Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1996)

Heft: 3-4

Artikel: Puissance et effectivité de l'être : à propos de Ricœur et Heidegger

Autor: Stevens, Bernard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870275

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

PUISSANCE ET EFFECTIVITÉ DE L'ÊTRE (À PROPOS DE RICŒUR ET HEIDEGGER)

L'ontologie ricœurienne en se confrontant à celle de Heidegger trouve un emploi inédit dont on tentera d'esquisser ici quelques grandes lignes. En reconsidérant la critique adressée à l'ontologie ricœurienne, on s'efforcera de souligner sa portée à travers l'entrecroisement de deux notions essentielles — la puissance et l'effectivité de l'être — pour montrer ensuite quels types distincts d'ontologies ces termes déterminent selon qu'on se place du côté « physiologique » heidegger-rien-oriental ou de celui d'une interprétation « praxiologique » de type ricœurien-occidental.

Il n'est pas indifférent que Paul Ricœur ait voulu conclure sa toute récente « autobiographie intellectuelle[1] » par une reprise de la problématique ontologique qui est à l'horizon de son itinéraire : sans doute peut-on y trouver la clé de la manière — singulière, mais stimulante — dont s'articulent l'une sur l'autre préoccupation morale (ou éthique) et visée métaphysique (ou ontologique). Évoquant tout d'abord comment Ravaisson avait jadis voulu lui-même articuler métaphysique et morale à partir d'une certaine relecture de l'ontologie aristotélicienne, il rappelle qu'il s'agissait alors de privilégier, parmi les sens multiples de l'être, non pas l'*ousia* (comme dans toute la tradition scolastique, puis moderne, jusqu'à Brentano y compris), ni l'*alèthéia* (comme chez le premier Heidegger), mais plutôt l'être en tant que *dunamis* et *énergeia*, en précisant bien cependant que l'*énergeia*, l'acte, est à

1. Paul RICŒUR, *Réflexion faite, autobiographie intellectuelle,* Paris : Esprit, 1995. Une première version anglaise du texte de « l'autobiographie intellectuelle » a paru dans *The Philosophy of Paul Ricœur*, éd. L. E. Hahn, Southern Illinois University : Carbondale, Ill. (The Library of Living Philosophers, vol. XXII), 1995. L'édition française est augmentée d'un texte intitulé « De la métaphysique à la morale » précédemment paru dans la *Revue de métaphysique et de morale*, édition du centenaire, 1994. C'est à ce texte en particulier que nous faisons référence ici.

comprendre ici comme un « agir ». Un tel acte, selon Ravaisson, est le bien, il est l'origine et la finalité, il est en outre conaturel à l'âme humaine. Et la meilleure manière pour l'homme de le connaître c'est à travers l'analogie de l'action humaine. C'est effectivement l'action humaine qui, chez Ravaisson, « constitue le chaînon intermédiaire entre métaphysique et morale[2] ». Or telle est bien l'intuition que Ricœur lui-même s'est employé à développer au terme de sa longue méditation sur le récit en tant que *mimèsis praxéôs* (« imitation d'action »): ce dont le récit configure le sens, à travers notamment les figures multiples des variations imaginatives, c'est le temps vécu de l'action humaine qui se détache elle-même sur un « fond d'être à la fois puissant et effectif[3] » et qui est peut-être — mais c'est là sortir du registre proprement philosophique — le présupposé le plus approprié pour comprendre l'ipséité du grand Actant de la Geste à la fois cosmique et humaine dont les écrits bibliques nous ont laissé le récit.

Cette lecture, disons « praxiologique », de l'ontologie aristotélicienne, voilà sans doute l'originalité foncière de la démarche ricœurienne par rapport à celle, par exemple, d'un Heidegger à qui j'ai constamment voulu mesurer l'ontologie de Paul Ricœur — ce que je me risquerai à refaire ici, cette fois encore, peut-être la dernière. C'est que, en toute honnêteté, j'ai un peu mauvaise conscience d'avoir un jour critiqué l'ontologie ricœurienne en des termes plutôt cavaliers. J'avoue en effet être l'auteur du reproche, cité par Ricœur[4], où la section ontologique de *Soi-même comme un autre* est qualifiée de « collage » artificiel et laborieux entre problématiques éparses[5]. J'avais alors tendance à voir là presque une mystification ou un amalgame rapide à partir d'éléments qui, à mes yeux, n'avaient pratiquement pas plus en commun que de simples homologies. Ainsi mettre sur le même plan la dialectique métaphysique du même et de l'autre chez Platon, la confrontation méthodologique du même transcendantal chez Husserl et de l'éthique de l'autre selon Lévinas, puis la problématique aristotélicienne de la plurivocité de l'être et, au sein de celle-ci, une interprétation de l'acte compris par analogie avec l'action humaine, elle-même animée par le *conatus* spinoziste,

---

2. P. Ricœur, *Réflexion faite,* p. 87.
3. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre,* Paris : Seuil, 1990, p. 357.
4. P. Ricœur, *Réflexion faite,* p. 82.
5. Bernard STEVENS, *L'Apprentissage des signes : lecture de Paul Ricœur,* Dordrecht : Kluwer (Phaenomenologica), 1991, p. 296.

