

Y a-t-il eu vraiment une rencontre entre Ricœur et la philosophie analytique?

Pascal Engel

Directeur d'études (EHESS), Paris

Abstract:

Paul Ricœur made a lot to introduce analytic philosophy in France during the 70s and 80s, and he engaged in a dialogue with a number of authors from this tradition, such as Austin, Strawson, Davidson or Parfit. This dialogue, though, was one-sided, since there was no discussion of his views by analytic philosophers. Moreover, Ricœur often misunderstood or misrepresented the analytic views that he was discussing. So in many ways the Ricœur's encounter with analytic philosophy was unsuccessful, which does not mean that Ricœur's discussions were unfruitful for his own work.

Résumé:

Paul Ricœur a fait beaucoup pour introduire la philosophie analytique en France pendant les années 1970 et 1980, et il a entrepris un dialogue avec les auteurs de cette tradition, comme Austin, Strawson, Davidson ou Parfit. Mais ce dialogue est cependant resté unilatéral, car il n'y a pas eu de discussion des thèses de Ricœur au sein de la tradition analytique. De plus Ricœur a souvent mécompris les vues analytiques qu'il discutait. En ce sens il n'y a pas eu de rencontre entre Ricœur et les philosophes analytiques, ce qui ne veut pas dire que les discussions par Ricœur des philosophes analytiques n'aient pas été fructueuses pour son œuvre propre.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 5, No 1 (2014), pp. 125-141

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2014.238

<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](#).

Y a-t-il eu vraiment une rencontre entre Ricœur et la philosophie analytique?

Pascal Engel

Directeur d'études (EHESS), Paris

Quand Paul Ricœur a commencé à s'intéresser à ce que l'on appelait déjà la philosophie analytique, au début des années 1970, ce courant était aussi mal connu qu'il était peu estimé (euphémisme).¹ Russell, son disciple Couturat et ce que l'on nommait avec mépris la "logistique" avaient été ostracisés par Goblot et Brunschvicg; le positivisme logique, dont le seul représentant français était l'infâme Louis Rougier,² avait été ostracisé par Bachelard et Canguilhem, et la philosophie oxonienne du langage ordinaire avait, à Royaumont en 1958, raté son entrée au Continent.³ Lorsque, durant ce fameux colloque, Jean Wahl risque face aux "analystes" un "Je crois que nous sommes d'accord!," Ryle lui oppose un "J'espère bien que non!." Pendant les années 1960, une poignée de gens (Jules Vuillemin, Robert Blanché, Gilles Granger, Jean-Claude Pariente, Francis Jacques, Jean Largeault, Bertrand Saint Sernin, Jacques Bouveresse) lisaient Russell, Wittgenstein ou Carnap, mais l'image dominante était que la philosophie analytique ne s'occupe que de logique et de philosophie des sciences, et pas de sujets de philosophie classique, et encore moins des questions dont s'occupait la tradition phénoménologique. Quand René Schérer, Hubert Elie et Lothar Kelkel traduisaient les *Recherches logiques* de Husserl, ou quand Suzanne Bachelard écrivait sa thèse sur Husserl, pratiquement personne ne notait la similitude des questions que se posait la première phénoménologie de Husserl avec celles que posaient Bolzano, Frege, Moore, Russell, Carnap ou Wittgenstein. Encore moins soupçonnait-on qu'il pût y avoir une philosophie analytique de l'esprit, de l'action ou de l'éthique. Quand on lit ce que disent à cette époque les philosophes français (par exemple Foucault)⁴ sur la philosophie analytique, on a l'impression qu'ils ont une sorte de vague perception de ce qu'il pourrait y avoir quelque chose d'intéressant là-dedans, mais qu'ils font peu d'efforts pour aller au-delà. Par ailleurs à cette époque très peu lisent de la philosophie en anglais et ceux qui ont fait leurs études dans les années 1970 se rappellent bien combien leurs professeurs et leurs condisciples considéraient avec mépris quelqu'un qui lisait Russell plutôt que des philosophes allemands dont le nom commence par un "H." Peu de choses prédisposaient Ricœur, dont l'inspiration première venait de la philosophie réflexive de Lachelier, de Lagneau et de Nabert et qui avait commencé sa carrière philosophique par une phénoménologie de la volonté, à s'intéresser à des auteurs comme Austin, Strawson, Goodman ou Davidson. Ce qui l'y a conduit, comme il l'a expliqué dans de nombreux textes autobiographiques, c'est la nécessité de ce qu'il appelle un "détour par les signes," qui l'amena à s'interroger sur les théories de la métaphore et sur la sémantique de l'action. Plus tard, il discuta abondamment la philosophie de Rawls. Avec sa générosité native, sa culture protestante qui s'opposait à l'autoritarisme de la philosophie française, et sa conception collégiale du travail universitaire, Ricœur contribua grandement à faire connaître ces auteurs et cette tradition, notamment en les faisant traduire dans la collection *L'ordre philosophique*, et en les discutant dans ses livres et articles, ainsi que dans son enseignement. Il contribua grandement à la diffusion de pensées pour lesquelles il n'avait pas de grande sympathie de prime abord. Pourtant, s'il y eut incontestablement des relations entre Ricœur et certains auteurs de tradition

analytique, y a-t-il réellement eu un dialogue? Physiquement, assez peu. À Chicago, où il enseignait non pas en philosophie mais à la *Divinity School*, il nous dit qu'il était, pour ceux du département de philosophie, un "mouton noir."⁵ Alors que Davidson enseigna plusieurs années là-bas, rien n'atteste qu'il y ait rencontré Ricœur, qu'il côtoya pourtant à l'Institut international de philosophie. Ricœur ne semble avoir participé que deux fois, dans les années 1970, à des congrès de l'*American Philosophical Association*, et il y a très peu de comptes rendus de ses œuvres dans les principales revues de philosophie analytique, y compris récentes. Aucun philosophe analytique ne participe à son volume de la *Library of Living Philosophers*. Rien n'indique même que Ricœur ait rencontré les auteurs qui avaient le plus de sympathie pour l'école de Brentano aux États-Unis, comme Chisholm, Bergmann, ou Dallas Willard.⁶ Mais une absence de dialogue institutionnel signifie-t-elle une absence de dialogue philosophique? Le seul moyen de le savoir est de considérer les discussions que Ricœur a consacrées à des représentants de cette tradition. Il a mené des discussions avec les philosophes analytiques dans trois domaines au moins: la philosophie du langage, la philosophie de l'action, et la philosophie morale et politique. Il n'est possible ici de considérer tous ces domaines. Je vais donc me limiter à deux aspects qui ont compté pour Ricœur et qui sont en eux-mêmes importants: d'une part la question de la relation entre la méthode "analytique" et la méthode herméneutique, et d'autre part l'analyse de l'action, de l'identité personnelle et de l'éthique, qui sont au centre de *Soi-même comme un autre*, le livre où ce que l'on a appelé "dialogue" entre Ricœur et certains auteurs analytiques est le plus poussé. Pour qu'il y ait dialogue, il faut qu'il y ait un échange, au moins au sens où un interlocuteur vous répond, même s'il ne comprend pas votre point de vue. Mais si vous avez mécompris le sien, et qu'il ne vous répond pas, on ne peut même pas parler d'un dialogue de sourds. Si vous vous adressez à un interlocuteur potentiel mais qui ne vous répond pas, et si vous vous méprenez sur ce qu'il dit, on peut juste parler d'une tentative de dialogue. Il est incontestable que Ricœur a fait une telle tentative, que bien peu à son époque de ceux venus de sa tradition ont faite, et bien peu au sein de la tradition analytique ont faite pour comprendre les auteurs de tradition phénoménologique. Mais si "dialoguer" est ce que les philosophes d'Oxford appellent un "*success verb*," c'est-à-dire un verbe qui signifie que l'action visée a été effectivement accomplie, Paul Ricœur n'a pas vraiment dialogué avec les philosophes de tradition analytique.

