

Discours, métaphysique, et herméneutique du soi

Paul Ricœur

Résumé

« Discours, métaphysique et herméneutique du soi » revient sur les liens entre l’herméneutique du soi, telle qu’elle est déployée dans le cadre éthique-anthropologique de *Soi-même comme un autre* (1990), et la conception ricœurienne d’une métaphysique de l’agir humain, telle que revendiquée au cours de la même période. Synthétisant des recherches dans les champs de l’ontologie et de la métaphysique – depuis les cours de 1953-1954 intitulés *Être, essence et substance chez Platon et Aristote* jusqu’à l’article « De la métaphysique à la morale » (1993) publié dans la *Revue de métaphysique et de morale*, en passant par l’article « Ontologie » (1972) pour *Encyclopædia Universalis*, la dernière étude de *La métaphore vive* (1975) ou la première section des conclusions de *Temps et récit* (1985) –, Ricœur vise à déterminer un discours philosophique en tant que sol commun à ces perspectives issues d’une phénoménologie herméneutique et d’une recherche ontologique-métaphysique plus spéculative.

Mots-clés : anthropologie ; discours ; éthique ; herméneutique du soi ; métaphysique ; ontologie ; phénoménologie

Abstract

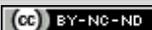
“Discourse, Metaphysics and Hermeneutics of the Self” deals with the connection between the hermeneutics of the self, as constituted in the ethical-anthropological framework of *Oneself as Another* (1990), and Ricoeur’s conception of a metaphysics of human agency as developed within this period of his work. It relates to his inquiries in the fields of ontology and metaphysics, from the lectures entitled *Être, essence et substance chez Platon et Aristote* (1953-1954) – translated as *Being, Essence and Substance in Plato and Aristotle* (2013) –, up to “De la métaphysique à la morale” (1993) published in the *Revue de métaphysique et de morale* – translated into English as “From Metaphysics to Moral Philosophy” (1996) –, via the article “Ontologie” (1972) for *Encyclopædia Universalis*, the last chapter of *The Rule of Metaphor* (1975), and the first section of the conclusions to the third volume of *Time and Narrative* (1985). Ricoeur aims at determining a specific kind of philosophical discourse as a common ground for the perspectives stemming from a hermeneutic phenomenology and from a more speculative ontological-metaphysical research.

Keywords: anthropology; discourse; ethics; hermeneutics of the self; metaphysics; ontology; phenomenology

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 15, No 2 (2024), pp. 178-192

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2024.678

<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](#).

Discours, métaphysique, et herméneutique du soi

Paul Ricœur

I

Je voudrais d'abord remercier chaleureusement le professeur Baliñas pour sa cordiale invitation à donner la conférence d'ouverture au colloque de Saint-Jacques-de-Compostelle¹.

En donnant pour titre à cette conférence, « Discours, métaphysique, et herméneutique », je me suis proposé une double tâche. La première est d'abord la question de la métaphysique par le côté du *discours*. Ma contribution s'inscrit ainsi dans le cadre de ce colloque dédié au *discours philosophique*. Je me suis aussi demandé, en accord avec le thème du colloque, ce qui caractérise le discours philosophique en tant que discours *métaphysique*. La seconde tâche que je me suis assignée est de montrer de quelle façon la métaphysique, comprise comme discours, confère à l'herméneutique du soi, à laquelle mon propre travail philosophique est consacré, une structure spéculative. D'où mon titre double : discours, métaphysique, et herméneutique.

J'ai pensé pouvoir répondre à cette double requête en portant l'analyse, de façon élective, sur le préfixe « méta- » de « métaphysique ». L'avantage de cette procédure est double. D'abord,

¹ NDE : La présente édition corrige des erreurs typographiques et orthographiques présentes dans l'édition de 1998. Quelques tournures de phrases ont été modifiées. La ponctuation et l'usage des guillemets ont été corrigés et harmonisés dans les limites du possible. Ainsi, les guillemets sont utilisés pour les citations renvoyant à des références bibliographiques et pour les termes considérés de manière spécifique. Ces deux usages existaient dans le texte original. Toutefois, certains guillemets étaient soit présents, mais sans rapport évident avec ces usages, soit manquants. Selon les cas, ils ont été ajoutés quand ils répondaient aux deux critères précédents ou ils ont été laissés afin de respecter l'état du texte initial – même s'il n'était pas possible de retrouver et d'inclure, dans le cas d'une citation, la référence utilisée par Ricœur. Les règles de présentation des références bibliographiques de la revue *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* ont été appliquées ; les références des ouvrages utilisées par Ricœur ont été conservées autant que possible. « Discours, métaphysique, et herméneutique du soi » résulte d'un exposé oral reprenant quasi intégralement un texte déjà publié : Paul Ricœur, « De la métaphysique à la morale », *Revue de métaphysique et morale*, vol. 98, n° 4, 1993, 455-477. Comme indiqué dans l'introduction à ce texte, ce dernier article a aussi été inclus dans Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris : Esprit, 1995), 83-115. Tout en s'en tenant au contenu et à la mise forme de la version de 1998 – en particulier concernant son usage des italiques –, la révision du texte publié dans les actes du colloque *Horizontes de la Hermenéutica* de Santiago de Compostela s'appuie sur cette publication de la *Revue de métaphysique et morale*. Néanmoins, les parties introductive et conclusive de ces deux textes diffèrent et la quatrième section de « De la métaphysique à la morale », décisive dans le développement de cet article, n'est pas reproduite dans « Discours, métaphysique, et herméneutique du soi ». L'auteur a aussi réagencé certains paragraphes dans le second texte et des passages du premier texte ont été placés en notes de bas de page. La pagination des passages de « De la métaphysique à la morale » repris dans « Discours, métaphysique, et herméneutique du soi » est mentionnée de manière systématique en notes de bas de page. Afin de ne pas surcharger ce texte, on s'est limité à des renvois à la pagination de la version de 1993 pour la *Revue de métaphysique et de morale*.

c'est bien le trait *discursif* de la métaphysique qui est ainsi souligné, à la différence des discussions contemporaines portant sur la métaphysique en tant qu'onto-théologie. Même si la critique de l'onto-théologie était justifiée – ce que je ne discute pas –, un examen de la fonction « méta- » de la pensée spéculative n'est pas impliqué dans cette critique ; il n'est donc pas nécessaire de se situer dans un âge post-métaphysique pour rendre compte du trait discursif de la métaphysique.