tout cela me semblait moins le fruit d'une méditation attentive au contenu substantiel de chacune des œuvres concernées qu'une sorte de virtuosité dans l'orchestration des systèmes. Ayant en outre longuement fréquenté Heidegger en perspective d'une problématique bien spécifique (que je préciserai plus bas), j'attendais un autre type de questionnement et je n'étais pas non plus préparé à voir ainsi l'ontologie aristotélicienne servir de fondement à une morale dont elle paraissait finalement être dérivée. J'aimerais, dans les lignes qui suivent, préciser quelles étaient, par-delà ces raisons plutôt formelles, les raisons profondes de mes réticences, et dire ensuite pourquoi je mets aujourd'hui un bémol à ces critiques. Je suis en effet davantage convaincu aujourd'hui de la solidité de l'édifice ontologique de Ricœur que je ne l'étais hier, où — trop préoccupé par mes questions et pas assez attentif aux siennes — je n'en percevais sans doute pas la portée véritable.

L'intérêt de Ricœur pour la *dunamis-énergeia* aux dépens de l'*ousia* ou de l'*alèthéia* n'est pas unique parmi ses contemporains. Ainsi qu'en témoigne le cours de 1931 sur « l'essence et l'effectivité de la puissance[6] », le Heidegger de la maturité avait lui aussi abandonné le privilège, non seulement de l'*ousia*, mais également de l'*alèthéia*, au profit d'un recentrement autour de la *dunamis-énergeia*. Ce cours — comme je l'ai écris au moment de sa traduction — constitue un texte charnière et exceptionnel dans l'évolution de la lecture heideggerienne d'Aristote, prenant ses distances par rapports aux études des années 1920, liées au projet d'une ontologie fondamentale, et anticipant le séminaire de 1941 sur la notion aristotélicienne de la *phusis*. Reprenant une fois encore la tentative de déterminer le sens unitaire de l'être — « Si l'étant est dit dans une signification multiple, quelle est alors la signification directrice et fondamentale ? Que veut dire être ? » —, Heidegger n'en explore plus ici la formulation aléthique, à partir d'un analytique du comportement apophantique du *Dasein*, mais plutôt le dire selon *dunamis-énergeia*, aimanté en fait par une

6. Martin HEIDEGGER, *Aristoteles, Metaphysik Thêta 1-3 : Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft,* Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1981 (*Aristote, Métaphysique Thêta 1-3 : De l'essence et de la réalité de la force,* tr. B. Stevens, P. Vandevelde, Paris : Gallimard, 1991).

pensée de la *phusis* en tant qu'elle est déterminée par le mouvement, le devenir, la venue en présence ou encore : l'entrée dans la manifestation. Cependant, et de là son caractère exceptionnel[7], le cours de 1931 est centré, non pas sur l'*énergeia*, mais sur la *dunamis*, que Heidegger traduit par « force » *(Kraft)*, et dont il met en relief « l'effectivité »: la *Wirklichkeit*. Parmi les définitions de la *dunamis*, il retient l'*archè métabolè* qu'il propose de rendre par « point de départ pour un changement » ou « pouvoir du devenir-autre ». Il montre comment Aristote, sans privilégier la compréhension aléthique de l'être et sans non plus en avaliser la compréhension ousiologique — dominante dans la pensée grecque, et corrélative d'une compréhension insuffisante du temps, comme nombre du mouvement —, permet en fait de dépasser celles-ci en direction d'une saisie plus originaire de ce qui fonde la temporalité au niveau de sa cosmicité. Ce dépassement d'une ousiologie, disons de type éléate, en direction d'une sorte de « physiologie » inspirée conjointement par la pensée ionienne et la pente physique de l'ontologie aristotélicienne est en même temps — comme le suggèrent les derniers écris de Heidegger aussi bien que leurs échos dans la pensée de l'école de Kyôto — ce qui permet d'établir un dialogue avec l'ontologie extrême-orientale : notamment celle, dite relativiste, de Nagarjûna qui anime tout le déploiement de la métaphysique Mahâyâna et celle, dite dynamique, du taoïsme, avec la notion intraduisible de *shizen*, proche de la *phusis* grecque.

C'est bien cela, en premier lieu, qui m'a intéressé dans l'ontologie heideggerienne et c'est cela que l'ontologie ricœurienne, par contre, m'a semblé faire perdre de vue. Ce que Heidegger rend possible, dans l'optique du dialogue avec l'Orient, c'est une véritable réactualisation de la *gigantomachia péri tès ousias* dont il avait été question dans *Le Sophiste* à propos des tentatives de dire l'*ousia*, « l'étantité » de la *phusis*. Le « combat de géant à propos de l'étantité » signifiait d'abord pour Platon la nécessité d'inclure, à cause de l'existence du simulacre sophistique, une pensée plutôt subversive du non-étant *(mè on)* au sein de la plénitude insécable de l'étant parménidien *(on)*, il signifiait ensuite la lutte entre d'une part la pensée de l'étant en totalité compris, en

---

7. Sur le caractère exceptionnel du cours de 1931, voir l'article de Pierre RODRIGO, « Heidegger lecteur d'Aristote : dynamis et énergeia sous le regard phénoménologique », *Les Études Philosophiques,* 3 (1990).

