



UNIVERSITAT DE BARCELONA

Ricoeur. L'historicité de la liberté

Begoña Rúa Zarauza

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Doctorat nouveau régime (EEES) en cotutelle internationale entre l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et l'Université de Barcelone

Philosophie et Sciences Sociales (EHES)
Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos (UB)

BEGOÑA RUA ZARAUZA

RICŒUR. L'HISTORICITÉ DE LA LIBERTÉ

Directeurs : *Josep Maria Esquirol Calaf et Olivier Abel*
Date de soutenance, 16 décembre 2015

Jury :
Begoña Román Mestre
Jérôme Porée
Tomás Domingo Moratalla

À mon père

REMERCIEMENTS

*Mes remerciements au **Ministerio de Educación y Ciencia** du gouvernement espagnol qui m'a accordé la bourse FPU (Formation du Professorat Universitaire) grâce à laquelle j'ai bénéficié des meilleures conditions pour mener à bien ce travail.*

*Je remercie également l'**Université de Barcelone (UB)** et l'**École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)** de l'Université de Paris, pour la convention de cotutelle internationale dans le cadre de laquelle ce travail est présenté.*

*Je remercie **mes directeurs de thèse**, les professeurs **Josep Maria Esquirol (UB)** et **Olivier Abel (EHESS)** pour leur appui tout au long de cette recherche.*

*Mes remerciements au **professeur Jérôme de Gramont** de l'Institut Catholique de Paris pour sa confiance, ses conseils et son aide infatigable.*

*Mes remerciements aussi à **Josep Maria Alsina** et à **Jean Canavaggio** dont les conseils et l'amitié ont été inestimables.*

*Je remercie aussi, **Salvio Turro**, **François Dosse**, **Johann Michel**, **Marc de Launay**, **Paul Valadier** et **Gilbert Vincent** pour leurs conseils.*

*Merci de tout cœur à **mes chères amies Simone Renaut** et **Perrine Canavaggio** qui m'ont généreusement aidée dans la correction du français.*

RESUMEN

(en español)

Ricœur. L'Historicidad de la libertad, es un trabajo de lectura que ahonda en el pensamiento del filósofo contemporáneo Paul Ricœur (1913-2005) y a partir del cual se desarrollan dos de los principales hilos conductores de sus obras. El primero es el tema de la libertad y el segundo la centralidad de su diálogo con Aristóteles, Kant y Hegel. La problemática se desarrolla además tomando como referencia tres de las principales obras del autor : *La Metáfora viva*, *Tiempo y Narración* y *Si mismo como otro*. El tema de la libertad, en primer lugar, no solo proporciona una comprensión unitaria de sus obras sino que clarifica uno de los contenidos de fondo de mayor valor en su importante legado intelectual. El diálogo del filósofo con Aristóteles, Kant y Hegel, en segundo lugar, explica en gran medida el giro decisivo de la filosofía contemporánea de tradición franco-alemana hacia la fenomenología y la hermenéutica. Se podría decir, incluso, que el tema de la libertad es un hilo conductor que atraviesa, no solamente la filosofía de Ricœur sino, la tradición filosófica que comienza con la filosofía moderna y se extiende hasta la filosofía hermenéutica.

El recorrido por el pensamiento de Ricœur tomando como referencia la cuestión de la libertad, se abre con unos prolegómenos donde se exponen brevemente ciertos aspectos de Aristóteles, Kant y Hegel. Capítulo preliminar que es necesario en la medida en que para comprender la idea de libertad en Ricœur, se ha de tener en cuenta la tradición de la ontología substancialista que viene de Aristóteles, la filosofía trascendental iniciada por Kant y la dialéctica hegeliana. Por otro lado, Ricœur entiende la libertad a partir de la noción kantiana de *autonomía* y de la idea hegeliana de *institución* (esta última ya presente, según Ricœur, en la noción *arquitectónica* de la política que Aristóteles presenta en su *Ética a Nicómaco* y según la cual el bien del individuo está en la *cite* y la finalidad de la *cite* es el bien del individuo). A los prolegómenos les siguen cinco capítulos. Los dos primeros tratan de las particularidades de la filosofía del autor, que él mismo denomina como una fenomenología-hermenéutica, y los otros tres de sus principales obras *La Metáfora viva*, *Tiempo y Narración* y *Si mismo como otro*. Se puede decir que estas tres obras ya presuponen la fenomenología-hermenéutica de modo que había que hacer todo un trabajo previo de clarificación y de explicación antes de llegar a ellas y entenderlas en profundidad.

El Capítulo I : « Ricœur. Hacia una poética de la libertad », trata de los primeros trabajos filosóficos del autor desde su tesis sobre la filosofía de la voluntad (*Lo Voluntario y lo Involuntario*), hasta su paso por los existencialismos, la influencia de Karl Jaspers y Gabriel Marcel sobre el joven filósofo, la denominada filosofía reflexiva francesa (en la que una de sus mayores figuras es Jean Nabert) y sus primeras incursiones en la hermenéutica mediante su discusión con Heidegger. Este capítulo es importante en la medida que estas primeras influencias en el pensamiento del autor explican en gran medida la continuidad de su obra.

En el Capítulo II : « Libertad, subjetividad e historicidad : el kantismo pos-hegeliano de Ricœur » se desarrolla este aspecto fundamental del pensamiento del autor que se proclama como una filosofía según límites, en la línea del criticismo, y al mismo tiempo es conforme a la dialéctica de la mediación de Hegel. A este respecto se analizan obras como la segunda parte de su filosofía de la voluntad *Finitud y culpabilidad* en la que el autor recurre a la semiótica para dar cuenta del mal. En su primer trabajo sobre *Lo voluntario y lo involuntario*, el análisis fenomenológico de la conciencia revela que ésta es moralmente neutra y que, por tanto, el mal en el mundo se explica por su comienzo histórico. Comprender el comienzo del mal en la historia implicará entonces el recurrir a la interpretación de los textos antiguos, a la interpretación de los mitos que explican su origen, como el denominado *mito adámico* o los mitos órficos y platónicos. Así, vemos como en Ricœur la historia de la cultura comienza a tener el sentido filosófico que más tarde derivará en su hermenéutica textual. En este capítulo se tratan además, obras como *L'Interpretación. Ensayo sobre Freud* donde Ricœur se interesa en el psicoanálisis, justamente en lo que tiene de « interpretación de la historia de la cultura ». A este respecto Hegel tiene también un papel importante en la medida que su *Fenomenología del Espíritu* recorre, desde un punto de vista filosófico, la historia y la cultura.

En el Capítulo III : « Libertad y relato », se tratan la *Metáfora viva* y la primera parte de *Tiempo y narración*. Se había de hacer todo el recorrido anterior, pasando por el *criticismo* kantiano y la *fenomenología del espíritu* hegeliana, para comprender que el discurso directo o descriptivo, en la filosofía y en la ciencia en general, no agota ni expresa todos los dominios de la realidad y con mayor razón, no accede al dominio de la cultura humana que es obra humana. Se trata de cuestiones que implican, en cierta manera, el debate entre explicación y comprensión que comienza a incidir en la filosofía como teoría general de la interpretación o hermenéutica filosófica. Debemos a Dilthey

la célebre diferencia entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza de la cual procede la distinción entre explicación y comprensión. Cuando se trata del dominio de las ciencias humanas la sola explicación por leyes causales o deterministas no basta. Ricœur trata esta cuestión en la *Metáfora viva* y la desarrolla más ampliamente en *Tiempo y Narración*. Así, la poética se revela como el ámbito de conocimiento de lo propiamente humano. Ésta implica además, el que entendamos hasta qué punto lo humano es obra humana. La historia misma, en tanto que relato sobre los acontecimientos del pasado, incluye un elemento subjetivo insoslayable y la centralidad que adquiere la narración y de los textos en general, en nuestro autor, se comprende desde la libertad humana tal como se explica en las filosofías reflexivas.

En el Capítulo IV : « El desafío del tiempo y del relato » continúa con la segunda y tercera partes de *Tiempo y narración* en lo que la obra tiene de continuidad en el debate de las filosofías de la historia y al mismo tiempo constituye una respuesta de Ricœur al estructuralismo. Lo que *Tiempo y narración* tiene de continuidad respecto a la discusión con las *filosofías de la historia*, se muestra en un ensayo muy posterior a la obra, « Filosofías críticas de la historia : investigación, explicación y escritura » (1994). Lo interesante de este ensayo es que parte de la idea según la cual, la filosofía contemporánea de la historia ya no se identifica con la filosofía especulativa en la línea de Hegel, Marx o Spengler sino que reflexiona sobre el trabajo mismo del historiador. Por otro lado, a las teorías nomológicas en la línea del Círculo de Viena, o a la Escuela de los Anales francesa, les siguen la historiografía y la narratología que tienen en cuenta, no solamente el aspecto documental de la investigación histórica, sino también la « escritura » en historia, lo que la historia tiene de relato y por tanto, de elemento ficticio. Después, en la tercera parte de *Tiempo y narración*, el tomo segundo titulado *La configuración en el relato de ficción*, Ricœur debate con los estructuralistas, particularmente con A. J. Greimas, que reducen los textos literarios a estructuras lógicas desprovistas de todo aspecto temporal y subjetivo. Lo curioso es ver cómo estas teorías y cuestiones heterogéneas entre sí, confluyen, sin embargo, en torno a la cuestión de la libertad. En primer lugar porque, el hecho de reconocer que la « historia » es, como Hegel lo ha mostrado, al mismo tiempo *acontecimiento y relato* implica un elemento ficticio y subjetivo insoslayable. De manera semejante, Ricœur puede sostener, conforme los términos que titulan su obra, que la historia es simultáneamente tiempo y relato en la medida que la dimensión subjetiva y la dimensión temporal son constitutivas de toda narración. De ahí el debate con el estructuralismo y con la escuela

nomológica de tradición anglo-sajona porque ambas pretenden demostrar que ni el individuo ni la temporalidad son relevantes en historia ni en las narraciones, sino solamente las leyes que, en tanto que leyes, son objetivas e intemporales.

El Capítulo V : « Libertad y Verdad : ¿ Hacia qué ontología ? ». Al final de sus tres obras mayores: *La Metáfora viva*, *Tiempo y Narración* y *Sí mismo como otro*, el autor trata brevemente de cuestiones de ontología. En Ricœur no encontramos, sin embargo, una ontología en el sentido fuerte de desarrollo sistemático de la misma, sino lo que él mismo denomina como una *vehemencia* ontológica. Y es cierto que en su obra, que es en continuidad con la filosofía reflexiva, se aprecia un tono que podríamos denominar realista en el sentido de contraponer una noción fuerte del « ser » que es previa al « ser de la consciencia » o del « sujeto ». Por otro lado, uno de los objetos del trabajo era mostrar que la filosofía de Ricœur es dialéctica según la dialéctica de la mediación hegeliana (fuertemente matizada, sin embargo, a través de los existencialismos por lo que podría denominarse como « dialéctica paradójica ») y ello ya comporta una concepción de la realidad. Dimensión dialéctica que, por otra parte, siguen las hermenéuticas ontológicas de Heidegger y de Gadamer. En este capítulo final se trata además, del tercer tomo de *Tiempo y Narración* titulado « El tiempo relatado », donde Ricœur defiende, entre otras cosas, que el tiempo es irrepresentable. Es decir que la temporalidad no es representable mediante el discurso estrictamente especulativo sino que accedemos a ella mediante el bies de la construcción narrativa. Así, Ricœur descubre al final de *Tiempo y narración* la noción de « identidad narrativa » que, en este caso, aplica la identidad de los pueblos que se construye a través de su historia y sus relatos. En continuidad con esta idea en *Sí mismo como otro* el autor desarrolla la “identidad narrativa” del individuo en lo que será la historia de una vida : la configuración que cada uno de nosotros es capaz de realizar en su historia personal a través del sentido y la orientación que proporciona a los elementos no elegidos, a los acontecimientos inesperados, a las consecuencias no deseadas de sus acciones. En fin, el capítulo se cierra con la noción de la promesa en lo que esta tiene de relación diádica (porque prometer implica siempre a otro que espera en mi fidelidad) y en lo que supone de mantenimiento de sí. Se podría decir que la idea de la promesa encierra en sí los dos principales caracteres de la *historicidad* de la libertad. Porque, por un lado, una libertad incluye en sí otra libertad que se le opone y complementa y, por otro lado, en lo que la libertad tiene de decisión y esfuerzo personal, ésta exige el « mantenimiento de sí ».

Palabras Clave:

Libertad, Historicidad, Aristóteles, Kant, Hegel, Fenomenología, Hermenéutica.

Mots clé

Liberté, Historicité, Aristote, Kant, Hegel, Phénoménologie, Herméneutique.

INTRODUCTION

Paul Ricœur est un philosophe français contemporain (1913 – 2005) dont l'œuvre s'insère dans la tradition de la phénoménologie-herméneutique franco-allemande. L'héritage qu'il nous a légué constitue une des œuvres importantes de notre siècle réunissant plus d'une trentaine d'ouvrages publiés. Il concilie aussi la philosophie analytique de tradition anglo-saxonne avec la phénoménologie et l'herméneutique de tradition franco-allemande ; il prend part également, au débat de la philosophie contemporaine avec des auteurs comme Gadamer, Habermas, Austin, Wittgenstein, etc., un débat qui embrasse d'ailleurs, l'ensemble de l'histoire de la philosophie des présocratiques aux modernes. En outre, ses convictions religieuses, comme dans le cas de Levinas, de Rosenzweig et d'autres, l'ont conduit à enrichir ses réflexions à partir de ses connaissances exégétiques. Le lecteur de Ricœur doit s'habituer ainsi à sa pensée académique toujours en débat et/ou en dialogue avec différentes figures de la tradition. Sa philosophie héritière de l'existentialisme (Kierkegaard, Jaspers, Heidegger...) et de la philosophie réflexive française (dont le disciple de Fichte, Jean Nabert est un des principaux représentants), est aussi, en continuité avec ce qu'on appelle les *philosophies du sujet*. Il a débattu également avec les principaux courants intellectuels de son époque comme la psychanalyse, le structuralisme, le marxisme, l'école des Annales... Enfin, on peut ajouter le fait que la philosophie de Ricœur n'est pas systématique, si par là on entend la compréhension du monde et de la vie à partir d'une idée originale. On ne trouve pas chez Ricœur une idée à laquelle on arriverait par induction et/ou à partir de laquelle on procéderait par déduction. Son œuvre cependant, n'est pas une pure polysémie, elle est traversée par des axes principaux qui lui confèrent alors un caractère unitaire. À partir de deux de ces axes, je me propose d'articuler sa pensée. Le premier est l'idée de liberté. Des auteurs comme François Dosse et Johan Michel sont d'accord pour soutenir que la philosophie de Ricœur est une philosophie de *l'agir*. Une *philosophie de la volonté* et de la *liberté* peut on dire aussi par l'intime liaison des termes volonté, liberté et action. D'autres auteurs comme Michaël Foessel et

Jean-Luc Amaric estiment, par contre, que le thème fondamental des travaux de Ricœur est l'imagination. Le deuxième axe est son kantisme-posthégélien que se détache sur un arrière-plan aristotélicien. C'est la raison pour laquelle ce travail s'ouvre sur une ample préface, contenant les notions préliminaires nécessaires à sa compréhension. Il fallait expliciter, me semble-t-il, ces présupposés majeurs de la pensée de Ricœur autour de la thématique abordée, celle de la liberté, afin de les avoir présents à l'esprit. Ensuite, on distinguera deux parties : dans la première, les Chapitres I et II sont consacrés à montrer les présupposés théoriques de Ricœur autour de la liberté ; dans la seconde, les Chapitres III, IV et V constituent le développement et l'application de ces présupposés. Dans ce dernier cas, une partie importante du travail est construite autour de ce que je considère comme les chef-d'œuvre de Ricœur : *la Métaphore vive*, *Temps et Récit*, *Soi-même comme un autre*. En fait, c'est à partir des présupposés traités dans les Prolégomènes et les Chapitres I et II que j'ai vu ces œuvres prendre une unité autour de la question de la liberté et plus précisément, de l'historicité de la liberté. Je dis bien l'historicité de la liberté, et non pas la liberté tout court, parce qu'ou fur et à mesure que l'on approfondit la notion de liberté chez Ricœur, on s'aperçoit qu'il ne s'agit pas seulement de l'idée de liberté d'après ses caractères essentiels, mais qu'il y a quelque chose de plus...Ce « plus » est la compréhension de ce qu'est la liberté dans le monde, dans les œuvres humaines (parmi lesquelles les plus importants les œuvres écrites comme les lois, la littérature, l'histoire, les livres sacrés...), et dans le temps. L'historicité de la liberté réunit ainsi, comme la notion d'histoire chez Hegel, le côté subjectif et le côté objectif de la liberté. On comprend de cette façon le retournement décisif de la philosophie contemporaine vers l'herméneutique et, dans le cas de Ricœur, vers l'herméneutique textuelle. Ainsi s'explique que l'on arrive à la conviction que les récits ont un aspect cognitif tout à fait légitime. Enfin, s'il y a une expression de Ricœur lui-même qui évoque la densité de cette question et qui a retenu particulièrement mon attention, c'est la suivante : « Tout ce que l'on raconte arrive dans le temps, prend son temps, se déroule temporellement. » (« De l'Interprétation », recueil *Du texte à l'action*, Éd. poche "Points-Essais, 377", Paris, Seuil, 1998, p. 14).

Du point de vue de sa méthode ce travail se présente comme une *lecture* des œuvres de Ricœur. Une lecture préoccupée par la compréhension de la pensée de cet auteur qui, par différents raisons, est particulièrement difficile. En outre, une partie importante du travail est l'exposé de la pensée de Ricœur lui-même qu'on essaiera de trahir le moins possible. Les obstacles qu'on a rencontré sont importants et multiples. D'abord parce

que le sujet choisi, le thème de la liberté, est un thème axial chez Ricœur. Ensuite, parce que ce thème m'a conduite à aborder Kant, Hegel et Aristote, qui sont les grands penseurs avec lesquels dialogue Ricœur. Un autre obstacle, non négligeable, est d'avoir eu à travailler à différents niveaux de lecture, dans la mesure où on lit et transmet ce que Ricœur lui-même a lu et transmis à partir d'autres auteurs qu'il reinterprète et se réapproprie. Notamment Aristote, Kant, Hegel et aussi Heidegger qui apparaît à l'arrière-plan comme s'il s'agissait de son adversaire. À cet égard, il est certain que les réappropriations que fait Ricœur d'Aristote, de Kant et de Hegel, ont déjà subi et surmonté l'épreuve impitoyable du temps, étant donné que ces auteurs sont aujourd'hui éloignés de nous. Autrement dit, alors même que Ricœur opère sans se préoccuper de l'orthodoxie, comme lui-même le déclare, il travaille sur des acquis qui semblent indiscutables. On est donc sur un terrain à peu près sûr. Cependant, cette distance *salutaire* n'apparaît pas dans le cas de Heidegger, car son œuvre qui, n'a pas encore subi l'épreuve du temps, est toujours en discussion. On a l'impression d'ailleurs que Ricœur combat Heidegger plutôt qu'il ne le lit. Comme si sa phénoménologie-herméneutique se présenterait face à l'ontologie-herméneutique de Heidegger, à la manière d'une autre voie herméneutique possible à emprunter. En fait, l'herméneutique de Ricœur a, me semble-t-il, le mérite d'intégrer la tradition philosophique et la modernité, et particulièrement son projet émancipatoire. L'herméneutique de Heidegger, par contre, semble s'ériger en rupture avec un mode de philosophie qui appartiendrait au passé et que son œuvre aurait dépassé en instaurant une façon vraiment nouvelle de penser. Mais, quoi qu'il en soit, le présent travail n'est pas une *lecture des lectures de Ricœur*. Il ne s'agit non plus de relativiser la pensée d'Aristote, de Kant, de Hegel ou de Heidegger, qui sont des philosophes sur lesquels il existe un certain accord. L'intérêt majeur est dans la pensée de Ricœur lui-même telle qu'elle apparaît dans ses lectures et dans ses réappropriations ponctuelles. On ne trouvera donc pas ici de confrontation directe entre ce que Ricœur dit que l'auteur X dit et ce que cet auteur X dit ou ne dit pas vraiment.

Cette *lecture* de Ricœur s'inspire donc *librement* de ses œuvres et n'entend pas être confrontée à d'autres lectures menées sur lui. L'effort majeur a porté sur le sens que Ricœur a pu dégager de la tradition des philosophies du sujet et qu'il a essayé de relayer dans ce qu'il appelle *le dialogue ininterrompu de la philosophie perennis*. Enfin, la démarche critique de confrontation et de discussion de ce travail se développe à partir de trois auteurs majeurs autour des principales thématiques du travail. Ces auteurs sont :

STEVENS, B., *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur*, MICHEL, J., *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, GREICHS, J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*. Bernard Stevens recueille l'héritage des philosophies du sujet chez Ricœur ; Johann Michel porte sa réflexion sur son philosophie de l'agir; et Jean Greisch met en relief la portée de son herméneutique.

PROLEGOMENES

« L’histoire, dont la philosophie hégélienne fait son thème — écrit Ricœur en suivant Hegel — n’est plus une histoire d’historien : c’est une histoire de philosophe. Hegel dit : « histoire du monde » — et non « histoire universelle ». précisément ? Parce que *l’idée* capable de conférer à l’histoire une unité — *l’idée de liberté* — n’est comprise que par quiconque a fait le parcours entier de la philosophie de l’Esprit dans *l’Encyclopédie des sciences philosophiques* — c’est-à-dire par quiconque a pensé intégralement les conditions qui font que la liberté est à la fois rationnelle et réelle dans le procès d’autoréalisation de l’Esprit. En ce sens, seul le philosophe peut écrire cette histoire.¹ »

Voilà un paragraphe et, plus précisément un simple énoncé, capable de déclencher le parcours philosophique du présent travail : «... *L’idée* capable de conférer à l’histoire une unité — *l’idée de liberté* — ». C’est dans le sixième chapitre de la monumentale œuvre *Temps et Récit* intitulé « Renoncer à Hegel » que se trouve ce paragraphe. L’œuvre dont l’auteur signale — dans l’avant-propos du volume I² — qu’elle est jumelle avec *La Métaphore vive*, son travail immédiatement antérieur. Deux travaux qui forment ensemble aussi avec un troisième : *Soi-même comme un autre*, dont l’unité thématique est *l’agir humain*³. Trois textes qui, en outre, constitueront le *corpus* à partir duquel je prétends expliciter la richesse inattendue de l’idée de *liberté* ou, plus précisément, de *l’historicité de la liberté* chez Ricœur. C’est ainsi que la philosophie de l’histoire et l’idée de liberté que Ricœur préconise, c’est de Hegel qu’il les tient. Un des buts de ce travail sera de le montrer. Son « hégélianisme » est donc, vraiment central

¹ RICŒUR, P., *Temps et Récit III. Le temps raconté*, Paris, Paris, Seuil (éd. poche) 1995, p. 350.

² RICŒUR, P., *Temps et Récit I. L’intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil (éd. poche) 1983, p. 9.

³ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil (éd. poche) 1990, p. 31.

pour ce qui va être exposé. Hegel pourtant, est lui-même inséré dans la tradition de la philosophie réflexive aussi nommée *philosophie du sujet* dont Kant trace un tournant décisif avec le *criticisme*. D'ailleurs, comme Ricœur lui-même le remarque dans son grand article de l'*Encyclopædia* « Liberté⁴ », la portée de la *subjectivité* suppose le tournant des temps antiques vers les temps modernes puisque elle n'est pas présente chez les Grecs. Et cependant *Aristote*, tout particulièrement tel que l'on le verra, est très important pour la philosophie réflexive. Plus précisément, la *dialectique* hégélienne tient beaucoup de l'ontologie de l'*acte pur* chez Aristote. De manière semblable, et malgré le fait que l'ontologie contemporaine prétend dépasser la métaphysique de la tradition, la *métaphysique substantialiste* d'Aristote en est à la base. Sinon, l'idée de liberté que Ricœur préconise tient beaucoup d'Aristote. Surtout, c'est en raison de la dialectique entre réalisme et idéalisme qu'il veut maintenir la conception de l'être d'Aristote. Le montrer sera aussi un autre des buts de ce travail.

L'on peut commencer par penser à un versant de la tradition philosophique, pour lequel le *mode fondamental de l'être* est la subjectivité.⁵ « C'est ainsi — signale Ricœur dans son grand article « Liberté » de l'*Encyclopædia Universalis* — que l'histoire métaphysique du concept de liberté est, pour l'essentiel, l'histoire de son alliance avec la subjectivité.⁶ » On doit aussi à Hegel l'affirmation d'après laquelle le passage de l'Antiquité grecque aux Temps modernes est marqué par le tournant qui suppose d'abord l'irruption du christianisme où le droit de l'individu, le droit de la liberté subjective, est affirmé. *Le droit de l'individu* que le christianisme défend donc serait le premier seuil d'où se dégage la reconnaissance de la subjectivité. Et il est suivi d'autres deux grands moments dont Ricœur, en accord avec Hegel, expose leur apparition dans l'article « Liberté ». Ces deux moments sont le *cogito* cartésien et l'*autonomie* kantienne. Avec Descartes le *cogito* est élevé au rang de vérité première en ce sens qu'il est la « libre pensée »⁷ capable de s'extraire du doute radical et de s'assurer elle-même. C'est-à-dire que puisque le *cogito* a réussi à échapper de la ruse du *malin génie* il peut bien se suffire à lui-même et alors, si le reste de la réalité tombe, cela n'importe pas car

⁴ RICŒUR, P. « Liberté », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 22 avril 2014. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/liberte/>

⁵ Voir STEVENS, B., *Avant-Propos de L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht, Boston, London; Éd. Kluwer Academic Publishers, 1991. Il prend comme fil conducteur de l'interprétation de la philosophie de Ricœur le statut du sujet et considère que cela suppose d'en expliciter notamment son statut ontologique: "...Une réponse pleine à la question du statut du sujet suppose (...) l'explicitation générale qu'implique le mode d'être d'un tel sujet.", p. 1.

⁶ RICŒUR, P. « Liberté », *Encyclopædia Universalis*, *article cité*.

⁷ Voir, *Ibid.* L'expression « libre pensée » rappelle la courante de pensée identifiée comme libre-pensée.

il est. De manière semblable, Kant comprend la notion d'autonomie à partir de l'antinomie entre la causalité naturelle et la libre causalité. Autrement dit, jusqu'à Newton on ne connaissait pas de législation capable de systématiser sous une même loi la totalité des phénomènes naturels et Kant pense à partir de la physique newtonienne. Mais ce que Kant vérifie c'est qu'on ne peut pas systématiser la série totale des phénomènes sous une seule loi, car les effets produits par les causes physiques et ceux imputables à un sujet éthique sont de différente nature. L'idée de causalité donc connaît une fissure insurmontable entre déterminisme et liberté. La liberté n'est pas gérée par la loi qui gouverne dans la nature car elle obéit à une autre loi : *la loi morale* qu'elle même se donne.

L'on peut soutenir alors que la découverte de la subjectivité marque le passage de l'antiquité aux temps modernes. Et le christianisme puis Descartes et Kant sont, d'après cette analyse qui s'appuie sur la théorie de Hegel, les trois seuils de leur émergence. Pourtant, on peut parler aussi d'une certaine *différence*, me semble-t-il, plus précisément d'une *différence ontologique*. Cela aura la virtualité de clarifier des questions, sinon directement, au moins au moyen du jeu des oppositions. Or, on doit au génie de Heidegger cette magnifique expression. C'est lui qui en parle en distinguant l'être et l'étant⁸. En fait, on a l'impression qu'il pense toujours à une sorte de différence. Par exemple dans *Être et Temps* nous trouvons la déclaration suivante : «... L'être-au comme existentiel et *l'intériorité* d'un étant là devant par rapport à un autre comme catégorie.⁹ » Surtout il y a la célèbre *introduction* à l'ouvrage où il parle de la différence entre l'être *tout court* et l'être qui questionne sur l'être.¹⁰ Quant à Ricœur, il parle de la différence entre *penser et être* lorsqu'il montre comme chez les Grecs, chez Parménide notamment, une telle différence n'existe pas. Plus précisément dans son article

⁸ Voir, le cours de 1927 qui fait suite à *Être et temps*: "Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie". Il en parle pour la première fois de manière expresse, mais l'idée est déjà présente dans *Être et Temps*. C'est la différence entre l'être et l'étant. Il l'explique très clairement dans le cours au § 5 (p. 39 sq de la traduction française): la réduction pour Husserl c'est ce qui reconduit de l'attitude naturelle à la vie transcendante de la conscience tandis que pour Heidegger c'est ce qui reconduit de l'étant vers l'être. Quant à l'expression, elle apparaît à la fin du cours, au § 22 : "Nous nommerons différence ontologique la distinction de l'être et de l'étant quand elle est expressément soulignée" (p. 383). Toutefois, ici on emploie l'heureuse idée de la "différence ontologique" dans un sens dont la portée va au-delà du sens précis que Heidegger aie voulu lui donner. C'est, à mon avis, car l'idée qui vient de Heidegger dépasse, pourtant, Heidegger lui-même. C'est ainsi que l'on la trouve formulée par différents auteurs contemporains et appliquée à des choses à chaque fois différentes. Tel est le cas, par exemple, de Alain Renaut, dont son interprétation de Kant : *Kant aujourd'hui*, guidera l'exposé sur Kant un peu plus loin dans ces prolegomènes. Ainsi il écrit, dans la dite œuvre p. 140 : ...Kant soutiendrait une irréductible « différence ontologique » entre le *concept* et *l'existence*.

⁹ HEIDEGGER, M., *Être et Temps*, Trad. Fr. de François VEZIN, Paris, Gallimard, 1977, p. 90.

¹⁰ Paul RICŒUR, « Ontologie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 avril 2014. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ontologie/>

« Ontologie¹¹ », il soutient que pour Parménide « penser et être sont le même ». Mais, ce que l'on voudrait faire valoir, avec ce retour sur Heidegger et la question de la *différence ontologique*, est un enjeu majeur, à savoir : la différence entre « l'être du monde » et « l'être de la conscience¹² », la différence entre les *choses physiques* et les *réalités mentales*, le *rationnel* et le *réel*. En gros, c'est la différence *qui commence* avec Descartes et sa distinction entre la *res cogitas* et la *res extensa*. Et avec lui, émerge aussi la radicalité du *dualisme* sujet / objet qui est suivi, d'après Ricœur lui-même, d'un certain renversement du primat du questionnement philosophique sur *l'être* au primat du questionnement philosophique sur la *conscience*. Or, cela dit, on peut bien se demander comment effectue-t-on le passage de la *conscience* en tant que *principe* ultime de connaissance — dont la découverte était le but cherché par Descartes moyennant le *doute* méthodique — à la conscience en tant que *liberté*. C'est une autre question sur laquelle difficilement on peut se prononcer tout de suite. Mais ces deux problématiques, la question du *dualisme* ontologique et le passage de la *conscience* en tant que *principe de connaissance* à la conscience vue comme *liberté*, seront envisagées ensembles. C'est ainsi qu'on arrivera peut-être, à la conclusion qu'il s'agit de deux questions centrales pour l'objet de cette étude et qu'elles aboutissent à une même racine qui les nourrit en profondeur. En outre, la question de la conscience en tant que *liberté*, plus précisément au sens hégélien, peut prouver qu'un tel dualisme ontologique : réalités physiques, réalités mentales, le réel et le rationnel, *sensu strict* n'est pas pertinent dans le cadre de l'historicité.

Autour du dualisme ontologique.

Si, comme Ricœur le soutient, chez Parménide « penser et être sont le même¹³ », alors il n'y avait aucune raison pour la célèbre querelle entre *idéisme* et *réalisme* : « Si l'on appelle réalisme — écrit notre auteur — la thèse selon laquelle la réalité est distincte de la pensée et si on appelle idéisme la thèse selon laquelle nous ne connaissons que nos représentations.¹⁴ » Or, si chez les antiques il n'y a pas, à proprement parler, de différence ontologique : qu'en est-il de la différence que Platon

¹¹ Paul RICŒUR, « Ontologie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 avril 2014. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ontologie/>

¹² Voir : Francis WYBRANDS, « FINK EUGEN - (1905-1975) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 avril 2014. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/eugen-fink/>

¹³ Paul RICŒUR, « Ontologie », *Encyclopædia Universalis*, article cité.

¹⁴ Paul RICŒUR, « Ontologie », *Idem*.

pose entre les êtres *sensibles* et les êtres *intelligibles* ou les *Idées*¹⁵ ? Différence qu'en outre, Aristote continué à maintenir moyennant la distinction entre *matière* et *forme* connue comme la question de l'*essence* chez les médiévaux. Est-ce qu'on n'est pas toujours dans un certain *dualisme*, dans ce cas-là celui du sensible/intelligible ? Or, si en divergence avec Platon, le Stagirite réfléchit sur les individus concrets qui sont les substances *sensibles* et non pas sur les *idées*, la *substance* première est constituée par la *forme* qui est la substance seconde et dans laquelle est subsumée la substance première elle-même. (En termes plus modernes on pourrait parler du *sens* des choses, de leur intelligibilité, sauf que la notion de « sens » peut inclure aussi l'individu producteur de sens.) D'ailleurs, il importe de remarquer comment ce qui prévalait dans l'ontologie depuis Parménide est la compréhension de l'être en tant qu'*intemporel et immuable* face à ce qui appartient à l'ordre du *changement* ou du *devenir*, l'ordre historique inclus. (Il s'agit de la célèbre querelle entre la conception de l'être éternel et immuable de Parménide et de l'être comme pur devenir d'Héraclite.) Chez Aristote, justement, la *philosophie première* n'a pour objet que les *substances* séparées et immobiles, l'être suprasensible et donc atemporel. Notons, d'ores et déjà, que nous sommes toujours au centre de l'ontologie, au milieu de la question sur l'être. Mais, est-ce qu'on peut parler d'un vrai dualisme ontologique chez les antiques ?

À propos du dualisme chez les antiques et aussi à propos de l'ontologie de fond que Ricœur défend pour penser autant le sujet que la réalité qui le précède et le constitue comme sujet (questions qui seront explicitées plus loin) il faut dire un mot sur la science de l'être en tant qu'être d'Aristote. À cet égard je suivrai Ricœur dans son cours à l'université de Strasbourg, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*.¹⁶ Toutefois, la lecture de Ricœur sur Aristote (de même que les succinctes exposées sur Kant et Hegel pour lesquelles je suivrai Alain Renaut et Franck Fischbach) ne s'occupe ni ne se préoccupe de l'orthodoxie des spécialistes. Ce qu'on développe ici, c'est la ligne d'interprétation de Ricœur lui-même à propos de ces auteurs et à cet égard il y a certainement, un souci de fidélité pour ne pas masquer ni trahir la pensée de Ricœur lui-même. Mais c'est toujours de sa pensée dont il s'agit. Autrement dit, Ricœur fait des emprunts ou des réappropriations ponctuelles à des auteurs de la tradition philosophique. Peut-être en ce sens aussi, Ricœur est hégélien : comme s'il y aurait une

¹⁵ RICŒUR, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954*. Paris, Seuil, 2011.

¹⁶ RICŒUR, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954, op.cit.*

rationalité et un sens qui advenait le long de l'histoire de la pensée des antiques aux contemporains. Or, malgré ces emprunts ponctuels c'est de la pensée de Ricœur lui-même, de ses interprétations, et de ses intérêts philosophiques, qu'on aura à cœur de montrer dans ce travail.

Cela dit, l'analyse de Ricœur sur le développement de la question de l'être chez Aristote sert à montrer : 1) s'il se trouve ou non, un vrai dualisme ontologique chez les Grecs, et 2) si la conception de l'être qui prévalait c'est celle de l'être éternel et immuable tel que Parménide le comprend. Ricœur commence par dire que l'être chez Aristote va de l'être concret sensible (la pierre, la maison, le chien, Socrate..., qui sont les substances premières) aux êtres suprasensibles et célestes qui sont les substances secondes et qui font l'objet de la philosophie première ou métaphysique. Ensuite, il examine le fait que chez le Stagirite l'être se dit de multiples façons : l'être selon les catégories, l'être selon la puissance et l'acte, l'être vrai et l'être faux, enfin l'être nécessaire et l'être accidentel. Ricœur remarque aussi comment chez Aristote l'être n'est pas un des genres suprêmes, comme chez Platon (au Sophiste) car le rapport parmi les différentes façons d'être est un rapport analogique ou d'analogie. Notre auteur cite Aristote : «...L'être n'est pas un "genre" qui se divise en espèces, mais l'unité analogique d'une série d'acceptions qui se règlent sur une signification première prise pour référence ; les sens du mot ne sont pas équivoques, mais équivoques *pros hèn* (relativement à un sens de base).¹⁷ » Enfin, Ricœur suit la notion d'être selon les catégories (celui-ci est substance, qualité, quantité, relation...) afin de montrer qu'Aristote renvoie les distinctes catégories à la catégorie de substance. Toutes les catégories sont attributs de la substance et la substance elle-même n'est jamais attribut mais toujours *sujet*. Substance est *sujet* d'inhérence, l'être fondamental auquel sont attachés les attributs (qualité, quantité, relation, etc.). Une maison est blanche, grande, forte, etc., mais, l'être de la maison en tant que maison n'est pas déterminé par ses qualités ; qu'elle soit blanche ou beige, grande ou petite, cela ne détermine pas son être de maison. En outre, notre auteur met l'accent sur le fait que la notion de *substance* a une primauté aussi dans le cas de l'être en tant que puissance et acte. Cela, il importe de le remarquer. Tout d'abord parce que la distinction de l'être comme puissance/acte implique la compréhension du *mouvement* ou du changement. Ensuite, parce qu'il s'agit d'une notion *téléologique* du mouvement, c'est-à-dire, le mouvement va de la puissance, de ce qui est implicite, vers son achèvement ou perfection. C'est le cas, par

¹⁷ RICŒUR, P. cite ARISTOTE dans *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, op.cit., p. 342.

exemple, du grain et de l'enfant : puisque le grain est l'arbre en *puissance* et l'enfant est l'homme en *puissance*, lorsque le grain devienne un arbre et l'enfant devienne un homme ils seront en *acte*. L'être en puissance tend vers l'acte : ce qui est inachevé tend vers son achèvement, vers sa complétude ou *perfection*. Et pourtant, malgré cet approché si profond à une *conceptio* disons *historique* de l'être, l'influence de Parménide est si forte que l'être par excellence est l'être *intemporel et immuable* qui s'oppose au *changement, au devenir*. Ricœur veut alors montrer comment Aristote finit par subsumer l'être en tant qu'*acte/puissance* (l'être au sens du devenir ou du changement) dans la notion de la *substance* éternelle et immuable (la substance seconde).