Méthode analytique et méthode herméneutique

Dans la Préface de *Soi-même comme un autre*, Ricœur nous dit que "le recours à l'analyse est le prix à payer pour une herméneutique caractérisée par le statut indirect de la position du soi" (SCA: 28). La philosophie analytique a, pour Ricœur, d'abord le statut d'une méthode, et comme il le dit souvent d'un "détour" permettant de prendre certains repères dans son analyse. Mais comme Ricœur le sait, cette caractérisation est doublement trompeuse. D'une part parce qu'il y a eu, depuis les débuts du courant analytique en philosophie et jusqu'au moment où Ricœur écrivait sur ces sujets, plusieurs types de méthode et de programmes: l'analyse logique chez Frege, Russell et les positivistes, l'analyse du langage ordinaire avec Wittgenstein et la philosophie linguistique d'Oxford, et finalement un courant qui progressait quand Ricœur écrivait – mais qu'il n'a jamais vraiment connu – celui qui place la philosophie de l'esprit à la place de la philosophie du langage en position de philosophie première. D'autre part parce qu'il est très difficile d'isoler la méthode des philosophes analytiques de leurs thèses substantielles: le réalisme métaphysique chez Frege, Russell et Moore, l'empirisme chez les positivistes, le kantisme ou la philosophie du sens commun chez les oxoniens, enfin une forme de naturalisme

chez les successeurs de Quine et de Davidson. En ce sens, la philosophie analytique est tout sauf une méthode neutre ou une échelle qu'on pourrait rejeter une fois le but atteint: c'est un corps de doctrines substantielles. Ricœur pense pouvoir isoler les analyses des analytiques, prises comme de pures méthodes, de leurs thèses substantielles, un peu comme si ce n'étaient que des outils à la disposition de quiconque entre dans la boutique. Il pense manifestement à la manière dont Husserl considérait la phénoménologie comme une méthode neutre de description, et croit trouver dans les analyses linguistiques des oxoniens une sorte d'équivalent du neutralisme husserlien. Mais – sans entrer ici dans la question de savoir si ce dernier est vraiment si neutre de toute ontologie – il est loin d'être clair que les analyses linguistiques qui étaient les plus familières à Ricœur, celles du second Wittgenstein, d'Austin, de Ryle et de Strawson, soient réellement neutres, au sens de non engagées ontologiquement et épistémiquement. La phénoménologie post-brentanienne se veut descriptive. Mais cela exclut-il vraiment tout engagement ontologique? L'analyse oxonienne se veut aussi descriptive. Mais le Wittgenstein est-il vraiment un quiétiste désamorçant toute ontologie? Ryle n'est-il pas un BVA (Bon Vieil Aristotélicien) tout comme Geach et Anscombe? Strawson n'est-il pas un BVK (Bon Vieux Kantien)? Ricœur un BVH (le H en libre choix)? Cette image du philosophe analytique comme pourvoyeur d'instruments conceptuels, et seulement de cela, survit encore aujourd'hui. On entend souvent dire que l'on pourrait utiliser les analyses des philosophes analytiques mais pour les mettre au service de doctrines différentes de celles que soutiennent ces philosophes. Mais cette image est fautive: dans toute tradition, les philosophes donnent des instruments conceptuels inséparables de leurs thèses substantielles et de leurs doctrines. Les analyses linguistiques et les descriptions phénoménologiques ne sont pas plus de simples instruments que ce que Spinoza appelle la *norme du vrai* n'est un simple outil. C'est un outil au service de ce que l'on peut comprendre de la substance des choses. Une fois l'outil fourni on est de plain-pied dans la nature de ce qui *est*.

Ce qui surprend en premier lieu le lecteur de *Soi-même comme un autre*, c'est l'œcuménisme méthodologique pratiqué par Ricœur quand il utilise des analyses de la philosophie du langage analytique. Il promène son caddy philosophique dans le supermarché analytique, commençant par utiliser les analyses de Strawson dans *Individuals* (qu'il avait fait traduire au Seuil) pour distinguer deux types de particuliers de base dans notre schème conceptuel, celui des objets matériels et celui des personnes, puis celles d'Austin pour repérer le sujet dans l'énonciation, celles d'Anscombe dans son analyse de l'intention et enfin la sémantique des verbes d'action de Davidson. À ces analyses, il adresse deux sortes d'objections: d'une part, si elles sont utiles pour repérer l'ancrage linguistique de la subjectivité, elles ont le tort de demeurer linguistiques, alors que la subjectivité s'enracine dans un sol qui n'est pas langagier, celui du corps propre, associé à l'expérience du monde – ce qui condamne les conceptions linguistiques à n'être que superficielles et à ignorer la nature de la vraie subjectivité, et d'autre part elles sont fausses, parce qu'elles écrasent la subjectivité soit sur le comportement (comme Anscombe), soit sur un événement impersonnel, ce qui revient cette fois-ci à la nier et à ignorer l'agent lui-même auteur de ses actions. Je vais revenir plus bas sur ces critiques, mais ce qu'il faut noter est que Ricœur semble mettre toutes ces analyses sur le même plan, alors qu'elles reposent sur des conceptions foncièrement différentes de la signification et de l'analyse. Strawson pense que l'analyse descriptive du langage ordinaire va nous révéler quelque chose sur la nature de notre schème conceptuel de référence et d'identification, et que cette analyse peut se mettre au service d'une conception néo-kantienne de l'*a priori* langagier. Austin procède très différemment, et propose une analyse des règles et conventions qui gouvernent les actes de langage. La subjectivité n'est en rien pour lui un sol transcendantal nécessaire et *a priori*, mais plutôt une

coordonnée au sein d'un ensemble de conventions, essentiellement sociales et contingentes. Anscombe se situe dans une perspective wittgensteinienne: pour elle le sens c'est l'usage, et les usages du langage sont pluriels, et il n'y a aucune priorité des usages référentiels sur les autres (Ricœur ne voit pas bien ici – mais il le soupçonne – qu'elle refuse, à l'instar de son maître, l'idée que le pronom *je* puisse avoir une référence). Enfin, Davidson a une tout autre conception de la signification, diamétralement opposée à celle de Strawson et Anscombe: pour lui le sens d'un énoncé ce sont ses conditions de vérité, distinctes des intentions de communication, et irréductibles aux conventions sociales ou linguistiques. Surtout, Ricœur ne voit pas que la conception davidsonienne de l'analyse sémantique et philosophique a à la fois des affinités avec celles de l'herméneutique et s'y oppose. Malgré sa lecture attentive des *Essays on Actions and Events* (1980, mais la plupart des essais étaient connus dès les années 1960), il ne discute pas du tout la méthode d'interprétation de Davidson telle qu'elle est exposée dans "Truth and Meaning" (1967), "Radical Interpretation" (1969) et les autres essais de Davidson des années 1960-70.

