport de la raison pratique à la raison théorique (la relation du Juste au Vrai, et sa réciproque), voire au Beau, en raison de sa supériorité par rapport aux deux philosophies "secondes," donc à titre de philosophie première.⁶⁸

Comme tous ces développements pourront paraître assez abstraits, sinon arbitraires, le mieux est encore d'en illustrer la pertinence par un exemple précis. Soit la question du temps, qui est une des notions fondamentales de la théorie du Juste. Le premier niveau d'analyse fait apparaître les aspects temporels de la description de l'action, qui font partie de mimésis 1 (à côté des ressources symboliques et du réseau conceptuel de l'action), et notamment la série des adverbes: maintenant, désormais, demain, etc.⁶⁹ Le niveau de la composition correspond à la mise en évidence des apories de la temporalité, constituées par les antinomies du temps de l'âme et du temps du monde, du temps intuitif et du temps invisible, et du temps phénoménologique et du temps vulgaire.⁷⁰ La dialectique travaille ces difficultés, au sens où elle les traverse de façon productive, à la recherche de médiations narratives: d'abord, par l'idée d'un tiers-temps articulant temps vécu et temps cosmique, pour l'histoire, et celle de variations imaginatives, pour la fiction; puis par celle de refiguration croisée.⁷¹ Vient ensuite le niveau de l'auto-compréhension; je me comprends, de façon indirecte, devant les textes d'histoire et de fiction, et je sais qui je suis par le

récit que je fais de ma vie: en tant que Soi, mon identité est narrative.⁷² Ce troisième moment se subdivise lui-même en critique (l'unité de mon histoire personnelle, comme de toute histoire, ne peut être que relative, sans totalisation)⁷³ et ontologique (il y a, dans la réalité, un être dont le mode d'existence est fondamentalement historique).⁷⁴ Le quatrième niveau, celui de l'anthropologie fondamentale des capacités, est assez lapidaire: l'être humain se caractérise par un pouvoir de raconter, même si certains obstacles peuvent empêcher ce récit de multiples manières (comme pour les réfugiés des camps de concentration nazis).⁷⁵ Enfin, au niveau métaphysique, ce que je peux dire de l'être, à partir du réquisit de l'anthropologie, c'est, de façon liminaire, que le monde a une structure telle qu'il peut être raconté, au moins partiellement, donc qu'il contient, entre autre choses, des Soi capables, qui agissent et subissent eux-mêmes des actions (de diverse nature), et qu'il ne saurait donc être réduit à un univers d'événements impersonnels et sans lien les uns aux autres.⁷⁶

2- Dynamique: la réflexivité comme articulation des différents discours

La réflexivité est l'élément moteur du discours, le ressort ou le relais qui fait passer d'un niveau inférieur à un niveau supérieur.⁷⁷ Elle ne se confond pas avec la fonction *meta-* (la plus abstraite), pas plus qu'elle ne lui est supérieure, mais traverse toutes les couches du discours, car elle articule la discursivité dans son ensemble. En bon intermédiaire (comme le *metaxu* platonicien ou l'*aufhebung* hégélienne, par exemple), elle combine les caractéristiques classiques de toute cheville ou charnière: limitation et reprise.⁷⁸ Elle *délimite*, d'abord, parce qu'elle correspond à un principe d'écart, de prise de distance: au sein du niveau inférieur, elle révèle un problème (ou son reste, ou son retour) qui empêche le discours de se clore lui-même par autosatisfaction. Cela atteste déjà d'une certaine transcendance dans l'immanence, au sens où seule une vision synoptique du niveau inférieur permet de déceler les limites de certaines de ses prétentions. Par exemple, pour analyser le langage ordinaire, il faut déjà pouvoir l'observer de façon synthétique donc, d'une certaine manière, le surplomber.⁷⁹ Par ailleurs, la réflexivité *reprend* au sens où elle reformule, au niveau supérieur, ce qui, du niveau inférieur, faisait difficulté: ce qui suppose de conserver la signification disputée, tout en la réorganisant avec un supplément de sens qui la rende plus problématique, d'abord, puis plus compréhensible. Ainsi arrimée à chacun des deux termes, la réflexivité jette un pont intradiscursif entre les niveaux de sens: elle est le moteur de la "relève," le rebond du *désir de faire sens*. On voit donc que la réflexivité a considérablement complexifié le principe, reçu de Gabriel Marcel, du dédoublement de la réflexion en primaire et secondaire. C'est que, avant d'être un exercice du sujet dans la réflexion, la réflexivité est une *disponibilité* du discours. Par exemple, dans l'étude du langage, la réflexivité, identifie une différence entre deux descriptions possibles de la communication (comme événement éphémère et comme sens permanent), donc une contradiction du niveau descriptif que le niveau supérieur va reprendre dans une "dialectique": celle de l'événement et du sens. C'est donc le discours philosophique qui rend la thèse de Jakobson "paradoxe," en formule le problème, et lui donne finalement une solution spéculative dans un cadre transcendantal. Pour cela, la réflexivité doit partir à la recherche de solutions qui sont autant de médiations: la notion d'œuvre et de style sont ainsi identifiés, du fait de leur *unicité*, comme des compromis entre l'irrationalité de l'événement et la rationalité du sens.⁸⁰

A contrario, le déni de réflexivité conduit à des incohérences discursives, en particulier parce que la philosophie devient incapable de justifier sa propre parole. Ricœur le montre par une analyse serrée de l'œuvre tardive de Wittgenstein,⁸¹ retrouvant ainsi certaines objections que Granger adresse au philosophe autrichien à la même époque.⁸² En effet, même si Ricœur est plus intéressé par la défense de l'engagement ontologique (du fait de sa comparaison avec l'intérêt du dernier Husserl pour le monde de la vie)⁸³ et Granger par celle de la légitimité du discours philosophique, les deux auteurs formulent, avec des arguments assez similaires, des critiques comparables sur ces deux aspects. Évaluant la critique "multitudiniste" de la conception idéale (tractarienne) du langage par l'identification des différents jeux de langage, Ricœur se demande ainsi malicieusement si Wittgenstein parvient, malgré tout ses efforts, à ne pas faire une théorie générale du langage: "dès que l'on affirme qu'il y a plusieurs langages, que ces langages ressemblent à des jeux, que ces jeux sont innombrables, on dit quelque chose de général sur le langage," par exemple, via la notion d'usage.⁸⁴ L'argument central est d'ordre sémiotique: "L'alternative dans laquelle veut nous enfermer Wittgenstein est trompeuse: ce qui n'est pas un usage dans la signification n'est pas forcément entité transcendante ou mentale [...] Ce sont les conditions systématiques selon lesquelles est possible un usage déterminé des formes du langage." Corrélativement, le semi-déni du discours philosophique ressemble fort à une contradiction: la "description" procède "d'une appréciation concernant la destination du langage et donc d'un point de vue qui a déjà pris ses distances par rapport à tous les jeux et se donne le droit de confirmer les uns et d'exclure les autres."⁸⁵ La légitimation du discours extra-ordinaire de la philosophie n'est d'ailleurs pas un cas unique, et Ricœur souligne aussi l'effort légitime pour distinguer le discours poétique.⁸⁶ Les deux critiques contre la *norme exclusive* de l'ordinaire sont d'ailleurs solidaires: c'est parce qu'il existe un usage réflexif (philosophique) du langage que surgit quelque chose comme une difficulté ontologique,⁸⁷ tandis que l'usage ordinaire associe à l'absence de réflexion une croyance spontanée mais naïve à la transparence référentielle du langage, la "forme de vie" devenant, par une sorte de déflation spéculative, le nouveau texte unique de toute ontologie rationnelle.

Ressort intime au sein du langage, faisant passer d'un niveau de discours à l'autre, la réflexivité intervient aussi dans la capacité du langage à parler des autres systèmes de signes. De fait, le langage est le seul de ces systèmes qui soit susceptible de reformuler le sens de façon intramais aussi inter-sémiotique.⁸⁸ Non pas que cette réarticulation soit sans reste, comme si un discours pouvait faire "aussi bien" qu'une image, une mélodie, un symbole, un concept mathématique (le *Laocon* de Lessing a récusé à bon droit le "ut pictoria poesis" d'Horace); mais elle permet de donner une sorte d'équivalent du sens visé. Or Ricœur est assez peu disert touchant la traduction intersémiotique, entre, par exemple, les images, les notes de musiques et les mots,⁸⁹ faute sans doute d'un effort plus abouti de distinction des différents systèmes symboliques.⁹⁰ Sa position n'est d'ailleurs pas dénuée d'ambiguïté car, s'il inclut bien dans l'idée d'une "grande philosophie du langage" tous les systèmes de signes, il donne parfois l'impression de privilégier le langage de façon trop exclusive. Ainsi, lorsqu'il écrit que la cure psychanalytique se déroule "dans le champ clos de la parole,"⁹¹ risque-t-il de se priver de toutes les ressources interprétatives des dessins d'enfant (dont Dolto et Winnicott ont fait grand usage) – aussi bien a-t-il rectifié cette position par la suite.⁹² Par ailleurs, lorsqu'il essaie de montrer comment le temps est constitué par la narration, il omet de mentionner que cette capacité signifiante pourrait également être attribuée à d'autres moyens d'expression symbolique, comme les notes de musique, par exemple, qui parviennent

également à articuler le temps de façon spécifique.⁹³ Cela est d'autant plus surprenant que Ricœur lui-même avait souligné que le discours lyrique exprime le temps différemment de la narration.⁹⁴

La réflexivité est un principe dynamique. Soit. Mais peut-on la définir de façon plus précise? En fait, c'est sans doute à travers la notion de *traduction* qu'on peut le mieux tenter d'en cerner la nature.⁹⁵ De fait, de nombreux commentateurs se sont attachés à reconstruire la théorie ricœurienne de la traduction et à en expliciter les enjeux; mais, en dépit de quelques concessions ponctuelles,⁹⁶ plusieurs ont fait part de leur déception concernant l'apport de ces textes à la traductologie, sinon de leur dédain.⁹⁷ D'autres ont cherché à expliquer cette relative faiblesse par l'enjeu pratique de cette enquête, la traduction servant de paradigme pour penser la relation éthique du Soi aux autres, sous le signe modeste et bienveillant de "l'hospitalité,"⁹⁸ suscitant parfois un contraste par rapport à Derrida.⁹⁹ Mais bien peu ont examiné son apport à la théorie ricœurienne du langage, et très rarement de façon systématique.¹⁰⁰ Mon hypothèse est que c'est pourtant à ce niveau *logique* qu'il convient d'examiner cette contribution, pour des raisons de méthode déjà soulignées (la théorie du langage est l'organon de la philosophie ricœurienne). Et pour cause: de toutes les vulnérabilités qui affectent le pouvoir de l'homme parlant, la plus *radicale* est liée, selon Ricœur, à la pluralité des langues.¹⁰¹ Dès lors, que la traduction soit impossible, et c'est tout le projet de l'anthropologie philosophique qui s'effondre, ainsi que, par extension, puisque "l'humanité n'existe que fragmentée," tout le projet ricœurien de philosophie normative, notamment politique. Loin d'avoir une fonction un peu décorative, l'analyse de la traduction est donc tout à fait centrale pour le projet ricœurien, et pas seulement pour sa philosophie du langage (c'est son enjeu "paradigmatique").

