

Être, temps, et récit

Ricœur après et contre Heidegger

Samuel Lelièvre

EHESS

Résumé

Cet article met en parallèle la critique ricœurienne de la conception heideggérienne de la temporalité et la nécessité d'une critique plus générale de la philosophie heideggérienne. Si Ricœur s'est opposé au rapprochement entre *Sein und Zeit* et *Temps et récit*; il s'est placé dans une veine philosophique soutenant un débat avec une première philosophie heideggérienne. Mais la connaissance des *œuvres complètes*, incluant les "Cahiers noirs," oblige à intégrer les critiques au sujet des liens entre Heidegger et l'idéologie nationale-socialiste. En plus des divers contenus critiques de *Temps et récit* et des développements relevant des sciences humaines-sociales, la référence aux conceptions scientifiques du temps doit aussi être soulignée davantage. Ricœur s'émancipe de la conception heideggérienne du temps en tant qu'inséparable d'une reformulation de la question de l'être et s'attache à déterminer une pensée du temps engageant une critique ontologique et épistémologique de *Sein und Zeit*.

Mots-clés: Épistémologie; Heidegger; ontologie; rationalisme; Sein und Zeit; temps; Temps et récit.

Abstract

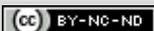
The article draws a parallel between Ricœur's critique of Heidegger's conception of temporality and the demand for a more general critique of Heidegger's philosophy. If Ricœur denied a proximity between *Being and Time* and *Time and Narrative*, he placed himself within a philosophical vein that addresses Heidegger's first philosophy. But our knowledge of Heidegger's *Complete Works (Gesamtausgabe)*, including the "Black Notebooks," requires integrating criticism of links between Heidegger and national-socialist ideology. In addition to various critical contents within *Time and Narrative* and developments related to the social sciences, the explicit reference to scientific concepts of time must also be highlighted. Ricœur breaks with Heidegger's philosophy of time as inseparable from Ricœur's reformulation of the issue of being and attempts to determine a conception of time engaging an ontological and epistemological critique of *Being and Time*.

Keywords: Epistemology; Heidegger; Ontology; Rationalism; Sein und Zeit; Time; Temps et récit.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 11, No 2 (2020), pp. 28-52

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2020.520

<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](#).

Être, temps, et récit

Ricœur après et contre Heidegger

Samuel Lelièvre

EHESS

Introduction

Temps et récit est présenté par Ricœur comme un ouvrage jumeau de la *Métaphore vive*.¹ Pour autant, un examen approfondi de l'évolution de la philosophie ricœurienne, pour la période concernée, conduit aussi à prendre en compte un *changement de registre*, au-delà du seul passage du plan métaphorique au plan narratif mis en avant par le philosophe. Si on peut revenir, d'une manière générale, sur le lien établi entre temps et imagination depuis la *Philosophie de la volonté*, le thème d'une médiation du temps par le récit doit être rattaché à une problématisation phénoménologique et herméneutique plus complexe.² Certaines interprétations de la conception ricœurienne du temps ont cherché à ne pas se limiter à cette médiation: ainsi, en partant du principe que "la conception du temps chez Ricœur est fondamentalement aporétique," l'entrée en matière proposée par Jean-Louis Vieillard-Baron a le mérite de revenir à une des impulsions initiales de *Temps et récit*, à savoir la lecture du livre XI des *Confessions* d'Augustin;³ cet auteur veut en déduire un cheminement vers une approche spirituelle du temps. Malgré ses ressorts critiques, notamment vis-à-vis de Heidegger, il est considéré, cependant, que Ricœur ne peut se hisser au niveau atteint par Bergson et sa conception d'une "durée vivante."⁴ Or, on doit rappeler que, dans la structure générale de *Temps et récit*, l'analyse de la méditation augustinienne sur le temps n'est pas séparable de celle sur le récit à partir de *La Poétique* d'Aristote, et, finalement, de la synthèse constituée par le modèle de la triple mimésis sur lequel l'ensemble de l'ouvrage s'appuie. L'interprétation de Vieillard-Baron pourrait conduire, du reste, à deux difficultés. D'une part, elle prêterait le flanc aux critiques formulées par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz selon lesquels l'approche ricœurienne serait, en dernière analyse, rapportable à un arrière-plan religieux qui ne dirait pas son nom.⁵ D'autre part, elle entre en contradiction avec l'affirmation de Ricœur selon laquelle son approche de la question du temps diffère de celle de Bergson.⁶ *Temps et récit* est un ouvrage central pour trois raisons liées entre elles: il élabore un cadre herméneutique général pour la première fois dans l'œuvre de Ricœur, il réunit des thématiques différentes de la philosophie ricœurienne (imagination productive, philosophie de l'histoire, identité narrative, etc.), et il réélabore la visée *anthropologique* de la philosophie ricœurienne en ouvrant la voie à *Soi-même comme un autre*.⁷ Tout en reconnaissant l'importance d'un rappel de cette dimension aporétique dans l'approche ricœurienne de la question du temps, celle-ci ne peut être questionnée, de manière plus fondamentale, que par rapport à une *visée épistémologique*: il ne s'agit pas de réduire les divers domaines explorés à cette visée mais de voir que cette approche d'une aporiticité de la question du temps est sous-tendue par une analyse sur les conditions de possibilité faisant que cette question doit être l'objet d'une investigation rationnelle spécifique.

On peut comprendre, à partir de ce point, l'importance de la confrontation avec la philosophie heideggérienne et plus particulièrement avec *Sein und Zeit* de Heidegger.⁸ Les veines philosophiques auxquelles Heidegger peut être rattaché, la phénoménologie et l'herméneutique,

renvoient à une réflexion d'ordre épistémologique telle que mentionnée précédemment, même si ce n'est pas en venant des mêmes présupposés, selon les mêmes méthodes, et dans les mêmes termes que ceux d'une philosophie analytique devenue dominante – et arguant d'une certaine préséance en matière de discours sur une rationalité épistémique. Mais la confrontation de Ricœur avec Heidegger a maille à partir avec une conception de la phénoménologie et de l'herméneutique ainsi qu'avec la manière dont on relie ces méthodes philosophiques entre elles. Il ne s'agit pas, par ailleurs, de considérer qu'une discussion ricœurienne de Heidegger n'a pas existé antérieurement: elle est apparue dans l'approche d'une phénoménologie du champ pratique (à l'époque de la *Philosophie de la volonté*) ou encore dans un texte aussi important que "Heidegger et la question du sujet."⁹ *Temps et récit* permet d'aborder toutefois une problématisation de la question du temps relativement à une philosophie qui, à travers *Sein und Zeit*, fait de cette question le levier pour aborder, de manière radicale, la question de l'être et du sens de l'être. Cependant, étant dans une époque différente et au regard du recul historique apporté par la publication intégrale des Œuvres complètes (*Gesamtausgabe*) de Heidegger, nous ne lisons pas et nous ne pouvons pas lire *Sein und Zeit* tout à fait sur la même base que Ricœur. L'implication du philosophe allemand dans le *national-socialisme et son idéologie*, connue très tôt mais qui a pris la forme d'une polémique s'accroissant à mesure même qu'elle était déniée par des représentants français de l'heideggérisme, est aujourd'hui un fait historique établi et inscrit dans cette œuvre. Comme l'indique Alexander Schnell, "depuis le commencement de la publication des *Überlegungen* (les célèbres "Cahiers noirs") en 2014, la situation éditoriale de l'œuvre de Heidegger a changé. Il n'est guère prévisible, à ce jour, quelles conséquences ultimes cela aura pour les recherches heideggériennes."¹⁰ La lecture ricœurienne résulte d'une longue assimilation depuis l'intérieur de la veine phénoménologique-herméneutique rattachant les apports de la philosophie heideggérienne directement à ceux de Husserl et d'une veine rationaliste rendant possible la phénoménologie husserlienne. Le fait que Ricœur ait attendu *Temps et récit* pour s'expliquer, pourrait-on dire, avec Heidegger se rattacherait à cette assimilation mais en tant que cette dernière est déterminée par un premier positionnement critique vis-à-vis de la phénoménologie et un engagement dans une conception herméneutique qui lui est propre. *Temps et récit* correspond au cadre dans lequel le philosophe estime pouvoir apporter une analyse pertinente de *Sein und Zeit* – et, pourrait-on ajouter, de la philosophie heideggérienne –, en mettant au jour et explorant des aspects décisifs de ce livre. *Temps et récit* n'est pas séparable, par ailleurs, d'un cheminement qui, depuis la conclusion de la *Philosophie de la volonté*, est identifiable à une herméneutique du long détour. La lecture ricœurienne de *Sein und Zeit* est tributaire à la fois de la place considérable qui a été accordée à ce livre dans le courant auquel l'auteur de *Temps et récit* se rattache, du positionnement propre du philosophe dans ce courant, et d'une évolution plus générale ou du point de vue d'une histoire de la philosophie relativement aux notions d'ontologie et d'épistémologie. Les éclaircissements contemporains sur l'œuvre complète de Heidegger et ses conséquences doivent être pris en compte. Le choix peut être fait aujourd'hui de renoncer complètement à toute référence à la philosophie heideggérienne;¹¹ on veut moins renvoyer ici à une identification complète de cette philosophie à l'idéologie national-socialiste qu'à une sorte de principe de précaution selon lequel il s'agit de laisser au temps le soin de décanter ce qui peut être retenu de Heidegger et ce qui le condamne de manière irréversible. Un travail de confrontation avec cette œuvre reste néanmoins nécessaire. Si la lecture ricœurienne de *Sein und Zeit*, notamment depuis *Temps et récit*, est inconciliable avec un certain rejet de la philosophie heideggérienne, il nous semble qu'elle propose un cadre déterminant pour penser après et contre Heidegger.

Suivant ce qui apparaît le plus ostensiblement dans ce chapitre 3 de *Temps et récit. 3.*, on se propose de considérer l'analyse ricœurienne de la question du temps d'abord comme une *critique épistémologique* de la philosophie heideggérienne. Cette perspective peut être mise en regard de la lecture fortement critique de l'herméneutique heideggérienne que l'on trouve dans "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey"; une telle lecture a toutefois été déterminée en amont de ce texte se focalisant sur la question de l'herméneutique.¹² Réinvestissant une veine phénoménologique marginalisée par le structuralisme linguistique, *Temps et récit* met en œuvre de façon différente ses visées critiques; en ce sens, le réexamen de la pensée heideggérienne accompagne la détermination d'un positionnement plus complet vis-à-vis du philosophe allemand. D'une part, la dimension critique n'est pas posée d'emblée comme telle; Ricœur s'attache, en effet, à entrer dans le détail d'une *pensée du temps* qui s'élabore dans *Sein und Zeit* en marquant une rupture radicale avec les conceptions d'Aristote, Augustin, Kant, et Husserl exposées dans les deux premiers chapitres de *Temps et récit. 3.* Mais, d'autre part, on est confronté au fait que cette question du temps n'est avancée par Heidegger que pour autant qu'elle est un mode d'entrée sur celle de l'être. L'analyse extensive de *Sein und Zeit* conduite par Jean Greisch, qui a la particularité notable d'être plus proche de la philosophie ricœurienne que de la tradition représentée par Beaufret et Fédier, recentre encore davantage le débat sur la question de l'ontologie.¹³ L'objectif de *Temps et récit* n'est pas le même, cependant, que celui de l'exégèse herméneutique de Greisch; il est de déployer une conception philosophique du temps au moyen d'une *articulation* des plans phénoménologique et herméneutique qui, par définition, s'oppose à la dilution de ceux-ci dans l'"ontologie fondamentale" à la fois visée par *Sein und Zeit* et soutenant l'ensemble de cet ouvrage. C'est en ayant ce second aspect à l'esprit que l'on peut voir que la critique épistémologique ricœurienne englobe une *critique ontologique* au sens d'une critique visant des apories de l'ontologie fondamentale heideggérienne et ouvrant sur sa re-problématisation. À l'intérieur d'un développement général dont l'orientation correspond, depuis "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey," à la formulation d'une herméneutique dégagée de l'orbite heideggérienne, la critique ricœurienne procède aussi du refus de penser l'être en dehors de la subjectivité et du vivant. On propose de rendre compte de ces liens entre une critique au plan épistémologique et celle au plan ontologique à travers une première partie se confrontant au principe de temporalisation et d'ontologisation d'un rapport à la connaissance, puis, dans une seconde partie, d'examiner de manière plus spécifique la critique de l'herméneutique ricœurienne à l'égard de la conception heideggérienne du temps.