Le second avantage de cette approche est de rendre possible une réflexion portant sur la capacité de la fonction « méta- » d'articuler une herméneutique du soi à son plus haut niveau spéculatif et discursif. L'herméneutique que je propose constitue elle aussi une sorte de discours philosophique qu'il importe de situer par rapport à celui de la métaphysique.

Cela dit, en forme d'introduction², je définirai la fonction « méta- » par deux stratégies distinctes et complémentaires, l'une de *hiérarchisation*, l'autre de *pluralisation* des principes présumés ou assumés par les penseurs se réclamant à des titres divers de la métaphysique.

Je commence par la première stratégie, celle de hiérarchisation, parce qu'elle décide du niveau à la hauteur duquel la seconde, celle de la pluralisation, se déploie. Tout discours philosophique, visant à la cohérence, me paraît comporter des principes dont les uns sont tenus pour dérivés et les autres pour primitifs ou fondateurs, du moins dans le discours particulier considéré. Ces principes « premiers » ne sont tels que dans cette philosophie-là.

Le modèle de cette stratégie est à chercher chez le Platon des *Dialogues*³ dits métaphysiques, qui sont aussi les dialogues dialectiques. Platon, en effet, n'est pas seulement l'auteur de la théorie des Formes ou Idées, et, à ce titre, l'initiateur de la vulgate platonicienne établie sur les paires disjonctives trop bien connues de l'intelligible et du sensible, de l'immuable et du changeant, de l'éternel et du temporel. Il est aussi, et plus fondamentalement, le critique de ce platonisme-là. La critique mise en œuvre à titre exemplaire dans le *Parménide*, le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Philèbe*⁴ résulte d'une ontologie de second degré, où il en va des idées d'être et de non-être et, comme on va le rappeler dans un moment, de plusieurs autres « grands genres », également impliqués dans les opérations de distinction et de participation entre genres de premier degré⁵.

Il n'est pas indifférent pour notre propos que le *Parménide* commence par l'élaboration d'une série d'apories portant sur la possibilité de penser le rapport des Idées aux choses et des Idées entre elles, et que le dialogue se poursuive par l'examen d'une série d'hypothèses où la seconde stratégie de la fonction « méta- » est combinée à la première : nous assistons, en effet, à un jeu réglé où les Idées de l'être, de l'un, de l'autre, sont mises à l'épreuve d'une série d'opérations de conjonction et de disjonction où se joue le destin même de la prédication entendue comme

² NDE : Le contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 457, est repris à partir de ce point.

Comme cet article de 1993 est la première source de deux textes de Ricœur (en français et en anglais), les références similaires qui seront mentionnées à partir de ce point se limitent à cette source.

³ NDE : Platon, *Œuvres complètes* (Paris : Flammarion, 2008).

⁴ NDE : *Id.*

⁵ NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 457-458, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite mais à un autre point (*ibid.*, 458).

participation⁶. Le *Sophiste* accentue encore, s'il est possible, non seulement cette reduplication des niveaux de discours, mais la hiérarchisation à l'œuvre au cours de la détermination en chaîne des « plus grands genres ». Ainsi l'être « se mêle » à titre de « triton ti⁷ » au mouvement et au repos et en domine, en ce sens, l'opposition. C'est ensuite sur la trilogie être-mouvement-repos que s'édifie la polarité du même et de l'autre. Une place éminente est ainsi conférée aux deux derniers des « cinq grands genres » selon le *Sophiste*, dans la mesure où l'être de ceci ou de cela doit toujours se définir par le « relativement à soi » et le « relativement à autre chose ». Du même coup, l'autre a un privilège par rapport à l'être, comme auparavant l'être par rapport au mouvement et au repos – par exemple si je dis que le mouvement est autre que le repos ou autre que l'être : cette méta-catégorie « est répandue, dit Platon, à travers elles toutes, chacune d'elles, en effet, est autre que le reste, non en vertu de sa propre nature, mais par le fait qu'elle participe à la forme de l'autre⁸ ». Ainsi l'être n'est la notion la plus haute de la philosophie, par rapport au changement et à la permanence, que si elle accepte d'être supplantée par la catégorie la plus insaisissable. L'être n'est le « troisième » que parce qu'il y a un « cinquième⁹ ».

Voilà qui nous situe bien au-delà du naïf essentialisme des « amis des Formes », lequel a trop souvent servi de paradigme au soi-disant platonisme et de toute sa descendance à travers les siècles.

À quoi bon, dira-t-on, ce jeu ? Il constitue le prix élevé à payer pour penser ce que le sophiste donne à penser du seul fait qu'il existe parmi nous – à savoir, la vérité de la fausseté, en tant que fausseté, qui n'est pas, d'une certaine façon est. Ce qu'on pourrait appeler une phénoménologie de la vérité et de la fausseté trouve ainsi les conditions de son propre discours dans la plus acérée des dialectiques opérant au niveau des plus grands genres. C'est à un détour comparable que je me livrerai plus loin dans le registre qui m'est propre, celui d'une herméneutique de l'agir.

Mais quelques mots auparavant concernant la seconde stratégie afférant à la fonction « méta- », la stratégie de différenciation des acceptions de l'être. Elle a été anticipée dans la dialectique platonicienne des « plus grands genres ». En retour, elle présuppose la stratégie de la hiérarchisation des principes, illustrée par le « second » platonisme. Aristote, que nous allons maintenant convoquer à la barre, en convient quand il énonce, une première fois au livre Gamma de la *Métaphysique*, sa conception des acceptions multiples de l'étant en tant qu'étant : « Il y a, dit-

⁶ NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 458, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite mais à un autre point (*ibid.*, 458).

⁷ NDE : le « troisième terme ». Voir aussi Paul Ricœur, *Être, essence, et substance chez Platon et Aristote* (Paris : Seuil, 2011).

⁸ Platon, *Sophiste*, in *Œuvres complètes*, 255e. [NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 458, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite mais à un autre point (*ibid.*, 458).]

⁹ NDE : Phrase reprise intégralement de Ricœur, *Être, essence, et substance chez Platon et Aristote*, 138.

il dès les premières lignes de ce livre, une science qui fait la théorie de l'étant en tant qu'étant, de ce qui appartient en lui-même...¹⁰ ».

Comme pour Platon, le recours à ces principes « les plus élevés » est exigé par la résolution d'un problème de rang subordonné, à savoir, cette fois, le régime sémantique qui fait équivaloir « dire » et « signifier » quelque chose, lequel sémantisme est requis par la réfutation de la sophistique.