mode ionien, comme matérialité, pluralité et devenir et d'autre part la pensée de l'étant compris, en mode parménidien, comme présence constante, une, idéelle et pleine. Chacune de ces tentatives pour dire le principe originaire de la *phusis* énonce de ce principe qu'« il est » *(estin)*. Que signifie donc l'«être » *(einai)* de cet « il est », demande Platon ? S'agit-il d'une entité qui s'ajouterait aux principes originaires compris, quant à eux, comme des étants distincts ? Ou alors s'agit-il d'un domaine encore plus originaire et plus englobant que le principe et grâce à qui on peut affirmer de tous les éléments constitutifs du principe qu'ils sont « étant » *(on)*? Serait-il donc plus principiel que les principes ? Ou alors de même niveau principiel et originel mais, dans ce cas également, tout aussi multiple, et non pas un ?... Telles sont quelques-unes des difficultés qui, aux yeux d'un Platon foncièrement parménidien, rendent si embarrassante la pensée gigantomachique de l'étant. Le site de ce combat autour de l'étantité — où s'affirme, aux côtés de l'être de l'étant, l'être de ce qui n'est pas et où le statut de cet être glisse dans une insurmontable indétermination entre le devenir et l'être-présent — voilà ce que Heidegger va vouloir dégager de son ensevelissement sous la confortable construction substantialiste de l'ontothéologie métaphysique. C'est en ce sens qu'il va préparer le terrain pour une réactualisation de la gigantomachie à propos de l'étantité. Cette réactualisation passe explicitement, notamment dans les cours sur Nietzsche, par la nécessité d'explorer la pensée devant laquelle la métaphysique occidentale a toujours reculé malgré le pressentiment furtif de Platon : l'épreuve du non-étant ou du néant, inhérent au déploiement de l'être. Or l'épreuve pensante du néant est justement au centre des préoccupations de philosophes orientaux tels par exemple Nishida et l'école de Kyôto lorsqu'ils entendent assumer l'héritage de l'ontologie extrême-orientale à l'aide des catégories philosophiques occidentales.

Dès le cours de 1931 sur Aristote, Heidegger cherche à creuser sous la dominante « ousiologique » (substantialiste) de l'ontologie occidentale (le sens des diverses catégories rapporté chaque fois à l'*ousia*), afin de désenfouir la dimension « dynamique » (l'être comme *dunamis-énergeia*, réminiscente de la *phusis* ionienne). Et c'est bien à ce niveau, comme le révèle une lecture attentive des penseurs de Kyôto, que se découvrent alors des affinités avec le néant (en japonais : *mu*) ainsi qu'avec la vacuité (en japonais : *ku*; sanscrit : *sunyâta*) qui animent le déploiement historial de l'ontologie mahâyâna. En effet, Heidegger met en évidence, dans la

pensée de la *phusis*, le passage du retrait à la manifestation sous la poussée d'une force qui l'anime, un « désir d'être », dirait Ricœur. Cette poussée et ce retrait, corrélatifs l'un de l'autre, sont inhérents au croître de la *phusis* ionienne aussi bien qu'à la *dunamis* aristotélicienne : à toute *dunamis* correspond une *a-dunamis* qui est sa négation ou, plus exactement, sa privation, son retrait *(stérèsis)* ou encore sa réserve *(lèthè)*. Ainsi le non-voir de l'œil aveugle est-il corrélatif du voir de l'œil sain, la réussite corrélative de l'échec, et la *dunamis* elle-même est en retrait par rapport à son propre accomplissement dans l'*énergeia*. Un tel retrait, qui est donc inhérent à la venue-en-présence animée par *dunamis-énergeia*, en tant que mode de la *kinèsis*, est comme la trace d'une intuition inarticulée du néant. Et sans doute est-ce là le plus loin que les Grecs ont pu aller dans cette direction, après l'interdiction parménidienne. Or c'est précisément cette même direction que, par contraste, les notions orientales de néant et de vacuité invitent à méditer : en deçà de l'in-sistance pleine de la manifestation, le creusement du retrait qui en est la possibilisation. Totalement étrangère à la dimension substantialiste de l'*ousia* gréco-occidentale, la pensée extrême-orientale, au Japon comme en Chine, se découvrira par contre des affinités avec la pensée de la *phusis* — dont l'équivalent japonais le plus proche est sans doute la notion de *shizen*.

Tout ceci se voit confirmé du fait que, lors de sa première énonciation thématique chez Parménide, l'être, pensé d'emblée dans la plénitude de l'*ousia*, s'affirme par un rejet explicite — une véritable interdiction — à l'encontre du non-être (ou : être du non-étant). Cette interdiction, lorsqu'elle est perçue en regard de la pensée extrême-orientale apparaît comme l'acte de naissance de la métaphysique occidentale. Celle-ci, dira Heidegger, aura surgi d'un « soulèvement contre le néant » *(Aufstand gegen das Nichts*[8]*)*. Et ce sera la raison du caractère insurmontable de l'aporie suscitée par l'irruption du non-étant au sein de la pensée platonico-parménidienne de l'être.