De manière semblable, Ricœur souligne que la réalité que Platon confère aux Idées est celle qu'Aristote reconnaît aux substances individuelles. C'est ainsi que les Idées sont traitées par Aristote comme des *substances individuelles* et réaliser les essences, c'est les substantialiser. Selon Ricœur ce que Platon appelle Idée, c'est ce qu'Aristote appelle des « universaux » ou des « quiddités ¹⁸ ». Aristote étudie ainsi, la « quiddité » des choses, les « universaux », ce que la tradition appellera l'« essence » ou la « nature ». En outre, l'« Idée » chez Platon serait synonyme du terme « Forme » chez Aristote. Cela explique le fait que la théorie des *Idées* suppose un grand problème pour le Stagirite parce qu'elles seraient *séparées des choses elles-mêmes*. Autrement dit, si l'individu concret est un composé de forme et de matière, étant donné que la forme est son essence ou nature, celle-ci ne peut pas être conçue hors de l'individu. Aristote biologiste pense dans l'organisme, dans l'individu. L'individu est un et identique : un composé unique avec forme et matière et avec ce trait on peut remarquer d'ores et déjà que chez Aristote on est toujours dans la réalité physique. En outre, dans le composé physique la matière est principe de changement tandis que la substance est *ce qui subsiste* au changement. La substance est alors conçue par Aristote comme le *substrat* qui supporte les mutations, quelque chose de *fixe* qui rend possible le renouvellement lui-même. *Socrate* est à jamais Socrate qu'il grandisse ou qu'il vieillisse, dans la maladie ou dans la santé, avec barbe ou sans barbe. De surcroît, chez Aristote le primat appartient à la substance *individuel*, et donc à la physique. Ricœur remarque, à ce propos, comment ce qui donne le sens aux principes de la *logique* est la physique elle-même et non pas à l'inverse. C'est-à-dire que puisque la *substance* est le principe de permanence, c'est-à-dire ce qui fait qu'un individu soit ce qu'il est, la réalité physique

¹⁸ RICŒUR, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote, op.cit.*, p. 234.

« une et identique » donne *sens* au principe *logique* de l'*identité*. C'est parce que les choses physiques sont ce qu'elles sont que les idées de la logique sont ce qu'elles sont. Autrement dit, chez Aristote la vérité de la pensée elle-même se dégage partir de la physique. Et le principe de *contradiction* est également fondé sur le principe d'*identité* en ce sens que puisqu'un être est ce qu'il est, il ne peut pas ne pas être. L'*ousia* est ainsi, le fondement ontologique de l'*identité*. « Le principe d'*identité* est ainsi — écrit Ricœur — l'expression logique du principe de la substance et non le pacte de la pensée avec elle-même.¹⁹ »

En prenant compte des questions développées on peut comprendre aussi la notion de la substance comme *acte*. C'est-à-dire que si la *substance* (la première autant que la seconde) est comprise comme acte c'est parce que seulement lorsque la chose est en acte, achevée ou complète, qu'elle est vraiment. Forme et acte coïncident alors en ce sens que la forme est la réalité immanente et intelligible de la chose, son achèvement, sa plénitude. D'ailleurs le Stagirite affirme : « On appelle puissance le principe du mouvement ou du changement qui est dans un *autre* être ou dans le même être en tant qu'*autre* ». ²⁰ Il remarque ainsi le fait que lorsque quelque chose devient, elle devient en tant qu'*autre*. Enfin Ricœur écrit en suivant Aristote : « Car les êtres sont plus ou moins être selon qu'ils seront plus ou moins acte, c'est-à-dire sans indétermination, sans menace de destruction, d'altération.²¹ » Bref, la substance (la première autant que la seconde) est la forme et la forme est le côté intelligible des choses, leur réalité immanente, «... un contenu déterminé de signification, nécessaire et immuable²² ». C'est pourquoi, certes « l'homme engendre l'homme²³ », c'est-à-dire, dans la production (o dans la reproduction) il y a une transition de forme, mais la forme elle-même n'est pas engendrée. De même, l'artisan produit une sphère quelconque mais la forme de la sphère, la sphéricité en soi, n'est pas produite mais préexistante. La substance par excellence est donc la forme qui demeure par toujours. Une maison, par exemple, est certes une construction, mais cette construction est selon la *forme* que l'architecte a pensée. C'est la forme qui donne le corps à la maison, sa consistance et son achèvement. Que celle-ci soit plus ou moins belle, plus ou moins petite ou quelque

¹⁹ Voir : RICŒUR, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote, op.cit.*, p. 255 et Paul RICŒUR, « Ontologie », *Encyclopædia Universalis, article cité*.

²⁰ ARISTOTE, cité par RICŒUR, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote, op.cit.*, p. 287.

²¹ RICŒUR, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote, op.cit.*, p. 334.

²² *Ibid.*, p. 333.

²³ ARISTOTE, cité par RICŒUR, P., *Ibid.*, pp. 296-297.

qu'elle soit, ne constitue pas son « être » de maison. Enfin, cette forme est *acte* précisément au sens d'achèvement ou perfection.

Ricœur montre comment chez le Stagirite au passage qui va du plus concret au plus abstrait correspond la réflexion qui va du plus sensible, la physique, qui sont les substances premières, au purement intelligible que sont les substances secondes : la métaphysique. Autrement dit, la pensée d'Aristote sur la substance s'élève des réalités physiques aux sphères célestes dont le mouvement est toujours identique à lui-même et de là, jusqu'à l'idée d'un *premier moteur* qui meut sans y être *mu*.²⁴ Mais, comment un mouvement peut-il mouvoir sans y être mu ? Le mouvement des astres, d'abord, est à jamais le même, il ne souffre aucun changement ou mutation. Mais alors il doit être substance pure sans mélange de matière ni de puissance, sinon le mouvement pourrait cesser. De même, du fait que la *forme* est le côté intelligible du réel, le côté intelligible des choses, l'intelligibilité atteint une portée inattendue. En fait, s'il y a quelque chose qui est toujours la même, *Ens Perfectissimum*, *acte* par excellence, *acte pur* sans ombre de *puissance* c'est la *pensée* elle-même. Plus exactement *la pensée de la pensée* qui est à jamais la même, qui *demeure* par toujours immuable tout en *se mouvant* parce qu'elle est pur mouvement identique à lui-même.²⁵ La pensée donc, sans y être encore *cogito* — la pensée qui en se pensant se pose comme *existant (cogito ergo sum)* — pourtant se pense elle-même. De manière semblable, si la « pensée » fournit le modèle suprême de l'*ousia* c'est en raison de son caractère de *permanence*. Il s'agit d'une activité non subie, non « mue », non reçue, elle est la permanence dans un repos agissant. En outre,

²⁴ « Le point de départ de l'argument est fourni par l'éternité du mouvement. Celle-ci est elle-même une suite de l'éternité du temps, puisque le temps est "quelque chose du mouvement" (...) Quel mouvement est éternel ? Un mouvement continu (*Physique* VIII 6 259 a 16) ; or il n'y a de mouvement continu que le mouvement local et le seul mouvement local continu est le mouvement circulaire (*Métaphysique* Δ 6 1071 b 12). [...] Puis on établit que l'une et l'autre éternité — celle du mouvement et celle du temps — résident dans une substance sans matière et sans puissance: sinon le mouvement *pourrait* cesser (...) Ainsi s'annonce la substance éternelle: elle est l'Acte pur, l'Acte sans potentialité; c'est en ce sens qu'elle est dite "immobile". (...) L'originalité d'Aristote est grande: elle tient tout entière dans son analyse métaphysique du réel qui aboutit à la distinction de la puissance et de l'acte; toute son argument repose sur la priorité de l'acte sur la puissance; c'est le parfait qui rend raison de l'imparfait; ce qui devient, ce qui est en route, ne se suffit pas à soi-même; l'être, en tant déterminé, achevé, arrivé à plénitude est le principe de l'être indéterminé, inachevé, en marche vers la maturité de quelque forme. » RICŒUR, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote, op.cit.*, pp. 325-327.

²⁵ « ...Le moteur immobile se révèle comme "pensée de la pensée". Comment cela est-il possible ? Par un procédé qu'on pourrait appeler une extrapolation analogique. Nous avons en effet une figure approchée de l'acte pur dans l'expérience d'un "genre de vie"... la vie contemplative. (...) Ce que nous faisons rarement et avec fatigue, le Dieu le fait sans cesse. (...) Or qu'est-ce que "contempler" ? ... la contemplation, c'est la connaissance parfaite des causes et des principes; or, dans cette connaissance, l'intelligence — cette "partie" de l'âme qui est *capable* des principes et des causes — est dans la même position que l'âme sensitive à l'égard des sensibles; elle devient ce qu'elle regarde... » *Ibid.* p. 328.

cet *acte pur*, en suivant Ricœur, fonde l'unité analogique des êtres dans l'être.²⁶ On avance ainsi, des substances premières qui sont les réalités empiriques à la perfection du mouvement céleste et de-là, à l'idée d'un premier moteur qui est acte pur sans ombre de puissance.

Ces questions sont d'une complexité qu'on ne prétend nullement développer ici. Je renvoie, en tout cas, au cours professé par Ricœur à l'Université de Strasbourg.²⁷ Si celles-ci ont été introduites, c'est afin d'établir, d'ores et déjà, des problématiques sur lesquelles on reviendra le long de ce travail, plus précisément, celle de la métaphysique substantialiste de la tradition aristotélicienne. Surtout, ces questions constituent un échantillon de l'absence du vrai *dualisme ontologique* chez les Grecs en ce sens que l'ontologie des anciens, toujours en suivant l'interprétation de Ricœur, finit par focaliser dans une unique idée ou principe toutes les distinctions. Le discours philosophique est donc, un discours systématique et déductif où, chez Aristote tout particulièrement, l'idée de *substance* préside la hiérarchie. De manière semblable, ce qui prédomine c'est l'idée de l'être en tant qu'éternel et immuable (les grandes abstractions qui rendent possible la conceptualisation des universaux) sur les questions de l'historicité, du concret et du devenir.

L'on peut soutenir donc, que le point de départ du *dualisme ontologique* il faut le placer chez Descartes parce que le *cogito* constitue un « mode » particulier d'être. Le *cogito* se pose lui-même, et, en se posant, il pose son existence, « il est ». Le *dualisme* est alors radical en ce sens qu'au commencement on trouve une *fissure*. Ricœur écrit dans le cours sur Platon et Aristote : «... Entre Dieu et les êtres, Aristote n'a pas cherché une relation de position d'existence, mais de similitude de forme.²⁸». De manière semblable, comme Hegel l'a compris, avec Descartes se produit le deuxième seuil d'émergence de la *subjectivité* (le premier seuil, rappelons-nous est le christianisme ou le droit de l'individu, le droit de la subjectivité, est affirmé) et en conséquence, de la *liberté*. Je dirais, pourtant, que c'est avec le principe kantien d'autonomie que la *compréhension de la subjectivité* en tant que *liberté* atteint sa maxime expression. Au moins, en raison du but du présent travail, le concept d'autonomie, donne à penser le lien entre *subjectivité* et *liberté*, et, à partir de là on peut poursuivre la voie tracée par Hegel, sa particularité, et la nouveauté apportée par Ricœur

²⁶ RICŒUR, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, op.cit., p. 336.

²⁷ RICŒUR, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, op.cit.

²⁸ RICŒUR, P., *Ibid.*, p. 337.

lui-même. Enfin, l'apparition de la pensée aristotélicienne au début de cette introduction présente un autre avantage puisque Aristote, Kant et Hegel sont les trois géants « aux épaules desquelles — j'aime dire — Ricœur a monté pour voir plus loin ».²⁹ Il s'agit d'un des plus importants « dialogues » que Ricœur instaure avec d'autres « dialogues » aussi importants dont on traitera ici comme sont Husserl, Heidegger et Gadamer.

La question de la philosophie transcendantale

Selon l'interprétation aristotélicienne, Platon est le philosophe qui a désespéré de la vérité du sensible, se « réfugia » dans les Idées et cherche la réalité véritable *ailleurs*, signale Ricœur. Aristote par contre, aurait fait le pari inverse en disant qu'il y a une science possible des choses physiques. «...C'est bien pourquoi — écrit notre auteur — dès le premier livre de la *Métaphysique*, c'est la *Physique* qui prête à la *Métaphysique* ses cadres d'explicitation : les quatre causes³⁰ ». Certes, le platonisme dépeint par Aristote est, d'après Ricœur, une interprétation dogmatique et naïve qui ne lui rend nullement justice. Mais ce n'est pas la question ici. C'est-à-dire que si l'on rappelle ce passage où Ricœur établit une différence entre le maître et le disciple, c'est en raison de la théorie des « quatre causes ». Ainsi, on trouve chez Platon une théorie de la causalité, de même que chez Aristote, son dilemme est celui de l'universalité de l'être qui, tout en étant l'être des idées, il l'est aussi des choses sensibles. Ce dilemme est *dialectisé néanmoins*, selon Ricœur, au moyen de l'idée de *totalité*.³¹ C'est-à-dire que chez Platon on trouve un certain dualisme entre le *sensible* et l'*intelligible*, mais l'intelligible est finalement la *cause* du sensible. Pour Platon, observe Ricœur,³² le monde est né car il est sensible et « tout ce qui naît, naît nécessairement par l'action d'une cause ». Ainsi, l'*αρχή*, « le *principe* » est au même temps *raison d'être* et *responsabilité d'existence*. De même, l'idée de causalité chez Platon (et chez Aristote aussi) est comprise à partir de la notion de mouvement : une « cause » est « cause » de ce qui devient et ce qui meut en se mouvant. Chez Platon l'âme humaine elle-même fournit le modèle parce qu'elle se meut soi-même et, ce faisant, elle meut un corps. Elle a le pouvoir de mouvoir autre chose en se mouvant elle-même. Platon pense également que le monde a une âme

²⁹ « Si j'ai vu plus loin, c'est en montant sur les épaules de géants », Issac Newton. La métaphore « *Des nains sur des épaules de géants* (latin: *nani gigantum humeris insidentes*) est attribuée au philosophe platonicien Bernard de Chartres (de l'école cathédrale de Chartres) maître du XII^e siècle. Elle montre l'importance pour tout homme ayant une ambition intellectuelle de s'appuyer sur les travaux des grands penseurs du passé (les « géants »).

³⁰ RICŒUR, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, op.cit., p. 231.

³¹ *Ibid.*, p. 149.

³² *Ibid.*, p. 152.

qui meut le *tout*, à savoir le *démiurge*. L'idée de *totalité* et celle de la causalité du *démiurge* fourniront, en fait, une médiation — selon Ricœur — entre le *sensible* et l'*intelligible*. Le *tout* reçoit d'ailleurs, la dénomination de « cosmos » en marquant « qu'il est Loi, ordre visible³³ ». Et, en dernier ressort, la totalité du « cosmos » appelle une seconde causalité que l'enveloppe, celle du *démiurge* qui est conçu selon le modèle de la causalité *ouvrière*. Il est le père de cet Univers³⁴.

Chez Aristote il n'y a pas de science et de sagesse en dehors de celle des *causes* et des principes premiers des choses.³⁵ C'est des substances, également, que la philosophie doit appréhender les causes. Or, pour le Stagirite la plus forte idée de la causalité est celle de *causalité finale*. Il y avait une difficulté majeure — selon Ricœur — à laquelle Aristote devait faire face, à savoir, celle d'expliquer comment une entité séparée des choses peut-elle en être la source. La solution qu'il trouve est selon l'*analogie du désirable* : « C'est de cette façon (AR *Métaphysique* Δ 7 1 072 a 26³⁶) que meuvent le désirable et l'intelligible : ils meuvent sans y être mus ». Il s'agit du mouvement impliqué dans le notion de l'être en tant que puissance/acte en ce sens que toutes les choses aspirent à l'acte, à sa complétude ou perfection, et, alors il meut comme le désir, par attraction. La philosophie d'Aristote, observa Ricœur, «... Repose-t-elle sur la *causalité finale* et non sur l'efficacité productrice. » ; et, de même, « C'est la rencontre avec le Dieu d'Israël — qui « crée » les choses, plutôt qu'il ne laisse imiter sa sereine pensée de la pensée — qui provoquera le renouvellement de l'aristotélisme. »³⁷ Cette dernière observation de Ricœur constitue bel et bien un des points où je voulais arriver parce qu'elle montre la centralité de la notion de *l'efficacité productrice*. En fait, sur ce point-là s'entrecroisent les deux problématiques annoncés, à savoir, celle du dualisme ontologique et celle de la primauté de la conscience en tant que liberté et non en tant que principe de connaissance. Mais, à mon avis, cet entrecroisement n'est atteint que par Kant, et plus précisément, grâce à la notion de *causalité*.

Tout d'abord, le *criticisme* kantien suit le sillage laissé par le *cogito* lequel distingue entre la *res cogita* et la *res extensa*. C'est-à-dire que Kant maintient la scission entre la pensée et le réel. En ce que concerne au *criticisme* kantien, ici on va suivre

³³ *Ibid.*, p. 150.

³⁴ *Ibid.*, p. 152.

³⁵ ARISTOTE, cité par RICŒUR, P., *Ibid.*, p. 252.

³⁶ ARISTOTE, cité par RICŒUR, P., *Ibid.*, pp. 329-330.

³⁷ RICŒUR, P., *Ibid.*, p. 337.

l'interprétation d'Alain Renaut en *Kant aujourd'hui*.³⁸ Cet auteur soutient que le projet *criticiste* consiste à expliciter la *finitude* de la raison en ce sens qu'une expérience de la totalité des objets de toute expérience possible, une expérience de la totalité du réel est impossible. La clôture sur soi du discours philosophique, en conséquence, est une impossibilité de principe. En outre, le *criticisme* constitue la continuité de la tradition du *cogito*, et cela, d'un côté par la centralité que la *subjectivité* acquiert, après Descartes, et, de l'autre par la primauté qui auront les questions épistémologiques sur les questions ontologiques. En fait, le but des *Méditations* cartésiennes, était celui de proportionner un fondement inébranlable à la connaissance scientifique (au moins c'est la thèse que Ricœur soutient dans *Soi-même comme un autre*,³⁹ le même que Husserl dans les *Méditations cartésiennes*⁴⁰). Dualisme ontologique, centralité de l'être de la subjectivité et retournement vers l'épistémologie, tel serait, alors, le fond problématique du criticisme kantien. D'ailleurs, si la métaphysique, constituée depuis Aristote est « la science de l'être en tant qu'être » —la science de l'être tel qu'il s'exprime à partir de lui-même— la nouveauté apportée par Kant, d'après Renaut, est celle d'interroger l'être non déjà à partir de lui-même mais relativement à nous qui nous interrogeons sur lui. On s'interroge non pas sur l'être *en soi*, mais *pour nous*. Autrement dit, il s'agit de la question de la représentation ou de la conscience où nous avons deux termes, un sujet et un objet, dont le premier se forge une représentation du second. Une telle distinction implique aussi une autre particularité, à savoir que le premier peut également se forger une représentation de lui-même et encore, de lui-même en représentant l'objet. C'est ce que l'on peut nommer comme *théorie de la réflexion*.

Au fond de la *théorie réflexive* apparaissent néanmoins, deux nouvelles problématiques: 1) celle de la *vérité* au sens d'un accord ou adéquation entre *l'objet en soi* et la représentation que le *sujet* se forge sur lui ; et, 2) celle de *l'en-soi* au sens de l'impossibilité de connaître ce que les choses sont comme pure intelligibilité donnée à

³⁸ RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.

³⁹ « Le *Cogito* —soutient Ricœur— n'a aucune signification philosophique forte, si sa position n'est pas habitée par une ambition de fondation dernière, ultime. (...) (Descartes) par son obstination même de vouloir douter, il témoigne d'une volonté de certitude et de vérité (...) La volonté de trouver est ce qui le motive ; et ce que je veux trouver c'est que les choses soient telles qu'elles semblent être. A cet égard, il n'est pas indifférent que l'hypothèse du malin génie soit celle d'un grand trompeur. La tromperie consiste précisément à faire passer le sembler pour l'"être véritable". Par le doute, "je me persuade que rien n'a jamais été" ; mais, ce que je veux trouver, c'est "une chose qui soit certaine et véritable" ». RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil (éd. poche) 1990, p. 16.

⁴⁰ « Rappelons-en l'idée directrice (des *Méditations*). Elle vise à une réforme totale de la philosophie, pour faire de celle-ci une science à fondements absolus. » HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1992, p. 18.

l'entendement sans le concours des affections. La tâche du criticisme, par ailleurs, est celle d'explicitier comment est-ce que nos « représentations intellectuelles » — aux dires de Kant lui-même — peuvent se rapporter à l'objet « sans pour autant être causées par l'objet ni produire elles-mêmes l'objet »⁴¹. Selon Renaut, c'est à cet égard que le philosophe ingénie la nouvelle méthodologie philosophique définie comme « transcendantal », qui s'interroge sur les *conditions* qui rendent possible toute connaissance d'objet, les conditions de possibilité de l'objectivité. Avec une particularité cependant, celle de s'interroger non pas pour l'objectivité au sens des choses « hors-sujet » ou extérieures au sujet, mais pour l'universalité qui distingue ce qui vaut seulement pour l'individu de ce qui vaut pour tous les individus. Bref, on cherche ce qui vaut universellement pour tout sujet et qui est explicité par ses raisons dernières.

La possibilité des représentations objectives et valables universellement pour tous les individus, est donnée, d'après la philosophie transcendantale, par les structures de la rationalité. Des structures qui sont, en outre, formelles et vides. De surcroît, la seule manière de les atteindre est par l'abstraction et par la réflexion du sujet lui-même sur ses opérations immanentes. Notamment, si ces structures sont vides c'est en raison de la configuration finie de la rationalité, selon Renaut. C'est-à-dire que chez Kant la raison pense par concepts — ceux-ci suivent les catégories de la logique classique quantité, qualité, relation, modalité — qui sont structures d'organisation. Mais ce que ces structures ordonnent ce sont les données reçues par médiation de la sensibilité et donc, Kant suppose ainsi la finitude du sujet. De même, puisque les concepts sans affection des objets extérieurs sont *vides*, le sujet n'est pas absolu, il est affecté par un « dehors », par une *altérité* que le surpasse. Aucune connaissance est possible, chez Kant, en dehors de la connaissance empirique. Les objets affectent nos sens et en les affectant « ils mettent en mouvement l'activité de notre entendement » qui compare ces représentations et élabore la matière brute des impressions en une *connaissance* des objets que Kant appelle expérience. Bref, l'expérience est une connaissance des objets par la médiation de la sensibilité. Toutefois, si la connaissance commence par l'expérience cela ne signifie pas qu'elle dérive complètement de l'expérience. La connaissance d'objets est une composition de ce que nous recevons par les impressions

⁴¹ KANT cité par RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, op.cit., p. 63.

sensibles et de ce que notre pouvoir de connaître *produit* lui-même.⁴² De surcroît, s'il n'y a pas de connaissance en dehors des objets empiriques qui affectent notre sensibilité — ce que Kant appelle *intuition*⁴³ et qui est toujours sensible — la connaissance de la totalité des objets elle-même, n'est pas une connaissance. Autrement dit, la totalité de l'expérience n'est pas elle-même une expérience.

En ce que vient d'être exposé il y a deux points majeurs à clarifier, à savoir, d'une part la question de la *totalité* et, de l'autre, la connaissance en tant que connaissance des objets et donc, empirique. À propos de la connaissance des objets ou de l'entendement vu du point de vue théorique, celui-ci se rapporte aux objets de l'expérience possible. En outre, les objets de la perception sont donnés, comme un divers et ce divers est lié par l'entendement moyennant les catégories ou les concepts qui sont des principes d'organisation du divers. « L'objet — en termes kantien — est-ce dans le concept de quoi le divers d'une intuition donnée se trouve *réuni*.⁴⁴ » La connaissance empirique procède alors, par *synthèse* du divers de l'intuition sensible dans l'*unité* des concepts ou des propositions. Cette forme de connexion Kant l'appelle *synthétique* et il s'agit d'une connexion *réelle* ou empirique. C'est ainsi qu'on est toujours au côté spéculatif de la raison que s'applique à la connaissance des *phénomènes*, à la connaissance des choses telles qu'elles nous apparaissent au moyen de l'intuition sensible. En outre, parmi les principaux aspects impliqués par le *criticisme*, il y a le fait que celui-ci constitue une impasse pour la métaphysique classique. Depuis Aristote, en effet, la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être s'interroge sur la chose en soi telle qu'elle est ou se donnée en termes absolus. Les théories de la *conscience* cependant, soulèvent l'idée selon laquelle on est face à une *ambiguïté irréductible* entre ce que les choses sont en soi et ce que les choses sont pour nous. Plus précisément, selon Kant, ce que les choses sont en soi nous ne pouvons pas le déterminer. S'il nous est légitime de déterminer quelque chose ce n'est que ce que les choses sont pour nous donc, les choses en tant que phénomènes et non pas en tant que choses en soi, *noumènes*. La chose en soi, *noumène*, signifie, chez Kant, le côté intelligible de la réalité. Il s'agit, pourtant, d'un *concept limite*, d'un *concept* qui est compris *par opposition* à la notion de phénomène et donc, aux dires de Kant, uniquement d'usage négatif.⁴⁵ L'objet est

⁴² Voir KANT, *Critique de la Raison pure*, (AK, III, 27) (B 1), Trad. Fr. d'ALAIN RENAUT, Paris, GF-Flammarion, 2006, p.93.

⁴³ Voir KANT, *Critique de la Raison pure*, (A, 19/B 33) (AK, III, 49 ; IV, 29), *op.cit.*, p. 117.

⁴⁴ KANT, *Critique de la Raison pure*, (AK, III, 111) § 17, *op.cit.*, p. 201.

⁴⁵ KANT, *Critique de la Raison pure*, (B 311), *op.cit.*, p. 306

noumène « quand on le pense en soi comme simplement intelligible, c'est-à-dire comme donné à l'entendement seul et non pas du tout aux sens⁴⁶ ». De même, l'on peut revenir encore sur un point déjà maintes fois répété : en dehors de l'usage empirique de l'entendement un usage transcendantal de l'entendement que s'applique au *noumène* comme constituant un objet est impossible par principe.⁴⁷ Cela dit, Kant reconnaît bel et bien un usage de la raison qui ne s'applique pas aux objets et que cependant, est légitime. Il s'agit de l'usage analytique ou *logique*. L'usage logique de la raison a deux versants, à savoir, d'un côté la faculté de produire une conclusion à partir d'un raisonnement syllogistique, et, de l'autre, la faculté de chercher la *totalité* d'une série, c'est-à-dire l'inconditionné qui donne raison de toute la série des conditionnés eux-mêmes. Dans le deuxième cas, il s'agit de la faculté de chercher une cause non pas causée elle-même, et donc capable d'expliquer la série complète des phénomènes enchaînés par la relation causale. La formule négative est le *regressus ad infinitum* ou l'argument du troisième homme chez Aristote ; sans une première cause elle-même non pas cause par une autre cause, la raison se perd dans un *infinitum*. Cet usage logique de la raison est alors une méthode de recherche qui va de la condition du conditionné à l'achèvement de la série des conditions. Kant reconnaît la recherche de l'inconditionné comme une exigence constitutive de la raison. Or, ce qui n'est pas légitime — selon Kant — c'est le passage de cette *loi* rationnelle à l'affirmation de l'existence de la nature de l'inconditionné. Il faudrait une connexion synthétique pour que le passage d'une exigence intrinsèque de la rationalité à la position existentielle d'une telle exigence, soit légitime. Or, la connexion synthétique exige l'expérience, la perception sensible, qui ne se donne pas pour la totalité de l'inconditionné. La connexion du divers des propositions *analytiques*, l'usage logique de la raison, Kant l'attribue alors à l'« Idée » par opposition au « concept » dérivé des propositions synthétiques⁴⁸.

⁴⁶ KANT, *Ibid.*, (B 313), p. 308.

⁴⁷ KANT, *Idem.*

⁴⁸ « La raison pure a toujours sa dialectique, qu'on la considère dans son usage spéculatif ou dans son usage pratique ; car elle exige la totalité absolue des conditions pour un conditionné donné, et celle-ci ne peut véritablement être rencontrée que dans les choses en elles-mêmes. Mais, comme il faut que tous les concepts des choses soient rapportés à des intuitions qui, chez nous autres hommes ne peuvent jamais être que sensibles, partant, nos permettent de connaître les objets non comme choses en elles-mêmes mais seulement comme phénomènes, dans la série du conditionné et des conditions desquels l'inconditionné ne peut jamais se rencontrer, une apparence inévitable naît donc de l'application de cette idée rationnelle de la totalité des conditions (partant de la totalité) à des phénomènes comme s'ils étaient des choses en elles-mêmes (car on les prend toujours ainsi, lorsque fait défaut une critique qui met en garde contre cette confusion), apparence dont on ne remarquerait cependant jamais qu'elle est trompeuse, si elle ne se trahissait elle-même par un *conflit* de la raison avec elle-même dans l'application à des phénomènes de sa

Renaut, d'accord avec Fichte, conclut que par le *criticisme* la raison est délivrée de la *fatalité* de la *chose en soi* comme « ce » qui s'impose à nous. Fichte avait exprimé cette idée dans sa célèbre lettre d'avril de 1795 ; il considère ainsi, que le kantisme est le « premier système de la liberté » puisqu'il dégage l'humanité « du joug de la chose en soi⁴⁹ ». En fait, là où la *conscience* est vraiment *liberté* n'est pas du côté de la raison pure ou dans son usage spéculatif, mais du côté de la raison *pratique*. Or, c'est justement dans la considération de la raison pratique que la notion de *causalité*, réserve faite qu'il s'agit d'une *causalité libre*, acquiert la portée annoncée. Il se donne une transition, chez Kant lui-même — selon Renaut⁵⁰ — de la raison spéculative à la raison pratique. Transition qui s'expliquerait à partir de la détermination de la conscience comme *activité*. Autrement dit, du fait que chez Kant la dimension active de l'entendement, son opérativité face à la simple ouverture aux perceptions sensibles, acquiert la primauté sur sa dimension simplement réceptive.⁵¹ (Telle est la position de Renaut.)

À ce propos, vaut-il la peine de suivre Ricœur dans son magistral article de l'*Encyclopædia* « Volonté⁵² ». Là-où il parcourt les différents contextes philosophiques dans lesquelles la notion de *volonté* est insérée tout en prenant compte que les concepts de volonté et de liberté ne s'identifient pas, même si souvent on les utilise presque comme synonymes, et en tout cas Kant parlera de *volonté libre*. Cela dit, dans cet article, notre auteur signale d'abord, que l'analyse du concept de volonté est conçu par Aristote dans le cadre de l'éthique, particulièrement dans le livre III de l'*Éthique à Nicomaque*. Le Stagirite distingue entre les actes que nous faisons de « plein gré » et ceux que nous faisons « contre le gré ». Les actes faits « plein gré » sont ceux qui dépendent de celui qui agit et ceux qu'il fait « le sachant », prévenu par la connaissance

proposition-fondamentale qui consiste à supposer l'inconditionné pour tout conditionné.» KANT, *Critique de la raison pratique*, [192-193][V, 107] Trad. Fr. Jean-Pierre FUSSELER, Paris, Flammarion, 2003, p. 227.

⁴⁹ KANT cité par RENAUT, *Kant aujourd'hui*, *op.cit.*, p. 95.

⁵⁰ RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, *op.cit.* « J'ai déjà suggéré — souligne Renaut — que la critique de la raison aboutissait à une transformation de la raison en raison pratique — comme si la raison (métaphysique) une fois critiquée et transformée par la critique devenait raison pratique, donc comme si la raison pratique devait fournir désormais la vérité de la raison théorico-spéculative. (...) Pour Fichte (pour lequel c'est expressément la raison pratique qui prend le relais de la raison théorique déconstruite). (...) En clair : ce que nous pourrions avoir à retenir aujourd'hui de Kant, plus que tout autre enseignement, ce serait que cette philosophie post-métaphysique devrait se déployer avant tout comme une philosophie pratique. (...) L'instance, qui en résulte, sur la manière dont la subjectivité cognitive elle-même doit être pensée comme une activité n'est toutefois qu'un moment, préliminaire, de la transformation de la raison en raison pratique. » pp. 128-129.

⁵¹ RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, *op.cit.*, p. 104.

⁵² RICŒUR, P., « Volonté », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 avril 2014. URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/volonte/>

des circonstances ou des conséquences. Les actes faits « contre le gré » de l'agent sont ceux qu'il fait par contrainte extérieure ou par l'ignorance des circonstances. Ensuite, la tradition des scolastiques, continuera à définir le volontaire — remarque Ricœur — « à la fois par l'intériorité de la cause et par la connaissance des circonstances de l'action ». Sauf qu'avec le christianisme l'infini est introduit dans la réflexion philosophique, et avec lui, en suivant Hegel, le tournant du monde grec au monde moderne est fait.⁵³ Chez Saint Augustin notamment, la *voluntas* montre sa terrible grandeur dans le pouvoir de nier l'être de Dieu, de se « détourner de Dieu », de le faire défection. C'est la marque de l'infini dans la volonté humaine car la volonté est infinie à l'image de Dieu comme pouvoir redoutable de dire oui ou non. Or, la volonté sera, selon Ricœur, déplacée par Descartes du contexte éthique au contexte épistémologique. C'est-à-dire que la volonté est considérée comme un des moments de l'entreprise de *fondation* de la connaissance dont le modèle sont les sciences. En outre, le cartésianisme greffe cette investigation dans le cadre de la théorie du jugement. De cette façon, si les scolastiques concevaient la théorie du jugement comme une action réciproque entre l'entendement et la volonté (l'entendement « meut » la volonté et la volonté « meut » l'entendement), Descartes, fera tomber sur la volonté le poids de l'erreur dans le jugement. En suivant Ricœur, le but cherché par Descartes n'est autre que celui de dégager l'entendement de tout soupçon ; l'entendement seul n'assure et ne nie rien, il se limite à concevoir les idées des choses. De même, la volonté considérée comme pouvoir d'affirmer ou de nier, de poursuivre ou de fuir, est neutre, mais elle n'est pas neutre dans son usage. En fait, si l'on se trompe c'est parce qu'on ne contient pas la volonté dans les limites de l'entendement.

Après ce bref parcours historique-philosophique de la volonté, Ricœur s'arrête dans le *criticisme* en affirmant que celui constitue le virement décisif dans la conception de la volonté. C'est ainsi que selon l'analyse des conditions de possibilité de ce que nous pouvons connaître, seulement la connaissance empirique ou phénoménale, est objective. En outre, je ne peux connaître que des objets desquels je fais expérience et il n'y a pas d'expérience de la volonté. Kant, on l'a déjà vu, distingue l'usage logique de l'usage

⁵³ Voir HEGEL, *Principes de la philosophie du droit. Introduction* § 124, Trad. Fr., DERATHE, Robert, Paris, Vrin, 1998, p. 162 : « Le droit de la particularité du sujet à se trouver satisfaite ou, ce qui est la même chose, le droit de la liberté subjective, constitue le point critique et central dans la différence de l'Antiquité et des Temps modernes. Ce droit, dans son infinité est exprimé dans le christianisme et y devient principe universel réel d'une nouvelle forme du monde. »

réel de la raison. En suivant Renaut dans l'ouvrage cité, *Kant aujourd'hui*, Kant soutiendrait une irréductible « différence ontologique » entre le *concept* et *l'existence*.⁵⁴ Kant identifie donc une même illusion dans la métaphysique classique et dans la psychologie rationnelle. Cette illusion, d'ailleurs, est à la base de la théorie de la volonté. De quelle illusion s'agit-il ? Il s'agit de l'erreur que démonte « l'argument ontologique » selon lequel on fait le passage de l'usage logique de la raison à son usage réel. C'est-à-dire que le concept ne produit pas pour lui-même son contenu en ce sens qu'il est une pure *forme* ou une pure structure, et donc si l'objet ne lui est pas donné par l'intuition il est vide. Mais si l'on effectue le passage d'une exigence purement rationnelle à une affirmation d'existence sur le réel lui-même alors on réifie, on *substantialise*, ce qui n'est autre qu'une exigence de l'esprit humain. C'est la raison pour laquelle Kant procède à une désubstantialisation de la subjectivité dans la *critique du paralogisme de la substantialité* ; et, Ricœur met en évidence le fait que celui-ci refuse sans ambages le passage « cartésien » du *je pense* au *je suis*. Ce raisonnement est, d'après le criticisme kantien, analytique et tautologique puisqu'il n'ajoute rien de nouveau, la proposition « je pense » contient déjà la position d'existence. Dire « je suis » à partir de la proposition « je pense », c'est une façon d'explicitier ce que la proposition contient déjà, implicitement. « Avec Kant — affirme Ricœur — disparaissent les conditions de la certitude réflexive qui permettaient de parler d'une expérience intérieure de la volonté et de la liberté.⁵⁵ » Tout ce que, suivant la *Critique de la raison* dans son usage théorique, nous pouvons connaître c'est une nature soumise aux lois de la *causalité*.⁵⁶ Toutefois, la raison théorique pense les objets de la nature lesquels sont soumis aux lois déterministes mais la volonté, justement, ne tombe pas du côté de la raison théorique. De surcroît, si certainement le concept ne produit pas son objet c'est exception faite des lois morales et des fins proprement humains. Et encore, il fallait expliquer comment est-ce que la liberté peut-elle inscrire ses effets dans la *nature*. Autrement dit, il fallait rendre compte de la production de la réalité par la liberté. Nature et liberté s'opposent de la même manière que causalité déterministe et causalité libre s'opposent. Ainsi, Kant construit sa deuxième critique, la *Critique de la raison pratique* en étayant un dualisme rigoureux entre la chose morale et la chose empirique. À cet égard, Renaut considère qu'il y a chez Kant deux ontologies,⁵⁷ à savoir une ontologie

⁵⁴ RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, op.cit., p. 140.

⁵⁵ RICŒUR, P., « Volonté », *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], article cité.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, op.cit., pp. 288-289.

théorique et une ontologie pratique. La *Critique de la raison pure* avait établi comment dans la nature tout est conditionné et comment tous les changements sont selon la nécessité qui gouverne l'enchaînement de la cause et l'effet. La *Critique de la raison pratique* en revanche, établit une autre forme de *causalité* dont *la loi est morale*.