Pour se convaincre de cette importance de la traduction et de son lien à la réflexivité, le mieux est d'examiner l'évolution de la position de Ricœur sur la question. Certains commentateurs ont remarqué que, si dernier n'avait parlé de la traduction que de façon tardive, il avait toutefois toujours traduit.¹⁰² Certes. Et il a même assez tôt écrit sur le sujet, encore que de façon laconique. En 1971, la traduction est convoquée au titre d'interprétation de l'étranger (la distance culturelle),¹⁰³ comme dans les textes plus tardifs, mais il est significatif qu'elle soit présentée sous la forme d'un paradoxe du rapport à un même sens dans un autre idiome, et donc d'une contradiction entre l'intraduisible (le sens est incorporé dans un matériau verbal) et la traductibilité de principe. En fait, Ricœur reprend à cette époque la théorie de Benveniste; or le linguiste n'aborde pas cette question de la traduction pour elle-même, mais s'en sert de "révélateur" pour mieux distinguer les points de vue respectifs du sémiotique et du sémantique, si intimement unis dans le langage, et si difficiles à démêler:¹⁰⁴

Qu'on réfléchisse de près à ce fait notable, qui nous paraît mettre en lumière l'articulation théorique que nous nous efforçons de dégager. On peut transposer le sémantisme d'une langue dans celui d'une autre, "salva veritate"; c'est la possibilité de la traduction; mais on ne peut pas transposer le sémiotisme d'une langue dans celui d'une autre, c'est l'impossibilité de la traduction. On touche ici la différence du sémiotique et du sémantique.¹⁰⁵

Outre que cette distinction risque de conduire à une dichotomie rigide, menaçant l'unité de la linguistique,¹⁰⁶ force est de constater que, à cette époque, Ricœur affronte la difficulté de façon purement théorique, et sans vraiment la résoudre.

Au regard de cette impasse, la manière dont le dernier Ricœur aborde le problème de la traduction est beaucoup plus probante, puisqu'il s'étonne de la contradiction entre une impossibilité théorique à une possibilité pratique.¹⁰⁷ Il commence par rappeler que l'idée d'intraductibilité est issue d'un triple obstacle (constitutif de l'intraduisible initial):¹⁰⁸ la diversité des découpages (phonétiques, phonologiques, conceptuels (lexiques variés), syntaxique (plusieurs grammaires)); la dimension référentielle (le rapport entre sens et référence introduisant une diffraction variable selon les langues);¹⁰⁹ l'existence de différents niveaux linguistiques (mot, phrase, texte, culture).¹¹⁰ Mais il contraste aussitôt ce constat théorique de la diversité des langues par celui, symétrique, de l'existence effective de la traduction,¹¹¹ laquelle ne s'appuie pas sur une langue originaire ou une structure universelle.¹¹² En suite de quoi, Ricœur déplace le problème, en substituant à l'indépassable aporie spéculative l'alternative pratique: fidélité/trahison, qu'il aborde à partir du désir concret de traduire. Mais l'alternative masque un dilemme, faute d'un critère de la bonne traduction.¹¹³ On connaît la solution relative qu'il propose: exhumer un paradoxe sous-jacent à l'alternative (la traduction vise non une restitution du sens¹¹⁴ mais une équivalence sans identité,¹¹⁵ une correspondance sans adéquation),¹¹⁶ montrer que la réponse au défi ne peut être que de l'ordre de la présomption, ou mieux, d'un *travail*,¹¹⁷ d'un effort pour "construire des comparables,"¹¹⁸ particulièrement risqué dans le cas d'aires culturelles très éloignées,¹¹⁹ avec d'étonnantes réussites,¹²⁰ mais aussi d'inévitables limites (l'intraduisible final, synonyme du deuil de la traduction idéale),¹²¹ qui expliquent les perpétuelles retraductions. Par quoi la traduction reste un désir discursif, dont la limite est constituée par une situation dialogique¹²² certes inatteignable, mais dont l'effectivité suffit à conjurer le risque du mutisme, qu'il décèle chez G. Steiner. À bien des égards, ce dernier représente le symétrique de Jürgen Habermas: autant le philosophe allemand avait tendance à insister sur la dimension communicative du langage, au risque de réduire la lecture à un dialogue (donc de ramener l'hérméneutique à sa phase inchoative),¹²³ autant le plaidoyer de Steiner pour les usages inordinaires du langage risque de survaloriser la dimension interprétative ("comprendre, c'est traduire"), en réduisant ainsi le langage à sa fonction de symbolisation, au détriment de celle de communication, et au risque de l'hermétisme.¹²⁴

Par ailleurs, comme on sait, Ricœur distingue deux types de traduction, ou plutôt deux "voies d'entrée" dans un "problème" commun.¹²⁵ Outre la plus évidente, la traduction "externe," qui concerne le passage d'un texte d'une langue naturelle à une autre (par exemple français-allemand), il existe également une forme "interne," qui consiste à reprendre une expression au sein d'une même langue (définir, expliquer, paraphraser, reformuler, éclaircir, simplifier, détailler, etc.): "il est toujours possible de dire la même chose autrement."¹²⁶ Du point de vue de la méthode, il faut souligner que la première sert de guide pour la découverte de la seconde, parce que celle dernière est paradoxalement cachée par sa banalité même. La mise en évidence de cette "capacité réflexive," qui désigne la "possibilité toujours disponible de parler sur le langage, de le mettre à distance, et ainsi de traiter notre propre langue comme une langue parmi les autres,"¹²⁷ n'est pas sans rappeler la manière dont Benvéniste associe lui aussi les deux traductions:

[...] que la traduction demeure possible comme procès global est aussi une constatation essentielle. Ce fait révèle la possibilité que nous avons de nous élever au-dessus de la langue, de nous en abstraire, de la contempler, tout en l'utilisant dans nos raisonnements et nos observations. La faculté métalinguistique [...] est la preuve de la situation transcendante de l'esprit vis-à-vis de la langue dans sa capacité sémantique.¹²⁸

La trivialité apparente de la réflexivité est trompeuse, car elle fait signe, en réalité, vers un aspect fondamental du fonctionnement du langage, que Granger va jusqu'à considérer comme un de ses *universaux*, et comme une des grandes différences entre langues naturelles et systèmes formels: l'opposition thème-rhème distingue en effet ce dont on parle et ce qu'on en dit, et permet ainsi au langage de se prendre lui-même pour objet (comme c'est le cas, par exemple, dans la grammaire, quand on définit ce que sont le sujet, le verbe et le complément d'objet).¹²⁹ Cet aspect est d'ailleurs aussi considéré comme central par Hagège, qui le place au cœur du "point de vue énonciatif-hiérarchique," analysant la phrase dans ses rapports avec celui qui la profère.¹³⁰

Même si, par un souci méthodologique, Ricœur décide de prendre la traduction externe comme fil directeur pour l'élucidation de la traduction interne,¹³¹ c'est bien des deux phénomènes qu'il veut traiter: le "transfert d'un message verbal d'une langue dans une autre" et "l'interprétation de tout ensemble signifiant à l'intérieur de la même communauté linguistique."¹³² Il donne toutefois au second une éminence spécifique,¹³³ à cause de son extension: les obscurités du sens étant partout dans les langues naturelles, du fait de leur extraordinaire vitalité (mensonge, expression du possible ou de l'utopique, secret).¹³⁴ La réflexivité est donc une propriété diffuse, transversale qui "joue" dans chacune des dimensions composées du discours (on reformule pour convaincre (rhétorique),¹³⁵ configurer (poétique)¹³⁶ et, bien entendu, redécrire (herméneutique)), et à chacun de ses niveaux. C'est d'ailleurs en raison de cette omniprésence que Ricœur parle d'un "fait massif," caractéristique de l'usage de nos langues.¹³⁷ En ce sens, elle est l'indice de notre liberté discursive: c'est la réflexivité qui permet de nous arracher à certains discours, comme elle peut nous détacher de certaines catégories.¹³⁸

On voit donc que la modification de l'avis de Ricœur sur la question de la traduction est notable. Concernant la traduction externe, il est passé d'un paradoxe purement théorique à la recherche d'une solution pratique imparfaite, comme s'il avait revu à la baisse le pouvoir de la reformulation du sens, évoluant du fixisme (du sens identique, "idéal") au compromis (entre le même et l'autre).¹³⁹ Touchant la traduction interne, il est passé d'une conception implicite (au sens où le niveau phénoménologique reformule, pour ainsi dire, spontanément celui de l'attitude naturelle, pré-réflexif et anté-prédicatif, ou encore au sens où la philosophie kantienne est réflexive – de façon "gracieuse" (silencieusement et sans effort), dirait Granger),¹⁴⁰ à une thématization explicite, d'abord partiellement motivée (dans *La Métaphore vive*),¹⁴¹ puis pleinement justifiée (en approchant le phénomène par la traduction externe). Et, dans ce cas également, on constate une sorte d'éloignement de l'idéalisme (du sens permanent), dans la mesure où Ricœur prend soin de préciser que le pouvoir de reformulation redouble, à l'intérieur d'une même langue, le problème de "l'introuvable sens identique, censé rendre équivalentes les deux versions du même propos" dans la traduction interne.¹⁴² Dans les deux cas, le changement paraît imputable au souci de donner une dimension proprement langagière au concept de réflexion, en lui donnant un fondement moins psychologique et subjectif (et aussi moins mystérieux et "privé"), donc en faisant de la réflexivité, en tant que propriété linguistique effective (publique, objective, observable dans ses effets), un véritable mécanisme de transition entre les différents niveaux de discours. Cet effort se double d'une reconnaissance de la division profonde et irrémédiable du discours entre la possibilité du Même et le risque de l'Autre. C'est ce double approfondissement qui justifie à la fois l'existence d'une diversité de niveaux de discours et la possibilité de passer de l'un à l'autre; et qui permet donc rendre compte de la diversité des manières de signifier tout en se donnant les moyens de "revenir" le discours, selon un vœu récurrent de Ricœur.¹⁴³ La conquête de la réflexivité

apporte ainsi une rigueur supplémentaire à la pensée du philosophe, en conférant une cohésion décisive à l'univers discursif.