Par ailleurs, comme le souligne Heidegger dans ses études sur Nietzsche, au cours de l'histoire de la métaphysique, à la domination ousiologique (substantialiste) de l'ontologie et à la subordination de la *dunamis-énergeia* à l'*ousia*, s'ajoute une compréhension de la *dunamis-énergeia* qui est calquée, non pas

---

8. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche,* Pfullingen : Neske, 1961, t. II, p. 399 (*Nietzsche,* tr. P. Klossowski, Paris : Gallimard, 1971, t. II, p. 321).

sur le mode d'être de la *phusis*, mais sur le mode d'être de la *poièsis*, c'est-à-dire la fabrication d'objets. On ne comprendra plus l'être de l'étant à partir du croître par soi-même, propre à la *phusis*, mais à partir du fait d'être produit par un autre : l'acte créateur de Dieu, lui-même compris à l'image de l'homme artisan. Et lorsqu'à partir de la Renaissance, Dieu, comme fondement substantiel et auto-suffisant, sera détrôné au profit de l'homme, défini comme *Cogito*, ce dernier, dans la certitude de la transparence à soi, deviendra le fondement de l'étant dont il maîtrisera non seulement la rationalité mais également la configuration. La *sub-stantia* ou encore le *sub-jectum* — ce qui est posé dessous, ce qui est au fondement de l'étant — sera désormais le nom pour dire la subjectivité moderne. Depuis la modernité, le sujet humain, à la fois rationnel et voulant, est le fondement et le maître de l'étant, lequel lui est op-posé comme ob-jet de représentation. À partir de ce moment l'homme, se comprenant désormais, d'un point de vue métaphysique, comme « maître et possesseur de la nature », soumettra de plus en plus cette dernière à sa volonté de maîtrise techno-scientifique et d'exploitation économico-industrielle. La nature — déjà comprise comme le résultat d'une fabrication divine — sera réduite à n'être qu'un objet de manipulation humaine, une réserve disponible au profit de la volonté boulimique de l'homme, de son activité industrieuse et toute puissante[9]. Tel sera le début de la dévastation de l'étant par l'homme que les penseurs de Kyôto, à la suite de Nietzsche et de Heidegger, qualifieront de nihilisme. Et telle est, foncièrement, la position métaphysique fondamentale que visera la critique de Nishida lorsqu'il parlera du subjectivisme occidental et de son dualisme sujet-objet, ou encore Nishitani lorsqu'il critiquera la modernité européenne — en des termes qui dénonceront surtout la perte du Sacré (dont les notions de *phusis* et de *shizen* étaient encore garantes), mais dont nous percevons également, à l'évidence, la portée décisive en vue d'une éthique environnementale. Or c'est tout cela — l'ouverture à l'Orient, l'éthique environnementale — qui disparaît de l'horizon ontologique chez Ricœur.

---

9. Toute cette description de l'avènement du « nihilisme » occidental à partir de devenir historial de la métaphysique substantialiste est développé par Heidegger dans le deuxième tome des études sur Nietzsche.

Certes Ricœur — mais en se réclamant de Ravaisson plutôt que de Heidegger — se détourne lui aussi de l'alternative, sans doute ruineuse, entre une ontologie substantialiste et une ontologie véritative, et il opte pour une lecture de l'ontologie aristotélicienne qui privilégie, parmi les divers sens de l'étant, la *dunamis-énergeia*. Néanmoins sa préoccupation, en proposant des éléments d'ontologie, est foncièrement éthique et morale. Il ne s'agit donc pas d'élaborer un discours sur l'étant en tant qu'étant, mais plutôt d'explorer la dimension « méta-» dans laquelle se déploie, depuis Platon et Aristote, toute réflexion ontologique. Et l'exploration de la dimension méta- n'a d'autre finalité que de déterminer les fondements d'une morale. Ricœur écrit : « Je parlerai en ce sens de la fonction méta- de la pensée, en tant qu'horizon commun de référence à différentes entreprises se réclamant elles-mêmes de la métaphysique et prétendant au rôle de préparation à la morale[10]. » Ce sont les principes premiers dont peuvent dériver une éthique (téléologie de l'action humaine orientée vers l'accomplissement d'une vie bonne) et une morale (déontologie de l'agir dictée par l'obligation) que Ricœur cherche à définir au fil de sa lecture d'Aristote, auquel il joint, parmi d'autres, Platon, Spinoza, Husserl et Lévinas.

Or, dans sa lecture de Platon (celui du *Sophiste* et du *Parménide*), Ricœur met en évidence que la notion d'être n'est qu'un « genre » parmi les autres grands genres premiers qui permettent le déploiement idéel ou conceptuel que présuppose un discours sensé et vrai sur ce qui est. De plus le genre de l'être apparaît comme étant lui-même mêlé aux autres grands genres : le non-être, le mouvement et le repos, le même et l'autre. Dans cette détermination mutuelle des genres, l'autre a un privilège en ceci qu'il permet la distinction l'un par rapport à l'autre de chacun des genres, l'être y compris : chaque genre est « autre » que les autres. Ainsi l'autorité de Platon encourage-t-elle Ricœur à rendre sa réflexion sur l'être indissociable d'une réflexion sur l'autre : la plurivocité de l'être est ici précédée, pourrait-on dire, d'une pluralité des genres dont l'être n'est qu'un des membres et dont l'autre est le partenaire incontournable. Cette stratégie ricœurienne est parfaitement louable. Le seul reproche qu'on puisse lui faire, à ce niveau, est de passer trop rapidement sur ce que le genre de l'autre signifiait aussi et qui était pourtant la