Dualisme ontologique et compréhension fondamentale de la *conscience* comme *liberté* donc, qui ont en commun, tel qu'on l'a déjà annoncé ci-dessus, une même racine, celle de la théorie de la subjectivité. Et c'est justement à partir de la dissociation de ces deux formes de causalité, *causalité naturelle* et *causalité libre*, que le lien entre *conscience* et *liberté* constitue le nœud de la réflexion puisque Kant soutient qu'une volonté est *libre* car elle est indépendante de la loi naturelle des phénomènes.⁵⁸ D'ailleurs la raison pratique est pratique en tant que déterminée par les lois pratiques et celles sont pures formes sans ombre de matière. C'est-à-dire que si un principe pratique quelconque présuppose une matière, comme Kant le souligne « un objet dont la réalité effective est désirée⁵⁹ », il est empirique. Or, si le fondement de détermination de la volonté est un sentiment quelconque (en excluant le respect qui est à priori et qui comporte une autre problématique), il est subjectif au sens de la subjectivité individuelle, et, donc il ne peut pas être partagé par tout autre sujet. En conséquence, pour qu'un principe pratique soit universellement valable pour tous les sujets, il faut que la raison soit pratique *per se*, c'est-à-dire, sans présupposition d'aucun sentiment ou représentation.⁶⁰ La raison pratique, au contraire que la raison dans son usage théorique, ne nous donne pas de connaissance par l'expérience. C'est pourquoi, selon Kant, on peut dire que le mécanisme de la liberté est l'*antithèse* du mécanisme de la nature.

En outre, la volonté humaine est déterminée à l'action pour des propositions renfermant une détermination générale. On appelle *maximes* ces propositions si elles sont regardées par l'individu comme valables pour lui seul, alors elles sont *subjectives* ; si, par contre, elles sont reconnues comme valables pour tout être raisonnable, elles sont

⁵⁸ « ...Il faut qu'une volonté soit pensée comme complètement indépendante de la loi naturelle des phénomènes, à savoir de la loi de la causalité, qui est celle de l'ordre de leurs succession. Or une telle indépendance se nomme *liberté*... » KANT, *Critique de la raison pratique*, [51] [V, 29] trad. Fr. Jean-Pierre FUSSELER, Paris, Flammarion, 2003, p. 123.

⁵⁹ KANT, *Critique de la raison pratique*, [38] [V, 21], *op.cit.*, p. 112.

⁶⁰ « Comme la matière de la loi pratique, c'est-à-dire un objet de la maxime, ne peut jamais être donnée autrement que de façon empirique, mais comme il faut que la volonté libre, en tant qu'indépendante de conditions empiriques (c'est-à-dire appartenant au monde des sens), puisse cependant être déterminable, il faut donc qu'une volonté libre, indépendamment de la matière de la loi, trouve néanmoins un fondement de la détermination dans la loi. Or la loi ne renferme rien de plus, outre la matière, que la forme législative. Donc la force législative, en tant qu'elle est renfermée dans la maxime, est ce qui seul peut constituer un fondement de la détermination de la volonté. » KANT, *Critique de la raison pratique*, [52] [V, 29], *op.cit.*, p. 124.

alors *objectives*. D'ailleurs, une *loi* est « loi » par son caractère de nécessité, et si celle-ci suffit à déterminer la volonté sera une loi *catégorique*, capable d'imposer une action de manière immanquable. Or, comment est-ce que Kant arrive-t-il à la solution de l'impérative catégorique ? Et à l'idée que la *loi* morale est purement formelle ? Peut-être, car la raison pratique a le pouvoir, non pas de connaître les objets, mais de créer les objets, de les rendre effectivement réels. Ainsi, il fallait trouver la loi capable de déterminer la volonté pour réaliser des changements dans le monde. De cette façon, la libre causalité, tout en s'agissant d'une causalité noumenon, s'explique par sa réelle application. Autrement dit, la raison pratique ou la volonté a une *causalité* dont le fondement de détermination est une *loi morale*. Cette *loi* ne contient pas d'objet, pas de matière, pas de contenu... La loi morale universelle est, en outre, la forme universelle implicite dans toutes les maximes concrètes y/ou particulières. Enfin, le fait que la *causalité libre* soit une forme de causalité irréductible à la *causalité déterministe* qui gouverne dans la nature, cela nous engage dans l'*autonomie* de la volonté. L'être humain est, certainement, un composé de nature et de raison et comme être naturel l'homme est incliné par sa nature à se mouvoir selon la causalité. La volonté néanmoins, est autonome parce qu'elle se régit par ses propres lois et non pas pour les lois de la nature. D'ailleurs, la notion d'*autonomie* est — selon Ricœur dans *Soi-même comme un autre* — « un principe politique que Kant a moralisé⁶¹ ». La notion procède du grec « *αυτονομία* » et fait référence à l'État qui a le droit de se régir par ses propres lois. De même, chez Kant l'*autonomie* est indépendante de la volonté à l'égard de la matière de la loi, c'est-à-dire à l'égard de tout objet de désir et de la nature. En conséquence, on est autonome si en lieu de suivre des inclinations sensibles on se régit uniquement par sa raison.⁶² La raison humaine, par ailleurs, se détermine à agir par des maximes ou des règles pratiques. Et la volonté a comme objet la matière d'une règle ou un principe pratique. Si cet objet est fondement de détermination de la volonté la

⁶¹ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.* p. 320.

⁶² « L'*autonomie* de la volonté est l'unique principe de toutes les lois morales et des devoirs conformes à ces lois ; toute hétéronomie de l'arbitre, au contraire, non seulement ne fonde pas d'obligation du tout, mais est bien plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté. Car c'est précisément l'indépendance de l'arbitre à l'égard de toute matière de la loi (c'est-à-dire à l'égard d'un objet désiré) et néanmoins, en même temps, sa détermination par la simple forme législatrice universelle qu'il faut qu'une maxime soit capable de prendre, qui constituent l'unique principe de la moralité. Mais cette *indépendance* est la liberté au sens *négatif*, alors que cette *législation propre* de la raison pure et, comme telle, pratique, est la liberté, comprise au sens *positif*. Donc la loi morale n'exprime pas autre chose que l'*autonomie* de la raison pratique pure, c'est-à-dire de la liberté, et cette autonomie est elle-même la condition formelle de toutes les maximes, sous laquelle seules celles-ci peuvent s'accorder avec la loi pratique suprême. » KANT, *Critique de la raison pratique*, [58-59] [V, 33], *op.cit.*, p. 130.

volonté est assujettie à une condition empirique et chaque volonté a ses propres objets de désir. On ne peut supposer que les volontés visent universellement ni les mêmes objets de désir ni les mêmes sentiments. Une maxime ne peut, constituer une loi parce qu'un loi est toujours universelle alors que chaque individu a ses propres fondements de déterminations, ses propres objets de désir, etc. La solution Kant l'envisage en considérant « que la simple forme législatrice des maximes soit seule le fondement suffisant de la détermination d'une volonté⁶³ ». Le résultat est bien connu. La loi fondamentale de la raison pratique pure est énoncée : *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle.*

Récapitulatif, une volonté est déterminée comme *volonté libre* — d'après Kant — lorsque le seul fondement capable de la déterminer est la loi morale et formelle et en conséquence, « non pas seulement sans le concours de sollicitations sensibles, mais même à l'exclusion de celles-ci⁶⁴ ». Le concept de *causalité libre* remplit ainsi la condition logique de la relation causale, à savoir qu'il faut qu'il y ait quelque chose d'inconditionné pour toute série de conditions. La volonté se détermine, en effet, par elle-même sans le concours des objets de la sensibilité. Or, que le concept de *causalité libre* soit indépendant quant à son origine⁶⁵ de toutes les conditions sensibles signifie qu'il est, en concordance avec les conditions établies dans la raison théorique, une *cause noumenon*. Il s'agit donc, d'un concept vide parce qu'aucune expérience ou intuition vient le remplir. Ce concept est assuré, néanmoins, de sa réalité objective car il est, non pas seulement déduit par la raison lorsque celle-ci s'interroge — comme dans le cas de la raison dans son usage spéculatif — par les conditions de possibilité de la volonté libre, mais parce qu'il a une application réelle. C'est ainsi que l'idée d'une causalité libre rend compte de l'intervention de la volonté dans la nature, des possibilités qu'a la volonté d'initier des changements dans le monde, de créer des objets...

⁶³ KANT, *Critique de la raison pratique*, [51] [V, 28], *op.cit.*, p. 123. Et, [196] [V, 109], p. 230 : « La loi morale est l'unique fondement de la détermination de la volonté pure. Mais, étant donné que cette loi est purement formelle (à savoir qu'elle exige que seule la forme de la maxime soit universellement législatrice), elle fait abstraction en tant que fondement de détermination, de toute matière, partant, de tout objet de vouloir. »

⁶⁴ KANT, *Ibid.*, [128] [V, 72], p. 181.

⁶⁵ Voir KANT, *Ibid.*, [96-97] [V, 55], pp. 158-159.

La dialectique de Hegel

« [...] C'est Kant, et non Aristote — soutient Ricœur — qui a placé la question de la liberté au centre de la problématique pratique. Pour des raisons qui ne peuvent être développées ici, et que Hegel a excellemment formulées, le concept de liberté, au sens d'autonomie personnelle, ne pouvait être conçu par aucun penseur grec. À partir de Kant, la liberté pratique est, en quelque sens que ce soit, une détermination de la liberté.⁶⁶ »

Chez le criticisme se produit alors ce glissement subtil de la conscience ou du *cogito* vu comme principe de connaissance vers l'idée de *liberté*. Plus précisément, dans la deuxième critique, la *Critique de la raison pratique* tel que l'on l'a soutenu. Le *criticisme* ne développe pas cependant une « ontologie », il se développe sur le fond d'une conception *substantialiste* de la réalité. De plus, celui-ci reste pris du *dualisme ontologique* dans lequel le *mode fondamental de l'être* est la subjectivité. Ce sont des questions qui expliquent, en outre, comment est-ce que l'histoire métaphysique du concept de liberté est, pour l'essentiel, l'histoire de son alliance avec la subjectivité,⁶⁷ comme Ricœur le remarque. Or, d'après lui, Kant a construit la deuxième critique sur le modèle de la première — *La Critique de la raison pure* —, c'est-à-dire comme une séparation de l'*a priori* et de l'empirique, en engageant l'agir dans une série de dichotomies ruineuses.⁶⁸ À cet égard, l'on peut soutenir, comme Ricœur lui-même, que la critique qu'on le dirige à Kant est certainement hégélienne,⁶⁹ et à propos de la question de l'*historicité* de la *liberté*, on peut affirmer que cette critique est pertinente. Par ailleurs, l'ordre suivi dans la présentation des auteurs — Aristote, Kant et Hegel — est l'ordre que Ricœur lui-même suit en des textes comme « La raison pratique », « La petite éthique » de *Soi-même comme un autre* ; les articles de l'*Encyclopædia Universalis* « Liberté » et « Volonté », etc., où il expose sa position à cet égard. Il s'agit, en outre, de l'ordre chronologique des auteurs de manière que dans la conjonction elle-même de ses trois auteurs, on entrevoit déjà un *sens* qu'explique ce que Ricœur entend par *liberté* ou, plus exactement, par *historicité de la liberté*. C'est la raison pour laquelle on a soutenu plus haut que Ricœur est hégélien aussi au sens de concevoir une « raison » qui advient le long de l'histoire de la philosophie elle-même. Je voudrais

⁶⁶ RICŒUR, P., « La raison pratique », repris *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil (éd. poche) 1986, p. 275.

⁶⁷ RICŒUR, P., « Liberté », *Encyclopædia Universalis*, article cité.

⁶⁸ RICŒUR, P., « La raison pratique » repris *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, *op.cit.*, p. 277.

⁶⁹ RICŒUR, P., *Idem.*, p. 279.

néanmoins aller quelque peu plus loin parce que s'il y a quelque chose qui depuis toujours a attiré mon attention chez Ricœur c'est *sa conception dialectique* de la réalité.⁷⁰ C'est ainsi qu'entre des choses opposées, ou simplement distinctes, il cherche toujours une *médiation*. Dans la préface de *Soi-même comme un autre*, par exemple, il déclare que l'herméneutique du soi « occupe un lieu épistémique et ontologique [...] situé au-delà de l'alternative du *cogito* et de l'anti-*cogito*⁷¹ ». Dans cette œuvre, en fait, il met en jeu deux dialectiques complémentaires, à savoir celle de l'*ipséité* et de la *mêmeté*, et celle de l'*ipséité* et l'*altérité*. De manière semblable, dans son l'article « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité⁷² », Ricœur étudie la possibilité de « faire l'économie du *Geist* hégélien⁷³ » au moyen d'« une corrélation entre les conditions transcendantales posées par Husserl et les analyses de contenu conduites par Max Weber⁷⁴ » ; ce qu'il cherche c'est « une *composition dialectique* de style hégélien⁷⁵ ». Et dans le même endroit il affirme, en se référant à Husserl, que la progression dans l'explicitation devrait aboutir à « découvrir le sens transcendantal du monde dans toute sa plénitude concrète⁷⁶... ».

Que Ricœur cherche une « composition dialectique de style hégélien » où la progression dans l'analyse doit aboutir à découvrir « le sens transcendantal du monde », c'est manifest dans le « Le discours de l'action⁷⁷ ». Là Ricœur développé les approches entre la philosophie analytique de tradition anglo-saxonne et la phénoménologie husserlienne, et comme l'une et l'autre contribuent à un discours sur l'action. Il parle d'abord, de la tâche d'élucidation du langage ordinaire qui la philosophie analytique a pris en charge, et qui renvoie à l'expérience. Autrement dit, c'est l'expérience qu'il faut élucider moyennant le langage. Ricœur signale aussi, comment le vécu de la phénoménologie est, au fond, le référent implicite et non pas thématifié de l'analyse du langage ordinaire.⁷⁸ Or, il importe de remarquer le fait que les deux envisagent une méthode de description et de clarification. Autrement dit, clarifier, distinguer, instituer des différences, ce sont des opérations propres à la phénoménologie et à la philosophie

⁷⁰ Voir, RICŒUR, P. « Liberté », *Encyclopædia Universalis*, article cité.

⁷¹ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 27

⁷² RICŒUR, P., Repris *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, *op.cit.*, p. 311.

⁷³ RICŒUR, P., « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 328.

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ RICŒUR, P., « Le discours de l'action », *La sémantique de l'action* (Phénoménologie et herméneutique). Recueil préparé sous la direction de D. TIFFENEAU. Paris, Centre National de Recherche Scientifique (CNRS), 1977.

⁷⁸ RICŒUR, P., « Le discours de l'action », *La sémantique de l'action op.cit.*, p. 115.

analytique. C'est justement selon Ricœur, ce que les distingue « de toute construction dialectique qui est un art des passages, des compositions... ». En ce sens la philosophie de langue anglaise et la phénoménologie sont également opposées à la méthode dialectique.⁷⁹ Ricœur souligne aussi comment description phénoménologique et analyse linguistique forment un seul et identique discours sur l'action et comment cette unité apparaît claire lorsqu'on les oppose *au discours dialectique*. En fait, d'après lui, le discours dialectique *n'est pas un discours de la distinction et de la différence, mais de la médiation et de la totalisation*.⁸⁰ Il y a, en outre, des différences entre l'analyse linguistique et la phénoménologie. La phénoménologie, d'abord, cherche le sens transcendantal selon un mouvement « au rebours » qui va des problèmes d'expression aux problèmes de constitution alors que⁸¹ l'analyse linguistique se tient au plan des énoncés publics sans se questionner par les soubassements ontiques. Mais, toutes deux sont atteintes d'une même limite par rapport au discours dialectique qui est le discours de la totalité et non le discours des analyses et des descriptions. Enfin, dans *Soi-même comme un autre* Ricœur procède d'une façon semblable. Ce qu'il appelle « le retour de la réflexion par l'analyse » impose, justement, une fragmentation et une description. Autrement dit, une démarche analytique/descriptive qui s'oppose à la *position* immédiate de la réflexion revendiquée par les philosophies du sujet. Cette méthode analytique-descriptive il l'applique, d'ailleurs, aux dialectiques complémentaires de l'identité *Idem/Ipse* et de l'*Ipséité et l'altérité*. Cette façon de procéder (par des descriptions et des analyses fines) s'explique aussi, car, malgré le fait que Ricœur pense la réalité comme un tout, il veut éviter néanmoins un concept englobant, et même « nébuleux⁸² », de la dialectique qui terminerait par supprimer les différences dans une identité indiscernable ou tautologique.

Reprenons maintenant les éléments qui interviennent en ce qui vient d'être exposé. D'abord, Ricœur est un penseur dialectique, selon mon hypothèse de lecture, car, entre des réalités différentes, pas forcément opposées, il voit toujours une relation, une *médiation*. Ensuite, il veut maintenir les distinctions, les analyses et les descriptions fines qui sont propres à la phénoménologie et à la philosophie analytique afin d'éviter une conception indiscernable et même « nébuleuse » des choses. Finalement, il s'intéresse au sens transcendantal de la réalité, mais qui en lieu de rester vide doit

⁷⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁸¹ *Ibid.*, p. 130.

⁸² Voir, RICŒUR, P., « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 333.

aboutir à la plénitude des choses en sa concrétude. Il faut se demander cependant, si Ricœur applique la dialectique hégélienne *sensu stricto*, car, en fait, non seulement il n'assume pas l'ontologie du *Geist* mais il la refuse sans ambages.⁸³ En outre, chez lui, apparaît toujours certaine véhémence contre toute forme de « savoir absolu ». Il soutient aussi, dans son autobiographie intellectuelle,⁸⁴ *Réflexion faite*, que sa philosophie est une « philosophie sans absolu », notion qu'il a prise du philosophe protestant Pierre Thévenaz.⁸⁵ Enfin, jusqu'à quel point il assume la dialectique hégélienne c'est quelque chose qui dépasse les limites de ce travail. Je risquerais quelques interprétations néanmoins en m'inspirant librement des textes de Ricœur, afin de montrer ce que l'on peut considérer comme une « réappropriation » de la dialectique hégélienne. À cet égard, comme dans les cas d'Aristote et de Kant, il faudra introduire quelques des traits majeurs sur la dialectique hégélienne. L'œuvre de référence alors, sera *La phénoménologie de l'esprit*.

La nouveauté apportée par Hegel, d'abord, me semble être sans précédents. C'est ainsi que dans l'*ordo essendi* (l'ordre de l'être, qui s'oppose à l'*ordo cognoscendi* ou l'ordre du connaître) Hegel est antérieur à Kant, car, ce dernier demeure encore dans la tradition de l'ontologie *substantialiste* alors que Hegel bouleverse le panorama de l'ontologie et même de la logique classique. « Considérer un être-là quelconque — soutient Hegel — comme il est dans l'*absolu*, dans le $A = A$, il n'y a vraiment rien de tel, mais que tout n'y fait qu'un⁸⁶ ». Hegel affirme, en outre, qu'à la suite d'Aristote, considéré comme le père de la logique,⁸⁷ jusqu'à Kant, la discipline de la logique n'a fait aucun progrès. À cet égard, la logique classique est fondée sur le « Principe d'Identité » selon lequel une chose est ce qu'elle est, c'est-à-dire qu'elle persiste dans sa propre *identité*.⁸⁸ D'ailleurs, le principe logique de l'identité est fondé sur la notion de *substance* en tant que « principe de permanence » ou « essence » qui fait qu'un individu soit ce qu'il est. Le principe de contradiction se fondait également sur le principe d'identité. Ainsi, puisqu'une chose est ce qu'elle est, elle ne peut pas ne pas être, ou

⁸³ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 279 et « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 331-332.

⁸⁴ RICŒUR, P., *Réflexion faite*, Esprit, 1995, p. 22.

⁸⁵ THEVENAZ, P., *L'homme et sa raison*, Vol. I, II, Éditions la Baconnière-Neuchâtel, 1956.

⁸⁶ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Trad. BOURGEOIS, Bernard, Vrin, Paris, 2006, p. 67.

⁸⁷ Voir, HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 3, *La philosophie grecque*. Platon et Aristote, Trad. Fr. par GARNIRON Pierre, Pris, Vrin, 2007, p. 594. « Aristote a été considéré comme le père de la logique, qui n'a fait aucun progrès depuis son époque. »

⁸⁸ Voir, HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *op.cit.*, p. 605 : « Ce n'est pas là la logique du penser spéculatif, ce n'est pas la rationalité distinguée de la pensée d'entendement ; l'identité d'entendement, selon laquelle rien ne doit se contredire, est au fondement de ce penser. »

bien, si quelque chose n'est pas, elle ne peut pas être. Enfin, chez Aristote, l'individu est un et identique, un composé unique avec forme et matière. Le Stagirite, on l'a déjà souligné au-dessus, pense à la réalité physique qui fonde la pensée elle-même (cela explique aussi que Hegel la considère comme une logique de l'entendement du fini⁸⁹). Or, dans le composé physique la matière est principe de changement alors que la substance est *ce qui subsiste* au changement. La substance est donc le *substrat* qui persiste aux mutations, quelque chose de *fixe* où se produit le renouvellement lui-même. Ainsi, *Socrate* est à jamais Socrate, qu'il grandisse ou vieillisse, dans la maladie ou en bonne santé, avec barbe ou sans barbe.

À partir de Hegel cependant, c'est plutôt le principe de contradiction qui fonde l'identité elle-même. Autrement dit, l'identité n'est pas déjà comprise comme quelque chose de *fixe* ou d'immuable sinon comme un jeu de forces, comme un pur mouvement, comme une effectivité ou comme *acte*. À cet égard, en suivant Hegel, il manquait à l'idée classique de l'identité une certaine excision avec soi-même, le devenir-autre par rapport à soi. Cette nouvelle logique se fonde, d'ailleurs, sur l'idée de la réflexion, le *cogito*. C'est ainsi que l'opération dans laquelle la conscience se réfléchisse, l'acte d'auto-conscience, suppose un mouvement dans lequel celle-ci s'écarte de soi et devient autre par rapport à soi, aux dires de Hegel. La conscience, en outre, n'atteint son concept que lorsqu'elle se fait objet, autrement dit, lorsqu'elle se pense elle-même. Ce qu'on trouve au tout début, en suivant Hegel, c'est un moment de négativité, un instant d'altérité dans *l'identité* elle-même. Il parle, plus précisément, d'une *médiation* ou de la *négation* qui s'oppose à l'immédiateté indécomposable du « je ». Dans ce mouvement la conscience, se fait objet d'elle-même par l'acte de la réflexion, et sa logique implicite est celle de *l'identité dans la contradiction*. Afin de « visualiser » cette logique l'on peut penser à la forme $A \wedge \neg A = X$, sauf qu'en réalité celle-ci n'est pas formalisable. Toutefois on peut dire que de la loi de la contradiction, d'après la logique hégélienne, fonde le principe d'identité et non l'inverse. Autrement dit, l'identité n'est déjà pas comprise comme quelque chose de *fixe* et d'immuable, mais comme un advenir et plus exactement comme *acte*.

Or chez Hegel cela suppose une importante nouveauté, à savoir que l'être n'est pas seulement *en-soi* mais *pour-soi*, principe avec lequel commence sa grande *révolution*. La notion de l'être *pour-soi* est, en effet, révolutionnaire car la *forme* et

⁸⁹ *Idem.*

l'essence des choses (leur sens, leur intelligibilité ou leur structure constitutive) n'est déjà comprise comme *l'immuable* mais comme *l'effectif* ou comme un *résultat*. Cela implique, néanmoins deux questions. Le *sujet* d'abord, advient à soi-même et il advient comme un *autre*, c'est-à-dire, il apprend, il avance, il n'est déjà pas exactement le même. Le sujet est alors, effectif pour-soi, il advient à soi dans le parcours de sa biographie, de son apprentissage ou de son histoire à lui. Il s'agit bel et bien d'une notion temporelle du développement. L'individu apprend de la culture, des mœurs, des sciences, du droit, de la religion, le long du temps. Aussi, Hegel donne-t-il l'exemple de l'embryon lequel, est *en-soi* un homme et pourtant il ne l'est pas *pour-soi*. Pour que l'homme soit *pour-soi* il doit faire de sa raison ce qu'elle est, c'est-à-dire, raison cultivée.⁹⁰ C'est vraiment prendre au sérieux, aux dires de Hegel lui-même, la douleur, la patience et le travail du négatif. Ensuite, l'être pour-soi du sujet est selon l'idée de la raison comprise en tant que *liberté*. Autrement dit, si la raison est vraiment effective, si elle est *pour-soi* cela suppose un « se faire elle-même ce qu'elle est », elle est donc volition.⁹¹ En outre, si l'esprit engendre son contenu spirituel par lui-même, le savoir du spirituel ne comporte cependant, que le moment *du savoir de lui-même* que l'esprit possède. C'est-à-dire que l'esprit sait qu'« il le faut être à lui-même objet — affirme Hegel —, mais tout aussi immédiatement en tant qu'objet supprimé, réfléchi en soi.⁹² » Il s'agit du savoir qui constitue le fondement de la science et du savoir en général, mais il n'est pas complet. Afin qu'il reçoit son achèvement il doit avoir un autre savoir, celui des choses objectives qui s'opposent à la conscience elle-même. «... La conscience est — écrit Hegel — d'un côté, conscience d'objet, et de l'autre côté, conscience d'elle-même⁹³...» D'ailleurs, avec l'expression *phénoménologie de l'esprit*, le philosophe pense au savoir qui se présente tout d'abord comme une relation du sujet à l'objet. Enfin, avant d'y arriver au *savoir absolu* il a tout un travail d'explicitation des figures de la conscience dans le rapport sujet/objet. Essayons de suivre Hegel dans ce travail d'explicitation.

⁹⁰ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., p. 71.

⁹¹ FISCHBACH, F., *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*. Trad. Fr., Paris, Vrin, 2002, p. 74 : « En tant qu'intelligence pensante, l'esprit comme esprit théorique parvient au savoir de ce dont la conscience de soi, en tant que raison, ne possédait encore que la simple certitude : la pensée n'a pas seulement la certitude de l'identité de la raison et de l'être, du sujet et de l'objet, elle *sait* effectivement que toute chose *n'est* en vérité qu'en étant *pensée*, et qu'en toute chose la pensée n'a affaire qu'à une détermination d'elle-même. Or c'est précisément cette capacité de la pensée de déterminer son contenu par elle-même et par elle seule qui fait, selon Hegel, que l'intelligence, en vérité, est *volonté*. »

⁹² HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., p. 73.

⁹³ *Ibid.*, p. 127.

Le premier moment de la relation sujet-objet est celui de la perception sensible. C'est la perception dans laquelle la conscience se scinde, se met à distance d'elle-même pour percevoir le phénomène. Mais, qu'est-ce que la conscience perçoit ou plutôt, qu'est-ce qu'exactly le phénomène ? Hegel pose quelques exemples. Considérons tout d'abord celui du temps à partir du « maintenant ». À la question, qu'est-ce que le maintenant ? Nous pouvons répondre selon la perception ou la certitude sensible que nous avons, par exemple : — maintenant c'est le jour. Ensuite nous prenons note par écrit de cette certitude. Si, des heures après « maintenant » il est nuit, et nous lisons à nouveau la vérité notée par écrit, ce que nous constatons c'est que la seule vérité qui se conserve de cette perception sensible est le « maintenant ». Le « maintenant » demeure. Il n'est plus le jour et en fait, il est conçu comme un *négatif* en général. C'est-à-dire qu'il demeure du fait que quelque chose d'autre, à savoir le jour n'est pas, aux dires de Hegel. Une autre preuve est celle de l'« ici ». Supposons que l'ici soit par exemple un arbre et que j'ai l'arbre en face de moi, mais, voilà que je me retourne et l'ici n'est plus l'arbre mais une maison. L'arbre et la maison peuvent disparaître alors que l'ici demeure à toutes les déterminations possibles. En fin de compte, ce qui demeure dans la certitude sensible est *un être simple* et indifférent à ceci ou cela. Autrement dit, dans tous les cas que l'on considère, le temps, l'espace, la choséité,... ce que l'on constate c'est toujours le même rapport d'anéantissement. Cet *être simple* et indifférent aux déterminations de la perception sensible est l'« universel ». L'universel, écrit Hegel, est « ce qu'il y a de vrai dans la certitude sensible⁹⁴ ». L'essence de la perception est l'universel donc et face à cette abstraction les deux côtés, sujet ou percevant et objet ou perçu sont l'inessentiel. Sinon, puisque ces deux moments se rapportent l'un à l'autre comme des opposés, seul l'un des deux peut être essentiel.⁹⁵ Hegel remarque ainsi que

⁹⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁹⁵ FISCHBACH, F., *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir, op.cit.*, p. 58 : « Le but visé par la logique transcendantale kantienne comme par la logique objective hégélienne est de mettre au jour le subjectif en tant qu'il est objectivant ou en tant qu'il *détermine* l'objectivité, c'est-à-dire qu'il revient à cette (ou ces) "logique(s)" de considérer les concepts en tant qu'ils rendent l'objectivité de tout objet possible *a priori* : "elle contient, dit Hegel à propos de la logique objective, les règles de la pure pensée d'un objet" (Hegel, W.L., *Das Sein*, G. W. XI, p. 31). Que le sujet soit objectivant, qu'il soit ce que détermine l'objectivité en la constituant *a priori*, c'est bien là, aux jeux de Hegel, l'acquis définitif et irréversible de la révolution kantienne. » Et plus loin : « Si la caractéristique du savoir métaphysique de type dogmatique (c'est-à-dire pré-kantien) est d'admettre que le savoir philosophique connaît les choses telles qu'elles sont en soi, et donc de présupposer une extériorité entre le sujet pensant et l'objectivité de sorte que la relation du premier à la seconde es essentiellement d'ordre contemplatif, alors la doctrine hégélienne de l'Idée absolue est (...) au contraire le résultat d'une démarche qui démontre systématiquement que l'essence de choses n'est rien en dehors du concept qui pense cette essence, et qui aboutit à la thèse (...) d'après laquelle le savoir philosophique est précisément

l'universel présente une double signification, à savoir la *suppression* et la *conservation*. Pour l'expliquer reprenons de nouveau l'exemple du « maintenant » puisqu'il est vraiment paradigmatique :

« 1) Je fais monstration du *maintenant* — écrit Hegel — il est affirmé comme ce qui est vrai ; mais je fais monstration de lui comme de quelque chose qui a été ou comme de quelque chose de supprimé, je supprime la première vérité, et 2) j'affirme maintenant, comme la deuxième vérité, qu'il a *été*, qu'il est supprimé. 3) Mais ce qui a été n'est pas ; je supprime l'avoir-été ou l'être supprimé, la deuxième vérité, je nie, ce faisant, la négation du maintenant, et je fais ainsi retour à la première affirmation, que le *maintenant* est. Le maintenant et la monstration du maintenant sont donc constitués de telle sorte que ni le maintenant ni la monstration du maintenant ne sont quelque chose de simple ayant un caractère d'immédiateté, mais un mouvement qui comporte divers moments, ce *maintenant-ci* est posé, mais c'est bien plutôt *un autre* qui est posé, ou le premier maintenant est supprimé ; et il y a que cet *être-autre* ou ce fait de la suppression du premier maintenant est lui-même *à son tour supprimé* et, de la sorte, a fait retour au premier maintenant. Toutefois, ce premier maintenant réfléchi en lui-même n'est pas, en toute rigueur, la même chose que ce qu'il était d'abord, à savoir un *immédiat* ; mais il est précisément quelque chose de *réfléchi en soi-même* ou de *simple*, qui dans l'être-autre, demeure ce qu'il est là le véritable maintenant, le maintenant en tant qu'un jour simple alors qu'il a dans lui-même beaucoup de maintenant, des heures ; un tel maintenant, celui qui est une heure, est de même beaucoup de minutes, et les maintenant que sont celles-ci pareillement beaucoup de maintenant, etc. — La *monstration* est ainsi elle-même le mouvement qui exprime ce que le maintenant est en sa vérité, à savoir un résultat ou une pluralité de maintenant reprise en une unité ; et la monstration est l'expérience faite, que le maintenant est un *universel*.⁹⁶ »

le savoir de ce que l'essence des choses n'est rien indépendamment de l'acte de la pensée qui la détermine et la pose comme telle. » *Ibid.*, p. 82.

⁹⁶ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit, op.cit.*, pp. 138-139. Voir aussi : HEIDEGGER, M., *Être et Temps*, Trad. Fr. Vezin, François, Paris, Gallimard, 1997, § 430 : « Le temps est ce qu'il est l'unité négative de l'être-hors-de-soi, est de même un pur e simple abstrait, un idéal. Il est l'être qui, en tant qu'il est, n'est pas, et, en tant qu'il n'est pas, est : le devenir intuitionné ; c'est-à-dire que les différences certes purement momentanées, s'élevant immédiatement, se déterminent comme extérieures, en étant cependant extérieures à elles-mêmes » (Cf. Hegel, *Encyclopédie*, édition critique de Hoffmeister 1945, § 258.) Le temps se révèle être, pour cette explicitation, le « devenir intuitionné ». Celui-ci signifie, d'après Hegel, le passage de l'être au rien, ou du rien à l'être. (...) L'être du temps est le maintenant ; mais dans la mesure où maintenant n'est « maintenant » aussi déjà *plus* ou que chaque fois auparavant il n'est-*pas-encore* maintenant, il peut également se concevoir comment non-être. Le temps est le devenir « *intuitionné* », c'est-à-dire le passage qui n'est pas pensé, mais se présente uniformément dans la suite des maintenant. »

Long, ce paragraphe a la virtualité de laisser entrevoir ce que Hegel entend par l'universel. Celui-ci exprime une propriété différenciée ou déterminée, et plusieurs propriétés sont posées l'une étant la négativité de l'autre. Mais puisque se rapportent chacune à *soi-même*, elles sont indifférentes les unes à l'égard des autres, aux dires de Hegel. L'universalité simple, également, est à son tour différente et indifférente de ces déterminations. Celle-ci est un *milieu abstrait* dans lequel ces déterminités se trouvent et duquel elles participent. En outre, lorsque nous percevons un objet quelconque les propriétés de celui-ci se montrent comme des propriétés de l'objet, l'objet cependant, est un, et nous sommes conscients que la diversité existe en nous. Plus précisément, toujours en suivant Hegel, on peut dire que nous-mêmes, nous sommes ce *milieu universel*.⁹⁷ L'essentiel de la perception est le sujet, le percevant lui-même et la certitude sensible est la certitude du phénomène, c'est-à-dire, la certitude d'une apparition ou d'une apparence, alors que l'universel est un *tout* et ce *tout* est nous. Nous sommes le jeu de forces et nous sommes la réflexion du jeu lui-même. «... Les essences de la perception sont posés pour la conscience — affirme Hegel — d'une manière objective, telles qu'elles sont en soi, à savoir comme moments qui se changent immédiatement, sans repos ni être en (leur) contraire...⁹⁸ » En outre, ce *milieu universel* que nous sommes, supprime les différences. Il est l'infinité, l'absence de repos, le pur acte de se mouvoir soi-même, aux dires de Hegel.⁹⁹ Cette infinité est objet pour la conscience en tant ce qu'elle est *en-soi*, et donc la conscience devient conscience de soi. Bref, à la fin du parcours de la conscience par les différentes figures de l'esprit ce qui reste est l'infinité elle-même. «... Celle-ci est l'être supprimé de toutes les différences — écrit Hegel — le pur mouvement de rotation, le repos d'elle-même en tant qu'infinité absolument sans repos...¹⁰⁰ »

Enfin de compte, la *phénoménologie de l'esprit* devient *savoir absolu*¹⁰¹ lorsque le cercle ouvert par la conscience se ferme sur la conscience elle-même. C'est ainsi car

⁹⁷ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit, op.cit.*, p.152.

⁹⁸ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit, op.cit.*, p.170.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 195.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 194.

¹⁰¹ Voir, HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit, op.cit.*, pp. 75-76. « C'est ce devenir de la *science en général* ou du *savoir* que présente cette *phénoménologie* de l'esprit. Le savoir, tel qu'il est d'abord, ou l'*esprit immédiat*, est ce qui est sans esprit, ou il est la *conscience sensible*. Pour devenir proprement un savoir, ou pour engendrer l'élément de la science, ce qui est le concept pur lui-même de cette science, un tel savoir doit parcourir un long chemin de travail sur lui-même. — Ce devenir, tel qu'il va se produire dans son contenu et les figures qui se font voir en lui, ne sera pas ce que l'on se représente tout d'abord par un acheminement de la conscience non scientifique à la science, — il sera quelque chose d'autre, aussi, que la fondation de la science, — et, tout cela mis à part, l'enthousiasme qui commence

la conscience contient en soi toutes les figures, toutes les déterminations, toutes les différences, et, en somme, toutes les explicitations de l'esprit. Et pourtant, ce n'est pas la fin mais le principe parce que si la conscience de soi est objet, celui-ci est aussi bien un Moi qu'un objet, et en cela, selon Hegel, le concept d'*esprit* est déjà présent pour nous.¹⁰² On trouve une importante ambiguïté néanmoins autour du concept d'*esprit*. D'une part, le moi simple anéanti les différences dans ce *milieu universel* qu'elle atteint par abstraction. La conscience s'élève ainsi à la certitude du vrai sur le mode objectif et elle ferme le cercle par la certitude d'elle-même.¹⁰³ Le moi supprime l'objet qui se présente devant lui comme subsistant pour-soi, il anéantit cet *Autre* et c'est grâce à cet anéantissement qu'il atteint la certitude de lui-même ; lorsque la conscience « fait de soi son propre objet¹⁰⁴ », elle est auto-conscience. « En tant qu'une conscience de soi est l'objet, celui-ci est aussi bien un Moi qu'un objet. — En cela, — déclara Hegel — le concept de l'*esprit* est déjà présent pour nous. » Or, d'autre part, il y a parmi les objets du monde, un objet qui n'est pas un objet mais comme moi, un sujet. D'ailleurs, pour que la *médiation* soit totale il faut que le soi soit aussi anéanti par un autre que lui. Autrement dit, la dialectique doit s'accomplir aussi entre les sujets eux-mêmes. Il doit y avoir donc un autre qui accomplit en lui la suppression de ce que je suis. C'est-à-dire qu'il faut une opposition entre les diverses consciences de soi pour que la médiation soit totale, une opposition qui est toujours une *médiation*, une *identité*. Un Nous qui est un Moi et un Moi qui est un Nous. «... Il lui fait être pour l'Autre ce qu'il est — soutient Hegel — [...] Il y a une conscience de soi pour une conscience de soi. C'est seulement par là qu'elle est en fait, car c'est seulement dans ce cas qu'advient pour elle l'unité d'elle-même dans son être-autre.¹⁰⁵ » Lorsque la conscience atteint son propre concept, c'est-à-dire, une fois qu'elle comprend que l'objectivité elle-même tombe en elle, le

immédiatement comme en tirant un coup de pistolet, avec le savoir absolu, et qui en a déjà fini avec d'autres points de vue pour autant qu'il déclare n'en tenir aucun compte. »

¹⁰² Cf., HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., p. 199.

