



HAL
open science

La réduction qui mène à l'ontologie. Les implications de l'attestation chez Paul Ricoeur

Chiara Pavan

► **To cite this version:**

Chiara Pavan. La réduction qui mène à l'ontologie. Les implications de l'attestation chez Paul Ricoeur. Revue philosophique de Louvain, 2015, 113 (1), pp.105-143. hal-04555358

HAL Id: hal-04555358

<https://hal.science/hal-04555358>

Submitted on 16 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La réduction qui mène à l'ontologie : les implications de l'attestation chez Paul Ricœur

INTRODUCTION

Dans son *Autobiographie intellectuelle*, Ricœur décèle l'origine d'une préoccupation qui a toujours constitué l'horizon explicite de sa démarche et qui rend raison des virages et des détours le situant au seuil de traditions apparemment inconciliables. Il s'agit de ce que nous pouvons appeler son *souci réaliste*, remontant à la formation philosophique de sa jeunesse avec Roland Dalbiez¹, proche du néo-thomisme :

L'adversaire principal était l'idéalisme, suspecté de laisser la pensée refermer sa prise sur le vide ; privée de réel, la pensée était contrainte de se replier narcissiquement sur elle-même. Un audacieux rapprochement était ainsi opéré entre tout un courant de la pensée philosophique moderne et l'attitude déréalisante observée dans le délire des psychotiques (Ricœur P., 1995, p. 12).

En se distinguant de tout réalisme naïf et de tout objectivisme, un tel souci réaliste conjugue deux exigences qui demeurent constantes tout au long de l'évolution de la pensée ricœurienne. D'un côté, la critique de l'immanence et la reconnaissance d'un fond d'être, d'une extériorité ou d'un horizon, dont la pensée ne peut pas s'évader. D'un autre côté, la décentralisation de la conscience, soit le refus de sa primauté, car la conscience ne peut se poser à l'origine d'elle-même qu'au prix d'offusquer ses racines ontologiques et de s'emprisonner dans l'immédiateté de son geste réflexif, sans ne plus pouvoir en sortir.

Aux yeux de Ricœur, la phénoménologie d'origine husserlienne doit faire son compte avec ces deux exigences, afin de se détacher de la tendance idéaliste qui l'affecte. C'est donc l'interrogation sur les limites et les fondements de la phénoménologie qui conduit Ricœur à une série de parcours et de croisements, tels les célèbres détours à travers la philosophie analytique ou la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, qui enrichissent la réflexion et destituent l'idée d'une immédiateté du donné, en introduisant la nécessité de l'interprétation. Toute la difficulté consiste alors à comprendre comment une correction de la démarche husserlienne, qui ne vise pas pour autant à l'annuler, puisse s'apparenter à la tentative de mettre en relief les insuffisances de la phénoménologie elle-même.

Ainsi, le problème qui sera approfondi par la suite nous mène directement au cœur de la phénoménologie : notre interrogation s'ouvre à partir de l'interdit d'origine kantienne que Ricœur cherche à récupérer au début des années 1950, afin de contraster les prétentions, propres pour lui à la philosophie husserlienne, à réduire l'être sans retour possible et à élire la conscience transcendante pour fondement ultime de la constitution des phénomènes. En effet, en 1953, Ricœur affirme la nécessité de joindre la phénoménologie à une critique de l'apparaître :

[...] nous pouvons nous demander si la phénoménologie ne requiert pas, pour fonder son propre droit à régner royalement sur l'empire de ce qui apparaît, une *critique* de l'apparaître. Cette chronique revient à son point de départ - à son point de départ kantien (Ricœur P., 1953, p. 185).

Or, Ricœur, que vise-t-il avec ce projet ? Non tant le dévoilement de l'implication de la conscience dans la visée de l'objet, dont la phénoménologie d'ailleurs témoigne déjà, mais plutôt l'aveu des limites de la connaissance et des limites du régime de l'apparaître, découlant

¹ Roland Dalbiez (1893-1976) est le philosophe qui, pour premier, a présenté les thèses de la psychanalyse de Freud en France. Voir Dalbiez R., 1950.

de la distinction kantienne entre *Denken* et *Erkennen*, entre pensée et connaissance. Pour le dire autrement, c'est à la différence entre *phénomène* et *noumène* que Ricœur fait appel pour borner le pouvoir de la conscience et repousser son identification avec un fondement ultime. Toutefois, l'exigence d'inscrire les phénomènes et la conscience sur un fond d'être fléchit ce croisement vers l'idée d'une véritable fondation de la phénoménologie sur ce qui la limite.

Dans cette étude, il s'agira de questionner la légitimité d'un tel projet, en approfondissant la notion de *limite*, ainsi que celle de *fondation*. Le problème, qui deviendra de plus en plus clair au cours de l'exposition, se situe là où s'articulent la phénoménologie et l'ontologie : tout en rejetant l'interprétation idéaliste de la phénoménologie, Ricœur ne veut pas renoncer à certains de ses acquis, ni à sa démarche, et c'est dans cet esprit qu'il se démarque autant de la philosophie hégélienne que de la voie ontologique entreprise par Heidegger. Mais le risque de figer la phénoménologie dans une ontologie préétablie est très haut, en particulier dès que Ricœur, justement pour éviter d'éliminer la question de l'être et de renfermer la conscience en elle-même, décide d'appauvrir la notion de réduction transcendantale, pour en faire un simple outil méthodologique. Or, ce geste, requis par la critique de l'apparaître, semble menacer le cœur de la phénoménologie, qui repose précisément sur la réduction de l'être à l'apparaître des phénomènes. Comment est-il possible de penser ensemble la phénoménologie, la critique de l'apparaître et une certaine ontologie, à laquelle Ricœur ne veut pas renoncer ?

Dès lors, dans le cadre d'une interrogation sur l'héritage phénoménologique qui investit la pensée de Ricœur et sur les stratégies que ce dernier met en place pour en limiter certaines tendances et conséquences, c'est la notion de réduction qui se retrouve au centre du parcours que nous allons tracer. Tout d'abord, parce que la critique que Ricœur adresse à la philosophie husserlienne se concentre sur la réduction comme son responsable majeur : Husserl aurait chargé la réduction d'une interprétation idéaliste et, pour cette raison, il se serait retrouvé incapable de rendre compte de l'extériorité au sens propre. Ensuite, parce que c'est à partir d'une telle lecture de Husserl, ainsi que de la distance prise par rapport à la voie heideggerienne, qu'il est possible de comprendre le sens de la réduction que Ricœur lui-même souhaite maintenir : en cherchant à détacher l'interprétation idéaliste de sa valeur méthodologique, Ricœur situe son interprétation appauvrie de la réduction dans le sillage du croisement de la phénoménologie avec une critique de l'apparaître. La première partie de notre travail sera donc vouée à thématiser la lecture par Ricœur de la réduction husserlienne, le nouveau sens que Ricœur lui attribue et la critique adressée à l'ontologie au sens hégélien et heideggerien.

Cependant, il est difficile de résoudre les tensions soulevées par l'interprétation ricœurienne de la réduction en se limitant aux commentaires sur la phénoménologie, datant pour la plupart des années 1950, et à quelques références de la période du tournant herméneutique des années 1960. En conséquence, la seconde partie sera dédiée à reconstruire les liens entre la réduction, qu'à notre connaissance Ricœur ne thématise plus de manière explicite, et une autre notion, celle d'attestation, que l'on trouve à plusieurs reprises dès la moitié des années 1980 et pendant les dix années suivantes. Il s'agit du concept d'attestation de soi, indiquant « l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant » (Ricœur P., 1990, p. 35), qui constitue le fil conducteur de l'œuvre de 1990, *Soi-même comme un autre*, et que Ricœur reprend en 2004 dans *Parcours de la reconnaissance*, pour en accentuer la dimension sociale à travers la notion de reconnaissance mutuelle : « Dans la reconnaissance mutuelle s'achève le parcours de la reconnaissance de soi-même. »² (Ricœur P., 2004, p. 294.) Le parallèle que nous

2 C'est notamment sur *Soi-même comme un autre* que nous dirigerons notre attention, car le parcours que Ricœur y trace convient mieux à notre interrogation sur les limites de la phénoménologie et sur son rapport avec l'ontologie. Mais il est important de préciser que le concept d'attestation, enrichi en 2004 par l'analyse de la reconnaissance, n'en est pas bouleversé, comme l'indique un passage précis de *Parcours de la reconnaissance* que nous nous permettons de citer ici : « À la différence d'un de mes ouvrages antérieurs, intitulé *Soi-même comme un autre*, je n'ai pas limité ce parcours à une liste courte des capacités, je l'ai

voudrions instituer entre la réduction et l'attestation pourrait sembler surprenant : non seulement Ricœur ne l'a jamais formulé ainsi, mais il ne semble pas non plus avoir voulu rapprocher les deux notions. Cependant, nous tâcherons de montrer comment ce rapport, loin d'être un prétexte, permet de mieux comprendre l'articulation de l'ontologie et de la phénoménologie et de reconsidérer ainsi le rôle que Ricœur fait jouer à la réduction dans les textes précédents. Il suffira pour le moment d'apporter deux justifications à l'introduction de la notion d'attestation.

En premier lieu, il est possible d'instaurer un lien direct entre *Soi-même comme un autre*, publié en 1990, et les premières analyses phénoménologiques de Ricœur. La toile qui les unit se tisse autour de l'expérience du *cogito brisé*³, soit d'une conscience qui n'existe pas sous le mode de la substance et dont la continuité sera décrite, en 1990, dans les termes d'une intrigue entre deux modalités de permanence dans le temps, que Ricœur nomme *mêmeté* et *ipséité*. Un tel lien fait de *Soi-même comme un autre* une sorte de récapitulation d'un parcours que Ricœur lui-même a accompli dans l'évolution de sa pensée. La pluralité d'approches qui s'y entremêlent le témoignent ; les domaines les plus variés de la philosophie, tels la sémantique, la pragmatique, la théorie narrative, l'éthique et la morale, l'ontologie, mettent la phénoménologie continuellement à l'épreuve et concourent à donner à la notion d'attestation toute son épaisseur, en élevant ce concept de « mot de passe de tout ce livre » (Ricœur P., 1990, p. 335, en note) à clé de décryptage de la phénoménologie en général, telle que Ricœur l'envisage. En deuxième lieu, dans la mesure où elle porte à la fois sur le soi et sur l'être, l'attestation s'avère utile pour questionner la relation entre être et conscience, qui constitue aussi le nœud du problème que Ricœur soulève dans l'interprétation husserlienne de la réduction. C'est ainsi que l'attestation, laquelle prend aussi en compte le détour par la philosophie analytique et en particulier le tournant herméneutique de la pensée de Ricœur, devient un point de vue privilégié pour interroger l'usage ricœurien de la phénoménologie et son croisement avec la critique kantienne.

Dès lors, le passage de la première à la seconde partie sera guidé par deux thématiques, dans lesquelles les premiers commentaires sur la phénoménologie se projettent sur une œuvre clé de la maturité de Ricœur, pour être à leur tour remis en question. Il s'agit, d'une part, de tisser le lien entre l'attestation et la réduction, et, d'autre, d'examiner comment cette relation nous permet de comprendre la conjonction de la phénoménologie avec une ontologie et, en même temps, une philosophie des limites.

LA LECTURE RICEURIENNE DE LA RÉDUCTION : ENTRE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL ET LA

ouverte, non seulement comme j'avais commencé de le faire avec l'imputabilité, mais aussi en lui adjoignant le couple de la mémoire et de la promesse [...]. Les acquis de la reconnaissance-attestation de soi ne sont pas perdus, encore moins abolis par le passage au stade de la reconnaissance mutuelle. Je dirais d'abord qu'il s'agit encore et toujours d'identification. » (Ricœur P., 2004, p. 383.) Par ailleurs, Jean-Luc Amalric a bien retracé les points cruciaux du parcours qui mène Ricœur de l'affirmation originnaire (d'origine nabertienne) à l'attestation et à la reconnaissance, en y identifiant en particulier trois points de continuité forte, à savoir la médiation constituant l'être de l'homme, la productivité imaginative qui dynamise cette médiation et la possibilité de la faute ou de l'illusion qui affectent la tâche de l'imagination (voir Amalric, J. - L., 2011, p. 16).

- 3 Le thème du cogito brisé apparaît pour la première fois dans *Le volontaire et l'involontaire* (voir Ricœur P., 1950, p. 26). Bien qu'il soit repris ensuite dans *Le conflit des interprétations* (voir Ricœur P., 1969, p. 260), il n'est thématiqué de manière plus explicite qu'en 1990, avec la distinction entre deux modalités d'identité, à savoir la *mêmeté* et l'*ipséité*. Ce lien parmi les premières et les dernières œuvres de Ricœur est mis en évidence non seulement par plusieurs commentateurs, comme Jean Greisch (voir 1991, p. 375-396), mais aussi par Ricœur lui-même : « La véritable reprise du thème de l'homme faillible serait à chercher plutôt dans le dernier chapitre de *Soi-même comme un autre*, où les trois modalités de l'altérité - celle du corps, celle d'autrui, celle de la conscience morale - occupent une place comparable à celle assignée alors aux figures de la faillibilité. » (Ricœur P., 1995, p. 29.)