10. P. Ricœur, *Réflexion faite*, p. 88.

principale source d'embarras pour l'étranger du dialogue : le non-être. Être autre signifie toujours en même temps ne pas être. Ce *mè on* (non-étant), ce non-être relatif, relatif au même dont il est la négation, est par contre ce qui retiendra l'attention aussi bien de Heidegger que des penseurs orientaux dans leur souci de la notion de néant — notion qui est, aussi paradoxal que cela puisse paraître, éthiquement positive et ontologiquement centrale.

Pour ce qui est maintenant de la plurivocité de l'être proprement dite, c'est-à-dire au sens aristotélicien, la grande originalité de Ricœur nous semble résider moins dans le fait de privilégier la *dunamis-énergeia*, que dans le fait d'interpréter celle-ci en des termes praxiologiques qui la rendent susceptible d'informer directement une herméneutique du soi en tant que soi agissant ainsi qu'une détermination morale de l'action humaine. Cette interprétation praxiologique, si elle est au premier abord surprenante, est sans doute parfaitement légitime et même remarquablement puissante. Elle ne deviendrait problématique que si elle se voulait exclusive d'autres interprétations. Or Ricœur se garde bien d'une telle unilatéralité. Il écrit en effet :

> Si l'*énergeia-dunamis* n'était qu'une autre manière de dire *praxis* (ou, pire, d'extrapoler de façon métaphysique quelque modèle artisanal de l'action), la leçon d'ontologie serait sans portée ; c'est plutôt dans la mesure où l'*énergeia-dunamis* irrigue d'autres champs d'application que l'agir humain, que sa fécondité se manifeste. Il importe peu que, dans le texte d'Aristote, ce soit tantôt au bénéfice de la physique du mouvement que la *dunamis* soit mobilisé, tantôt au bénéfice de la cosmothéologie que l'acte pur soit invoqué. L'essentiel est le décentrement lui-même — vers le bas et vers le haut, chez Aristote —, à la faveur duquel l'*énergeia-dunamis* fait signe vers un fond d'être, à la fois puissant et effectif, sur lequel se détache l'agir humain[11].

On pourrait dès lors dire qu'à la pluralité des grands genres platoniciens, que Ricœur soulignait en amont de la plurivocité de l'être, s'ajoute ici, en aval, une plurivocité de la *dunamis-énergeia* qui en permet une lecture à plusieurs niveaux, rendant finalement compatibles une ontologie « physiologique » de type heideggerien-oriental et une ontologie « praxiologique » de type ricœurien-occidental. Car — pour le dire d'un coup — c'est une

---

11. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 357.

pensée éminemment occidentale que propose Ricœur, où une certaine limitation ethnocentrique, que je déplore, a pour contrepartie une tentative remarquable, que je loue, de donner à l'idéal démocratique, en quoi réside toute la dignité de la pensée occidentale, un fondement qui soit conjointement éthique et ontologique[12]. Voilà, en premier lieu, ce que je souhaite lire dans l'ontologie ricœurienne et que je vais maintenant progressivement tenter de cerner.

Or c'est ici qu'intervient l'herméneutique du soi, établissant en quelque sorte la jonction entre l'ontologie et l'éthique (puis la morale) et qui inclut les grands travaux sur la narrativité et la temporalité. L'herméneutique ricœurienne du soi connait ses premiers linéaments dès la phénoménologie de la volonté des années 1950, elle s'enrichit à l'occasion de toute une série de détours à travers les recherches herméneutiques, psychanalytiques et linguistiques des années 1960 et 1970 pour connaître son point culminant dans *Soi-même comme un autre* (1990). Le reflet de la préoccupation anti-substantialiste de l'ontologie ricœurienne se retrouve ici dans l'insistance à dégager le sujet humain de toute chosification. Ainsi l'exploration du soi est-elle animée par

---

12. Lorsque je reproche (gentiment) à Ricœur d'être « ethnocentrique », à travers lui c'est toute la philosophie européenne actuelle que je vise. Car il est décevant pour moi de voir Ricœur, qui est par excellence l'homme du dialogue et de la conciliation entre courants de pensée ignorants les uns des autres, qui est en outre le fondateur d'une ontologie de l'autre dont le principe même inclut de se défaire de l'attachement à soi comme au même, il est décevant, dis-je, de le voir tout aussi aveugle que ses contemporains au très vaste labeur de pensée dont font preuve les humanités non-européennes. Aussi aveugle ou même plus aveugle encore, puisque des gens comme Heidegger, Gadamer ou Derrida, même s'ils ne sont jamais allés très loin dans leur dialogue avec l'autre de l'Occident, ont manifesté qu'ils avaient, quant à eux, vaguement soupçonné que l'homme avait pu penser quelque chose en dehors de la sphère auto-limitative du *logos* occidental. La philosophie européenne d'aujourd'hui — je dis bien « européenne » car ce n'est déjà plus le cas aux États-Unis (sauf dans les universités américaines qui se contentent de commenter la philosophie européenne) — souffre de ce que j'appellerais, pour la circonstance, le « syndrome chinois ». La Chine du XIXe siècle se croyait le centre du monde, « l'Empire du milieu », le pôle unique de la civilisation universelle, et l'Occident, dont elle ignorait pratiquement l'existence, ne pouvait être à ses yeux qu'un pays de barbares, d'où rien d'essentiel ne saurait jamais provenir. L'ethnocentrisme chinois était à ce point aveugle qu'il manquait de voir, non seulement la richesse de la civilisation occidentale (que ce soit au plan de la philosophie, de l'idéal politique ou des aspects multiples de sa culture, y compris la religion), mais également la puissance économique, technique et