Davidson⁸ propose qu'on considère comme la *théorie de la signification* pour le langage d'un locuteur l'ensemble des spécifications de conditions de vérité de forme:

(T) 'S'est vrai (dans L) si et seulement si (ssi) *p*

Dont une instance est

(T1) "Marie traversa la Manche rapidement" est vrai ssi Marie traversa la
Manche rapidement

Davidson se pose, comme Quine dans ses réflexions sur la traduction radicale, la question de savoir à quelles conditions quelqu'un qui ne disposerait que des données comportementales sur un locuteur pourrait attribuer des significations aux phrases de son langage. À la différence de Quine, Davidson considère que ce n'est pas un manuel de traduction qu'il nous faut établir, mais une "théorie de la vérité" pour les phrases du locuteur, qui va consister en une *interprétation* du langage de ce locuteur. Une théorie de la vérité peut être formulée comme un ensemble d'axiomes dont seraient dérivables des phrases de la forme (T). La procédure d'"interprétation radicale" que propose Davidson, consiste donc, pour l'interprète, à formuler au sujet du langage de celui qu'il interprète le plus de phrases possibles de la forme (T). La procédure, une fois complétée, fournira une *interprétation* du langage du locuteur, qui pourra elle-même être révisée jusqu'à ce qu'on obtienne la meilleure adéquation possible. Cette interprétation nous permettra de révéler ainsi la *compétence sémantique* du locuteur, ce qu'il comprend quand il comprend son propre langage. Mais on peut se demander en quoi une théorie de la vérité tenant lieu de théorie de la signification permet d'expliquer la compréhension qu'a l'interprète de *son* propre langage. Or la réponse semble être qu'elles ne l'expliquent pas. Car tout ce que font ces phrases, c'est expliciter le savoir dont dispose *l'interprète*, quand il formule *dans son propre langage*, des hypothèses de la forme (T), puisqu'il utilise comme *métalangage*, pour le langage L du locuteur, son propre langage. Il n'y a aucune garantie que le *locuteur lui-même* puisse formuler des phrases de ce type. Ou plus exactement, il n'y a qu'une garantie très générale, qui repose sur le principe de charité, que le locuteur tienne pour vraie la majeure partie des phrases que l'interprète tient aussi pour vraie. Mais toute cette procédure repose, si l'on peut dire, sur les épaules de l'interprète, et de la connaissance qu'il a de *son* propre langage. Faudra-t-il, pour interpréter le langage de l'interprète, un autre interprète, dont il faudra à nouveau

interpréter le langage? Auquel cas on court le risque d'une régression à l'infini. Ou bien faut-il supposer que l'interprète connaît déjà, sans interprétation, son propre langage? Dans ce cas, les significations sont déjà supposées connues, et on ne peut pas dire qu'on ait expliqué la compétence sémantique du locuteur: on l'a seulement présupposée, en supposant que l'interprète a un accès privilégié à ses propres significations. Pour assigner une phrase (T) je dois déjà connaître, dans mon langage, le français, ce que signifie cette phrase. Et par conséquent nous n'avons même pas commencé à expliquer en quoi consiste la signification de cette phrase, puisque nous l'avons simplement présupposée. C'est pourquoi on a objecté à Davidson que sa conception d'une théorie de la signification comme théorie de la vérité ne pouvait au mieux qu'être une représentation de liens de signification pour un langage *déjà compris*, et non pas une véritable recette permettant d'apprendre à quelqu'un qui ne comprendrait pas ce langage ce que ses phrases signifient. Une telle conception ne peut être, selon l'expression de Dummett, que modeste. Mais peut-il en être autrement? Est-il possible d'apprendre à quelqu'un un langage sans présupposer, en quelque façon, la connaissance d'un langage? Est-il possible de se placer de l'extérieur du langage pour comprendre comment s'y constituent les significations?

Si Ricœur avait vu ce point, il aurait mieux vu la similitude entre certaines thèses de Davidson et celles, notamment, de Gadamer.⁹ Tout comme Davidson, Gadamer soutient que:

(1) La signification repose sur l'interprétation. Tout phénomène humain est le produit d'une interprétation, et n'existe que relativement à notre pratique interprétative. En ce sens, l'interprétation est "universelle."

(2) L'interprétation n'est pas une méthode empirique et scientifique. C'est une pratique, partagée par tous les êtres humains, qui peut devenir réflexive ou consciente, mais qui est avant tout implicite dans la vie humaine.

(3) La compréhension interprétative repose sur le "cercle herméneutique:" tout phénomène signifiant doit être précompris pour pouvoir être compris. En ce sens, nous ne pouvons pas sortir du cercle herméneutique pour découvrir des significations qui seraient indépendantes de nos interprétations ultérieures.

(4) La compréhension est une forme d'accord, une "fusion des horizons." Elle est fondée sur une précompréhension, sur des préjugés immanents à une tradition et à un arrière-plan historique. Elle est aussi dynamique: nous interprétons en révisant sans cesse nos interprétations pour parvenir à une visée commune. La compréhension est donc intersubjective.

Ricœur s'est précisément réclamé, dans ses écrits sur la "logique herméneutique," de la méthode de Gadamer.¹⁰ Il y a là un rendez-vous raté, à la fois parce que Ricœur ne voit pas ce qui pourrait le rapprocher de Davidson et parce que, comme on va le voir, il lui objecte des thèses qu'il ne défend pas.¹¹ Mais on peut aussi comprendre aisément pourquoi Ricœur a tenu Davidson à distance. La conception herméneutique de la signification linguistique n'a jamais reposé, de près ou de loin, sur l'idée qu'on pourrait donner une *théorie*, sous forme axiomatique et basée sur la forme logique des phrases et leurs conditions de vérité, pour un langage. Gadamer conçoit le processus de l'interprétation comme un processus de *compréhension*, un *Verstehen*. Davidson, au contraire, le conçoit comme un processus qui est au moins en partie explicatif et causal, une forme d'*Erklären*, même si cette explication n'est pas selon lui purement causale. Pour Davidson toute explication par les raisons est également une explication causale. Si le processus d'interprétation dépend de "préjugés" d'une "tradition," en quoi la saisie du sens pourra-t-elle se faire en dehors de la référence à cette tradition? Comment en ce sens éviter une forme de

relativisme, selon lequel le sens et la vérité seraient propres à chaque tradition? La “fusion des horizons” devrait nous permettre de l’éviter, mais il n’est pas clair que les traditions ne soient pas comme des “paradigmes.” Davidson rejette au contraire explicitement cette notion, et soutient que sa conception de l’interprétation rend dénuée de sens l’idée même de schèmes conceptuels distincts. Sa conception est d’autant moins une forme d’idéalisme ou de relativisme qu’il admet, dans les conditions mêmes de l’interprétation, qu’il existe une relation causale entre la réalité à laquelle l’interprète est confronté et les croyances de celui-ci.

Une “sémantique de l’action sans agent?”

La seconde chose qui surprend dans la lecture que fait Ricœur de Davidson est l’objection qu’il lui adresse de fournir une “sémantique de l’action sans agent,” et de dissocier l’agent de ses actes, comme si ce dernier se contemplait lui-même de l’extérieur comme ayant fait ceci ou cela sans se sentir l’auteur de l’action en question. La raison principale que donne Ricœur est que Davidson traite l’action comme un événement impersonnel qui a lieu sans que le rapport au sujet de l’action semble importer. Mais cette imputation ricoeurienne est douteuse. Davidson soutient, comme on sait, trois thèses principales au sujet de la relation entre les raisons d’un agent et ses actions. La première est sa thèse causale:

- (i) la raison pour laquelle un agent agit est sa cause.

La seconde est que la notion de raison est en fait une notion complexe, qui consiste en des *états mentaux* ou psychologiques des agents qui expliquent et justifient leurs actions.

- (ii) Les raisons sont des états mentaux qui ont une fonction à la fois normative et explicative.

Mais quelle sorte d’états mentaux? Selon la conception initiale de Davidson tout état qu’on appelle une raison peut être minimalement décomposé en un désir et une croyance.

- (iii) Les raisons sont des paires de croyances et de désirs.