Une critique de l'apparaître pour limiter l'interprétation idéaliste de la réduction

Très tôt, et sans doute par la médiation de Levinas⁴, Ricœur a été fasciné par la notion d'intentionnalité, qui permettait la redéfinition de la conscience en des termes détachés par rapport à une ontologie de la substance et qui visait à refonder la conscience dans la corrélation avec l'objet visé. Or, c'est précisément dans cette corrélation que Ricœur (en passant donc sous silence les différences majeures entre Kant et Husserl concernant le concept d'expérience et la notion de transcendantal elle-même) a recherché le point de contact entre la méthode phénoménologique et la critique kantienne, pour opérer un rapprochement qui devait ensuite lui servir à corriger l'une avec l'autre.

Puisque, comme Ricœur l'écrit en 1957, « toute phénoménologie est *transcendantale*, si l'on appelle *transcendantale* toute entreprise pour rapporter les conditions d'apparition des choses à la structure de la subjectivité humaine » (Ricœur P., 1957a, p. 19.10 - 8), la démarche kantienne peut être interprétée comme une phénoménologie implicite, dans la mesure où elle découvre les opérations du Je transcendantal dans l'apparaître du phénomène :

La révolution copernicienne, dégagée de l'hypothèque épistémologique, n'est pas autre chose que l'ἐποχή phénoménologique ; elle constitue une vaste réduction qui ne va plus seulement des sciences constituées, du savoir qui a réussi, à leurs conditions de *légitimité* ; elle va de l'ensemble de l'apparaître à ses conditions de *constitution* (Ricœur P., 1995, p. 279-280).

Depuis un tel rapprochement, la critique kantienne se révèle féconde pour répondre au souci réaliste de Ricœur, dans son opposition à l'interprétation idéaliste de la réduction. D'un tel point de vue, il ne suffit pas pour Ricœur d'affirmer que la phénoménologie est transcendantale ; en revanche, pour éviter de rapporter la condition de l'apparaître à la seule conscience, la phénoménologie doit être soumise à une interrogation sur « l'acte de naissance qui fait surgir l'apparaître aux dépens de l'être ou sur un fond d'être » (Ricœur P., 1957a, p. 19.10 - 8), soit elle doit reconnaître d'être prélevée, provisoirement ou définitivement, sur un fond d'être.

C'est précisément en cela que Husserl, selon Ricœur, fait défaut : à cause de l'absence d'une thématization de ce fond d'être et du manque d'un retour à l'être, il prend, bien qu'involontairement, une décision métaphysique, consistant à décréter qu'il n'y a « rien de plus dans l'être ou dans les êtres que ce qui apparaît à l'homme et par l'homme » (Ricœur P., 1953, p. 164). À l'homme et par l'homme : cela signifie que cette décision se produit non seulement lors de la réduction de l'être et du monde à l'apparaître des phénomènes, mais aussi dans la réduction des phénomènes au pouvoir constitutif de la conscience transcendantale. À travers ces réductions se produit l'idéalisme, qui finit par renfermer le réel dans l'immanence de la conscience. Que serait-il alors, dans ce cadre, le rôle de la critique kantienne ?

C'est en ce sens qu'elle est une *critique* : non pas seulement en ce qu'elle est limitée à une justification de l'*a priori* dans les sciences, mais parce qu'elle est une élucidation des *limites* actives, si l'on peut dire, que la connaissance phénoménale subit et souffre de la

4 Voir Ricœur P., 1980, p. 361, où Ricœur avoue que sa première rencontre approfondie avec Husserl coïncida avec la lecture de la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* de Levinas (1930), qui identifiait l'intentionnalité avec l'acquis central de la philosophie husserlienne : « [...] il nous semble que s'il ne faut pas suivre l'idéalisme husserlien, ce n'est pas parce qu'il est idéalisme, mais dans la mesure où il préjuge contre le *mode d'exister* de la conscience comme intentionalité. » (Levinas E., 1963, p. 80.) Une telle interprétation, Levinas la reconferme par ailleurs dans une formule bien connue de 1959 : « La phénoménologie, c'est l'intentionnalité. » (Levinas E., 1959, p. 126.) C'est ainsi que, aux yeux de Ricœur, Levinas a rouvert après la guerre le champ de la phénoménologie, en le déployant entre Husserl et Heidegger.

part de la pensée de l'absolu, de l'inconditionné. La position de l'en soi signifie précisément ce "halte-là!" opposé à la prétention des phénomènes, c'est-à-dire de nous-mêmes, législateurs des phénomènes (Ricœur P., 1953, p. 161).

Encore faut-il comprendre, comme le montre par exemple Françoise Dastur, en analysant les possibilités de parler de « phénoménologie herméneutique »⁵, que chez Husserl la réduction n'élimine pas la transcendance du monde dans la conscience, mais élargit la sphère de l'évidence au sens visé : dans la mesure où l'immanence inclut non seulement les vécus, mais aussi le moment noématique du sens faisant partie de la transcendance au sens réel, la corrélation intentionnelle implique, de l'intérieur, un accès à l'extérieur, à la transcendance. C'est ainsi que l'intentionnalité, tout en reprenant le motif de l'immanence à soi, propre à la philosophie réflexive, peut rejoindre l'herméneutique, puisque l'inclusion du moment noématique dans l'immanence de la conscience permet de souligner la nécessité d'un détour par l'extériorité, soit par les signes, les actes et les œuvres de la conscience.

Cependant, quoique Ricœur, à la suite de Levinas, ne nie pas cette puissance de l'intentionnalité, qui fait de la position difficile et originale du problème de la réalité « l'apport philosophique essentiel de la phénoménologie » (Ricœur P., 1967, p. 13), il conteste l'interprétation husserlienne de la réduction, laquelle empêche de rendre compte véritablement de la transcendance et de l'ancrage de la conscience dans l'être. Nous pouvons détailler cette critique en trois points, qui nous permettront ensuite de voir quel rôle y joue la lecture de Kant.

1. La première difficulté tient au bouleversement que la réduction transcendantale introduit dans une tension interne à la philosophie husserlienne. Il s'agit de la tension entre l'exigence idéaliste, qui s'exprime dans l'œuvre de constitution du phénomène par la conscience, et l'exigence intuitionniste que Husserl, avant l'introduction de la réduction, indique avec le principe d'aller aux choses mêmes, *zu den Sachen selbst*. C'est ce dernier principe, pour lequel la constitution de la conscience serait non pas une construction ou une donation de sens, mais un voir, une reconnaissance du remplissement par l'originaire, à perdre sa force dans la troisième *Méditation cartésienne*. Ainsi l'interprète Ricœur : « La tâche de la IIIe *Méditation* est moins d'accorder deux perspectives, que de subordonner l'une à l'autre en résorbant autant que possible la notion d'originaire dans l'idéalisme transcendantal acquis dans la IIe *Méditation*. » (Ricœur P., 1954a, p. 215). La raison en est que le donné évident, qui pourrait contredire la clôture de la conscience pour la renvoyer à l'être, est interprété en revanche au sens d'une présence pour nous ; et encore plus radicalement, c'est l'évidence elle-même qui devient un constitué, en demeurant ainsi à un niveau transcendantal qui coupe tout rapport avec l'extériorité. En d'autres termes, la réduction mène au sacrifice du *Selbst da* de la *Selbstgegebenheit*⁶.

2. La deuxième difficulté concerne la valeur attribuée à la réduction. Dans la mesure où elle consiste à réduire l'être à l'apparaître des phénomènes, elle ne peut avoir une valeur absolue et elle ne peut être considérée comme un geste ultime qu'au prix d'une réduction définitive et sans retour de toute dimension d'être aux phénomènes et des phénomènes à la conscience. Or, si l'être est ce qui excède la conscience, l'extériorité ne saurait pas être posée à partir de l'immanence, comme Husserl le prétend. Alors que la phénoménologie husserlienne ne comprend l'être que comme la puissance de la conscience de s'excéder elle-même dans ses horizons implicites⁷, Ricœur cherche à rendre compte d'une extériorité plus forte que celle que la conscience peut rejoindre de l'intérieur de son immanence à soi. C'est ici que la critique kantienne devient féconde, parce qu'elle pose l'en soi limitant négativement le phénomène non pas de l'intérieur de la connaissance phénoménale, mais à travers la pensée qui considère la

5 Voir Dastur F., 1991, p. 41.

6 Voir Ricœur P., 1954a, p. 214-216.

7 Voir Ricœur P., 1954a, p. 230.

connaissance du dehors. En articulant l'apparition du phénomène sur une position absolue de réalité, le *Denken* limite la connaissance moins dans sa validité que dans sa prétention à se poser comme absolue.

3. La troisième difficulté réside en une conséquence de l'interprétation de la réduction en tant que geste définitif, à savoir le souci de fondation ultime que cette interprétation recèle. Dans la mesure où la réduction fait pencher l'intentionnalité du côté de la constitution et annule ainsi la dimension d'extériorité qui déborde la conscience, la conscience transcendantale devient le fondement qui seul permet d'établir la validité du monde et de l'être. C'est en ce sens que Ricœur peut écrire : « La phénoménologie transcendantale est déjà l'œuvre de ce Soi qui se voudrait par Soi et sans racines ontologiques. »⁸ (Ricœur P., 1951, p. 92.) En revanche, la conjonction de la phénoménologie avec une limitation de la connaissance devrait permettre précisément de renoncer à l'idée de fondation au sens absolu et surtout à l'identification de la conscience et du fondement (solidaire d'une vision métaphysique et substantielle de la conscience), en faveur de sa décentralisation vers un fond d'être. Dès lors, comme le rappelle Don Ihde, « cet appel à une idée kantienne en tant que concept limite est symptomatique de l'usage que Ricœur fait de Kant pour couper toute prétention transcendantale » ; Kant devient ainsi « la limite consistant à empêcher au Cogito de faire un cercle avec lui-même » (Ihde D., 1971, p. 59, trad. fr. mienne).

Les conditions ontologiques de l'apparaître et la signification dérivée de la réduction

La critique de l'interprétation idéaliste de la réduction phénoménologique nous amène à confirmer le fait que Ricœur se meut à la recherche non seulement d'une limite des prétentions de l'apparaître et de la phénoménologie, mais aussi d'un être qui fonde l'apparition des phénomènes. Ce dont la philosophie ne peut pas s'abstenir, ce sont les conditions ontologiques de l'apparaître, soit l'être dont les phénomènes surgissent. D'ailleurs, c'est Ricœur lui-même qui le précise dans une formule devenue désormais célèbre : « Husserl *fait* la phénoménologie. Mais Kant la *limite* et la *fonde*. » (Ricœur P., 1954-1955, p. 313.) Toutefois, à la question de savoir s'il est effectivement possible de trouver chez Kant une telle fondation, la réponse ne peut qu'être négative.

Cette réponse peut se lire dans le troisième chapitre de l'Analytique des principes, là où Kant procède à la distinction entre phénomène et noumène, en désignant le noumène comme ce qui n'est concevable qu'en un sens négatif et par l'entendement pur. C'est pourquoi, Kant le distingue soigneusement de l'objet transcendantal auquel la pensée rapporte l'apparition du phénomène : l'objet transcendantal est représenté par l'entendement tel qu'il est, tel un quelque chose dont la représentation immédiate est sensible, mais qui, même sans la constitution de la sensibilité, doit être quelque chose en soi. Or, nous ne pouvons pas appeler « noumène » un tel objet transcendantal. Le noumène sert à Kant non pas comme un être qui serait opposé à l'apparaître et qui le fonderait, mais comme une limitation des prétentions de la sensibilité et de l'extension de la connaissance objective, limitation qui ne peut pas « établir quelque chose de positif en dehors du champ de la sensibilité » (Kant I., 1967, p. 227). Cependant, ce n'est pas en ce sens que Ricœur fait appel à la distinction entre phénomène et noumène. Dans un article de 1957, intitulé *Renouveau de l'ontologie*, il écrit :

Peut-être lirions-nous mieux KANT si nous savions reconnaître dans sa distinction de la pensée (*Denken*) et de la connaissance (*Erkennen*), de la pensée de l'*Inconditionné* et de

8 Il est donc nécessaire de distinguer deux sens du mot « transcendantal ». Le premier, accepté par Ricœur lorsqu'il affirme que toute phénoménologie est transcendantale, est le sens descriptif qui fait surgir la corrélation de la conscience avec ce qu'elle vise et qui dévoile ainsi l'appartenance de l'interprète à l'interprété. Le deuxième, que Ricœur refuse, implique une décision sur le sens de l'être qui fait du transcendantal le primitif absolu.

la connaissance des *phénomènes*, la répétition de l'antique distinction grecque entre le Principe, l'Arkhê - et les étants - ta onta. Il n'y a pas de différence fondamentale entre l'Arkhê présocratique et l'Inconditionné kantien ; pas de différence, sinon une conscience plus aiguë de l'impossibilité de connaître le principe, d'en faire la science. C'est pourquoi avec Kant l'Arkhê s'appelle Limite (Ricœur P., 1957b, p. 19.16 - 16).