La science concernée reste certes une science « à chercher¹¹ ». Du moins, savons-nous qu'« il y a » une telle science et que son rang élevé n'est pas douteux. C'est, dès lors, à ce niveau des principes et des causes les plus élevées que se déploie la polysémie de la diction de l'étant, à mi-chemin entre homonymie et synonymie.

À cet égard, le texte d'Aristote, qui a guidé l'enquête sur les présuppositions ontologiques de ma propre herméneutique du soi, se lit en *Métaphysique* E, 2 que je cite dans la traduction Tricot : « L'Être proprement dit se prend en plusieurs acceptions : nous avons vu qu'il y avait d'abord l'Être par accident, ensuite l'Être comme vrai, auquel le faux s'oppose comme Non-Être ; en outre, il y a les types de catégorie, à savoir la substance, la qualité, la quantité, le lieu, le temps, et tous autres modes de signification analogues de l'Être. Enfin, il y a, en dehors de toutes ces sortes d'être, l'Être en puissance et l'Être en acte¹² ».

Sur la base de ce texte, mon pari a été qu'il devrait être possible de privilégier parmi les acceptions de l'étant en tant qu'étant, celles que désigne le couple *energeia-dunamis*, de la même manière que d'autres ont privilégié la suite catégoriale ouverte par l'*ousia* ou la détermination de l'être comme vrai¹³.

Si le titre de « métaphysique » pouvait être honoré par la tentative de corrélérer les significations majeures d'une herméneutique du soi avec le couple aristotélicien de l'*energeia-dunamis*, relevant d'une inspection des acceptions premières de l'étant en tant qu'étant, cette tentative pourrait prendre place à côté de maintes autres illustrant à leur façon ce qui a été appelé plus haut la fonction « méta- »¹⁴. L'esquisse qui suit sera placée, d'abord sous l'égide de la notion

¹⁰ Aristote, *Métaphysique* (Paris : Vrin, 1964), Γ, 1003a. [NDE : La reprise du contenu de Ricœur « De la métaphysique à la morale », 458-459, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite mais à un autre point (*ibid.*, 460).]

¹¹ NDE : Ricœur rappelle constamment ce point dans son œuvre et ses textes traitant plus directement d'ontologie et de métaphysique ; voir notamment Paul Ricœur, *La métaphore vive* (Paris : Seuil, 1975), 334.

¹² Aristote, *Métaphysique*, E, 2, 1026a33-b2.

¹³ NDE : La reprise du contenu de Ricœur « De la métaphysique à la morale », 460, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite mais à un autre point (*ibid.*, 460). L'être en tant qu'« *energeia-dunamis* » (ou en tant que « *dunamis-energeia* », puissance et acte) constitue l'une des distinctions mobilisées dans une approche de l'être en tant qu'« *ousia* » (la substance ou l'« étance »), c'est-à-dire de l'être en tant qu'être ou de l'être considéré concrètement. Voir aussi Paul Ricœur, « Ontologie », in *Encyclopædia Universalis*, T. XII (Paris : Encyclopædia Universalis France, 1972), 96.

¹⁴ NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 460-461, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite mais à un autre point (*ibid.*, 461).

d'être en tant qu'acte, dont on a montré qu'elle combine en fait les deux stratégies de la hiérarchisation et de la différenciation des principes, puis la dialectique du même et de l'autre¹⁵.

II

La problématique du soi que je propose dans *Soi-même comme un autre* se déploie sur plusieurs niveaux d'acceptation du verbe « agir ». À un premier niveau, celui d'une phénoménologie herméneutique, l'investigation est guidée par un réseau de questions proches du langage ordinaire : *qui* est le sujet du discours ? *qui* est le sujet du faire ? *qui* est le sujet du récit ? *qui* est le sujet de l'imputation morale ? Une certaine dispersion de l'enquête est assurée par la relative autonomie des champs phénoménologiques parcourus : ceux du langage, de l'action, du récit, de la responsabilité. Mais la répétition de la question « qui ? » compense cette dispersion par l'insistance d'une question englobante qui autorise à tenir l'assertion du soi pour la réponse corrélatrice à la question « qui ? ». On interroge sur le *soi* dans la mesure où l'on entreprend de répondre à une question en « qui ? » et non en « quoi ? » ou en « pourquoi ? ». C'est ainsi que sont tour à tour soumises à une investigation phénoménologique les catégories de l'énonciation et du locuteur, puis celle du pouvoir d'agir et de l'agent, puis celle de la narration et du narrateur, enfin celle de l'imputation des actes et celle d'un sujet qui en est comptable¹⁶.

La fonction « méta- » ne se superpose pas arbitrairement à cette quadruple enquête¹⁷. Elle trouve sa première expression dans la fonction de rassemblement assignée tant à la question « qui ? » qu'à la réponse « soi », et donc à la corrélation même entre le « qui ? » de la question et le « soi » de la réponse.

La fonction « méta- » trouve une seconde expression dans l'opération de rassemblement de degré plus élevé assignée à la catégorie englobante de l'agir. En des sens différents quoiqu'apparentés, « parler », « faire », « raconter », « se soumettre à l'imputation » peuvent être tenus pour des modes distincts d'un agir fondamental. Mais celui-ci ne se donne nulle part ailleurs que dans les actes de parole, les initiatives et les interventions pratiques, la mise en intrigue des actions racontées et des protagonistes de ces actions ou dans l'acte d'imputer à quelqu'un la responsabilité de la parole, de l'action ou du récit. C'est pourquoi je ne me risque à parler de l'agir, en tant qu'ayant trait à des expressions phénoménologiques multiples, que sous le signe de l'analogie de l'agir. Je connais les pièges dans lesquels est menacé de tomber tout recours à

¹⁵ NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 461, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite mais à un autre point (*ibid.*, 461).

¹⁶ La teneur proprement herméneutique de cette investigation de premier degré est assurée par la dialectique de la compréhension et de l'explication qui, à chacune des quatre étapes, donne l'occasion d'une confrontation entre philosophie phénoménologique et philosophie analytique, celle-ci offrant chaque fois le grand détour de l'objectivation, qui permet de dissocier le tour réflexif de l'enquête sur le soi de l'immédiateté alléguée des anciennes philosophies du moi. [NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 461, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite mais à un autre point (*ibid.*, 461).]