1. Temporalité, histoire de la philosophie, et vérité

La philosophie ricœurienne se nourrit d'une conscience aiguë de la tension qu'il est nécessaire non seulement de supporter mais de cultiver entre la recherche philosophique de la *vérité* et le rapport à *l'histoire de la philosophie*. "D'un côté, écrit Ricœur, les philosophies défilent, se contredisent, se détruisent et font paraître la vérité changeante; l'histoire de la philosophie est alors une leçon de scepticisme; d'autre part nous aspirons à une vérité dont l'accord des esprits serait, sinon le critère, du moins le signe; si toute histoire développe un scepticisme minimum, toute prétention à la vérité développe un dogmatisme minimum; à la limite l'histoire ne serait qu'histoire des erreurs et la vérité suspension de l'histoire."¹⁴ Cette conception ne doit pas être envisagée comme ce qui ouvrirait sur un éclectisme cherchant à cumuler le bénéfice existant des deux points

de vue ou bien comme une forme de pragmatisme qui viserait à combler l'écart des plans liés et distincts du discursif et du cognitif. La méthode ricœurienne consistant à faire jouer ou à confronter de manière dialectique des conceptions philosophiques opposées – et qui, avec *Temps et récit*, culmine dans une approche d'une philosophie du temps à partir des couples Aristote-Augustin et Kant-Husserl – peut être comprise comme résultant de cette conception d'une articulation entre histoire de la philosophie et vérité philosophique. Avant d'être posée et examinée pour elle-même dans *Temps et récit*, on peut dire que la question du temps est renvoyée, dans le corps principal et théorétique de la philosophie ricœurienne, à celle de l'imagination, et, pour sa partie s'intéressant davantage à l'histoire de la philosophie, au problème de l'articulation entre une théorie de la vérité et l'ancrage historique des systèmes philosophiques. Mais on peut dire aussi que *Temps et récit* prolonge ces deux modes d'approche, voire pourrait être interprété comme un point de rencontre de ceux-ci.

La méthode de Ricœur partagerait avec celle de Heidegger le principe de revenir précisément sur une histoire de la philosophie, même si les deux auteurs n'opèrent pas de la même manière afin d'aborder cette histoire, ne lui donnent pas la même signification, et, finalement, ne visent pas les mêmes objectifs sur un plan philosophique et théorétique. Heidegger identifie cette histoire à ce qu'il définit, de manière grandiloquente, comme l'histoire de la métaphysique ne pouvant traiter que de l'étant – qui relève du plan de l'ontique – et celle conjointe d'un oubli de l'Être – qui doit désormais intéresser une conception renouvelée de l'ontologie.¹⁵ Avec *Sein und Zeit*, il s'agit de faire de la question du temps la voie privilégiée pour élaborer une pensée capable de reconnaître et comprendre le sens de l'être.¹⁶ Mais c'est avant tout ce dernier problème, à travers la visée d'une ontologie fondamentale, qui motive l'investigation philosophique heideggérienne – comme le rappelle une évolution ultérieure qui va conduire à substituer au concept d'"être de l'étant" celui de "Seyn" et qui va, en définitive, reléguer la question du temps à un plan secondaire. De son côté, Ricœur s'attache, selon une méthode impliquant une connaissance précise des corpus réquisitionnés et de leur différence, à revenir sur les contributions d'Aristote, Augustin, Kant et Husserl au problème philosophique du temps, *avant d'en venir à la proposition même de Heidegger*. Tout en visant à prendre en compte des apports de la philosophie heideggérienne sur cette question du temps, l'objectif de ce chapitre de *Temps et récit* est bien d'en mettre au jour les *impasses* à la suite de son approche spécifique de la *question de l'être*. L'un des points décisifs de l'analyse de Ricœur est sa critique de la conception heideggérienne de la "métaphysique," c'est-à-dire d'une métaphysique à laquelle s'identifierait toute l'histoire de la philosophie, qui, depuis le § 6 de *Sein und Zeit*, doit être l'objet d'une "destruction," et qui nous ramènerait désormais, de manière constante, non seulement à une fin de la métaphysique mais à une fin de la philosophie. Cette critique vise une confusion initiale, d'abord sur un plan général, à propos du statut et du sens de ce qu'on appelle "métaphysique," puis, d'une manière plus spécifique, sur le rapport entre vérité et histoire qui découle du recentrement heideggérien sur l'être en tant que questionné et demandé relativement à une visée de sens. Ricœur trouverait, dans ce qui se met en place depuis *Sein und Zeit*, un défi à sa propre conception de l'histoire de la philosophie, de la vérité philosophique, et du rapport au temps qui se trouve être engagé, de manière différente, sur ces deux plans. La radicalité de l'ouvrage de Heidegger tiendrait dans une forme de dépassement non seulement de l'opposition entre histoire de la philosophie et vérité mais d'une forme de dialectisation du rapport entre ces deux domaines et visées de la recherche; la conception heideggérienne de l'être se présente elle-même comme remettant en cause ce qui serait au centre de la philosophie et de la

science depuis Platon, et, dans le cas de *Sein und Zeit*, dans une ontologisation du rapport au temps ainsi qu'une temporalisation d'un rapport à l'être.

Des difficultés assez redoutables doivent être affrontées qui ont à voir avec une ontologisation qui est l'objet d'une réévaluation constante – tout en étant posée comme première et importante – et une temporalisation qui débouche sur une historicisation ou une notion d'historialité, sur un mode propre à la pensée heideggérienne, au sein d'une recherche sur la vérité. Mais ces difficultés seraient encore renforcées par des *problèmes d'accessibilité* spécifiques de l'œuvre de Heidegger, lesquels sont assez inédits dans l'histoire de la philosophie. Elles résultent de *trois aspects internes à l'œuvre* qui, examinés isolément, ne revêtiraient pas de caractère particulier mais qui, pris ensemble, accroissent la complexité des problèmes considérés: l'usage de la langue allemande, le travail sur la langue en tant qu'inséparable de la philosophie heideggérienne qui s'élabore depuis *Sein und Zeit*, et finalement les importants problèmes de traduction qui en résultent. Le fait que, dans un premier temps, Heidegger écrive en langue allemande ne serait pas plus problématique que le fait que tel ou tel autre philosophe écrive en langue anglaise, française ou italienne. Cet usage de la langue allemande ne peut pourtant pas être interprété comme une simple donnée factuelle et contingente; comme le rappelle Ricœur, on doit reconnaître que l'auteur de *Sein und Zeit* s'est engagé dans un "travail de langage" afin de répondre aux exigences d'une recherche sur une originalité du sens constitutive d'une recherche, dans le cadre spécifique de cet ouvrage, sur une "ontologie fondamentale" (115); le travail de traduction est ainsi conduit aux limites de ce qu'il est possible de réaliser et de soutenir, linguistiquement et techniquement, au moyen du langage. Or, le langage est à la fois le lieu de la pensée – Heidegger ne cesse d'insister sur ce point mais selon une conception souvent assimilable à une forme de cratylisme – et le vecteur par lequel cette pensée existe et peut être transmise. En résumé, on peut dire qu'une lecture effective et la mieux justifiée de la philosophie heideggérienne ne peut se faire qu'à travers un accès ou une proximité avec le texte original, soit de manière directe soit via des supports fiables au regard du travail de traduction ou éditorial.¹⁷ Mais une connaissance approfondie de cette philosophie serait, plus que d'autres, exposée au risque de se constituer en domaine propre, non pas au sens d'une élaboration de discours spécialisés circonscrivant eux-mêmes leurs propres limites mais d'un discours marqué par l'emphase de ces thèmes les plus déterminants et la circularité de leur formulation conceptuelle et stylistique. Publié en 1927, une traduction intégrale en français de *Sein und Zeit* n'a été réalisée qu'en 1985 et a aussitôt débouché sur de lourdes controverses – alors même qu'il est généralement admis que la pensée heideggérienne a imprégné une large partie des recherches théoriques-philosophiques françaises durant toute la seconde moitié du XX^e siècle.¹⁸

On ne peut éviter d'ajouter un quatrième point aux trois points précédents: le contexte historique dans lequel cette œuvre s'est déployée, c'est-à-dire la partie du XX^e siècle marquée par *l'avènement du national-socialisme* et la *compromission personnelle* de Heidegger dans cette histoire. On pourrait qualifier cette dernière dimension d'externe dès lors qu'on définit les points précédents comme internes à l'œuvre de Heidegger; ce mode de description, s'il peut être maintenu en partie, vise à distinguer le dernier point, mais aussi, par le conditionnel utilisé, à tenir compte des débats en cours sur les difficultés à opérer une *distinction ferme* entre ces plans interne et externe. Si la question d'une compromission de Heidegger en tant qu'*individu* est loin d'être nouvelle, on est confronté, avec la publication des derniers volumes des Œuvres complètes du philosophe, à un renforcement et une validation historique des preuves de cette compromission; celle-ci conduit à

un débat inévitable mais insoluble, dans l'état actuel des choses, sur la *compromission de la philosophie heideggérienne* avec le nazisme.¹⁹ N'en déplaise cependant aux défenseurs opiniâtres d'une intégrité idéologique d'Heidegger, il est objectivement impossible de contester que la connaissance que l'on peut avoir des Œuvres complètes va non pas dans le sens d'une dédramatisation, d'une dilution ou d'une anecdotisation du lien avec le national-socialisme mais d'un approfondissement, d'une aggravation, et d'une confirmation par un philosophe ayant programmé lui-même les volumes de ces Œuvres ("Cahiers noirs") où des passages racistes et antisémites apparaissent au grand jour. Cette dimension de la pensée heideggérienne ne peut plus être l'objet d'une contestation, comme cela était encore le cas lors des précédentes disputes dans un champ philosophique francophone profondément marqué par l'auteur de *Sein und Zeit*. L'effet cumulatif des trois dimensions énoncées précédemment suggère une dynamique qui va dans le sens d'un débordement de la distinction entre les plans interne et externe de l'œuvre de Heidegger; on serait même sommé de comprendre le sens que Heidegger donnait à cette intégration des "Cahiers noirs" dans sa philosophie.²⁰ La question s'est déplacée vers le fait de savoir quelle importance accorder à cette difficulté insoluble au sein d'une pensée philosophique dont il n'est pas question, par ailleurs, de contester la place dans l'histoire de la philosophie. Autrement dit, il s'agit de sortir d'une interprétation ou réception du *tout ou rien*: du "tout," en cherchant, du côté de la défense, à contester à *tout prix* les faits; ou du "rien" en tendant au contraire, du côté de l'accusation, à instaurer une forme de *censure indirecte*.²¹ La lecture de Heidegger depuis la perspective de la philosophie analytique et du pragmatisme illustrerait cette nécessité.²² Bien que venant, comme Heidegger, de la veine phénoménologique et désignant un horizon d'ordre herméneutique, la lecture ricœurienne de *Sein und Zeit*, partagerait avec les approches issues de la philosophie de langue anglaise le fait de se concentrer sur les contenus philosophiques.