Une telle lecture, qui prétend retrouver chez Kant la coïncidence entre ce qui limite et ce qui fonde, semble avoir été influencée par la philosophie de Karl Jaspers, qui apparaît d'ailleurs parmi les lectures les plus marquantes de la jeunesse philosophique de Ricœur⁹. En effet, l'identification de la Transcendance avec l'être conduit Jaspers à trouver dans ce dernier un fondement de l'apparition des objets dans le monde, qui, au contraire, n'a pas de fondement en lui-même. Autrement dit, la Transcendance, soit ce qui représente la limite de la connaissance, équivaut à l'être absolu : « Si je me tiens devant cet être en tant que transcendance, je cherche le fondement ultime d'une manière sans pareille. » (Jaspers K., 1989, p. 612.) Et Ricœur, en commentant Jaspers, démontre l'avoir bien compris : « La Transcendance apparaît dans l'immanence et la sauve comme son apparence. » (Ricœur P. et Dufrenne M., 1947, p. 245.) Ce n'est qu'ainsi que Ricœur peut aspirer à joindre la phénoménologie à une critique de l'apparaître dans le but de remplacer l'idéalisme avec la présence d'un fond d'être qui limite, en même temps, les prétentions de la phénoménologie. Du reste, comment Ricœur pourrait-il concilier ses esquisses ontologiques (bien que toujours partielles et provisoires) avec l'insoluble tension kantienne entre connaissance phénoménale et ontologie (impossible du point de vue spéculatif) ? La médiation est rendue possible par Jaspers : si un savoir de l'être de la Transcendance, de l'être du fondement, est impossible, la métaphysique continue cependant à être envisagée comme déchiffrement, soit comme interprétation des chiffres, ou, pour le dire avec Ricœur, comme herméneutique des signes¹⁰.

Notre propos vise à comprendre quel sens de la réduction, strictement liée pour Ricœur aux limites de la phénoménologie husserlienne, demeure dans l'usage que Ricœur lui-même fait de la phénoménologie. Il semble que, même dans le déploiement des conséquences de son souci réaliste, la méthode phénoménologique, telle qu'il la conçoit, ne puisse pas se passer de la réduction. Que resterait-il de la phénoménologie sans ce moyen qui fait la « gloire » de la phénoménologie¹¹ ? En effet, ce que Ricœur refuse n'est pas la réduction tout court, mais son interprétation idéaliste, où la réduction quitte définitivement l'être et fait en sorte que toute la validité ontologique du monde soit tirée de la conscience. L'enjeu de l'interprétation ricœurienne de la phénoménologie devient donc la distinction entre la réduction au sens méthodologique et la réduction envisagée de manière idéaliste. Alors que cette dernière volatilise le sens et la présence de la réalité, la première devrait ne pas faire obstacle à l'explicitation des limites et fondements de la phénoménologie.

En distinguant la méthode pratiquée et l'interprétation philosophique de la méthode, je n'entends nullement rejeter du côté de l'interprétation philosophique la fameuse réduction phénoménologique. Ce serait ramener la phénoménologie à une rhapsodie d'expériences

9 À ce propos, il est intéressant de remarquer aussi que Ricœur, traducteur des *Ideen I* de Husserl, commence ce travail dans la période de captivité passée dans deux différents camps de la Poméranie, au moment même où il entre en contact avec l'œuvre philosophique de Jaspers, à laquelle il travaille avec Mikel Dufrenne. Voir P. Ricœur, 1995, p. 20-22.

10 Un indice de l'influence de Karl Jaspers peut être repéré dans une question que Ricœur se pose en reconstruisant son parcours intellectuel : « Je ne saurais dire aujourd'hui à quel point j'étais fasciné, dans les années cinquante, par la trilogie - *Philosophie* - de Jaspers et plus précisément par le dernier chapitre du tome III consacré aux "chiffres" de la Transcendance : le "déchiffrement" de ces chiffres ne constituait-il pas le modèle parfait d'une philosophie de la transcendance qui serait en même temps une poétique ? » (P. Ricœur, 1995, p. 25.)

11 « La gloire de la phénoménologie est d'avoir élevé à la dignité de science, par la "réduction", l'investigation de l'apparaître. » (Ricœur P., 1954-1955, p. 313.)

vécues [...]. La réduction est la porte étroite de la phénoménologie. Mais c'est dans cet acte même que se croisent une conversion méthodologique et une décision métaphysique ; c'est donc dans cet acte même qu'il faut les départager (Ricœur P., 1954-1955, p. 275).

Or, qu'en est-il de la réduction dès qu'elle est détachée de son interprétation philosophique ? Si la réduction ne doit pas impliquer une décision sur l'être, si la présence de l'extériorité de la conscience doit être gardée, alors non seulement la réduction ne peut pas être conçue comme un geste dernier, mais elle ne peut pas non plus être un geste premier. En conséquence, comme Ricœur l'affirme en 1986, la réduction « reçoit une signification épistémologique dérivée » (Ricœur P., 1983, p. 32). Autrement dit, la reconnaissance de l'appartenance à l'être, qui doit précéder la réduction, fait glisser cette dernière au niveau d'un geste épistémologique ; ce geste est nécessaire à la connaissance, dans la mesure où il introduit la distanciation entre le sujet et l'objet requise par toutes les opérations objectivantes de connaissance vulgaire et scientifique¹². En retour, la réduction confirme l'appartenance, qui se révèle la condition indépassable de toute tentative de justification et de fondation : la distanciation présuppose, en effet, l'appartenance participante au monde que la réduction fait oublier. C'est ainsi que l'être s'avère antérieur à la réduction et à la conscience elle-même, et cela constitue pour Ricœur une nécessité :

[...] j'en vins à la conviction que, en dépit de la thèse idéaliste de l'ultime responsabilité de soi du sujet méditant, la subjectivité ne constitue pas la première catégorie d'une théorie de la compréhension, qu'elle doit être perdue comme origine, si elle doit être retrouvée dans un rôle plus modeste que celui de l'origine radicale (Ricœur P., 1995, p. 57).

Dès lors, si la réduction n'est ni le geste premier, ni le dernier, la question de l'être se trouve renforcée. L'affirmation selon laquelle la phénoménologie est prélevée sur la question de l'être acquiert un sens plus radical qui insiste sur le caractère à la fois préalable et englobant de cette question¹³. Par ailleurs, avec une telle transformation, Ricœur paraît se rapprocher non seulement de la subversion de la phénoménologie par l'herméneutique opérée par Heidegger et Gadamer grâce aux notions d'être-au-monde et d'appartenance, mais aussi de la thématization husserlienne du monde-de-la-vie (*Lebenswelt*), qui marquerait pour lui l'abandon progressif de l'idéalisme en faveur d'une phénoménologie génétique : « La phénoménologie tend alors vers la reconnaissance de ce qui est préalable à toute réduction et qui ne peut donc être réduit. »¹⁴ (Ricœur P., 1967, p. 18.)

À ce propos, il est intéressant de remarquer comment la lecture de la *Lebenswelt* déployée par Ricœur répond exactement à son souci de distinguer la réduction en tant que démarche

12 Voir Jervolino D., 2003, p. 53, trad. fr. mienne : « la "réduction" phénoménologique n'est autre que le geste de mise à distance, requis par toute opération de connaissance, geste nécessaire mais "second" par rapport à un lien primordial d'appartenance au monde. Tirer les conséquences d'un tel tournant signifie reconnaître, en renonçant au rêve d'autotransparence d'un sujet absolu, que "il n'y a compréhension de soi qui ne soit médiatisée à travers signes, symboles, textes" (TA, 29). » Voir aussi Porée J., 2006, p. 15, qui voit dans l'introduction d'une distanciation au sein de l'appartenance l'équivalent de la réduction eidétique plutôt que phénoménologique.

13 Voir Ricœur P., 1957b, p. 19.16 - 15.

14 Voir aussi Ricœur P., 2004, p. 101, où Ricœur, en reprenant un célèbre titre levinassien, à savoir *La ruine de la représentation*, semble adhérer à l'idée de Levinas, selon laquelle la découverte de l'implicite dans l'horizon de la visée intentionnelle pose les bases pour une nouvelle ontologie (voir Levinas E., 1959, p. 181 : « l'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant déjà la pensée même qui, cependant, le constitue »). De même, Ricœur : « le vocabulaire de la constitution est sauf, mais sa propre ruine s'annonce dans la suite de la ruine de la représentation » (Ricœur P., 2004, p. 102). C'est par ailleurs dans ce même article de 1959 (qui paraît avoir beaucoup marqué Ricœur) que Levinas commente la réduction phénoménologique de la manière suivante : « La réduction phénoménologique ne nous a jamais paru se justifier par l'apodicticité de la sphère immanente, mais par l'ouverture de ce jeu de l'intentionnalité, par le renoncement à l'objet fixe, simple résultat et dissimulation de ce jeu. » (Levinas E., 1959, p. 185.)

méthodologique de son interprétation idéaliste. Nous avons vu, en effet, que l'appauvrissement des potentialités de la réduction est motivé par l'exigence de rendre compte d'une extériorité irréductible à l'apparaître des phénomènes et au pouvoir constitutif des actes de la conscience. De manière parallèle, dans le cadre de la remontée husserlienne vers le monde-de-la-vie, possible en vertu de la « question-en-retour » (*Rückfrage*), Ricœur ressent la nécessité d'introduire, contre la démarche propre à la *Krisis*, une fracture entre la fonction ontologique du monde-de-la-vie et sa fonction épistémologique, d'où ressort la séparation, au niveau ontologique, entre le monde-de-la-vie et la réduction¹⁵.

Qu'est-ce à dire ? Ricœur ne néglige pas l'impossibilité, chez Husserl, de détacher la *Lebenswelt* de la *Rückfrage* ; pour ce dernier, en effet, le monde-de-la-vie, décrit dans la *Krisis* comme « le monde spatio-temporel des choses, telles que nous les éprouvons dans notre vie pré- et extra-scientifique » et comme l'« horizon d'une expérience possible de choses » (Husserl E., 1976, p. 157), est le résultat de la réduction des sciences objectives. Mais de cette indissociabilité entre *Lebenswelt* et *Rückfrage*, Ricœur ne peut accepter ni la motivation, ni la conséquence : d'un côté, une telle remontée vise à mettre au jour des critères de description de l'originaire qui puissent apporter aux sciences la fondation ultime de leur validité, en incluant le monde objectif (en tant que produit d'une opération) dans le monde-de-la-vie ; d'un autre côté, la thématization du monde-de-la-vie, afin de se soustraire au risque d'un monde incommunicable et privé qui ôterait aux sciences leur légitimation ultime, requiert une subjectivité et une constitution universelles précédant les opérations individuelles et culturelles¹⁶. Le monde-de-la-vie apparaît alors lui-même constitué, et l'acquis que la *Lebenswelt* pouvait représenter (en tant que mise en lumière de la non-originarité de la conscience) tombe sous la hache de la réduction transcendantale.

Or, puisque le responsable de la réduction en est l'exigence de légitimation, il s'agit pour Ricœur de faire le partage entre « l'antériorité ontologique du monde-de-la-vie et le primat épistémologique de l'idée de science qui régit toute question de validité » (Ricœur P., 1980, p. 377). En outre, loin de tenir une telle opération pour arbitraire, Ricœur tâche d'en faire le prolongement de la démarche husserlienne, nécessaire afin d'en résoudre certains paradoxes. Ce propos pourrait sembler surprenant, dans la mesure où, dans la *Krisis*, la *Lebenswelt* n'est « le seul monde réel, celui qui nous est donné vraiment comme perceptible, le monde de l'expérience réelle ou possible » (Husserl E., 1976, p. 57), qu'en vertu de la conversion du regard mise en place par la réduction. Toutefois, c'est dans la réflexion sur les critères de l'originaire visant à la légitimation des sciences, que Ricœur voit la formulation d'une notion de *Lebenswelt* non tant comme ce qui est donné à la perception, mais en tant que monde prédonné et jamais donné à nouveau, soit en tant que monde hors de notre attente, distinct du monde perçu (*Sinnenwelt*) et soumis à la possibilité du doute. Il ne reste alors qu'à accomplir le dernier pas, à savoir la distinction du fondement comme sol ontologique et du fondement comme principe de légitimation, pour faire de la *Lebenswelt* non plus le fond qui sert de fondation ultime de la validité des sciences et qui demeure inséparable de la réduction, mais plutôt le fond d'être qui permet de décentraliser la conscience et d'en limiter les prétentions.