Par exemple, Jean désire faire plaisir à sa grand-mère et croit qu’il fera plaisir à sa grand-mère en allant au Temple. La croyance porte sur le caractère instrumental d’une action qui permet la réalisation du désir. On reconnaît aisément là le schème aristotélicien du syllogisme pratique, qui rend explicite l’idée implicite que là où l’on peut attribuer des raisons on peut attribuer un *raisonnement*.¹² Aristote, cependant, concevait le syllogisme pratique en un sens téléologique, comme exprimant la finalité de l’agent, et la manière dont il la réalise. Davidson ajoute l’idée que les prémisses du syllogisme pratique sont des croyances et des désirs qui sont aussi, au moins potentiellement, des causes du comportement.

Il ne manque plus qu’une pièce pour assembler les éléments de la conception standard de l’interprétation. C’est le fait que l’interprétation du comportement et des croyances doit postuler chez les agents l’existence de raisons qui soient *rationnelles*. Un agent peut agir pour toutes sortes de raisons. Mais toutes ne sont pas rationnelles. Jean peut aller à la messe par lubie, ou sous l’effet d’un comportement obsessionnel. Nombre de nos désirs et de nos croyances sont irrationnels. La conception standard ajoute aux trois principes (i)-(iii) que l’on ne peut interpréter un agent humain que si l’on suppose qu’il est minimalement rationnel, au sens où il obéit à des conditions minimales de rationalité qui sont pour l’essentiel des conditions de cohérence des croyances et des désirs, du même type que celles qui gouvernent la théorie standard de la

décision. Une autre condition est un principe de charité, déjà mentionné, selon lequel on doit supposer que les croyances de l'agent interprété sont pour l'essentiel cohérentes et vraies et qu'elles sont partagées avec l'interprète.

Deux difficultés affectent la théorie causale de Davidson, mais aucune n'est discutée par Ricœur dans *Soi même comme un autre*. La première est celle de la causalité mentale: un événement mental ne cause une action (comme événement physique) qu'en tant que mental, mais ce n'est pas sous la description mentale que la cause en question se produit, et seulement sous la description physique. C'est un problème sérieux quant à l'ontologie du mental qui a conduit à l'accusation d'épiphénoménisme contre Davidson,¹³ mais il est indépendant du problème que Ricœur veut soulever. La seconde difficulté n'est pas indépendante des objections de Ricœur, mais ce n'est justement pas celle sur laquelle insiste le philosophe français. C'est le fait qu'on peut avoir une raison d'agir qui rationalise une action, mais qui ne soit pas la cause de cette action. Pour reprendre l'exemple fameux de Davidson, un alpiniste peut désirer se libérer du danger représenté par le poids de son compagnon de cordée suspendu dans le vide, mais se trouver, par l'effet de son anxiété, lâcher la corde qui le maintient attaché à lui. Son action a une raison, mais celle-ci n'est pas la cause de son comportement: la vraie cause est un état émotionnel. C'est le fameux problème des "chaînes causales déviantes," qui fait que les raisons d'une action ne sont pas ses causes *appropriées*. Le second problème est celui de l'*akrasia* ou de la faiblesse de la volonté qui fait qu'on peut quelquefois avoir les meilleures raisons d'agir d'une certaine manière, mais agir à l'encontre de ces raisons. Ces deux problèmes sont indépendants de l'ontologie de l'action – ils se posent également pour une conception des actions comme événements et par exemple pour une conception qui identifierait ceux-ci à des propriétés d'une substance ou à des états de choses ou faits dans le monde – parce qu'ils portent sur la nature de la relation causale qui unit les raisons – ou les intentions – avec l'action de l'agent. On peut évidemment refuser, comme le fait Ricœur (à la suite de Wittgenstein et d'Anscombe), la thèse que la relation entre l'agent, ses intentions et ses raisons, soit causale. Mais ces problèmes ne se poseraient pas pour Davidson s'il ne se souciait pas de cette relation, et si, comme le soutient Ricœur, Davidson se contentait de poser une relation causale entre un événement mental et un événement physique, l'agent étant, pour ainsi dire, seulement spectateur d'événements auxquels il n'a aucun accès à partir de sa propre perspective. C'est bien à partir de cette perspective, comme agent, que le problème des chaînes causales déviantes se pose, et il ne se poserait pas s'il n'y avait pas un fossé entre la manière dont l'agent, à la première personne, conçoit son action et la manière dont elle se réalise en fait. Ricœur a raison de dire que Davidson, dans son analyse des phrases d'actions, comme "Marie traversa la Manche à la nage rapidement," postule que les verbes d'action comportent une place d'événement implicite, événement qui est, quand on donne l'analyse sémantique de la phrase, neutre et impersonnel. Mais il ne s'ensuit pas du tout que l'analyse conceptuelle et psychologique de la relation entre l'agent et son action soit elle-même une instance de "cogito humilié," un peu comme si l'événement avait lieu sans que l'agent y soit pour quelque chose (un peu comme s'il y avait une sorte de "ça agit" lichtenbergien). Davidson ne se préoccuperait pas des chaînes causales déviantes ni de l'*akrasia* s'il pensait que ce soit le cas.¹⁴ Au contraire ces problèmes ne se posent que si l'on se préoccupe de la relation entre l'agent et l'action. Bien entendu, l'analyse de Davidson ne postule aucune forme de causalité propre à l'agent, distincte de la causalité des événements, mais si l'"agir" (*agency*, "agence" comme on traduit parfois bizarrement) désigne la présence de celui qui a certaines intentions dans son action, et sa conscience de son acte, Davidson s'affronte tout à fait à cette difficulté, qui est celle de savoir quand on peut imputer une action à un agent, et s'il est maître de ses actions. Résout-il son

problème? Dans le cas des chaînes causales déviantes, non. Mais dans celui de l'*akrasia* on peut penser que sa solution, que je ne discuterai pas ici, a quelques mérites.¹⁵ Elle s'inscrit parfaitement dans la continuité de l'analyse aristotélicienne du syllogisme pratique, que Ricœur met lui-même en avant. Ricœur confond en fait l'analyse sémantique de Davidson, selon laquelle les phrases d'action font bien référence à des événements, et son analyse psychologique, selon laquelle les agents ont des intentions, qui causent leurs actions. Le fait que les secondes soient des événements n'entraîne pas que l'agent est dissocié de ses actions. Ricœur veut dire que Davidson ne donne pas de rôle, dans la relation de l'agent à ses actions, à la phénoménologie du vouloir, à l'inscription corporelle de ses actions. C'est correct. Mais il ne s'ensuit pas que l'agent disparaisse chez Davidson. L'absence de phénoménologie de l'agir n'implique pas la disparition de l'agent, et l'absence d'une causalité propre à l'agent n'implique pas l'absence d'une relation causale entre intention et action, qui est selon Davidson la marque de l'agir. Ricœur fait tout simplement une pétition de principe quand il décrit la position de Davidson comme oubliant l'agent.¹⁶

L'identité personnelle

Un autre point sur lequel il y a eu un dialogue manqué entre Ricœur et les philosophes analytiques est l'analyse de l'identité personnelle dans *Reasons and Persons* de Derek Parfit. Ricœur a le grand mérite d'avoir tout de suite compris l'importance du livre de Parfit. Mais tout comme Charles Taylor dans *Sources of the Self*, il relie la conception de l'identité personnelle de Parfit à celle de Locke, celle d'un "moi ponctuel," qui "se définit en faisant abstraction de toute visée constitutive et donc de toute identité," à ceci près que Parfit renverse simplement la conception lockéenne en soutenant que l'identité n'est pas "ce qui compte." Paul Ricœur, aussi, dans *Soi-même comme un autre*, reproche à Locke, et par là même à Parfit, de réduire l'"ipséité" du moi à la "mêmeté," en perdant tout ce qu'il y a de "narratif" et la dimension éthique de l'identité du moi.¹⁷