une réitération continue de la question « qui ? » — et non pas « qu'est-ce que ? » ou « pourquoi ? » — adressée au sujet des divers actes dont l'homme peut se découvrir l'agent : le sujet du discours, du faire, du récit, de l'action morale responsable. Malgré la dispersion des actes examinés, le phénomène humain interrogé ici se caractérise bien par une modalité chaque fois propre de l'agir. Et si l'agir peut être tenu ici pour la catégorie la plus englobante, c'est au titre d'une analogie qui n'a d'autre prétention que de recouvrir, au sens wittgensteinien, une « ressemblance de famille ». Enfin c'est naturellement sur cette analogie de l'agir que peut alors se greffer la relecture praxiologique de la *dunamis-énergeia* dans la mesure où elle en propose comme une confirmation ou une authentification : la réalité ontologique du soi agissant (et patient) trouve ses présupposés conceptuels premiers dans une ontologie de l'être comme acte et puissance — en même temps d'ailleurs que cette dernière se voit réévaluée grâce à son lien avec une herméneutique du soi agissant. Par cet ancrage de l'agir humain dans l'acte d'être, Ricœur se réclame de précédents — qui remontent au *conatus* spinoziste et à l'*appetitio* leibnizienne et dont les dernières grandes variations sont la volonté de puissance

---

militaire grâce auxquelles les diverses nations occidentales étaient en train de se constituer des empires coloniaux qui devaient rapidement menacer jusqu'à l'indépendance et l'identité de la Chine elle-même. Il aura fallu la longue et douloureuse traversée du dépeçage de la Chine par l'Occident, l'occupation par le Japon, la tentative de relève par le maoïsme, avant que ne réapparaisse à partir des années 1980, dans un pays défiguré et hanté par le ressentiment, une certaine reprise en main de sa propre identité qui soit capable de tenir compte du facteur occidental. Mais ceci n'a pu se produire qu'au prix, premièrement, d'une perte des valeurs fondamentales de la tradition chinoise au profit d'un capitalisme des plus ravageurs et, deuxièmement, au prix d'une inversion des rôles : c'est l'ethnocentrisme européen qui manque aujourd'hui de voir l'émergence prodigieusement rapide, non seulement d'une Chine, mais d'une Asie nouvelles. Toutefois, ce qui me préoccupe dans tout ceci c'est moins l'émergence inaperçue d'une Asie nouvelle et potentiellement hégémonique, mettant la touche finale au « déclin de l'Occident », que le risque de manquer une possibilité bien plus inaperçue encore, la possibilité pour la pensée de renouveler la réflexion ontologique, éthique et politique de l'Europe à l'aide de catégories issues des traditions philosophiques asiatiques (auxquelles il faudrait d'ailleurs joindre sans doute d'autres traditions culturelles qui réclament aussi une reconnaissance trop longtemps due : l'Islam, l'Afrique...). Ce renouvellement me paraît la médiation incontournable pour donner à l'idéal démocratique, aujourd'hui tellement menacé, en Orient comme en Occident, une teneur qui soit véritablement — du fait de sa concrétude — universelle.

nietzschéenne et la libido freudienne — où l'on peut souligner chaque fois que, par-delà leurs divergences doctrinales évidentes, le « désir d'être » et « l'effort pour exister », selon les expressions de Jean Nabert, sont corrélatifs d'une « affirmation originaire ».