Autrement dit, ce n'est qu'une fois introduite une rupture entre la démarche épistémologique de la réduction et la reconnaissance d'une racine ontologique éloignée de l'expérience intuitive, que le sens d'être propre à la *Lebenswelt* peut être éclairé : « Si le "sens d'être" propre à la *Lebenswelt* reste une question ouverte, c'est parce que l'on ne comprend absolument pas comment la question de la validation absolue pourrait précéder du monde de la vie en tant que vécu. » (Ricœur P., 1980, p. 372.) On ne sera donc plus étonnés de lire comment les deux formules, l'une négative et l'autre positive, qui éclairent le sens d'être de la *Lebenswelt*, distinguent nettement le monde-de-la-vie de son acception husserlienne pour

15 Voir Ricœur P., 1980, p. 371.

16 Voir Ricœur P., 1980, p. 369.

l'apparenter à la démarche de Ricœur lui-même :

[Sous sa forme négative et polémique, la thèse] s'oppose à une prétention adverse, celle de la conscience à s'ériger en origine et maître du sens. La première fonction du concept de *Lebenswelt* est de ruiner cette prétention. [...] Se poser, c'est, pour la conscience, vouloir se fonder en soi-même. Le retour à la *Lebenswelt* réduit cette *hybris* en assertant que le monde l'a dès toujours précédé. Cette assertion est le côté positif de la thèse ontologique. Elle consiste à désigner la *Lebenswelt* comme le référent ultime de toute idéalisation, de tout discours (Ricœur P., 1980, p. 375).

Le refus de la voie courte à l'ontologie : un retour à la réduction ?

Tout en se rapprochant de Heidegger à travers la priorité conférée à la question de l'être, Ricœur continue de revendiquer un lien privilégié avec la phénoménologie husserlienne, qu'il ne perd pas non plus de vue dans les analyses de la moitié des années 1970 portant sur le rapport entre phénoménologie et herméneutique¹⁷. La raison ne réside pas seulement dans l'exigence d'une confrontation avec le geste inaugural de la phénoménologie. Et un tel choix ne dérive pas non plus d'une motivation purement biographique, liée à la difficulté de la rencontre philosophique de Ricœur avec Heidegger¹⁸. Il semble, en revanche, qu'il y ait une raison plus profonde, relevant de l'usage de la phénoménologie et, en particulier, du rapport entre la conscience et l'être. Une fois de plus, il s'agit de l'interprétation de la réduction et de ses conséquences.

Ce que Ricœur conteste dans la reconnaissance heideggérienne de la primauté de l'être-au-monde est la *voie courte* que celui-ci entreprend¹⁹, notamment en ce que, dès le départ, le projet de Heidegger se fonde sur la *Jemeinigkeit*, à savoir l'intimité entre l'être en général et l'être du *Dasein*²⁰. En d'autres termes, si la recherche ontologique est un mode d'être, soit une possibilité ontologique du *Dasein*, et si l'interprétation n'est que l'explicitation de ce mode d'être, alors l'être ne se pose pas comme ce sur quoi la phénoménologie débouche, mais plutôt comme le point de départ de son questionnement. Ainsi, la réduction est renversée, elle n'est plus la porte d'entrée de la phénoménologie, et s'il demeure une possibilité pour la phénoménologie de ne pas disparaître dans l'ontologie, ce n'est que dans la compréhension de l'être comme phénomène, qui amène à l'affirmation que « *l'ontologie n'est possible que comme phénoméno-logie* » (Heidegger M., 1927, p. 48). Mais, depuis la perspective de Ricœur, il s'agit d'une phénoménologie figée dans l'ontologie, au point de ne pas pouvoir revenir en arrière à l'éthique et à la question épistémologique, qui devrait être introduite avec la réduction.

Là réside le risque véhiculé par le glissement de la réduction phénoménologique d'une décision sur le sens de l'être à une démarche méthodologique, risque que, pour Ricœur, l'ontologie heideggeienne partage avec la phénoménologie hégélienne : tout comme « la phénoménologie de type hégélien n'aura [...] que l'autonomie d'un aspect, d'une approche méthodique par rapport à une ontologie de l'Esprit » (Ricœur P., 1953, p. 163), en ce que les phénomènes ne correspondent qu'aux apparitions d'un être qui est pour soi et qui fait disparaître la phénoménologie dans l'ontologie, il en va de même dans la philosophie heideggérienne :

17 Voir Ricœur P., 1975b, p. 43-81.

18 Avant la guerre, Ricœur avait commencé la lecture de *Sein und Zeit*, non encore traduit en français, pour ne l'achever que dans la période de captivité, mais « sans que celle-ci réussît, à cette époque du moins, à atténuer l'ascendant que Karl Jaspers exerçait sur nous [Paul Ricœur et Mikel Dufrenne] » (Ricœur P., 1995, p. 21).

19 Voir Ricœur P., 1975c, p. 105.

20 Voir Heidegger M., 1927, §4.

La remontée au fondement n'est pas alors une tâche que le philosophe puisse se proposer en avant de lui-même ; elle est déjà accomplie derrière lui, plus haut que lui, dans toute parole dont on peut dire qu'elle parle l'homme, plutôt que l'homme ne la parle (Ricœur P., 1957b, p. 19.18 - 2)²¹.

Or, que Ricœur prenne aussi un tel risque, un article de 1957 le met au jour, car Ricœur s'inscrit lui-même (avec Gabriel Marcel, Merleau-Ponty et Sartre) dans la voie de la phénoménologie existentielle, résultant de la réduction à méthode de la phénoménologie transcendantale :

On va montrer que la phénoménologie dite existentielle n'est pas un secteur juxtaposé à la "phénoménologie transcendantale", mais cette phénoménologie même, devenue *méthode* et mise au service d'une problématique dominante, la problématique de l'*existence* (Ricœur P., 1957a, p. 19.10 - 8).

Autrement dit, lorsque la réduction transcendantale est détachée de son interprétation idéaliste, elle se met au service d'un projet préalable à la description, en transformant la phénoménologie en un « champ orienté » (Ricœur P., 1957a, p. 19.10 - 12.) vers la restauration d'une ontologie qui semble devoir être toujours déjà derrière la réduction devenue épistémologique²².

Dès lors, la question qu'il semble légitime de poser concerne les conséquences du partage entre le rôle épistémologique de la réduction et la décision sur le sens de l'être qu'elle implique. En effet, l'exigence avancée par Ricœur de se démarquer de la voie hégélienne, ainsi que de celle heideggerienne, correspond à son choix de garder une certaine forme de réduction, qui permette de ne pas se situer d'emblée dans une ontologie préconstituée. Mais comment une réduction appauvrie à méthode, peut-elle continuer d'accomplir sa fonction ? C'est à travers la notion d'attestation que nous allons questionner le rôle de la réduction dans l'usage ricœurien de la phénoménologie, pour comprendre quel sens de réduction permet d'entreprendre une voie distincte autant de la phénoménologie transcendantale au sens husserlien que de la disparition de la phénoménologie dans l'ontologie, au sens de Hegel et de Heidegger. La séparation entre la réduction au sens épistémologique et son interprétation philosophique, soit la tentative de penser ensemble la réduction et les limites de la phénoménologie, n'amène-t-elle pas à annuler cette dernière, ou à la reléguer à une connaissance subjective et incomplète d'un être demeurant toujours transcendant ?

LA REPRISE DE LA RÉDUCTION À TRAVERS LA NOTION D'ATTESTATION

De la réduction à l'attestation : un lien insoupçonné

À la recherche d'une alternative entre, d'une part, la réduction définitive de l'être à l'apparaître et, de l'autre, la *voie courte* heideggerienne liant l'être du *Dasein* à l'être en général, Ricœur impose à la phénoménologie des détours et des virages, notamment à travers la philosophie analytique, l'éthique et la politique, qui allongent le chemin conduisant à l'ontologie : « la voie longue que je propose a aussi pour ambition de porter la réflexion au niveau d'une ontologie,

21 Ce n'est pas par hasard que Ricœur, en 1953, relie la position heideggerienne à la tradition phénoménologique demeurant aux épaules de Husserl : « Je crois qu'il faut avoir présente à l'esprit cette double tradition d'une phénoménologie en tension avec une ontologie [...] et d'une phénoménologie en marche vers une ontologie où elle se supprimerait, pour expliquer que parmi la descendance même de Husserl nous retrouvons des penseurs comme Heidegger qui reviennent à l'ontologie par la phénoménologie : la phénoménologie n'est alors dès le début qu'une méthode qui, d'ailleurs, finit par être abandonnée, comme il paraît dans les derniers écrits de Heidegger [...]. » (Ricœur P., 1953, p. 163.)

22 C'est à propos du champ orienté de la description phénoménologique que Ricœur affirme : « On n'y décrit pas n'importe quoi, pour le seul plaisir de faire de brillantes analyses. » (Ricœur P., 1957a, p. 19.10 - 8.)

mais elle le fera par degrés » (Ricœur P., 1969, p. 10). Ce chemin est clairement exposé en 1990, dans *Soi-même comme un autre*, où Ricœur renoue avec la problématique du Cogito qui l'avait occupé dans les années 1950 et sur le fond de laquelle toutes les analyses suivantes avaient trouvé leur point de départ. Or, c'est précisément autour de la problématique du Cogito et de la relation entre la conscience et l'être qu'il est possible de tracer le rapport entre la réduction et l'attestation.

D'un côté, l'usage ricœurien de la réduction au sens épistémologique, dans le cadre du croisement de la phénoménologie avec ce qui la limite et la fonde, est voué à éviter à la fois l'élimination de la question de l'être (dans le cas de l'interprétation idéaliste de la réduction) et la suppression de la phénoménologie dans l'ontologie (provoquée par l'accès direct à l'ontologie et le renoncement à toute sorte de réduction). D'un autre côté, l'attestation est introduite, en 1990, comme une notion épistémologique, nécessaire afin de soustraire la philosophie à l'alternative posée par les philosophies du sujet, soit par les philosophies qui formulent la conscience à la première personne²³. C'est en effet dans le cadre des philosophies cherchant à rendre compte d'un sujet fort, qui puisse acquérir une certitude absolue de son existence, que l'alternative entre Cogito et anti-Cogito ne saurait être esquivée : soit le sujet se pose lui-même avec un acte de réflexion immédiate, mais en ce faisant il finit par se renfermer dans une conscience solipsiste où être et pensée coïncident, soit le sujet avoue sa disparition dès que le soupçon entache l'immédiateté d'un tel acte²⁴.

Mais cette alternative, qu'a-t-elle à voir avec l'alternative posée par la réduction ? Le rapport entre réduction et attestation devient clair si l'on considère ce qui suit. D'une part, comme le montre la démarche cartésienne que Ricœur commente dans l'introduction à l'œuvre de 1990, le sujet ne peut se poser à la première personne et acquérir la certitude absolue de lui-même que s'il met entre parenthèse tout ce qui peut être soumis au soupçon, à savoir tout ce qui est extérieur à l'acte par lequel le Cogito, à travers le doute, se pose lui-même. S'il ne s'agit pas d'une réduction sans retour, c'est dans la seule mesure où ce retour consiste en l'élargissement successif de la certitude du Cogito à l'extériorité, ce qui équivaut, dans l'interprétation de Husserl par Ricœur, à la déduction de la validité de l'être et de la réalité à partir de la conscience transcendantale. Autrement dit, la seule extériorité à laquelle le Cogito peut aspirer est une transcendance dans l'immanence. D'une autre part, l'extension du soupçon à l'acte réflexif, soit l'impossibilité pour le Cogito de se poser lui-même en première personne sans que le doute entache la certitude, a pour conséquence de renverser le Cogito en son contraire, à savoir en l'élimination de toute forme de sujet. Il apparaît alors que la dissolution du sujet, et avec lui de toute phénoménologie idéaliste, dépend encore de la recherche d'une certitude absolue et de la mise en place d'un sens fort de réduction qui puisse décider du sens de l'être : la reconnaissance de l'irréductibilité d'un fond d'être où la conscience serait ancrée conduirait à la ruine du sujet et au renversement de l'idéalisme transcendantal en une ontologie dépourvue de toute forme de réduction phénoménologique.

Il s'ensuit que l'alternative entre Cogito et anti-Cogito n'est qu'une ramification (ou, peut-être, elle constitue l'enjeu principal) de l'alternative entre l'idéalisme transcendantal et une ontologie qui englobe la phénoménologie jusqu'à l'annuler ; c'est pourquoi, un parallèle peut être institué entre la recherche d'un sens de réduction qui n'implique pas de méconnaître la présence d'un fond d'être irréductible et la tentative de remplacer la certitude à laquelle visent les philosophies du sujet avec la notion plus faible d'attestation. Nous essayerons par la suite de détailler ces implications entre la réduction et l'attestation, à partir de l'explicitation des différents valeurs de l'attestation. Cette dernière notion devient, en effet, très significative dès que sa portée s'étend non seulement sur un plan épistémologique, mais aussi sur le plan de l'ontologie. C'est à ce niveau que le lien intime entre ces deux notions nous permettra de

23 Voir P. Ricœur, 1990, p. 14.

24 Voir P. Ricœur, 1990, p. 15-27.

questionner, depuis l'attestation, la réduction, son statut et l'usage que Ricœur en fait, en comparaison avec ses réflexions antérieures.