¹⁷ NDE : Ricœur résumait précédemment l'ensemble des étapes de *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990) jusqu'à la neuvième étude ; il reprend ici le découpage fourni dans la préface à cet ouvrage (*ibid.*, 28-30).

l'analogie, comme ce fut le cas avec les interprétations scolastiques du *pros hen*¹⁸ au plan de la série des catégories. Mais je ne revendique aucun *pros hen* pour ma série des catégories de l'agir. Je ne retiens de l'analogie que la place tenue entre homonymie et univocité par ce que Wittgenstein a appelé « ressemblance de famille »¹⁹.

« Parler », « faire », « raconter », « imputer » sont, à tour de rôle, le premier *analogon*²⁰ de la série des figures de l'agir, en fonction de ce que Kant aurait appelé un intérêt chaque fois différent de la raison. « Parler » est le premier *analogon*, dans la mesure où c'est dans un milieu symbolique, donc verbal, que se déterminent toutes les autres modalités de l'agir : la philosophie de l'action est, dans sa phase analytique, une sémantique des phrases d'action, et, dans sa phase réflexive, une investigation des manières de se dire agent, de se reconnaître verbalement auteur de ses propres actes ; la narration est par excellence « parole », « discours », et « texte » ; l'imputation morale est dite sous les traits d'une attribution spéciale, d'une « ascription²¹ » joignant l'action imputée à l'agent responsable.

Mais « faire » ne peut pas moins prétendre au rôle de premier *analogon* : « quand dire, c'est faire²² », selon le titre fameux donné en français au grand livre d'Austin ; « quand raconter, c'est faire », devrait-on ajouter en conférant la cohésion du récit à la cohésion d'une vie ; quant à « raconter », il occupe à son tour la place du premier *analogon*, dès lors que la question de la permanence du soi dans le temps est mise en relief, aussi bien dans le champ du dire et du faire que dans l'ascription des actes à leur agent. L'imputation morale, elle aussi, peut être tenue pour le premier *analogon* dans la série des acceptions de l'agir : que signifierait la désignation par soi du locuteur, si la sincérité de son dire n'était présumée par les interlocuteurs ? Un agent pourrait-il être tenu pour l'auteur de ses actes, s'il ne se disait prêt à être jugé comptable de ceux-ci devant une instance d'évaluation, d'approbation, bref, de jugement moral ?

C'est enfin sur cette analogie de l'agir que vient se greffer une tentative de *réappropriation* de l'acception aristotélicienne de l'être comme acte et puissance²³. Je ne dissimule pas le caractère laborieux de cette réappropriation, en quelque sorte aimantée par le dessein de tenir cette acception de l'être pour le premier principe d'un discours sur l'agir, lequel trouve, au niveau d'une anthropologie philosophique, les articulations convenant au style d'une phénoménologie herméneutique²⁴.

¹⁸ NDE : La notion de « *pros hen* » renvoie au principe d'une unité de signification.

¹⁹ NDE : Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques* (Paris : Gallimard, 1961).

²⁰ NDE : Le terme d'« *analogon* » désigne un élément d'analogie et non une analogie constituée formellement.

²¹ NDE : voir Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 49.

²² NDE : John L. Austin, *Quand dire c'est faire* (Paris : Seuil, 1970).

²³ NDE : à partir de ce point, Ricœur reprend plus directement les analyses de la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, lesquelles visent un plan ontologique-métaphysique, tout en revêtant un « caractère exploratoire » (*ibid.*, 345).

²⁴ La réappropriation que je tente est doublement laborieuse. Elle l'est d'abord en raison des perplexités qu'engendre toute lecture archéologique de la paire *dunamis-energeia* chez Aristote lui-même, qu'il s'agisse des commentaires directs de *Métaphysique Δ*, 12 et surtout de *Métaphysique Θ* – le fragment

Au vu de ces perplexités, on peut légitimement se demander ce que l'on gagne à cette réappropriation de la dimension *energeia-dunamis*. Le bénéfice est, à mon sens, double et réciproque. D'un côté, la préférence pour l'acceptation de l'être comme acte et comme puissance trouve dans l'herméneutique du soi une justification *a posteriori*, consistant dans sa capacité à articuler, au plus haut niveau des idées directrices de la recherche, les présuppositions avant-dernières (dans ce discours-là) du concept d'analogie de l'agir, qui fait lui-même transition entre les quatre registres phénoménologiques de l'agir (« parler », « faire », « raconter », « imputer ») et les principes les plus élevés de la spéculation philosophique²⁵.

Ø, 6, 1048b18-35 m'a particulièrement intrigué, comme l'ont été avant moi les meilleurs commentateurs de ces textes, y compris Rémi Brague dans *Aristote et la question du monde* (Paris : PUF, 1988) [NDE : voir aussi Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 356] – ou qu'il s'agisse de reconstructions aventurées du lien entre l'ontologie de la puissance et de l'acte et le concept de praxis tel que *l'Éthique à Nicomaque* (Paris : Vrin, 1987) l'explicite. La réappropriation de l'ontologie de la puissance et de l'acte est rendue plus laborieuse encore par le détour – tenté avant moi par Franco Volpi dans *Heidegger e Aristotele* (Padoue : Daphni, 1984) et Jacques Taminiaux dans *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger* (Grenoble : Millon, 1989) – par le concept heideggérien de souci. Ce détour donne lieu, en effet, à un déplacement problématique, du fait d'être transféré d'une ontologie issue de la préférence donnée à l'être comme vrai à une ontologie qui accorde la priorité à l'être comme acte et puissance parmi les acceptations multiples de l'étant en tant qu'étant. [NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 461-463, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite dans la note suivante, alors qu'il était placé dans le corps du texte de « De la métaphysique à la morale » (*ibid.*, 463).]