Je trouve ces jugements de Taylor et de Ricœur étonnants, parce que Parfit fait précisément ce qu'ils lui reprochent de ne pas faire: il place directement le problème de l'identité personnelle dans le contexte éthique, et se pose la question de savoir si notre notion usuelle de personne et de sujet personnel, qui a des projets pour lui-même, est adaptée à notre vie éthique. Et il répond par la négative, en soutenant une théorie de la non-identité du moi, qui lui paraît conforme à une éthique utilitariste bien conçue: si nous voulons maximiser le bonheur du plus grand nombre et tenir compte en particulier des biens futurs des générations à venir, nous devons, selon lui, adopter une conception dans laquelle ce qui "compte" n'est pas notre *propre* identité, mais celle des autres "personnes," conçues, précisément, comme n'étant que des personnes collectives, et non pas des petits individus "ponctuels" égoïstes. Il est compréhensible que Taylor et Ricœur veuillent défendre une conception de l'identité *personnelle* dans laquelle la personne comme projet se retrouve dans ses visées vers le futur et son passé. Mais alors ils doivent bien rendre compte du fait que ces personnes peuvent être, à travers le temps, identiques à elles-mêmes, et présupposer un concept quelconque d'identité personnelle. Autrement dit, ils font contre Parfit une pétition de principe, qui se manifeste bien par le fait qu'ils ne jugent même pas bon de discuter les arguments et les concepts précis que Parfit propose.

À mes yeux, la difficulté de la conception de Parfit vient d'ailleurs. Elle vient de la thèse, qui va de pair avec son "réductionnisme" quant à l'identité personnelle, selon laquelle on pourrait décrire tous les faits du monde de manière totalement "impersonnelle" sans jamais

rencontrer des personnes ou des moi. Au contraire, il me semble que la référence à un *je* est indispensable, et qu'il n'est pas possible d'éliminer purement et simplement le point de vue subjectif pour accéder au type de vision impersonnelle et "bouddhiste" que Parfit prétend proposer. Mais montrer cela passe par un examen détaillé des arguments de Parfit, et par la reconnaissance du défi considérable qu'il oppose à toute conception "personnelle" de la subjectivité.

Je ne vais pas le faire ici, car je l'ai fait ailleurs,¹⁸ mais je voudrais seulement indiquer en quoi la conception de l'absence de mêmeté de Parfit est compatible avec la reconnaissance de l'inéminabilité du point de vue personnel. Parfit soutient trois thèses constitutives de son "réductionnisme" quant à l'identité personnelle:

- (i) l'identité d'une personne dans le temps consiste seulement en certains faits particuliers;
- (ii) ces faits peuvent être décrits sans présupposer l'identité de la personne en question, de manière purement "impersonnelle;"
- (iii) l'existence d'une personne consiste seulement en l'existence d'un corps et d'un esprit, et dans l'occurrence d'une série d'événements mentaux et physiques connectés.

En fait il est parfaitement possible de soutenir (i) et (iii) – une personne n'est que ses continuités psychologiques –, sans soutenir (ii) – les faits qui composent une personne ne peuvent pas être décrits de manière "impersonnelle." S'ensuit-il que les personnes soient des objets dans le monde, tels que si on ne les y trouve pas, il n'y a pas de personnes? La réponse, classique, est qu'elles ne sont pas des objets dans le monde, mais des perspectives inéliminables sur le monde. En ce sens on peut concorder avec le jugement de Ricœur sans pour autant accepter l'idée d'identité personnelle au sens substantiel du terme. Là encore la critique de Ricœur manque sa cible.

Une autre conception des raisons

Ce qui précède n'est pas une défense de la conception davidsonienne de l'action; c'est seulement une mise au point destinée à dissiper les malentendus que la lecture qu'en a faite Ricœur a pu produire. Pour défendre la conception causale de Davidson, on peut la modifier, comme l'ont fait nombre de conceptions de l'action contemporaine, en la rendant pleinement compatible avec une conception causale de l'action.¹⁹ Mais on peut aussi la modifier en changeant la conception des raisons sur laquelle elle s'appuie.

J'ai jusqu'ici distingué deux sortes de raisons pour les actions (ou les croyances): les raisons qu'il y a de faire quelque chose (normatives ou justifiantes), et les raisons pour lesquelles l'agent a fait une action (les raisons motivantes). Mais cela ne suffit pas. Une raison normative est une considération qui compte en faveur de l'action. On peut aussi dire que c'est une raison pour laquelle l'agent *devrait* faire l'action, s'il était rationnel. Mais comme on l'a vu, ces raisons ne sont pas nécessairement motivantes, sauf pour des agents pleinement rationnels, ce que nous ne sommes pas. Une raison motivante est celle, qui, dans une circonstance donnée, explique l'action. Mais il faut aussi distinguer une raison qui a *effectivement* motivé, dans un contexte donné, une action (par exemple la raison pour laquelle Jean a frappé Paul est que Paul l'avait insulté), et une raison qui *pourrait*, dans divers contextes, expliquer l'action, autrement dit constituer une explication possible. Par exemple la raison pour laquelle Jean pourrait frapper Paul est que Paul

ait frappé Suzy. C'est une autre raison possible expliquant le comportement de Jean. Appelons ce type de raison *explicative*. Elle diffère de la raison motivante (ou du *motif*), parce qu'elle est une raison explicative possible (un *mobile*). Une raison motivante est toujours explicative, mais l'inverse n'est pas vrai. La raison explicative diffère de la raison justificante parce que cette dernière n'est pas nécessairement explicative. En particulier si la raison normative qu'il y a pour faire *x* est parfaitement en dehors de la portée de l'agent (par exemple il est atteint d'une maladie indétectable par la médecine actuelle), alors une telle raison ne peut pas expliquer son action, si pour expliquer il faut que la raison soit à la portée de l'agent et de son interprète.

Mais est-ce que le fait de distinguer ces trois sortes de raison implique qu'il y ait trois types de raisons distinctes? En fait, non. Il s'agit plutôt de trois rôles que la notion de raison peut jouer. Une raison normative peut être explicative si elle peut expliquer potentiellement l'action d'un agent. Elle peut être motivante si c'est aussi la raison pour laquelle l'agent agit. Par exemple le fait que la glace des pôles fond est une raison normative de s'occuper de la géopolitique de l'Arctique. Cela peut aussi expliquer l'action d'un homme politique. Et cela peut aussi motiver une autre personne à aller faire un voyage dans l'Arctique. C'est la même raison, mais qui joue différents rôles.²⁰

Parler de la manière dont je viens de le faire engage déjà une révision de la conception standard. Car en disant qu'il s'agit du même type de raison qui joue un rôle normatif, explicatif et motivant, j'ai laissé entendre qu'il n'y a pas ontologiquement parlant, trois types de raisons, mais un seul, qui correspond à un seul type d'entité. Lequel? Un fait. Une raison est un fait. C'est ainsi que nous exprimons normalement les raisons:

- (1) le fait que le pont se soit écroulé est la raison pour laquelle la route était coupée.
- (2) Le fait que Paul l'avait insulté est la raison pour laquelle Jean l'a frappé.
- (3) Le fait que la glace du pôle fond est une raison pour s'occuper de géopolitique.

Ce sont les formes usuelles des explications qui sont, comme disent les linguistes, *factives*.

Ce trait est également implicite dans la conception aristotélicienne du syllogisme pratique: une raison est une proposition vraie, décrivant un fait, susceptible de figurer comme prémisses dans un syllogisme pratique. Il n'est pas nécessaire ici de développer ce qu'est un fait: c'est une proposition vraie; par exemple s'il est vrai que la glace du pôle fond, c'est un fait que la glace du pôle fond, et ce fait peut être une raison pour (par exemple) croire au réchauffement climatique. Tout ce qui est susceptible d'être une raison doit pouvoir être exprimé comme un fait. Par exemple, si la raison que Jean a d'aller au temple le dimanche est de faire plaisir à son grand-père, alors c'est un fait que si Jean va au temple le dimanche cela fera plaisir à son grand-père, ou il est vrai que s'il va au temple cela fera plaisir à son grand-père. La conception standard est donc fautive: les raisons ne sont pas des états mentaux, mais des faits. Ou plus exactement, elles ne peuvent être des états mentaux que parce qu'elles sont d'abord des faits.