La nécessité d'intégrer cette difficulté insurmontable de la philosophie heideggérienne marque désormais une différence avec le contexte de la lecture ricœurienne de *Sein und Zeit*, même s'il s'agit de reconnaître celle-ci comme la mise au jour d'un texte chargé d'apories ainsi que de dangers – et dans un autre sens que celui médité par le dernier Heidegger. Ce n'est le lieu ni de revenir de manière détaillée sur ce débat ni de le trancher ou de prendre position afin de pouvoir avancer dans notre propre analyse: c'est toute la discussion sur le sens de la philosophie heideggérienne qui est engagée et on ne saurait ni résumer ni clore un débat en cours. Tout en s'en tenant au texte heideggérien, on est obligé de reconnaître que l'on est confronté à des perspectives hautement problématiques qu'il est impossible d'ignorer. Dans sa manière d'aborder *Sein und Zeit*, Ricœur prend toutefois position par rapport à une orthodoxie selon laquelle c'est surtout l'œuvre tardive de Heidegger qui réaliserait le projet d'une philosophie de l'Être, en établissant un lien entre philosophie et poésie ou en s'acheminant vers une pensée s'énonçant sous une forme et dans une langue de plus en plus complexes. Le dernier chapitre de la *Métaphore vive* prenait déjà ses distances vis-à-vis de cette évolution de la pensée heideggérienne prolongée ensuite par une veine post-heideggérienne.²³ *Temps et récit* se détermine plus spécifiquement vis-à-vis de *Sein und Zeit*; Ricœur se place dans un *en-deçà* du "renversement" (*Kehre*) et du nouveau commencement constitué par une philosophie de l'événement appropriant (*Ereignis*), dont l'ésotérisme et la visée élitiste sont notables.²⁴ Il considère, dans un premier temps, qu'on doit aborder *Sein und Zeit* "comme une œuvre *distincte*" contre la critique d'une interprétation anthropologique de la pensée heideggérienne et une tendance à minimiser le projet de destruction de la métaphysique (111). La pensée heideggérienne post-Kehre a précisément pour objectif de se sortir de la perspective d'une

anthropologie philosophique qui reste présente qu'on la récuse ou non; la compréhension de l'être ne serait réellement effective qu'après le renversement. Le thème de la destruction de la métaphysique serait encore plus effectif et déterminant après la Kehre et le primat de la critique du présent. En recommandant de "[ne pas] se laisser intimider par [la] mise en garde" résultant de la priorité qui est généralement donnée à la seconde philosophie heideggérienne, en tant qu'elle viendrait non seulement corriger mais se substituer aux développements de *Sein und Zeit*, Ricœur prend position dans la lecture qui peut être faite aujourd'hui de Heidegger (111). Il nous semble, en effet, que ces deux remarques préalables "en faveur d'une lecture *distincte* de *l'Être et le Temps*," qui visent à prendre en compte les "tensions et [de] discordances" internes à cette œuvre mais indépendantes de son inachèvement, désignent la voie d'une interprétation qui intègre une critique des dangers sous-jacents à la philosophie heideggérienne (111-112).

À l'échelle de ce chapitre 3 de la première partie de *Temps et récit*. 3., l'objectif de Ricœur est de contester "le concept vulgaire de temps" visé par Heidegger dans *Sein und Zeit*, c'est-à-dire la conception du temps "comme suite de 'maintenant' ponctuels dont les intervalles sont mesurés par nos horloges" (158-159). Il convient, cependant, d'identifier le sens de ce concept en se plaçant davantage depuis la perspective de la philosophie heideggérienne. Ricœur le définit alors comme ce qui s'oppose à une conception du temps "comme genèse par nivellement [et] qui prend son point de départ dans l'intratemporalité, mais qui a pour origine lointaine la méconnaissance du lien entre temporalité et être-pour-la-mort" (158). Sans réduire *Sein und Zeit* à la critique du concept "vulgaire" de temps, il est incontestable que cette critique oriente largement l'ouvrage – la dernière philosophie heideggérienne va conserver un lien avec ces développements initiaux distinguant entre un temps authentique et un temps inauthentique. Mais si le but principal de Ricœur est de contester l'approche heideggérienne du temps, sa recherche sur la possibilité pour qu'une pensée du temps existe le reconduit sans cesse à la vaste investigation heideggérienne sur la question de l'être. De même que la critique ricœurienne n'est pas séparable de l'analyse husserlienne de "l'apparaître du temps" dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* conduite dans un chapitre précédent, la conception heideggérienne doit aussi être comprise à partir de la filiation à Husserl reconnue par l'auteur de *Sein und Zeit* (44-82).²⁵ Le problème de Husserl est de passer d'un rapport au temps, se jouant nécessairement sur un plan subjectif, au plan objectif correspondant à une connaissance du temps, d'élaborer le cadre phénoménologique d'une telle connaissance, et de considérer le lien entre un vécu intentionnel et le flux constitutif d'une temporalité.²⁶ L'approche de Heidegger pourrait être placée dans le prolongement de l'idée selon laquelle "la question de l'essence du temps reconduit à la question de l'*origine* du temps"²⁷; mais quand Husserl continue de rattacher cette question d'une "origine" au principe (kantien) d'un "*a priori* du temps," Heidegger va s'engager dans la détermination d'une ontologie qui donnerait accès à cette origine du temps.²⁸ On doit reconnaître que cette circularité entre une pensée du temps et une pensée de l'être limite une investigation critique de *Sein und Zeit*; l'analyse de Ricœur est directement confrontée à cette difficulté et va donc procéder de manière stratégique afin de pouvoir progresser.

Après avoir examiné en détail les conceptions de Husserl et Kant, le philosophe commence par valoriser *Sein und Zeit* relativement à deux points: *le caractère progressif* d'une approche de la question du temps, alors même que celle-ci deviendra ensuite secondaire au profit de celle de l'être; *le "travail de langage,"* déjà mentionné, alors même que le Heidegger post-Kehre se focalisera davantage sur ce point et que ses disciples loueront les recherches conduites sur les rapports entre

le philosophique et le poétique ou sur une conceptualité de la philosophie. La critique ricœurienne situe d'emblée le projet herméneutique heideggérien dans la perspective de la *dissolution* d'une problématique, l'explication ou l'explicitation, par différence avec celui de sa résolution ou, au moins, de sa re-problématisation.²⁹ Dans ce chapitre de *Temps et récit. 3.*, l'objectif du philosophe est plutôt d'entrer dans le détail de l'analyse de Heidegger et de l'articulation entre être et temps. Ricœur s'attache ainsi à reconnaître un "retrait de la question du temps chez Heidegger" et non pas une voie courte pouvant définir la reconception heideggérienne de l'ontologie (115). Selon un renversement d'une tradition qui irait de Descartes à Husserl en passant par Kant, *Sein und Zeit* part de la question de l'être pour aborder, en la transformant, la question de la conscience. De même, suivant cette perspective déterminante d'une ontologie fondamentale, *Sein und Zeit* s'enquiert de la question de l'espace pour aller vers celle du temps. Il est notable que, sans abandonner complètement la question du temps, cette dernière philosophie heideggérienne, à travers une réélaboration de sa conception de l'Être (*Sein*), déploie un intérêt particulier pour la question de l'espace.³⁰ L'enjeu de ce "travail de langage" est d'"articuler de manière appropriée la phénoménologie herméneutique que l'ontologie enrôle" (115); ce travail est même, selon Ricœur, d'"une grandeur qui ne sera éclipsée par aucune œuvre ultérieure" (115). Une telle interprétation est déterminante à double titre: elle reconnaît d'entrée de jeu la difficulté de la philosophie heideggérienne, laquelle apparaît déjà dans cette première œuvre majeure qu'est *Sein und Zeit*; elle se démarque d'une lecture heideggérienne – une lecture de Heidegger et de ses commentateurs-disciples –, selon laquelle l'approche après la *Kehre* est précisément ce qui va se constituer en philosophie sur le langage et notamment le langage poétique. Ricœur ne considère pas le développement d'ordre poétique menant à l'élaboration d'un langage philosophique de plus en plus hermétique – même si ce chapitre de *Temps et récit. 3.* induit une référence critique à cette évolution de la philosophie heideggérienne. Il insiste, au contraire, sur une détermination spécifique de la phénoménologie herméneutique de Heidegger: "échapper à l'alternative entre intuition directe, mais aveugle [...] grâce à ce travail de langage qui fait la différence entre interpréter (*auslegen*, § 32) et comprendre: interpréter, en effet, c'est développer la compréhension, ex-pliciter la structure d'un phénomène *en tant que (als)* tel ou tel. Ainsi peut être portée au langage et par là à l'énoncé (*Aussage*, § 33), la compréhension que nous avons dès toujours de la structure temporelle de l'être-là." (115).

À ce stade, Ricœur se situe encore dans une forme de reconnaissance de l'articulation entre interprétation et compréhension examinée par Heidegger à l'époque de *Sein und Zeit*, quand une vue beaucoup plus critique est mise en avant de manière directe dans "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et Dilthey." La critique ricœurienne de l'herméneutique heideggérienne est présente dans ce chapitre de *Temps et récit. 3.* mais elle va se déployer progressivement et concernant le problème herméneutique-phénoménologique d'une compréhension corrélative à l'être et au temps. Ricœur veut déterminer *dans ce cadre* ce qu'il définit comme "trois admirables découvertes" de *Sein und Zeit* – le rapport entre temps et souci (*Sorge*) suivant une approche du temps comme totalité, les ek-stases du temps, et la hiérarchisation entre temporalité, historialité, et intratemporalité –, mais non sans avoir d'abord averti du coût et des risques de l'approche heideggérienne (116). De nouveau, la prise en compte de ce que l'analyse heideggérienne peut apporter est contrebalancée par une forme de *mise en garde* et d'*anticipation des limites* qu'il faudra assigner à ces découvertes; cette dimension critique va être déterminante dans

l'interprétation ricœurienne de la conception de la temporalité et de l'être mise en œuvre par Heidegger.