¹⁰³ FISCHBACH, F., *L'être et l'acte*, op.cit., p. 62 : « Le rapport théorique est d'abord un *accueil* des objets tels qu'ils nous sont *donnés* : « la vérité est supposée ne pouvoir être obtenue que par la soumission de la subjectivité », de sorte que la connaissance vraie ne peut consister, pensons-nous, que dans "le simple enregistrement de ce qui se présente tel qu'il se présente" (HEGEL, *Cours d'esthétique*, tome 1, trad. J.-P. LEFEBVRE et V.V. SCHENCK, Paris, Aubier, 1995, p. 154 ; HEGEL W13, p. 153). L'attitude théorique attribue donc la passivité au sujet et n'espère parvenir à la vérité qu'à la condition qui soit posé "la non-liberté de l'appréhension subjective". Dans le rapport théorique, la liberté tombe du côté de l'objet auquel est conservée toute son autonomie : l'objet est *par lui-même* ce qu'il est, et il ne sera connu de nous en vérité qu'à la condition que nous nous soumettions à lui. »

¹⁰⁴ FISCHBACH, F., *L'être et l'acte*, op.cit., p. 71 : « Faire de soi son propre objet » (HEGEL, RH., p. 75 (trad. modifiée par nous, F.F) ; HEGEL, V.G., p. 54) et bien selon Hegel une caractéristique, la caractéristique majeure de l'esprit. »

¹⁰⁵ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., p. 198-199.

cercle se ferme. Elle a est enfin sûre que dans tout objet elle n'a affaire avec rien que lui soit définitivement étranger. Le passage à l'esprit suppose ainsi l'*identité* du sujet et de l'objet. À partir de maintenant, la conscience est maître de l'objet car elle a l'*identité* avec elle-même.¹⁰⁶ Or, cela n'est pas la fin, tel que l'on a remarqué plus haut, mais le commencement. Sinon, et en tout cas — tel que Ricœur le signale dans son article *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité*¹⁰⁷ — la philosophie de l'esprit (*Geist*) suppose un dépassement de la conscience. Autrement dit, la référence à l'esprit signifie que la phénoménologie de Hegel surmonte le milieu de la conscience individuel. Une fois que le concept d'esprit est formé, ce qui advient ultérieurement c'est, aux dires de Hegel, l'expérience de l'esprit.

L'essence de l'esprit : la substance éthique ou la liberté sensée

L'essence de l'esprit suppose qu'il n'y a pas de « je » sans un « autre ». Pas de *Moi* sans le *Nous*, pas de *Nous* sans le *Moi*, il y a donc une nature commune. « L'esprit est l'essence commune », écrit Hegel, et cette essence commune est « essence éthique¹⁰⁸ ». Mais, comment est-ce que l'on passe de l'esprit en tant qu'« essence commune » à l'« essence éthique » ?, Quel est le lien entre les deux ? Ce ne va pas de soi. Hegel déclare dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire. La raison dans l'histoire*, que l'activité de l'esprit consiste à se produire, à se faire l'objet de soi-même, à se connaître soi-même. Or, l'esprit, sommes *Nous* et ce nous est *pour-soi* en ce sens qu'il se produit, se fait objet de soi-même, se connaît lui-même. Les choses de la nature, en revanche, ne sont pas pour elles-mêmes et donc elles ne sont pas libres.¹⁰⁹ L'activité est, en outre, l'essence de l'esprit parce qu'il est son propre produit, il est son commencement et sa fin et là est sa liberté. L'esprit cependant n'est pas seulement « libre », il n'est pas seulement « liberté », mais il « se sait » libre, il se comprend comme liberté. Hélas, la différence est grande ! Puisque lorsque l'esprit ne se « sait » pas libre il est esclave et même satisfait dans sa servitude.¹¹⁰ Sinon, si l'esprit se produit, s'il se fait l'objet de lui-même, une telle détermination de la « liberté »

¹⁰⁶ Cf., FISCHBACH, F., *L'être et l'acte*, *op.cit.*, p. 68.

¹⁰⁷ Voir, RICŒUR, P., « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 312.

¹⁰⁸ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, *op.cit.*, p. 390.

¹⁰⁹ Voir aussi : HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *op.cit.*, pp. 566-567. « La hache n'a pas le principe de sa forme en elle-même (tel que l'âme es la forme d'un corps), elle ne se fait pas elle-même ; en d'autres termes, sa forme, son concept n'est pas sa substance elle-même, — elle n'est pas active par elle-même ».

¹¹⁰ HEGEL, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Trad. Fr., PAPAIOANNOU, Kostas, Paris, Union générale d'Éditions, coll. « Le monde en 10/18 », 1965, p. 76.

pourtant, dépasse la notion kantienne de la liberté en tant que « causalité libre ». Certes, si l'esprit se produit lui-même et produit sa propre réalité, il s'épanouit lui-même et il développe en même temps « une réalité extérieure » à soi. Autrement dit, l'esprit « développe sa liberté en un monde posé par lui, le monde éthique.¹¹¹ » C'est ainsi que le « monde éthique » est comme une « seconde nature » dont le but est l'épanouissement de la liberté. La liberté donc, constitue son propre monde comme un monde effectivement produit pour elle-même et où elle peut trouver sa satisfaction. Cette « seconde nature », le « monde éthique », est l'œuvre de l'esprit, là-où il peut se réaliser et se connaître comme esprit. C'est la raison pour laquelle Hegel écrit dans ses *Principes de la Philosophie du droit* « que (le droit) est le règne de la liberté effectuée, le monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même, en tant que seconde nature.¹¹² » D'ailleurs, si l'éthique du grec êthikos (êthos « mœurs ») porte sur la morale, les valeurs et les coutumes d'un peuple ou d'une communauté, le « monde éthique » porte donc sur les lois morales du *nous* qui sommes tous et chacun. La volonté libre, on l'a déjà vu chez Kant, est l'agir qui obéit à la « loi morale » que la liberté s'en donne. Mais la liberté n'est pas complète, selon Hegel, sans l'effectivité réelle de la raison qui produit « le monde éthique » comme une « seconde nature » et surtout, il faut prendre compte de l'affrontement d'une liberté à une autre liberté.

« Avec l'*Encyclopédie* et après les *Principes de la philosophie du Droit* — écrit Ricœur — j'accorde volontiers que la « moralité » formelle est seulement un segment dans une trajectoire plus vaste, celle de la réalisation de la liberté (Préface aux *Principes de la philosophie du Droit* § 4). Définie en termes, plus hégéliens que kantien, la philosophie de la volonté ne commence ni ne finit par la forme du devoir ; elle commence par l'affrontement de la volonté à la volonté, à propos des choses susceptibles d'être appropriés...¹¹³ »

Rousseau avait déjà exprimé, d'une certaine façon, l'idée de conjointre la liberté à la loi au *Contrat Social*. C'est alors que la liberté devient *liberté sensée*. Mais c'est au génie de Kant que l'on doit l'explication rationnel de ce qui est la conformité entre la liberté et la loi. La loi morale, cependant, est une règle abstraite et une règle générale n'atteint pas encore la question de la liberté dans toute sa complexité. La liberté ne

¹¹¹ Voir, HEGEL, *Encyclopaedie des sciences de l'esprit*-P.E. 27/30, Additif du § 385 ; W10, p. 34.

¹¹² HEGEL, *Principes de la philosophie du droit. Introduction* § 4, *op.cit.*, 71.

¹¹³ RICŒUR, P., « La liberté selon l'espérance », article dans le recueil *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil (éd. poche) 1969, p. 543.

trouve sa complétude qu'au passage par l'objectivation dans les *œuvres* et dans les *actions*. Autrement dit, une liberté d'*intention* ne suffit pas ; sans le passage par la réalisation concrète celle-ci demeure inchoative. La liberté enfin, s'objective dans les institutions et dans les communautés. C'est l'*historicité de la liberté* en ce sens qu'elle ne demeure pas dans le ciel inchoatif des Idées, mais s'effectue dans le temps et dans l'histoire commune des hommes. En outre, elle surpasse la liberté considérée au sens psychologique ou individuelle. Il ne s'agit pas d'une psychologie où l'on prend compte de la liberté individuelle alors que la liberté politique,¹¹⁴ la volonté générale, demeure en dehors de la réflexion sur la liberté. La liberté politique présuppose que la liberté de l'individu et sa satisfaction se donnent dans le « tout » de la communauté. C'est la raison pour laquelle l'on peut soutenir avec Hegel et avec Ricœur lui-même, que la liberté chez Kant, la *Moralität*, est encore une liberté *abstraite* et *subjective*. Certainement, le moment d'intériorisation est nécessaire, mais il n'en suffit pas. Il manque, l'idée d'effectuation et celle de l'union de l'éthique et du politique, l'affrontement de la liberté à la liberté. Ricœur rappelle aussi comment Rousseau oppose la « liberté sauvage » à la « liberté civile » et comment il comprend le passage d'une liberté farouche et destructrice à une liberté humaine, sensée. Puis, Hegel pense à la terreur » lorsque la liberté se veut en dehors de toute institution. Le proprement humain, on pourrait le dire avec Hegel, est donc le « monde éthique », le monde soumis aux lois morales assurées par le sceau institutionnel. Enfin, et selon Ricœur :

«... Cette éthique concrète (de Hegel) restituée avec les ressources de la pensée moderne, donc postkantienne, une idée très forte d'Aristote, à savoir que le « bien de l'homme » et la « tâche » (ou la « fonction ») de l'homme [...] ne s'exercent complètement que dans la communauté des citoyens. (Et)... La politique est un savoir [...] qui coordonne le bien de l'individu à celui de la communauté...¹¹⁵ »

La liberté chez Ricœur est la « liberté sensée » au sens hégélien de l'institution. Autrement dit, la liberté est non seulement individuelle mais collective et non seulement *idéale* mais *historique*. Elle s'institue par les œuvres de la culture, du droit, de l'économie, de la religion, de l'État ; par cette « seconde nature », elle institue le « monde éthique ».¹¹⁶ « Ce qui d'abord nous séduit au point de presque nous conquérir

¹¹⁴ Cf., RICŒUR, P. « Liberté », *Encyclopædia Universalis*, article cité.

¹¹⁵ RICŒUR, P., « La raison pratique » repris *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 282.

¹¹⁶ RICŒUR, P., « Il faut espérer pour entreprendre » ; *Jeunes Femmes*, 1097, n° 119-120, p. 23 : « Au fond —écrit Ricœur— toute pensée politique, sociale, doit se tenir à ce point crucial où institution et

— écrit Ricœur — c'est l'idée qu'il faut chercher dans la *Sittlichkeit* — dans la vie éthique concrète — les sources et les ressources de l'action sensée. Nul ne commence la vie éthique ; chacun la trouve déjà là, dans un état des mœurs où se sont sédimentées les traditions fondatrices de sa communauté.¹¹⁷ » Le monde véritablement humain n'est pas alors le monde du « fait » mais le monde du « devoir ». De même, si le monde n'est pas tel qu'il « devrait être », car dans le monde il y a la contingence, il y a le mal, il y a la méchanceté des hommes, la volonté doit alors remplir une fonction. C'est ainsi que l'esprit humain se distingue et se reconnaît aussi par *sa capacité créatrice*. À cet égard, et pour finir avec ce sommaire exposé de la problématique hégélienne, on fait appel à Hegel notamment dans la troisième partie du volume III de ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, « La Philosophie de l'Esprit » consacré à Platon.¹¹⁸ Là le philosophe fait une apologie de l'État. Or, il faut le dire, cela n'implique nullement qu'on soit d'accord ou qu'on fasse l'*apologie* de la théorie de l'État à laquelle abouti l'ontologie du *Geist*.¹¹⁹ — Nullement. Toutefois, l'idée de conjoindre le rationnel et le réel de la façon qu'on va dire, peut nous séduire — comme parfois il l'arrive à Ricœur lui-même — presque jusqu'au point de nous conquérir.¹²⁰ Dans ladite œuvre Hegel parle de la *République* de Platon. Il réfléchit sur comment il est devenu proverbial de penser à cet *idéal de constitution politique* comme une chimère. À plus forte raison dans la mesure où, tel que celui-ci est décrit par Platon, il n'existe que dans la pensée. Autrement dit, la description de la *République* est tellement parfaite qu'elle n'est réalisable que dans un monde parfait où les hommes sont également parfaits. Les hommes sont cependant méchants et donc un tel idéal est, aux dires de Hegel, tout à fait oiseux. Toutefois, « la vérité n'est pas une chimère¹²¹ ». Selon Hegel, que le grand et le véritable soit inatteignable, cela n'implique pas qu'il ne soit non plus, vrai. Toute forme de détermination contient un manque et cela ne suppose point qu'on doive cesser de déterminer et de se déterminer soi-même avec énergie. L'idéal, si raffiné et si parfait soit-il ou si raffiné et si parfait se présente à nous, ne doit jamais constituer un obstacle pour les charges qu'il réclame. Si nous rejetons comme une chimère une idée seulement

liberté, non seulement se rencontrent, mais s'engendrent mutuellement. Ce que Hegel appelait "réalisation de la liberté", c'est cela (...) Le pire adversaire de toute pensée politique et sociale, c'est la revendication de l'informe. Je dirai, pour être plus positif, que l'entrée en institution fait partie d'une liberté proprement humaine, d'une liberté sensée. »

¹¹⁷ RICŒUR, P., « La raison pratique » repris *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 279.

¹¹⁸ Voir HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *op.cit.*, pp. 476 et suivants.

¹¹⁹ Voir RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 290.

¹²⁰ RICŒUR, P., « La raison pratique » repris *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 2

¹²¹ HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *op.cit.*, pp. 477.

parce qu'elle nous semble trop bonne *nous rendons* alors *les armes* avant de commencer la bataille. Pour Hegel un idéal qui est porteur de vérité n'est pas une chimère, il est véritable. Un idéal n'est pas impuissant mais puissant. Bref, « Le véritable idéal ne *doit* pas être effectivement réel, il *l'est*, lui seul ce qui est effectivement réel [...] et, ce qui est effectivement réel est rationnel...¹²² » Le problème nonobstant est comment distinguer ce qui est effectivement réel. Autrement dit, le philosophe distingue entre « monde phénoménal » et « réalité effective ». Ce qui est « effectivement réel » est aussi un être extérieur qui présente des caractères de l'arbitraire et de la contingence. Si l'on considère la partie superficielle des questions morales, certainement le comportement des hommes est plein d'aspects fâcheux. Quoique, selon Hegel, lorsque l'on considère la substance du moral il faut aller au-delà de la partie superficielle. Sinon, qu'il y ait de la méchanceté parmi les hommes ce n'est pas l'idée. La substance de la morale a une réalité effective et cela n'a rien à voir avec la « surface » des vices et des passions des hommes. Au moins, c'est ce que soutient Hegel. « Ce qui est temporaire, transitoire, existe sans doute et peut causer pas mal de soucis, mais ce n'est pas pour autant une véritable réalité effective, pas plus que la particularité du sujet, ses vœux, ses inclinations¹²³ ».

Le parcours de la de liberté où l'historicité de la liberté chez Ricœur

Ce parcours à travers les différentes figures et problématiques sur la *subjectivité* et son alliance avec l'idée de liberté était nécessaire, me semble-t-il, pour commencer à comprendre la *liberté* chez Ricœur. Il fallait avoir présent à l'esprit comment « l'histoire métaphysique du concept de liberté est, pour l'essentiel, l'histoire de son alliance avec la subjectivité¹²⁴ », tel qu'a été souligné plus haut. De ce parcours par les différents aspects ou figures impliquées dans la question de la liberté, on peut dégager aussi *l'historicité de la liberté*. On voudrait insister, cependant, sur les implications de la liberté au sens de la philosophie *transcendantale*, parce que cette dernière est souvent identifiée aux idéalismes dont la connotation est plutôt péjorative. De même, la philosophie transcendantale initiée par Kant et suivie par Husserl, appartient aux philosophies du sujet et celles-ci s'identifient à maints égards, avec *les idéalismes*. Nous sommes cependant, dans *l'ère herméneutique* de la pensée dans laquelle certaines

¹²² *Ibid.*, p. 478.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ RICŒUR, P., « Liberté », *Encyclopaedia Universalis*, article cité.

conceptions philosophiques sont devenues presque un *anathème*. Or, à mon avis, Ricœur a suivi son chemin philosophique dans une certaine solitude. Je dis bien dans une « certaine solitude », puisqu'il a dialogué ou argumenté avec presque toutes les écoles de son temps et même avec les philosophies du passé, la tradition.¹²⁵ Mais il s'est tenu toujours à une certaine distance des écoles ainsi que de la tradition elle-même. On dirais que Ricœur est un penseur *solitaire*. Cela explique peut-être, l'extraordinaire *équilibre* qu'il exhibe, car, sa pensée se tient toujours à égale distance de l'excès que du défaut.¹²⁶ Il n'utilise pas, non plus, le recours hyperbolique, et fuit des absolutismes en philosophie. L'on peut soutenir que si Ricœur défend une cause philosophique c'est celle de *penser plus* et de *dire autrement*.¹²⁷ Cela dit, il reconnaît son héritage de la philosophie réflexive française en même temps qu'il milite contre la forme de *l'idéalisme* prétendument *absolu*. Dans son autobiographie intellectuelle *Réflexion faite*,¹²⁸ Ricœur déclare que sa résistance à la prétention à l'immédiate, à l'adéquation et à l'apodicticité du *cogito* cartésien et du « je pense » kantien, il la doit à son premier

¹²⁵ Stevens va plus loin dans l'affirmation dans la mesure où il soutient que Ricœur est « celui qui a voulu mettre un peu d'ordre dans le chaos de la philosophie du XX^{ème} siècle ». Voir, STEVENS, B., *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur, op.cit.*, p. 5, 14 et suiv. Il parle d'un « avènement de sens dans la philosophie contemporaine » : « Il est celui — écrit Stevens par rapport à notre auteur — qui a réussi à donner à celle-ci (la philosophie contemporaine) une configuration d'ensemble, une cohérence et un sens. » p., 5-6. À mon avis, cependant, il s'agit bel et bien du style philosophique de Ricœur, d'un choix de faire philosophie qui cherche à construire sur des acquis déjà admis, disons, dans la communauté philosophique, au lieu de tout recommencer à chaque fois. Je ne pense pas que son rôle soit celui de « arbitrer » entre les tendances rivales de la philosophie de notre époque. Stevens, par contre, considère que la fonction d'arbitrage justifie le champ particulièrement vaste que l'œuvre de Ricœur entend couvrir : précisément la quasi-totalité du champ de la philosophie occidentale contemporaine. Voir p. 5. Néanmoins, je suis plutôt d'accord avec le commentaire de Jean-Luc Marion dans *Le Figaro* (Le Figaro Littéraire, Hebdomadaire Paris, 28 FEV 2013, p. 3.) sur la particularité de la philosophie de Ricœur lorsqu'il soutient qu'il s'agit d'une philosophie au second degré, disons une *metaphilosophie*. En outre, Stevens appuie sa théorie dans *Main trends in Philosophy*, publié par l'UNESCO chez Holmes and Meier, New York, 1978. Il s'agit d'un ouvrage collectif que Ricœur a dirigé et supervisé. Pourtant, on a l'impression que c'est Stevens lui-même qui, moyennant la dantesque œuvre de Ricœur, essaie de « brosser un tableau général... une encyclopédie de la philosophie contemporaine.. » dans ses propres termes. L'incursion de Ricœur dans la philosophie analytique de tradition anglo-saxonne, par exemple, je dirais qui est circonstancielle. Elle se doit, très probablement, aux tournées de conférences aux Etats-Unis où Ricœur est invité assez régulièrement depuis 1954. Puis, comme il est bien connu, Ricœur prend la succession de Paul Tillich à la *Divinity School* de Chicago et entre à partir de 1970 au département de philosophie de l'Université de Chicago, poste qu'il occupera jusqu'en 1992.

¹²⁶ On pense ici à un ordre monastique de vie éremitique dont le nom est la « Chartreuse » et dont l'origine date de 1084. C'est alors que Bruno, avec ses six compagnons, s'installe dans la vallée sauvage de la Chartreuse qui donnera à l'Ordre son nom. Chanoine de l'école cathédrale de Reims et Recteur de l'Université, Bruno est un des maîtres les plus remarquables de son temps : « ...un homme prudent, à la parole profonde. » On lit dans les Statuts de l'Ordre 1.1 : « Cet idéal contemplatif doit s'accompagner d'un *attrait pour la solitude*, puisque c'est le cadre où s'écoule la plus grande partie de la vie du moine. Cependant les chartreux n'étant pas des ermites au sens propre, la part de vie commune n'est pas négligeable. Il faut donc que le candidat soit apte non seulement à la solitude, mais aussi à la vie commune. Parmi les autres qualités indispensables, *l'équilibre et le jugement* viennent au premier rang. »

¹²⁷ RICŒUR, P., *Temps et Récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil (éd. poche) 1985, p. 489.

¹²⁸ Voir : RICŒUR, P., *Réflexion faite, op.cit.*, p. 12.

maître, le professeur de formation néothomiste Roland Dalbiez. Il raconte comment Dalbiez argumentait à la façon des scolastiques du XIV^e siècle et comment son adversaire principal était l'idéalisme, suspecté, dit-il, de laisser la pensée refermer sa prise sur le vide parce que privée du réel.¹²⁹

Cela dit, la liberté Ricœur le découvre dans la philosophie réflexive dans le *cogito* cartésien et dans le « je pense » kantien. Il y a toute la tradition libérale qui est à l'amont de sa pensée. Cette tradition cependant, ne s'explique pas en dehors du soubassement ontique, du problème de la constitution. C'est précisément ce qu'il retient de la phénoménologie husserlienne, à savoir le mouvement qui va des « problèmes d'expression aux problèmes de constitution.¹³⁰ » En outre, Ricœur reconnaît bel et bien que c'est dans son alliance avec la subjectivité que l'idée *liberté* s'explique. Or, l'ontologie *substantialiste* d'Aristote — en un sens renouvelé par Ricœur qui reste à expliciter — exerce la fonction de contrepoint au *savoir de soi* qui se prétend, notamment chez Hegel, *absolu*. C'est ainsi que Ricœur parle d'*un fond d'être, à la fois puissant et effectif sur lequel se détache l'agir ou la liberté elle-même.*¹³¹ Autrement dit, la fonction de ce *fond d'être* est celle de dépasser la seule subjectivité où le *savoir absolu* semble englober la réalité toute entière. D'ailleurs, s'il n'y a pas d'« ontologie » au sens fort dans ses œuvres, une certaine « véhémence » ontologique est toujours présente ou implicite. C'est notamment à la fin des trois œuvres citées au début que Ricœur traite des questions ontologiques, à savoir *La Métaphore vive*, la trilogie de *Temps et récit*, plus précisément dans le vol. III. *Le temps raconté* et *Soi-même comme un autre*. Enfin, il faudra revenir sur la possible mise en œuvre d'une *dialectique* entre *réalité* et *idéauté* chez Ricœur.

Mais il importe encore de remarquer ce fond transcendantal qu'explique l'idée de liberté. Il fallait comprendre d'abord, que le *droit* de l'individu en sa particularité est vraiment *infini*, absolu ou incommensurable. L'individu en sa particularité a, en effet, un droit infini dans le christianisme. C'est le début du respect à la *personne* dont le développement du concept se doit en grande partie à la théologie dogmatique.¹³² L'individu a une valeur absolue dans son individualité, une valeur qu'il faut respecter. Or, il y a aussi le côté, disons, négatif de cette infinité. C'est, selon Augustin, le fait que

¹²⁹ RICŒUR, P., *Réflexion faite, Idem*.

¹³⁰ RICŒUR, P., « Le discours de l'action », *La sémantique de l'action op.cit.*, p. 130.

¹³¹ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre, op.cit.*, 357.

¹³² Selon le dogme de la Trinité, Dieu est Un et *Trino*. Trois personnes un seul Dieu qui est Père, Fils et Saint-Esprit.

l'homme peut se détourner de Dieu, lui faire défection. Voilà affleurer non seulement le droit de l'individu en son infinité mais son pouvoir de faire défection à Dieu, de se dégager de la divinité. Il n'est pas assujéti à aucune divinité. Or, libre en son droit infini, libre en son pouvoir de faire défection à Dieu, l'individu est aussi un « moi » qui s'assure de lui-même par la pensée. Le *cogito* suppose *un mode fondamental d'être* qui s'écarte du reste de la réalité et qui devient le fondement de la connaissance. Il se rend compte de soi-même en tant que pensée dont la seule détermination absolument certaine est sa propre détermination. Certes, il n'y a pas de *contradiction logique* dans le fait que je puisse me tromper dans mes perceptions, de fait je me trompe souvent, je ne peux pas me tromper pourtant, dans le fait que je me trompe si je me trompe vraiment. Autrement dit, la pensée ne peut pas se nier elle-même sans se contredire. Alors, la seule chose vraiment sûre est la pensée elle-même, et, elle est « libre pensée » dégagée des déterminations extérieures. Autrement dit, si jusqu'à maintenant la connaissance était conçue selon la métaphore du *miroir* car l'esprit est comme un miroir où les choses se reflètent, à partir de maintenant c'est le *regard* de l'esprit qui maîtrise le *sens* des choses. Je ne suis plus déterminé par les choses extérieures mais je détermine, en quelque sorte, ces choses qui sont là devant moi. (On voit bien que le paradigme qui gouverne l'idéal de la connaissance, est celui du *regard* ou de la *contemplation*). Après sera le *criticisme* kantien qui met fin aux prétentions de l'esprit à maîtriser le *sens*. Dans le *criticisme* la *connaissance* est toujours connaissance des objets dont les données affectent la sensibilité. Toutefois, l'esprit n'est pas, chez Kant, une simple *ouverture* ou *réception* du phénomène. Il est plutôt l'*activité* d'organisation de ses données sauf que le sujet ne maîtrise absolument pas le sens puisque le sens est toujours *sens de quelque chose...* De cette façon, l'intentionnalité de la pensée, en des termes plus husserliens que kantien, est toujours supposée. Ainsi, le sujet n'est pas absolu puisque l'extériorité de l'objet est impliquée par la connaissance elle-même. La connaissance, d'ailleurs, est toujours connaissance des phénomènes. Ce que nous connaissons ce n'est pas la vérité des choses *en-soi* mais comment ces choses nous affectent. Or, la *critique* de la *raison pratique* entraîne l'esprit dans un domaine inattendu par la *critique* de la *raison théorique*, car, ce que cette dernière implique, ce n'est seulement que le rationnel est affecté par le réel mais que le rationnel peut affecter aussi le réel. Le rationnel peut créer et transformer le réel sur un mode que l'est propre, celui de la moralité ; l'être humaine est capable de produire des changements dans le monde. De même, si le rationnel se

régit, non pas déjà par les lois déterministes de la nature mais par les *lois morales* qu'elle-même se donne, elle se dégage alors du joug de la *nature*.

À partir de ces développements, par *liberté* ou par historicité de la liberté l'on entend d'abord, le *droit infini* de l'individu, un droit qui est presque *sacré*. Ensuite, on entend la délivrance de la divinité et du déterminisme de la nature. Enfin, la liberté obéit à des lois morales qu'elle-même se donne, elle est l'*autonomie*. Autrement dit, liberté et obéissance à la loi ne s'opposent pas mais au contraire, elles s'exigent mutuellement. Or, si l'individu est délivré — toujours dans une certaine mesure car en tant que fini et naturel il est aussi assujéti — de la divinité et de la nature, la libre subjectivité ne suppose seulement la capacité de penser et de choisir. La liberté suppose une pensée et un choix *effectifs* et réels. L'homme n'est pas uniquement *capable* d'agir, il est effectivement *agissant*. Dès lors, la question n'est pas si l'on agit ou si l'on n'agit pas, mais si l'on *sait* que l'on agit ou bien on ne le *sait* pas. Autrement dit, on agit toujours, on est toujours *effectif* le veut ou non. Nos choix et nos actions sont *rationnels* (par leur origine) et *réels* (selon son contenu concret). Il s'agit du « monde éthique » ou plus en général de *l'historicité* de la *liberté*, du fait que nous construisons l'histoire et en même temps nous sommes affectés par l'histoire. Ce côté *effectif* de la subjectivité, à mon sens, Hegel l'a rendu manifeste. C'est lui qui a compris que la raison est vraiment *agissante*, qu'elle *crée* ses propres objets, qu'elle est *réelle* dans la *culture*, le *droit*, la *religion*, l'*économie*, la *politique*... Bref, que les *langages*, les *mœurs*, les *institutions* des peuples, sont *réels* et *rationnels* en ce sens qu'ils sont l'*œuvre* de la raison. C'est aussi le cas de l'universalité du langage, de la musique, de la poésie, de la religion, de la politique, car, dans ces domaines on n'est plus dans la seule individualité considérée de façon *solipsiste* et *intentionnelle*. La réalité historico-culturelle est fondamentalement œuvre de *l'humanité*. Dans le cas de *l'eschatologie*, par exemple, si l'histoire, et en concret, les peuples et les nations peuvent devenir *coupables*, c'est en raison de la *responsabilité* impliquée dans sa *liberté*. Enfin, la *liberté* effective suppose aussi l'affrontement des libertés. Certes, *l'universalité* est déjà supposée dans la *loi morale* que la liberté elle-même se donne. Mais il faut prendre compte aussi du « monde *éthique* » effectif, de l'affrontement des libertés parce que la « bonne volonté » ne suffit pas. Le « je » est égoïste, et, pourtant, il n'y a pas vraiment de « je » sans un autre « je ».

L'historicité de la liberté, la liberté réel et effective, suppose que nous sommes toujours capables pas seulement de penser mais d'agir, que nous pouvons « toujours »

faire quelque chose. Sinon, tel est le pari de Ricœur, « Avec la diminution du pouvoir d'agir, ressentie comme une diminution de l'effort pour exister, commence le règne proprement dit de la souffrance.¹³³ » En outre, l'historicité de la liberté est aussi la *liberté sensée* en ce sens que notre pouvoir de penser et d'agir est une partie du monde éthique et social dans lequel nous vivons. Autrement dit, si la liberté est au même temps réelle et rationnelle, elle l'est selon les termes impliqués par le réel et par le rationnel eux-mêmes. Sinon, on est livré à l'égoïsme, à l'arbitraire ou à la folie.

Le travail ricoeurien pour la « liberté »

Le rationnel est réel et la liberté est créatrice du « monde », tout particulièrement de « monde éthique », en suivant la phénoménologie de Hegel. C'est, ainsi que l'on peut comprendre le sens profond des études ricoeuriennes dans la *Métaphore vive*, *Temps et récit* et *Soi-même comme un autre*. La métaphore d'abord, dit les choses sur le mode *poétique*, elle ne décrit pas la réalité, mais elle la re-décrit à un niveau plus profond et plus humain. C'est, peut-être, parce que la réalité humaine est en grande partie l'œuvre humaine, qu'elle ne se dit pas selon le discours scientifique ou des sciences de la nature. Ensuite, dans *Temps et récit* l'histoire elle-même est un récit. Plus précisément l'histoire est le temps humain raconté par les historiens, elle est *temps et récit*.¹³⁴ Ricœur soutient aussi que dans tout récit fictif il y a quelque chose de réel, sinon sur le mode du réel *effectif* au moins sur celui du réel en tant que *possible* et, possible au sens fort d'être capable de bouleverser la réalité. De même, en tout récit historique, dans toute histoire d'historien il y a un élément *fictif*¹³⁵ en ce sens qu'il s'agit toujours d'une sélection et

¹³³ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., 370-371.

¹³⁴ KOSELLECK, R., « Le concept d'histoire », Trad. Fr. Michel WERNER de l'article de Koselleck « Geschichte », recueil : *Le Futur Passé*, trad. Alexandre ESCUDIER, Seuil/Gallimard, 1997, p. 27. Il remarquait en suivant Hegel que l'histoire comporte une ambiguïté irréductible : « Lorsque Hegel constate — écrit Koselleck — que, dans notre langue, l'histoire [*Geschichte*] réunit aussi bien le côté objectif que le côté subjectif et signifie aussi bien *l'historiam rerum gestarum* que les *res gestas* elles-mêmes, il ne considère ce résultat comme un hasard superficiel. Les faits et événements proprement historiques qui laissent derrière eux l'espace protohistorique des événements naturels ne seraient apparus que conjointement à leur réélaboration au moyen du récit historique ».

¹³⁵ RICŒUR, P., *Temps et récit*, I. *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil (éd. poche) 1983, p. 17 : « Qu'il s'agisse d'affirmer l'identité structurale entre l'historiographie et le récit de fiction, — écrit Ricœur — comme on s'efforcera de le prouver dans la deuxième et la troisième partie, ou qu'il s'agisse d'affirmer la parenté profonde entre l'exigence de vérité de l'un et l'autre modes narratifs (...) une présupposition domine toutes les autres, à savoir que l'enjeu ultime aussi bien de l'identité structurale de la fonction narrative que de l'exigence de vérité de toute l'œuvre narrative, c'est le caractère *temporel* de l'expérience humaine. Le monde déployé par toute œuvre narrative est toujours un monde temporel. Ou, comme il sera souvent répété au cours de cet ouvrage : le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative puisque alors, il acquiert un sens, une intelligibilité ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle. p. 17 Et dans le volume

d'un arrangement des faits d'une façon déterminée. Enfin, dans *Soi-même comme autre*, Ricœur met en jeu une nouvelle notion de l'identité du soi, à savoir *l'identité narrative*.

Dans ces ouvrages s'entrevoit une vraie unité dont le *sens* profond est la *liberté* humaine et son *historicité*, telle qu'elle vient d'être esquissée dans ces prolégomènes. C'est ainsi que la liberté est comprise par Ricœur sur le fond d'une réappropriation des théories de Aristote, de Kant et de Hegel. Sinon, la liberté ainsi comprise, fournit une clé d'interprétation qui ouvre la porte et donne l'accès à sens profond de ces trois ouvrages majeures. On peut les considérer aussi comme un labyrinthe. C'est ainsi qu'il y a plusieurs formes de labyrinthe, le labyrinthe classique *unicursal*, par exemple, déroulé de façon qu'on obtienne un fil unique comme dans la légende du *fil d'Ariane*. Or, en prenant compte des différents labyrinthes, la structure qui semble convenir le plus à l'enchevêtrement des ouvrages de Ricœur est celle du *rhizome*. Il s'agit d'un réseau entrelacé et inachevé de voies dans lequel tout point est connecté à divers autres points mais où rien n'empêche l'instauration de nouvelles liaisons entre deux nœuds. D'ailleurs, dans ce labyrinthe chaque route peut être la bonne, pourvu qu'on veuille aller du côté où l'on va. Le rhizome est, en outre, la structure qui convient le mieux aux conjectures, aux paris et aux hypothèses globales qui doivent être continuellement reposées puisqu'il s'agit d'une structure qui change sans cesse de forme. On peut dire alors, que notre auteur est un *sémiotique* comme Umberto Eco dont la passion pour les *intrigues* labyrinthiques est bien connue. En fait, c'est dans la notion d'*intrigue* — chez Aristote tout particulièrement — que notre auteur s'inscrit pour développer sa théorie du récit. Enfin, et en tout cas, l'idée de liberté qui donne l'accès à la compréhension de ses trois ouvrages, est celle d'une liberté dont Ricœur affirmait à la fin de sa *Philosophie de la Volonté* (« Une volonté seulement humaine ») que n'est pas *créatrice*.¹³⁶ Et, pourtant, elle est créatrice dans un sens qui reste à préciser. «... Une liberté qui est humaine et *non pas* divine, (est) une liberté qui ne se pose point absolument...¹³⁷ », écrit Ricœur à la fin de sa *philosophie de la volonté*. Enfin, et à propos de la unité des ouvrages de Ricœur à partir de l'idée de liberté — au moins il s'agit d'une unité prétendue et cherchée — il faut avoir présent à l'esprit comment dans la *Métaphore vive* s'esquissent

III, *Le temps raconté*, dans le chapitre « L'entrecroisement de l'histoire et la fiction », Ricœur déclare : « Par entrecroisement de l'histoire et de la fiction, nous entendons la structure fondamentale, tant ontologique qu'épistémologique, en vertu de laquelle l'histoire et la fiction ne concrétisent chacune leur intentionnalité respective qu'en empruntant leur intentionnalité à l'autre. » p. 330.

¹³⁶ RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire* (éd. poche, avec le préface de Jean GREISCH) Paris, Points, 2009.

¹³⁷ RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté I, op.cit.*, p. 605.

déjà les linéaments principaux sur l'*intrigue* narrative que Ricœur préconise et qui seront largement développés en *Temps et récit*. De même, c'est dans le troisième tome de ce dernier ouvrage que se trouvent les chapitres si importants comme celui de « Renoncer à Hegel », et où Ricœur esquisse aussi une partie importante de ses réflexions sur ontologie. De manière semblable, c'est dans l'ouvrage *Soi-même comme un autre*, tout particulièrement dans ce qu'il appelle « la petite éthique » (les études septième, huitième et neuvième) que notre auteur risque la conception éthico-politique qui se déprend de ses présupposés théoriques. Dans ces études Ricœur développe sa pensée pratique en dialogue avec Aristote, Kant et Hegel. Théorie pratique dont la portée est annoncée dans des articles comme : « La liberté selon l'espérance », « La raison pratique » et « Liberté ». Ce dernier ouvrage traite enfin, de *l'agir humain*.

Ce travail commence par la *critique* ricoeurienne aux philosophies du sujet. Il faudra expliciter la position de Ricœur face à cette tradition. On exposera d'ailleurs, des raisons qui rendent compte de sa méthode, à savoir la phénoménologie-herméneutique.

CHAPITRE I

RICŒUR. VERS UNE POÉTIQUE DE LA LIBERTÉ

Défendue en 1950, la thèse d'État de Ricœur est publiée la même année sous le titre, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Celle-ci sera le premier tome d'un cycle de deux tomes qui constituent « une philosophie de la volonté ». Le deuxième volume apparaît dix ans plus tard et il est subdivisé en deux volets *L'Homme faillible* et *La Symbolique du mal*. Le philosophe français Jean Greisch, qui compose la préface de l'édition du *Volontaire et l'involontaire*¹ de 2009, écrit : «... Ricœur [...] accuse Heidegger de proposer une analyse de la *liberté* “entièrement dévorée” par la notion de situation et finalement par l'idée de la mort...² » Cette déclaration de Greisch n'est pas du tout apparente puisqu'elle touche, me semble-t-il, une des assises dans la construction intellectuelle de notre auteur et sur laquelle il faudra réfléchir. Plus précisément, par rapport aux trois œuvres de référence du présent travail et dans la mesure où l'on vérifie que Ricœur construit sur des bases tout à fait semblables à celles de Heidegger, à savoir : la poétique dans la *Métaphore vive* ; la question du temps dans *Temps et récit* et l'herméneutique du soi dans *Soi-même comme un autre*. Ricœur, néanmoins, refute Heidegger plus qu'il ne le suit pas. En outre, si dans les premières années de sa carrière ce sont plutôt les philosophies de l'existence (particulièrement des

¹ RICŒUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire*, (éd. poché avec le préface de Jean GREISCH) *op.cit.*

² RICŒUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire*, *op.cit.*, p. 8.

philosophes comme Gabriel Marcel et Karl Jaspers) qui exercent leur influence sur le jeune Ricœur, ce n'est plus vrai à partir des années cinquante.³ Heidegger occupe alors une place importante dans la pensée du jeune philosophe et, en fait, celui-ci est compté parmi les existentialistes malgré le fait qu'il ne s'est jamais identifié avec cette étiquette et que cela est aujourd'hui tout à fait dépassé par son herméneutique.