Souple et puissante, cette cohérence du discursif n'est pourtant pas parfaite. En effet, tout se passe comme si le langage, en dehors des tautologies (et encore)¹⁴⁴ ne pouvait prétendre à l'identité stricte. Parcouru par une sorte de césure, il semble condamné à la polysémie, qui le voue à la reformulation. Cette coupure se fait d'ailleurs sentir à tous les niveaux du langage: le sens des mots dépend de l'usage et des connotations;¹⁴⁵ la phrase apporte ses ambiguïtés, à cause de la relation complexe du signifié au référent, qui peut d'ailleurs différer chez autrui; les textes comportent de nombreuses turbulences sémantiques: variations de la narration, modulations de l'argumentation, procédés rhétoriques se dégradant vers la séduction et l'intimidation;¹⁴⁶ la complexité des cultures, enfin, est patente, notamment pour un occidental voyageant en Asie.¹⁴⁷ Pourtant, l'important n'est pas dans le problème, ni même dans sa solution. Le fait décisif est bien plutôt que *cette non-coïncidence du langage à lui-même, est tout à la fois le problème et sa propre solution*. En effet, cette réflexivité sise au cœur de la langue, n'est pas seulement la cause du décalage du langage par rapport à lui-même (responsable des embarras divers de la formulation, par exemple dans la traduction), mais aussi son correctif, puisqu'elle permet toujours de dire la même chose autrement (par exemple, en retraduisant). Dire et redire déploient ainsi le discours entre les bornes du Sens unique et du Non-sens (définie comme altérité absolue du sens). Ni Même, ni Tout-Autre, le discours est traversé par une altérité relative, qu'il peut toujours provisoirement compenser, en se reformulant. On pourrait presque deviner, dans ce redire autre, la silhouette d'Eros que Socrate incarne dans le Banquet: Fils de Poros et de Penia, le discours, né de l'indigence du sens, est toujours à la recherche de cette plénitude sémantique qu'il ne peut qu'imparfaitement atteindre, et dont il doit toujours recommencer la poursuite.¹⁴⁸ Par quoi la cohésion que la réflexivité confère à l'univers discursif, donc à la théorie du Juste tout entière, ne saurait être que relative.

Du point de vue d'une logique transcendantale de la raison pratique, qui s'établit au niveau des "conditions [de possibilité] de l'appropriation de notre désir d'être,"¹⁴⁹ ce qui importe n'est pas d'abord la connexion de la réflexivité linguistique, pure propriété du symbolisme, avec l'opération de pensée effective de l'être humain en tant qu'ipsité (cogito brisé). Mais c'est, en deçà de ce lien, l'idée que le discours ne peut avoir d'unité définitive. *Le cogito est brisé parce que le discours est brisé.*¹⁵⁰ C'est pour cette raison que l'absoluité de la coïncidence à soi, qu'elle soit originaire ou finale, est inaccessible. Pour le discours, l'unité ne peut donc être envisagée que de façon analogique, *par une réflexivité pour ainsi dire décentrée.*¹⁵¹ Par exemple, si aucune des dimensions composées du discours (rhétorique, poétique, herméneutique) ne suffit à définir la discursivité elle-même, la réflexivité peut toutefois jouer le rôle d'une unification relative, comme dans le jugement "réfléchissant" phronétique. Seule la réflexivité permet en effet d'observer le discours de différents points de vue, donc de le considérer comme poétique, argumentatif, herméneutique. Mais ce lieu "logique" est lui-même vide et doit toujours d'abord se constituer au moyen de ces trois dimensions de la discursivité. D'où la plasticité du discours et l'impossibilité d'une récapitulation définitive sous la forme d'une Grande Logique: c'est parce que le discours ne peut jamais coïncider exactement avec lui-même qu'il se déplace et se reprend sans cesse.¹⁵² D'ailleurs, même l'ontologie de Ricœur reste "ouverte," dès lors que l'être se dit de multiples manières.¹⁵³ Si donc la philosophie de Ricœur est réflexive, ce n'est pas parce que la réflexion constituerait la clé de voûte d'un système, mais au sens où la réflexivité correspond au cœur battant de la rationalité pratique: "Le discours

philosophique surgit ainsi dans l'espace de réflexivité ouvert par les divers discours que nous tenons sur le monde, sur nous-mêmes et sur les autres."¹⁵⁴

On l'a dit, on ne saurait réduire les cinq niveaux discursifs distingués ci-dessus à un schéma statique, puisque la réflexivité est garante du dynamisme du langage. Encore n'avait-on considéré que le passage d'un niveau inférieur à un niveau supérieur du discours. Or la plasticité conférée au langage par la réflexivité produit également des effets, pour ainsi dire, rétroactifs. C'est en effet le niveau descriptif (i) lui-même qui est susceptible de modification, altéré qu'il peut être par la véhémence ontologique.¹⁵⁵ Celle-ci produit, à proprement parler, une véritable re-description. Et c'est cette labilité du niveau descriptif qui achève de donner au langage son dynamisme, qui n'est autre que celui de la culture comme ensemble symbolique.¹⁵⁶ Cette fine pointe du discours contribue à l'ontologie par le détail, là où la fonction *meta-* y participe de façon générale.¹⁵⁷ Que ces aspérités nouvelles du réel se prêtent au discours¹⁵⁸ ne veut pas dire que la rencontre se fasse sans effort: par un paradoxe dont Hegel a bien décrit la nature, c'est en effet au terme d'un long processus d'abstraction que le "ceci" peut finalement être nommé dans sa vérité. Que cela implique un travail, voire une technique (d'écriture, par exemple) n'est pas forcément contradictoire avec le fait qu'une impression soit identifiée sans pouvoir encore être formulée, du fait de sa confusion.¹⁵⁹

Conclusion

Soucieux de justifier sa propre parole philosophique, Ricœur porte une attention scrupuleuse à l'explicitation de son matériau de base (la signification), de son élément principal (le discours), de son ressort (la réflexivité) et de ses niveaux (descriptif, composé, auto-compréhensif, anthropologique, métaphysique). On pourrait citer ainsi de très nombreux passages dans lesquels il rompt le cours de son exposé pour bien préciser à quel niveau de discours il situe tel argument, comment se distinguent les discours qu'il compare, ce que l'un perd et ce que l'autre gagne, ce que tel discours conquiert et ce qu'il laisse en reste. Ainsi souligne-t-il longuement à la fois la force et les limites du discours poétique métaphorique, et la légitimité du discours philosophique.¹⁶⁰ Mais on pourrait mentionner aussi le soin pris à délimiter le discours théologique,¹⁶¹ scientifique,¹⁶² et bien d'autres cas encore.¹⁶³ Par la puissance spécifique du langage, son dynamisme interne, sont en effet conjurés les deux extrêmes de la tautologie (place réservée au discours philosophique dans le *Tractatus* de Wittgenstein, par exemple) et de l'hétérologie radicales: le silence, le mutisme, l'hermétisme, l'incommunicable. Le discours est assuré de la confiance du philosophe pour *essayer de dire* ce qui, de l'expérience, paraît hors d'atteinte: l'inconscient (dans l'interprétation du récit de rêve), le mal (dans l'interprétation des symboles), la violence, l'amour, la vie même. C'est par une telle mise à l'épreuve que le langage formule des problèmes, traverse des apories, mesure la force des paradoxes, tout en tentant de trouver des solutions, fussent-elles provisoires ou incomplètes. Car cette confiance ne va pas sans limite, dont de nombreux termes, dans les œuvres de Ricœur, rappellent la rencontre douloureuse ou émerveillée: mystère, énigme, inscrutabilité.

- ¹ À cause de l'épidémie de Covid-19, je m'excuse de citer parfois les ouvrages de façon un peu allusive (incipit, chap., conclusion, etc.), et de ne mentionner certains documents que dans leur version électronique.
- ² Ricœur considère que cette notion de remplissement (*Erfüllung*) constitue beaucoup plus un problème qu'une solution et qu'elle représente davantage une idée-limite qu'un concept opératoire, même si Husserl a évolué vers une conception moins naïve à la faveur de la méthode de *Rückfrage* (comme tentative de genèse fondationnelle (et non chronologique) du sens, par le renvoi aux individus et aux contextes singuliers) – cf. Paul Ricœur, "Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol 5, n°1 (2014), 10-2 (je reviens ci-après sur le sens *sémiotique* de la semi-rupture de Ricœur avec la phénoménologie). Cette notion de remplissement a d'ailleurs fait obstacle au rapprochement entre philosophes "continentaux" et "analytiques," lors du dialogue raté du colloque de Royaumont en 1958, même si la rencontre a pu finalement se faire, précisément, sur notion de signification. Cf. Philippe Lacour, "Granger et Ricœur: deux ripostes existentialistes au défi analytique. Contribution à une histoire de la réception de la philosophie analytique en France," *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol 1 (2017), 93-118.
- ³ Jean Ladrière, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de foi* (Paris: Aubier/Cerf, 1970); Paul Ricœur, *Le discours de l'action* (Paris: Édition du Fonds Ricœur, 1972), 5. C'est également à Jean Ladrière qu'est dédiée la dernière étude de *La Métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975), 325-99.
- ⁴ Sur cette idée que le langage *opère* sur des significations, et que cette opération est irréductible à un travail, cf. Paul Ricœur, "Travail et parole," *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 2001), "Puissance de la parole." Jean Greisch rappelle l'importance de ce texte dans sa préface à la nouvelle édition du *Conflit des interprétations*.
- ⁵ Paul Ricœur, "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique" et "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II," *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969), 283 et 322-3. Sur l'obstacle qu'oppose à toute prétention fondatrice l'appartenance au langage, et la convergence possible entre Ricœur et Gadamer sur ce point, cf. Marc-Antoine Vallée, *La conception herméneutique du langage: pour une mise en dialogue des herméneutiques de Gadamer et de Ricœur*, thèse de doctorat (Montréal: 2011), chapitres 2 et 5, consultable en ligne, [papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/5497] – je regrette de ne pas pouvoir citer le livre qui en est issu: *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage* (Rennes: PUR, 2013).
- ⁶ Par cet ordre des raisons, et en dépit d'une grande convergence de vue, cette étude diffère doublement de la thèse pénétrante de Jean-Luc Amalric sur le rôle de l'imagination chez Ricœur (notamment dans le discours philosophique): parce qu'elle s'en tient au repérage des gestes logiques du discours ricœurien sans prétendre remonter à son principe (l'imagination, voire, plus profondément encore, l'expression), et parce qu'elle s'en tient à la formulation définitive de la pensée de Ricœur, sans prendre en considération sa genèse. Cf. Jean-Luc Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une*

genèse de la philosophie Ricœurienne de l'imagination (Paris: Hermann, 2013), tout particulièrement le chap. VII ("L'imagination comme méthode philosophique"), 531-644.