2. Critique d'une temporalité authentique et herméneutique ricœurienne

L'analyse ricœurienne de la question de la *temporalité* à partir de la mise en place du concept de *souci* (*Sorge*) est significative d'une stratégie visant à déterminer les difficultés dans laquelle la philosophie heideggérienne s'achemine: à mesure que cette dernière s'engage dans ce qui est anticipé comme une perspective ontologique renouvelée, elle tend à s'éloigner d'un cadre épistémologique constitutif de toute entreprise philosophique.³¹ Pour autant, et comme rappelé précédemment, Ricœur insiste moins que dans "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey" sur l'impossibilité d'un retour du plan ontologique vers le plan épistémologique; il veut même identifier, dans le texte heideggérien, une reconnaissance (ponctuelle) de la nécessité d'un tel retour (146). Mais une dimension critique, dont le caractère décisif ressurgit à différents points de l'analyse, est à l'arrière-plan de tout ce chapitre pour constituer, malgré tout, un axe déterminant de sa conclusion et induire une critique de Heidegger *plus radicale* que ce que l'on trouve dans "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey." La lecture de *Sein und Zeit* mise en œuvre dans cette partie de *Temps et récit* – il s'agit de l'un des chapitres les plus longs de l'ouvrage – ne conduit donc pas à relativiser la critique épistémologique de Ricœur mais, au contraire, l'amplifie et la légitime.

Considérant quatre points de l'articulation entre être et temps redevables de différentes déterminations du souci – le souci comme trace (ou "cicatrice") d'un rapport à l'être, comme relevant et débordant d'un rapport à la cognition, à la volition, et à l'émotion, comme englobant ou résumant les existentiels, et, enfin, comme structurant ces existentiels dans la totalité constitutive d'une première visée de la temporalité –, Ricœur retient ce dernier point en tant qu'il synthétiserait, en un sens, tous les points précédents (116-117). L'enjeu est un changement de point de vue depuis lequel une compréhension de l'"unité du temps" serait possible (117): le philosophe rappelle ainsi que Heidegger substitue à la "triplification" augustinienne (passé, présent, futur) à partir du présent une approche de la temporalité à partir de l'être-pour-la-mort ou de l'être-pour-la-fin, c'est-à-dire à *partir du futur* (117). Il ne s'agit pas d'un changement de *paradigme* car cela équivaldrait à se placer sur un plan épistémologique ou d'ordre représentationnel dont on a déjà pu dire qu'il est rejeté par l'orientation ontologique que Heidegger imprime à son investigation. Devrait-on alors situer ce changement sur un plan qui serait soit d'ordre axiologique – la question de l'être comme valeur s'opposant au monde de l'oubli de l'être et du nihilisme – soit d'ordre anthropologique – le *Dasein* comme définissant l'être de l'homme? La philosophie heideggérienne et une veine phénoménologique-herméneutique post-heideggérienne s'opposent fermement à ces caractérisations. L'interprétation ricœurienne ne prétend pas, à ce stade, déterminer la nature de ce changement ou de la différence que *Sein und Zeit* vise à introduire; elle mentionne seulement les limites qu'il est nécessaire d'assigner à une perspective anthropologique. On pourrait considérer que Ricœur se place tout d'abord au plan hypothétique d'une démonstration que Heidegger ne pose jamais en ces termes mais comme visée d'une ontologie fondamentale; cette ontologie se joue, à un niveau analytique et formel, dans un rapport critique avec la logique, et, à un niveau qui relève d'une conception philosophique générale englobant le niveau précédent, relativement au projet de "destruction" de la métaphysique rapporté plus tôt. Sont mentionnés toutefois assez rapidement

les problèmes que pose cette ontologie en cours d'élaboration pour une analyse qui doit être conduite à la suite des apports heideggériens sur la question du temps.

On remarque que le philosophe commence par mettre au jour une aporie de la philosophie heideggérienne, laquelle peut aussi bien être lue, depuis un positionnement anti-heideggérien, comme l'explicitation d'une contradiction invalidant l'un des piliers de l'ontologie fondamentale: la question de l'authenticité telle qu'engagée dans une approche de la question du temps et dans le prolongement d'une approche à partir du souci. Ricœur revient sur la distinction entre l'existentiel – le rapport à l'existence comme relevant des étants – et l'existential – le rapport à l'existence comme relevant de l'être et rendant possible une analytique existentielle –, dans une forme d'extension du thème de la différence ontologique.³² Le philosophe souligne ce qu'il considère comme l'"interférence" de cette dernière distinction avec celle entre l'authentique et l'inauthentique, laquelle est inséparable des investigations heideggériennes sur une ontologie fondamentale (119). "Or, écrit Ricœur de manière décisive, la recherche de l'authentique ne peut être menée sans un constant appel au *témoignage* de l'existentiel. Les commentateurs n'ont pas assez souligné, me semble-t-il, ce nœud de toute la phénoménologie herméneutique de *l'Être et le Temps*" (119).³³ Le philosophe en a tiré les conséquences pour sa propre réflexion puisque, de *Temps et récit* à *La mémoire, l'histoire, l'oubli* en passant par *Soi-même comme un autre*, il s'attarde assez longuement sur ces notions de témoignage et d'attestation; en écrivant cela, on reconnaît aussi qu'un lien est maintenu avec la philosophie heideggérienne. Cependant, quand l'intérêt de la philosophie ricœurienne est précisément de nouer un dialogue avec des disciplines telles que l'histoire, l'anthropologie ou la sociologie, l'objectif de *Sein und Zeit*, entériné et approfondi par les œuvres ultérieures de Heidegger, n'est nullement de "répondre à quelque objection épistémologique venue des sciences humaines" (120).³⁴ Le rapport à l'être, que recouvre l'usage du concept d'existence ou qui est engagé dans la référence au concept d'existence, *n'est pas déterminé ontologiquement* pour donner accès au plan d'une authenticité. Or, la philosophie heideggérienne se joue ici sur une forme de codépendance de ces deux concepts. Il en résulte une certaine faiblesse car, comme le résume Ricœur, "sans la garantie de l'authenticité, l'analyse manque aussi de l'assurance d'originarité" (120).

On peut penser que cette perspective critique de la lecture ricœurienne trouve sa source dans l'analyse effectuée une quinzaine d'années plus tôt dans "Heidegger et la notion de sujet."³⁵ Ricœur se donnait alors pour tâche d'examiner le passage du problème de la destruction du cogito à une ontologie du soi, après un détour par le texte intitulé "L'époque des conceptions du monde" (1938).³⁶ Il apparaissait que la question du "sens de l'être," posée dès l'ouverture de *Sein und Zeit*, peut être rapportée à "une nouvelle philosophie de l'égo" pour laquelle la question du sujet est déterminée par "la question elle-même" et "la naissance de l'égo comme questionnant."³⁷ La contestation heideggérienne du cogito était approfondie, d'autre part, en identifiant la philosophie cartésienne au moment de coïncidence entre recherche de la certitude et représentation, puis, dans l'émergence d'un sujet comme subjectum-substratum, et finalement dans une métaphysique du rapport sujet-objet interprétée comme instituant une rupture entre être et vérité. Cette interprétation n'équivalait pas pourtant à un abandon de la question de l'égo ou, autrement dit, du soi: "le Dasein a le caractère du Soi," écrit Ricœur, en raison du lien entre le Dasein et la question de l'être ou entre existentialité et être.³⁸ Un mouvement herméneutique de la pensée heideggérienne devait être reconnu selon lequel la question du soi, "le *qui* de l'être-là," existe non pas comme déduction d'un donné phénoménologique mais dans le fait d'être précisément posée

comme question.³⁹ Au regard de la logique de son argumentation, la disparition d'une herméneutique du soi pourrait résulter du passage de la première philosophie heideggérienne, représentée par *Sein und Zeit* et analysée dans *Temps et récit*, à une philosophie post-Kehre. Ricœur soulignait néanmoins la "continuité [...] de la référence rétrospective et anticipante entre l'être sur lequel nous questionnons et le questionnant lui-même en tant que mode d'être."⁴⁰ De plus, au terme de "Heidegger et la question du sujet," la seconde philosophie heideggérienne était rapportée à une forme de dépassement du concept d'authenticité, attaché à l'être-pour-la-mort, pour favoriser le domaine du langage et du poétique. Le retour sur cette analyse déduisant le soi du rapport au sens de l'être permet de mesurer l'évolution d'une lecture ricœurienne de Heidegger, en conservant à l'esprit la dimension critique qui la sous-tend.⁴¹ Cette lecture, tout en distinguant déjà les deux orientations constituées avant et après la Kehre, s'est d'abord attachée à saisir ce qui pourrait être une dynamique d'ensemble de la philosophie heideggérienne; ce faisant, elle laissait de côté la question du temps qui, à partir de la seconde partie de *Sein und Zeit*, est pensée comme le point d'appui d'un dévoilement ou décèlement de l'Être.⁴² Le fait que Ricœur ait pris position, dans *Temps et récit*, pour la première philosophie heideggérienne plaide en faveur d'un approfondissement d'une critique ontologique.⁴³ La remise en avant de la question du temps dans la lecture ricœurienne de Heidegger va être inséparable de cette dernière critique.

Le rattachement d'une authenticité à ce que Ricœur identifie à une "conscience morale (*Gewissen*)" contredit un cheminement heideggérien antérieur visant à sortir d'une philosophie du cogito ou de la conscience et à souligner ce qui serait le plus originaire dans une ontologie fondamentale (121). Précisons que, dans ce contexte, la traduction de "Gewissen" par "conscience morale" suivrait un commentaire de Martineau.⁴⁴ Ainsi peut-on comprendre que Ricœur justifie cette référence à une conscience morale par son rôle de liaison entre le souci et la question du temps, en particulier à travers sa référence aux notions d'attestation et de témoignage. Il interprète même le "retardement" dans la confrontation plus directe avec la question de la conscience par la mise en place d'une telle liaison ou, autrement dit, par le "recouvrement de l'originaire par l'authentique" (122). Cette interprétation est complétée par la prise en compte de la répétition (*Wiederholung*) des points de la première section de *Sein und Zeit* ("L'analyse-fondamentale préparatoire du *Dasein*") dans la seconde section du livre ("*Dasein* et temporalité") qui est le lieu de la confrontation avec le problème du temps. Ricœur identifie toutefois chez Heidegger, en plus des modes courants d'attestation de l'authenticité, la nécessité d'une attestation par "des modes dérivés de la temporalité fondamentale," en particulier dans le champ de l'intra-temporalité et d'un rapport à la quotidienneté tel que traité dans les trois derniers chapitres de *Sein und Zeit* (123). Ce n'est plus la dépendance de l'existential à l'égard de l'existenciel qui apparaît alors, mais ce que Ricœur considère comme une "indistinction" des deux plans, laquelle conduit, de manière particulièrement significative, à la mise à jour des deux points critiques suivants (123). D'une part, l'être-pour-la-mort renvoie autant à une catégorie de l'analyse existentielle heideggérienne qu'à une dimension subjective interne à une philosophie qui voudrait pourtant s'en détacher complètement au profit d'un rapport à l'être se situant au-delà de l'objet et du sujet. Ricœur ajoute, d'autre part, qu'on peut "se demander si cette marque existentielle très singulière, placée dès le début sur l'analyse de la temporalité, n'aura pas des conséquences d'une extrême gravité sur l'entreprise de hiérarchisation de la temporalité opérée dans les deux derniers chapitres de la section sur l'être-là et le temps: en dépit de la volonté de dériver l'historicité et l'intra-temporalité de la temporalité radicale, une nouvelle dispersion de la notion de temps naîtra, en effet, de l'incommensurabilité

entre le temps *mortel*, auquel la temporalité est identifiée par l'analyse préparatoire, le temps *historique*, que l'historialité est censée fonder, et le temps *cosmique*, auquel l'intra-temporalité ramène" (123-124). Le rapport existentiel à la mortalité n'est pas le seul mode d'être à la totalité au sein de l'existence et il n'épuise pas la multiplicité des rapports existentiels à la temporalité.