Jean Greisch rappelle aussi, dans la susdite préface, qu'alors Ricœur avait pour horizon le projet d'une *poétique de la liberté*, projet qui apparaît esquissé dans la dernière partie du *Volontaire et l'Involontaire*. Il est vrai que ce projet n'a pas été tout à fait réalisé. Notre auteur lui-même le déclare dans son autobiographie intellectuelle. Mais, cela ne signifie que « rien n'a été réalisé de ce projet⁴ » aux dires de Ricœur. En fait — et cela est tout à fait pertinent à propos de ce travail — *la Métaphore vive* et *Temps et récit* se réclament d'une poétique.⁵ On peut se demander alors, d'ores et déjà, pour ce projet : Qu'est-ce qu'une « poétique » de la « liberté » ? D'où est-ce qu'elle procède l'idée d'"une poétique" ? La poétique se substitue-t-elle à la métaphysique classique ? Une telle poétique, écrit Ricœur, n'est pas une réflexion sur « la création originaire » mais une investigation sur les multiples modalités de ce qui serait une *création réglée* telle qu'elle est illustrée dans les métaphores poétiques et les intrigues narratives. Ensuite, avec la notion de *création réglée* notre auteur veut se tenir dans les limites d'une conception anthropologique de la « liberté créatrice » donc, dans les limites d'une volonté humaine et non divine. Il finit aussi *Le volontaire et l'involontaire*, on l'a remarqué dans les prolégomènes, avec l'affirmation « Vouloir n'est pas créer.⁶ » Or, l'enjeu majeur, en les termes de Ricœur lui-même, est *un bouleversement de la théorie de la subjectivité* lequel introduit dans une dimension nouvelle, celle de la *poétique*.⁷

Le bouleversement de la théorie de la subjectivité

Le point de départ de ce travail, cela vaut-il la peine de le rappeler, est le passage des temps antiques aux temps modernes qui se produit par l'irruption de la subjectivité. Le fait que le droit de l'individu en sa particularité est infini dans le christianisme ; la

³ RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, op.cit., p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵ Il est vrai que dans cette énumération manque la *Symbolique du mal*. Or, si je ne la cite pas directement c'est car je me tiens à l'enceinte des trois œuvres cités et car je traiterai plutôt des « possibilités » de la liberté que de ses « limites » comme c'est le cas du mal.

⁶ RICŒUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire*, op.cit., p. 605.

⁷ *Idem.*

découverte de la *différence* entre la *res cogita* et la *res extensa* chez Descartes ; et la *différence* entre la liberté et la nature selon le principe de la causalité libre chez Kant ; ce sont des conquêtes de la raison qu'impliquent un retournement décisif. De surcroît, la *Critique de la Raison Pure* chez Kant, jetait les fondements d'une nouvelle façon de voir et de concevoir le monde. Autrement dit, pour la *réflexion critique* il n'y a pas de connaissance en dehors de l'être affecté de l'entendement par les données extérieures ou objectives. De même, l'entendement n'est plus considéré comme pure passivité face aux données reçues par les sens. L'entendement est *actif*, il ordonne la diversité de ses données dans l'unité des concepts, et ceux-ci sont des structures inhérentes à l'entendement lui-même. Bref, le criticisme suppose que la connaissance du monde n'est jamais pure. En conséquence, si nous avons l'expérience de quelque chose, c'est l'expérience de ce que la chose est pour nous et jamais de la chose en-soi, telle quelle repose dans son existence inébranlable. On parle, en revanche, du « sens » des choses en soutenant que les choses ont un « sens » qui est indépendant de nous, et qui nous précède et nous affecte.⁸ Tel serait, peut-être, l'horizon de l'herméneutique ontologique chez Heidegger et chez Gadamer. Notamment, Ricœur s'aperçoit que chez Gadamer il y a un plaidoyer⁹ pour la réhabilitation de l'autorité et de la tradition contre l'empire de la subjectivité et de l'intériorité dont l'apparence est d'un retour à des positions *précritiques*. Pourtant, qu'est ce que l'histoire dont Gadamer prétend restituer l'autorité ? Est-ce qu'elle n'est pas atteinte de l'ambiguïté que Koselleck,¹⁰ en suivant Hegel, a montrée, à savoir celle d'être en même temps événement et récit. Or, du moment que l'histoire est un *récit* la dimension subjective est supposée. Sinon, c'est la position que Ricœur défend et tel est, me semble-t-il, le sens profond de l'*historicité de la liberté*.

⁸ Cette position est soutenue pour le philosophe ancien disciple de Gadamer, Jean GRONDIN à l'occasion de la seizième chaire de métaphysique Étienne Gilson, dans la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris du 13 au 23 mai 2013 et intitulée : *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Publié dans, PUF, Chaire Étienne Gilson, 2013. Le compte rendu de l'intervention : La métaphysique est une réflexion sur le sens des choses. Elle présuppose donc que leur cours est sensé et qu'il est sensé de le penser. Que signifie au juste ce sens des choses et d'où vient cette intelligence de la réalité qui porte la métaphysique et sans doute la raison elle-même ? S'agit-il d'une simple vue de l'esprit, d'une projection, d'une observation ou d'un pressentiment ? Il est clair qu'il engage une herméneutique, c'est-à-dire une compréhension de l'être dans son ensemble et qu'il est le fait d'un être d'emblée herméneutique, l'être que nous sommes, qui n'a de cesse d'interpréter son monde et de s'interpréter lui-même. Afin de mieux saisir et même de renouveler le projet essentiel de la métaphysique, ces conférences se pencheront sur cette présupposition herméneutique de toute métaphysique, mais aussi sur les implications métaphysiques de l'effort herméneutique lui-même.

⁹ Voir : RICŒUR, P., « Herméneutique et critique des idéologies », repris *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 375.

¹⁰ Voir : KOSELLECK, R., « Le concept 'histoire' », Trad. Fr. Michel WERNER de l'article de Koselleck « Geschichte », recueil : *Le Futur Passé*, *op.cit.*

C'est la raison pour laquelle, après Kant, retourner au *rationalisme dogmatique* s'avère, à mon sens, presque absurde sinon impossible.

L'herméneutique de Heidegger semble confirmer, en revanche, les thèses de Ricœur contre ce qui serait le *pari* de Gadamer. Selon Ricœur l'auteur d'*Être et Temps*, pense à une « structure d'anticipation à partir de laquelle nous nous interrogeons sur l'être » sauf que celle-ci, telle serait la critique de Heidegger « est fournie par l'histoire de la métaphysique occidentale.¹¹ » Or, si l'herméneutique de Heidegger s'interroge sur le « sens de l'être », là, la portée est ontologique, en fait, l'être est antérieur à notre connaissance sur ce qui est. Autrement dit, l'être nous précède. Mais la « question » elle-même (la question du sens de l'être) est donnée, d'après l'auteur d'*Être et Temps*, à travers une structure d'anticipation fournie elle-même par l'histoire de la métaphysique occidentale. Si la visée est donc ontologique celle-ci fait cependant le détour par la subjectivité. En fait, selon Ricœur, Heidegger, modifie radicalement l'orientation de la théorie de la subjectivité en ce sens que le *cogito* n'est plus regardé comme principe de connaissance mais comme « être ». Chez Heidegger le « je » n'est déjà pas le « je pense » mais le « je suis ». Le sujet lui-même est, « être » (*Dasein*) mais il s'agit d'un « être » particulier, il est l'être que s'interroge sur l'être. Les nommées philosophies du sujet, en revanche, se caractérisent plutôt par concevoir le *cogito* comme un *principe épistémologique*. Ricœur ouvre l'herméneutique du soi de *Soi-même comme un autre* avec la préface où il met en question le « je » en tant que principe épistémologique. « Le *Cogito* — écrit-il — n'a aucune signification philosophique forte, si sa position n'est pas habitée par une ambition de fondation dernière, ultime.¹² » Ricœur souligne aussi comment Descartes cherchait déjà une première vérité à partir de laquelle fonder l'édifice de la connaissance et comment cette ambition de fondation est radicalisé de Descartes à Kant, en passant par Fichte jusqu'à Husserl. Le cogito devient, dans cette tradition de pensée, fondement qui se fonde lui-même. Mais pour Ricœur le cogito ainsi conçu est un principe abstrait dépourvu de toute référence psychologique et/ou autobiographique, il perd tout rapport avec la notion de personne,¹³ et, l'on peut ajouter, sa dimension historique. Heidegger réfuterait cette notion du cogito en tant que principe épistémologique en le restituant au plan ontologique. Or, un telle restitution est enchevêtrée d'une problématique subjacente, à savoir la métaphysique qui conçoit

¹¹ RICŒUR, P., « Herméneutique et critique des idéologies », repris *Du texte à l'action*, *op.cit.*, pp. 376-377.

¹² RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 15.

¹³ RICŒUR, *Ibid.*, p. 22.

l'existant comme représentation. Cette problématique Ricœur l'expose magistralement dans l'article « Heidegger et la question du sujet » et l'on va le suivre dans son argumentation.¹⁴ Toutefois, il s'agit de la « lecture » que Ricœur fait de Heidegger et, en conséquence, l'interprétation impliquée est toujours la sienne. On ne va pas s'écarter de cette interprétation mais sans oublier que c'est la lecture de Ricœur sur Heidegger qu'on traite de reproduire. Le but enfin, est celui de comprendre la pensée de Ricœur lui-même, ce qu'il conçoit à partir cette lecture, et comme il se positionne face à la même.

Tout d'abord, en suivant notre auteur, on est face à *l'oubli de l'être* par lequel commence *Être et Temps*, ce qui suppose déjà le déplacement d'une conception du *cogito* en tant que première vérité vers une philosophie dont le point de départ est la question de l'être. Or, d'après l'expression heideggerienne « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli » on remarque qu'il s'agit bien de « la question de l'être » et non pas de l'être *tout court*. C'est ainsi que le fait de « questionner » impose d'ores et déjà un retournement réflexif. Sinon, la question de l'être fait référence à un « je » qui questionne. D'ailleurs, en suivant Ricœur, la considération de « la question en tant que question » soulève deux sortes d'implications. Une première implication consiste en ce que « le questionner » suppose un degré de doute qui dénie *l'apodicticité* du *cogito* (le *cogito* — soutient Ricœur — est chez Descartes une première vérité fondatrice ; et chez Kant, Fichte etc. un fondement qui se fonde lui-même). La deuxième implication, à son tour, consiste en ce qu'il s'agit d'une nouvelle philosophie de *l'ego*. Toutefois, dans ce cas-là le nouvel *ego* est constitué par la question elle-même. En outre, l'ego est lui-même un être, sauf qu'il s'agit d'un être particulier : l'individu est l'être qui se questionne sur l'être. Ce qui est d'abord impliqué alors c'est le « je suis » de l'être, la primauté de l'existence sur la connaissance. Il importe de remarquer aussi que cet être a la particularité de poser des questions. Plus précisément : ce sur quoi cet être — constitué par la particularité de questionner — se questionne, c'est *sur l'être* lui-même. Bref, le « je suis », qui est un mode particulier d'être, passe au premier plan face au « je pense ». Et cet être enfin, que nous sommes et qui a, entre d'autres choses, la possibilité d'interroger, est nommé *Dasein*, être-là.

On voit bien comme la notion de *l'être qui se questionne sur l'être* est atteinte d'une certaine circularité. Il ne s'agit pas cependant, aux dires de Ricœur, d'un cercle

¹⁴ Dans l'exposition je suis le magnifique analyse de RICŒUR dans l'article : « Heidegger et la question du sujet », repris dans *Le conflit des interprétations, op.cit.*

vicieux parce qu'il y a une différence entre l'être qui enquête, et l'être qui est enquêté. Sinon, Heidegger lui-même, remarque comment l'être qui questionne sur l'être se demande par le « sens de l'être » et alors une « référence » de l'objet demandé est supposée.¹⁵ Or, l'enquête sur l'être renvoie aussi à elle-même en tant que mode fondamental d'être et Heidegger comprend que le mode autoréférentiel du questionner n'est pas innocent du tout puisqu'il est marqué par une façon de voir et de concevoir le monde. Dans ce cas particulier, il est marqué par la façon de voir et de concevoir le monde qui est propre de la *métaphysique classique*. Plus précisément, d'après Heidegger, le *cogito* est énoncé selon le paradigme épistémique de l'époque tel que s'exprime dans la métaphysique, et dont il faut remarquer qu'il conçoit le monde comme « représentation ». Ainsi, le *cogito* cartésien est, certes, un sujet mais il s'agit bien d'un sujet conçu d'une manière déterminée. Il est compris d'après l'idée du monde vu comme un « tableau », selon l'idée de quelque chose qui est là devant nous. Et c'est parce que, à l'avis de Heidegger, le mode de connaissance à l'époque de Descartes est entièrement dominé par le regard. Autrement dit, la science implique une objectivation, une recherche de l'étant qui est là devant nous, et le sujet lui-même est le spectateur privilégié du magnifique spectacle qui s'érige devant lui et face auquel il est un simple récepteur passif. Or, si tel est le cas, cette conception du monde, dominé par la métaphore du « regard », oblitère le fait que le *sujet* lui-même est partie de ce « tableau ». Une telle découverte et celle de l'implication *ontologique* en ce sens que *Dasein* est part de l'être sur lequel il s'interroge. Pour Heidegger, d'ailleurs, bien que le *cogito* est sujet il est néanmoins conçu selon le paradigme de la *substance* et donc, il est sujet en tant que substrat ou support des choses, un soubassement de ce qui est changeant et/ou accidentel. De plus, la nouveauté du *cogito* cartésien consisterait en ce que l'homme devient le vrai *subjectum*, le fondement réel de ce qui est-là, devant lui. C'est ainsi que le *cogito* devient le fondement du monde comme représentation. Le monde est objet et le « je » est sujet, le monde objectif est rapporté au « je » qui est le vrai *subjectum*. Mais dans ce cas le *cogito* n'est pas un *existant*, en suivant Heidegger, il n'est pas être-là, *Dasein*.

Le bouleversement du sens épistémologique du « je » vers le sens ontologique atteint non seulement la prétendue *apodicticité du cogito*, tel que Ricœur le remarque

¹⁵ HEIDEGGER cité par RICŒUR dans : « Heidegger et la question du sujet », repris dans *Le conflit des interprétations, op.cit.*, p. 309.

dans cet article, mais aussi *l'immédiateté* qui le caractérise. Heidegger soutient que la vérité que nous sommes est le plus proche de nous et pourtant, au sens ontologique, elle est ce qu'il y a de plus éloigné. Autrement dit, elle est dissimulée, occulte. La nouvelle philosophie du *cogito* dépasserait alors la seule description phénoménologique car l'être que nous sommes n'est pas accessible par la seule description intuitive comme la phénoménologie le voudrait (celle-ci serait encore prise du paradigme métaphysique des philosophies du sujet). La compréhension du « je suis », dont le sens est ontologique, ne s'ouvre donc pas à la seule description intuitive, elle réclame la médiation de l'*interprétation* parce que ce sens est occulte, dissimulé. C'est ainsi que le *cogito* devient le thème d'une herméneutique, l'objet d'une interprétation. Et ce que l'on interprète est l'être-là, l'existant. L'interprétation s'applique, en outre, au *qui* dans le monde et celle-ci est à rebours en ce sens qu'elle part de l'être-là et tourne vers le *qui*, vers la question de cet être-là. L'être-là suppose enfin une interprétation existentielle au moyen d'une enquête du rencontre ou la relation avec d'autrui, dans la vie quotidienne, dans la connaissance de Soi et finalement dans la relation à la mort. Autrement dit, l'interprétation existentielle tourne vers le *qui* à partir de l'ensemble de la vie humaine. Or, dans *Être et Temps* le dévoilement du *qui* dans le monde ne s'atteint que lorsque son existence est récapitulée face à la mort. Ricœur remarque que c'est alors, et seulement alors, que le *qui* est authentique étant donné que dans la vie quotidienne la vraie réalité du *qui* se dissout dans le commun ou dans l'anonymat de l'*on*. L'existence authentique donc, débouche dans un *pouvoir-être-soi-même* comme un *tout* et on n'est pas un *tout* que dans la finitude de la vie. « L'herméneutique du *je suis* — écrit Ricœur — culmine dans une herméneutique de la totalisation face à la mort.¹⁶ » Liberté est « liberté pour la mort.¹⁷ » C'est comme dire : l'existant est fini et il atteint son authenticité lorsqu'il reconnaît sa finitude et s'oublie de l'infini d'un « je » qui n'est qu'une pure abstraction.

À propos du bouleversement de la théorie du sujet chez Ricœur, une des principales œuvres de référence, sinon la principale, est *Soi-même comme un autre*, ouvrage dans laquelle il développe l'herméneutique du « soi ». Celle-ci suit le bouleversement de la théorie du sujet opérée par Heidegger. C'est ainsi que dans les neuf études qui composent l'œuvre, l'enquête est dirigée vers le *qui* ; Qui parle ? Qui agit ? Qui se raconte ? Qui est le sujet moral d'imputation ? La visée de la recherche est

¹⁶ RICŒUR, P., « Heidegger et la question du sujet », repris *Le conflit des interprétations, op.cit.*, p. 314.

¹⁷ *Ibid.*, p. 315. Voir aussi : MIKEL DUFRENNE ET PAUL RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947, p. 366.

alors ontologique en ce sens que le *qui* n'est plus une « chose qui pense » comme chez Descartes, mais un être tout à fait particulier. Autrement dit, le *qui* sur lequel Ricœur s'interroge n'est plus un *principe abstrait* de connaissance mais la personne réelle, l'existant avec toutes ses déterminations : parler, agir, se raconter, se reconnaître sujet d'imputation. La conception du sujet chez Ricœur s'éloigne aussi de l'*apodicticité* et de la position d'*immédiateté* du « je » lesquelles ne se tiennent pas, comme il a été montré, dans une *herméneutique du soi*.¹⁸ De manière semblable, chez Ricœur, le bouleversement de la théorie du sujet est suivi d'un remaniement conceptuel. Le « je » deviens « soi » et la notion de vérité qui lui convient n'est plus celle de l'*apodicticité* mais celle de l'« attestation ». En ayant compte que le sujet formulé en première personne « je », marque une certaine immédiateté et n'implique pas le complément intrinsèque de l'intersubjectivité, Ricœur remplace le « je » par le « soi » de « soi-même ». Il s'agit du pronom dont la valeur est réflexive et omnipersonnelle,¹⁹ extensible, par conséquent, à toutes les personnes grammaticales comment c'est le cas de l'expression « le souci de soi ». En ce que concerne à l'attestation, enfin, Ricœur l'accorde une double caractérisation. Celle-ci a, d'une part, un sens *aléthique* en tant que notion de vérité et de l'autre, un sens *ontologique* selon l'être-vrai et l'être-faux

¹⁸ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 11. Voir aussi : STEVENS, B., *L'apprentissage des signes*, *op.cit.*, p. 14. Là-dessus il écrit : « Il faut savoir que Ricœur ne rejette à aucun moment la tradition réflexive issue du Cogito moderne mais, pour lui, le Cogito est blessé et il ne peut en aucun cas être atteint directement dans une identité de soi à soi. Ce qu'il refuse dont chez Husserl c'est l'ambition d'auto-fondation dans une clarté intuitive : le je pense doit être atteint au terme d'une longue médiation qui passe par tous les registres du sens déjà-là, à retrouver, à interpréter dans l'incarnation, la *Lebenswelt*, les signes, symboles et textes. Le sujet n'est pas un point de départ fondationnel : il est l'horizon d'un long apprentissage à l'école de l'herméneutique. » À mon avis, Stevens étaye sa lecture de Ricœur dans la seule tradition de la phénoménologie-herméneutique en lui donnant un poids que je ne lui donne pas. En fait, il soutient que chez Ricœur « herméneutique et phénoménologie se présentent comme étant liées par un destin commun et notamment celui d'être le site à partir duquel peut s'opérer le dialogue avec les autres disciplines philosophiques contemporaines. », p. 10. Bien sûr Ricœur est dans cette tradition, lui-même le déclare maintes fois. Mais je pense qu'il va plus loin dans la mesure où sa pensée est très fortement kantienne-posthégelienne et aussi, aristotélicienne d'une façon dont la portée peut être l'objet d'une thèse. D'ailleurs, dans une note explicative, Stevens critique l'aspect « collage » de textes de Ricœur, surtout *la Métaphore vive*, *Temps et récit* et *Du texte à l'action*. Il déplore cette manière de composer un livre à partir de résumés de lecture juxtaposés bout à bout ; Caractéristique qui se trouve d'ailleurs — il le rappelle — dans une part de la production philosophique des années 1970-80 en Europe. Par contre Stevens admire la phénoménologie appliquée du *Volontaire et l'Involontaire* aussi comme l'herméneutique en acte qu'il trouve appliquée dans la *Symbolique du mal*. Il reconnaît, en outre, que cette manière de procéder (par collage des textes) donne des résultats remarquables au plan argumentatif des considérations éthico-politiques, mais qu'elle est limitée au plan ontologique. (Voir, *op.cit.*, p. 301). Ces déclarations de Stevens confirment ce que je viens de soutenir à propos de Ricœur. Et aussi le fait que l'ontologie ne constitue nullement le « centre » de ses intérêts intellectuels. C'est-à-dire que Ricœur applique la phénoménologie dans sa toute première philosophie de la volonté. Mais, son parcours intellectuel dépasse la seule phénoménologie et, la seule phénoménologie-herméneutique, à mon sens.

¹⁹ Stevens remarque qu'une des différences entre l'herméneutique ricœurienne et celle de Heidegger est le privilège de la dimension communautaire par opposition au solipsisme du questionnement heideggerien. Voir, STEVENS, B., *L'apprentissage des signes*, *op.cit.*, p. 271.

d'Aristote. Comme notion épistémique, d'abord, la vérité de l'attestation exprime la fragilité ajoutée à « un discours conscient de son défaut de fondation²⁰ ». Disons alors une vérité consciente de ses limites et en ce sens *critique*. Comme notion ontologique, ensuite, elle marque le caractère de *confiance* ou de *créance* impliqué par la notion elle-même : « je crois à... », « je crois en... », « j'y crois ». Enfin, dans cet ouvrage de Ricœur l'on trouve aussi l'équivalent du thème heideggérien de la totalisation du soi face à la mort mais, cette fois-ci, transfiguré par l'idée de l'*identité narrative* où la fin de la vie est vue comme un *accomplissement*.

Cela dit, la théorie du sujet que Ricœur préconise est selon la phénoménologie-herméneutique et non selon l'herméneutique *tout court*. Ainsi, si l'on admet que les *descriptions intuitives*, au sens phénoménologique, n'épuisent pas la connaissance du soi, elles sont, néanmoins, complémentaires des interprétations de l'herméneutique. Autrement dit, pour Ricœur l'explication du *sens*, l'explication des essences ou du côté intelligible des choses, est complémentaire de celui de l'interprétation existentielle. Sinon, la recherche vers le *constituant* est complémentaire de l'interprétation existentielle. Peut-être c'est dans un tel contexte que la dialectique entre *explication* et *compréhension* préconisée par Ricœur se clarifie. Sinon, la phénoménologie, me semble-t-il, peut être tirée du côté de l'explication et l'herméneutique du côté de la compréhension. Cela explique, en outre, pour quelle raison parler du *sens transcendantal* continue à avoir une fonction qui n'épuise pas la seule *interprétation*.²¹ De plus, l'herméneutique de notre auteur n'est pas ontologique, comme chez Heidegger, mais « *critique* » telle que lui-même le déclare dans le grand article repris dans *Du texte à l'action* : « Herméneutique et critique des idéologies. »²² Or, à mon sens, il ne faut

²⁰ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 34.

²¹ Je prends mes distances ici avec l'interprétation de GREISCH, J., dans son ouvrage *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001, p. 41; D'après lui, la poétique de la volonté chez Ricœur doit se conquérir au prix du sacrifice du *transcendantalisme*, qui travaille avec la notion d'*ego transcendantale* comme le fait par exemple Husserl. Par contre, Ricœur ne renonce pas à un certain transcendantalisme, me semble-t-il, tel qu'il a été souligné dans les prolégomènes. Cela explique son retour infatigable à Kant, le fondateur du transcendantalisme. Voir RICŒUR, P., « Le discours de l'action » dans *La sémantique de l'action op.cit.*, p. 130, où il oppose l'analyse linguistique qui se tient au plan des énoncés publics et la phénoménologie qui, par contre, procède selon un mouvement « au rebours » qui va des problèmes d'expression aux problèmes de constitution. Et dans son article, « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 328, il affirme par rapport à Husserl que la progression dans l'explicitation doit aboutir à « découvrir le sens transcendantal du monde dans toute sa plénitude concrète ».

²² RICŒUR, P., « Herméneutique et critique des idéologies », repris *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 369-370, p. 399 et suivantes. L'herméneutique de Ricœur n'exclut pas la *méthode* sous prétexte qu'alors on prend une *distance* que détruit notre rapport primordial d'appartenance. Telle est la position de Gadamer face à la position de Habermas qui défend le distancement propre de la méthode afin de se protéger de la

surtout pas oublier comment le retournement décisif de l'œuvre et de la pensée de Ricœur sur les théories du sujet — on l'a déjà souligné dans les prolégomènes — n'est pas de l'épistémologie vers l'ontologie, mais de l'entendement vers l'agir, du primat de la raison théorique vers le primat de la raison pratique.²³ Chez Ricœur le cogito n'est pas d'abord un principe d'entendement mais une force de volonté en liaison, certainement, avec l'entendement. On peut dire aussi que la volonté est *effective* en ce sens qu'elle est capable de créer ses objets. Celle-ci est conçue pour Ricœur comme *effort* et comme *fidélité* au sens de la *persévérance* telle que celle-ci s'exprime par la notion de la « promesse » qu'il défend à la suite de G. Marcel. Ce n'est pas en vain alors, qu'il déclare dans le Prologue de *Soi-même comme un autre* que l'unité thématique des différentes études qui composent l'œuvre est « l'agir humain. » Là il développe également là l'idée de la « médiation réflexive » dont la couleur est tout à fait hégélienne. Sinon, *l'altérité* constitutive du « soi », de *Soi-même comme un autre*, porte indiscutablement le sceau de l'esprit hégélien. La formule elle-même du titre « soi-même comme un autre » est exprimée par Hegel dans presque exactement les mêmes termes mot à mot dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : « soi comme un autre²⁴ ». Enfin, Hegel n'est pas nommé par Ricœur parmi les fondateurs de l'épistémologie moderne à côté de Descartes, Fichte, Kant et Husserl dont la notion du *Cogito* est considérée par notre auteur comme une abstraction vide. Et c'est parce que, à mes yeux, Hegel conçoit la *médiation* et *l'historicité* elle-même du *Cogito*, en opposition à la notion *abstraite de l'immédiateté* développée par les fondateurs de l'épistémologie moderne.

De l'entendement à l'agir. Le plaider pour l'historicité de la liberté

« Je suis persuadé aujourd'hui — écrit Ricœur dans son autobiographie intellectuelle — que je dois à mon premier-maître de philosophie (le néothomiste Roland Dalbiez) la résistance que j'opposais à la prétention à l'immédiateté, à l'adéquation et à l'apodicticité du *cogito* cartésien, et du « je pense » kantien, lorsque la

« fausse conscience », des distorsions de la communication humaine derrière lesquelles se dissimule l'exercice permanent de la domination et de la violence.

²³ Sur le « primat » que Ricœur donne à la dimension pratique sur la dimension théorique, je suis d'accord avec Stevens. Il soutient aussi que ce primat, il le réaffirme en « mode kantien ». Voir STEVENS, B., *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur, op.cit.*, p. 7.

²⁴ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit, op.cit.* pp. 447-448 : « L'être-pour soi a pour objet son être-pour-soi, comme un être un être absolument *autre* et en même temps tout aussi immédiatement comme *soi-même*, — soi comme un autre... »

suite de mes études universitaires m'eut conduit dans la mouvance des héritiers français de ces deux fondateurs de la pensée moderne.²⁵ »

Dans ce passage Ricœur exprime, comme dans le prologue de *Soi-même comme un autre*, sa résistance à l'immédiateté et à l'apodicticité du *cogito* chez les fondateurs de la philosophie réflexive. C'est ainsi qu'à la prétendue immédiateté du « je » il oppose la susdite *médiation de la réflexion* préconisée dans l'herméneutique du soi de *Soi-même comme un autre*. À cet égard, il importe de souligner comment il déclare devoir cette résistance à son premier maître et aussi, à son héritage de la philosophie réflexive française. De plus, avant de suivre Heidegger, il a reçu l'influence de Gabriel Marcel et de Karl Jaspers. Pour mieux saisir alors, la particularité de la pensée de Ricœur, il faudra *trancher* le nœud gordien du son double héritage de la philosophie réflexive française et des existentialismes. En ce que concerne au premier héritage, philosophie réflexive française, c'est la tradition suivie des philosophes comme, Lachelier, Lagneau, Nabert²⁶... C'est ainsi que Ricœur, comme Nabert qui en traçant l'arbre généalogique de la philosophie réflexive se proclame descendant de Maine de Biran plutôt que de Kant, se proclame aussi descendant de Maine de Biran.²⁷ Or, chez Maine de Biran, il faut souligner surtout sa considération de la conscience comme *effort* plutôt que comme entendement ou représentation.²⁸ Il préconise ainsi une philosophie de la volonté et non

²⁵ RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, pp. 12-13.

²⁶ Voir : RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 30.

²⁷ Voir : RICŒUR, P., « L'acte et le signe selon Jean Nabert », repris *Le conflit des interprétations*, *op.cit.*, p. 289-290.

²⁸ Je me distancie ici de Stevens pour qui la représentation est elle-même un acte de la volonté. Il suit ici l'interprétation heideggérienne de la métaphysique classique. Selon cette interprétation, la distinction scolastique entre *l'essentia* et *l'existentia* procéderait d'abord de la distinction aristotélicienne entre le *ti estin* et le *hoti estin*. Heidegger les ré-interprète comme ce qui est présent (l'étant) et le présencier (l'être). Ensuite, la compréhension aristotélicienne de l'être de l'étant se comprendrait sur le mode de la *poiësis*, (le faire humain) en tant qu'œuvre. La réalité commence alors à se comprendre comme l'effectivité de l'agir. La subjectivité devient aussi fondement de la réalité dans la mesure où l'ontologie de la *substance* dont la structure est prédicative (*substantie* est aussi *subjectum*) et la *ratio* est à la fois discours et fondement en tant que causalité essentielle. En outre, la *ratio* est le propre du *Cogito*, la subjectivité, qui dans la certitude de son auto-fondation s'assure et assure sa propre maîtrise de tout ce qui est. Ce faisant, la passage vers "le principe de raison" ("rien n'est sans une raison" et "tout a une raison ou une cause") de Leibniz et de-là à l'idée que la réalité est issue de la représentation se fait facilement. Enfin, cela pour dire comme Stevens suit Heidegger à propos de l'interprétation de la métaphysique classique et plus précisément sa lecture sur Leibniz et le "principe de raison suffisante." Voir STEVENS, B., *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*, *op.cit.*, p. 63 et suiv. Impossible de débattre comme il convient sur ce point dans ce travail. Mais, c'est une preuve de la distance que Ricœur lui-même prend vis-à-vis de son "meilleur-ennemi" Heidegger. Stevens, pourtant, se montre en consonance avec ce dernier sur un nombre de points non méprisables. Rien n'est dit, non plus, sur l'héritage de Nabert et de Biran chez Ricœur.

une philosophie de l'entendement.²⁹ On dirait que c'est le trait qui mieux le caractérise et qu'il est dans l'héritage spinoziste. Toutefois, il faut s'interroger sur les implications de la pensée de Biran³⁰ chez Nabert et chez Ricœur lui-même, à partir de l'approche qu'il montre dans le prologue écrit pour le recueil des essais de Nabert *L'Expérience intérieure de la liberté*.³¹ Tout d'abord parce que, à propos de l'article de Nabert dans l'*Encyclopédie Française* de 1957 « La philosophie réflexive », Ricœur déclare que celui-ci pense aux philosophies réflexives en un sens particulier. De plus, ce qui retient l'attention de Ricœur c'est le fait que Nabert montre une préférence pour les philosophies du sujet où *la réflexion constitue d'abord le sujet* (le je qui se pose, l'autoposition du *cogito*) pour ensuite, se ressaisir lui-même en s'appropriant la signification de ses actes et de ses productions (par exemple dans le schématisme kantien ou dans la description intuitive des vécus du sujet chez Husserl). Autrement dit, d'une part il y a le sujet qui se constitue par la réflexion, et de l'autre ce sujet se ressaisit lui-même en s'appropriant la signification de ses actes. Ricœur souligne aussi comment Nabert pense à la possibilité que *l'acte initial, que constitue le sujet*, puisse être conçu d'une autre façon que l'autoposition, par exemple, « comme perception immédiate d'un moi dans le fait primitif de l'effort³² ». Or, cette conception du « moi » renvoie à Maine de Biran.

Il se produit ainsi un premier bouleversement de la notion du « je » qui se pose, au « je » dont l'acte de position se constitue par l'*effort*. Mais qu'est-ce que cela implique? Tout d'abord, en suivant Ricœur, la considération de l'effort dans la constitution du « je » rejoint la dimension transcendantale à la dimension éthique. La

²⁹ C'est aussi ce que défend MICHEL, J., *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Éd du Cerf, 2006, p. 25 : « Dès lors qu'elle conteste le primat de la conscience de soi au profit d'une "éthique du désir", — écrit Michel — on peut affirmer que l'anthropologie ricœurienne est orientée contre la tradition rationaliste et universaliste de la philosophie moderne. »

³⁰ Voir : HENRI GOUHIER, « MAINE DE BIRAN (1766-1824) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 30 mai 2014. La conscience du moi relève d'un « sens intime » qui s'éveille avec le « sentiment de l'effort moteur volontaire » ; ainsi, je veux lever le bras : l'initiative vient de moi (volonté) et elle provoque un mouvement dans mon corps (motricité). De là, deux « vies » : la vie animale, essentiellement passive, celle des sensations, appétits, instincts, des rêves pendant le sommeil, des automatismes pendant la veille, vie que nous dirions subconsciente ; la vie humaine, essentiellement active, celle du sujet qui prend les initiatives, mais d'un sujet non séparé de son corps, puisque ses initiatives déclenchent des mouvements ; mon corps est donc, en tant que *corps*, objet donné par les sens externes et étudié par les sciences de la nature, en tant que *mien*, il est connu de l'intérieur et participe à la subjectivité.

³¹ NABERT, J., *L'expérience intérieure de la liberté*. Prologue de RICŒUR, P., Paris, PUF, 1994.

³² RICŒUR, P., prologue à *L'expérience intérieure de la liberté* de NABERT, *op.cit.*, p. IX. Ricœur remarque aussi qu'il ne s'agit pas d'une caractéristique tout à fait particulière de Nabert. C'est la ligne suivie par la *philosophie réflexive française* qui va des Lachelier et Lagneau jusqu'à Brunschvicg et Lachièze-Rey. Ainsi on dit de Lachelier qu'il médite simultanément Kant et Maine de Biran.

dimension transcendantale est conservée en ce sens que le sujet continue à se ressaisir lui-même en s'appropriant la signification de ses actes, et, en même temps, cette dimension théorique se place dans le champ pratique de la responsabilité, dans la volonté. L'on peut dire ainsi que la notion du « je » se déplace vers la *région active* de la conscience, car, le *cogito* n'est pas déjà compris en tant qu'entendement mais plutôt comme volonté. En fait, c'est ainsi que Ricœur place la dimension éthique au-dessus de la dimension passive de la perception et au-dessus de l'attachement de la conscience au corps. Autrement dit, si la conscience n'est pas purement active car elle est aussi passive, notamment par rapport au corps puisqu'elle est affectée par le corps, la condition éthique prédomine, cependant, sur la condition corporelle. Bref, l'individu n'est pas gouverné par les lois déterministes de la nature. C'est cela justement qui fait que la conscience transcendantale soit *liberté*. À cet égard, le *conatus* de Spinoza sert à Ricœur pour illustrer cette question, et cela en dépit que chez le hollandais on est confronté plutôt au déterminisme de la nature. Le *conatus*, en effet, n'est rien en dehors de « l'effort par lequel chaque chose s'efforce pour persévérer dans l'être³³ », il est l'essence de la chose et donc il évoque l'idée de nécessité. Toutefois, le *conatus* suppose aussi le passage des idées inadéquates vers les idées adéquates où notre auteur reconnaît le passage à une éthique. Il écrit : « Mais on ne saurait oublier que le passage des idées inadéquates, que nous nous formons sur nous-mêmes et sur les choses, aux idées adéquates signifie pour nous, la possibilité d'être véritablement *actifs*. [...] C'est cette conquête de l'activité sous l'égide des idées adéquates qui fait de l'ouvrage entier une éthique.³⁴ »

Du fait que la conscience soit *effort* amène donc la réflexion vers la question de la volonté. Autrement dit, cela signifie que le « je qui se pose », le *cogito* n'est pas autant un *acte* de l'entendement que de la volonté elle-même. Sinon, l'acte de se poser du *cogito*, de la conscience de soi, puisqu'il est un *acte* est *volonté*. De même, la question du corps est comprise dans le signifié éthique de la conscience, dans la conquête de la dimension *active* sur la dimension *passive*. Cela il importe de le souligner, car, avec la notion de « l'effort », Biran lui-même considère la vie animale qui est essentiellement passive (les sensations, appétits, instincts, des rêves pendant le

³³ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 366. Voir aussi : RICŒUR, P., « L'acte et le signe selon Jean Nabert », repris *Le conflit des interprétations*, op.cit., p. 300. « ... Une éthique au sens fort que Spinoza donne à ce mot, c'est-à-dire une histoire exemplaire du désir d'être ».