- ⁷ Voir par exemple le texte emblématique (conférence prononcée en 1968): "Le problème de la volonté et le discours philosophique," *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (Paris: Seuil, 2013), chap. 3. Cf. aussi le texte (contemporain) de candidature au Collège de France: "Le discours philosophique de l'action" (Paris: Fonds Ricœur, 2015) et la huitième étude de *La Métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975), 10 et 374-84, dans lequel commencent à être distingués (sinon clairement dissociés) niveaux herméneutique et ontologique. Selon Olivier Abel et Roberta Picardi, les différentes "lectures" du cours de 1967 sur la volonté ("Le concept philosophique de volonté" (Fonds Ricœur: Paris, 2014), 10), correspondraient à ces niveaux discursifs; je suis plus enclin à y voir de simples degrés d'approfondissement d'un problème, par une inscription d'un texte isolé dans un corpus plus large.
- ⁸ Paul Ricœur, "Multiple étrangeté," *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (Paris: Seuil, 2013), incipit: "Il faut, selon moi, distinguer soigneusement le niveau de discours que l'on peut appeler métaphysique, en insistant sur la fonction *meta-* en tant que telle, et le niveau de discours relevant de la compréhension et de l'interprétation du soi humain. Ce sont en effet deux sortes de discours qui relèvent de règles différentes." Certes, c'est bien encore de trois discours différents que parle Ricœur dans les trois sections de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000); mais ceux-ci n'épuisent pas la totalité du champ du discours, qui inclut aussi deux autres dimensions.
- ⁹ Paul Ricœur, "Autobiographie intellectuelle," *Réflexion faite* (Paris: Esprit, 1995), 39. La notion de règle stylistique n'apparaît pas encore au début de sa réflexion sur le discours (par exemple: "La structure, le mot, l'événement," 86 (il ne parle que des règles phonologiques, lexicales et syntaxiques). Mais Ricœur a pourtant fortement insisté sur l'importance de la notion de style, qu'il reprend à Granger (cf. par exemple: "La fonction herméneutique de la distanciation," *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 120-4. L'ambiguïté tient à ceci que, si elle fait bien partie de sa définition complète du discours, Ricœur en omet souvent la mention (peut-être par commodité): par exemple, dans une communication tardive, de 1988: "Herméneutique et monde du texte," *Écrits et conférences 2* (Paris: Seuil, 2010), 36).
- ¹⁰ Paul Ricœur, "La métaphore et le problème central de l'herméneutique," *Écrits et conférences 2*, 97; *La Métaphore vive*, 92-100.
- ¹¹ Sur le fait que la distanciation textuelle n'est pas du tout étrangère à Gadamer, en dépit de l'insistance de ce dernier sur le dialogue, voir le très convaincant exercice de convergence conduit par Marc-Antoine Vallée dans *La conception herméneutique du langage*, 153-69.
- ¹² Cf. (malgré quelques approximations) Lacour, "Diskursivität. Zur logischen Erklärung der Hermeneutik Ricœurs," *Energeia – Online Zeitschrift für Sprachwissenschaft, Sprachphilosophie und Sprachwissenschaftsgeschichte*, vol. 1, (2009), [<http://www.romling.uni-tuebingen.de/energeia/zeitschrift/2009/diskursivitaet.html>]. Voir également "Ricœur et Granger: deux

ripostes existentialistes au défi analytique," *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°93, vol. 1 (2017), [<https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2017-1-page-93.htm#re87no87>].

Dans: "Le jugement et sa logique dans la philosophie de Ricœur (1)" (*Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 7, n°2, (2016)), j'ai insisté sur la fragmentation irréductible du champ discursif en trois domaines distincts, trois méta-genres discursifs, qui ont des intersections ponctuelles, mais dont aucun ne peut dominer absolument les autres. La rhétorique, centrée sur l'argumentation, vise à convaincre un auditoire; la poétique, qui privilégie l'invention par l'imagination productrice, a pour objectif de reconfigurer le champ d'action humain (la conversion de l'imaginaire); l'herméneutique, axée sur l'interprétation (qui réduit la polysémie) a pour but de redécrire la réalité par application de la signification d'un texte. Chacune de ces trois disciplines est incompatible avec les autres, en dépit de certains points communs (rhétorique et poétique fabriquent du probable; poétique et herméneutique innovent sémantiquement; rhétorique et herméneutique argumentent). C'est la raison pour laquelle "il n'existe pas de super-discipline qui totaliserait le champ entier" ("Rhétorique, poétique, herméneutique," *Lectures 2* (Paris: Seuil, 1999), 495). Loin d'être marginale, cette réflexion sur les grandes articulations discursives est reprise pour qualifier le lieu logique du jugement phronétique, dans *Le Juste* (Paris: Esprit, 1995), 25 (cf. Philippe Lacour, "Le jugement et sa logique dans la philosophie de Ricœur (2)," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, Vol 8, N° 1 (2017), 140-54.

- ¹³ Sur la torsion infligée par là même au schématisme kantien, cf. Michaël Fœssel, "Les deux voies du schématisme. Ricœur et le problème de l'imagination transcendantale kantienne," in Gilles Marmasse & Roberta Picardi (eds.), *Paul Ricœur et la pensée allemande de Kant à Dilthey* (Paris: CNRS, 2015), 68-81 [les références aux articles issus de cet ouvrage sont faites à partir de sa version électronique, au format epub].
- ¹⁴ Paul Ricœur, "La structure, le mot, l'événement," *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), 84: "Ce que Humboldt avait appelé la production et qu'il opposait à l'ouvrage fait, n'est pas seulement la diachronie, c'est-à-dire le changement et le passage d'un état de système à un autre état de système, mais bien la génération, dans son dynamisme profond, de l'œuvre de parole en chacun de nous" (cf. également: 90 et 95). Voir aussi "Violence et langage," *Lectures 1. Autour du politique* (Paris: Seuil, 1991), 137 (Humboldt est associé à l'idée de destination du langage, c'est-à-dire de finalité interne comme "pleine manifestation de l'orientation d'un dynamisme" et d'"automanifestation" de l'esprit). Cf. enfin *La Métaphore vive*, 85 (sur l'invention infinie à partir d'éléments finis) et 385 (sur l'articulation de l'expérience humaine en un discours sensé) – le premier aspect est à nouveau souligné dans "Philosophie et langage," *Revue philosophique*, n°4 (1978), 451.
- ¹⁵ Jean Ladrière, "Le discours théologique et le symbole," *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, t. 49, n°1-2 (1975) 120-41; cité par Ricœur, *La Métaphore vive*, 376-8.
- ¹⁶ Sur la proximité de cette conception avec celle de Gadamer, cf. Vallée, *La conception herméneutique du langage*, 29 ss. L'auteur parle de la "fluctuation de la signification constamment à l'œuvre dans la vie de la langue" et "qui fait le caractère singulièrement aventureux de la parole," la vie de la langue

devant "d'abord être comprise à partir du dialogue et non à partir du modèle traditionnel de la logique des énoncés." Humboldt est d'ailleurs également une référence importante de Gadamer (109).

- ¹⁷ Ricœur, *La Métaphore vive*, 377: au niveau phrastique (celui du langage ordinaire), par exemple, on peut "mettre en rapport des prédicats nouveaux avec des référents familiers" ou "explorer un champ référentiel non directement accessible par des expressions prédicatives dont le sens est déjà maîtrisé." Ce qui vaut pour le langage ordinaire vaut a fortiori pour le discours spéculatif (380).
- ¹⁸ Ladrière, "Le discours théologique et le symbole," 131; Ricœur, *La Métaphore vive*, 377.
- ¹⁹ Ricœur, *La Métaphore vive* (1975), 378. Cf. Ladrière, "Le discours théologique et le symbole," 132: "C'est bien parce que le langage laisse les significations flottantes qu'il peut véritablement dire le monde, structurer l'expérience, servir la communication."
- ²⁰ Ricœur, *La Métaphore vive*, 378: "C'est alors l'instabilité même de la signification qui permet à la visée sémantique de trouver le chemin de son énonciation."
- ²¹ Ladrière, "Le discours théologique et le symbole," 133; Ricœur, *La Métaphore vive*, 378-9. Touchant ce phénomène du "vouloir dire" encore confus, mais qui tente de se clarifier en "se cherchant," bref sur cette *improvisation* du sens, cf. Claude Hagège, *L'homme de parole. Contribution linguistique aux sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1985), 333-5.
- ²² Paul Ricœur, "Phénoménologie du vouloir et approche par le langage ordinaire," *Écrits et conférences 3* (2013), II^e partie; *Le discours de l'action* (Paris: Fonds Ricœur, 2015), 11-3.
- ²³ Paul Ricœur, "Discours et communication," *La Communication. Actes du XVe Congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française, Université de Montréal, 1971, Montréal, 1973, Montgomery*. Reproduit in Paul Ricœur (Paris: l'Herne, 2004), 66: "ce que nous avons pratiqué, c'est une phénoménologie linguistique." L'expression est empruntée à Austin, *A Plea for Excuses, Philosophical Papers* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 130.
- ²⁴ Ricœur, *Du texte à l'action*, 7: "l'herméneutique – ou théorie générale de l'interprétation – n'a jamais fini de 's'expliquer avec' la phénoménologie husserlienne; elle en sort, au double sens du terme: c'est le lieu d'où elle provient; c'est aussi le lieu qu'elle a quitté." Comme on sait, le rapport est triple et concerne la relation générale entre la compréhension du texte et le rapport intentionnel d'une conscience à un sens qui lui est opposé, le thème du monde de la vie, l'auto-compréhension de la conscience (rendu indirect par la médiation des signes, symboles, textes (et cultures)), *ibid.*, 30-2.
- ²⁵ Ricœur, "Autobiographie intellectuelle," 22; cf également l'introduction de sa traduction des *Ideen I* de Husserl.
- ²⁶ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. 1: Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Seuil, 2017). Dans son "autobiographie intellectuelle" (1995, 22), Ricœur précise qu'il n'a emprunté à Husserl qu'une méthode, car son objet d'enquête (le sujet actif et passif) lui venait de Gabriel Marcel.

- ²⁷ Jean-Luc Petit juge à bon droit ce niveau insuffisant, car trop proche des manuels de psychologie de l'époque et ne problématisant pas assez ce discours de premier degré. Cf. "Ricœur et la théorie de l'action," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, Vol 5, No 1 (2014), 142-52, notamment 149.
- ²⁸ Paul Ricœur, "La question du sujet: le défi de la sémiologie," *Le conflit des interprétations*, 253. Ricœur associe d'ailleurs la fonction symbolique à la *négation*: "Le signe linguistique [...] ne peut valoir pour quelque chose que s'il n'est *pas* la chose. Le signe, de cette manière, comporte une négativité spécifique": cf. "Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl..." , *Du texte à l'action* (1986), 64. Marc-Antoine Vallée (dans *La conception herméneutique du langage* (2011), 35 ss) mentionne aussi un *Cours sur le langage de 1966-1967*, dans les archives du Fonds Ricœur, dans lequel Ricœur interprète l'oeuvre de Husserl comme une théorie de la signification, entendue comme acte opérée par une conscience pour signifier quelque chose, unissant ainsi ce que la linguistique dissocie: le prédicatif et l'antéprédicatif. La fonction symbolique se comprend ainsi par une "double exigence" de télos (la logicité) et d'archè (l'antéprédicatif), qui est aussi constitutive de la *Rückfrage* (dont la fonction ontologique expose une relation de dépendance à l'archè du monde de la vie, et la fonction épistémologique, qui questionne la validité de nos objectivations par rapport à ce sol, marque le telos). Il mentionne aussi l'interprétation gadamérienne de l'épochè, à partir de l'esthétique, comme rupture par rapport à l'usage quotidien du langage (200 ss).
- ²⁹ Paul Ricœur, "Imagination et métaphore," *Psychologie médicale*, vol. 14 (1982), 1883-7 (republié en version numérique par le Fonds Ricœur). Sur ce point, cf. Vallée, *La conception herméneutique du langage*, 224-35.
- ³⁰ Paul Ricœur, "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité," *Du texte à l'action*, 319; cf aussi, touchant les sources hégéliennes de cette évolution, l'étude de Chiara Pavan et Roberta Picardi, "'Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité': la genèse longue d'un écrit de circonstance," *Genesis*, 44 (2017), 203-12.
- ³¹ Cf. par exemple Ricœur, *La Métaphore vive*, 93-5.
- ³² La distinction entre analyse logique et grammaticale est beaucoup plus claire dans l'oeuvre de Strawson (*Les individus* (Paris: Seuil, 1973)) que, par exemple, dans la *Logique* de Port-Royal, dont l'ambiguïté sur ce point est soulignée par Jean-Claude Pariente: *L'analyse du langage à Port-Royal. Six études logico-grammaticales* (Paris: Minuit, 1985).
- ³³ Ricœur, *Le discours de l'action*, chap. IV et V, 28-43.
- ³⁴ Ricœur, *Le discours de l'action*, 2ème partie, 60-80 (également publié dans *La sémantique de l'action* en 1973); *Temps et récit 1* (Paris: Seuil, 1983), 109; *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 75.
- ³⁵ Ricœur, *Le discours de l'action*, 51.
- ³⁶ Ricœur, *Le discours de l'action*, 65: "on remarquera que l'articulation de deux propositions est un critère sûr de la présence d'une intention."