La philosophie de *Sein und Zeit* réalise, par ailleurs, le passage d'une approche du temps à partir du présent, d'Augustin à Husserl, à une approche du temps à partir du futur ou de l'à-venir. Ricœur considère ainsi un "abandon même des termes 'futur,' 'passé,' 'présent' qu'Augustin n'avait pas cru devoir mettre en question par respect pour le langage ordinaire" au profit des notions d'à-venir, d'avoir-été, et de rendre présent (126 et 125-130). La conséquence de cette interprétation du temps à partir du futur concerne tout d'abord la conception du passé et du présent; ainsi doit-on distinguer entre l'avoir-été et le passé. Le présent va être le plan où "l'authenticité est la plus dissimulée" et où se fait jour un rapport non pas direct au souci mais à une "préoccupation" ou une "implication du Souci" (128); un tel rapport ne revêt même un sens que comme "rendre présent," ou "présenter" (128). Une seconde conséquence, peut-être plus déterminante car pouvant caractériser une philosophie du temps, est celle qui relie une approche à partir du futur à la "possibilisation" d'une unité de l'existence (129). C'est par ce biais qu'un rapprochement pourrait être établi entre une pensée heideggérienne du temps et *Temps et récit*. En dépit de son statut d'œuvre inachevée et des impasses auxquelles il pourrait conduire, *Sein und Zeit* dégage un sens de l'être trouvant sa source dans un rapport au temps; aussi bien, ce sens pourrait correspondre au modèle *narratif* ou à la référence au *récit* comme médiation du temps dans *Temps et récit*. Rappelons, par ailleurs, que ce cadre d'une possibilisation est aussi ce qui est élaboré, de manière formalisée et selon une visée différente, en logique temporelle comme domaine spécifique de la logique modale.⁴⁵ Ricœur cite un passage de *Sein und Zeit*: "La temporalité possibilise (*ermöglicht*) l'unité de l'existence, de la factualité et de la déchéance" (129).⁴⁶ Il ajoute ensuite, de manière décisive, que "ce statut nouveau du 'rendre-possible' s'exprime dans la substitution du verbe au substantif: 'La temporalité n'est' pas du tout un *étant*. Elle n'est pas, mais *se temporalise*.'" (129).⁴⁷ Le philosophe rappelle, dans une note placée précisément à ce stade de l'analyse, que cette temporalité "est pensée en tant que temporalisation" (129); elle n'en reste pas moins dépendante d'une explicitation de la question de l'être, ce que le philosophe allemand, depuis le point de vue de sa seconde philosophie, reconnaît comme non résolu par *Sein und Zeit*. Ricœur indique cependant que la "solution" fournie par cet ouvrage est de rapporter le temps une "invisibilité en tant que totalité unique" (129). Cette conception d'une invisibilité du temps serait ce qui achève de séparer l'approche heideggérienne d'une tradition métaphysique attachée de multiples manières aux notions de représentation et de visibilité. Selon Ricœur, Heidegger revient toutefois sur l'idée augustiniennne de la *distentio animi*, de l'extensibilité du temps, mais sans prendre appui sur le présent comme Augustin. On est confronté au "nivellement" de la temporalité à travers "l'extériorisation primordiale" c'est-à-dire l'ouverture des possibilités de l'existence (130).

Passant à l'analyse de la question de l'historialité (*Geschichtlichkeit*), Ricœur affirme de manière plus marquée sa distance vis-à-vis de Heidegger.⁴⁸ Cette question est rattachée, dans *Sein und Zeit*, à la nécessité d'une prise en compte de ce qui se joue de notre venue au monde à notre disparition, un "étirement [...] de l'être-là" s'opposant à une conception par "intervalle séparant deux extrêmes inexistantes": la naissance et la mort (131-132). Tout en rappelant l'importance du thème diltheyen de la "cohésion de la vie" ou du "déroulement ordonné des vécus" comme ce qui pourrait anticiper cette recherche d'une continuité, Ricœur situe l'historialité heideggérienne

d'abord dans la perspective d'un débordement d'une conception "vulgaire" du temps – on retrouverait ici une proximité avec Augustin (132). Mais si Heidegger détermine l'extension du Dasein à partir d'une "temporalisation originaire," on est en droit de se demander comment une telle dérivation s'opère ontologiquement de la temporalité à l'historialité (132). L'analyse ricœurienne consiste à sortir d'une "dérivation [...] à sens unique," c'est-à-dire à non seulement rattacher l'historialité à la visée ontologique telle que définie par Heidegger mais à considérer que cette historialité est "co-originaire [...] à la temporalité" (133-134). On doit comprendre que l'approche de Heidegger vise à éviter l'histoire posée d'emblée comme "publique" et l'histoire comme seule "rétrospection": concernant le premier point, "il y a une historialité de chaque être-là" (135); concernant le second point, le rapport à un "héritage" (*Erbe*) est aussi présent dans *Sein und Zeit* (136). Le concept d'historialité concentre les significations liées à l'histoire (*Geschichte*) au destin (*Schicksal*), ou à la destinée commune (*Geschick*), à la faveur de leur proximité étymologique dans la langue allemande (136). C'est essentiellement à ce stade qu'une forme de *basculement critique* apparaît dans la lecture ricœurienne de *Sein und Zeit*; les arguments plus directement oppositionnels, que l'on place sur un plan d'ordre épistémologique et ontologique, découleront ultérieurement de ce basculement. Trois perspectives critiques émergent alors: la première concerne la référence au concept d'être-avec (*Mitsein*), la seconde renvoie au concept de répétition (*Wiederholung*), et la troisième se rapporte à la transition du plan de l'historialité vers celui de l'intra-temporalité.

Ricœur identifie le concept d'être-avec (*Mitsein*) à un moyen par lequel Heidegger effectue une liaison entre les plans singulier et collectif de la destinée.⁴⁹ Sur le plan analytique, l'interprétation ricœurienne vise à appréhender un lien spécifique entre "co-historialité" (propre à l'être-avec) et historialité (137); mais une dimension beaucoup plus critique est incluse dans son interprétation. Une note en bas de page du passage concerné doit ainsi retenir l'attention car ouvrant sur un point qui ne pourrait pas être développé dans le texte principal; cette note relève les *risques* de la conception heideggérienne d'un "être-en-commun" et fait explicitement référence au contexte du *national-socialisme* (138). Ricœur écrit ainsi: "Pour ma part, j'incriminerai plutôt le transfert sans précaution à la sphère communautaire du thème le plus fondamental de tous, l'être-pour-la-mort, en dépit de l'affirmation sans cesse réitérée que l'être-pour-la-mort n'est pas transférable. Le transfert est responsable de l'esquisse d'une philosophie politique héroïque et tragique offerte à tous les mauvais usages" (138).⁵⁰ Cette lecture se sépare très nettement de celles tentant d'identifier le *Mitsein* heideggérien à une conception du rapport à autrui qui serait pertinente sur un plan éthique – même si la philosophie heideggérienne vise à se détacher de toute éthique au sens traditionnel du terme. Si la contestation radicale du cogito n'équivalait pas à l'absence de tout discours sur le soi et un rapport à la subjectivité, *Sein und Zeit* anéantit par avance la question d'une *intersubjectivité* en tant qu'inséparable d'un questionnement sur le temps et l'histoire. En ce sens, une reconnaissance d'autrui existerait – ce sur quoi cherchent à s'appuyer les interprétations positives de l'être-avec – mais sur un mode bien limité: on ne peut en dériver une conception structurée et praticable du social préservant l'autonomie des sujets. La philosophie de l'altérité d'autrui représentée par Levinas s'est réclamée d'une filiation heideggérienne tout en prenant congé de celle-ci au nom d'un autrement qu'être et d'une reconception de la subjectivité, c'est-à-dire d'un horizon éthique et métaphysique rompant avec toute ontologie;⁵¹ elle pourrait être comme l'image inversée des différentes visées philosophiques de la radicalité heideggérienne. Sans revenir ici sur la lecture ricœurienne de Levinas (principalement après *Soi-même comme un autre*),

on peut souligner l'importance du rapport à un possible pratique dans son approche du rapport à autrui et au plan intersubjectif. De ce point de vue, il s'agit moins de délester toute ipséité et altérité d'un ancrage dans l'être que d'entretenir la tension critique interne aux rapports entre les plans du singulier et du collectif constitutifs du social et de l'histoire.

Par ailleurs, à travers le concept de *répétition*, l'analyse de Ricœur veut mettre au jour ce qu'il nomme un "contraste" vis-à-vis du concept d'étirement (138). Est identifié ainsi une dialectique recoupant celle entre distention et intention chez Augustin, ou celle, dans le lexique de l'herméneutique de *Temps et récit*, entre discordance et concordance. La répétition doit être replacée au sein d'une conception heideggérienne de l'historialité et de sa reconception des "ek-stases" du temps (139); il s'agirait de désigner ce qui relie le Dasein à une notion de destin ou encore à ce qui relie l'historial à l'histoire. La "résolution anticipante" ou "devançante," c'est-à-dire, dans la terminologie heideggérienne, l'appel de la conscience, serait rendue de cette façon à ce qui est passé et accompli; le caractère ouvert de l'être dans le temps serait conservé (139). Selon les termes de Ricœur, la répétition "ouvre [...] dans le passé des potentialités inaperçues, avortées ou réprimées. Elle ouvre le passé en direction de l'à-venir" (139). On pourrait relier le concept de répétition à d'autres conceptions de l'être et du temps; ainsi, il est notable que Deleuze, par exemple, utilise ce concept pour élaborer une conception du temps où "seul le présent existe."⁵² Une critique des ontologies, dont celle de Heidegger, est engagée de cette façon; elle prend pour cible une dialectique entre l'Identique et le Même qui ne serait pas complétée par un rapport au Semblable – proche de l'ipséité dans la terminologie ricœurienne – et pour laquelle l'introduction d'une Différence, par le biais du Même, ne peut jamais s'élever à la nécessité de sortir d'un cadre ontologique à la fois unitaire et binaire afin de se rattacher plutôt à un être indissociable de la multiplicité des étants.⁵³ L'approche de Ricœur, telle qu'elle apparaît dans sa lecture critique de *Sein und Zeit*, n'est certes pas assimilable à celle de Deleuze; pour autant, on reviendrait ainsi à ce qui oppose une ontologie fondamentale, dont l'être-pour-la-mort constitue un élément de justification, et la philosophie ricœurienne de l'"*affirmation originaire*."⁵⁴ Revenant spécifiquement sur cette différence insigne entre Heidegger et Ricœur, Jérôme Porée rappelle qu'on doit, en la matière, faire preuve de discernement et de finesse: il ne s'agit pas d'opposer l'être-pour-la-mort heideggérien à l'affirmation originarie ricœurienne mais un étirement à partir de la mort à un étirement à partir de la naissance afin de mieux mettre au jour une forme de puissance de la naissance identifiée à "la puissance [de] l'action comme [...] seconde naissance."⁵⁵ Le fait de la natalité est englobé dans ce monde de l'action où l'être accouche de lui-même, se découvre lui-même, avec le temps.