« L'affirmation originaire », cette expression d'origine leibnizienne et que l'on retrouvera chez Gabriel Marcel — dont on connaît l'influence déterminante sur le jeune Ricœur —, voilà sans doute la clé de la difficulté que j'ai pu éprouver dans ma lecture du maître de la phénoménologie herméneutique. Autant cette notion est belle et forte, surtout lorsqu'elle est mise en parallèle avec les notions d'attestation et de confiance, faisant face au « soupçon » qui mine bien des aspects de la pensée contemporaine, autant elle devient problématique lorsqu'elle en arrive à faire obstacle à ce que peuvent avoir de positif les notions orientales de néant et de vacuité. Il y a, je crois, chez Ricœur un véritable pari (ou une foi) en faveur de la positivité de l'affirmation originaire. Et c'est probablement ce qui rend si admirable son effort titanesque pour mettre en dialogue des penseurs ignorant les uns des autres et pour carrément remembrer une philosophie contemporaine de plus en plus éclatée. Ce pari en faveur du côté affirmatif de l'être est sans doute aussi le véritable moteur de la poétique de la volonté qui anime discrètement toute la patiente et prodigieuse élaboration du second Ricœur : la phénoménologie herméneutique qui avait été inaugurée à l'occasion de la symbolique du mal et qui trouve sa première culmination dans l'ontologie du soi agissant. Mais parallèlement il tend, m'a-t-il semblé, à masquer la véritable portée d'une pensée du néant : non seulement la face sombre de l'existence et de l'être, dont l'œuvre d'un Sartre est probablement le plus marquant exemple et dont Ricœur lui-même avait eu l'intuition dans son exégèse du langage de l'aveu (peut-être y a-t-il effectivement une faille originaire, une négativité ontologique aussi primordiale que l'affirmation originaire et qui serait à la source du caractère invincible du mal tout autant que de la souffrance ?), mais aussi et surtout la paradoxale positivité dont le néant oriental est le vecteur, notamment lorsqu'il sert à élucider la notion essentielle de « vacuité ». Pour le dire ici, rapidement et maladroitement, la pensée madhyamika de la vacuité n'a d'autre fonction (sur le plan ontologique) que de parer à toute substantialisation de l'être et à toute fabrication d'une ontothéologie négatrice des mystères existentiel et religieux ; elle n'a d'autre fonction (sur le plan anthropologique) que de parer à une cristallisation du soi en une entité purement identitaire ou substantielle et

animée en outre d'un égoïsme foncièrement pulsionnel, vorace et destructeur du monde comme de son semblable.

Et pourtant, ici plus qu'ailleurs, la fermeture occidentale à l'autre de l'Occident, que confirme la pensée ricœurienne, a pour contrepartie des éléments principiaux qui, *a priori*, possibilisent et appellent l'ouverture dialogale. Sans pour autant les mettre en pratique, ils en proposent d'une certaine manière les conditions formelles de possibilité — leurs présupposés « méta-», en quelque sorte. Ce qui explique le bémol apposé à mes reproches que nous allons maintenant expliquer.

Nous devons tout d'abord reprendre l'herméneutique du soi agissant à l'endroit où s'y greffe la dialectique du même et de l'autre. Le même et l'autre métaphysiques sont ici les présupposés conceptuels d'une distinction phénoménologique entre mêmeté (identité-*idem*) et ipséité (identité-*ipse*), appliquée au soi humain. De la mêmeté substantialisante d'une entité rigidement identique à soi à travers la permanence dans le temps (le genre, le caractère, etc.), Ricœur distingue l'ipséité propre au maintien de soi au fil du temps existentiel par-delà, par exemple, les fluctuations pulsionnelles ou physiologiques dues à la structure constante du caractère. Or ces deux modalités de l'identité du soi se manifestent aux divers plans de l'agir que sont la parole (l'énonciateur se désigne par l'énoncé), le faire (l'agent se trahit dans l'effectuation de l'acte), le récit (l'acteur est défini à travers l'identité narrative) et l'action morale (l'imputation morale renvoie à l'auteur de l'action). Mais c'est dans le récit (roman, biographie ou simple introspection) qu'elles trouvent le medium privilégié de leur interrelation, du fait que l'identité narrative se constitue en vertu d'une configuration propre de la temporalité de l'acteur et au niveau d'une variation des liens entre l'*idem* et l'*ipse*; l'identité narrative se précise en outre du fait de son insertion dans une intrigue globale qui, à l'aide des potentialités imaginatives de l'augmentation iconique, en enrichit le sens et la lisibilité. Et, parallèlement au passage implicite de la métaphysique à la morale, c'est dans l'imputation morale — et tout particulièrement dans l'obligation de la promesse faite à autrui — que l'identité-*ipse* trouve le paradigme du maintien de soi. Enfin lorsqu'à cette imputation morale sont appliqués les

prédicats obligatoire et bon, le plan de la moralité comme de l'éthique est définitivement conquis.

Ce plan pratique peut alors se déployer grâce à un recours renouvelé à l'autre dans la constitution du soi. L'altérité permet ici de cerner, au sein même du même, comme un autre que lui-même : ce sont les diverses expériences de passivité ou d'extériorité qui dispersent en quelque sorte l'altérité en une polysémie ou une pluralité de facteurs constitutifs du soi. Ricœur souligne trois niveaux d'expérience de cette passivité-extériorité : la chair (médiation entre soi et le monde, où le subir et l'aptitude à souffrir font de l'être-patient un véritable équivalent inversé de l'être-actant); l'étranger (les figures multiples de l'altérité, de mon autre en tant que mon semblable extérieur à moi-même); et le for intérieur (la voix de la conscience qui s'adresse à moi comme un don, ou une grâce, en provenance d'un autre).