- ³⁷ Ricœur, *Le discours de l'action*, 71: dans l'explication téléologique, "l'explication est une redescription par le but en vue de quoi."
- ³⁸ L'explication quasi-causale de von Wright est de la forme "le peuple s'est soulevé parce que le gouvernement était corrompu"; le deuxième énoncé a une structure téléologique implicite (le but du soulèvement était de se débarrasser du mal dont le peuple souffrait). Cf. Ricœur, *La sémantique de l'action* (Paris: CNRS, 1977), 104 ss; *Temps et récit 1* (1983), 235-55; et *Soi-même comme un autre* (1990), 133-4.
- ³⁹ Paul Ricœur, "Phénoménologie du vouloir et approche par le langage ordinaire," *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (2013), chap. 4, I: "On peut répartir en trois groupes les contributions de la philosophie du langage ordinaire à l'étude de l'action [...] Niveau conceptuel, niveau propositionnel, niveau discursif constituent trois niveaux opératoires différents pour une 'analyse linguistique' de l'action." Cf également *Le discours de l'action*, 5-8: "avec la question pourquoi, en vue de quoi, qui appartiennent aussi à l'investigation de l'intention, on fait apparaître des enchaînements de moyen à fin et du même coup la discursivité même du discours."
- ⁴⁰ Ricœur, "Rhétorique, poétique, herméneutique," 486 et 492: centrale dans la rhétorique, l'argumentation est aussi présente, même si son importance est moindre, dans la poétique (par sa proximité avec la région du probable) et l'herméneutique (parce qu'il faut expliquer plus pour comprendre mieux).
- ⁴¹ Paul Ricœur, "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte," *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2* (1986), 224: si nous devons construire la signification d'un texte, c'est parce qu'il "ne consiste pas en une simple succession de phrases, placées sur un pied d'égalité et compréhensibles séparément."
- ⁴² La même idée est reprise dans *Temps et récit 1*, 111: "le récit ne se borne pas à faire usage de notre familiarité avec le réseau conceptuel de l'action. Il y ajoute les traits discursifs qui le distinguent d'une simple suite de phrases d'action."
- ⁴³ Ricœur, *Le discours de l'action*, 58.
- ⁴⁴ Ricœur, "Le 'lieu' de la dialectique" (1975), 102. La dialectique ne constitue toutefois pas à proprement parler un niveau du discours; c'est bien plutôt l'une de ses dynamiques, à côté de la dimension critique (qui délimite). C'est pourquoi on la retrouve à tous les niveaux du discours (supérieurs au premier): il existe ainsi, au niveau du Soi, une dialectique de l'analyse et de la réflexion, sur laquelle se greffe celle de l'ipse et de l'idem, une dialectique du pouvoir et de l'impuissance au niveau de l'anthropologie philosophique, et une dialectique du même et de l'autre au niveau métaphysique. Cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 30. Voir aussi l'importante entrée "dialectique" de l'index rerum de *Temps et récit 3*.
- ⁴⁵ Ricœur, "Le 'lieu' de la dialectique" (2015), 92. Le langage faisant référence, cette réflexion pointe en direction d'une chose nouvelle "dans la réalité ou dans l'expérience."

- ⁴⁶ Paul Ricœur, "Herméneutique et symbolisme," *Herméneutique. Écrits et conférences 2* (2010), 20.
- ⁴⁷ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 373.
- ⁴⁸ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, troisième partie ("La condition historique").
- ⁴⁹ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 385-448 ("La philosophie critique de l'histoire"). C'est cette dimension critique qui fait de la dialectique ricœurienne une dialectique "brisée," selon l'expression suggestive de Johann Michel (*Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, 469).
- ⁵⁰ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 449-535 ("Histoire et temps"). C'est à ce niveau que se déploie l'onto-anthropologie dont parle Johann Michel (par opposition à l'onto-poétique) dans "L'ontologie fragmentée," *Laval théologique et philosophique*, 65, 3 (2009), 484-7. Rose Goetz préfère quant à elle parler d'ontologie problématique et plurielle. Cf. Rose Goetz, "Dire l'être-à-dire: l'intrépidité ontologique de Paul Ricœur," *Le Portique*, vol. 26 (2011), [<http://journals.openedition.org/leportique/2508>].
- ⁵¹ Dans les années 1990, Ricœur mentionne les pouvoirs de parler, agir, raconter et s'imputer, qui correspondent grosso modo aux niveaux d'analyse de l'action de *Soi-même comme un autre*: études 1-2 (parler), 3-4 (agir), 5-6 (raconter), 7-9 (s'imputer). Avec *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, il rajoute un "je peux me souvenir." Dans un texte ultérieur (2004), "Capacités personnelles et reconnaissance mutuelle" (*Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (2013), I), le souvenir n'apparaît pas, et Ricœur insiste sur la promesse.
- ⁵² Ricœur, "De la métaphysique à la morale," *Réflexion faite*, 95: "Parler est le premier *analogon*, dans la mesure où c'est en milieu symbolique, donc verbal, que se déterminent toutes les autres modalités de l'agir: la philosophie de l'action est, dans sa phase analytique, une sémantique des phrases d'action, et, dans sa phase réflexive, une investigation des manières de se dire agent, de se reconnaître verbalement auteur de ses propres actes; la narration est par excellence parole, discours et texte; l'imputation morale est dite sous les traits d'une attribution spéciale, d'une 'ascription' joignant l'action imputée à l'agent responsable." Pour autant, puisque l'analogie de l'agir fonctionne sans pros hén, c'est chacun de ses termes qui peut prétendre au titre de premier analogon, en fonction de l'intérêt de la raison (95-6). La priorité du langage dans l'anthropologie des capacités fondamentales est donc seulement méthodologique, et non axiologique ou ontologique. Cf. aussi "L'homme comme sujet de la philosophie," *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, incipit: "le trait le moins discuté de l'humanité de l'homme est son usage du langage articulé en discours."
- ⁵³ Paul Ricœur, "Événement et sens," *Raisons Pratiques 2. L'événement en perspective* (J.-L. Petit, dir.) (Paris: Éditions de l'EHESS, 1991), 50: "Au fond, en sémantique et en pragmatique de l'action, il n'est guère question que de phrases d'action; on ne peut guère appréhender la connexion d'actions tant soit peu complexes sans en faire un récit." A contrario, on peut dire que l'incapacité à raconter "cumule les effets des incapacités à dire et à agir, dans la mesure où le récit est *mimésis* d'action

dans la parole": cf. Ricœur, "Les paradoxes de l'identité," *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, chap. 12, IIIème paradoxe.

- ⁵⁴ Cette anthropologie peut-elle seulement s'achever? À l'époque de l'homme faillible, Ricœur répondait par la négative: "Mais la précompréhension pathétique est inépuisable. C'est pourquoi l'anthropologie philosophique n'est jamais achevée. Et surtout elle n'a jamais fini de récupérer l'irrationalité de sa source non philosophique dans la rigueur de la réflexion." Cf. Paul Ricœur, "L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique," *Anthropologie philosophique* (2013), in fine.
- ⁵⁵ Cf. Ricœur, "L'homme comme sujet de la philosophie," *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, chap. 9. Ricœur indique clairement que la progression d'un aspect à l'autre (parler, agir, raconter, s'imputer) suit un ordre qui n'est pas "historique" (introduction) ou "successif," mais "cumulatif" (conclusion): "les dimensions éthiques sont greffées sur les dimensions pratiques, de la même manière que celles-ci le sont sur les dimensions linguistiques." Par ailleurs, comme on l'a dit: "Parler est le premier *analogon*, dans la mesure où c'est en milieu symbolique, donc verbal, que se déterminent toutes les autres modalités de l'agir" (cf. Ricœur, "De la métaphysique à la morale," *Réflexion faite*, 95).
- ⁵⁶ Ricœur, "Technique et non technique dans l'interprétation," *Le conflit de interprétations. Essais d'herméneutique*, 191: la psychanalyse, vue comme un analogue de l'*Éthique* de Spinoza, est conçue comme une entreprise de libération, de reconquête d'un pouvoir de parler, dont le pouvoir d'aimer est le corrélat: c'est par le langage que l'on rééduque le désir, en passant de l'impuissance du fantasme à la puissance du symbole (par exemple touchant la paternité, la culpabilité ou l'accusation).
- ⁵⁷ Paul Ricœur, *Le Juste 2* (Paris: Esprit, 2001), 33.
- ⁵⁸ Ricœur, "Les paradoxes de l'identité," *Anthropologie philosophique* (2013), III (le paradoxe de la responsabilité et de la fragilité).
- ⁵⁹ Ricœur, "Multiple étrangeté," *Anthropologie philosophique* (2013), I: "il revient à une anthropologie philosophique de faire le lien entre les deux niveaux de discours. En ce sens, l'idée d'une analogie de l'agir, au point de jonction entre la dispersion phénoménologique des modalités de l'agir et la méta-catégorie de l'être comme acte-puissance, relèverait de cette anthropologie philosophique et de sa fonction médiatrice."
- ⁶⁰ Ricœur, "L'homme comme sujet de la philosophie," *Anthropologie philosophique* (2013), chap. 9, conclusion.
- ⁶¹ Inga Römer rappelle que Ricœur cherchait déjà ces "concepts existentiels" à l'époque de sa *Philosophie de la volonté*, mais du côté des symboles (elle pense toutefois qu'il n'a jamais réalisé ce programme): Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité* (Paris: Seuil, 2009), 576; Inga Römer, "La réception ricœurienne de Kant dans *L'homme faillible*," in Gilles Marmasse et Roberta Picardi (eds.), *Paul Ricœur et la pensée allemande de Kant à Dilthey*, 28.