La valeur épistémologique de l'attestation requiert une réduction

À un premier niveau, la réduction est impliquée dans la valeur épistémologique de l'attestation. En effet, l'attestation, définie comme l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant, désigne une modalité de savoir qui se détache de la certitude visée par les philosophies du sujet. Si l'oscillation entre le Cogito et l'anti-Cogito dépend de la tentative d'assurer le sujet en excluant tout ce qui pourrait en ébranler la certitude, l'attestation se présente comme une voie intermédiaire, qui requiert moins que la certitude du Cogito et plus que l'illusion de l'anti-Cogito²⁵. En réalité, plutôt qu'intermédiaire, il s'agit d'une voie qui contraste la recherche de la certitude, à savoir le présupposé commun aux philosophies du Cogito et de l'anti-Cogito : à la ponctualité et au solipsisme du sujet qui s'affirme à la première personne, Ricœur tâche de substituer un soi dont la dimension historique et temporelle ne soit pas niée, un sujet qui dépose sa primauté pour reconnaître les éléments d'altérité et de passivité qui le constituent et, enfin, un sujet qui, au lieu de réduire la transcendance à l'immanence, ne puisse se rejoindre lui-même que dans un détour par l'extériorité.

Aux yeux de Ricœur, si ce détour, correspondant au croisement de la phénoménologie avec la philosophie analytique, l'éthique et la politique, rompt avec l'immédiateté et introduit le soupçon dans la connaissance de soi-même, il ne faut pas pour autant renoncer au registre de la vérité. En revanche, la vérité doit se comprendre comme véracité, soit comme une forme de croyance, ou de témoignage, qui empêche de déduire l'inexistence du soi de l'impossibilité de la connaissance objective et certaine. La première définition d'attestation dans le texte de 1990 tient précisément à cette modalité épistémique particulière :

C'est fondamentalement à la notion d'*épistèmè*, de science, prise au sens de savoir dernier et autofondateur, que l'attestation s'oppose, au contraire. Et c'est dans cette opposition qu'elle paraît exiger moins que la certitude attachée à la fondation dernière. L'attestation, en effet, se présente d'abord comme une sorte de croyance. Mais ce n'est pas une croyance doxique, au sens où la *doxa* - la croyance - a moins de titre que l'*épistèmè* - la science, ou mieux le savoir. Alors que la croyance doxique s'inscrit dans la grammaire du "je crois que", l'attestation relève de celle du "je crois en" (Ricœur P., 1990, p. 33)²⁶.

C'est précisément au niveau épistémologique que l'implication entre l'attestation et la réduction peut être d'emblée mise au jour. La raison en est que l'attestation n'est atteinte qu'à travers la réduction de la validité universelle des lois de la science objective, réduction qui, lorsqu'il s'agit de l'attestation de soi, s'avère sans retour²⁷. Afin de démarquer les présupposés épistémologiques de l'herméneutique du soi par rapport à ceux des philosophies du sujet, Ricœur distingue soigneusement l'attestation de toute croyance doxique : la croyance en soi n'est pas une modalité de savoir qui attend d'être fondée de manière plus stable et certaine²⁸.

25 Voir Ricœur P., 1990, p. 33 : « L'attestation paraît exiger moins que l'une et plus que l'autre. »

26 Voir Ricœur P., 1991, p. 381-382, et notamment la multiplicité de termes qui apparaissent pour décrire cette forme de croyance.

27 Que cette réduction soit sans retour, Ricœur le confirme aussi en commentant la dernière phase de la philosophie husserlienne, où la tendance idéaliste se meut vers la reconnaissance de ce qui ne peut pas être réduit. Voir Ricœur P., 1967, p. 18 : « Seul en somme reste réduit l'univers galiléen. »

28 Un tel statut épistémique est souligné, une fois de plus, dans *Parcours de la reconnaissance*, lorsque Ricœur précise qu'au cœur de l'attestation l'opposition entre description et prescription n'est plus valable ; la raison en est que l'attestation des capacités, loin d'être envisagée comme la description d'un objet éthiquement neutre, s'avère une catégorie de la pratique strictement liée à l'idée d'appréciation et d'évaluation. Voir Ricœur P., 2004, p. 235.

Au contraire, si l'idée de fondation dernière relève du domaine scientifique, la réduction permet de remonter en deçà du monde scientifique et d'écarter toute prétention à une fondation ultime.

Le passage par la réduction s'avère indispensable, car ce n'est qu'une fois réduite la validité universelle du monde de la science, que se libère la place pour l'établissement de la différence entre deux modalités d'identité. Tant qu'on reste dans le domaine de la science objective, l'identité n'est conçue qu'au sens de la *mêmeté*, à savoir comme une permanence continue dans le temps, identifiable à travers des critères précis. En revanche, le passage de la certitude à l'attestation du soi va de paire avec la possibilité de concevoir l'identité du soi en tant qu'intrigue de la *mêmeté* avec une autre modalité de permanence dans le temps, l'*ipséité* ; celle-ci met non seulement en jeu la responsabilité du soi dans la tâche de se maintenir dans le temps, mais en ce faisant elle rend compte aussi des moments d'altérité, de passivité et de discontinuité, voire de dépossession de soi qui constituent son identité et en empêchent l'autofondation²⁹.

Or, en dépit du manque de fondation au sens fort, l'attestation doit bien s'appuyer sur quelque chose, ne serait-ce que parce qu'elle doit attester quelque chose, ou quelqu'un. Autrement dit, sur quoi peut faire fond la réduction du monde scientifique, dès qu'elle ne peut pas aboutir au solipsisme de la conscience ? Encore une fois, le souci réaliste gît derrière ces questions, pour les ramener directement au rapport entre la phénoménologie et l'ontologie, soit entre l'attestation et l'être. Cependant, une telle relation ne peut pas se passer d'un stade intermédiaire, à savoir le détour de la réflexion par l'action, les œuvres et les signes, qui correspond au détour de la phénoménologie par la philosophie analytique : si la confiance en soi n'est jamais vide et immédiate, si le soi ne s'évanouit pas en cherchant à s'atteindre dans un acte réflexif immédiat, la raison en est que l'attestation de soi est une confiance qui s'alimente des actions et des objectivations du soi. En d'autres termes, l'attestation est confiance dans le pouvoir de dire, de faire, de se reconnaître personnage de récit, dans le pouvoir de répondre à l'accusation morale ; elle s'appuie sur les capacités de l'homme, sur le pouvoir d'agir dans le monde et sur la sensibilité, sur le langage et la rencontre d'autrui³⁰.

Est-ce à dire que la phénoménologie trouve dans la philosophie analytique ses limites et son fondement ? Une telle question ne saurait être secondaire, dans la mesure où elle porte sur le lien entre la réflexion et la signification, à savoir sur la relation entre le soi et les détours qui permettent de l'atteindre et de le constituer : si le renoncement à l'immédiété revendiquée par la phénoménologie oblige le soi à un détour par l'extériorité, si l'attestation est une confiance qui s'alimente des signes et des œuvres, quel lien peut-il encore y avoir entre l'attestation du soi et une réduction qui était censée ramener la constitution de l'extériorité à la conscience ? Il est alors indispensable de creuser le rôle de l'attestation, afin de comprendre quel rôle la phénoménologie et la réduction continuent de jouer dans l'instauration de la signification.

La condition de la signification : attestation et réduction font surgir la référence à soi

La centralité du rôle accompli par l'attestation dans le cadre d'une herméneutique du soi n'apparaît que si l'on considère l'attestation non seulement en tant que simple résultat de l'herméneutique du soi, mais aussi en tant que son présupposé phénoménologique : d'un côté, nous ne pouvons attester le soi qu'à travers les objectivations, les signes et les œuvres qui en concrétisent l'évanescence ; mais, d'un autre côté, nous ne pouvons attribuer ces objectivations

29 Voir Ricœur P., 1966, p. 51 : « Réflexion n'est pas intuition, ou, en termes positifs : la réflexion est l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes. [...] La conscience [...] est une tâche, mais elle est une tâche parce qu'elle n'est pas une donnée... »

30 Voir Ricœur P., 1990, p. 34.

à une forme de permanence du soi dans le temps que si nous croyons que ce que nous décrivons a affaire avec ce même soi.

Dès lors, l'attestation, qui n'est atteinte qu'à travers le détour par les signes (bien que jamais de manière stable et définitive), demeure inséparable par rapport à la démarche phénoménologique qui cherche à dévoiler l'implication de la conscience dans ce qui est visé. Cela devient évident dans *Soi-même comme un autre*, où l'allure phénoménologique est représentée par la réitération de la question *qui ?*, laquelle surgit à chaque fois des questions *quoi ?-pourquoi ?* portant sur le langage et l'action³¹ : une telle démarche met en évidence comment l'attestation constitue la réponse à la question *qui ?* et, en même temps, la croyance qui fait surgir cette même question³². Ricœur lui-même confirme cette implication entre la description phénoménologique et l'attestation : « La description phénoménologique est ici inséparable de l'attestation en tant que mode spécifique de croyance et de confiance attaché aux manifestations du soi. » (Ricœur P., 1995, p. 110.)

Plutôt que d'une limitation de la phénoménologie par la philosophie analytique, ou d'une fondation au sens ultime de l'une sur l'autre, il faudrait alors parler d'un approfondissement et d'un enrichissement de la réflexion. En suivant une telle direction, Jean Greisch, dans *Attestation et témoignage*, a mis au jour le fil rouge de la phénoménologie de l'attestation tout au long de *Soi-même comme un autre*, y compris dans les études qui se limitent à une analyse du langage et de l'action³³. Ici, nous nous limitons à les évoquer, pour souligner comment la philosophie analytique implique une pré-compréhension de la distinction entre soi et autre que soi, renvoyant à la phénoménologie comme à son présupposé : l'analyse sémantique limite son questionnement au sens grammatical de la personne, en cachant le soi par l'objet dont les interlocuteurs parlent ; dans la pragmatique, l'acte de discours élimine l'agent et confine l'*ego* à la limite du monde ; l'action, en tant qu'événement lié à une intention, requiert un agent³⁴. De même, les notions de responsabilité, imputabilité et reconnaissance, approfondies en 2004 en relation à leur dimension sociale³⁵, perdent leur valeur éthique sans la caractérisation de la personne comme un soi, un sujet d'actions³⁶.

En conséquence, dans la tentative de s'opposer à l'immédiateté de l'acte réflexif de la conscience, la phénoménologie devenue désormais herméneutique ouvre l'espace à une philosophie analytique qui ne se réduit pas à une ontologie des événements impersonnels : le détour par les questions *quoi ?-pourquoi ?* n'est que le côté noématique de la conscience, dont le *qui ?* constitue le pôle subjectif, inséparable du premier. Loin de considérer le détour par l'extériorité comme une modalité de fonder la phénoménologie sur ce qui la limite³⁷, Ricœur montre, à travers la notion d'attestation, « la nécessité pour la philosophie analytique d'avouer ses présuppositions phénoménologiques » (Ricœur P., 1991, p. 383). Une telle relation peut

31 Voir Ricœur P., 1995, p. 94.

32 Par ailleurs, cette double acception de l'attestation permet d'expliquer une ambiguïté mise en relief par Olivier Abel et Jérôme Porée, lorsqu'il s'agit de savoir « s'il faut désigner, par ce mot [attestation], une conquête de la réflexion, ou bien une espèce de "fait primitif", de "fait *sui generis*", comme y invitent les textes qui se réclament d'une phénoménologie du "je peux" ainsi que ceux qui relient explicitement [...] attestation et affirmation originaires » (Abel O. et Porée J., 2009, p. 27). Loin d'être une difficulté, cette double signification révèle sa stricte implication avec la phénoménologie, en vertu de laquelle l'attestation est à la fois le résultat d'une réflexion soumise au détour par l'extériorité et l'analyse, et une espèce de fait primitif faisant résurgir la question *qui ?* des questions *quoi ?-pourquoi ?*.

33 Voir Greisch J., 1991, p. 379-390.

34 Voir Ricœur P., 1990, p. 53 et Greisch J., 1991, p. 382 : « Dès la première étude, tout se passe comme si l'attribution était le phénomène sémantique sur lequel pourra venir se greffer une théorie plus explicite de l'attestation. »

35 Voir Ricœur P., 2004, p. 225.

36 Voir Ricœur P., 1991, p. 392.

37 En ce sens, un rapport de fondation est déjà exclu dans Ricœur P., 1969, p. 252 : « le langage n'est pas plus fondement qu'il n'est objet ; il est le milieu dans quoi et par quoi le sujet se pose et le monde se montre ».