Une telle passivité — du fait de la réceptivité qu'elle manifeste vis-à-vis de l'épreuve du monde et de la souffrance, vis-à-vis de l'injonction d'autrui et vis-à-vis de l'appel de la conscience — est essentielle pour rendre la sagesse pratique capable de résoudre un type particulier de conflit surgissant au plan de la morale déontologique et qui implique l'ouverture dialogale aux autres cultures telle que nous l'appelons ici de nos vœux. Pour préciser cela, rappelons tout d'abord la distinction qu'opère Ricœur entre éthique et morale : l'éthique concerne la perspective téléologique de l'action (la visée, en mode aristotélicien, d'une vie accomplie, c'est-à-dire « bonne »), tandis que la morale concerne la perspective déontologique de l'action (l'articulation de la visée éthique dans des normes qui, en mode kantien, sont marquées par « l'obligation » et la prétention à l'universalité). Si l'éthique, note Ricœur, doit nécessairement passer par le crible déontologique de la norme, cette dernière, lorsqu'elle conduit à des conflits et des impasses, peut légitimement faire retour à la visée téléologique, ainsi que nous allons le suggérer à l'instant. La dimension éthique est précisée essentiellement en deux directions : elle contribue en premier lieu, et notamment par la relation dialogale avec autrui, au déploiement de l'estime de soi, nécessaire à qui veut être capable de mener une vie bonne au niveau de l'unité narrative d'une existence ; elle nécessite en second lieu des institutions justes, équitables, alimentées par des mœurs communes et structurant, au bénéfice des tiers inconnus qui composent la société, la réciprocité et la sollicitude, propre aux relations interpersonnelles. La visée morale, rendue nécessaire en particulier par l'irruption de la

violence dans les rapports interhumains, souligne quant à elle l'universalité de la norme et le caractère impératif de la loi en même temps qu'elle contribue au respect d'autrui, notamment du fait de la réciprocité implicite à l'universalité. En outre l'égalité formelle, mise en relief par l'universalité déontologique, accentue la dimension procédurale de la règle de justice où est évacué, au profit d'une certaine abstraction contractualiste, toute conviction propre et préalable concernant l'évaluation du bien et du sens de la vie bonne. Or si la dimension procédurale, soulignée par la morale déontologique, est indispensable au fonctionnement des institutions justes, appelées par l'éthique téléologique, elle peut conduire, par excès de formalisme, à des impasses qui exigeront un réexamen substantiel des visées plus intuitives et concrètes de l'éthique de la vie bonne. À ce stade, la sagesse pratique exige un recours à la conviction, propre à ce que la tragédie grecque nommait *phronein*: le jugement moral en situation et confronté à la finitude de la condition humaine. Apories et conflits tragiques se retrouvent au plan du rapport à autrui, au plan des institutions qui structurent l'action politique concrète et au plan des valeurs qui animent l'idéal démocratique dont ces institutions sont les garantes. Les conflits sociaux peuvent surgir par exemple au niveau des institutions lorsque, dépassant le formalisme de la simple distribution équitable des « biens », on s'enquiert non seulement du rapport entre la répartition effective et la contribution de chacun, mais aussi de la nature de ce qui est foncièrement le « bien » pour chaque individu ou groupe d'individus en fonction du contexte historico-social de chacun. Seule la concertation concrète et chaque fois particulière peut remédier au conflit social récurrent à ce niveau. Mais plus radicalement encore, au plan des valeurs, — et c'est ici que nous rejoignons notre problématique du dialogue avec les cultures non-occidentales — la prétention universaliste des règles de la morale et du droit déontologiques, ancrées en fait dans une tradition spécifique (en l'occurrence européenne de l'Ouest), peut se heurter de manière conflictuelle aux valeurs propres aux contextes communautaires (historiques et culturels) d'effectuation de ces règles. Or c'est au niveau de ces contextes que s'élabore une part essentielle de la visée éthique de la vie bonne. Toute visée déontologique, même de type communicationnel, doit donc acclimater ici son idéal universaliste et fondationnel en fonction de la finitude contextuelle (culturelle, traditionnelle et conventionnelle) de la réalité sociale effective. L'universalisme des valeurs et des règles, qu'il soit formaliste ou

communicationnelle (argumentatif), ne peut plus s'opposer aux convictions évaluatives de type traditionnel et culturel mais au contraire intégrer celles-ci dans le débat à titre d'interlocutrices incontournables — au risque, sinon, d'être rejeté en bloc pour son « ethnocentrisme » européen. Voici le paradoxe que Ricœur propose alors d'assumer :

> D'une part, maintenir la prétention universelle attachée à quelques valeurs où l'universel et l'historique se croisent, d'autre part offrir cette prétention à la discussion, non pas à un niveau formel, mais au niveau des convictions insérées dans des formes de vie concrètes. De cette discussion il ne peut rien résulter, si chaque partie prenante n'admet pas que d'autres universels en puissance sont enfouis dans des cultures tenues pour exotiques. La voie d'un consensus éventuel ne peut procéder que d'une reconnaissance mutuelle au plan de la recevabilité, c'est-à-dire de l'admission d'une vérité possible, de propositions de sens qui nous sont d'abord étrangères[13].

C'est ainsi, ajoute Ricœur, qu'« au terme d'une longue histoire encore à venir », le dialogue entre les cultures pourra déterminer en commun, au plan argumentatif, quels universels prétendus par certains deviendront des universels reconnus par tous. Et peut-être est-ce là, pouvons-nous conclure provisoirement, le premier enjeu de la complémentarité entre une interprétation « physiologique » de l'ontologie aristotélicienne, de type heideggerien-oriental et une interprétation « praxiologique » de type ricœurien-occidental.

Bernard STEVENS
Université de Louvain-la-Neuve

13. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre,* p. 336.