La conception factive ou objective des raisons s'adapte bien aux raisons normatives (et en particulier aux raisons morales): s'il y a une raison de faire *x*, c'est parce que c'est un fait que l'on devrait faire *x*. Cela ne veut pas dire que les normes soient des faits, mais qu'elles renvoient à un univers objectif (ce sont peut-être des idéalizations, mais les idéalizations sont aussi des faits).

Mais cela suscite une objection immédiate: n'est-on pas très souvent dans l'erreur, et ne prend-on pas très souvent pour un fait ce qui ne l'est pas? Par exemple ma raison pour aller

boulevard Arago est que le colloque se tient boulevard Arago. Mais supposons qu'il ne s'y tienne pas. Ma raison demeure, mais il n'y a aucun fait qui lui correspond. Ma raison semble bien plutôt être ici un état mental: c'est ma croyance que le colloque a lieu boulevard Arago qui me motive et explique mon action. À cela l'ami de la conception factive ou objectiviste des raisons peut répondre: ce qui m'a motivé n'est pas une raison, mais une raison *apparente*; je n'ai, dans ce cas, aucune raison d'aller boulevard Arago ou de croire que le colloque s'y tient. Ce qu'il faut dire dans les cas où l'on fait des erreurs est que nous ne sommes pas motivés par des raisons, mais par ce que nous *pre* nous prenons comme des raisons, ou comme des faits apparents. Ce ne sont pas non plus des faits "non-existants" ou des faits négatifs, car un fait est ce qui advient: il n'y a pas de faits négatifs.

La conception factive des raisons ne revient pas à nier qu'il y ait un usage non factif de la notion de raison, en particulier dans les contextes où nous voulons expliquer causalement le comportement, et comprendre comment les gens peuvent tenir pour des raisons ce qui n'en est pas: des faussetés peuvent nous motiver tout autant que des vérités. Mais dans ce cas, il suffit de dire que ce sont des pseudo-raisons, tout comme quand quelqu'un donne un faux alibi, il ne donne pas un alibi.

Une autre objection à la conception factive, qui vient de la conception standard, est qu'il faut bien, si l'on veut expliquer le comportement, que l'on suppose que l'agent a accès, d'une manière quelconque, aux faits qui peuvent être *pour lui* des raisons. Le fait que ce verre, dont je crois qu'il contient de l'eau, contienne en réalité du pétrole, est une raison objective de ne pas le boire. Mais comme je ne sais pas qu'il contient du pétrole, et crois qu'il contient de l'eau, cet état psychologique semble bien être ici ma *raison* (motivante, explicative) de le boire. Et même si ce verre contient en réalité de l'eau, je n'ai de raison motivante de le boire que si *je crois* qu'il contient de l'eau. Mais ici il y a une ambiguïté. C'est certainement *le fait que je crois que ce verre contient de l'eau* qui me conduit à le boire. Et ce fait est un état mental ou psychologique, dans lequel je me trouve. Mais cela ne veut pas dire que le *contenu* de ma croyance – i.e. *que le verre contient de l'eau* – soit un état mental. Le contenu en question est un fait si le verre contient de l'eau, et pas un fait autrement. Mais dans ce cas l'état psychologique qui cause le comportement est aussi un fait, le fait que je crois que c'est un verre d'eau.

Si l'on admet que les raisons sont des faits, on s'écarte beaucoup de la conception standard, mais pas totalement, puisqu'on admet que les raisons peuvent expliquer et motiver le comportement et les croyances. Une explication correcte d'une action fait appel à un fait, que soit l'agent connaît, soit qu'il ne connaît pas. S'il ne le connaît pas, l'explication fera appel à sa raison apparente, s'il le connaît à sa raison. Quelle conséquence cela a-t-il pour la nature de l'interprétation? Une conséquence importante, à mon sens. Car le concept standard d'interprétation, celui de Davidson comme celui de l'herméneutique, est que l'interprétation consiste à attribuer des croyances à l'agent, non pas des connaissances. Selon Davidson l'interprétation présuppose que ces croyances soient rationnelles, et massivement vraies. Mais une croyance rationnelle n'est pas une connaissance. Davidson suppose bien qu'un ensemble cohérent de croyances massivement vraies puisse produire une connaissance, mais il y a toute la distance du monde entre des croyances supposées être massivement vraies et des croyances effectivement vraies. Un interprète pourrait attribuer à celui qu'il interprète des croyances rationnelles et cohérentes en les supposant massivement vraies et néanmoins se tromper. Si la conception que j'ai esquissée des raisons est correcte, alors l'interprète, dans une situation normale et canonique n'attribue pas de croyances, mais des connaissances. La conception

standard repose sur la conception humienne selon laquelle l'action est le produit de croyances et de désirs, dont la théorie de la décision classique est issue. Mais si nous disons qu'interpréter c'est chercher à attribuer non pas des croyances rationnelles, mais des connaissances, nous nous écartons de cette conception standard.

Prenons le cas de l'explication ordinaire suivante.²¹ Le voleur est entré dans la maison, et a passé toute la nuit à la retourner de fond en comble, au risque d'alerter les voisins et de se faire prendre. Qu'est ce qui peut expliquer son action? Selon la conception standard, la raison de son action est qu'il croyait qu'il y avait quelque chose de précieux dans la maison, et désirait l'obtenir. Mais si l'on attribue seulement à l'agent une croyance rationnelle, on ne comprend pas bien l'action du cambrioleur, ni le fait qu'il ait couru un grand risque. On la comprend bien mieux et on l'explique – en ce sens toute compréhension doit reposer sur une forme d'explication, sur une raison explicative – quand on dit que le voleur devait *savoir* qu'il y avait quelque chose de précieux dans la maison. Bien entendu, le voleur dans ce cas ne savait pas, mais croyait savoir, puisqu'il n'a pas trouvé: peut-être n'y avait-il rien de précieux. Mais si on lui attribue une connaissance plutôt qu'une croyance, cela change la perspective. La raison du cambrioleur est le fait qu'il y a quelque chose de précieux dans la maison, et c'est cette raison que l'interprète attribue. L'interprète n'attribue pas une croyance, mais une connaissance. Et la connaissance est nécessairement une connaissance de faits: la notion de connaissance est factive. Si je sais que *p*, alors c'est un fait que *p*.

Si l'on déplace vers la connaissance le but de l'interprétation cela modifie la perspective de l'interprétation. La première est qu'on ne peut plus concevoir, comme Davidson et les tenants de l'herméneutique, l'interprétation comme attribution de croyances, et on ne doit plus simplement s'appuyer sur un principe de charité. L'interprétation vise à la connaissance de ce que connaît l'agent. C'est une forme non pas simplement de compréhension, mais de connaissance. Il y a une double relation: la connaissance qu'a l'agent des raisons, et la connaissance qu'a l'interprète de la connaissance qu'a l'agent. Ce qu'il faut maximiser, dans l'interprétation, ce n'est pas la croyance vraie, mais la connaissance.²²

Cette idée peut se comprendre de plusieurs manières, qui ne sont pas toutes compatibles avec une forme de naturalisme. Il y a une manière de comprendre cette idée au sein de la tradition herméneutique, de Vico à Dilthey et Scheler: c'est de supposer qu'on a affaire à une forme d'empathie, ou à ce qu'Anscombe appelait une "connaissance observationnelle immédiate" de l'action. Si on conçoit cette connaissance non observationnelle comme une forme plus ou moins réflexive de connaissance de soi et d'autrui par empathie, on peut la tenir comme incompatible avec une forme de connaissance naturelle explicable causalement, et on retrouve alors l'inspiration classique de l'herméneutique.