²⁵ À cet égard, la tentative que je fais de dissocier le plus possible de toutes les autres acceptations de l'être celle qu'Aristote lui-même situe, comme on l'a vu, « en dehors de toutes [les autres] sortes d'être », en l'investissant d'une certaine façon dans une herméneutique de l'agir humain, n'est pas dénuée de précédents : *l'Éthique* (Paris : Vrin, 1977) de Spinoza propose une hiérarchie remarquable qui subordonne le *conatus* de toutes les entités finies singulières à la *potentia* de la substance première ; de son côté, Leibniz, dans le *Discours de métaphysique* et la *Monadologie* (Paris : Gallimard, 1995), s'emploie à hiérarchiser les sphères d'expression de l'*appétition* (corrélatives de celles de la perception), selon que l'on se réfère à l'entité la plus élémentaire appelée « monade » en raison de sa simplicité (*Monadologie*, § 15) ou aux âmes, au sens limité que l'expérience que nous avons de nous-mêmes découpe à l'intérieur de ce que Leibniz appelle le « sens général » de « l'action interne » (*ibid.*, § 18). Il faudrait interroger, dans la même perspective, la philosophie schellingienne des *Potenzen* et, pourquoi pas, la *volonté de puissance* selon Nietzsche et la *libido* selon Freud. Mais je voudrais insister sur le rôle médiateur qu'a exercé, à mon bénéfice, la notion, élaborée par Jean Nabert, du *désir d'être et de l'effort pour exister*, qu'il subordonne lui-même à la notion, d'origine fichtéenne, d'*affirmation originaire*. [NDE : Jean Nabert, *Éléments pour une éthique* (Paris : Mouton, 1962)]. Ces précédents, forts différents les uns des autres, m'ont paru autoriser ma propre tentative d'articuler sur une des acceptations privilégiées de l'étant en tant qu'étant le discours de second degré d'une herméneutique du soi, héritière elle-même d'une tradition bien particulière, celle de la philosophie réflexive française – d'où le rôle séminal exercé par la pensée de Nabert –, enrichie à son tour par la phénoménologie de Husserl et de Merleau-Ponty et par l'herméneutique de Heidegger et de Gadamer [NDE : la suite de cette note reprend la note 1 dans Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 464]. Il n'est pas question, bien entendu, d'atténuer les différences entre systèmes philosophiques. À cet égard, j'assume la thèse de Martial Guérout concernant la singularité des systèmes philosophiques et je me sens plus concerné et plus embarrassé par le problème de communication que pose leur irréductible différence que par la prétendue pérennité de « la » métaphysique [NDE : voir Martial Guérout,

D'un autre côté, le grand genre de l'être comme acte-puissance, pris dans la multiplicité de ses réappropriations, authentifie *a priori* le primat accordé à l'agir au plan de la phénoménologie herméneutique. Il se produit ici une sorte d'élection réciproque entre une ontologie de l'acte et une phénoménologie de l'agir²⁶.

Je voudrais préciser ce qui vient d'être appelé « authentification » et « confirmation ». Qu'est-ce qui est ainsi *autorisé* par le geste métaphysique esquissé plus haut ? C'est ce que j'ai appelé « attestation » au plan de la phénoménologie herméneutique. Par ce terme, je désigne la sorte de croyance et de confiance qui s'attache à l'affirmation du soi comme être agissant (et souffrant). Comme j'y insiste, cette créance, cette fiance, ne se ramènent pas à l'opinion dans une échelle du savoir objectif, où la *doxa* serait moindre que l'*épistémè*. L'attestation se comprend par opposé à son contraire, le soupçon, dont le bon droit n'est aucunement dénié. Mais c'est « en dépit de... », en dépit du soupçon, que je crois en mon pouvoir de faire. L'attestation de niveau herméneutique reçoit alors un renfort spéculatif de s'appuyer sur la notion de rang supérieur de l'être comme acte-puissance. Je me suis risqué, dans la perspective de cet acte de créance et de fiance, à réinterpréter la notion d'être comme acte comme horizon d'attestation²⁷.

III

Je voudrais maintenant donner une idée de la façon dont je vois la conjonction entre la dialectique du *même* et de l'*autre* et de l'herméneutique du soi. On se rappelle que c'est à propos de cette dialectique, magnifiquement orchestrée par Platon, que la fonction de hiérarchisation, mais aussi celle de différenciation, l'une et l'autre à l'œuvre au plus haut niveau discursif, ont été pour la première fois soulignées dans la présente étude.

Philosophie de l'histoire de la philosophie (Paris : Aubier-Montaigne, 1979)]. Ce n'est jamais qu'au prix d'une réappropriation chaque fois nouvelle que l'on peut se risquer à mettre en série les philosophies que je viens d'évoquer. La trajectoire que l'on dessine ainsi est une ligne virtuelle qui joint des points singuliers dont chacun ne consiste que dans la trace ponctuelle laissée chaque fois par une opération d'appropriation risquée. Ce qui seul pourrait donner une unité plus actuelle à cette trajectoire virtuelle, c'est le sentiment d'une dette accumulée par cette série discrète d'actes d'appropriation, où la violence de l'interprétation est compensée par la réceptivité inhérente à une lecture attentive. [NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 463, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite dans la note suivante, alors qu'il était placé dans le corps du texte de « De la métaphysique à la morale » (*ibid.*, 463-464).]

²⁶ On peut bien soupçonner ici une variante du cercle herméneutique ; mais toutes les grandes philosophies du passé sont ainsi ; ni l'*Éthique* de Spinoza, conjoignant la puissance de la substance selon le Livre I et la béatitude selon le Livre V, ni la *Monadologie* et le *Discours de métaphysique* de Leibniz n'échappent à cette circularité. [NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 464, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite dans la note suivante, alors qu'il était placé dans le corps du texte de « De la métaphysique à la morale » (*ibid.*, 464-465).]

²⁷ NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 465, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite mais à un autre point (*ibid.*, 465).

Si l'on a néanmoins ajourné jusqu'à maintenant l'examen de cette question, en dépit d'une antériorité qui n'est pas seulement chronologique, c'est²⁸ pour une raison fondamentale qui va justifier l'ordre de comparaison ici suivi : autant le privilège accordé à la notion d'être comme acte-puissance avait pour répondant phénoménologique une certaine *analogie* entre les manifestations de l'agir humain – on a parlé à cet égard de l'analogie de l'agir –, autant la méta-catégorie de l'autre s'exprime au plan de l'herméneutique phénoménologique par des opérations de caractère *disjonctif* qui ont pour paradigme les paradoxes platoniciens culminant dans la nécessité et l'impossibilité d'attribuer l'un à l'autre le même, l'être, l'un et l'autre. Je vais droit aux expressions majeures au plan de l'herméneutique du soi, encouragé dans mon entreprise par le fait que chez Platon déjà cette dialectique consistait en un long détour, ramenant finalement à la question initiale de la nature du sophiste et de la consistance de son discours réputé fallacieux, mais existant véritablement comme précisément fallacieux. C'est à cette justification discursive du même ordre que le détour par la dialectique du même et de l'autre concourt dans le champ de la phénoménologie herméneutique du soi.

C'est en fait à deux intrusions distinctes de la méta-catégorie de l'autre que l'herméneutique du soi a affaire²⁹.