- ⁶² Paul Ricœur, *Amour et justice* (Paris: PUF, 1997).
- ⁶³ Ricœur, "Le destinataire de la religion: l'homme capable," *Anthropologie philosophique* (2013), chap. 14.
- ⁶⁴ La critique ricœurienne du structuralisme comme "kantisme sans sujet transcendantal," voire comme "formalisme absolu" est célèbre. Mais il ne s'agit que l'une des "ébauches de philosophie" où le structuralisme "oscille." Si le structuralisme évoque également la figure hégélienne grimaçante de la "récapitulation de tous les contenus signifiants dans un savoir de soi et de l'être [...], dans une logique qui serait celle des contenus, non celle des syntaxes," c'est parce que la langue est "une totalisation non réflexive" ("une raison humaine qui a ses raisons que l'homme ne connaît pas"), la structure jouant le rôle de médiation entre la praxis (totale) et les pratiques, et que la "réflexion pure" se "résume en une intériorisation du cosmos," (Ricœur, "Structure et herméneutique" (1969), 55-7). Cette fausse logique est qualifiée par Ricœur d'abstraite (54), preuve qu'il est lui-même à la recherche d'une logique alternative, concrète, effective (au sens hégélien), mais sans être absolue.
- ⁶⁵ Stanislas Breton, *Poétique du sensible* (Paris: Cerf, 1988).
- ⁶⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre* (1990), 10ème étude; "De la métaphysique à la morale," in *Réflexion faite* (Paris, Esprit, 1995); "Multiple étrangeté," *Écrits et conférences 3* (2013); "Justice et vérité" et "Introduction," in *Le Juste 2* (2001).
- ⁶⁷ L'introduction au *Juste 2* (2001, 19), précise bien que l'élucidation de ce que la super-catégorie du Vrai doit à celle du Juste (réciproque de l'article "Justice et vérité") ne consiste qu'en "lignes de force" d'un "travail qui reste à faire"; il en va de même pour les rapports du Beau au Juste et au Vrai (*ibid.*, 24). L'effort de Ricœur consiste à distinguer les sphères théorique et pratique (pour ne pas prêter le flanc aux reproches "d'ontologie véridative," 88) tout en reconnaissant des intersections. Ainsi, dans "De la métaphysique à la morale" (1995), 108), il se demande si le for intérieur ne pourrait pas être considéré comme "l'être vrai de l'être comme acte dans les conditions finies de l'agir humain".
- ⁶⁸ Ricœur, "Justice et vérité," 69 et "Multiple étrangeté" (2013), I ("L'homme capable"): "J'adopte comme hypothèse de travail la thèse selon laquelle les catégories de l'ordre pratique ont un droit égal à celles de l'ordre théorique à constituer une philosophie seconde autonome, sous l'égide commune d'une philosophie première que je caractérise sommairement par l'exercice de la fonction *meta-* dans le discours philosophique." À noter que, en dépit du probable *lapsus calami*, c'est bien à ce dernier article, et non au prétendu écrit "Inquiétante étrangeté," que renvoie Ricœur dans *Le Juste 2* (2001), 17.
- ⁶⁹ Ricœur, *Temps et récit 1*, 117-25.
- ⁷⁰ Ricœur, *Temps et récit 3*, 21-178.
- ⁷¹ Ricœur, *Temps et récit 3*, 184-348 ("Poétique du récit," sections 1 à 5)
- ⁷² Ricœur, *Temps et récit 3*, 435-48 ("Conclusions"); *Soi-même comme un autre* (1990), 137-98 ("études 5 et 6"); "L'identité narrative," *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (2013), chap. 11,

incipit: se connaître, "c'est s'interpréter soi-même sous le double régime du récit historique et du récit de fiction."

- ⁷³ Ricœur, *Temps et récit 3*, 349-72 ("Renoncer à Hegel"); *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 385-448 ("La philosophie critique de l'histoire").
- ⁷⁴ Ricœur, *Temps et récit 3*, 374-433 ("Vers une herméneutique de la conscience historique"); *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 449-535 ("Histoire et temps").
- ⁷⁵ Un cas emblématique est fourni par le parcours de Jorge Semprun, qui explique avoir choisi le silence (et l'action) par résilience: *L'écriture ou la vie* (Paris: Gallimard, 1994).
- ⁷⁶ Philippe Lacour, "Pourquoi cela est-il arrivé? L'explication causale de l'événement chez Paul Ricœur," *Methodos*, vol. 17 (2017), [<https://doi.org/10.4000/methodos.4810>], conclusion.
- ⁷⁷ Je ne parlerai pas ici de la réflexivité du langage qui apparaît au niveau des pronoms réfléchis, source d'ambiguïtés notoires mais aussi d'enseignements féconds: cela mériterait une autre étude. Cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, deuxième étude; "Individu et identité personnelle," *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (2013), chap. 10.
- ⁷⁸ Au sens strict, il conviendrait peut-être de dire que la réflexivité est la condition de possibilité de la dynamique du discours, et que cette dynamique elle-même est double: critique, dans la délimitation, et dialectique, dans le dépassement des oppositions. Par ailleurs, la dimension critique, en tant qu'elle est synonyme de distanciation, apparaît déjà dans le discours métaphorique (et prépare ainsi la distanciation spéculative). Cf. Amalric, "L'épreuve de la métaphore: éléments pour une critique du discours philosophique," 162.
- ⁷⁹ C'est la raison pour laquelle la philosophie est toujours déjà "rupture avec le langage ordinaire, avec l'opinion" (Ricœur, "La recherche philosophique peut-elle s'achever," *Orientations* (1966), réédition du Fonds Ricœur, 1), et que cet écart travaille déjà sourdement le niveau purement descriptif. Cf. aussi (9): "La philosophie naît d'une scission, d'une promotion à un discours de second degré, mais du fond d'une expérience vive qui y est transposée, surmontée et qui, du même coup, vient à être exprimée."
- ⁸⁰ Paul Ricœur, "Discours et communication" (Paris: L'Herne, 2004); "La fonction herméneutique de la distanciation," *Du texte à l'action*, 121-2. Dans un texte antérieur, Ricœur parlait de la même antinomie mais cherchait une médiation dialectique dans les concepts d'opération structurante (du côté de la syntaxe) et de mot (du côté de la sémantique): cf. "La structure, l'événement, le mot," *Le conflit des interprétations*, 89-95.
- ⁸¹ Ricœur, "Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage," 7-27.
- ⁸² Philippe Lacour, *La nostalgie de l'individuel. Essai sur le rationalisme pratique de Gilles-Gaston Granger* (Paris: Vrin, 2012), chapitre 4 ("Le déficit réflexif de l'herméneutique du non-sens").
- ⁸³ C'est surtout la "prise du langage sur l'expérience" qui intéresse Ricœur, tout au moins dans ce texte ("Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage," 7-8), à la faveur du rapprochement

entre, d'un côté, les notions de fondation et de renvoi et, de l'autre, celles d'usage et de jeu de langage. Cela s'explique par le contexte structuraliste et le risque de clôture du langage sur lui-même: c'est sans doute la raison pour laquelle Ricœur fait de la "sémiologie" le pivot de sa comparaison entre les deux auteurs, qui lui permet d'éviter la tentative ("chimérique") de "compromis."

- ⁸⁴ Ricœur, "Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage," 15.
- ⁸⁵ Ricœur, "Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage," 19. Dans *Le discours de l'action* (Paris: Fonds Ricœur, 2012), 8-9, Ricœur critique le "dogme" wittgensteinien de l'impossibilité de classer, corrélative de "l'impuissance de l'analyse du langage ordinaire à se réfléchir elle-même et à dire dans quel jeu de langage on parle du langage ordinaire." La même expression apparaît dans "Phénoménologie du vouloir et approche par le langage ordinaire," *Anthropologie philosophique* (2013), chap. 4, II (il est question de "l'impuissance" de la méthode d'analyse linguistique "de se réfléchir").
- ⁸⁶ Ricœur, *La Métaphore vive*, 265: "le langage poétique présente une certaine 'fusion' entre le sens et les sens, qui le distingue du langage non poétique où le caractère arbitraire et conventionnel du signe dégage, autant qu'il est possible, le sens du sensible [...] Wittgenstein, déclare Hester, n'a fait que la théorie du langage ordinaire à l'exclusion du langage poétique."
- ⁸⁷ Ricœur, "Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage," 20: "avec cette notion de grammaire sont posées des questions d'un nouveau genre; on peut bien les appeler transcendantales, en ce sens qu'elles ne sont plus dans un jeu de langage, mais sur les jeux de langage comparés les uns aux autres. Il y a donc une activité de langage – celle-là même de Wittgenstein – qui consiste à parler sur les jeux de langage et leur grammaire. C'est pour cette activité que se pose inéluctablement la question du rapport de ces grammaires à la réalité [...] Dire qu'un jeu de langage d'une certaine sorte est joué, c'est en réalité prononcer un énoncé sur les conditions de possibilité d'une sorte d'objet dans une sorte de langage."
- ⁸⁸ Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale 1* (Paris: Minuit, 2003), chap. 4; et *Essais de linguistique générale 2* (Paris: Minuit, 1973), chap. 3 et 4. Touchant les systèmes symboliques théoriques, la remarque reste également valable: Granger parle en ce sens du langage comme "métalangue universelle." Cf. Gilles-Gaston Granger, *Philosophie, langage, science* (Paris: EDP Sciences, 2003) 298; et *Formes, opérations, objets* (Paris: Vrin, 1996), 274.
- ⁸⁹ Emile Benveniste, "Sémiologie de la langue," *Problèmes de linguistique générale 2* (Paris: Gallimard, 1974). C'est toute une branche de la sémiotique contemporaine qui s'est d'ailleurs spécialisée dans l'étude de ces questions, notamment l'École de sémiotique Paris, à partir des travaux du dernier Greimas sur la sémiotique des passions. Cf. la collection "Formes sémiotiques," aux PUF.
- ⁹⁰ Comme le tente par exemple Granger pour distinguer logiques, mathématiques, langages naturels et musique. Cf. Philippe Lacour, *La nostalgie de l'individuel. Essai sur la philosophie pratique de Gilles-Gaston Granger* (Paris: Vrin, 2012), seconde partie ("Critique"). Preuve de cette insuffisance,

l'application des analyses narratologiques aux autres formes artistiques peuvent apparaître moins convaincantes: cf. Ricœur, "Architecture et narrativité," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 7, n°2 (2016), 20-30 – pour une appréciation différente, voir toutefois la "Présentation" de Samuel Lelièvre et Yvon Inizan à l'article de Ricœur (dans le même numéro: 14-6), et Johann Michel, "L'interprétation et le problème de l'espace," *Methodos*, n°20 (2020). Autre limite à la réflexion de Ricœur, la danse, qui semble se passer de la notion même d'œuvre: cf. Frédéric Pouillaude, *Le désœuvrement chorégraphique. Étude sur la notion d'œuvre en danse* (Paris: Vrin, 2009).