³⁴ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 366.

sommeil) ou subconsciente, autant que l'activité du sujet qui prend des initiatives.³⁵ Dans ces conditions, la considération du corps propre comme l'involontaire — développé par Ricœur dans sa philosophie de la volonté— joue un rôle principal dans cette trame. C'est ainsi qu'il peut parler du sujet qui a un corps et du corps qui a le caractère de « mien ». De plus, les initiatives sont comprises comme dispositions capables de déclencher des mouvements corporels capables, à son tour, de provoquer des changements dans le monde où la dimension de responsabilité est impliquée. Enfin, le corps est atteint d'une ambiguïté irréductible. Comme objet le corps est dans le monde (il est l'objet donné par la sensibilité et étudié par les sciences empiriques) et comme sujet il a le caractère de *mien* (en ce sens que celui-ci participe de l'intuition interne, de la subjectivité). Nabert lui-même cite la philosophie de la volonté de Ricœur, par rapport à l'opposition entre nature et liberté, dans son article de l'*Encyclopédie Française*.³⁶ «... Paul Ricœur — déclare Nabert— [...] démontre dans *sa philosophie de la volonté*, [...] que ce qui est, chez l'homme, volontaire, s'enracine dans l'involontaire.³⁷ » Ce n'est donc pas en vain que notre auteur donne en sous-titre à son premier volume de la *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*. D'ailleurs, Merleau-Ponty avait déjà publié sa *Phénoménologie de la perception* qui incorporait la question du *corps propre*, et Ricœur déclare dans son autobiographie intellectuelle,³⁸ qu'il ambitionnait de lui donner une contrepartie dans l'ordre éthique. L'ambition de Ricœur apparaît alors claire car, tout en reconnaissant la phénoménologie du corps propre, il préconise une *philosophie de la volonté*.

On peut considérer aussi comment Ricœur déclenche sa philosophie de la volonté en soutenant que la célèbre « réduction transcendantale » husserlienne fait échec à la véritable compréhension du corps propre. À plus forte raison dans la mesure où il se sert, tout de même, de la phénoménologie. C'est ainsi que, dans l'introduction générale du *Volontaire et l'Involontaire*, on lit que le but de ses études vise une compréhension fondamentale des grandes fonctions volontaires et involontaires. Autrement dit, il s'agit de comprendre le *sens* (l'essence) de tels fonctions, leur intelligibilité. Il déclare, en outre, que la première situation que cette recherche révèle

³⁵ Là-dessus voir note 30 sur l'effort chez Maine de Biran.

³⁶ Voir : NABERT, J., « La philosophie réflexive », repris, *L'expérience intérieure de la liberté, op.cit.*

³⁷ NABERT, J., « La philosophie réflexive », repris, *L'expérience intérieure de la liberté, op.cit.*

³⁸ Voir : RICŒUR, P., *Réflexion Faite, op.cit.*, p. 23 et aussi l'entretien « J'attends la renaissance » publié dans *Autrement*, n° 102, nov. 1988, p. 176 : « ... (Dans) le *Volontaire et l'Involontaire* (...) je proposais — écrit Ricœur — de faire pour le domaine pratique ce que Merleau-Ponty avait fait pour la perception. Je retourne d'ailleurs maintenant aux mêmes questions par la théorie de l'action. »

c'est que la structure de l'involontaire et de l'involontaire est unitaire. C'est ainsi que l'une ne s'entend pas sans l'autre car celles-ci ne se laissent pas penser séparées. On ne peut pas ne pas noter que pour notre auteur une étude empirique de l'involontaire (le besoin, l'émotion, l'habitude, etc.) qui ne tient pas compte du volontaire est inadmissible. Il est convaincu que l'involontaire n'est pas intelligible par soi-même, « seule est intelligible — écrit-il — le rapport du volontaire et de l'involontaire.³⁹ » Ce rapport ne va pas pourtant, sans une distinction de fonction, car, même s'il s'agit bel et bien d'un rapport de mutuelle affectation, c'est l'involontaire qui est compris à partir du volontaire et non l'inverse. Autrement dit, c'est le volontaire qui est premier dans l'homme. Voilà comment la notion de l'effort rejoint l'éthique. Tout d'abord, je me comprends comme volonté « je veux », ensuite, le volontaire est ce qui donne des motifs, des pouvoirs, des limites. Enfin, c'est par le thème de l'involontaire que le *corps* entre en scène avec toute la gamme de problèmes que cela comporte, mais qui permet, cependant, d'accéder à « une expérience *intégrale* du *cogito*⁴⁰ » comment Ricœur l'envisage.

Une autre des questions que Ricœur considère dans sa philosophie de la volonté est comment, normalement, on pense le corps et l'esprit en tant que séparés. Le corps, notamment, est considéré par les sciences empiriques, (la biologie, la médecine, etc.) comme « corps-objet », comme un *fait* de la nature dont les lois qui le gouvernent sont de type inductif. Cette considération du corps efface, néanmoins, la référence intentionnelle à un moi qui vit et qui expérimente ses vécus. Pour Ricœur le besoin, l'habitude, le caractère, etc., doivent être traités de façon autoréférentielle, à savoir : j'ai besoin de... j'ai l'habitude de... le caractère est mon caractère.⁴¹ De même, il dénonce la manière de penser le volontaire à la manière de l'initiative libre et comme un « je veux », au sens de l'immédiateté ou de l'autoposition. Enfin, selon notre auteur, l'on se ferait une idée fautive en concevant le *cogito* comme « autonomie radicale, non seulement morale mais ontologique.⁴² » Par conséquent, l'attitude naturaliste, d'une part, ne saisit pas le *cogito* en première personne et, de l'autre, l'attitude *transcendantale* omet l'attitude naturaliste à l'arrière-plan d'une prétendue immédiateté du « je » à soi-même. L'idéal alors, serait de reconduire ses deux propensions vers une

³⁹ RICŒUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire*, op.cit., p. 21.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Ibid.*, p. 51.

conception unitaire.⁴³ Les études sur le volontaire et l'involontaire dans la *Philosophie de la volonté* de Ricœur visent, en fait, à expliciter ce qui est la liberté humaine à partir des rapports du volontaire et de l'involontaire, à partir des rapports entre nature et liberté, entre le corps et l'esprit. C'est la raison par laquelle Ricœur suit la méthode husserlienne de la description phénoménologique, car, tel qu'il a été énoncé plus haut, les recherches phénoménologiques s'orientent vers une compréhension fondamentale ou essentielle des grandes fonctions volontaires et involontaires. Toutefois, le génie propre de la psychologie husserlienne s'avère insuffisant. Celle-ci s'applique à une description des structures ou des essences, mais, lorsqu'on est dans le domaine de l'unité du volontaire et de l'involontaire, du corps et de l'esprit, ce domaine n'est plus celui de la seule essence mais celui de l'existence. Le « je », l'individu, est un existant parmi des existants, dans le monde des objets. Le but cherché dans *Le Volontaire et l'Involontaire* est, ainsi, celui de joindre les deux exigences: celle de la méthode que suppose un distancement de soi, dans le travail d'abstraction de l'entendement, et celle de l'expérience vitale qui participe de l'objet plus qu'elle ne le regarde pas devant soi. *Méthodologie et participation* donc. Du côté de la *méthodologie* ce sont les descriptions phénoménologiques, les distinctions fines qui permettent de continuer à parler d'une objectivité, d'une philosophie. Et, du côté de la *participation*, il se produit un éclatement de l'entendement vers la réalité incarnée qui est mon corps dans le monde. La *méthode* des distinctions — caractéristique de la phénoménologie husserlienne — exige une analyse lucide et objective. Celle-ci pose devant la pensée comme des objets de la pensée, des *essences* diverses telles que : imaginer, vouloir, percevoir. L'éclatement de l'objectivité à l'existence, à son tour, réclame un *sens global* — une sorte de conception holistique — qui s'oppose à la *compréhension claire et distincte* des structures objectives.⁴⁴ Selon Ricœur le déclare, c'est au génie de G. Marcel qu'il doit cette dernière conception. Plus précisément, c'est le « mouvement [...] qui lie la redécouverte de l'incarnation à un éclatement de la pensée par objet » de G. Marcel. Il s'agit bel et bien du mouvement qui va de l'objectivité vers la participation ou, du « problème » au « mystère ». L'enjeu propre de Ricœur, néanmoins, est celui de tenir ensemble les deux anneaux de la chaîne : l'objectivité spécifique du cogito, d'une part, et la conversion de la pensée vers la participation à l'existence, de l'autre.⁴⁵ En ayant

⁴³ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 34-35.

compte que la pensée par objet tend à une idéalité exilée, infinie..., il faut revenir sans cesse de la *position* du « je », à sa *participation* dans l'existence. Et, à son tour, puisque le « mystère » n'explique rien, le pari de Ricœur est celui d'appliquer la méthode phénoménologique à la philosophie de l'existence. La phénoménologie, écrit-il « peut prêter sa lucidité aux intuitions évanouissantes du mystère corporel.⁴⁶ »

De manière semblable, il signale comment un nouveau dualisme de l'existence vient à relayer celui de l'entendement. En ses termes « L'existence tend à se briser ». Il y a la volonté et la *volonté*. Autrement dit, la volonté est au même temps affirmation et négation. Ce qui procède de l'involontaire se présente comme une force hostile, l'effort est lutte contre une résistance, il ne s'applique seulement aux pouvoirs dociles. De même, lorsqu'on prend une décision cela suppose toujours un choix entre des cours possibles d'action et donc, une mise à l'écart des possibilités refusées. La volonté doit résister, dire non à une partie, refuser des motifs pour s'affirmer. C'est ainsi que la liaison entre le volontaire et l'involontaire, entre le corps et l'esprit, la nature et la liberté, se révèle, au plan de l'existence, sous le signe du *conflit*. Plus précisément, en suivant Ricœur, ces rapports conflictuels montrent qu'il n'y a pas de système de la nature et de la liberté. Toutefois, ce conflit insoluble l'envoie, du point de vue de la méthode, à une réflexion sur le paradoxe chez K. Jaspers. « La conscience — écrit Ricœur en suivant K. Jaspers — est toujours... un arrachement et un bond.⁴⁷ » Celle-ci est « une logique humiliée⁴⁸ » parce qu'elle est *incapable* de résoudre toutes les contradictions dans l'identité du système. Dans ces conditions, un procédé logique qui explique les rapports entre nature et liberté de manière systématique, comme procédant l'une de l'autre selon un rapport causal, s'avère impossible. Ricœur, cependant, concède « qu'une ontologie paradoxale n'est possible que secrètement réconciliée.⁴⁹ » La compréhension de ce mystère de réconciliation enfin, est un des buts des études du *volontaire et l'involontaire*.

« Le paradoxe — écrit Ricœur — n'est finalement que l'exaspération de l'entendement et de l'intellectualisme. Il n'est pas nourricier. Mais c'est à partir d'une unité devinée, pressentie, reconnue par le « cœur », que la raison tente d'exprimer par

⁴⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁸ MIKEL DUFRENNE ET PAUL RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, op.cit.*, [Les pages 173-393 constituent la contribution de P. Ricœur] p. 386 et RICŒUR, P., « Karl Jaspers » ; *Tableaux de la philosophie contemporaine*, éd. Fischbacher, Paris, 1957.

⁴⁹ RICŒUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire, op.cit.*, p. 38.

une systématique du paradoxe ce qui ne peut être dit *et* qui reste incaractérisable. *Le paradoxe est l'enveloppe intellectuelle du mystère.*⁵⁰ »

Le paradoxe est la façon dont l'entendement exprime ce *fond* d'existence que l'on peut nommer en suivant G. Marcel, le *mystère ontologique*. Mais, car, un mystère reste une intuition aveugle, le paradoxe lui confère une expression rationnelle. *Mystère* et *paradoxe* sont donc complémentaires. En retour, une philosophie paradoxale, une pensée radicalement déchirée, ne se comprend pas, non plus : s'il y a une brisure c'est parce qu'il y a une réconciliation, une unité de fond, qui lui donne sens. L'une ne va pas sans l'autre. De même, si l'union du corps et de l'esprit est paradoxale, c'est en raison de cette unité de fond qui reste incaractérisable. Autrement dit, puisque l'entendement est selon des limites, ce *fond* unitaire d'être qui est à l'arrière-plan du volontaire et de l'involontaire, nous ne pouvons pas le dire, mais, *il est* (selon l'expression de *Parménide*). La déchirure paradoxale est, en outre, la contrepartie logique d'une déchirure plus fondamentale, celle de l'être et de la parole, le réel et le rationnel. C'est ainsi qu'entre ce qui « est » et ce qui « est dit » il y a une fissure dont l'abîme ne peut pas se combler.

Dans l'oeuvre conjointe de M. Dufrenne et P. Ricœur : *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* où les pages 173-393 constituent la contribution de P. Ricœur, se trouve une confrontation entre Heidegger et Jaspers très éclairante à propos des questions existentielles que l'on vient d'exposer en raccourci. Tout d'abord, Ricœur soutient que la philosophie de Jaspers « est à deux foyers⁵¹ » afin de remarquer que sa conception de l'être diffère de celle de Heidegger. Notre auteur considère que chez Jaspers la pensée est pensée de l'immanence, mais celle-ci ne va pas sans la contrepartie de la transcendance. La philosophie de Heidegger pourtant serait une pensée de la seule immanence dans un sens précis qui exclut certaine notion de transcendance. Pour Heidegger il n'y aurait pas de mystère quoi que ce soit. S'il y a une pensée de la transcendance chez Heidegger, celle-ci serait ce qui pose la liberté elle-même en ce sens que la liberté se transcende car elle fonde et institue l'être dans le monde. Or, la portée de cette opposition va au-delà de ces deux auteurs. D'abord, parce qu'il y a la tradition de la philosophie réflexive française : Nabert, Lachelier, Lagneau, Brunschvicg sont d'accord pour soutenir qu'une philosophie de la pure immanence, privée de toute

⁵⁰ MIKEL DUFRENNE ET PAUL RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op.cit., p. 385.

⁵¹ *Ibid.*, p. 371.

caution transcendante, serait du même coup dénuée de tout fondement.⁵² Et ensuite, les dénommés existentialistes, eux aussi, défendent l'idée d'une transcendance qui va au-delà de la simple question du « dehors » du sujet jusqu'à une idée de l'« Autre » comme ce qui est insaisissable. Mais, ici apparaît à nouveau le nœud gordien du double héritage de la philosophie réflexive française et de l'existentialisme⁵³ chez Ricœur lequel s'avère vraiment inextricable. Or, plutôt que de passer trop temps à traser des sinuosités par cœur, je me contenterais ici de trancher ce nœud un peu sommaire en distinguant rapidement ce qui revient de chacune de ces deux traditions.

Le « nœud gordien » du double héritage de Ricœur : la philosophie réflexive française et l'existentialisme

La précédente section a été mise sous l'épigraphe « De l'entendement à l'agir... » afin de marquer le fait que chez Ricœur, le bouleversement de la théorie de la subjectivité suppose que celle-ci est comprise plutôt comme volonté, et plus exactement, comme volonté incarnée dans un corps. Un tel bouleversement se produisait sous le signe de l'effort proclamé par de Biran et continué par Nabert dans la voie suivie par Lachelier et Lagneau jusqu'à Brunschvicg et Lachière-Rey. L'effort attirait l'attention alors sur la dimension active de la conscience, sur l'initiative, sur la région pratique des théories du sujet. Nabert, par exemple, fait le passage du « je » qui se pose lui-même dans l'acte de la réflexion, au « je » dont l'acte de position est constitué par un *effort*. De surcroît, le « je » joint la dimension transcendantale à la dimension éthique et donc, la dimension théorique s'amplifie vers le champ pratique de la responsabilité. Or, puisque avec la notion de « l'effort » Biran reprend aussi la vie animale qui est essentiellement passive ou subconsciente⁵⁴, le raisonnement portait sur l'enchevêtrement de l'involontaire et du volontaire dans l'œuvre de Ricœur lui-même et vers la dimension existentialiste du *mystère* et du *paradoxe*. La raison de cette rencontre est, me semble-t-il, qu'il y a un point où les deux traditions, celle de la philosophie réflexive française et celle des existentialismes, s'entrecroisent à savoir, dans la défense d'une *transcendance* qui s'oppose à la seule immanence. C'est ainsi que, à mon avis,

⁵² Cf., RICŒUR, P., prologue à *L'expérience intérieure de la liberté* de NABERT, *op.cit.*, p. X

⁵³ Au double héritage de Ricœur de l'existentialisme et de la philosophie réflexive française il faut ajouter, comme c'est bien connu, la phénoménologie descriptive de Husserl et la pensée militante d'Emanuel Mounier et de la revue *Esprit* dans les années d'avant-guerre, comme lui-même le déclare dans sa *Réflexion Faite.*, *op.cit.*, p. 18.

⁵⁴ Là-dessus voir note 30 sur l'effort chez Maine de Biran.

l'affirmation originare de Jean Nabert, *les chiffres* de Karl Jaspers et le *mystère* de Gabriel Marcel témoignent de *ce fond d'être* — dont parle Ricœur à la fin de *Soi-même comme un autre* — à la fois *puissant et effectif* et sur lequel se détache *l'agir lui-même*.⁵⁵ Cette problématique conduit, en outre, de nouveau de Kant à Hegel selon le kantisme post-hégélien que Ricœur préconise.⁵⁶ Il s'agit bel et bien d'un chemin qui oppose l'« affirmation » à la « négation » (dont la couleur est tout à fait hégélienne) et la dialectique *brisée* du paradoxe à la dialectique de *l'identité* hégélienne.⁵⁷ En outre, les héritiers de Nabert et les existentialistes sont d'accord pour limiter les prétentions *omniscientes* que présente la dialectique hégélienne avec la dialectique aporétique de Kant dans les paralogismes de la subjectivité (les idées de l'âme, de monde et de Dieu). Enfin, la philosophie réflexive française et l'existentialisme affirment une transcendance qui s'oppose à la pure immanence et qui ouvre l'esprit à l'espérance. Sous ce point de mire le fond de l'une et de l'autre peut être compris au sens religieux sauf qu'il s'agirait, si c'est le cas, d'une religiosité qui serait dans les limites de la simple raison, selon les termes de Kant. À plus forte raison dans la mesure où l'on est face à une équivocité finale sur le statut de la transcendance dont la seule philosophie ne peut pas dire le dernier mot, comme notre auteur lui-même le déclare dans *Soi-même comme un autre*.⁵⁸ C'est ainsi qu'il ne s'agit pas de faire une *apologétique* de l'idée de Dieu Transcendant, par contre, cela suppose, me semble-t-il, que la liberté est *liberté*

⁵⁵ Voir RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 357.

⁵⁶ Voir, RICŒUR, P., « La raison pratique », repris *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 279 et aussi « La liberté selon l'espérance », repris *Le conflit des interprétations*, *op.cit.*, p. 541-542. « Mais —écrit Ricœur— le kantisme que je veux maintenant développer est, paradoxalement, plus à faire qu'à répéter ; ce serait quelque chose comme un kantisme post-hégélien, pour emprunter à Éric Weil une expression, que, paraît-il, il s'applique à lui-même. »

⁵⁷ Selon moi, si bien est certain que le soi-disant « hégélianisme » de Ricœur est postérieur à sa toute première *philosophie de la volonté* puisqu'il est dans *l'Essai sur Freud* où Ricœur prend par guide par la première fois la *phénoménologie de l'esprit*, il faut reconnaître qu'un certain nombre d'éléments montrent déjà une *sympathie* de pensée entre-eux. Donc, soit parce que l'existentialisme est en grande partie un « réagir » face à l'héritage hégélien, soit parce que la dialectique hégélienne et son ontologie non substantialiste étaient un « topos » admis en philosophie, la pensée de Ricœur éprouvait déjà une certaine assimilation de la dialectique hégélienne. Ce sont des éléments comme sa préférence pour une pensée du *tout* de *l'identité* ou de *l'unité* du réel ; son goût pour la réflexion sur *l'altérité* et la place accordée à la *négation* dans sa philosophie, qui témoignent de sa sympathie pour la *dialectique* hégélienne. Le philosophe Jean Greisch remarque ces éléments dans son œuvre *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, *op.cit.* chap. premier : « Les phénomènes du volontaire et de l'involontaire et la poétique de la liberté ». Sauf qu'il ne leur accorde pas un statut particulier par rapport à l'héritage hégélien chez Ricœur.

⁵⁸ Voir RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 409. Je m'écarte ici de l'interprétation de STEVENS, B., *L'apprentissage des signes*, *op.cit.*, p. 120. D'abord, parce que lorsque celui-ci traite de la question de la « Transcendance » chez Jaspers, il ne distingue pas les deux sens énoncés, plus précisément lorsqu'il parle de l'œuvre de Dufrenne et de Ricœur sur *Karl Jaspers*. Ensuite, il soutient que : *ce que Jaspers nomme « Transcendance » est pour Ricœur le Dieu chrétien*, p., 120. De telles affirmations, qu'il ne justifie même pas, montrent bel et bien qu'il n'est pas dégagé de la gangue des préjugés.

selon l'espérance,⁵⁹ comme Ricœur lui-même le soutient dans l'article qui porte ce titre, et non *liberté pour la mort* comme Heidegger le voudrait. Enfin, on peut bien se mettre en peine d'analyser les trois auteurs dont il est question dans ce cas particulier en suivant cet ordre : Jean Nabert, Karl Jaspers et Gabriel Marcel.

Commençant pour Nabert. Qu'est-ce que l'« affirmation originaire » ? Pour le comprendre, on suit le discours de Nabert lui-même dans l'article « La philosophie Réflexive » de *l'Encyclopédie Française*.⁶⁰ L'auteur distingue d'abord, entre deux familles de philosophie réflexive : celles « où c'est l'absolu — écrit-il — qui se réfléchit dans le mouvement d'une conscience particulière⁶¹ », et celles où la réflexion constitue le sujet lui-même (la réflexion en tant que retour d'une conscience finie sur elle-même) pour ensuite ressaisir en ses propres opérations les lois de son activité spirituelle. Lorsque c'est l'absolu lui-même qui se réfléchit dans une conscience particulière, la conscience finie renvoie toutes ses opérations à l'Être qui se réfléchit chez elle. Bref, telle serait la relation d'une conscience finie à une conscience infinie. Pourtant, lorsque la réflexion elle-même constitue le sujet, il s'agit de la relation d'une conscience individuelle à la conscience transcendantale au sens kantien. Ce dernier rapport indique que la conscience, au sens de la conscience transcendantale, est *constituante*, et Nabert s'intéresse particulièrement à la philosophie transcendantale. Celui-ci distingue entre l'« acte initial » pour lequel le sujet s'assure de soi, et l'opération dans laquelle l'esprit revient sur ses propres actions pour s'en approprier la signification. Il importe alors, de discerner l'acte initial qui fonde le sujet. En d'autres termes, il s'agit du « choix de l'acte auquel va s'appliquer la réflexion première (l'acte de penser, le jugement, l'affirmation, etc.)⁶² » Cet acte présente, en outre, deux traits essentiels : d'un côté, il s'agit d'un acte fondateur en ce sens qu'il annule la différence entre le « redoublement réflexif » et « l'intuition » qui s'approprie ce redoublement ; et de l'autre, il est renouvelable en tout temps et en toute circonstance par une décision qui fait passer dans le présent un caractère de l'intemporalité ou d'éternité. « Dès lors — écrit Nabert — dans cet acte, par cet acte, le sujet peut se reprendre, s'assurer de soi... sans que rien d'étranger ne l'y sollicite⁶³ ». Or, à partir de ces deux points essentiels, la philosophie réflexive suit deux cours différents. Nabert pense, notamment, à la différence entre Kant

⁵⁹ Voir RICŒUR, P., « La liberté selon l'espérance », recueil *Le conflit des interprétations*, *op.cit.*

⁶⁰ NABERT, J., « La philosophie réflexive », repris, *L'expérience intérieure de la liberté*, *op.cit.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 398.

⁶² *Ibid.*, p. 400.

⁶³ *Idem.*

et Maine de Biran : l'un cherche dans les opérations du sujet connaissant les conditions de possibilité de l'expérience et l'autre s'applique à dégager et à approfondir la dimension d'intimité du moi réel. Nabert, pourtant, ne veut pas les maintenir séparées en considérant que l'une peut apparaître comme complémentaire de l'autre. C'est ainsi que la conscience transcendantale, d'un côté, vise les exigences d'objectivité et l'universalité de la raison, et l'effort chez Biran, de l'autre, favorise l'étude de la perception et du sentiment. Toutes deux contribuent alors à « la possession de soi et de la sagesse » auxquelles se consacre l'analyse réflexive. À plus forte raison dans la mesure où ce que Nabert ambitionne c'est de trouver une analyse réflexive qui « sans rien renier de la conscience transcendantale est apte à s'approprier des expériences plus concrètes.⁶⁴ » La conscience transcendantale manque de la dimension d'intimité du soi qui est « le sentiment du moi » chez Biran et il y a une liaison entre l'acte du sujet et l'intime résistance qu'il rencontre. Nabert pense à la voie suivie par des doctrines du XX^e siècle, celles qui, d'après lui « tendent à promouvoir une conscience de soi à laquelle ne fait pas défaut cette dimension de d'intimité de soi⁶⁵ »; les dénommés existentialismes. Puis, il montrait un grand intérêt pour la dimension *créative* de l'esprit, pour le fait que l'esprit se produit dans l'histoire, dans les œuvres, dans une expérience effective. Toutefois, il considère qu'une analyse phénoménologique qui s'intéresse à la signification de l'événement détachée de l'acte originaire qui lui donne sens, perd de vue le fait que les productions de l'esprit sont comme des signes qui renvoient réflexivement à l'acte initial qui leur donne sens. C'est ainsi que la conscience se déploie dans ces signes qui sont ses œuvres en acceptant une certaine extériorité par rapport à soi. En fait, l'analyse réflexive « s'exerce — écrit Nabert — à la faveur de cette tension de cette dualité qui surgit dans un acte tenu de s'investir dans des symboles sans s'y perdre.⁶⁶ »

Telle serait la conception de l'*acte originaire* chez Nabert; une autre question est si un tel *acte* est complet. Autrement dit, si l'*acte originaire* est l'acte par lequel la conscience se pose, qui est capable de s'approprier ses opérations immanentes pour les rendre signifiantes et qui se révèle dans ses propres créations, un tel acte suffit-il pour expliquer l'acte lui-même ? Nabert cherche à savoir si le *transcendantal* ne manque pas du soubassement du *transcendant* car il est persuadé qu'à tous les égards cette

⁶⁴ *Ibid.*, p. 404. On peut bien remarquer que c'est aussi la visée de Ricœur lui-même.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 408.

philosophie semble reconnaître son insuffisance en ce sens qu'elle ne peut pas combler le vide de sa propre finitude. « Ce dont la conscience individuelle se déclare incapable — écrit-il — ce qui est au-delà de ses désirs où de ses intérêts, ce qui la hausse sur un plan où il lui est demandé de se renoncer, elle y voit spontanément l'indice de sa participation à une transcendance...⁶⁷ » Il reporte alors sa réflexion au texte de la *Doctrine de la science* dans lequel Fichte définit les jugements thétiques⁶⁸: dans ceux-ci la conscience étant toute entière « affirmation et certitude inconditionnée », pourtant ne se fonde plus « sur un infini en acte numériquement distinct de la thèse entièrement spirituelle qui est son principe.⁶⁹ » La thèse en question est selon la notion de l'être d'un *esse* idéal au sens platonicien qui est pour nous la mesure de l'*esse* réelle. Autrement dit, l'*affirmation originaire* est l'idée du *moi pur* qui se différencie du *moi empirique*, est l'affirmation qui se pose absolument sans rien d'autre qu'elle-même. C'est ainsi que l'idée que nous sert à juger de tout se produit elle-même en nous tout en nous surpassant.⁷⁰ Les impératifs de la pensée et de l'action procèdent de cette affirmation thétique, elle-même est l'impératif suprême qui fonde l'unité des consciences individuelles. Mais, en fin de compte, toute affirmation du soi (l'acte réflexif où l'esprit s'assure de son inconditionnalité et de son égalité à soi) de la même manière que les analyses destinées à éclairer les actes immanents et leur signification, toutes les deux sont, selon Nabert : « impliqués dans une affirmation qui les subordonnerait à une transcendance.⁷¹ » Bref, Nabert défend l'idée d'une transcendance d'après le paradigme du *cogito* lui-même. Il s'agit, me semble-t-il, d'une conception voisine de celle de son maître Fichte.

Pour l'exposition de Karl Jaspers, je vais suivre les dernières sections du livre de Mikel Dufrenne et Paul Ricœur : *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. C'est dans cette partie-là que l'on trouve la susdite confrontation entre Jaspers et Heidegger par rapport au débat transcendance / immanence. Ces deux philosophies sont, selon Ricœur, à deux foyers et à un seul foyer respectivement : Jaspers défendrait l'idée de la transcendance qui complète et surpasse l'immanence et Heidegger défendrait la seule immanence (au sens que l'on a déjà précisé). Ricœur soutient aussi, que les deux

⁶⁷ *Ibid.*, p. 409.

⁶⁸ Thétique : qui concerne une thèse au sens. (Selon le Lalande). Chez Fichte tout particulièrement, le *jugement thétique* est celui qui pose quelque chose de manière absolue, indépendamment de toute autre assertion. CNRS-CNRTL <<http://www.cnrtl.fr/lexicographie/thétique>>

⁶⁹ NABERT, J., « La philosophie réflexive », repris, *L'expérience intérieure de la liberté, op.cit.*, p. p. 410.

⁷⁰ C'est la même intuition de Descartes dans les Méditations: comment est-ce qu'un être fini peut se former l'idée de l'infini ? C'est l'infini lui-même qui forme son idée dans l'être fini.

⁷¹ NABERT, J., « La philosophie réflexive », repris, *L'expérience intérieure de la liberté, op.cit.*, p. 411.

philosophes partagent la conviction selon laquelle l'homme n'existe pas comme les choses et que le mode d'être de l'homme est la liberté (il considère que c'est ce qui fait l'unité de tous les existentialismes). Toutefois, les intuitions centrales de ceux-ci semblent exactement opposées, notamment à l'égard de la question de la *transcendance*. Chez Heidegger et son *Dasein*, transcender est *constituer* l'être du monde et en ce sens il conçoit une forme de transcendance. L'homme se transcende lorsqu'il projette ses possibilités les plus propres, à plus forte raison dans la mesure où la réalité humaine a le pouvoir de fonder, d'instituer, de poser l'être au monde. Chez Jaspers la transcendance a le sens d'un affranchissement de l'être que nous sommes *dans* le monde. À ce propos on ne devrait pas penser trop vite à un dépassement de la réalité terrestre vers *sa* possibilité supraterrestre car si ce sens n'est pas exclu, selon Ricœur, Jaspers maintient une certaine équivocité à propos du sens de la transcendance. Les thèmes qui sont en jeu dans tous deux cas par ailleurs, — celui de Heidegger et celui de Jaspers — sont la *déréliction* et la *liberté*, l'abandon de Dieu et l'incommensurabilité entre la liberté et la nature. Jaspers comprend le monde comme situation-limite, il est épreuve : « Le monde est une épreuve que l'homme peut aborder en vainqueur, parce qu'il est plus grand qu'elle.⁷² » La question de la transcendance implique ainsi la reconnaissance par l'homme de sa situation en tant que situation dramatique : la vie et le monde sont compris comme épreuve. Mais cette situation dramatique est ensuite surmontée par un *acte*. Lequel ? Jaspers pense à un *acte d'espérance*. Car ce qui n'est pas équivoque du tout c'est le *sens* de la transcendance comme *la capacité que l'homme a* de surmonter sa situation dramatique. « Le monde est là pour être vaincu — écrit Jaspers — et je suis plus que monde dans le monde.⁷³ » Il s'agit de la dimension éthique et si l'on veut tragique, car elle est insurmontable, de l'existence. Pour Heidegger cependant, l'homme doit être capable d'assumer sa finitude de façon impitoyable, sans appel, c'est l'existence *authentique*. Tout espoir, toute possibilité d'un être auquel recourir, lequel invoquer, ne seraient que tricheries de l'être fini que nous sommes pour se cacher son *incurable* finitude.

Les deux auteurs coïncident donc dans la question de la *déréliction* : l'homme est « jeté et égaré parmi le chaos des existants ». Mais, pour Heidegger toute espérance serait inutile et cela à double titre. Rappelons l'équivoque fondamentale de la transcendance chez Jaspers : au sens d'une réalité supraterrestre et aussi en tant que

⁷² MIKEL DUFRENNE ET PAUL RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op.cit., p. 365.

⁷³ *Idem*.

pouvoir de l'homme pour surmonter sa condition. Chez Heidegger néanmoins, selon Ricœur le donne à entendre, l'existant est un existant brut jeté parmi les existants et s'il est donneur de sens, il ne sort pas de sa condition d'existant brut. Cet existant donneur de sens est « issu de néant et promis à y néant.⁷⁴ » En outre, «... le pouvoir qu'a l'humanité de projeter ses possibilités n'est pas le pouvoir de surmonter ou de suspendre sa condition.⁷⁵ » On dirait que chez Heidegger la doctrine de la mort est la possibilité la plus propre de l'humanité, d'autant plus qu'elle complète toutes les possibilités en les suspendant car elle achève vraiment la réalité humaine. La liberté qui caractérise l'existant humain et qui l'écarte radicalement du reste des existants ne suppose aucun principe de dépassement de sa condition empirique. Chez Heidegger liberté et dérélition convergent dans la mort. La dérélition pour s'y consommer et la liberté pour l'assumer avec lucidité et courage : « La liberté est liberté pour la mort.⁷⁶ » Chez Jaspers, par contre, la liberté humaine est incommensurable par rapport à la condition empirique, cela est justement le *sens* de transcender, dépasser l'ordre du monde. La mort est certes, une des situations-limites, mais aussi la souffrance, le combat et la faute, celle-ci n'a pas de privilège particulier par rapport aux autres situations limites.

Ces deux positions philosophiques sont, en ce sens, à deux foyers et à un seul foyer, selon les termes de Ricœur lui-même. Mais cette distinction veut marquer aussi une autre différence, à savoir, celle d'une philosophie qui se montre convaincue de soi et une philosophie qui dénie un dernier mot. Chez Heidegger il n'y aurait pas d'ombre de vacillation, aucun *paradoxe* ne viendrait pas atténuer sa conviction profonde selon laquelle si la liberté est fondatrice car elle constitue le monde, celle-ci est pourtant, « frappée de néant ». Jaspers, au contraire, ne penserait pas que la liberté est fondante car elle-même n'est pas pour soi. De manière semblable la limite de la liberté n'est pas le néant ou la mort mais la transcendance elle-même ou plus exactement le monde et la transcendance, l'en deçà et l'au-delà de la liberté. C'est ainsi qu'à l'origine, on pourrait le dire, il y aurait un échec et Ricœur veut le mettre en évidence en concédant que si la philosophie de Jaspers est paradoxale, c'est justement en raison de cet échec. Ricœur aussi, il est convaincu que la philosophie échoue car elle n'a pas la clé qui donne sens, elle n'a pas un dernier mot qui explique ce qu'est l'absolu.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 366.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Idem.*

C'est dans ce contexte que Ricœur s'interroge sur les limites et les possibilités d'une ontologie paradoxale. Le paradoxe est une forme logique ou plutôt une forme alogique de penser selon Jaspers lui-même, mais il s'agit bel et bien, comme il a été déjà souligné ci-dessus, d'une forme d'objectiver, d'une méthode. Notre auteur la caractérise comme une *méta-objectivité* au sens d'une *objectivité supérieure*. Or, Ricœur remarque comment le paradoxe est, en fait, une *dialectique systématique*, mais déchirée, qui se superpose à la *dialectique hégélienne* et à sa *logique de l'identité*.⁷⁷ C'est ainsi que, à mon sens, la *logique de l'identité* de Hegel semble avoir éclaté dans les différents existentialismes.

« La nouvelle objectivité — écrit Ricœur — porte en elle l'échec tant du principe de contradiction que de la conciliation hégélienne ; nous croyons que le génie de la philosophie existentielle est de frayer la voie à une ontologie de l'être déchiré, des limites et des bonds, à une ontologie qui exclut le système et permet une systématique ordonnée et cohérente. Le paradoxe a sa nécessité propre et exige une telle ontologie qu'on peut appeler paradoxale⁷⁸... »

L'antinomie et le paradoxe sont les pièces maîtresses de cette nouvelle *dialectique*, aux dires de Ricœur. Il y a des formes d'être (être-objet, être sujet, être en soi), d'ailleurs, qui sont irréductibles les unes aux autres,⁷⁹ et ce que je saisis c'est toujours un être concret et je le comprends en le rapportant à un autre être.⁸⁰ La totalité de l'être,

⁷⁷ Ricœur considère cette « identité » comme *tautologique* parce que finalement est fixée, en quelque sorte, dans le concept.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 374.

⁷⁹ Il se maintient donc l'équivocité de l'être dont la seule unité possible est par analogie. C'est-à-dire que la série d'acceptions sur l'être se règle sur une signification première prise pour référence, les sens du mot sont équivoques mais relativement à un sens de base. L'unité analogique est la seule unité que Ricœur reconnaît dans les différentes acceptions de l'agir humain dans *Soi-même comme un autre*. Voir p. 31 (Préface) et p. 351 (Dixième étude : Vers quel ontologie ?).