1. La première concerne la distinction interne au même sous la figure de l'identité personnelle, à savoir la distinction entre *mêmeté* et *ipséité*³⁰. Cette distinction est constitutive de la notion même du soi. La base phénoménologique de cette distinction est aisée à décrire. Elle concerne les deux manières différentes dont l'identité personnelle se rapporte au temps – deux manières plus précisément de persévérer, de manifester la permanence dans le temps – d'un noyau personnel : selon la *mêmeté* ou selon l'*ipséité*. Sous le titre de la *mêmeté* viennent se ranger plusieurs critères d'identité : l'identité numérique de la même chose à travers ses apparitions multiples, identité établie sur la base d'épreuves d'identification et de réidentification du même ; l'identité qualitative, autrement dit la ressemblance extrême de choses qui peuvent être échangées l'une dans l'autre sans perte sémantique, *salva veritate*³¹ ; l'identité génétique, attestée par la continuité ininterrompue entre le premier et le dernier stade de développement de ce que nous tenons pour le même individu (du gland au chêne) – la structure immuable d'un individu reconnaissable à l'existence d'un invariant relationnel, d'une organisation stable (code génétique ou autre). L'identité personnelle n'exclut pas une telle forme de *mêmeté* sous la figure du *caractère*,

²⁸ NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 465, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite mais à un autre point (*ibid.*, 466).

²⁹ NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 466, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite mais à un autre point (*ibid.*, 466).

³⁰ NDE : en amont de Ricœur, *Soi-même comme un autre*, une recherche sur cette distinction (et ses termes dérivés) est présente dès la huitième et dernière étude de Ricœur, *La Métaphore vive*, 323-399, et dans la première section des conclusions de Ricœur, *Temps et récit III* (Paris : Seuil, 1985), 439-448.

³¹ NDE : « sans altérer la valeur de vérité des énoncés » – et non pas seulement la valeur de sens.

fait des marques distinctives et des identités assumées à quoi on reconnaît un individu comme étant le même³².

Mais l'identité du caractère n'est que l'un des deux pôles du couple de l'*idem* et de l'*ipse*. À la persévérance du caractère s'oppose le maintien d'un soi en dépit des changements qui affectent les désirs et les croyances, donc, d'une certaine manière, à l'encontre de la persévérance du caractère.

Ces deux modalités d'identité m'ont paru se combiner dans l'identité narrative, que ce soit celle d'un personnage de roman, celle d'une personnalité historique, ou celle de chacun de nous réfléchissant sur lui-même dans son rapport au temps. Que la narration soit de tous les niveaux de pertinence de la question « qui ? », le niveau approprié à l'investigation de la dialectique entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*, ce privilège résulte du fait que le récit appréhende les discours et leur locuteur, les actions et leur agent, *sub specie temporis*³³. L'unité mobile de l'intrigue donne à l'histoire racontée l'identité purement narrative dont sont capables les actions, tandis que l'identité narrative se communique de l'histoire racontée aux personnages, dont on peut dire qu'ils sont mis en intrigue en même temps que l'histoire à laquelle ils participent.

Le choix du niveau narratif comme lieu de mise à l'épreuve de la dialectique de l'identité trouve une justification supplémentaire dans le fait que la fiction à titre principal, mais aussi l'histoire et l'introspection à un moindre degré, permettent d'explorer l'échelle des variations du lien entre les deux modalités d'identité, depuis le cas extrême d'un recouvrement quasi total entre caractère et ipséité, comme dans les contes et légendes, jusqu'à l'autre cas extrême, celui de la dissociation quasi totale, elle aussi, entre l'*idem* et l'*ipse*, comme dans les romans où ce qu'on appelle improprement dissolution de l'identité personnelle met à nu la question « qui ? » devenue le seul témoin de l'ipséité, une fois perdu le support de la mêmeté d'un caractère³⁴. Ces expériences de pensée font de la fiction un laboratoire extraordinaire pour la mise à l'épreuve de la solidité du couple que forment ensemble dans la vie quotidienne – et cela de façon indiscernable – les deux modalités de l'identité personnelle.

Mais la polarité des deux modalités d'identité n'est pas confinée au niveau narratif de l'investigation du soi. Elle concerne déjà le niveau linguistique, dans la mesure où l'identité du locuteur dans la suite de ses énonciations relève elle-même de l'identité narrative, bien que celle-ci ne soit pas thématiquement réflexivement en forme de récit. Il faut en dire autant de l'identité d'un agent en tant qu'il se désigne comme l'auteur unique des actions (et passions) multiples se déroulant dans le temps. En ce sens, on peut parler d'une structure pré-narrative du discours et de l'action au sens de ce que Dilthey appelait « cohésion d'une vie³⁵ ». Le niveau le plus difficile à traiter avec exactitude reste celui de l'imputation morale : on pourrait en effet prétendre que le pas de la

³² NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 466-467, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite, mais à un autre point (*ibid.*, 467).

³³ NDE : « sous l'aspect du temps » – par différence avec ce qui serait « de toute éternité ».

³⁴ NDE : Ricœur développe plus avant ce thème dans la sixième étude de *Soi-même comme un autre*, notamment à travers une référence à *L'homme sans qualités* de Robert Musil (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 177 et 196).

³⁵ NDE : Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1970).

métaphysique à la morale est ici tacitement accompli. La *promesse* ne fournit-elle pas, pour l'identité-*ipse*, le paradigme que nous n'avons pas nommé jusqu'à présent, face au rôle tenu par le paradigme du caractère dans la dimension de l'identité-*idem* ? Cela est vrai : tenir sa promesse en dépit des intermittences du cœur constitue le modèle par excellence d'un maintien de soi-même qui ne soit pas la persévérance d'un caractère. Mais ferait-on abus de subtilité si l'on distinguait entre la description de la promesse comme acte de discours de rang performatif et l'obligation morale de tenir sa parole ? En tant qu'acte de discours, promettre c'est dire que l'on fera demain ce que l'on dit aujourd'hui que l'on fera et ainsi se lier par cette parole même³⁶.

L'imputation que scelle la promesse rend ainsi la personne comptable de ses actes. Mais il faut la médiation des prédicats moraux – bon et obligatoire – pour élever l'imputation au plan de la moralité. Le langage ordinaire, dans son usage quotidien, peut ne pas s'attacher à cette distinction ; l'analyse conceptuelle ne saurait faire l'économie de distinctions mêmes fines.