- ⁹¹ Paul Ricœur, "La question de la preuve en psychanalyse," *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 2008), 22. L'expression, qu'on trouve déjà dans *l'Essai sur Freud*, évoque celle de Lacan, qui proposait de faire "retour à Freud" en situant dans le seul "champ de la parole et du langage" la situation analytique. Cf. "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse," *Écrits 1* (Paris: Seuil, 1999).
- ⁹² Ainsi écrit-il en 1978 que "c'est une erreur de croire que tout ce qui est sémiotique est linguistique"; cf. Ricœur, "Image et langage en psychanalyse," *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, 124.
- ⁹³ Bernard Sève, *L'altération musicale* (Paris: Seuil, 2004).
- ⁹⁴ Ricœur, *Temps et récit 3*, 486-8. Cette spécificité du discours lyrique par rapport au discours dramatique correspond à une différence (mentionnée de façon assez elliptique) dans les valeurs visées par la redescription: valeurs sensorielles, esthétiques et axiologiques, pour la métaphore (elles rendent le monde susceptible d'être habité) et valeurs temporelles, pour le récit (elles rendent le monde susceptible d'être agi). Cf. *Temps et récit 1*, 12. Sur cette spécificité du discours lyrique et sa complémentarité avec le discours dramatique au sein d'une "grande sphère poétique," cf. Yvon Inizan, "Paul Ricœur et la question de la 'sphère poétique'," [m.youtube.com/watch?v=bNdD2hN4Fmc].
- ⁹⁵ Dans "La recherche philosophique peut-elle s'achever?" (1966), il est symptomatique que Ricœur n'aborde la réflexivité que de façon rapide (comme "possibilité de 'parler sur parler'"), sans chercher à l'explicitier davantage.
- ⁹⁶ André Dussart souligne l'intérêt de la distinction entre intraduisible initial (des systèmes linguistiques) et terminal (au niveau du discours) – cf. "Paul Ricœur et le deuil de la traduction absolue," *Équivalences*, 2007 (34-1-2), 31-46. Alexis Nouss y décèle une recherche quant à la manière même de poser le problème de la traduction, et conclut à une application de la philosophie de Ricœur à la traduction – cf. Alexis Nouss, "Le problème de la traduction," *Spirale*, 2004, n°197. Anthony Pym y voit une théorie interprétative qu'il associe au paradigme de l'incertitude, mais rapproche aussi, de façon paradoxale et discutable, de celui "l'équivalence naturelle" (qui postule une "valeur égale" pour le sens du texte source et celui du texte cible) – cf. Anthony Pym, *Exploring Translation Theories*, 2nd ed. (London and New York: Routledge, 2014).
- ⁹⁷ Le jugement de Meschonnic est ainsi particulièrement sévère: cf. Henri Meschonnic, *Éthique et politique du traduire* (Paris, Verdier, 2007), 8 et 83. Ricœur prend pourtant soin de signaler que son but n'est

pas traductologique: cf *Le Juste 2*, 32. Mais il est vrai que cet avertissement, dans l'introduction du *Juste 2*, a été coupé dans l'édition de *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004).

- ⁹⁸ Par exemple, Jervolino veut surtout "établir une relation entre don (des langues) et dette (de l'hospitalité langagière)", impliquant une forme de responsabilité envers les autres, à la fois spécifique et exemplaire – cf. Domenico Jervolino, "Pour une philosophie de la traduction, à l'école de Ricœur," *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/2, n°50, 229-38. Cf. aussi Alison Scott Baumann, "Ricœur's Translation Model as Mutual Labour of Understanding," *Theory, Culture and Society*, 27 (5), 69-85 (2010); Francisco Diez Fischer, "L'hospitalité langagière. Paul Ricœur et la question de la traduction," *Esprit*, vol. 2 (2014), 87-98.
- ⁹⁹ Contrairement à Derrida, Ricœur ne confère aucune valeur éthique à l'intraduisible – cf. Lisa Foran, "An Ethics of Discomfort: Supplementing Ricœur on Translation," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol 6, n°1, 2015. Toutefois, la position des deux auteurs n'est pas forcément aussi éloignée qu'il le semble au premier abord – cf. Keith Butt, "Traduire c'est trahir – peut-être: Ricœur and Derrida on the (In)Fidelity of Translation," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol 6, n°1, 2015.
- ¹⁰⁰ Certains pensent voir dans la réflexion sur la traduction un prolongement (et un épanouissement) de la théorie narrative – cf. Mohammad Ali Kharmandar, "Ricœur's Extended Hermeneutic Translation Theory Metaphysics, Narrative, Ethics, Politics," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol 6, n°1, 2015, 73-93. D'autres reconnaissent l'apport linguistique, mais pour souligner qu'il est surtout au service de la dimension ontologique qui semble en constituer l'horizon – cf. Richard Kearney, "Paul Ricœur and the Hermeneutics of Translation," *Research in Phenomenology* 37 (2007), 149. Enfin, certains préfèrent méditer sur la proximité de la traduction et de la compréhension historique: cf. Paul Marinescu, "Traduire le passé: enjeux et défis d'une opération historiographique," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol 6, n°1, 2015, 57-72. Marc-Antoine Vallée montre bien, en revanche, l'importance de la traduction dans la théorie du langage (dont elle constitue l'un des modèles, à côté du dialogue et du texte), en même temps que le rapprochement qu'elle permet avec l'œuvre de Gadamer: *La conception herméneutique du langage*, 170-9.
- ¹⁰¹ Ricœur, *Le Juste 2*, 32-3: "La menace initiale d'incommunicabilité [...] s'inscrit plus précisément parmi les figures de non-pouvoir qui affectent le pouvoir parler et, de proche en proche, le pouvoir dire, le pouvoir raconter et jusqu'à l'imputabilité morale. À la racine de ce non-pouvoir une forme de vulnérabilité résulte de l'irréductible pluralité des langues."
- ¹⁰² Richard Kearney, "Paul Ricœur and the Hermeneutics of Translation" (2007); Francisco Diez Fischer, "L'hospitalité langagière. Paul Ricœur et la question de la traduction" (2014).
- ¹⁰³ Paul Ricœur, *Herméneutique. Cours de Louvain 1971-1972* (Paris: Fonds Ricœur, 2013), 8 et 81 ss.
- ¹⁰⁴ Emile Benvéniste, "La forme et le sens dans le langage," *Problèmes de linguistique générale* 2 (Paris: Gallimard, 1974), 221-2. L'analyse sémiotique étudie la langue de façon purement "intra-

linguistique,” et traite de signes à valeur différentielle, tandis que l’analyse sémantique traite “de la langue en emploi et en action” (218).

- ¹⁰⁵ Benveniste, “La forme et le sens dans le langage,” 221.
- ¹⁰⁶ Claude Hagège, *L’homme de paroles* (Paris: Gallimard, 1985), 143: “À cette singularité, qui est justement d’être une dualité, répond une linguistique, et non pas deux, comme on en trouve le projet chez certains de ceux qui ont le mieux perçu la double nature des langues, mais ne l’ont pas crue justiciable d’un modèle unique”; cf. aussi 304.
- ¹⁰⁷ Ricœur, “Le paradigme de la traduction,” in *Sur la traduction*, 26: “ou bien la diversité des langues est radicale, et alors la traduction est impossible en droit; ou bien la traduction est un fait, et il faut en établir la possibilité de droit par une enquête sur l’origine ou par une reconstruction des conditions a priori du fait constaté.”
- ¹⁰⁸ Ricœur, “Le paradigme de la traduction,” 53-6.
- ¹⁰⁹ Ricœur, “Le paradigme de la traduction,” 59: “dans le rapport entre dire le réel, dire autre chose que le réel, le possible, l’irréel, l’utopie, voire le secret, l’indicible, bref l’autre du communicable.”
- ¹¹⁰ Ricœur, “Le paradigme de la traduction,” 27-8; “Un passage: traduire l’intraduisible,” in *Sur la traduction* (2004), 55-9, et notamment 55-6: “[...] la première unité de langage signifiant est la phrase et non le mot [...] les phrases sont de petits discours prélevés sur de plus longs discours qui sont des textes [...] et les textes à leur tour font partie d’ensembles culturels à travers lesquels s’expriment des visions du monde différentes, qui d’ailleurs peuvent s’affronter à l’intérieur du même système élémentaire de découpage phonologique, lexical, syntaxique, au point de faire de ce qu’on appelle la culture nationale ou communautaire un réseau de visions du monde en compétition occulte ou ouverte; pensons seulement à l’Occident et à ses apports successifs, grec, latin, hébraïque, et à ses périodes d’auto-compréhension compétitives, du Moyen-Âge à la Renaissance et à la Réforme, aux Lumières et au Romantisme.” Cette dimension culturelle de la distanciation, donc de la reconnaissance, a fait l’objet de l’attention de Timo Helenius, *Ricœur, Culture and Recognition. A Hermeneutic of Cultural Subjectivity* (Lanham: Lexington Books, 2016).
- ¹¹¹ Ricœur, “Le paradigme de la traduction,” 24: “il y a un second fait qui ne doit pas masquer le premier, celui de la diversité des langues: le fait tout aussi considérable que l’on a toujours traduit; avant les interprètes professionnels, il y eut les voyageurs, les marchands, les ambassadeurs, les espions, ce qui fait beaucoup de bilingues et de polyglottes! On touche là à un trait aussi remarquable que l’incommunicabilité déplorée, à savoir le fait même de la traduction, lequel présuppose chez tout locuteur l’aptitude à apprendre et à pratiquer d’autres langues que la sienne.” Cf. également *ibid.* 33, et “Un ‘passage’: traduire l’intraduisible” (2004), 57.
- ¹¹² Ricœur, “Le paradigme de la traduction,” 29.
- ¹¹³ Ricœur, “Le paradigme de la traduction,” 39-40.

- ¹¹⁴ Ricœur, "Un `passage': traduire l'intraduisible," 62.
- ¹¹⁵ Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 40.
- ¹¹⁶ Ricœur, "Défi et bonheur de la traduction," *Sur la traduction*, 13-4.
- ¹¹⁷ Ricœur, "Un `passage': traduire l'intraduisible," 60.
- ¹¹⁸ Ricœur, "Un `passage': traduire l'intraduisible," 63.
- ¹¹⁹ Ricœur, "Un `passage': traduire l'intraduisible," 62-6.
- ¹²⁰ Ricœur, "Un `passage': traduire l'intraduisible," 66-9: Hölderlin, Celan, Meschonnic, Berman ont lutté "contre le *sens seul*, le sens sans la lettre, contre la lettre." Ils ont cherché à redonner une dignité à une traduction littérale, en la tirant de l'opprobre du "mot à mot," pour lui donner le lustre du "lettre à lettre." Ce faisant, "ils quittaient l'abri confortable de l'équivalence du sens, et se risquaient dans des régions dangereuses où il serait question de sonorité, de saveur, de rythme, d'espacement, de silence entre les mots, de métrique et de rime." De là une contrainte forte (seul un poète peut traduire un poète, ou un philosophe un autre), mais aussi d'étonnantes réussites (Hölderlin qui parle grec en allemand).
- ¹²¹ Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 42.
- ¹²² Ricœur "Défi et bonheur de la traduction," (2004), 19: " En avouant et en assumant l'irréductibilité de la paire du propre et de l'étranger, le traducteur trouve sa récompense dans la reconnaissance du statut indépassable de dialogicité de l'acte de traduire comme l'horizon raisonnable du désir de traduire."
- ¹²³ Paul Ricœur, "Rhétorique, poétique, herméneutique," *Lectures 2* (Paris: Seuil, 1999), 489-90. Habermas parle "d'herméneutique spontanée" pour la conversation quotidienne: cf *Logique des sciences sociales* (Paris: PUF, 1987), 445.
- ¹²⁴ Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 50-1: le mutisme est cette forme remarquable de misologie qui consiste à absolutiser "la propension du langage à l'énigme, à l'artifice, à l'hermétisme, au secret, pour tout dire à la non-communication."
- ¹²⁵ Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 21.
- ¹²⁶ Ce que Roman Jakobson appelle "rewording" (traduction intra-linguistique: cf. *Essais de linguistique générale* 1 (2003), chap. 4), Emile Benveniste la capacité métalinguistique ("Sémiologie de la langue" (1974)) et que Claude Hagège situe dans la langue elle-même, en deçà des métalangages (*L'homme de paroles* (1985), 386-9). Pour une équivalence de cette idée chez Gadamer, cf. Vallée, *La conception herméneutique du langage*, 139 ss. Ricœur, sans citer sa source, souligne aussi que Peirce place la réflexivité (tout particulièrement la définition d'un terme par un autre) au centre de sa sémiotique: cf. "Le paradigme de la traduction," 45.
- ¹²⁷ Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 25.