⁸⁰ Ricœur déclare dans l'étude sur l'ontologie de *Soi-même comme un autre* (p. 346) que la dialectique de premier degré, à laquelle appartiennent des catégories de base comme les personnes ou les choses, relève d'un discours de second degré qui rappelle celui tenu par Platon dans le *Parménide*, le *Sophiste*, etc. Il s'agit du discours qui met en jeu des méta-catégories des « grands genres » du Même et de l'Autre platoniciens lesquels transcendent le discours de premier degré. Ce que notre auteur comprend exactement sur ces grands genres du Même et de l'Autre, il ne l'explique pas dans l'œuvre citée. Il avait néanmoins, thématiqué déjà ces questions dans le cours proféré à l'université de Strasbourg en 1953-1954. Je pense à *Être, essence et substance chez Platon et Aristote* (pp. 135-139). Là, on découvre quelque chose de très révélateur sur ces « grands genres ». Il s'agit du fait qu'ils sont trois, en réalité, les genres : Être, Même et Autre (Plus exactement ils sont cinq les grand genres : Être, Même, Autre, Mouvement et Repos, pourtant — signale Ricœur — « les trois genres Être, Même et Autre sont *prédicables mutuellement* alors que Mouvement et Repos « participent au même et à l'autre » (*Sophiste* 255b) sans participer d'un de l'autre »). Il s'agit de la catégorie de l'Autre des grands genres et celle se réfléchit sur la relation même de toutes les catégories (par exemple lorsqu'on dit que le mouvement est *autre* que le repos, ou *autre* que l'être). Si l'être est la notion la plus haute de la philosophie, par rapport au changement et à la permanence —insiste encore notre auteur— il doit accepter que sa situation est

je ne peux pas la penser. Au moins je ne peux pas sauver la *différence* qui se donne de la suivante façon : « l'être m'apparaît soit comme être-objet pour un sujet, soit comme être-sujet qui se présuppose lui-même.⁸¹ » Bref, ce que Ricœur veut remarquer c'est que l'être absolu, la catégorie de l'être qui engloberait le côté objectif autant que le côté subjectif de la réalité, n'est pas pensable. Il énonce ainsi, en des termes kantien, qu'il n'y pas de système de la nature, de l'âme et de Dieu. Aucun procédé *logique* qui fasse sortir la liberté de la nature, l'objet du sujet et la nature et la liberté de l'être en soi, n'est plus concevable. Toutefois, ce qui est séparé par la pensée est au fond unifié dans l'être ? — C'est la question que Ricœur pose et qui a été évoquée dans sa *philosophie de la volonté*.⁸² Ce que la logique paradoxale exprimait, c'était une inadéquation radicale entre la nature et la liberté. Sinon, la vocation terrestre de la liberté est le bonheur et le bonheur est impossible. Les mêmes relations de la liberté avec la transcendance sont antinomiques car cette dernière est le plus proche et en même temps le plus éloignée. La transcendance est une sorte de *présence* sentie au cœur même de la liberté et pourtant la divinité est cachée. *Présence et dérélition* sont ainsi, les signes de la transcendance comprise comme déchirure et la déchirure elle-même tire sa possibilité des conciliations qui, selon notre auteur « se font reconnaître dans des sentiments ou dans des actions spécifiques.⁸³ » Alors, de nouveau, tout en reconnaissant le paradoxe Ricœur est persuadé qu'elle n'est pas pensable sans son « autre », à savoir, sans l'idée d'une unité fondamentale qui peut-être, est plus *sentie* qu'expliquée. Il enquête à propos d'une telle unité de fond. Chez Jaspers, tout particulièrement, la question de la transcendance peut être envisagée selon l'idée de Dieu et *l'unité* dont il s'agit est entre transcendance et immanence. Certes, comme on l'a déjà vu, l'idée de la transcendance chez Jaspers est atteinte d'une ambiguïté radicale, elle pointe autant vers la possibilité qu'a la liberté de surmonter sa condition empirique (au sens éthique) que vers la possibilité d'une réalité supraterrrestre (au sens religieux). Sur la possibilité de surmonter la condition empirique on a dit déjà un mot. Il s'agit bien de la compréhension de la liberté *dans* le monde, le

consolidée par le rôle d'un genre dernier à savoir l'altérité, l'Autre. Ainsi, « quelque chose est être à condition d'être aussi non-être : être par son identité à soi et non-être par son altérité au reste.⁸⁰ »

⁸¹ Voir RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Temps Présent, 1948, p.372.

⁸² Voir RICŒUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire*, *op.cit.*, p. 38 : Mais comment le paradoxe ne serait-il pas ruineux, comment la liberté ne serait-elle pas annulée par son excès même, si elle ne réussissait pas à récupérer ses liaisons avec une situation en quelque sorte nourricière ? Une ontologie paradoxale n'est possible que secrètement réconciliée ». Et MIKEL DUFRENNE ET PAUL RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op.cit.*, pp. 379-393.

⁸³ MIKEL DUFRENNE ET PAUL RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op.cit.*, p. 382.

fait qu'elle est toujours en situation, qu'elle est affectée par des situations-limite comme la mort, la souffrance, la faute... C'est l'heure de l'épreuve. Mais l'idée de la transcendance suppose aussi que « ...la liberté n'a pas de sens si elle n'exerce une prise sur ces situations ; en face même de ces situations-limites, il reste encore quelque chose à faire... »⁸⁴ Transcendance et immanence sont, pensées comme un tout par Jaspers qui envisage une conciliation supérieure entre la transcendance et l'immanence par la notion de Dieu.⁸⁵ Il s'agit cependant, d'un Dieu caché et cette conciliation spécifique ne se montre que par « *la contemplation des chiffres primitifs*.⁸⁶ » De tels *chiffres* sont comme des signes de cette réalité profonde, des signes qu'il faut déchiffrer. Or, ce qu'il importe de souligner c'est que, selon Ricœur, les *chiffres* de Jaspers équivalent au *mystère* chez Marcel mais au niveau proprement spéculatif.⁸⁷ *Chiffre et mystère* seraient des mots qui caractérisent une intuition initiale, un noyau d'expérience à partir duquel peut être constitué un système ou une systématique paradoxale. Il s'agit bel et bien d'une unité de fond, mais qui est plus pressentie et reconnue par le « cœur » qu'identifiée ou connue d'après l'ordre logique. *Mystère et chiffres* appartiennent donc à l'ordre de ce qui ne peut être dit, de ce qui reste incaractérisable. « *Le paradoxe est l'enveloppe intellectuelle du mystère*⁸⁸ », écrit Ricœur. C'est ainsi, parce que ce qui exprime le paradoxe c'est l'unité de fond au sens d'une *dialectique* laquelle est, comme il a été déjà remarqué, plus pressentie ou sentie que vécue.⁸⁹

⁸⁴ *Ibid.*, p. 383.

⁸⁵ Voir *Ibid.*, p. 384.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ Voir : RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, *op.cit.*, p.351, 369 et 371 : « ...On trouvera...chez l'un et chez l'autre un essai pour approcher par une démarche positive "l'incaractérisable", "l'inscrutable" : la formulation du mystère comme "intuition aveuglée" est, du côté de G. Marcel, la tentative la plus vigoureuse pour ne pas s'enfermer dans la simple négation du problématique ; pour K. Jaspers, l'être en soi est aussi en dernière analyse une présence qui se pose soi-même : c'est ici qu'on recourt au chiffre, mais à un niveau plus élevé que le mythe religieux, au niveau proprement spéculatif. » p. 351.

⁸⁸ RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, *op.cit.*, p. 385. Voir aussi RICŒUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire*, *op.cit.*, p. 37-38 : « L'intention de ce livre — écrit Ricœur — est ... de comprendre le mystère comme réconciliation. » Et, « Au point de vue de la méthode cet ultime approfondissement de la recherche donne accès à une réflexion sur la paradoxe. »

⁸⁹ Stevens voit plutôt un "arbitrage" entre ses perspectives rivales et non pas une *dilectique*, et plus précisément une *dialectique au mode hégélien*, comme je le défends et dont Ricœur lui-même parle pour caractériser sa pensée. Donc, au lieu de caractériser la pensée de Ricœur comme "dialectique", Stevens considère que le paradigme de sa méthode est l'arbitrage. « Dès les études consacrées à l'existentialisme nous avions — écrit Stevens — par le "combat amoureux" instauré entre Karl Jaspers et Gabriel Marcel, le paradigme de la méthode ricœurienne d'arbitrage: mettre en présence deux voies partiellement antithétiques, souligner par un effort de double sympathie la valeur propre et la protée de chacune d'entre elles, contester leurs prétentions abusives et mettre en relief leur complémentarité. » Voir, STEVENS, B., *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*, *op.cit.*, p. 10 et suiv.

« A la différence d'une logique triomphante — affirme Ricœur — qui dissiperait dans l'identité ou dans la synthèse des contraires toutes les difficultés, le paradoxe est une logique humiliée ; il confesse donc l'indigence que l'appareil du système tend à masquer. Ainsi, je *pense* que la dualité du monde et de la liberté, comme déjà Descartes l'avait dit, l'union de l'âme et du corps est *vécue* selon une assurance qui supporte tout l'édifice de l'éthique et a partir de laquelle la dualité s'impose comme expression paradoxale de l'unité. Si on appelle sentiment cette assurance primordiale, le sentiment découvre la réconciliation ontologique, le mystère d'union que l'entendement énonce en paradoxes.⁹⁰ »

On peut dire que le sentiment est le noyau d'expérience qui éclate en forme de système ou de systématique paradoxale. Il est l'intuition initiale, l'inspiration originare à partir de laquelle se construit une philosophie or, Ricœur déclare sans ambages que le sentiment lui-même n'est pas une philosophie. La philosophie est rationnelle et si elle peut bel et bien partir d'un sentiment initial, elle n'est jamais l'expression du sentiment. La philosophie de Jaspers prétend montrer que ce sentiment profond d'un mystère ontologique ne peut être pensé, et, selon Ricœur, on l'a déjà souligné plus haut, l'être absolu, la catégorie qui engloberait l'être-objet et l'être-sujet n'est pas pensable. Néanmoins, cela ne signifie point que la philosophie sacrifie l'intellect, qu'elle cède au charme du sentiment si profond soit-il. Ricœur dirait quelque chose comme : je ne peux pas penser l'être absolu, mais je ne peux pas non plus renoncer à vouloir le penser.⁹¹ Et si la philosophie de G. Marcel s'énonce en tant que mystère cela marque « l'invitation à *penser plus* — écrit Ricœur — comme le dit Kant à propos du symbole dans la *Critique de la faculté de juger*.⁹² » La logique même de la pensée justifie un dynamisme interne pour lequel « il est pensable qu'il y ait de l'impensable.⁹³ » Sinon, le sentiment de l'être ou du mystère ontologique de G. Marcel ne peut pas être-pensé que comme paradoxe.⁹⁴

Une autre question est de savoir si ce noyau indivis que « la philosophie ne réfléchi jamais parfaitement et *à partir duquel* elle élabore les déterminations

⁹⁰ MIKEL DUFRENNE ET PAUL RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op.cit., p. 386.

⁹¹ C'est encore le pari de Ricœur dans la fin de *Temps et récit* III, p. 489, lorsqu'il déclare : « *Il ne sera pas dit que l'aveu des limites du récit, corrélatif de l'aveu du mystère du temps, aura cautionné l'obscurantisme* ; le mystère du temps n'équivaut pas à un interdit pesant sur le langage ; il suscite plutôt l'exigence de penser plus et de dire autrement. »

⁹² RICŒUR, P., « Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel », repris *Lectures 2* (éd. poche) Paris, Seuil, 1999, p. 51.

⁹³ MIKEL DUFRENNE ET PAUL RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op.cit., p. 376 et RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, op.cit., p.375.

⁹⁴ MIKEL DUFRENNE ET PAUL RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op.cit., p. 387.

fondamentales de l'être⁹⁵ », est d'*essence religieuse*. La réponse de Ricœur est négative.⁹⁶ D'après lui on altérerait profondément l'intention centrale de Jaspers en affirmant que la foi religieuse est l'âme du paradoxe car sa position demeure fondamentalement équivoque par rapport à la foi et à l'athéisme. Puis, pour le présent développement, la question de l'essence religieuse du nœud de la philosophie de Jaspers n'est pas pertinente. S'il y a quelque chose qui retient mon attention et mon intérêt à ce propos c'est *l'air de famille* entre la philosophie de Jaspers et celle de Ricœur en ce qu'à la fin de *Soi-même comme un autre* Ricœur, lui aussi, veut préserver l'équivocité du statut de l'Autre dans le phénomène du *for interne* de la conscience. À ce propos, c'est encore contre Heidegger que Ricœur se déclare. On doit à Heidegger l'analyse de la conscience comme *attestation* dans le chapitre « Conscience » de la seconde partie d'*Être et Temps*. Il s'agit de l'analyse lancée par la métaphore de la voix de la conscience.⁹⁷ La conscience, avant d'être la capacité de distinguer entre le bien et le mal, témoigne d'un appel. Mais, cet appel pour Heidegger vient du *Dasein*. C'est le *Dasein* qui s'appelle lui-même tout en reconnaissant une certaine supériorité de l'appel : « l'appel ne vient incontestablement pas d'un autre qui est au monde avec moi. L'appel vient de moi et pourtant il me dépasse.⁹⁸ » Ricœur néanmoins, interprète en termes d'altérité le phénomène de l'appel : il vient d'un Autre. Il soutient donc la dimension de la transcendance par-delà la seule immanence. En fait, il est persuadé que l'attestation est injonction car autrement elle perd sa signification éthique. Sur le statut de cet Autre qui atteste le *for interne* de la conscience, il soutient l'équivocité au plan purement philosophique :⁹⁹ l'Autre peut être autant une place vide, que Dieu ou mes ancêtres (selon le modèle générationnel de Freud qui rejoint au plan scientifique la croyance populaire selon laquelle la voix des ancêtres continue à se faire entendre parmi leurs successeurs). « Sur cette aporie de l'Autre — écrit Ricœur — le discours philosophique s'arrête.¹⁰⁰ »

⁹⁵ *Ibid.*, p. 379.

⁹⁶ RICŒUR P., *Karl Jaspers*, Tableaux de la philosophie contemporaine, éd. Fischbacher, 1957, p. 381.

⁹⁷ RICŒUR *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 358 Sur le rôle assigné par Heidegger à la conscience au sens de conscience morale pour la distinguer de la conscience au sens phénoménologique husserlien Ricœur écrit : « L'attestation de la conscience, ou mieux la conscience comme attestation, est le gage cherché de l'originalité de cette analyse et de toutes celles qui précèdent. L'idée que le *Gewissent* (conscience) avant de désigner su plan moral la capacité de distinguer le bien et le mal et de répondre à cette capacité par la distinction entre « bonne » et « mauvaise » conscience, signifie attestation est pour moi d'un grand secours. »

⁹⁸ HEIDEGGER, cité par RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 401.

⁹⁹ RICŒUR *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 409.

¹⁰⁰ *Idem*.

On abordera plus loin des problématiques qui sont liées à l'existentialisme et à la position de Ricœur lui-même par rapport à l'existentialisme. Il manque au développement de cette partie de dire un mot sur Gabriel Marcel et la question du *mystère ontologique* (celle-ci a été déjà évoquée à propos de l'unité de fond du volontaire et de l'involontaire et par rapport aux *chiffres* de Jaspers). Ricœur lui-même le déclare dans son autobiographie intellectuelle *Réflexion faite*,¹⁰¹ qu'il doit à Gabriel Marcel, d'un côté la connaissance des thèmes voisins à Karl Jaspers et de l'autre, le plaidoyer par la méthode dite de « réflexion seconde ». À propos de l'influence de Marcel sur Ricœur, je vais suivre l'ouvrage de philosophie comparée où Ricœur pose en parallèle Karl Jaspers et Gabriel Marcel : *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystère et philosophie du paradoxe*,¹⁰² et l'article de Ricœur, « Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel » du recueil *Du texte à l'action*. De même, on peut remarquer d'ores et déjà, que chez G. Marcel autant que chez K. Jaspers dans les dénommés « existentialismes », la réflexion se détache en même temps *pour* et *contre* la *dialectique* hégélienne. Chez Marcel aussi, il y a une dialectique qui prétend dépasser la pure *immanence* au sens de la relation du « je » avec soi-même. En outre, il relie le *principe d'identité* (« l'être est ») au *mystère ontologique* et à la *réflexion seconde*.

Ricœur remarque d'abord comment Marcel est proche du thomisme, particulièrement à propos du *principe d'identité*, et comment, en consonance avec celui-ci, il prétendrait marquer la primauté de *l'affirmation de l'être* sur la pure immanence. Marcel défend l'idée selon laquelle la pensée exige l'être, que nous sommes reliés à l'être. D'après lui, s'il faut bien reconnaître que la pensée a « une puissance de position », une telle « puissance » pourtant est *précédée* par *un fond d'être*¹⁰³ que la rend possible. Le pouvoir d'affirmer, le pouvoir de se poser impliquent donc, une force qui le précède comme condition préalable au sens où Jean Nabert aussi réfléchit sur *l'affirmation originare*.¹⁰⁴ D'ailleurs, que la pensée exige l'être cela signifie en premier lieu que la pensée est *pensée de l'autre*. Certes, on peut arguer, tel que Ricœur lui-même le fait, qu'à ce propos la réflexion de Marcel ne dépasse pas ici la visée de la

¹⁰¹ Voir RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 17.

¹⁰² Paris, Éditions du Temps Présent, 1948.

¹⁰³ L'expression « fond d'être » rappelle bel et bien celle de Ricœur, maintes fois répétée dans cet travail, dans *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 357 : « ...un fond d'être, à la fois puissante et effectif, sur lequel se détache l'agir humain. »

¹⁰⁴ RICŒUR, P., « Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel », repris *Lectures 2*, Paris, *op.cit.*, p. 50 et 66 Voir aussi : RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 17.

phénoménologie husserlienne où la pensée se dépasse aussi dans les objets.¹⁰⁵ Mais, la tentative de Marcel, très proche en ce sens du thomisme, exige plus. Il en est ainsi parce que l'affirmation « l'être est » signifie, toujours dans l'esprit du thomisme, que dans toute connaissance particulière une connaissance de l'être en général est impliquée.¹⁰⁶ Pourtant Marcel n'est pas thomiste et ce qui retient l'intérêt de Ricœur à cet égard, c'est qu'il construit sa réflexion sur la différence entre penser et penser à... car elle suppose une survivance de l'idéalisme dans la pensée de l'auteur. Chez Marcel « penser est reconnaître ou édifier une structure, une essence », et « penser à... devient une qualité justifiable du penser.¹⁰⁷ » La qualité première est *la pensée*, c'est elle qui isole l'être à qui elle pense, et une telle distinction oriente d'ores et déjà, selon Ricœur, vers la reconnaissance des expériences de transcendance telles que la fidélité. En outre, ces expériences sont justement, sur le mode de *penser à...* Ricœur est persuadé que le thème de la fidélité constitue la véritable réponse aux problèmes soulevés par une réflexion portant sur la seule forme de la pensée. Cela il importe de le remarquer parce que, dans ses travaux ultérieurs, tout particulièrement dans *Soi même comme un autre*, la question de la *fidélité* sous la forme de la *promesse* joue un rôle important. C'est un thème dont on aura à développer le sens dans le cinquième chapitre.

La pensée exige donc l'être et la philosophie existentielle de Marcel prend au sérieux cette exigence fondamentale. Celle-ci constitue une première ligne de front pour combattre le *cogito* cartésien compris, aux dires de Ricœur, comme « le sujet transcendantal maître de tout sens et le support de toute objectivité.¹⁰⁸ » Marcel dénonce aussi comment l'objectivisme de la tradition rationaliste ne tient pas vraiment compte de l'existence telle qu'elle est attestée par la sensation. D'après lui, au fond se montre un certain vœu d'annuler « le sentir de l'existence » au service de l'objectivité scientifique. La connaissance objective — au sens précis des épistémologies mathématico-expérimentales — s'est développée aux dépens de l'exigence ontologique, dont le résultat est « un monde spirituellement mutilé, évacué par « les puissances d'émerveillement » (G. Marcel), un monde où nous avons « perdu la naïveté » (K.

¹⁰⁵ Cf., RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, *op.cit.*, p.353.

¹⁰⁶ RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, *op.cit.*, *Idem*.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 356.

¹⁰⁸ RICŒUR, P., « Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel », repris *Lectures 2*, Paris, *op.cit.*, p. 53.

Jaspers).¹⁰⁹ » Sa philosophie alors ne se développe pas comme une exigence rationnelle. Celle-ci ne donne pas de crédit à la pure argumentation ni au processus de problématisation car celles-ci sont tributaires de l'évacuation de l'être, de la mutilation spirituelle du monde.

Ricœur souligne comment Marcel avait horreur de ce qu'il appelait « l'esprit de système ou, plus généralement l'esprit d'abstraction.¹¹⁰ » Caractère *non systématique* qui rapproche la pensée de Marcel de celle de son ami Jean Wahl et à en juger par les articles de Ricœur, « *Le Traité de Métaphysique* de Jean Wahl » et « Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl », la pensée de Ricœur lui-même, présente des aspects qui le rapprochent aussi de Jean Wahl. En fait, Ricœur aussi, il exprime sans ambages sa méfiance à l'égard de toute entreprise de systématisation philosophique.¹¹¹ Or, cela dit, Marcel ne renie pas les orientations majeures d'une philosophie réflexive.¹¹² Il serait plutôt attrapé, selon Ricœur, dans le processus de problématisation que lui-même dénonce. Marcel tend à penser la dégradation de la pensée — en particulier sa dégradation à une *technique* — comme constitutive de la pensée elle-même et il reconnaît bel et bien qu'on ne finit jamais avec la relation sujet-objet comme cela apparaît aussi chez Heidegger.¹¹³ C'est la raison, peut-être, pour laquelle Marcel est tenté de renoncer à une réflexion qui porte sur les exigences ontologiques, telles que celles-ci sont impliquées par la structure formelle de la pensée,¹¹⁴ et se lancer vers des expériences dites existentielles comme la *fidélité*. D'après lui, nous avons toujours tendance à une analyse de l'être à partir des données de l'expérience, en la réduisant à nos propres catégories. On lit dans *Position et Approches concrètes du mystère ontologique* de Marcel : « L'être est ce qui résiste [...] à une analyse exhaustive portant sur les données de l'expérience et qui tenterait de les réduire de proche en proche à des

¹⁰⁹ RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, *op.cit.*, p. 359.

¹¹⁰ RICŒUR, P., « Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel », repris dans *Lectures 2*, Paris, *op.cit.*, p. 51. Voir aussi « Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl », repris dans *Lectures 2*, p. 93 : « Par-delà leur commune répugnance à l'égard du système... ».

¹¹¹ Voir RICŒUR *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 362 : « ...La sorte de pluralité qu'Aristote préserve en laissant côté à côté *théorie, praxis, poiésis*, me paraît-elle mieux en accord avec la sorte de philosophie à laquelle vont mes préférences, qui ne se hâte pas d'unifier par l'haut... »

¹¹² RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 17.

¹¹³ RICŒUR, P., « Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel », repris dans *Lectures 2*, Paris, *op.cit.*, p. 53.

¹¹⁴ RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, *op.cit.*, p. 356-357.

éléments de plus en plus dépourvus de valeur intrinsèque ou significatif.¹¹⁵ » D'ailleurs, s'il y a quelque chose qui nous assure que l'être est, toujours selon Marcel, c'est la *fidélité* elle-même en ce sens qu'elle est plus témoin qu'argument, et ce dont elle témoigne c'est d'une prise de l'être sur nous. L'être qui, pour Marcel, n'est pas quelque chose d'indéterminé mais un Toi et donc, les expériences existentielles telles que la fidélité, l'amour et l'espoir, ne sont pas des sentiments purement subjectifs sans visée transcendant. Il voudrait pourtant, se situer *au-delà* de la simple *opposition de l'intelligence et le sentiment*¹¹⁶ en ce sens que ce dont elle témoigne, c'est d'une présence, d'un réel effectif qui est là, et qui affecte autant notre intelligence que notre sentir. Le mystère est considéré alors selon les deux versants, celui de la réalité et celui du sujet. Du côté de la réalité celui-ci « signifie — écrit Ricoeur — la transcendance de la présence absolue aux caractères, qualités, prédicats par lesquelles on tenterait de la posséder et de la réduire à soi.¹¹⁷ » De manière semblable, dans la théologie négative tout ce que nous pouvons attribuer à Dieu ce sont des idées inadéquates qui désignent l'Être en tant qu'irréductible à toute caractérisation. Du côté du sujet, « Un *mystère* — écrit Marcel — est un problème qui empiète sur ses propres conditions immanentes de possibilité...¹¹⁸ ». Il pense aussi à la condition qui doit remplir une conscience pour poser et résoudre un problème. Lorsque l'on se pose un problème les données forment un système différent de moi, de façon telle que je suis « hors de question ». Par contre, si je me pose la question de l'être, la question elle-même transcende l'opposition entre le moi et le dehors moi. « Je suis impliqué dans la question même.¹¹⁹ » En ce sens, me semble-t-il, la *question de l'être* renvoie immédiatement à *Être et Temps* où ce dont il s'agit, c'est justement, de l'oubli de l'être et du tournant *subjectif* impliqué dans le questionner lui-même. Cette voie conduirait pourtant, d'après Marcel lui-même, à un *regressus ad infinitum* entre le questionnant et la question, puisque, si je m'interroge sur la totalité de l'être, il faut que je m'interroge sur moi-même en tant que partie de cette totalité. Le questionnant questionné suscite donc un nouveau questionnant qui sera questionné... La réponse de Marcel à cette aporie consiste en soutenir la primauté d'une

¹¹⁵ RICŒUR cite à G. MARCEL dans, « Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel », repris dans *Lectures 2*, Paris, *op.cit.*, p. 66.

¹¹⁶ RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, *op.cit.*, p. 359.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 360-361.

¹¹⁸ MARCEL G., cite par RICŒUR, *Ibid.*, p. 361.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 362.

affirmation, mais d'une affirmation que *je suis* plutôt que je ne la profère.¹²⁰ Selon Ricœur le processus réflexif sans fin serait ainsi dépassé « au bénéfice d'une présence, en laquelle la question s'est déjà convertie en un appel tourné vers moi.¹²¹ » « Ce n'est plus — écrit notre auteur — une réponse venant de moi, mais qui a pris sur moi et me fait être comme questionnant.¹²² » Ces énoncés sont bien heideggériens, me semble-t-il, selon l'expression « l'appel ne vient incontestablement pas d'un autre qui est au monde avec moi. L'appel vient de moi et pourtant il me dépasse.¹²³ » Sa portée consisterait alors en défendre la transcendance contre la philosophie de Heidegger qui resterait une philosophie de l'immanence (dans le sens précis que l'on a développé.) Bien entendu la notion de transcendance conserve ici l'ambiguïté irréductible dont on a parlé plus haut, à savoir celle d'être autant une possible idée de Dieu transcendant que celle d'une réalité autre qui nous précède et qui nous dépasse. Or, dans le cas de Heidegger ce serait faire une grande violence à ses réflexions de dire qu'il n'y a pas chez lui l'idée de transcendance en tant que ce qui nous précède... Par contre, on peut soutenir — malgré les différentes et possibles lectures opposées à l'égard de l'œuvre du philosophe — que ce qu'il dénie c'est l'idée de transcendance du tout Autre ou Dieu.

Pour conclure cette partie consacrée à l'héritage de Marcel, il faut reconnaître qu'il suit bel et bien la voie de la philosophie réflexive. C'est ainsi que son effort, comme Ricœur lui-même le remarque, porte sur les conditions de l'affirmation plutôt que sur la structure de l'être affirmé. Ce sont les conditions immanentes de l'affirmation qui l'intéressent. Son ontologie se meut aussi autour de « l'acte d'affirmer » considéré moins en tant qu'acte que dans son intentionnalité spécifique. Rappelons que, selon le « réalisme dogmatique », l'être est affirmé en dehors de l'affirmation elle-même, tandis que la « réflexion critique remonte au sujet affirmant comme condition de

¹²⁰ Voir : RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, *op.cit.*, p.362 et RICŒUR, P., « Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel », repris dans *Lectures 2*, Paris, *op.cit.*, p. 66.

¹²¹ RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, *op.cit.*, p. 363. Voir aussi RICŒUR, P., « Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel », repris dans *Lectures 2*, Paris, *op.cit.*, p. 66.

¹²² RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, *op.cit.*, p. 363.

¹²³ HEIDEGGER, cité par RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 401. RICŒUR, lui-même écrit sur cette approche entre Gabriel Marcel et Heidegger. À cet égard, voir « Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel », repris dans *Lectures 2*, Paris, *op.cit.*, p. 61-62. « Le toi —écrit Ricœur en citant G. Marcel— est à l'invocation ce que l'objet est au jugement » ; cette déclaration exprime bel et bien le parallélisme dialectique qui rapproche les divers registres d'investigation —de Heidegger et de G. Marcel— sans les confondre.

l'affirmation.¹²⁴ » Or, cette affirmation suppose, chez Marcel, « une puissance de position » qui la précède et le fait possible. C'est ce qu'il nomme « réflexion seconde » et dont Ricœur remarque qu'il s'agit d' « une réflexion sur les conditions de la réflexion critique.¹²⁵ » Selon les termes de Jaspers on pourrait dire que « la prise englobant que je suis est elle-même sous la prise englobant de l'être.¹²⁶ » Enfin, Ricœur conclut que la réflexion seconde permettra l'accès à l'ontologie par la vie intérieure de la problématisation qu'elle-même avait bloqué.

Le bouleversement de la théorie du sujet chez Ricœur

Le parallélisme entre Paul Ricœur et les dénommes existentialistes est à maints égards frappant. On vient juste de le montrer par son héritage de Jaspers et de Marcel. Il reste encore à exposer d'autres similitudes qui apparaissent dans des articles de Ricœur dans la décennie de 1955 à 1965. Ce sont « Négativité et affirmation originaire » (1956), « Le "Traité de la métaphysique" de Jean Wahl »¹²⁷ (1957) et « Philosopher après Kierkegaard » (1963). De surcroît, il faut rappeler, comme Ricœur lui-même le fait dans son article « Philosopher après Kierkegaard », que si ces auteurs sont placés sous le genre commun d'existentialistes, cependant des différences importantes les séparent. L'existentialisme donc, n'est pas une philosophie commune ou partagée par les auteurs qui sont placés sous ce titre. Aux dires de Ricœur, ils ne partagent ni les thèses principales, ni la méthode, ni encore les problèmes fondamentaux.¹²⁸ Mais, tout en reconnaissant ses différences, il y a aussi des profondes analogies parmi ses œuvres ce qui fait penser au genre commune du nommé « existentialisme ». En fait, si l'on pouvait expliquer la problématique complexe des existentialismes par deux mots, je parlerais de « négation » et de « système ». C'est à dire que les différents philosophes de l'existence (sauf Heidegger qui, en tout cas n'accepterait pas le titre d'existentialiste¹²⁹) plaident pour une forme d'affirmation et

¹²⁴ RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, *op.cit.*, p. 364.

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ Jean Wahl est un des introducteurs de Kierkegaard en France, grâce à ses fameuses *Etudes kierkegaardien*s.

¹²⁸ RICŒUR, P., « Philosopher après Kierkegaard », repris dans *Lectures 2, op.cit.*, p.29.

¹²⁹ À ce titre PAU RICŒUR et JEAN WAHL sont d'accord en soutenir la particularité de Heidegger. Voir : RICŒUR, P., « Philosopher après Kierkegaard », repris dans *Lectures 2, op.cit.*, p.30 et WAHL, J., « PHILOSOPHIES DE L' EXISTENCE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 12 juin 2014. URL : <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/philosophies-de-l-existence/>> : « Il est vrai —écrit Jean Wahl à propos de Heidegger— qu'il refuserait aussi le titre de penseur de l'existence (qui accepte

pour l'idée de l'être de la *transcendance* qui s'opposent à la prétention englobante de la *négativité* et du *système* respectivement. Plus précisément, ce contre quoi les penseurs de l'existence protestent, c'est contre le système hégélien et en général contre l'idéalisme allemand. Enfin, on peut soutenir que l'existentialisme conduit droit à une ontologie brisée dont l'expression n'est pas déjà une métaphysique mais une poétique.¹³⁰ Et chez Ricœur, tout particulièrement, vers une poétique de style aristotélicien, vers un « agencement des faits en système » dont la logique n'est pas celle des *universaux*, celle de la seule conceptualisation des philosophes, mais celle de l'action ou de la philosophie pratique.¹³¹

Sur les philosophies de l'existence on trouve un article très pertinent de Jean Wahl dans *l'Encyclopædia Universalis* « Philosophies de l'existence¹³² ». Là, il soutient que la notion d'existence comme idée remonte à la distinction des Grecs entre essence et existence. Une telle distinction serait tenue jusqu'à Kant tout en passant pour les scolastiques et Descartes. Mais, la découverte de l'existence — selon J. Wahl — implique un bouleversement décisif car celle-ci précède l'essence en opposition à la tradition où c'est plutôt « l'essence qui précède à l'existence ». Sinon, aux dires de Heidegger, l'essence de l'être humain est d'exister.¹³³ Enfin, J. Wahl accorde volontiers l'originalité de cette idée d'existence au danois Søren Kierkegaard. « C'est en écoutant un cours de Schelling — écrit Wahl — que Kierkegaard entendit et retint le mot existence. Schelling, dans ce dernier stade de sa pensée s'opposait à celui qui jadis avait

Jaspers). »

¹³⁰ Notamment dans le cas de Heidegger et aussi de Jean Wahl. À propos de ce dernier voir : RICŒUR, P., « Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl », repris dans *Lectures 2, op.cit.*, p. 197 : « La poésie est métaphysique, mais immédiatement. » et WAHL, J., « PHILOSOPHIES DE L'EXISTENCE », *Encyclopædia Universalis, article cité.* : « ... Poésie et philosophie se rejoignent du point de vue de la pensée de l'existence. »

¹³¹ RICŒUR, P., *Temps et Récit 1, op.cit.*, p. 69 : « ... (Par) "agencement des faits en système", il faudra entendre (...) non le système (...) mais l'agencement (...) des faits, afin de marquer le caractère opératoire de tous les concepts de la *Poétique*. (...) La poétique est ainsi identifiée, sans autre forme de procès, à l'art de "composer les intrigues" » et dans le p. 83 : « (...) Le terme logique n'est pas prononcé (...) parce que il s'agit d'une intelligibilité appropriée au champ de la *praxis* et non de la *théoria*, voisiné donc de la *phronèsis*, qui est l'intelligence de l'action. » (...) Il s'agit bien d'intelligence, (...) mais il ne s'agit pas des universaux des philosophes (...) —on peut l'illustrer— par la fameuse opposition entre la poésie et l'histoire : « Car la différence entre le chroniqueur — écrit Aristote cité par Ricœur — et le poète ne vient pas de ce que l'un s'exprime en vers et l'autre en prose ; mais la différence est que l'un dit ce qui a eu lieu, l'autre ce qui pourrait avoir lieu ; c'est pour cette raison que la poésie est plus philosophique et plus noble que la chronique : la poésie traite plutôt du général, la chronique du particulier » ». À cet égard voir aussi RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p. 180-181.

¹³² Voir WAHL, J., « PHILOSOPHIES DE L'EXISTENCE », *Encyclopædia Universalis, article cité.*

¹³³ *Idem.*

été son ami, Hegel.¹³⁴ » Mais Kierkegaard, dont la pensée constitue une réponse à son meilleur ennemi — Hegel —, est à l'amont de Fichte et de Schelling, selon Ricœur.¹³⁵ C'est-à-dire qu'il y a une tradition à l'assise du bouleversement qui se produit avec Kierkegaard. Mais, et à propos du bouleversement de la théorie de la subjectivité chez Ricœur, il importe de remarquer l'arrière-fond, disons *dialectique* et donc hégélien, de la pensée de l'existence. Plus exactement il s'agit d'une *dialectique rompue*, aux dires de notre auteur lui-même. La dialectique des philosophies de l'existence est une antidialectique ou une dialectique paradoxale. Or, quoiqu'il en soit *la dialectique* est toujours l'arrière-fond de ces philosophies. Dans son article « Philosophe après Kierkegaard » Ricœur écrit : « (Kierkegaard) construit... sur le terrain même de la dialectique hégélienne, une antidialectique, faite d'oppositions non résolues, qu'il appelle paradoxes ; or, le paradoxe est encore une structure logique...¹³⁶ »

Les philosophies de l'existence sont liées à l'idéalisme allemand et plus précisément à la séquence qui va « de Kant à Hegel ». Aspect remarquable, me semble-t-il, pour le kantisme-posthégélien que Ricœur préconise. Dans « Philosophe après Kierkegaard » il reconnaît que Kierkegaard appartient au mouvement général de la philosophie allemande de l'époque, connu comme « le retour à Kant¹³⁷ ». C'est le retour à la philosophie des limites et la fonction philosophique du paradoxe est voisine de la fonction philosophique de la *limite* chez Kant. Toutefois, Ricœur ajoute que c'est seulement considéré sous l'angle où s'impose une alternative entre Kant et Hegel qu'une telle lecture s'impose aussi, dans le cas particulier de Kierkegaard. C'est-à-dire que Kierkegaard ne préconise pas du tout le criticisme kantien. Or, à mon sens, il faut rendre présent à l'esprit que l'analyse de notre auteur dans ledit article est plus révélatrice de Ricœur lui-même que de Kierkegaard. Sinon, on s'intéresse ici à ce que celui-ci révèle sur la pensée de Ricœur lui-même. On peut soutenir alors, que le style dialectique de notre auteur est selon la logique paradoxale des philosophies existentialistes plutôt que selon la logique de l'identité du système dans l'idéalisme. Par ailleurs, et en accord avec le style du kantisme-posthégélien de Ricœur, sa dialectique, qui est une dialectique de la *médiation*, est toujours limitée selon la philosophie des limites du *criticisme*. Question dont on aura à développer plus loin la portée. Pour

¹³⁴ *Ibid.* Cela n'implique pas que le danois soit le père de l'existentialisme car, en suivant Ricœur dans son article « Philosophe après Kierkegaard » repris dans *Lectures 2, op.cit.*, p. 29-30, une telle « famille » n'existe pas.

¹³⁵ RICŒUR, P., « Philosophe après Kierkegaard », repris *Lectures 2, op.cit.*, p.30.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 36-37.

l'instant il reste encore à montrer d'autres caractéristiques de la pensée existentielle qui vient de Kierkegaard et qui sont communes aux philosophies nommées existentialistes, afin de marquer l'originalité de notre auteur lui-même.

À propos de Kierkegaard Ricœur signale, contre l'apparence possible que sa pensée soit intuitionniste, comment celui-ci est bien un penseur réflexif dont des catégories existentielles sont, en fait, des *conditions de possibilité*. Or, il s'agit des conditions de possibilité non déjà d'une expérience physique mais d'une expérience fondamentale, prétendue *ontologique*, de notre *effort pour être*.¹³⁸ S'il y a une confusion à cet égard c'est quelque chose que, selon Ricœur, il faut l'attribuer plutôt à Kant qu'à Kierkegaard lui-même parce que Kant construit la critique de la raison pratique sur le modèle de la critique de la raison théorique. Ricœur le répète souvent dans ses travaux. Il est persuadé du fait que, en suivant le modèle de la physique, Kant entraîne la raison pratique sur un terrain que n'est pas le sien. Bref, Kant établit une transposition du champ de la physique à celle de l'éthique dont il en résultent des impasses importantes et dont les catégories existentielles de Kierkegaard constituent une réponse.¹³⁹ Et puis, à propos du système et de la dialectique brisée de Kierkegaard, Ricœur soutient que celui-ci n'est pas pensable sans Hegel car ce sont deux sortes de dialectiques qui se confrontent et dont l'une se réclame de l'autre. La dialectique du danois est une dialectique brisée qui demande, tout de même, la *médiation* parce que'une dialectique-brisée est encore une dialectique. Ricœur soutient que du fait de sa prétention à la totalisation du discours la dialectique hégélienne présente une impasse parce que, comment trancher la dialectique, sans arrêter le mouvement dont elle-même se réclame. Une dialectique conclusive semble une contradiction dans les termes.¹⁴⁰ Le rapport entre Hegel et Kierkegaard est alors interprété par notre auteur comme une opposition qui finit par devenir elle-même un moment du discours philosophique compris à la manière dialectique. Ricœur soutient que cette opposition devient le discours en sa vérité et j'oserais affirmer que c'est le discours que lui-même préconise, le discours dialectique.

¹³⁸ Voir, *Ibid.*, p. 38.