2. La seconde intrusion remarquable de la méta-catégorie de l'autre dans le champ phénoménologique concerne les figures de l'altérité qui concernent le même, non plus en tant que même – comme c'est le cas dans le partage entre l'*idem* et l'*ipse* – mais le même en tant précisément qu'*autre que lui-même*. C'est ici le lieu de montrer en quel sens la méta-catégorie de l'autre préside à une *dispersion* hétérogène de ses propres présentations phénoménologiques. Alors que la méta-catégorie de l'acte et de la puissance préside à l'*analogie* de l'agir, laquelle rassemble à son tour les modalités multiples d'apparition de cet agir unique, la méta-catégorie de l'autre (relevant elle-même d'un *autre* type de spéculation discursive que celle de l'agir) préside à une dispersion de ces expressions phénoménologiques. Celles-ci se laissent placer sous le titre commun d'*expériences de passivité*. À cet égard, je propose de dire que la passivité correspond, au plan d'une phénoménologie herméneutique, à ce qu'est l'autre au plan des « plus grands genres³⁷ ».

À cette première opposition entre la fonction de rassemblement de la méta-catégorie de l'acte et de la puissance et la fonction de la dispersion de la méta-catégorie de l'autre, on pourrait ajouter une seconde opposition : entre une fonction d'approfondissement par *intérieurisation* du sens humain de l'agir et une fonction d'élargissement par *extériorisation* exercée par les expériences de passivité placées sous le titre méta-catégorial de l'autre. Les expériences de passivité que l'on va dire sont donc aussi des expériences d'extériorité.

Pourquoi insister si fortement sur le caractère polysémique de l'altérité ? Essentiellement pour prévenir une réduction non critiquée de la méta-catégorie de l'autre à l'altérité d'autrui. C'est pourquoi il faut que soit préservée, au plan phénoménologique même, la variété des expériences de passivité et d'extériorité, entremêlées de façons multiples à l'intimité de l'agir humain. J'ai proposé dans mon dernier ouvrage de faire éclater dans trois directions l'exploration du champ varié de la passivité-extériorité : vers la *chair*, en tant que médiatrice entre le soi et un monde, lui-même pris selon les degrés variables de praticabilité et donc d'étrangeté ; vers l'*étranger*, en tant

³⁶ NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 467-468, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite mais à un autre point (*ibid.*, 468).

³⁷ NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 468-469, s'arrête ici ; ce contenu est repris ensuite mais à un autre point (*ibid.*, 469).

qu'il est mon semblable pourtant extérieur à moi-même ; enfin vers cet autre que figure le *for intérieur*, figuré par la voix de la conscience à moi adressé du fond de moi-même³⁸.

Je ne reviendrai pas ici, en dépit de l'amplitude du champ à parcourir, sur la première figure de passivité-extériorité : la *chair*. Ce terme emblématique couvre lui-même une grande variété d'expériences vives relevant de tous les registres considérés dans une phénoménologie de l'agir. Le subir, le pâtir ont littéralement la même amplitude que l'agir. Paroles interdites de l'inconscient, blessures infligées par la distribution inégale de la puissance entre les protagonistes des relations d'interaction, incapacité de raconter qui met en échec la maîtrise du récit sur la cohésion présumée d'une vie ; mésestime, voire détestation de soi, qui lèse gravement le pouvoir de l'homme agissant à assumer la responsabilité de ses actes et à s'en tenir comptable.

Ce bref rappel des figures dispersées de l'altérité de la chair suggère que le terme même de « chair » est à prendre en une acception plus vaste que celui de corps propre. Mais surtout, ces figures donnent à penser que le champ de la souffrance excède de loin celui de la douleur physique³⁹. Si l'on pose l'équation entre pouvoir d'agir et effort pour exister, comme le propose Jean Nabert, mais aussi Spinoza avant lui, on peut admettre l'équation inverse entre souffrance et diminution du pouvoir d'agir. C'est pourquoi il n'est plus possible de parler simplement de l'homme agissant sans désigner d'un même souffle l'homme souffrant. Il resterait à montrer en quoi l'étrangeté du monde lui-même, comme figure majeure de l'irréductible à toute entreprise de constitution, est d'une manière ou l'autre toujours médiatisée par l'étrangeté de la chair. Ce n'est pas ici le lieu de le faire.

L'altérité d'*autrui* est un thème aujourd'hui trop bien établi dans la seule discussion contemporaine pour qu'il soit nécessaire de s'y attarder. La seule originalité qui pourrait être proposée serait de mettre en couple, au plan phénoménologique, l'altérité d'autrui avec toutes les figures, évoquées à l'instant, de l'altérité de la chair, prise elle-même selon sa plus grande extension : altérité de l'allocuteur s'adressant à moi, altérité de l'agent avec qui je lutte et coopère, altérité des autres histoires dans lesquelles la mienne est enchevêtrée, altérité des responsabilités croisées au cœur de l'imputation comptable.

Cette phénoménologie différenciée de l'autre en tant qu'autrui permettrait à la discussion récurrente du thème de l'intersubjectivité d'échapper à l'alternative entre le critère simplement perceptif de l'appréhension d'autrui, comme chez Husserl, et le critère immédiatement moral de l'injonction inhérente à l'appel à la responsabilité propre, comme chez Levinas. Il n'est pas possible de développer plus avant cette suggestion qui se recommande du souci de différencier aussi loin qu'il est possible les expériences de passivité placées sous la méta-catégorie de l'autre.

Le cas du *for intérieur* est assurément le plus difficile, tant il confine à la problématique morale. Ce n'est pourtant pas faire excès de purisme que de tenter d'isoler les traits pré-éthiques du *for intérieur*, en tant que *forum* du colloque de soi avec soi-même même – c'est pourquoi j'ai

³⁸ NDE : voir Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 367-410.

³⁹ NDE : sur ce thème, voir aussi Paul Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », *Revue de psychiatrie française*, vol. 23 (1992), 9-18. Cet article est accessible directement, accompagnée d'une notice introductive, via les archives numériques du Fonds Ricœur : <https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/3tcmb>.

préférée le terme de « for intérieur » à celui de conscience morale, pour traduire l'allemand *Gewissen* et l'anglais *conscience*. Il faut, je crois, garder, de la métaphore de la voix, l'idée d'une passivité hors pair, à la fois intérieure et supérieure à moi. Il n'est certainement pas question de dissocier entièrement le phénomène de la voix de la capacité de distinguer le bien du mal dans une conjoncture singulière. En ce sens, la conscience, au sens du for intérieur, est à peine discernable de la conviction (qui se dit en allemand « *Überzeugung* ») en tant qu'instance dernière de la sagesse pratique. Elle le reste néanmoins quelque peu, dans la mesure où l'attestation (qui se dit en allemand « *Bezeugung* ») constitue l'instance de jugement qui fait front au soupçon, dans toutes les circonstances où le soi se désigne lui-même, soit comme auteur de parole, soit comme agent d'action, soit comme narrateur de récit, soit comme sujet comptable de ses actes. En ce sens, le for intérieur n'est rien d'autre que l'attestation par laquelle le soi s'affecte lui-même⁴⁰.