- ¹²⁸ Emile Benveniste, "La forme et le sens dans le langage," *Problèmes de linguistique générale II* (Paris: Gallimard, 1974), 228.
- ¹²⁹ Gilles-Gaston Granger, "Les conditions protologiques des langues naturelles," *Formes, opérations, objets* (Paris: Vrin, 1994, chap. 5); Philippe Lacour, *La nostalgie de l'individuel* (Paris: Vrin, 2012), 2ème partie ("Critique").
- ¹³⁰ Hagège, *L'homme de paroles*, 296 ss. La distinction hiérarchique de la phrase ("Pierre chante") est opérée, par l'énonciateur lui-même, en thème (ce dont l'énoncé dit quelque chose: on parle de "Pierre") et rhème (la chose qui est dite: "chante"). Cet aspect constitue même la clé de voûte des trois "points de vue" (morpho-syntaxique, sémantico-référentiel et énonciatif-hiérarchique), puisqu'il permet "d'ancrer solidairement les trois perspectives sur une même réalité, en rattachant explicitement les stratégies énonciatives à la syntaxe et à la sémantique" (296).
- ¹³¹ Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 22.
- ¹³² Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 21 et 52.
- ¹³³ Certains commentateurs soulignent le lien entre traduction externe et interne – cf. André Dussart, "Paul Ricœur et le deuil de la traduction absolue," *Equivalences*, 2017 (34-1-2), 31-46; et Alison Scott-Baumann, *Ricœur and the negation of happiness* (London: Bloomsbury, 2013). Mais ils ne l'expliquent pas, sauf à faire intervenir des motifs immédiatement éthiques (la traduction comme paradigme de l'hospitalité, donc du dialogue). En réalité, en deçà de l'éthique, la relation est à chercher dans la théorie du discours, dont la cohérence suppose la mise en évidence de la réflexivité. Marc-Antoine Vallée a bien aperçu ce lien: cf. *La conception herméneutique du langage* (2011), chapitre 3 (c'est la réflexivité qui permet de dégager la traduction comme un des modèles aidant à penser le langage).
- ¹³⁴ Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 50.
- ¹³⁵ Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 49.
- ¹³⁶ Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 45.
- ¹³⁷ Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 45.
- ¹³⁸ Emile Benveniste, "Catégorie de pensée et catégorie de langue," *Problèmes de linguistique générale 1* (Paris: Gallimard, 1966), 76: "Il est plus fructueux de concevoir l'esprit comme virtualité que comme cadre, comme dynamisme que comme structure. [...] En ce sens [la pensée] devient indépendante, non de la langue, mais des structures linguistiques particulières."
- ¹³⁹ Ce point est bien aperçu par Marc-Antoine Vallée dans *La conception herméneutique du langage* (2011), 179-86. L'auteur, qui rapproche sur ce point Ricœur et Gadamer de façon convaincante, parle d'une "conception dialectique du sens," et de "tension irrémédiable entre idéalité et occasionnalité" du sens.

- ¹⁴⁰ Paul Ricœur, *Herméneutique. Cours de Louvain de 1971-72* (2013), 136.
- ¹⁴¹ Ricœur, *La Métaphore vive*, 385.
- ¹⁴² Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 45.
- ¹⁴³ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965), 14.
- ¹⁴⁴ Une tautologie formelle (du calcul des propositions) est vraiment muette, mais une tautologie de la langue naturelle dit souvent quelque chose de plus, du fait notamment de la situation d'énonciation. Ainsi, l'énoncé d'identité "un chat est un chat" est beaucoup plus riche de sens que "A=A."
- ¹⁴⁵ Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 47-8.
- ¹⁴⁶ Ricœur, *Sur la traduction*, 49.
- ¹⁴⁷ Ricœur, "Un 'passage': traduire l'intraduisible," *Sur la traduction*, 55-6. Dans sa contribution à l'ouvrage dirigé par Jérôme Bindé, *Où vont les valeurs?* (Paris: Unesco/Albin Michel, 2004), Ricœur mentionne une tradition asiatique de traduction de l'autre radical, qui est d'une ampleur comparable à celle de la Bible en Occident: le passage des textes bouddhiques indiens au Chine puis au Japon et dans le reste du sud-est asiatique.
- ¹⁴⁸ Ricœur fait référence à ce philosophème célèbre pour caractériser l'existence comme désir et effort. De même que le cogito se découvre "déjà posé dans l'être," un ressort linguistique ne crée pas le langage mais peut l'organiser. Cf. Ricœur, "Existence et herméneutique," (1969), 24-5: "L'existence [...] est désir et effort. Nous l'appelons effort, pour en souligner l'énergie positive et le dynamisme, nous l'appelons désir, pour en désigner le manque et l'indigence: *Eros* est fils de *Poros* et de *Pénia*." On pense bien sûr aussi au beau titre du livre de Jean Greisch sur Ricœur: *L'itinérance du sens* (Grenoble: Jérôme Millon, 2001).
- ¹⁴⁹ Ricœur, "Existence et herméneutique," 22.
- ¹⁵⁰ Jean-Luc Amalric va plus loin encore en affirmant que l'imagination elle-même est brisée entre un pôle symbolique (de synthèse et de médiation, implicite) et un pôle fictionnel (de négation et de neutralisation, explicite) – cf. *La théorie ricœurienne de l'imagination* (Paris: Hermann, 2013), 650.
- ¹⁵¹ Gilles-Gaston Granger développe également une conception similaire dans *Pour la connaissance philosophique* (Paris: Odile Jacob, 1988). Cf. Lacour, *La nostalgie de l'individuel*, chap. 4.
- ¹⁵² Ricœur, *Réflexion faite*, (1995), 8: "l'expression, 'réflexion faite' [...] ne doit pas être confondue avec la sentence 'tout compte fait'. La réflexion, même redoublée, ne se referme pas sur un bilan." On peut rapprocher cette position de celle de Gadamer touchant la finitude et l'insuffisance de nos discours, qui oblige à fournir un travail sur le langage pour trouver le mot juste. Cf. Vallée, *La conception herméneutique du langage*, 51-2. Jean-Luc Amalric parle en ce sens d'un caractère "doublement indirect" de la réflexion philosophique, prise dans la tension de l'entre-deux de l'imagination primaire (un décalage qui joue au niveau de la perception) et de l'imagination

secondaire (la distanciation qui relance le discours vers sa reprise spéculative) – cf. “L’épreuve de la métaphore: éléments pour une critique du discours philosophique,” 168.

- ¹⁵³ Cf. par exemple “L’homme comme sujet de la philosophie,” *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences*, conclusion: Ricœur qualifie son anthropologie de “l’un des discours possibles sur l’être humain,” à côté, par exemple du discours scientifique).
- ¹⁵⁴ Ricœur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, chap. 9 (incipit).
- ¹⁵⁵ Michaël Foessel, “La lisibilité du monde. La véhémence phénoménologique de Paul Ricœur,” *Paul Ricœur* (Paris, L’Herne: 2006).
- ¹⁵⁶ Paul Ricœur, “La structure symbolique de l’action,” *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (2013), I (“Le symbolisme constituant,” in fine): “Il semble que tout symbole sémiologique est accessible à une réflexivité spécifique qui fait par exemple qu’on peut parler sur tel langage dans un autre langage qui devient son métalangage. Une culture ne peut opérer sur ses symboles sans les réfléchir dans un ordre symbolique redoublé qui fonctionne comme son métalangage.”
- ¹⁵⁷ Johann Michel oppose onto-poétique (métaphore, récit, nomination de Dieu) et onto-anthropologie, dans “L’ontologie fragmentée” (2009). On pourrait peut-être ajouter que, dans la mesure où l’être est acte et puissance, l’ontologie doit tenir compte des aspects normatifs par lesquels les Sois (s’évaluent et) se projettent vers le devoir-être: l’initiative n’est-elle pas accompagnée d’un jugement (réfléchissant) sur l’action qui convient?
- ¹⁵⁸ Marc-Antoine Vallée rapproche sur ce point Ricœur de Gadamer de façon convaincante, en parlant de “l’unité spéculative” du langage et de l’expérience: cf. *La conception herméneutique du langage*, 247. Cf. l’idée de Ricœur qu’il existe une “vocation du langage à exprimer l’intégralité du pensable”: “Violence et langage” (1991), 137-8. On rapprochera également ces textes du credo symétrique de “La recherche philosophique peut-elle s’achever?” (1966), 23: “Je crois que notre expérience se fait en même temps que nous la disons, et que le langage est la venue à l’ordre de l’articulé d’un fond essentiellement dicible de l’expérience.” Ricœur y voit une position anti-bergsonienne, mais il faudrait nuancer ces propos à la lumière des recherches par Bergson des concepts fluides – cf. Jean-Claude Pariente, *Le langage et l’individuel* (Paris: Armand Colin, 1997).
- ¹⁵⁹ Sur cette contradiction supposée, cf. Jean-Marc Tétaz, “La métaphore entre langage et ontologie,” *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 5, n°1 (2014), 76-8. Jean-Luc Amalric rappelle les deux sources de cette confusion: l’écart entre affect et discours, et celui entre image et concept. Cf. Jean-Luc Amalric, “L’épreuve de la métaphore: éléments pour une critique du discours philosophique,” *Remate de Males*, Vol. 35, n°2 (2015), 152.
- ¹⁶⁰ Ricœur, *La Métaphore vive*, huitième étude (“Métaphore et discours philosophique”).
- ¹⁶¹ Paul Ricœur, *Amour et justice* (Paris: Seuil, 2008).
- ¹⁶² Jean-Pierre Changeux et Paul Ricœur, *La nature et la règle* (Paris: Odile Jacob, 1998); cf aussi l’intervention de Charles Taylor au colloque du centenaire: “Paul Ricœur et l’anthropologie philosophique au xx^e siècle,” 25 nov. 2013, [[youtube.com/watch?v=rhf9JnuRMAM](https://www.youtube.com/watch?v=rhf9JnuRMAM)].
- ¹⁶³ Un exemple, parmi d’autres: le souci pour à la fois distinguer discours politique, économique et éthique et indiquer leurs intersections. Cf. Ricœur, “Éthique et politique,” *Du texte à l’action*, 433-48.