être entendue aussi comme une implication mutuelle³⁸, mais sans pour autant concevoir l'analyse comme une sortie de la phénoménologie. Celle-ci, en vertu du retour à soi attesté à partir de ses objectivations, demeure toujours le fond de la démarche ricœurienne³⁹.

Or, quel lien entre attestation et réduction émerge-t-il du dévoilement de l'implication entre l'attestation du soi et la démarche phénoménologique ? C'est dans le retour à soi, rendu possible par le fait que la question *qui ?* ne cesse de hanter l'analyse de l'action, du langage, ainsi que de l'éthique et de la politique, que se décèle une forme de réduction. On pourra même affirmer que dans ce retour à soi demeure le sens d'une réduction affaiblie auquel Ricœur, depuis sa critique de l'interprétation idéaliste de la réduction, ne voulait pas renoncer. Autrement dit, une réduction qui n'implique plus une décision sur le sens de l'être et qui ne se révèle pas indifférente à l'ancrage de l'apparaître sur un fond d'être, n'est rien d'autre qu'une réduction se limitant à creuser la distance au sein de l'appartenance à l'être et à mettre en lumière l'implication de la conscience dans le sens visé. Loin de réduire le sens visé aux actes constitutifs de la conscience, cette réduction doit être comprise comme une reconduction des objectivations au soi, sans oublier que les objectivations ne peuvent pas être annulées dans l'immédiateté de l'acte réflexif et qu'elles fléchissent ainsi la conscience vers une extériorité non entièrement assimilable.

D'ailleurs, un tel usage de la réduction phénoménologique, Ricœur l'envisage dès 1969, soit en plein milieu de la période qui relève de l'approfondissement de la phénoménologie par l'herméneutique. C'est lorsque Ricœur, dans *Le conflit des interprétations*, se meut à la recherche d'une acception de la réduction qui soit solidaire de la signification, et qui tienne pour irréductibles tantôt la dimension de l'extériorité, tantôt celle de la subjectivité, qu'il finit par définir la réduction en son sens positif et subjectif, soit comme le « *retour à soi à partir de son autre* » (Ricœur P., 1969, p. 257). S'il est possible d'identifier la réduction avec la condition de possibilité de la signification, la raison en est que la réduction permet de dégager l'implication de la conscience dans le sens visé, et que la signification suppose la référence à soi dans la référence au réel. En d'autres termes, puisque « la monstration d'un monde et la position d'un *ego* sont symétriques et réciproques », alors « le sujet instauré par la réduction n'est rien d'autre que le commencement d'une vie signifiante, la naissance simultanée de l'être-dit du monde et de l'être-parlant de l'homme » (Ricœur P., 1969, p. 257).

Ainsi, pour une deuxième fois, la réduction s'avère la condition de possibilité de l'attestation : non seulement la réduction du monde objectif confère à l'attestation un statut de confiance distinct de toute croyance doxique, mais la réduction conçue comme surgissement du *qui ?* à partir du *quoi ?-pourquoi ?* inaugure la signification et rend possible l'attestation, laquelle dérive précisément du remplissement par les actes et les signes de la certitude vide de la conscience immédiate. En outre, une telle interprétation de la réduction n'empêche nullement

38 Ricœur lui-même paraît la définir ainsi : « phénoménologie et analyse linguistique s'impliquent mutuellement, dans la mesure où le noème du vouloir s'articule dans la sémantique des phrases d'action » (Ricœur P., 1991, p. 390).

39 C'est pourquoi, Ricœur peut expliciter son propos de la manière suivante : « Ma stratégie, oserai-je dire avec une pointe de provocation, est de faire dire la phénoménologie par la philosophie analytique, sans lui faire (trop) violence. Et cela sur le point précis de l'attestation de soi. » (Ricœur P., 1991, p. 383.) Le refus d'une idée de limite est déjà explicité en 1966 : « On peut maintenant se demander si nous n'avons pas mis un accent trop énergique sur le côté pratique et éthique de la réflexion. N'est-ce pas une nouvelle limitation, semblable à celle du courant épistémologique de la philosophie kantienne? [...] Je ne le pense pas ; l'accent éthique mis sur la réflexion ne marque pas une limitation [...]. » (Ricœur P., 1966, p. 53.) Il en va de même pour la constitution d'autrui en tant que personne : Ricœur estime que la phénoménologie échoue le passage de la constitution de la chose à celle de la personne. La réduction serait, en effet, mortifiante, car la personne ne peut être reconnue que dans le mouvement inverse qui replace l'apparaître dans l'être, soit dans une reconnaissance pratique fondée sur le respect kantien (voir Ricœur P., 1954b, p. 358). Or, le détour par la philosophie analytique et surtout par l'éthique, impliquant la reconnaissance de l'autre, fait en sorte que l'altérité de la personne ne marque pas une limite pour la phénoménologie.

de souligner les dimensions de passivité et d'altérité qui sont impliquées dans l'attestation de soi et que Ricœur cherche à enrichir en 2004 avec la notion de reconnaissance mutuelle⁴⁰. C'est alors en vertu de cette acception de la réduction que Ricœur peut rééquilibrer ce qu'il avait indiqué comme la tendance idéaliste de la phénoménologie husserlienne, où l'exigence constitutive finit par prévaloir sur celle descriptive.

Toutefois, il manque un troisième niveau de l'analyse de l'implication entre l'attestation et la réduction, et ce troisième niveau, ouvert par la valeur ontologique de l'attestation, est aussi le moment le plus délicat de ce rapprochement. Bien que l'interprétation de la réduction comme retour à soi ait permis de souligner l'irréductibilité de l'extériorité, soit de ce à partir de quoi un tel retour s'accomplit, ce n'est pas encore à ce niveau que le croisement entre une phénoménologie et une philosophie des limites est requis. Si le détour par l'extériorité ne comporte pas la destitution de l'intentionnalité, laquelle réurgit au contraire avec la référence à soi, c'est qu'il ne s'agit pas encore ici de questionner l'acte de naissance de l'intentionnalité elle-même, ou l'acte qui fait surgir l'apparaître sur un fond d'être. Autrement dit, dans la mesure où le détour par la philosophie analytique constitue un approfondissement et non pas une limitation de la phénoménologie, le problème des limites de la phénoménologie ne se pose ici que de manière partielle.

Il faudra alors interroger la valeur ontologique apportée par l'attestation, afin de comprendre quel rapport Ricœur instaure entre la réduction, la critique de l'apparaître et l'ontologie. Nous nous dirigeons donc vers la dernière étude de *Soi-même comme un autre*, intitulée *Vers quelle ontologie ?*, où l'attestation du soi, acquise à travers le parcours analytique et herméneutique que la phénoménologie a entrepris, pointe vers l'ontologie, afin d'éclairer la difficulté qui guide notre questionnement depuis le début. À savoir, comment est-il possible d'opérer une transition de la phénoménologie, mise en place par un sens non idéaliste de réduction, à l'être qui la limite et la fonde, sans que pour autant l'ontologie se révèle toujours déjà présumée, en annulant par conséquent la phénoménologie elle-même ? Le passage à l'ontologie, implique-t-il d'enlever les parenthèses de la réduction⁴¹ ? Et comment faut-il interpréter l'affirmation selon laquelle, à l'arrière des présuppositions phénoménologiques de la philosophie analytique, se trouveraient des présuppositions ontologiques⁴² ?

La valeur ontologique de l'attestation. Vers une phénoménologie ontologique

En 1991, lorsque Ricœur revient sur le rapport entre phénoménologie et ontologie en relation à l'attestation, les termes qu'il utilise semblent indiquer à la fois un dépassement et un approfondissement de la phénoménologie :

À cet égard, cet essai veut épouser la pente qui *incline* une phénoménologie, au sens le plus précis de la description de ce qui apparaît, tel que cela se montre, vers une ontologie, au sens du discernement du mode d'être adjointé à ce qui apparaît. [...] [Le statut épistémologique de la phénoménologie du soi, à savoir l'attestation,] est exactement approprié à ce mouvement de *transgression* de la phénoménologie du soi vers l'ontologie de l'acte-puissance (Ricœur P., 1991, p. 381, c'est moi qui souligne).

40 Par exemple, une dimension où activité et passivité s'entremêlent est indiquée, dans *Parcours de la reconnaissance*, comme le « désir d'être reconnu » : « la forme passive du verbe "reconnaître" est essentielle, dans la mesure où la reconnaissance par soi de chaque individu, qui dans l'étude précédente était placée dans la position de principe, l'est désormais dans celle de résultat au regard de la grande dialectique qui articule l'une sur l'autre négativité et institutionnalisation » (Ricœur P., 2004, p. 274).

41 Voir Ricœur P., 1951, p. 92 : « Mais alors, passer à l'ontologie consisterait à lever ces parenthèses et, tout en gardant le bénéfice de la subjectivité conquise par la mise entre parenthèses, à tenter l'aventure d'une ποιησις, d'une "poétique" de la volonté. »

42 Voir Ricœur P., 1991, p. 381.

Le passage à l'ontologie est justifié par ce que la phénoménologie, en vertu des détours où elle se perd avant de revenir à soi, atteste un mode d'être du soi⁴³. Or, ce mode d'être ne saurait être réduit à ses implications épistémologiques ; en revanche, l'attestation rend compte aussi d'une visée ontologique qui traverse le phénomène du soi⁴⁴. Et il ne peut pas en être autrement : l'attestation n'est pas la connaissance subjective d'un être en soi, mais elle est une tâche, visant à construire le soi au moment même où elle l'atteste. En ce sens, « la réflexion est moins une justification de la science et du devoir, qu'une réappropriation de notre effort pour exister ; l'épistémologie est seulement une partie de cette tâche plus vaste » (Ricœur P., 1966, p. 52).

Afin d'élucider le sens de cette visée ontologique, Ricœur reprend l'expression qu'il avait introduite, en 1975, dans *La métaphore vive* : la « véhémence ontologique »⁴⁵. Dans le contexte des années 1970, il s'agissait pour Ricœur de combattre l'unilatéralité défendue par le structuralisme, qui tâchait, depuis la présupposition de la clôture du signe, de réduire la signification à des rapports synchroniques et à des différences internes au système linguistique. La véhémence ontologique était alors thématifiée comme la puissance, propre au langage, qui rend ce dernier susceptible de renvoyer au-delà de lui-même et de s'ouvrir sur l'être ; mais cette transition à l'être peut avoir lieu sans que pour autant le sol du langage soit quitté, parce que c'est le langage qui, dans sa véhémence, ouvre à l'ontologie. Or, pour revenir au parcours de *Soi-même comme un autre*, c'est à la phénoménologie approfondie par l'analyse qu'une telle puissance se transmet, puissance dont le vecteur serait précisément l'attestation qui, tout en portant sur les phénomènes, se dirige en même temps vers l'être⁴⁶.

Notamment, ce qui rend la valeur ontologique de l'attestation particulièrement intéressante pour notre propos, c'est qu'elle ne conduit pas seulement vers le dévoilement d'une ontologie du soi au sens strict, qui répondrait à la question ouvrant la dernière étude de *Soi-même comme un autre* : « Quel mode d'être est donc celui du soi, quelle sorte d'étant ou d'entité est-il ? »⁴⁷ En revanche, afin de ne pas négliger l'exigence de décentraliser la conscience et de rendre compte d'un fond d'être irréductible, le passage à l'ontologie est plutôt guidé par la recherche de « la multiplicité des sens de l'être qui se cachent derrière la question initialement posée : quelle sorte d'être est le soi ? »⁴⁸ C'est pourquoi, la question de l'être du soi demeure inséparable de son élargissement, à savoir de la question portant sur le fond d'être où la conscience est ancrée et d'où les phénomènes surgissent.

On ne saura oublier qu'une dimension ontologique avait déjà été repérée par Ricœur dans le cadre de la phénoménologie de l'involontaire des années 1950, là où l'étude de l'involontaire et de sa dialectique avec la volonté avait mis en évidence l'ancrage de la conscience dans le monde et l'impossibilité de nier la condition précédant toute donation de sens⁴⁹. Or, dans la mesure où « il n'y a pas de phénoménologie de l'involontaire pur, mais de l'involontaire

43 On pourrait aussi bien affirmer, avec Jean-Luc Amalric, que c'est la quête de l'ontologie à justifier chez Ricœur la transformation de la phénoménologie en phénoménologie herméneutique ; néanmoins, poursuit Amalric, puisque l'herméneutique se limite à faire signe vers une ontologie problématique à cause de la pluralité conflictuelle qui constitue son champ d'application, c'est à l'attestation que revient la tâche de garantir un accès pratique à l'expérience vive, soit à l'expérience de l'être comme acte. Voir Amalric J. - L., 2006, p. 28 et 41-42.