Le for intérieur apparaît ainsi comme l'intime assurance qui, dans une circonstance particulière, balaie les doutes, les hésitations, les soupçons d'inauthenticité, d'hypocrisie, de complaisance à soi, d'autodéception, et autorise l'homme agissant et souffrant à dire : « *ici, je me tiens*⁴¹ ».

Le point, c'est celui-ci : de l'intime certitude d'exister sur le mode du soi, l'être humain n'est pas le maître ; elle lui vient, lui advient, à la manière d'un don, d'une grâce, dont le soi ne dispose pas. Cette non-maîtrise d'une voix plus entendue que prononcée laisse intacte la question de son origine – à cet égard, c'est déjà trancher une indétermination constitutive du phénomène de la voix que de dire avec Heidegger que « dans la conscience, le Dasein s'appelle lui-même⁴² ». L'étrangeté de la voix n'est pas moindre que celle de la chair et que celle d'autrui⁴³.

⁴⁰ À cet égard, on peut invoquer aussi bien Hegel que Heidegger, pour désimpliquer sans excès d'abstraction une « métaphysique » du for intérieur d'une « éthique » de la conscience morale. Avec le Hegel du chapitre VI de la *Phénoménologie de l'esprit* (Paris : Aubier, 1991), nous affirmons le primat de l'« esprit certain (*gewiss*) de lui-même » sur toute vision morale du monde, à ce stade où la conscience agissante et la conscience jugeante, confessant la limite de leurs points de vue respectifs, et renonçant à leur partialité propre, se reconnaissent et s'absolvent mutuellement. De Heidegger nous retenons l'idée d'un arrachement du soi à l'anonymat du « On » et l'idée d'un appel que le *Dasein* s'adresse à lui-même du fond de lui-même, mais de plus haut que lui-même. [NDE : cette note reprend le contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 471, avant que celui-ci soit replacé dans le corps du texte mais à un autre point (*ibid.*, 471)].

⁴¹ Certes, il est difficile, si l'on veut rendre un compte exact du phénomène de l'attestation, de ne pas joindre la méta-catégorie de l'être vrai à celle de l'être comme acte et puissance. La conscience-attestation paraît bien s'inscrire dans la problématique de la vérité, en tant que créance et que fiance. Mais ne peut-on pas dire que le for intérieur, c'est l'être vrai de l'être comme acte dans les conditions finies de l'agir humain ? Quoi qu'il en soit de ce raffinement spéculatif, c'est le répondant phénoménologique-de cette dialectique présumée – ou la fonction « méta- » s'excède elle-même ! – qui nous importe ici. [NDE : Le texte de cette note de bas de page reprend le contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 471-472, avant que celui-ci soit replacé dans le corps du texte mais à un autre point (*ibid.*, 472). L'expression : « Ici, je me tiens [*Hier stehe ich*] » correspond aux paroles attribuées à Luther répondant à la diète de Worms (1521) qui allait l'exclure de l'Église].

⁴² Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen : Niemeyer, 1984), 275.

⁴³ NDE : La reprise du contenu de Ricœur, « De la métaphysique à la morale », 469-472, s'arrête ici ; ce qui suit est propre à Ricœur, « Discours, métaphysique, et herméneutique du soi » et n'inclut pas la partie IV de « De la métaphysique à la morale » (*ibid.*, 472-477).

Telle est, en conclusion, la manière dont peuvent être composés ensemble, d'une part, un *discours métaphysique* issu de la réappropriation des « grands genres » platoniciens et de la distinction aristotélicienne entre les acceptions multiples de l'être, et, d'autre part, le *discours d'une herméneutique du soi*, où l'accent est mis tour à tour sur l'analogie de l'agir humain et sur la dispersion des figures de l'altérité.

Comme il a été suggéré plus haut, cette conjonction équivaut à une élection mutuelle entre le niveau spéculatif et le niveau phénoménologique du discours philosophique. Mon vœu est que le cercle ainsi dessiné ne soit pas un cercle vicieux, mais un cercle bien portant !

Édité par Samuel Lelièvre pour le Fonds Paul Ricœur.
Copyright: © Comité éditorial du Fonds Paul Ricœur.

Bibliographie

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jules Tricot (Paris : Vrin, 1987).
- Aristote, *Métaphysique*, trad. Jules Tricot (Paris : Vrin, 1964).
- John Langshaw Austin, *Quand dire c'est faire*, trad. Gilles Lane (Paris : Seuil, 1970 [1962]).
- Rémi Brague, *Aristote et la question du monde* (Paris : Presses universitaires de France, 1988).
- Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1970 [1927]).
- Martial Guérout, *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (Paris : Aubier-Montaigne, 1979).
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre (Paris : Aubier, 1991 [1807]).
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen : Niemeyer, 1984 [1927]).
- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique*, suivi de *Monadologie* (Paris : Gallimard, 1995 [1686-1714]).
- Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, préface de Paul Ricœur (Paris : Montaigne, 1962).
- Platon, *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson et Louis-André Dorion (Paris : Flammarion, 2008).
- Paul Ricœur, « Ontologie », in *Encyclopædia Universalis*, T. XII (Paris : Encyclopædia Universalis France, 1972, 94-102).
- , *La métaphore vive* (Paris : Seuil, 1975).
- , *Temps et récit. III. Le temps raconté* (Paris : Seuil, 1985).
- , *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990).
- , « La souffrance n'est pas la douleur », *Revue de psychiatrie française*, vol. XXIII (1992), 9-18.
<https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/3tcmb>
- , « De la métaphysique à la morale », *Revue de métaphysique et morale*, vol. 98, n° 4 (1993), 455-477.

—, *Être, essence, et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954* (Paris : Seuil, 2011 [1982]).

Baruch Spinoza, *L'Éthique*, trad. Charles Appuhn (Paris : Vrin, 1977 [1677]).

Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger* (Grenoble : Jérôme Millon, 1989).

Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele* (Padova : Daphne, 1984).

Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, trad. Pierre Klossowski (Paris : Gallimard, 1961 [1953]).