Le troisième point critique, sur le passage de l'historialité à l'intra-temporalité, nous rapproche du caractère *épistémologique* de la critique ricœurienne. À ce stade, le philosophe situe *Sein und Zeit* dans la perspective d'une "réfutation de la prétention des sciences humaines à se constituer sur une base autonome, sur un pied d'égalité avec les sciences de la nature," c'est-à-dire dans une réfutation de la perspective générale de l'herméneutique de Dilthey (141). La question posée est celle de la prise en compte de l'avoir-été comme "ayant-été," et de ses effets, dans une compréhension de l'historique que la philosophie heideggérienne pense comme inséparable de l'historial (142). Ricœur résume ce point par la question: "Comment conjuguer au passé l'être-au-monde?" et indique être "perplexe" quant à la réponse que lui apporte Heidegger: "Ce qui est passé [...], c'est le monde auquel ces restes ont appartenu" (142-143). L'auteur de *Sein und Zeit* est ainsi conduit à forger l'adjectif d'historial-mondain (*weltgeschichtlich*) lequel vise à renvoyer non pas au

plan d'objectivation propre à l'histoire mais à celui d'un étant au sein d'un monde qui intéresse l'ontologie fondamentale. Ricœur considère que Heidegger récuse, à travers cette conception, tout concept de "trace" ainsi que tout principe de distanciation historique (143). "La seule manière de justifier," écrit le philosophe en lien avec les principes épistémologiques de son herméneutique, "la priorité ontologique de l'historialité sur l'historiographie serait, me semble-t-il, de montrer de façon convaincante comment la seconde procède de la première" (144). On est empêché d'opérer cette reconnexion en raison d'une pensée heideggérienne se jouant en permanence relativement à l'originarité d'un rapport au temps fondée dans le souci. Bien plus, Ricœur indique que le § 75 de *Sein und Zeit* reconnaît en un sens la nécessité d'un lien entre les plans épistémologique et ontologique de l'historiographie et une compréhension d'une historialité, mais que l'importance ou le caractère central de l'authenticité lié au souci est ce qui prohibe, en dernière analyse, le retour de l'ontologique vers l'épistémologique, c'est-à-dire la possibilité même d'une herméneutique de la condition historique.⁵⁶

La question de l'historialité, avec les limitations et problèmes évoqués précédemment, conduit à celle de *l'intra-temporalité au-delà de la seule dimension épistémologique*. Ricœur revient sur l'analyse des *niveaux de temporalisation* traitée dans la seconde section de *Sein und Zeit*. À travers le concept d'intra-temporalité, deux questions sont posées relativement à ces différents niveaux: il s'agit, d'une part, de questionner le contenu ("... 'dans quoi' les événements arrivent...") de la temporalisation en lien avec une "temporalité fondamentale," et, d'autre part, de voir si on peut en dériver un concept "vulgaire" de temps (148). Tout en maintenant le lien avec une interprétation existentielle, Ricœur prend pour point de départ de son analyse l'expression "compter avec (*Rechnen mit*) le temps" en tant qu'elle annonce la question du nivellement qui caractérise le concept "vulgaire" du temps (148). Les questions de la préoccupation et du présent (ou du rendre présent) sont abordées dans *Sein und Zeit* via l'intra-temporalité, alors qu'elles constituaient le point de départ d'Augustin ou de Husserl (150): ainsi, après avoir concentré son attention sur le futur puis sur le passé, "le présent, écrit Ricœur, n'est compris existentiellement qu'en *dernier lieu*" par Heidegger (150-151). Le risque continuerait d'exister, du point de vue de la philosophie heideggérienne, de ne considérer que "l'être donné et maniable" constitutif de la "métaphysique" (151).⁵⁷ Les trois caractéristiques qui sont l'objet d'un nivellement de la part du temps "vulgaire" sont la "databilité, l'extension, le caractère public" (151). La databilité, c'est-à-dire ce qui a été défini plut tôt comme le fait de "compter avec le temps," engage notre activité interprétative (152); l'extension, c'est-à-dire la référence à un "laps de temps," renvoie au principe d'une "constance à soi" résistant à la contradiction "entre avoir toujours du temps" et "n'avoir pas le temps" (153); le temps public concerne non pas le temps "public" du soi mais le temps rendu "public" (153). Par ailleurs, on doit distinguer deux formes d'oubli dans ce nivellement du temps. Le rapport à une intra-temporalité engage tout d'abord un rapport de maîtrise et de manipulation des choses nous faisant oublier notre "condition d'être-jeté" (155). L'autonomisation de la mesure du temps conduit ensuite à oublier la différence entre "suivre le cours du temps et suivre le déplacement d'une aiguille sur un cadran" (156); si l'approche heideggérienne de la question du temps constitue un dépassement du débat entre Husserl et Kant et celui entre Augustin et Aristote, c'est toutefois pour aboutir à un temps, d'une part, plus "objectif" et plus "subjectif," et, d'autre part, "sans réfutation de la cosmologie" et sans renvoi à une "âme" pour "compter les intervalles" (157-158). Arrivé à ce point, le philosophe annonce l'impasse dans laquelle se trouve une phénoménologie herméneutique heideggérienne qui a négligé d'inclure la contribution des sciences non seulement

au plan de l'intra-temporalité et des différents niveaux de temporalisation mais dans une recherche propre sur ce qu'est le temps.

Parce qu'elle s'oppose le plus directement à l'idée heideggérienne d'un concept "vulgaire" de temps, cette partie de l'analyse de Ricœur pourrait être la plus importante du chapitre. En un sens, on peut penser que les développements antérieurs ont servi à préparer ce qui va être critiqué de manière décisive dans cette section. En plus des avertissements émis en amont, le philosophe commence par ce qui est ni plus ni moins qu'une mise en garde: "Cette polémique [contre le concept "vulgaire" de temps] constitue un point critique beaucoup plus dangereux que n'a pu le penser Heidegger, préoccupé à cette époque par une autre polémique, autour des sciences humaines. Aussi Heidegger peut-il affecter, sans grand scrupule, de ne pas distinguer le concept scientifique de temps universel du concept 'vulgaire' de temps qu'il critique" (158). Ce temps "vulgaire," on l'a dit, c'est celui des intervalles mesurables et des horloges. Heidegger s'appuie sur la question de l'intra-temporalité mais surtout, écrit Ricœur, sur "la méconnaissance du lien entre temporalité et être-pour-la-mort" (158). Cette perspective implique aussi une dévalorisation de l'idée d'un temps infini et donc d'une éternité ou d'une atemporalité, avec les conséquences notables que cela induit dans le rapport à la vérité. Le cœur de cette critique ricœurienne du concept "vulgaire" de temps selon Heidegger revêt une forme s'apparentant à la critique ricœurienne de l'herméneutique heideggérienne dans "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et Dilthey"; cependant, elle concerne non plus seulement l'impossible retour vers le plan épistémologique, pris en un sens général, mais *l'impossible retour vers un temps cosmique* c'est-à-dire du temps de la nature visé par la pensée scientifique (161). Dans une transition importante de son chapitre, Ricœur écrit que son "doute commence exactement en ce point" (161). *Sein und Zeit* peut être interprété comme faisant l'impasse sur le fait que "le nivellement de la temporalité [est] aussi, et simultanément, le dégagement d'un concept *autonome* de temps – le temps cosmique –, dont la phénoménologie herméneutique du temps ne vient jamais à bout et avec laquelle elle n'a jamais fini de s'expliquer" (162). Le grand manque de l'analyse heideggérienne est cette non-prise en compte de l'approche du temps par la science contemporaine. On ne peut pas se satisfaire de la réponse que donne Françoise Dastur sur ce point, dans une défense affirmée de Heidegger, et qui voudrait rappeler l'intérêt de ce dernier pour la physique contemporaine au début de son activité de professeur.⁵⁸ Or, on ne peut que tenir compte de l'évolution de la pensée heideggérienne depuis *Sein und Zeit* et plus encore dans les analyses postérieures à la Kehre. De plus, parler, comme le fait Dastur, d'une proximité méconnue entre les deux auteurs revient précisément à escamoter, d'une part, la manière dont Ricœur souligne ce point critique, et, d'autre part, le contenu de qui est ainsi visé, à savoir la question d'un échange entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Si Ricœur revient et s'attarde sur Aristote (le temps via le mouvement), c'est pour souligner l'incompatibilité principielle entre ce qui relève du mouvement et ce qui relève du souci. L'enjeu n'est pas d'instituer une forme de retour au temps cosmique mais de ne pas disjoindre l'analyse d'une problématique du sens se jouant au plan de la nature; de cette façon, les conditions de cet échange entre sciences de la nature et science de l'esprit peuvent revêtir non seulement une légitimité mais une pertinence philosophique.

Le philosophe va donc s'attarder, finalement, sur l'approche du temps *du point de vue des sciences de la nature*. Un tel développement est important car, d'une part, il est assez rare de trouver des analyses de Ricœur renvoyant de manière aussi directe à ces domaines scientifiques – on doit reconnaître aussi que cela est rarement pris en compte dans les lectures de la philosophie et de

l'herméneutique ricœurienne –; d'autre part, ce développement est inséparable de la volonté de Ricœur de s'opposer à Heidegger. Le philosophe écrit ainsi: "L'expression même de 'temps vulgaire' paraît alors dérisoire, au regard de l'ampleur des problèmes posés à la science par l'orientation, la continuité, la mesurabilité du temps. À la lumière de ces travaux d'une technicité toujours plus grande, on en vient à se demander si l'on peut opposer un concept scientifique unique de temps aux analyses phénoménologiques, elles-mêmes multiples, reçues d'Augustin, de Husserl et de Heidegger" (164-165).⁵⁹ Deux traits principaux de ces approches scientifiques du temps sont soulignés. Elles permettent tout d'abord, à travers les sciences géologiques et de l'évolution, de *reconfigurer* radicalement l'histoire de la terre et du vivant, en se situant dans une "échelle de temps" beaucoup plus grande que le temps historique ou représenté par les religions fixant un cadre temporel global (167). Ce premier trait tend toutefois à recouvrir la grande diversité des échelles de temps: il s'agit, dans un second temps, de reconnaître non seulement une multiplicité des usages du concept de temps mais la nécessaire *réinscription du narratif* (l'histoire et le témoignage) dans le temps élargi des sciences, sans revenir, par un "phénomène de contamination mutuelle," au seul temps des cultures humaines (167). Ce dernier impératif relève précisément, pour Ricœur, d'une "raison épistémologique" venant limiter "l'argument ontologique" (167). En tout état de cause, une approche de la question du temps est davantage déterminée par ce rapport à des échelles de temps que par la possibilité de définir une conception "vulgaire" ou authentique de la temporalité; la distinction entre le temps humain et le temps cosmique peut renvoyer à cette question des échelles de temps. Quand il écrit que "le laps de temps d'une vie humaine, comparé à l'amplitude des durées cosmiques, paraît insignifiant, alors qu'il est le lieu même d'où procède toute question de signification," Ricœur introduit un paradigme herméneutique qui trouve aussi à s'appliquer dans les théories de la relativité en physique contemporaine (167). Un "hiatus épistémologique" existe néanmoins entre la sphère humaine, où se jouent les notions d'action et de récit, et celle de nature (168). Ce hiatus renvoie à une "discontinuité" (168): le temps de la nature ne peut pas être déduit du temps phénoménologique; le temps phénoménologique ne peut être inclus dans le temps de la nature telle que décrit par la physique quantique, la thermodynamique, la cosmologie moderne, ou la biologie évolutionniste. La seule distinction qu'il est possible de faire, au plan phénoménologique, est celle entre "*temps sans présent*" et "*temps avec présent*" et non pas celle entre un temps inauthentique ou "vulgaire" et le temps supposément authentique relevant d'une ontologie fondamentale (168). Au regard de son projet initial, à savoir, l'explicitation de la genèse du concept "vulgaire" de temps, Ricœur considère donc que *Sein und Zeit* aboutit à un "échec" (170). Mais il s'agit avant tout de "l'échec de toute notre pensée sur le temps, et, au premier chef, de la phénoménologie et de la science," ce qui doit nous conduire à mieux reconnaître une "*aporie*" à faire travailler (170).