Mais la tradition de l'empathie a des équivalents naturalistes dans ce que l'on appelle, en psychologie cognitive, la théorie de la simulation mentale et ses ramifications. Mais il n'est pas certain que toutes les formes de simulation mentale soient des formes de connaissance. La connaissance naturelle du comportement pourrait ne pas être affaire de simulation, mais simplement d'explication inductive ou abductive ordinaire. Ce sont les explications, comme je l'ai mentionné, que l'on donne habituellement en éthologie. On y conçoit la connaissance que l'animal a de son environnement comme une forme d'espèce naturelle au même titre que celles qu'on peut étudier en sciences naturelles.²³ Cette forme de connaissance n'est évidemment pas conforme aux principes (i)-(iii) de l'interprétation humaine que j'ai soulignés au début. La

connaissance y est conçue comme reposant non pas sur un accès interne et réflexif du sujet à ses états, mais comme une relation causale externe, et fiable.

Conclusion

Émile Bréhier écrivait en 1946:

Ce qui distingue peut-être le plus la philosophie classique, celle du XVII^e siècle, de la nôtre, c'est l'art de la discussion, discussion que chacun recherchait en quelque sorte à la manière d'une épreuve. Voyez les courtes *Méditations* de Descartes, grossies des *Objections et Réponses*, la *Recherche de la Vérité* de Malebranche suivie des *Éclaircissements*, la forme dialoguée que l'on trouve déjà chez Descartes, chez Spinoza même, et qui se développe chez Malebranche, Leibniz et, plus tard, chez Berkeley et chez Hume; ajoutez-y les correspondances qui ne sont que de longues discussions poursuivies parfois pendant de nombreuses années, sans compter les entretiens réels, dont nous avons parfois quelque écho. Il y avait, dans cet aspect social de la philosophie, un trait fort différent de notre philosophie d'aujourd'hui qui consiste surtout en monologues.²⁴

Ricœur explique souvent qu'il quitta la Sorbonne pour Nanterre en 1965 parce qu'il cherchait à échapper à ce monologue, et son intérêt pour la philosophie analytique vient sans doute du fait qu'il y trouvait un art du dialogue qu'il ne trouvait pas dans l'université française. Mais un dialogue suppose un échange d'arguments sur la base de prémisses communes, dans un langage dont on partage les concepts. Là aussi, pour pouvoir comprendre, et *a fortiori* discuter, il faut précomprendre. Que Ricœur ait tenté ce dialogue avec ses contemporains philosophes analytiques est évident et qu'il ait essayé de s'affronter à eux dans ses écrits l'est aussi. Qu'il soit parvenu à échanger avec eux des arguments et à s'adresser à leurs problèmes dans leurs termes mêmes l'est bien moins. Si la discussion existait entre Descartes et ses contemporains, entre Malebranche et Arnauld, entre Leibniz et les siens, c'est parce qu'ils parlaient, au-delà de la divergence de leurs opinions, le même langage, et utilisaient des concepts dont le sens était, sinon le même, commensurable. Quand Ricœur s'intéressa aux discussions qui se menaient à Oxford et aux États-Unis autour du langage de l'action, de l'identité personnelle, de la nature de la signification, il fit l'effort, en lisant des auteurs comme Austin, Ryle, Strawson ou Davidson, de discuter leurs idées, de chercher à s'opposer à eux, et de reprendre dans ses propres travaux certaines de leurs idées. Mais il ne combla pas le fossé qui existait entre eux et lui, pas plus que les philosophes de cette tradition ne cherchaient à l'époque à comprendre des auteurs comme Heidegger, Gadamer ou Ricœur. Les choses ont certes changé aujourd'hui, mais c'est parce que la tradition analytique n'a plus l'unité qu'elle avait encore à la fin des années 1970. Quand on cherche des exemples de discussions effectives entre phénoménologues et philosophes analytiques, il vaut mieux se tourner vers la philosophie autrichienne, la phénoménologie réaliste de Brentano, du premier Husserl et de ses disciples de Göttingen, ou vers des auteurs comme Roman Ingarden.²⁵ Je soupçonne que c'est parce que ces auteurs sont tous réalistes, alors que le Husserl des *Ideen* est idéaliste, et que Ricœur l'est aussi, que la discussion est difficile avec l'axe réaliste au sein de la philosophie analytique. Mais ce n'est pas ici l'occasion de discuter ce point.

Dans le même essai sur Leibniz, Bréhier disait aussi:

La concordance des esprits a pour lui une racine métaphysique dans l'unité de l'Esprit souverain et absolu; mais les esprits ne peuvent communier directement dans le Verbe; il n'y a pas de vision en Dieu, d'expérience métaphysique; la diversité des opinions humaines est comme le monnayage indéfini d'une unité; la discussion reste donc le seul moyen humain d'assurer la communication et finalement la communion des esprits; la raison n'est pas intolérante; la tolérance a, au contraire, un fondement rationnel.²⁶

Ricœur ne partageait sans doute pas les objectifs religieux de Leibniz ni ses options philosophiques, mais il aurait, je pense souscrit assez bien à ces lignes.

- ¹ Je remercie Olivier Abel, Jean-Marc Tétaz et Johann Michel de leur invitation au colloque du centenaire Ricœur, en novembre 2013, d'où est issu ce texte.
- ² Sur le cas Rougier, voir *Louis Rougier, vie et oeuvre d'un philosophe engagé, Philosophia scientiae*, 10, 2006, J.-C. Pont et F. Padovani (ed.), et mon article dans ce volume: "Vies parallèles, Rougier et Cavallès".
- ³ *La philosophie analytique* (Paris: Minuit, 1962).
- ⁴ Voir Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome 3 (Paris: Gallimard), texte 232.
- ⁵ *La critique et la conviction* (Paris: Calman Levy, 1995), 79. David Pellauer rapporte (dans un courrier à Catherine Goldenstein): "Paul had a joint appointment in the Divinity School, the Philosophy Department, and the Committee on Social Thought, although I really don't know what his day-to-day standing was. I've sent an email to David Brent, who did his Ph.D. in philosophy with Paul, asking if he might be able to say more about Paul's role in the Philosophy Department (with a copy to you). You may also be able to glean some more information from the course syllabae in the archive; I mean those that indicate where he taught a joint course with someone in the Philosophy Department. As I mention in my note to DB, Paul did teach a course on Kant's third critique with Ted Cohen—and at least one, maybe more with Stephen Toulmin, though whether he counts as an analytic philosopher or not may be a question, even if he did do his early work under Wittgenstein, I believe. The really interesting question would be whether there was any interaction between Paul and Donald Davidson when Davidson was at U of C."
- Jeffrey Barash rappelle aussi les éléments suivants: "Au début des années 1970 j'ai assisté à la conférence de Paul Ricœur sur Hegel devant tout le département de philosophie et je sais que les philosophes analytiques avaient de l'estime pour lui, même si leurs centres d'intérêt étaient éloignés de ce qu'il faisait. Je pense surtout au logicien Leonard Linsky que j'ai eu l'occasion de fréquenter à cette époque. Il est aussi vrai que les philosophes analytiques n'étaient pas toujours d'accord avec ses interprétations de la philosophie analytique, ni avec ses tentatives pour la faire dialoguer avec la phénoménologie et l'herméneutique. Mais il s'agissait là bien entendu d'un débat scientifique et il avait de son côté de bonnes réponses! Je n'ai jamais vu Donald Davidson et Ricœur ensemble, mais Paul m'a parlé du fait qu'ils se connaissaient. Paul m'avait informé avec beaucoup de regret du décès de la femme de Davidson. Davidson était très déprimé à la suite de cette perte très dure et, comme Paul me l'a informé, il a décidé de partir par la suite à Berkeley. Son départ a eu lieu, je crois, au moment de mon dernier séjour à Chicago au début des années 1980. David Pellauer a dit au colloque que Paul et le philosophe de tendance analytique Ted Cohen avaient enseigné un cours ensemble sur la philosophie de Kant, mais c'était sans doute après mon départ de Chicago." (*merci à Jeffrey, PE*).
- ⁶ Le Fonds Ricœur comporte les éléments suivants qui indiquent bien les intérêts de Ricœur dans les années 1960: 100, "Philosophie analytique" notes de cours manuscrites en français Cours 1965; 126: Chemise étiquetée: "Ordinary language. Ryle" contient: - manuscrit en Anglais + notes/manuscrit en Français + texte de Ryle en Anglais "The theory of meaning" + notes manuscrites sur Russell + 6 pages manuscrites en français: "Le discours comme langage ordinaire;" 134. Chemise rouge contenant, "Le problème du sujet dans le *Tractatus*" (tapuscrit français, 2 p.; Wittgenstein