44 Voir Ricœur P., 1991, p. 381.

45 Voir Ricœur P., 1975a, p. 313 et Ricœur P., 1991, p. 396.

46 Voir Ricœur P., 1990, p. 350 : « Je retrouve ici la sorte de *véhémence ontologique* dont il m'est arrivé ailleurs de me faire l'avocat, au nom de la conviction selon laquelle, même dans les usages en apparence les moins référentiels du langage, comme c'est le cas avec la métaphore et la fiction narrative, le langage dit encore l'être, même si cette visée ontologique se trouve comme ajournée, différée par le déni préalable de la référentialité littéraire du langage ordinaire. »

47 Ricœur P., 1990, p. 345.

48 Ricœur P., 1990, p. 345. Cette question est reprise par Marc-Antoine Vallée, qui développe l'idée d'une ontologie de la relation sous-jacente à l'herméneutique du soi (voir Vallée M. - A., 2010, p. 36 et suivantes).

49 C'est ainsi que la phénoménologie existentielle peut permettre la transition de la phénoménologie transcendantale à l'ontologie. Voir Ricœur P., 1950, p. 21 et suivantes.

comme l'autre pôle d'une conscience voulante » (Ricœur P., 1951, p. 73), c'était négativement, à partir des expériences de passivité et de non être de la volonté, que la phénoménologie pouvait accéder à l'involontaire et, de là, à une dimension ontologique⁵⁰. En d'autres termes, l'ontologie « ne serait possible que comme dérivé secondaire de la phénoménologie » (Aime O., 2007, p. 287). Il en va de même dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, où Ricœur cherche à indiquer quelques caractères de l'être, bien que celui-ci demeure polysémique, non substantiel et toujours ouvert à l'interprétation, comme l'affirme d'emblée le tout début de ce dernier chapitre : « Cette étude a, plus qu'aucune, un caractère exploratoire. »⁵¹ (Ricœur P., 1990, p. 345.) La raison pour laquelle l'ontologie est abordée à travers l'attestation du soi, après sa longue traversée, se fait ici plus explicite : la philosophie, qui reste toujours pour Ricœur dans la mouvance de la phénoménologie⁵², ne peut s'adresser directement qu'à l'apparaissant, approfondi à travers l'analyse et l'interprétation. En d'autres termes, si une ontologie est possible, elle ne l'est que comme transposition à l'être du soi et à un fond d'être des traits que l'attestation du soi avait fait surgir dans le détour de la phénoménologie par l'analyse⁵³.

Trois sont les caractères que Ricœur mentionne dans cette étude exploratoire. Le premier, à savoir l'être comme vrai, est le corrélat de la dimension épistémologique de l'attestation du soi, raison pour laquelle Ricœur le distingue de l'être faux au sens aristotélicien et y rassemble les analyses sur la confiance en soi. Cet être-vrai constitue, en effet, un trait propre à l'être lui-même :

Si l'on accepte de prendre pour guide la polysémie de l'être ou plutôt de l'étant - qu'Aristote énonce en *Métaphysique* E 2, l'être-vrai et l'être-faux sont des significations originaires de l'être, distincts et, semble-t-il, de même rang que l'être selon les catégories, que l'être en puissance et en acte et que l'être par accident (Ricœur P., 1990, p. 347-348).

Néanmoins, ce sont en particulier les deux autres caractères qui répondent à l'exigence de décentraliser la conscience en l'articulant sur un fond d'être, sur un horizon ontologique plus vaste. Le deuxième est lui aussi d'origine aristotélicienne : il s'agit de l'être comme acte et puissance, que Ricœur vise à détacher de la primauté de l'acte ainsi que de la théorie de la substance auxquelles l'être demeure lié chez Aristote. Or, l'être comme acte et puissance correspond à la centralité de l'agir ; agir qui ne se retrouve pas seulement dans le détour de la réflexion par la sémantique et la pragmatique de l'action, mais qui constitue aussi, dans sa dialectique avec la passivité, l'unité analogique de toute l'anthropologie ricœurienne⁵⁴. Enfin, le troisième trait de l'être que Ricœur reprend, cette fois de Spinoza, est le *conatus*, considéré plus approprié par rapport au Souci heideggerien ; puisque le *conatus* renvoie à la dimension

50 Voir Salvioli M., 2006, p. 31, trad. fr. miennne : « [...] la dimension ontologique est donnée à la conscience à travers "l'expérience du négatif" vécue dans la constatation de la limite de sa propre condition, annoncée par l'involontaire. La conscience de la limite de la volonté manifestée par la partialité du caractère, par l'opacité du soi à soi-même et par la naissance par décision d'autrui, indique une déficience ontologique, une disproportion entre la conscience et l'être qui empêche l'appréhension immédiate du soi. La question ontologique requiert ainsi une décentralisation du sujet qui s'accomplit dans l'exegèse de l'involontaire [...] »

51 Par ailleurs, le caractère pluriel de l'approche ricœurienne de l'ontologie est mis en lumière par Johann Michel, qui cherche à distinguer deux trames dans son travail de quête du sens de l'être, l'une onto-poétique et l'autre onto-anthropologique, tout en montrant leurs convergences (voir Michel J., 2009, p. 487).

52 Voir Ricœur P., 1983, p. 29.

53 Voir Jervolino D., 1995, p. 38, trad. fr. miennne : « Du point de vue métaphysique, l'ontologie du soi aboutit à la constatation d'une absence plus que d'une présence. » Ou encore p. 45 : « Les explorations ontologiques demeurent dans le domaine d'une herméneutique, en tant que propositions de lecture. Le microcosme humain revient, comme dans le néoplatonisme chrétien en 1400, à être un miroir du macrocosme ? »

54 Voir Ricœur P., 1990, p. 352 : « le langage de l'acte et de la puissance n'a cessé de sous-tendre notre phénoménologie herméneutique de l'homme agissant ». Certes, la notion d'être en tant qu'acte et puissance n'a pas l'agir humain comme champ unique d'application. Mais cela n'invalide pas le mouvement qui tire cette notion d'une modalité d'exister du soi.

de la vie et de la productivité, puisqu'il est conçu comme effort pour persévérer dans l'existence, il ne contredit pas l'acte au sens de l'effectivité, mais l'intègre en se situant à un degré de puissance différent.

En quel sens les deux dernières acceptions de l'être, en tant qu'acte et puissance et en tant que *conatus*, provoquent-elles une déposition de la primauté de la conscience ? En premier lieu, dans le cas de l'être comme acte et puissance, le décentrement s'avère son enjeu principal :

[...] si l'*énergéia-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'*énergéia-dunamis* irrigue d'autres champs d'application que l'agir humain, que sa fécondité se manifeste. [...] L'essentiel est le *décentrement* lui-même [...] à la faveur duquel l'*énergéia-dunamis* fait signe vers un *fond d'être*, à la fois *puissant et effectif*, sur lequel se *détache* l'agir humain (Ricœur P., 1990, p. 357).

Autrement dit, c'est pour rendre compte, dans le cadre d'une ontologie du soi, de l'enracinement de la conscience dans l'être, que Ricœur a récupéré l'idée de fond effectif et puissant ; mais cette reprise n'est possible que parce qu'une telle caractérisation de l'être peut d'abord se lire dans la champ de l'agir humain. En deuxième lieu, le *conatus* est fonctionnel dans l'articulation entre l'être du soi et le fond d'être plus vaste, dans la mesure où il représente, chez Spinoza, non seulement l'unité de l'homme, mais aussi la puissance d'être de toute chose. L'homme, soit l'être où le *conatus* est encore une fois le plus lisible, accroît sa puissance lorsqu'il reconnaît sa dépendance à l'égard des autres choses. C'est précisément cette dépendance qui se trouve à l'origine de l'émergence de la conscience et qui a permis à Ricœur, avec Spinoza, d'« articuler le *conatus* sur ce fond d'être à la fois effectif et puissant » (Ricœur P., 1990, p. 367).

En conséquence, si l'analyse ontologique est plurielle et provisoire, cela dépend à la fois de l'impossibilité de thématiser l'ontologie de manière directe, en se passant du chemin réalisé par la phénoménologie, et du souci de dévoiler une dimension d'être qui soit homogène au parcours phénoménologique, de manière à ne pas en invalider les résultats : « quelle ontologie ? [...] une ontologie dans la mouvance de la phénoménologie du soi. » (Ricœur P., 1991, p. 397.) Autrement dit, si l'attestation a découvert l'identité du soi dans une modalité de permanence dans le temps distincte du mode d'être de la substance, il en découle qu'une ontologie figée, univoque et hypostasiée finirait par résoudre en une unité plus originaire tous les sens d'altérité et de passivité qui constituent le soi⁵⁵. Mais l'ontologie, prise dans cette acception, ne revient-elle pas à s'identifier avec la phénoménologie ?

Est-ce à dire que phénoménologie et ontologie ne sont qu'une seule et même chose, que la problématique de l'attestation prend fin avec l'assurance de la portée ontologique de la différence entre *ipse* et *idem*? Il faut, me semble-t-il, dire plus, oser plus. Il appartient à une phénoménologie du soi de libérer une signification de l'*être comme acte* qui soit homogène aux déterminations du soi comme *ipse* plutôt que comme *idem* (Ricœur P., 1991, p. 397)⁵⁶.

Quoique Ricœur désigne le discours ontologique comme un discours spéculatif, de second

55 Ce n'est pas par hasard que l'analyse de l'être en tant qu'être vrai, acte-puissance et *conatus*, précède la dialectique entre l'ipséité et l'altérité, comme pour indiquer que l'ontologie ne fait pas disparaître la dimension d'altérité propre au soi.

56 Ainsi, Oreste Aime écrit que « l'entrée dans l'ontologie à travers l'attestation est singulière, peut-être la seule possible pour une philosophie réflexive. La réflexion se décentre vers le *sum*, présumé de toutes les investigations sur le langage et sur l'action ; en dépit de toutes les perplexités qui s'accumulent, quelque chose demeure : le donné phénoménologique, quoique moindre, est suffisant pour une ontologie en mesure de répondre à la subjectivité singulière qui est le soi. » Autrement dit, l'ontologie doit pouvoir « soutenir les résultats de l'analyse phénoménologique » (Aime O., 2007, p. 311, trad. fr. mienne).

degré, mettant en scène des « méta-catégories » (Ricœur P., 1990, p. 346), ce discours équivaut à l'élargissement des résultats obtenus à travers le discours de premier degré, à savoir celui tenu par la phénoménologie herméneutique du soi. Ce n'est qu'à ce niveau que l'ontologie peut s'attester et se fonder d'un point de vue épistémologique : « cette déhiscence de l'ontologie de l'acte à l'égard de l'ontologie de la substance s'atteste précisément dans la phénoménologie du soi » (Ricœur P., 1991, p. 398). Dès lors, l'ontologie n'est ni le stade ultime d'un savoir qui annule la phénoménologie, ni ce qui est presupposé dès le début. La raison en est que, loin d'être presupposées, les trois acceptions de l'être-vrai, de l'être comme acte et puissance et du *conatus* (affirmant l'intimité entre l'être et le soi) surgissent de la phénoménologie elle-même.

Si l'ontologie ne constitue donc pas une limite pour une phénoménologie qui réalise un détour par la philosophie analytique, n'était-elle pas pour autant recherchée comme fondement de l'apparaître des phénomènes ? Ce qui pose problème dans une telle formulation est précisément la notion de fondation. Comment expliquer les deux affirmations suivantes qui semblent si contradictoires et dont l'écart temporel n'est pas significatif ? L'une dit que le passage à l'ontologie « doit être compris comme un effort pour fonder la structure contingente de notre discours portant sur l'agir dans la constitution ontologique du soi où se réfléchit l'agir » (Ricœur P., 1991, p. 396) ; l'autre refuse toute tentative de fondation :

je ne prétends nullement désigner je ne sais quel "genre commun" auquel appartiendrait l'*energeia-dunamis*, le *conatus* spinoziste, l'appétition leibnizienne, etc. Aucune prétention fondationnelle n'est attachée à cette désignation risquée, issue d'une série de choix imparfaitement transparents à la réflexion (Ricœur P., 1995, p. 99-100).

Il ne reste qu'à préciser le sens de la notion de fondation. La raison en est que si Ricœur, en s'opposant à l'interprétation idéaliste de la réduction, s'oppose aussi à la tentative de dévoiler une condition de possibilité ultime et non conditionnée, cela n'implique point le rejet de toute perspective transcendante. Tel qu'il était apparu dans l'identification datant de 1957 de la phénoménologie existentielle avec la phénoménologie transcendante, Ricœur n'abandonne pas entièrement l'idée de fondation, mais plutôt l'idée que la conscience devienne le fondement unique. Aussi écrivait-il, déjà en 1951, que la réflexion capable de démasquer le fait que le constituant n'est pas le primitif absolu « assure le passage d'une phénoménologie *transcendantale* à une phénoménologie proprement *ontologique*. » (Ricœur P., 1951, p. 86).