Conclusion

Au terme de son parcours, Ricœur chercherait toutefois à compenser, au moyen de *divers points possibles d'approfondissement analytique*, les critiques qu'il formule en direction de la conception heideggérienne de la temporalité. Il mentionne spécifiquement quatre points à partir desquels ce travail sur l'aporétique du temps peut être conduit; par-là, il tendrait à minimiser les critiques formulées au long de son analyse et dont on a vu qu'elles finissent par rendre impossible une adhésion au cadre de la philosophie heideggérienne. Le premier point concerne ce que le

philosophe définit comme le rapport d’“attraction / répulsion” entre l’idée d’un temps “vulgaire” et l’analyse existentielle (170); en renvoyant inévitablement à l’approche scientifique du temps, ce premier point pourrait être davantage scruté relativement à cette dernière approche. Le second point concerne les liens de “contamination” ou de “contrariété” apparaissant, d’une part, dans la superposition entre l’existentiel et le monde de l’expérience et, d’autre part, dans l’oscillation entre un rapport consolant au temps et un rapport à un temps destructeur (171); le philosophe de la faillibilité et de la fragilité humaines inviterait ici à valoriser une dimension émotionnelle et de “sentiment” dans un texte pouvant être dominé par, on est en droit de le présenter ainsi, une certaine inhumanité de l’ontologie du Dasein (172-173). Le troisième point concerne “des ruptures à l’intérieur même du domaine exploré par la phénoménologie herméneutique” (173): dans leur appui à une définition de la temporalité, les notions d’intra-temporalité et d’historicité augmentent, selon Ricœur, le caractère aporétique des analyses d’Heidegger sur la temporalité – ce qui conduit à accentuer l’écart entre “temps mortel” et “temps cosmique,” entre la “perte d’authenticité” et le “surcroît d’originarité,” et finalement à une “dispersion des figures de la temporalité” (173-175). Il s’agit là d’une répétition d’un point critique constitutif d’un argument général de *Temps et récit* et en tant que ce livre met en œuvre une autre conception de la phénoménologie, de l’herméneutique, ainsi que de leur coappartenance; dès lors, le philosophe ne propose pas d’autre approfondissement que celui constitué par cet ouvrage lui-même. Le quatrième point concerne la “fonction médiatrice” de l’historialité, entre la temporalité et l’intra-temporalité (175); l’histoire est dans une “zone de fracture,” et ceci est d’autant plus flagrant qu’une “continuité” dans l’“analyse existentielle” ne peut être réalisée et demeure introuvable (176). Cette dernière tentative d’ajustement ne peut surmonter deux points d’opposition majeure de Ricœur à Heidegger: le rapport constamment distancié à une “ontologie fondamentale” et le rapport frontalement critique au concept d’“être-pour-la-mort.” Ajoutons que, selon la perspective mise en œuvre dans *Temps et récit*, une notion de totalité n’est pas réductible à l’être-pour-la-mort, et que notre rapport au temps donne accès à ce qui, dans l’être et les étants, constitue une ouverture à une dimension dynamique du monde au regard de laquelle l’ontologie heideggérienne semblerait peu appropriée.

En somme, on aurait à reconnaître que la conception ricœurienne de l’ontologie est incompatible avec la philosophie de l’être initiée par *Sein und Zeit* – laquelle sera remise en question dans une philosophie heideggérienne après la *Kehre* mais afin de mieux se dégager encore de ce qui resterait d’un rapport à la subjectivité et de l’idée d’une transcendance. L’ontologie est toujours pensée par Ricœur comme un dernier niveau (éventuellement) accessible, non comme un préalable à toute philosophie. Mais si la question du temps renvoie à un monde ouvert et en mouvement, peut-on seulement se placer dans la perspective d’une réponse qui serait définitive et détachée des raisons conduisant à poser cette question? De ce point de vue, la philosophie ricœurienne, au-delà de sa critique de la philosophie heideggérienne et de son rappel de la nécessité d’une non-séparation avec les sciences en général, demeure attachée à une *conception plus méditante et réflexive de la pensée*; elle ne peut être rapportée à une conception de la philosophie comme limitée et se limitant, selon une autre forme d’aveuglement, à la résolution de problèmes. La prise en compte de la tentative heideggérienne de penser le temps achoppe toutefois sur les impasses de la recherche sur une temporalité authentique. Ricœur se maintient dans le cadre d’une définition anhistorique ou non-historicisée de ce qu’on appelle “métaphysique”; il s’agit de sortir de la confusion résultant de l’opposition heideggérienne entre “métaphysique” et “ontologie,” à partir de ce qu’il faut bien appeler les spéculations voire les dérives de l’“ontologie fondamentale.” D’une

manière générale, il pourrait être vu comme le défenseur de principes *rationalistes* face à une philosophie dont il pressent les risques et les dangers, au-delà même du constat d'échec qui serait posé à son encontre mais au même titre que toute philosophie du temps.⁶⁰ On pourrait se demander, cependant, pourquoi il n'est jamais allé jusqu'à poser en ces termes son rapport à la philosophie heideggerienne ou, plus exactement, pourquoi la dérive irrationaliste n'a-t-elle pas été nommée directement.⁶¹ Il semblerait qu'il se soit d'abord attaché à distinguer entre, d'une part, la nécessité d'une critique d'une conception heideggerienne de la temporalité en tant qu'arrimée à la problématique de l'être et, d'autre part, les efforts que cette conception a dû toutefois mettre en œuvre, en venant de la phénoménologie et dans une reformulation de l'herméneutique, afin d'avancer dans une recherche sur la question du temps.

- ¹ Paul Ricœur, *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique* (Paris: Seuil, 1983), 9. L'auteur remercie vivement les évaluateurs de la revue et Jean-Luc Amalric pour leurs commentaires lors de la réalisation de ce texte.
- ² Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité* (Paris: Points, 2009 [1960]), 81.
- ³ Jean-Louis Vieillard-Baron, "Les formes du temps et la vie spirituelle selon Paul Ricœur," *Studia Phænomenologica*, vol. XIII (2013), 274.
- ⁴ Vieillard-Baron, "Les formes du temps et la vie spirituelle selon Paul Ricœur," 281-282.
- ⁵ Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (dir.), "*Temps et récit*" de Paul Ricœur en débat (Paris: Cerf, 1990), voir notamment p. 141 et p. 179.
- ⁶ Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay* (Paris: Fayard / Pluriel, 2010 [1995]), 137.
- ⁷ Si on peut reconnaître, avec Bernard Stevens, que *Temps et récit* offre une vue de l'ensemble de la philosophie ricœurienne (Bernard Stevens, "L'unité de l'œuvre de Paul Ricœur saisie selon la perspective de son ouvrage Temps et récit," *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 47, n°1 (1985), 111-117), le cadre herméneutique général que ce livre propose ne doit pas être minimisé ainsi que la dynamique qu'il imprime sur une anthropologie ricœurienne.
- ⁸ Paul Ricœur, *Temps et récit. 3. Le temps raconté* (Paris: Seuil, 1985), 110-178. Les références à *Temps et récit. 3.* sont résumées désormais par un numéro de page entre parenthèses à la fin de la phrase dans laquelle une citation ou un long renvoi apparaissent. Concernant le maître-livre de Heidegger, on se réfère à *Être et temps* (Paris: Authentica, 1985), traduction intégrale d'Emmanuel Martineau à partir de la 10^e édition de *Sein und Zeit*.
- ⁹ Paul Ricœur, "Heidegger et la question du sujet" (1968), in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969), 305-309. En amont, voir aussi Ricœur, *Philosophie de la volonté. 2.*, 78-86, et Paul Ricœur, "Vraie et fausse angoisse" (1953), in *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1955-1967), 359 et 370. L'espace de cet article ne permet pas de revenir sur un historique plus complet de la lecture ricœurienne de Heidegger.
- ¹⁰ Alexander Schnell, "Introduction," *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger* (Paris: Hermann, 2017), 6.
- ¹¹ Entre autres auteurs, Claude Romano évoque cette option dans "L'idée d'antisémitisme philosophique est un non-sens. Entretien avec C. Serban" (*Critique*, n°811 (2014), 1008-1018), tout en se situant dans la perspective d'une révision intégrale du sens de la philosophie heideggérienne post-Kehre (1016).

- ¹² Paul Ricœur, "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et Dilthey" (1975), in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986), 98-106.
- ¹³ Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit* (Paris: PUF, 1994); Dominique Janicaud, *Heidegger en France. II. Entretiens* (Paris: Albin Michel, 2001), 180-197; Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 463-500.
- ¹⁴ Paul Ricœur, "L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai" (1953), in *Histoire et vérité*, 52. Paru dans la *Revue internationale de philosophie* (n°29, 1954), ce texte a été publié initialement dans *Offener Horizont. Mélanges en l'honneur de Karl Jaspers* (Munich: Piper, 1953).
- ¹⁵ Heidegger, *Être et temps*, notamment § 3, § 5, et § 6.
- ¹⁶ Heidegger, *Être et temps*, à partir du chapitre III de la Deuxième section: *Dasein* et temporalité.
- ¹⁷ Ce qui est, du reste, un point défendu par Beaufret et ses successeurs.
- ¹⁸ La première traduction française *intégrale et officielle* de *Sein und Zeit* n'a été publiée qu'en 1986 – Martin Heidegger, *Être et temps*, traduction de François Vézin d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (1^{ère} partie), Jean Lauxerois et Claude Roëls (2^e partie), Paris: Gallimard, 1986. Martineau publie une traduction non-officielle en 1985. Le travail de Vézin a été contesté eu égard à ses choix pour rendre les recherches étymologiques de Heidegger, à ses pratiques d'euphémisation, et ses partis-pris philosophiques. La traduction de Martineau est généralement considérée comme meilleure. Voir la liste des traductions françaises (jusqu'en 2001) de Heidegger dans Dominique Janicaud, *Heidegger en France. 1. Récit* (Paris: Albin Michel, 2001), 544-551.
- ¹⁹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 94, Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2014); Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 95, Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, (Frankfurt am Main: Klostermann, 2014); Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 96, Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2014); Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 97, Anmerkungen I-IV (Schwarze Hefte 1942-1948)* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2015). Les traductions françaises de ces volumes ne sont pas toujours considérées comme satisfaisantes car exposant encore à une atténuation sémantique des passages marqués par une idéologie assimilable à celle du national-socialisme et de l'hitlérisme.
- ²⁰ On se risque à interpréter ce point comme ce qui rattache la philosophie heideggérienne à un irrationalisme trouvant à s'exprimer sous la forme d'un catastrophisme. Rapportant les "Cahiers noirs" à un enjeu herméneutique propre, Denis Thouard met en avant une "visée métapolitique" de Heidegger (in *Herméneutiques contemporaines* (Paris: Hermann, 2020), 313-350).
- ²¹ Dans le contexte français, cette logique du tout-ou-rien est exemplifiée par l'échange polémique entre François Fédier (dir.), *Heidegger, à plus forte raison* (Paris: Fayard, 2007) et Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935* (Paris: Albin Michel, 2005). Du côté de la défense de Heidegger, le passif d'un déni concernant ses liens avec le national-socialisme ne plaide pas en faveur de sa recontextualisation historique et de la

construction d'une base scientifique irréductible à une adhésion idéologico-philosophique. Du côté de l'accusation, le travail en histoire de la philosophie peut donner l'impression d'inverser l'ordre requis entre hypothèse et déduction, pourrait confondre détails prégnants et structures historiques, et ne peut se substituer à une réflexion philosophique sur les textes de Heidegger.