"Tractatus": - notes pour un cours (manuscrit français sur petites feuilles quadrillé) plan de leçons (1p.); *Tractatus*, Shalom (notes de lecture, manuscrites); - "Le cahier bleu" (notes manuscrites); Wittgenstein's *Tractatus* (notes manuscrites); W.: *Investigations philosophiques* (notes manus.); - conférence: Husserl-Wittgenstein. Chemise intitulée par P.R.: "Husserl et Wittgenstein I. *Rech. log. et Tractatus*" Washington D.C., 6 oct 1965 (contient des reprises de textes faits à Wheaton College, textes manuscrits et dactylo). Chemise intitulée par P.R.: "Husserl et Wittgenstein II. Le dernier Husserl et les Phil. invest." (manuscrits en franç. - années 1960 - et en Anglais John Hopkins 14 avril 1966. Chemise "Husserl et Wittgenstein. Sur le langage III. Synthèse," Penn. State U. 22 oct 1966 épaisse chemise bleue contenant: des Études sur la Référence/La Dénotation/Strawson/Frege + "L'analyse linguistique et la philosophie de la signification" (manuscrit français). [Je remercie Catherine Goldenstein de m'avoir communiqué ces éléments et d'autres cités ici.]

- ⁷ On lira avec profit le livre de Kevin Mulligan sur Wittgenstein (*Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Collection Problèmes et Controverses, Paris: Vrin, 2012): pas de description sans ontologie. Description sans métaphysique n'est que ruine de l'esprit.
- ⁸ Davidson (1967), je me permets de renvoyer à Engel (1993) pour un exposé du programme de Davidson et de ses implications.
- ⁹ Cf. Ramberg, *Davidson's philosophy of language* (Oxford: Blackwell, 1989), mais aussi mes objections à cette lecture, P. Engel, "Interpretation without Hermeneutics: a Plea against Ecumenism," *Topoi*, 10, 1991, 137-146
- ¹⁰ Cf. en particulier, outre *De l'interprétation* (Paris: Seuil, 1975), son essai "Logique herméneutique," in G. Floistad (ed.), *Contemporary Philosophy* (Berlin: Springer, 1986), que j'ai commenté dans "Herméneutique et analyse," in *Un siècle de philosophie 1901 - 2001* (Paris: Folio-Gallimard, 2001).
- ¹¹ Cf., par exemple, ce que Paul Ricœur dit de l'herméneutique selon Gadamer: "Avec Gadamer, la certitude du sens précède encore l'interrogation sur le comprendre: la beauté de l'oeuvre d'art m'a déjà saisi avant que je la juge, la tradition m'a déjà porté avant que je la mette à distance, le langage m'a déjà enseigné, avant que je le maîtrise comme système de signes disponibles. De toutes manières l'appartenance au sens précède toute logique du langage. C'est pourquoi l'herméneutique est finalement une lutte contre la compréhension de ce qui a toujours été déjà compris, soit que la précompréhension procède des confusions véhiculées par la métaphysique (confusion entre l'étant que nous sommes et les étants subsistants et manipulables, confusion de l'être en tant qu'être avec un étant suprême dans l'onto-théologie, méconnaissance de la différence ontologique entre être et étant), soit que la mécompréhension procède de l'objectivation et de l'aliénation méthodologique." (Ricœur, "Logique herméneutique?," in: G. Floistad (ed.), *Contemporary Philosophy, I, Philosophy of Language*, 213). Presque chaque ligne de ce texte semble s'opposer à la manière dont on caractérise habituellement la philosophie analytique au sein de la tradition phénoménologique: raison abstraite négligeant la profondeur de la tradition et de l'expérience esthétique, réduction du langage à la logique, résurgence de la métaphysique, réduction de la question de la vérité à la question de la méthode.

- ¹² Je me permets de renvoyer à mes essais sur Davidson, et notamment à ma préface à *Actions et événements* (Paris: PUF, 1993).
- ¹³ Cf. en particulier J. Kim, *Philosophie de l'esprit* (Paris: Ithaque, 2008), et pour une analyse récente de ces problèmes, cf. François Loth, *Le corps et l'esprit* (Paris: Vrin, 2013).
- ¹⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil), 100. Cf. en partie ce point. Mais Ricœur traduit *agency* par "puissance d'agir," ce qui est erroné, car il ne s'agit pas du pouvoir faire simplement, mais bien de l'imputation de l'action à un agent.
- ¹⁵ Cf. P. Engel, "Akrasia pratique et akrasia épistémique", *Le philosophe*, 28, 2007.
- ¹⁶ Dans son livre *L'action dans la philosophie analytique* (Paris: PUF, 1991), J.-L. Petit fait la même objection que Ricœur. Dans son essai "L'action" in *Notions de philosophie, I*, Kambouchner (ed.) (Paris: Folio-Gallimard, 1986), Vincent Descombes voit mieux ce point, car il ne postule pas de causalité de l'agent et ne demande pas à une théorie de l'action de reposer sur un sujet.
- ¹⁷ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, (Paris: Seuil), 137-165.
- ¹⁸ P. Engel, *Introduction à la philosophie de l'esprit* (Paris: La Découverte, 1994), et *La théorie de l'identité personnelle de Parfit*, trad. en polonais in *Podmiotowosc i tozsamosc*, J. Migasinski (ed.), (Université de Varsovie, 2001), 121-129.
- ¹⁹ C'est ce qu'essaie de faire John Searle dans son livre *Intentionality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), et E. Pacherie (2000). "The content of intentions," *Mind and Language*, 15, 4, 400-443.
- ²⁰ Cf. par exemple J. Dancy, *Practical Reality* (Oxford: Oxford University Press, 2000), et M. Alvarez, *Kinds of Reasons*, (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- ²¹ T. Williamson, *Knowledge and its Limits* (Oxford: Oxford University Press, 2000), ch. 1.
- ²² Je m'appuie aussi ici sur des suggestions de Williamson, in *The Philosophy of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2007).
- ²³ Cf. sur ce point Hilary Kornblith, *Knowledge and its place in nature* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- ²⁴ "Leibniz et la discussion," *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 136, 10/12, oct-dec 1946, 385-390.
- ²⁵ Cf. ici aussi Mulligan (*op. cit.*) et Peter Simons, "L'axe analytique anglo-autrichien," *RÉPHA : Revue Étudiante de Philosophie Analytique*, 4, Autumn 2011, 11-32.
- ²⁶ "Leibniz et la discussion," *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 136, 10/12, oct-dec 1946, 390.