Alors qu'au sens épistémologique l'ontologie ne peut surgir que de l'attestation du soi, à travers l'approfondissement herméneutique de la phénoménologie, par ailleurs l'ontologie permet de fonder, a posteriori, l'apparaître des phénomènes. Il en résulte une « élection réciproque entre l'ontologie de l'acte et la phénoménologie de l'agir » (Ricœur P., 1995, p. 99)⁵⁷, où l'ontologie ne peut être esquissée que par des instruments phénoménologiques.

CONCLUSION. QUELLES CONSÉQUENCES POUR L'INTERPRÉTATION DE LA RÉDUCTION ?

Une fois dégagés les trois niveaux de l'implication entre l'attestation et le réduction, à savoir le niveau épistémologique (où la réduction du monde scientifique rend possible la substitution de la certitude avec la confiance en soi), le niveau de la signification (où la réduction permet à la référence à soi de surgir et donc de s'attester à partir de la référence au réel) et le niveau ontologique (où la réduction empêche à la phénoménologie de s'annuler dans une ontologie préétablie et rend au contraire ontologique la phénoménologie elle-même), il est alors possible de jeter un regard rétrospectif sur l'interprétation ricœurienne de la réduction remontant aux

⁵⁷ Notamment, dans ce passage Ricœur explique que, d'un côté, la préférence pour l'acception de l'être comme acte et puissance trouve dans l'herméneutique de soi une justification *a posteriori*, et que, d'un autre côté, l'être comme acte et puissance authentifie *a priori* le primat accordé à l'agir au plan de la phénoménologie herméneutique.

années 1950 et 1960. Est-il possible d'affaiblir la réduction transcendantale jusqu'à en faire un pur outil méthodologique, d'autant plus dans le cadre d'une philosophie qui se soustrait à toute séparation entre vérité et méthode ?

Si l'on accepte que la réduction ne livre aucune décision sur le sens de l'être, on est obligé de creuser l'écart entre, d'une part, une démarche phénoménologique, au centre de laquelle serait une réduction purement épistémologique, et d'une autre part la position de l'ontologie, à propos de laquelle la phénoménologie ne pourrait rien décider. Il en résulterait l'identification de l'ontologie avec un fondement unique et la conséquente dissolution de la phénoménologie dans l'ontologie. En revanche, la méthode pratiquée par Ricœur, méthode que lui-même nomme, dès 1951, « phénoménologie ontologique » (Ricœur P., 1951, p. 86), recèle une réduction qui ne peut pas se refuser de porter en elle-même une décision sur le sens de l'être.

Le renversement de la notion de réduction est alors à entendre non pas comme un affaiblissement qui en ferait une notion purement méthodique vouée à se dissoudre dans l'ontologie, mais comme une reconsidération de son rapport à l'être. Loin de ramener la validité de l'être à la conscience, loin de déclarer l'épuisement de l'être dans l'apparaître, la réduction signifie le dévoilement, à travers la phénoménologie du soi, de l'être comme horizon d'ancrage de la conscience. Et cela est possible dans la mesure où la réduction, en mettant au jour la corrélation entre le sens visé et la conscience qui le vise, guide le parcours de l'attestation du soi dans son détour, pour aboutir enfin au dévoilement d'un sens de l'être qui soit adéquat au mode d'être du soi.

Dès lors, la réduction ne saurait être séparée de l'attestation : en vertu de ce lien, la réduction continue à décider de l'ontologie, mais elle le fait en des termes différents de l'interprétation idéaliste. Autrement dit, elle le fait en rendant compte du fond d'être effectif et puissant, soit en annulant la conscience transcendantale comme fondement absolu et en dévoilant la dispersion de la notion de fondation. D'ailleurs, c'est précisément cette dispersion de la notion de fondation qui avait été mise en évidence dans l'introduction de *Soi-même comme un autre*, où Ricœur l'attribuait à l'attestation : « L'attestation paraît exiger moins que l'une [la certitude du Cogito] et plus que l'autre [l'illusion de l'anti-Cogito]. En fait, comparée à l'une et à l'autre, elle aussi est proprement *atopos*. » (Ricœur P., 1990, p. 33.)

Néanmoins, il reste à préciser le sens du croisement de la phénoménologie avec une philosophie des limites. Que la phénoménologie ne soit pas dépassée ou annulée, mais approfondie par l'ontologie qui vient d'être tracée, n'implique pas qu'elle ait une prétention à la totalité ou à l'épuisement de la signification des phénomènes et de l'être. En un premier sens, la notion de limite acquiert une valeur positive avec la conjonction de la phénoménologie et de l'herméneutique, qui permet à Ricœur de souligner l'infini du travail d'interprétation, les conflits surgissant de l'entrelacement parmi des perspectives différentes, ainsi que l'impossibilité de rendre compte de la totalité, impossibilité que Ricœur désigne comme le renoncement à la tentation hégélienne⁵⁸ ; la limite de la phénoménologie ne se réfère pas alors à un fond ontologique qui ne peut pas être atteint. En un deuxième sens, une notion négative de limite peut être remise en jeu dans l'opposition entre une ontologie qui ne sortirait pas du domaine de la phénoménologie et une pensée des limites posée à partir de l'extérieur, qui devrait cependant demeurer négative au même titre que le noumène. Car, dès que l'être est envisagé à la fois comme fondement de l'apparaître et comme ce qui demeure inatteignable par la pensée, il devient un en-soi qui finit par reléguer la phénoménologie à une illusion subjective. En revanche, si la pensée des limites demeure négative, elle ne peut pas faire de la limite un fondement ultime, parce que celui-ci serait déjà une caractérisation positive non justifiable.

Pour cette raison, l'articulation entre la phénoménologie et la reconnaissance de ses limites ne peut se situer ni entre une phénoménologie idéaliste et une ontologie impossible, ni entre une

58 Voir Ricœur P., 1985, p. 350.

phénoménologie prise comme pure méthode et une ontologie qui la ferait disparaître, mais plutôt entre une phénoménologie approfondie par l'herméneutique, la philosophie analytique et l'ontologie, d'une part, et une limite négative de la connaissance, de l'autre.

Bibliographie

- ABEL, Olivier et PORÉE, Jérôme (2009). *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, Ellipses.
- AIME, Oreste (2007). *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Assisi, Cittadella.
- ALTIERI, Lorenzo (2004). *Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricœur*, Napoli, La città del Sole.
- AMALRIC, Jean-Luc (2006). « L'expérience brisée et l'attestation dans l'herméneutique critique de Ricœur », in *Expérience et herméneutique. Colloque de Nantes - Juin 2005*, édité par Guy Deniau et André Stanguennec, Le Cercle Herméneutique, 2006, p. 27-42.
- AMALRIC, Jean-Luc (2011). « Affirmation originaire, attestation, reconnaissance », in *Études Ricoeuriennes*, vol. 2, n°1, p. 12-34.
- DALBIEZ, Rolland (1950). *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, deuxième édition, Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.
- DASTUR, Françoise (1991). « De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique », in *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, édité par Jean Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- GREISCH, Jean (1991). « Témoignage et attestation », in Jean Greisch, *L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 375-396.
- HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer. Les références sont de la traduction en français par Emmanuel Martineau, de l'édition numérique hors commerce (epi.univ-paris1.fr).
- HUSSERL, Edmund (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haye, Martinus Nijhoff. Traduction en français par Gérard Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.
- IHDE, Don (1971). *Hermeneutic phenomenology: the philosophy of Paul Ricœur*, Evanston, Northwestern University Press.
- JASPERS, Karl (1932). *Philosophie III, Metaphysik*, Berlin-Heidelberg, Springer. Traduction française par Jeanne Hersch, *Philosophie, Métaphysique*, Paris, Springer, 1989.
- JERVOLINO, Domenico (1995). *L'amore difficile*, Roma, Studium.
- JERVOLINO, Domenico (2003). *Introduzione a Ricœur*, Brescia, Morcelliana, 2003.
- KANT, Immanuel (1967). *Critique de la raison pure*, traduction française par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, Presses universitaires de France.
- KAUFMANN, Sebastian (2010). *The Attestation of the Self as a Bridge between Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Marquette University, Paper 34.
- KEARNEY, Richard (1984). *Dialogues with contemporary continental thinkers : the phenomenological heritage*, Manchester, Manchester University Press.
- LEVINAS, Emmanuel (1959). « La ruine de la représentation », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 125-135.
- LEVINAS, Emmanuel (1963). *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin.
- MICHEL, Johann (2009). « L'ontologie fragmentée », in *Laval théologique et philosophique*, 65/3, p. 479-487.
- POMA, Iolanda (1996). *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricœur e Levinas*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- PORÉE, Jérôme (2006). *Réduction phénoménologique et distanciation herméneutique*, in *Expérience et herméneutique. Colloque de Nantes - Juin 2005*, édité par Guy Deniau et André Stanguennec Le Cercle Herméneutique, 2006, p. 9-26.
- RICŒUR, Paul et DUFRENNE, Mikel (1947). *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Éditions du Seuil.
- RICŒUR, Paul (1950). *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Les citations sont à référer aux Éditions Points, 2009.
- RICŒUR, Paul (1951). « Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté », in *À l'école*

- de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 [1986], p. 65-92.
- RICŒUR, Paul (1953). « Sur la phénoménologie », in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 [1986], p. 159-185.
 - RICŒUR, Paul (1954a). « Études sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl », in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 [1986], p. 187-231.
 - RICŒUR, Paul (1954b). « Sympathie et respect : Phénoménologie et éthique de la seconde personne », in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 [1986], p. 333-359.
 - RICŒUR, Paul (1954-1955). « Kant et Husserl », in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 [1986], p. 273-313.
 - RICŒUR, Paul (1957a). « Phénoménologie existentielle », in *Encyclopédie française*, XIX, Paris, Larousse.
 - RICŒUR, Paul (1957b). « Renouveau de l'ontologie », in *Encyclopédie française*, XIX, Paris, Larousse.
 - RICŒUR, Paul (1964). « Technique et non-technique dans l'interprétation », in Paul RICŒUR (1969), p. 247-270.
 - RICŒUR, Paul (1966). *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil.
 - RICŒUR, Paul (1967). « Husserl (1859-1938) », in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 [1986], p. 7-18.
 - RICŒUR, Paul (1969). *Le conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil.
 - RICŒUR, Paul (1975a). *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil.
 - RICŒUR, Paul (1975b). « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 43-81.
 - RICŒUR, Paul (1975c). « La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 83-111.
 - RICŒUR, Paul (1980). « L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl », in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 [1986], p. 361-377.
 - RICŒUR, Paul (1983). « De l'interprétation », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 13-39.
 - RICŒUR, Paul (1985). *Temps et récit. 3. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil.
 - RICŒUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.
 - RICŒUR, Paul (1991). « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, édité par Jean Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
 - RICŒUR, Paul (1995). *Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit.
 - RICŒUR, Paul (2004). *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Éditions Stock.
 - SALVIOLI, Marco (2006). *Il tempo e le parole*, Bologna, Studio Domenicano.
 - VALLÉE, Marc-Antoine (2010). « Quelle sorte d'être est le soi? », in *Études Ricoeuriennes*, 1/1, p. 34-44.

chiarapav@gmail.com

Université Sorbonne Paris IV - Università del Salento

Chiara PAVAN

Abstract

Throughout Ricœur's philosophy, a cross-fertilization of Husserlian phenomenology with Kant-oriented criticism is attempted. The anchoring of phenomena on an ontological background should prevent both reality from being absorbed into an idealistic consciousness, and phenomenology from being boiled down to a philosophy of being. The present paper will investigate this attempt from the point of view of the relationship between Ricœur's speculation on reduction (largely dating from the 1950s) and the notion of attestation he developed some 40 years later. This relationship will prove so close as to allow us to examine, through the epistemological and ontological value of attestation, the foundation and the limits of phenomenology both in the latter's detour by way of analytic philosophy and in its link with being.

Résumé en français

C'est à travers un croisement de la phénoménologie héritée de Husserl et de la critique d'origine kantienne que Ricœur cherche à dépasser l'interprétation idéaliste de la phénoménologie et à rendre compte de l'ancrage des phénomènes dans un fond d'être. Ce projet vise à dévoiler une troisième voie qui ne ramène pas toute réalité à une conscience idéaliste, et qui ne dissout pas non plus la phénoménologie dans une philosophie de l'être. Une telle démarche sera interrogée à partir de la relation entre les réflexions sur la réduction, remontant surtout aux années 1950, et la notion d'attestation, que Ricœur thématise quarante ans plus tard. En vertu de leur lien intime, relevant du rapport entre la conscience et l'être, la valeur épistémologique et ontologique de l'attestation nous permettra de questionner la fondation et les limites de la phénoménologie dans son détour par la philosophie analytique et dans son rapport à l'être.