- ²² Richard Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits* (Paris: PUF, 1995 [1991]); voir aussi Jean-Pierre Cometti, "Situation herméneutique et ontologie fondamentale," in *"Être et temps" de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche*, J-P. Cometti et D. Janicaud (dir.) (Paris: Sud, 1989), 77-95.
- ²³ Paul Ricœur, *La Métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975), 323-399.
- ²⁴ Dans *Temps et récit. 3.*, Ricœur utilise le terme de "renversement" (111); Martin Heidegger, *Questions III et IV* (Paris: Gallimard, 1966), 307-321; Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1989).
- ²⁵ Heidegger, *Être et temps*, 13, 49 (§ 7), 57 et 59 (§ 10), 60 (§ 11), 80 (§ 17), 142 (§ 34), 177 (§ 44), 196 (§ 48), 276 (§ 69). Ce sont surtout les *Logische Untersuchungen* (1900-1901) qui sont convoquées par Heidegger.
- ²⁶ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (Paris: PUF, 1964 [1905-1910]).
- ²⁷ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, 14.
- ²⁸ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, 15.
- ²⁹ Ricœur, "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et Dilthey," 104-105; Ricœur, *Temps et récit. 3.*, p. 112.
- ³⁰ Comme le rappellent "Origine de l'œuvre d'art" (1949) in *Chemins qui ne mènent nulle part* (Paris: Gallimard, 1962 [1949], 13-98) ou "Bâtir, habiter, penser" (1951) in *Essais et conférences* (Paris: Gallimard, 1958 [1954] 171-193).
- ³¹ Exposée de manière marquante dans le dernier chapitre (chapitre VI) de la première section de *Sein und Zeit*, la question du *souci* sert d'appui à une approche de la question de la temporalité dans le chapitre III de la seconde section de l'ouvrage. C'est à partir de ce point que Ricœur développe sa critique.
- ³² Ricœur écrit notamment: "L'être-pour-la-fin est l'existential dont l'être-pour-la-mort est chaque fois et pour chacun l'existential," in *Temps et récit. 3.*, 120.
- ³³ Selon Paul Marinescu, l'analyse de cette notion de témoignage reste discrète dans *Temps et récit* (Paul Marinescu, "Questionner une quasi-absence: le témoignage dans *Temps et récit*," in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. VII, n°1 (2015), 87-104); or, elle est

pourtant au centre de l'élaboration critique qui nous intéresse, ce qui tend à la rendre encore plus décisive.

- ³⁴ Le philosophe constate ici que "la phénoménologie herméneutique de l'*Être et le Temps* [...] est sans cesse dans la nécessité d'attester existentiellement ses concepts existentiels" (119).
- ³⁵ Ricœur, "Heidegger et la question du sujet," 305-319.
- ³⁶ In *Chemins qui ne mènent nulle part*, 99-146.
- ³⁷ Ricœur, "Heidegger et la question du sujet," 309.
- ³⁸ Ricœur, "Heidegger et la question du sujet," 313.
- ³⁹ Ricœur, "Heidegger et la question du sujet," 315.
- ⁴⁰ Ricœur, "Heidegger et la question du sujet," 316.
- ⁴¹ Dominique Janicaud se place dans une lecture similaire dans "L'analytique existentielle et la question de la subjectivité" (in "Être et temps" de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche, 45-57); voir pages 51-52 et la référence à Ricœur page 57. Cette analyse, à la fois critique et visant à déterminer une "subjectivité diaphane" (54-57), cherche à renouveler les études sur Heidegger. On renvoie, par ailleurs, aux travaux de Jeffrey Andrew Barash pour une approche critique de Heidegger liée à la philosophie ricœurienne.
- ⁴² Voir aussi Martin Heidegger, "Qu'est-ce que la métaphysique?" (1938), *Questions I et II* (Paris: Gallimard, 1968), 37.
- ⁴³ Ce qui n'empêche pas Ricœur de reconnaître avoir été impressionné par les développements de Heidegger dans le champ du poétique (in *La critique et la conviction*, 39-40).
- ⁴⁴ Heidegger, *Être et temps*, § 54 (213); Martineau écrit en note: "Ici comme dans tout le chapitre, la 'conscience' (*Gewissen*) dont parle H. est toujours celle que nous qualifions couramment de 'morale,' non pas la conscience (*Bewusstsein*) au sens du rapport à soi primordial du sujet représentant (soi ou autre chose). Lorsque, dans d'autres chapitres, c'est à cette conscience-ci que H. fait allusion, le contexte est toujours assez clair pour qu'il soit superflu de le confirmer. (N.d.T.)" (213). La question de la conscience est au centre de ce chapitre II de la Deuxième section d'*Être et temps* auquel Ricœur se réfère. On reconnaît que, dans ses ouvrages suivants, le philosophe demeure embarrassé par la traduction de ce terme de "Gewissen."
- ⁴⁵ Arthur Prior, *Time and Modality* (Oxford: Oxford University Press, 1957) et Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques* (Paris: Minuit, 2001).
- ⁴⁶ Heidegger, *Être et temps*, 253 (§ 65).
- ⁴⁷ Heidegger, *Être et temps*, 253 (§ 65).

- ⁴⁸ Ricœur écrit notamment: "Les plus précieuses découvertes y engendrent les plus déconcertantes perplexités" in *Temps et récit. 3.*, 131. Le philosophe justifie sa traduction de "Geschichtlichkeit" par "historialité" par référence à celle de Marianna Simon pour l'édition française (1967) d'"Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen: Neske, 1963)" (in *Temps et récit. 3.*, note n°1, 116). Mais en utilisant le concept d'*historialité*, plutôt que celui d'*historicité*, Ricœur suivrait surtout la traduction de Vézin et Martineau issue de Beaufret, laquelle introduit une distinction artificielle avec l'usage que fait aussi Dilthey du concept de "Geschichtlichkeit." Il reviendra sur ce point dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (480-491) et utilisera finalement le concept d'*historicité*, plus conforme à l'usage en langue allemande.
- ⁴⁹ Ricœur rappelle que l'usage de ce concept de "*Mitsein*" reste limité à l'échelle de l'ouvrage et se rapporte surtout aux thèmes du "quotidien" et du "on"; Heidegger, *Être et temps*, chapitre IV de la Première section: l'analyse-fondamentale préparatoire du Dasein.
- ⁵⁰ Voir aussi Ricœur, "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et Dilthey," 99-100. D'autres interprétations du § 74 de *Sein und Zeit* seraient proches de l'avertissement de Ricœur. Citons celles de Philippe Lacoue-Labarthe (in D. Janicaud, *Heidegger en France. II. Entretiens*, 203) et de Jean-Luc Nancy (in D. Janicaud, *Heidegger en France. II. Entretiens*, 248-249). Emmanuel Faye fait aussi référence à ce risque en conclusion d'*Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* (514). Franck Lelièvre, enfin, écrit: "Sartre avait bien vu combien l'idée heideggérienne du '*Mitsein*' appauvrissait l'intersubjectivité husserlienne et laissait de côté la transcendance et l'altérité d'Autrui mais il n'avait pas réalisé qu'elle ne désignait pas la solidarité des copains mais la 'camaraderie de combat'," in "Grandeur et décadence d'un philosophe barbare," *Cités*, n°61 (2015), 164.
- ⁵¹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Nijhoff, 1974).
- ⁵² Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1968), 105.
- ⁵³ Deleuze, *Différence et répétition*, 384-389.
- ⁵⁴ Paul Ricœur, "Négativité et affirmation originaire" (1956), in *Histoire et vérité*, 378-405.
- ⁵⁵ Jérôme Porée, "Exister vivant. Le sens de la naissance et de la mort chez Martin Heidegger et Paul Ricœur," *Archives de philosophie*, vol. 72, n°2 (2009), 326.
- ⁵⁶ Voir aussi Alexandre Escudier, "L'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur," *Archives de Philosophie*, vol. 74, n°4 (2011), 581-597. Selon cet auteur, le positionnement de Ricœur aurait pu être encore davantage anti-heideggérien s'il avait eu connaissance d'un texte spécifique de Koselleck, bien qu'il se réfère souvent à ce dernier: "Historik und Hermeneutik" (1985), in *Zeitschichten. Studien zur Historik* (Francfort am Main: Suhrkamp, 2000, 97-118). Escudier relie par ailleurs structuration épistémologique et maintien d'un rapport de connaissance et de reconnaissance au problème du "mal politique" (576): les égarements heideggériens trouveraient aussi une cause dans ces erreurs et négligences philosophiques. Guillaume Fagniez fait également référence à la nécessité d'un retour du

plan de l'ontologie vers l'épistémologie dans "La destruction: d'une historicité à l'autre," *Revue philosophique de Louvain*, vol. 112, n°3 (2014), 543.

⁵⁷ Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, 394-404.

⁵⁸ Françoise Dastur, "La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger," *Archives de philosophie*, vol. 74, n°4 (2011), 565-580.

⁵⁹ Paul Ricœur se réfère à la distinction d'Hervé Barreau dans *La Construction de la notion de temps* (Strasbourg: ULP, 1985, t. III).

⁶⁰ Tout en rejetant vigoureusement l'interprétation de Jean Grondin selon laquelle l'objectif de *Temps et récit* est de constituer une "réponse" à *Être et temps* de Heidegger (in C. Bouchindhomme & R. Rochlitz (dir.), "*Temps et récit*" de Paul Ricoeur en débat, 126, voir aussi 127 et sq.), le philosophe a cherché à se maintenir sur un positionnement modeste. Ainsi précise-t-il ne pas avoir conçu *Temps et récit* comme une "conséquence de l'échec présumé du grand projet heideggérien dans *Être et temps*" (in C. Bouchindhomme & R. Rochlitz (dir.), "*Temps et récit*" de Paul Ricoeur en débat, 203). Si l'on a pu situer *Temps et récit* précisément sur un plan différent de celui de *Sein und Zeit*, les aspects critiques et oppositionnelles du premier à l'égard du second nous semblent avoir été plus affirmés que ce qu'induiraient ces derniers propos.

⁶¹ Ricœur écarterait, d'une manière générale, ce risque pour ce qui concerne *Sein und Zeit*. Heidegger aurait cherché parfois à contester cette accusation d'"irrationalisme" mais de manière indirecte et ambiguë, c'est-à-dire sans avancer des arguments en faveur d'un rationalisme affirmatif et répondant à des critères du sens commun; voir par exemple "Lettre sur l'humanisme" (1946), *Questions III et IV*, 69.