¹³⁹ Le thème de la transposition de la raison théorique dans la raison pratique est très récurrent chez Ricœur qui en parle souvent. En fait, à ses yeux c'est la clé de l'échec de la philosophie pratique de Kant. Sur cette question, voir des articles de Ricœur comme : « La raison pratique », « La liberté selon l'espérance », « Liberté », « La petite éthique de *Soi-même comme un autre* », en en général là où il établit une confrontation entre Kant et Hegel à propos de la raison pratique. Enfin, il reconnaît que sa critique de Kant est, à maints égards, hégélienne.

¹⁴⁰ À cet égard voir, par exemple, RICŒUR, P., « Être, essence et substance chez Platon et Aristote », *op.cit.*, p. 137-138.

« Je pense — déclare Ricœur — que cette opposition entre Hegel et Kierkegaard doit être introduite comme telle dans le discours philosophique. [...] Le rapport entre Hegel et Kierkegaard est lui-même devenu paradoxe ; la raison de ce paradoxe réside dans la fonction philosophique de l'idée de système ; peut être avons-nous découvert ou redécouvert que le système est à la fois la requête ultime de la philosophie et son but inaccessible.¹⁴¹ »

D'ailleurs, et avant de conclure cette brève analyse sur Kierkegaard et les autres penseurs existentialistes comme K. Jaspers ou G. Marcel, il faut remarquer comment le danois aussi, contre Hegel, il plaide pour la transcendance. Si chez Hegel doit être surmontée toute opposition entre le ciel et la terre, Dieu et le monde, bref toute opposition entre l'immanence et la transcendance au sens fort du Tout Autre ou Dieu, Kierkegaard par contre, soutient que tout discours exige « un autre » discours qui en tient compte et qui le dise. Sinon nous serions dans un discours total ou absolu. Toutefois, sur la question de la transcendance il importe de remarquer, me semble-t-il, non pas son possible sens soi-disant religieux, mais l'approche établie par Ricœur lui-même entre l'idée de transcendance et celle de l'altérité et entre l'altérité et la négation. En fait, à mon sens, Ricœur ne s'occupe ni ne se préoccupe tant du possible sens religieux de la transcendance que de sa place dans le système philosophique, et il ne s'agit non plus, d'un mépris pour la philosophie de la religion mais un choix philosophique. Ricœur comme J. Wahl sont d'accord pour soutenir que la grandeur de Hegel est dans l'introduction de la négation.¹⁴² Hegel serait le premier à donner un statut satisfaisant à la négation et, en ce sens sa philosophie est sans précédents.¹⁴³ Sa *phénoménologie* constitue une progression dans la pensée parce que la contradiction ne sera plus tenue pour une erreur à la façon de logique de la pensée empirico-mathématique, ni non plus comme une aporie à la façon de la *critique de la raison pure*. Et pourtant, Ricœur soutient que Hegel n'a pas résolu le problème de la négation mieux que Platon. Tout en reconnaissant l'acquis de Hegel, Ricœur est convaincu que sa dialectique conclusive échoue dans le passage qui va de la négation en tant qu'altérité

¹⁴¹ RICŒUR, P., « Philosopher après Kierkegaard », repris dans *Lectures 2, op.cit.*, p. 43-44.

¹⁴² Voir RICŒUR, P., « Retour à Hegel (Jean Hyppolite) » 1955, repris dans *Lectures 2, op.cit.*, p. 183 et WAHL, J., « PHILOSOPHIES DE L' EXISTENCE », *Encyclopædia Universalis, article cité* : « La grandeur de Hegel est d'avoir fait apparaître la négativité, ce qu'il appelle la peine et le travail du négatif, à l'intérieur d'un schème rationnel de l'idée. »

¹⁴³ RICŒUR, P., « Négativité et affirmation », dans *Aspects de la Dialectique, article cité*, p. 101 : « ...Le sentiment que Hegel représente une coupure, une mutation par rapport à l'ensemble des philosophies antérieures... »

jusqu'à l'idée que la négation est celle de la contradiction. Notre auteur avait déjà traité un certain rapport entre dialectique et altérité chez Platon dans son cours de Strasbourg.¹⁴⁴ Alors il soutenait que chez Platon le statut de la négation est celui de la *distinction* au sens d'*altérité*, tandis que Hegel pousse l'altérité jusqu'à la contradiction.¹⁴⁵ Et, en effet, il faut reconnaître que toute *relation d'opposition* n'est pas *forcément* contradictoire.

La question de la transcendance, apparaît traitée dans le magnifique article « Négativité et affirmation originaire » de 1956 où Ricœur développe une intéressante relation de celle-ci avec la négativité. Il traite la négation comme *altérité* selon la *réduction* platonicienne de l'altérité, et institue les trois formes d'altérité que plus tard seront développées dans *Soi-même comme un autre*, à savoir : l'altérité du corps propre, l'altérité d'autrui et l'altérité attestée par le for interne de la conscience. L'idée d'altérité et non déjà celle de contradiction domine, en conséquence, dans la dialectique de Ricœur. En fait, si l'on n'envisageait la question de la négation que dans la seule perspective de la contradiction, tout serait compris selon la logique spéculative et c'est trop pour Ricœur, c'est excessif et même faux. De là le surnom de *rationalisme* appliqué aux philosophies du sujet. En outre, lorsqu'il s'agit du domaine de l'action ou de la raison pratique, la logique ou l'intelligence qui régit n'est pas, aux dires de Ricœur, celle des universaux des philosophes. L'idée d'approcher l'ordre de la praxis du savoir scientifique requis par l'ordre spéculatif, en fait, est pour notre auteur dangereuse. Il fait ainsi appel au Stagirite pour qui on ne peut pas attendre le même grade de précision « dans l'ordre des choses humaines variables et soumises à la décision¹⁴⁶ » que, par exemple, dans les mathématiques. En fin de compte cela expliquerait que du point de vue méthodologique, Ricœur fasse appel plutôt à Platon qui, d'après lui, réduit la négation à l'altérité, et non pas à la contradiction selon la logique d'Hegel. Enfin, il y a un versant ontologique de la négation elle-même qui étaye son rapport à la transcendance. L'essai « Négativité et affirmation originaire » a pour objet justement « de récupérer une philosophie du primat de l'être et de l'exister que

¹⁴⁴ Il distingue cinq genres chez Platon : Être, Même, Autre, Mouvement et Repos, pourtant « les trois genres Être, Même et Autre *sont prédicables mutuellement* alors que Mouvement et Repos « participent au même et à l'autre » (*Sophiste* 255b) sans participer l'un de l'autre ». Ricœur, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Seuil, 2011, p. 137 et sq.

¹⁴⁵ Voir RICŒUR, P., « Retour à Hegel (Jean Hyppolite) » 1955, repris dans *Lectures 2, op.cit.* Voir aussi « Négativité et affirmation », dans *Aspects de la Dialectique*, (Recherches de Philosophie II), Paris, DDB, 1956, p. 112 : « Si nous voulons nous garder du pathos de la négation, il faut revenir à Platon et à la thèse du *Sophiste* qui réduit le non-être à l'autre. »

¹⁴⁶ RICŒUR, P., « La raison pratique », recueil *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 278.

tienne compte de façon sérieuse du surgissement des philosophies de la négation.¹⁴⁷ » Ricœur pense au nihilisme, particulièrement à Sartre, qui depuis Hegel semble identifier la réalité humaine à la négativité.¹⁴⁸ Il s'agit du style philosophique qui dérive dans l'angoisse.

Dans l'article susdit, tout d'abord et afin d'opposer l'affirmation à la négation, Ricœur s'interroge sur la condition humaine et il le fait à partir de la réflexion elle-même. C'est-à-dire qu'il s'interroge sur la réalité humaine à partir des actes ou des opérations dans lesquelles, aux dires de Ricœur « nous prenons *conscience de notre finitude en la dépassant* ». ¹⁴⁹ à partir de « la connexion entre une *épreuve* de finitude et un *mouvement* de transgression de cette finitude ». ¹⁵⁰ Les notions d'épreuve et de finitude, ainsi que celle du mouvement de transgression de la même, renvoient aux situations limites de K. Jaspers. « Le monde est une épreuve que l'homme peut aborder en vainqueur, parce qu'il est plus grand qu'elle. ¹⁵¹ » L'homme reconnaît, dans la pensée de Jaspers, sa situation en tant que situation dramatique, le monde est épreuve, mais si l'épreuve est épreuve de finitude et en ce sens de négation, elle peut être *transgressée*. Sinon, la négation peut être dépassée par un acte de dénégation. Ricœur formule cette problématique comme suit: « Ce moment négatif une fois dégagé, la question proprement ontologique sera élaborée : la dénégation atteste-t-elle un Néant ou bien un Être dont la négation est le mode privilégié de manifestation et d'attestation ? ¹⁵² »

D'une part nous avons la *finitude*, la limite, et de l'autre la négation de la limite, le dépassement de notre condition finie dans un acte nommé *dénégation*. Limite et dépassement de la limite que Ricœur va montrer dans les trois formes d'altérité : l'altérité du corps propre, l'altérité d'autrui et l'altérité de l'Être. La première expérience de finitude est celle du corps propre. Il est lieu de réception, ouverture sur la souffrance, ouverture de la perception, lieu de la vulnérabilité, etc. Mon corps est aussi signe pour autrui, il est lieu de rencontre et déchiffrement pour les autres consciences.

¹⁴⁷ RICŒUR, P., « Négativité et affirmation », dans *Aspects de la Dialectique*, article cité. p. 101.

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵⁰ *Idem.*

¹⁵¹ MIKEL DUFRENNE ET PAUL RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op.cit., p. 366.

¹⁵² RICŒUR, P., « Négativité et affirmation », dans *Aspects de la Dialectique*, article cité. p. 102. Cette problématique renvoie à « l'attestation de soi » telle qu'elle est exposée au préface de *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 35 : « A ce stade — écrit Ricœur — l'attestation sera celle de ce qu'on appelle communément conscience morale (...). Et, si l'on admet que la problématique de l'agir constitue l'unité analogique sous laquelle se rassemblent toutes nos investigations, l'attestation peut se définir comme l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant. Cette assurance demeure l'ultime recours contre tout soupçon ; même si elle est toujours en quelque façon reçue d'un autre, elle demeure attestation *de soi*. »

Le corps propre offre, enfin, un ensemble de pouvoirs et de capacités qui me rendent le monde maniable. Or, dans le cas de la perception l'idée de finitude est liée à celle du *point de vue* ou de la perspective. Lorsque je perçois un objet, par exemple, je le perçois toujours d'une façon déterminée qui m'annonce la limite de ma perspective car je suis toujours situé quelque part. Il y a également d'autres points de vue corrélatifs ou opposés au mien. Le fait que je connaisse ma perspective en tant que telle implique cependant, un acte réflexif qui échappe à la perspective elle-même. De manière semblable, je suis capable de situer ma perspective par rapport à autres perspectives possibles que j'anticipe. J'ordonne la face de ce que je vois par rapport à celles que je ne vois pas, mais que j'anticipe. Je juge alors de la chose, tout en transgressant ma perspective, c'est l'intention de signifier. « Par elle — écrit Ricœur — je me porte au-devant du sens qui ne sera jamais perçu de nulle part ni de personne.¹⁵³ » La perception finie est alors prise dans le discours qui en articule le sens. La condition d'être-au-monde, la dépendance empirique, n'est pas, en conséquence, totale. Celle-ci est dépassée par le recul du signifier ou du vouloir dire, par l'acte de réflexion. Dès lors, je ne sais seulement que je suis ici mais je le réfléchis. Ce dépassement peut être généralisé en l'appliquant aux autres aspects de la corporalité : subir, pouvoir, vouloir... Le cas de l'affectivité, par exemple, s'exprime comme un se « trouver » au monde. Or, lorsque je « me trouve bien ou mal » est impliquée une forme de manifester la présence du soi au corps, en particulier le fait qu'il est immédiat pour lui-même. Enfin, quelque besoin que j'éprouve, c'est comme être humain que je l'éprouve et non comme bête incapable d'évaluer, sans l'approuver ou la réprouver.

Il y a donc une *transcendance humaine* et une force de *transgression* des limites. Bref, la situation de finitude est dépassée, transgressée par la réflexion. Néanmoins, l'accès à cette *transcendance* ne se produit que par voie indirecte. « C'est — écrit Ricœur — sur la chose même que j'aperçois le négatif en quoi consiste ma transcendance.¹⁵⁴ » La transcendance est alors le négatif. La portée de cette affirmation Ricœur lui-même la montre à la lumière des analyses de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Notamment par l'écart entre certitude sensible et vérité. C'est le cas du ceci ou du maintenant. L'ici est par exemple un arbre qui est en face de moi. Mais, lorsque je me retourne l'ici n'est plus l'arbre mais une maison. L'arbre et la maison peuvent disparaître tandis que l'ici demeure identique à lui-même. La vérité de la chose est non-

¹⁵³ RICŒUR, P., « Négativité et affirmation », en *Aspects de la Dialectique*, article cité. p. 104.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 107.

ceci. Et dans tous les cas que l'on considère, le temps, l'espace, la chose, ... ce que l'on constate c'est toujours le même rapport d'anéantissement. Il s'agit de l'*être simple* et indifférent aux déterminations de la perception sensible à savoir, l'« universel ». Celui-ci est, aux dires de Hegel, « ce qu'il y a de vrai dans la certitude sensible.¹⁵⁵ » Or, cette négativité, écrit Ricœur, « qui caractérise tous les aspects de ma transcendance par rapport à ma finitude commande aussi toute analyse possible de ma relation à autrui.¹⁵⁶ » Je juge ma perspective en tant que perspective et en même temps j'imagine une autre perspective qui complète et/ou limite la mienne. Mon pouvoir de me réfléchir en tant que perspective et celui de me décentrer par l'imagination dans une autre perspective, remarque Ricœur, « sont un seul et même pouvoir de transcendance.¹⁵⁷ » Si autrui me limite ou limite ma perspective, c'est dans la mesure où moi-même, je pose cette existence par voie d'imagination sympathique. Il s'agit toujours du même pouvoir de *transcendance* ou de *transgression* qui s'applique aux différents modes de négativité.

Cela dit, Ricœur soutient que la négation n'est pas radicale ni originaire. La *distinction* elle-même du ceci précède, en quelque sorte, la pure négativité. La négativité, écrit-il, « présuppose la constitution préalable du *langage négatif* au niveau du distinct, au niveau de l'autre.¹⁵⁸ » Ricœur pense à une constitution qui appartient à l'ontologie formelle et donc à une forme de l'objectivité déjà constituée. C'est ainsi que l'*altérité* est antérieure dans l'ordre de la constitution ontologique (dans l'ordre des catégories du *quelque chose en général*) à la *négation*. Sinon, pour parler de négation il faut avoir des catégories générales de distinction entre les choses. La négation elle-même serait l'altérité poussée jusqu'à l'extrême, la distinction amenée au grade d'opposition contradictoire. Autrement dit, le négatif naît à partir du distinct en ce sens que pour exprimer le distinct il faut recourir à la négation : ceci n'est pas cela. C'est la critique de Ricœur contre la grandeur de la négation dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. En outre, Ricœur rappelle comme la négation se complique au fur et à mesure que l'on s'élève du plus général, les formes, au plus particulier, les choses. Les choses ont leurs propriétés et leurs accidents dont la complexité augmente lorsqu'on s'élève aux forces et à leurs relations constantes, aux vivants en tant qu'individus organisés et

¹⁵⁵ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., p. 134.

¹⁵⁶ RICŒUR, P., « Négativité et affirmation », dans *Aspects de la Dialectique*, article cité. p. 104.

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 109.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 111.

finalement aux psychismes. Toute l'échelle du distinct, des rapports d'enchevêtrement parmi les forces et les individus est ainsi impliquée dans la réflexion.¹⁵⁹

Ricœur soutient que la négation procède de l'altérité, de la distinction, telle que l'implique la constitution de la chose perçue, de l'individualité vivante et de la psyché singulière.¹⁶⁰ D'ailleurs, si la *transcendance humaine* est conçue comme négation à titre primaire, on finit par concevoir l'être comme *néant*. Tel est, selon Ricœur, le franchissement consommé par Sartre lorsqu'il défend, contre Hegel, que l'être et le néant ne sont pas logiquement contemporains et qu'il n'y a pas de passage de l'un à l'autre. S'il faut que l'être soit, il faut le nier pour penser le non-être, mais pour rendre compte de l'origine de la négation il faut que le *néant* soit au cœur même de l'être. Sartre exprime cette idée en parodiant un des célèbres mots de Heidegger : « un être en qui dans son être il est question du néant de son être.¹⁶¹ » Le *néant* que Sartre proclame n'est pas seulement, selon notre auteur, un acte *anéantissant* comme ceux dont on a exposé quelques traits caractéristiques (le *ceci* ou le *maintenant*). Il s'agit plutôt « une caractéristique ontologique ». Aux dires de Ricœur ce néant est pour le *nihiliste* la *liberté* humaine elle-même parce que celle-ci a la capacité d'anéantir tout le réel dans l'imagination. Par la liberté on a la possibilité de réinterpréter le temps pour retrouver que la coupure entre le passé et le présent n'est vraiment rien. Mon passé peut être mis hors jeu, il ne me force ni me justifie. C'est mon propre néant.

La conscience d'angoisse chez Sartre est la reconnaissance de ce néant du passé en tant que liberté. Sartre écrit : « c'est précisément la conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être pas que nous nommons angoisse.¹⁶² » La question que Ricœur se pose alors est si une négation peut être sa propre origine, si elle peut commencer de soi. Notre auteur se demande si le néant n'exige pas plutôt une affirmation originaire. Bref, pour lui si Sartre conçoit l'être comme néant c'est par son idée étroite et pauvre de l'être parce qu'à maintes reprises, sa conception du néant serait appuyée par sa notion d'être en tant que chose. C'est ainsi que si l'on est convaincu que l'être est le donné brut, pour que l'être soit vraiment libre il faut le constituer en non-chose et non-chose équivaut à non-être puisque l'être est toujours conçu, d'après

¹⁵⁹ Voir aussi : RICŒUR, P., « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » recueil *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 333 : « On peut se demander si la négativité est toujours le chemin obligé de l'explicitation. Le parti pris de la négativité n'est-il pas tenu au prix d'un abus de polysémie, qui tend à masquer l'inconsistance d'un concept nébuleux de dialectique... ». Sur la question de l'altérité voir aussi note 80 ci-dessus.

¹⁶⁰ RICŒUR, P., « Négativité et affirmation », dans *Aspects de la Dialectique, article cité*. p. 112-113.

¹⁶¹ SARTRE cité par RICŒUR, P., « Négativité et affirmation », dans *Aspects de la Dialectique, article cité*. p. 115.

¹⁶² SARTRE cité par RICŒUR, P., *Ibid.*, p. 116.

une ontologie positiviste, comme choséité. Ricœur, par contre, rapporte l'idée de l'être par de-là une métaphysique de l'essence et une phénoménologie de la chose. Il rappelle que chez les présocratiques penser est « penser l'être », et que penser l'être, est penser l'*arkhè* qui est au même temps principe ou commencement de tout et fondement. Aristote lui-même semble reprendre le légat des présocratiques lorsqu'il affirme que « Tout, en effet, ou est principe ou vient d'un principe ; or il n'y a pas de principe de l'infini ; ce serait en effet sa limite.¹⁶³ ». Et « il n'a pas de principe, mais c'est lui qui paraît être principe des autres choses et les embraser et les gouverner toutes.¹⁶⁴ » L'*arkhè* est principe de l'intelligibilité du physique, mais aussi de l'éthique et du politique. Une même idée rige le « *cosmos* », le principe d'ordre l'univers, et la « *diké* », l'ordre de justice. Ces deux dimensions de l'*arkhè* des présocratiques, lui sert à Ricœur pour récupérer la notion du principe inconditionné et ce qu'ont en commun le *fait* et la *valeur*, la réalité physique et la dimension éthico-politique. Une racine identique nourrit en profondeur l'être au sens du donné et l'être au sens de la valeur. Cela explique que la valeur ne soit pas un manque, sinon « active position d'existence ». Toute valeur enveloppe, selon Ricœur, une affirmation d'être. Il pose l'exemple de *L'homme révolté* chez Camus. Si l'esclave se révolte contre son maître il ne *nie* pas seulement le maître mais tout d'un coup il *affirme* qu'il a raison. Des attitudes valorisantes, telles que l'indignation, la protestation, la révolte, entraînent tacitement la protestation d'une valeur. La révolte, écrit Ricœur, « est l'attestation d'un "je suis" par-delà l'être donné, un "je suis" strictement égal à un "je vau" ¹⁶⁵ » Ce que nous prenons pour une confusion du réel et le rationnel, du fait et la valeur, ne l'est pas parce que l'ontologie est sa racine commune. Il s'agit, enfin, de « reconquérir une notion d'être¹⁶⁶ » et, selon Ricœur, l'*arkhè* des présocratiques est plus proche de Kant lorsqu'il développe une philosophie selon des *limites*. Notre auteur rappelle alors qu'Anaximandre conçoit le principe inconditionné comme un non-*ceci*, non-*cela* au sens de quelque chose d'indéterminé ou d'illimité, l'*apeiron*.

« Ce devait être le mérite inestimable de Kant — écrit Ricœur — de confirmer que la pensée est pensée de l'Inconditionné, parce qu'elle est la *limite* [...] de toute pensée par objet, de toute pensée phénoménale, animée par la prétention de la

¹⁶³ ARISTOTE cité par RICŒUR, P., *Ibid.*, p. 121.

¹⁶⁴ ARISTOTE cité par RICŒUR, P., *Idem*.

¹⁶⁵ RICŒUR, P., « Négativité et affirmation », dans *Aspects de la Dialectique*, article cité. p. 119.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 124.

sensibilité. Par là Kant ramenait à l'intuition d'Anaximandre : l'être est originairement dialectique : déterminant et indéterminé.¹⁶⁷ »

Ricœur semble persuadé qu'une *ontologie* reste possible de nos jours.¹⁶⁸ Telle serait une philosophie de l'être par-delà les essences et les choses, « une notion de l'être qui soit *acte* plutôt que *forme*, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister.¹⁶⁹ » Il n'a pas développé une nouvelle ontologie ni apporté de *solution* à la question de l'être, mais il avance quelques traits décisifs pour une philosophie de l'être en tant qu'*acte*. À cet égard c'est encore *avec* et *contre* Heidegger qu'il pense. Tout particulièrement à propos de la réappropriation heideggérienne de la métaphysique aristotélicienne qui lui sert pour interpréter ontologiquement sa propre herméneutique de soi.¹⁷⁰ C'est à la fin de *Soi-même comme un autre*, dans la deuxième étude « Vers quelle ontologie », qu'il traite cette question. *Soi-même comme un autre* est une des trois ouvrages de référence pour le présent travail avec *La métaphore vive* et *Temps et récit*. Or, à la fin de celles-ci Ricœur trace les traits essentiels pour l'actualisation de l'ontologie de l'*acte*. Il s'agit bel et bien d'une ontologie qui prend compte l'unité de l'homme et du monde et donc, de l'être dans son intégralité, dans sa *totalité*. Mais puisque la subjectivité est partie de cette totalité dont elle prétend faire le bilan, il faut la penser d'une autre façon que comme savoir. Comment une *poétique* ? Lorsqu'on reconnaît les *limites* de la raison,¹⁷¹ tout en admettant ses possibilités en ce sens que la *raison* dépasse le mode de pensée de l'objet empirique, une autre voie à suivre est celle de la *poétique*.

Arrivés à ce point, il faudrait expliciter ce que Ricœur entend par *poétique*. Et plus précisément, ce qu'il entend par *poétique de la liberté* dont la portée pointait déjà dans sa *Philosophie de la volonté*. À ce propos, et à cause du lien que la question de la *poétique* entretient avec l'ontologie, on développera la contestation de Ricœur à

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 122. Voir aussi : RICŒUR, P., « La liberté selon l'espérance », recueil *Le conflit des interprétations*, *op.cit.*, p. 546 : « ...C'est car il y a une légitime pensée de l'inconditionnée que l'illusion transcendantale est possible ; celle-ci ne procède (...) du remplissement de la pensée de l'inconditionné selon le mode de l'objet empirique ; c'est pourquoi Kant peut dire : ce n'est pas l'expérience que limite la raison mais la raison que limite la prétention de la sensibilité à étendre notre connaissance empirique, phénoménale, spatio-temporelle, à l'ordre nouménal. »

¹⁶⁸ Voir RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 346.

¹⁶⁹ RICŒUR, P., « Négativité et affirmation », dans *Aspects de la Dialectique*, article cité, p. 124.

¹⁷⁰ Voir RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 360-361.

¹⁷¹ Voir RICŒUR, P., *Temps et Récit III*, *op.cit.*, p. 466 : « ...Une théorie, quelle qu'elle soit, accède à son expression la plus haute lorsque l'exploration du domaine où sa validité est vérifiée s'achève dans la reconnaissance de ses limites qui circonscrivent son domaine de validité. C'est la grande leçon que nous avons apprise auprès Kant. »

Heidegger telle que celle-ci est esquissée dans la fin de ses « chefs-d'œuvre », *La métaphore vive*, *Temps et récit* et *Soi-même comme un autre*. Ricœur a une notion très précise de la *poétique* qui apparaît surtout dans *La métaphore vive* et *Temps et récit*. Dans *La Métaphore vive* il proteste notamment contre la presumée prétention de Heidegger à réduire le discours philosophique à la fonction poétique. Et on dit bien « presumée » parce que c'est de la lecture de Ricœur sur Heidegger dont il s'agit. Une telle lecture peut être contestée et, en fait, celle-ci fait plus violence à l'auteur que d'autres de ses lectures comme celle de Kant, de Hegel ou d'Aristote. Cela dit, lorsqu'il s'agit d'une métaphysique ou de la philosophie de l'être en général, tout en concédant que l'être n'est pas connaissable objectivement, la philosophie est toujours spéculative, elle pense par concepts. Ricœur doit alors maintenir ensemble ces deux extrêmes de la chaîne, la fonction poétique et la pensée conceptuelle, sous peine de caser la dialectique. Puis, dans *Temps et récit* la notion de l'arkhè au sens de l'inscrutable principe de toutes les choses, revient à la réflexion pour montrer que le Temps n'est pas pensable comme peut-être Heidegger le voudrait. Enfin, en *Soi-même comme un autre*, l'agir humain chez Ricœur occuperait une place semblable à celle de la *Sorge* chez Heidegger, afin d'opposer la *transcendance* de l'être à sa seule *facticité* défendue par ce dernier. Or, ces questions seront traitées dans les prochains chapitres. Inutile d'essayer de donner une réponse à la question de la *poétique* chez Ricœur tout de suite car elle est imbriquée dans des développements très complexes dont il faudra suivre la trace avant de comprendre. Mais, pour l'instant, il vaut la peine de *faire le point* sur la conception ricoeurienne des philosophies du sujet.

La phénoménologie-herméneutique de Paul Ricœur

Comme on a montré au commencement de ce chapitre, Heidegger pose les bases d'une herméneutique ontologique. Le terme herméneutique fait allusion à l'« interprétation ». Lorsqu'a été esquissé le texte de Ricœur, « Heidegger et la question du sujet¹⁷² », à l'égard du bouleversement de la théorie de la subjectivité, la question de l'interprétation est apparue. À partir du moment où l'on passe de la considération du *sujet* comme principe épistémologique à la compréhension de celui-ci comme être, la méthode phénoménologique des descriptions est dépassée. Le sujet n'est plus un principe abstrait de connaissance dépourvu de toute référence autobiographique ou personnel,

¹⁷² Article de RICŒUR du recueil, *Le conflit des interprétations*, *op.cit.*

mais un *qui*, un existant dans le monde. Et lorsque la théorie se jette en dehors des seules abstractions où la connaissance est assurée par la cohérence du système, rien n'est absolument sûr. Le domaine ontologique est atteint alors de l'inéluctable *circularité* énoncée par Heidegger : *l'être se questionne sur l'être*. Et avec Heidegger se détache un double bouleversement : l'on passe du sujet en tant que principe abstrait de connaissance à l'existant, l'être-là (*Dasein*), et de l'herméneutique épistémologique à l'herméneutique ontologique. À propos de ce dernier, on sait que jadis l'herméneutique était la méthode d'interprétation des textes sacrés et de ceux de l'antiquité gréco-latine,¹⁷³ l'herméneutique telle quelle s'applique à la philologie classique et à l'exégèse biblique. Mais avec les philosophes du romantisme allemand du XIX^e siècle, tout particulièrement avec Schleiermacher et Dilthey, se produit une extrapolation de la herméneutique des textes sacrés et classiques vers les textes et le langage en général et donc, vers la philosophie. Schleiermacher commence par se poser la question de l'interprétation en général : c'est quoi « interpréter » ? On remonte, des applications particulières liées aux deux grandes herméneutiques (exégétique et philologique) vers une technique qui leur soit commune. Ce déplacement est aussi en amont des problématiques philosophiques de l'époque. Le *criticisme* kantien et sa réflexion transcendantale suppose la centralité des questions d'épistémologie, les historiens allemands font de l'histoire une science et le prestige des sciences de la nature provoque la montée du positivisme. Il s'était également produit un *tour linguistique* qui commence avec Herder¹⁷⁴ et, en un certain sens, avec Hegel.

Ce processus historique explique en grande partie le jaillissement de la célèbre distinction de Dilthey entre *expliquer* et *comprendre*. C'est-à-dire que si Dilthey établit cette distinction c'est parce qu'on n'applique pas une même méthode de connaissance aux sciences empiriques et aux sciences humaines. Notamment il s'interroge sur la méthode des sciences humaines ou de l'esprit et divise la connaissance en des méthodes d'*explication* et de *compréhension*. Par explication il faut entendre la méthode expérimentale des sciences positives, et la compréhension renvoie au domaine de l'intuition. Dans le domaine humain la connaissance ne se produit pas par expérimentation mais par l'intuition et Dilthey ambitionnait de donner aux sciences

¹⁷³ Dans cette brève excursus sur l'herméneutique philosophique je suis le magnifique texte de RICŒUR, « La tâche de l'herméneutique en venant de Schleiermacher et de Dilthey », recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*

¹⁷⁴ HERDER, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, Obra Selecta, Alfaguara 1982.

humaines un statut scientifique comparable au prestigieux statut dont jouissaient les sciences de la nature. Or, cette ambition sera mise en question par les herméneutiques de Heidegger et de Gadamer qui vont privilégier les questions *ontologiques* aux dépens des questions épistémologiques. Son aphorisme : on appartient au monde, à la réalité, avant de se distancier d'elle pour la rendre signifiante.

Ce bref excursus sur l'herméneutique seulement pour montrer que le retournement heideggerien de l'épistémologie à l'ontologie se produit autant par rapport à la théorie du sujet que par rapport à la méthode herméneutique elle-même. Chez Ricœur néanmoins à l'herméneutique précède le passage par les existentialismes. À la fin des années soixante-dix une nouvelle période, marquée par la critique contre les existentialismes et en général contre les philosophies du sujet, s'ouvrira pour notre auteur selon le déclare lui-même dans *Réflexion Faite*.¹⁷⁵ On reviendra plus loin sur ces questions. Pour l'instant il vaut la peine de faire le bilan de son passage par les existentialismes, d'autant plus qu'il y a des aspects de méthode notamment, qui se répètent dans sa *phénoménologie-herméneutique*, surtout à la préface de sa *Philosophie de la Volonté. Le volontaire et l'involontaire* où il déclare son intention de joindre la méthode des descriptions de la phénoménologie au mystère ontologique de G. Marcel. Ricœur se propose de conjuguer les deux exigences, à savoir celle de la méthode qui implique un distancement de soi, une abstraction de l'entendement, et celle de l'expérience vitale qui participe de l'objet plus qu'elle ne le regarde pas devant soi. La phénoménologie est la méthode des distinctions fines qui rend possible le maintien de l'objectivité philosophique, mais lorsqu'il s'agit du mystère de la réalité humaine incarnée dans le monde, on touche quelque chose d'insaisissable du point de vue de la seule objectivité. Or, si la méthode objective est réductionniste, le mystère n'explique rien, surtout l'on peut croiser facilement la ligne fine qui fait tomber dans une sorte d'obscurantisme ou de mysticisme et qu'interdit l'approche rationnelle à des réalités supposées ineffables.¹⁷⁶ L'enjeu de Ricœur, comme il a été remarqué au-dessus, est de maintenir la tension entre l'objectivité d'une approche rationnelle et la conversion de la pensée vers une réalité transcendante dont nous n'avons pas toutes les clés. Et selon mon hypothèse de lecture, dans ces approches s'esquissé, dès sa toute première ouvre, ce qui devient des

¹⁷⁵ Voir RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, op.cit., p. 32.

¹⁷⁶ A cet égard il y a des exemples historiques. Par rapport à l'Holocauste nazi et à la Solution finale, par exemple, pendant longtemps il y eut des traces et des documents qui demeuraient inexploités. Et c'est en partie parce qu'un courant important de la mémoire juive refusait toute approche rationnelle de la Solution finale, qualifiée d'événement "indicible" et "impensable". Voir : « Auschwitz: la vérité » Par L'Express, publié le 23/09/1993, mis à jour le 23/06/2014 à 11:44

décennies plus tard sa phénoménologie-herméneutique. De plus, s'il y a quelque chose qui caractérise Ricœur du point de vue de la méthode, me semble-t-il, c'est une rationalité qui tout en étant conscient de ses limites ne tombe pas dans une sorte de mysticisme ou de littérature. Cela s'applique *mutatis mutandis* à sa façon de concevoir la poétique. Celle-ci n'est pas tant une réflexion sur « la création originaire », aux dires de Ricœur lui-même, qu'une investigation sur les multiples modalités de ce qui serait une *création réglée*. Il se proclame également d'une herméneutique critique et non pas d'une herméneutique ontologique.¹⁷⁷ Herméneutique critique qui, en fait, refuse l'alternative entre une conscience herméneutique et une conscience critique. En d'autres termes, l'alternative entre un distancement critique (qui suppose une mise à distance objectivant) et l'expérience d'appartenance (qui reconnaît les conditions historiques auxquelles est soumise la compréhension). Ces questions apparaissent à propos du débat entre Habermas et Gadamer, entre la critique des idéologies et l'herméneutique des traditions. Un débat auquel notre auteur oppose la légitime revendication de chacune des positions et leur mutuelle complémentarité.¹⁷⁸

Cela quant à la méthode. Car, il est certain que le bouleversement de la théorie de la subjectivité implique un changement de méthode. Le sujet n'est pas déjà un principe abstrait de connaissance mais, un être réel et rationnel, pour parodier le fameux mot de Hegel. C'était précisément l'idée de Hegel de réconcilier la théorie de la substance, illustrée par Aristote et Spinoza, et le point de vue du sujet libre, illustré par Descartes et Kant. Ricœur le remarque dans son article de *l'Encyclopædia Universalis* « Liberté ».¹⁷⁹ Pourtant, et d'après lui, « au plan de l'histoire profonde, l'hégélianisme, avec sa notion de *Geist*, apparaît à son tour comme un des moments de la métaphysique occidentale comprise comme émergence de la subjectivité. » La question alors, est de savoir si la philosophie hégélienne n'appartient pas à une époque, à celle de *la*

¹⁷⁷ Voir RICŒUR, P., « Herméneutique et critique des idéologies », recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*

¹⁷⁸ RICŒUR, P., « Herméneutique et critique des idéologies », recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 400 : « Mon propos — écrit Ricœur — n'est pas de fondre l'herméneutique de traditions et la critique des idéologies dans un super-système qui les engloberait. Je l'ai dit dès le début, chacune parle d'un lieu différent. Et il en est bien ainsi. Mais il peut être demandé à chacune de reconnaître l'autre, non pas comme une position étrangère et purement adverse, mais comme élevant à sa façon une revendication légitime. [...] A quelle condition une philosophie herméneutique peut-elle rendre compte en elle-même de la requête d'une critique des idéologies ? Au prix de quelle reformulation ou de quelle refonte de son programme ? A quelle condition une critique des idéologies est-elle possible ? Peut-elle être, en dernier analyse, dénuée de présupposés herméneutiques ? »

¹⁷⁹ RICŒUR, P., « Liberté », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 22 avril 2014. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/liberte/>

métaphysique classique. L'époque dont Heidegger dit que se caractérisait par voir et concevoir le monde d'une façon déterminée.

Le sujet, par ailleurs, n'est pas seulement un mode d'être tout particulier, (l'être qui est capable, entre autres choses de se poser des questions sur l'être) dont émerge une différenciation ontologique. L'ego est aussi un *effort*, il est *volonté*. Si les philosophies du sujet se caractérisent par l'idée d'un « je » capable de se *poser* lui-même dans l'acte de réflexion, cet *acte* en tant qu'*acte* est *volonté*, *effort*. L'idée de Hegel selon laquelle le *soi* n'est pas seulement *en-soi* (une substance, une essence), mais *par-soi*, signifie, à mon sens, que le *sujet* se constitue *par soi-même*. Plus exactement, il se constitue soi-même comme *autre*. Dans la notion d'*effort*, de plus, le corps est impliqué comme cela a été remarqué. C'est à Maine de Biran, qui est en amont de Spinoza, que l'on doit cette idée selon laquelle l'acte constituant du sujet n'est pas un acte d'entendement mais un *effort*. La notion d'*effort* incorporait, chez Biran, autant la vie animale, qui est essentiellement passive (sensations, instincts, goûts), que la *vie active* du « je » capable d'initiatives. La considération de la conscience comme raison pratique ou volonté avant que raison théorique ou entendement implique ensuite, la primauté de la dimension éthique sur la dimension épistémique. Ce qui est premier dans l'être que nous sommes n'est pas l'entendement mais la liberté. Le fait que nous sommes libres et donc, capables de responsabilité. Et puis, lorsque Ricœur considère le corps et l'esprit comme un rapport indissoluble, c'est l'esprit qui prévaut sur le corps. Le volontaire est premier dans l'homme. Cela explique la liberté. Je ne suis tout d'abord un esprit déterminé par un corps. Le corps est déterminé certes, par des lois de la nature, mais le « je » ne se détermine pas par les lois de la nature mais par la « loi morale » qu'il se donne à lui-même, selon le principe kantien d'autonomie. Bref, chez Ricœur ce qui prévalait dans le rapport entre le volontaire et l'involontaire est le volontaire. Or, on se ferait tort en disant que « finalement » il réduit l'une à l'autre, qu'il s'agit d'un rapport de domination, ou que sa position est idéaliste... S'il s'agit vraiment d'une conception dialectique, l'une ne va pas sans l'autre; ce n'a pas de sens continuer à penser en termes de dualisme ou de domination. En tout cas, Ricœur conçoit un rapport dialectique qui ne va pas sans différence et celle-ci peut bien être exprimée en termes de différents étalons ou des grades. Le travail de reconnaissance des différentes réalités, ainsi que la défense d'une pluralité irréductible, se positionne justement contre un présumé *égalitarisme* sans distinction.

La question qui suit est celle de comprendre comment si la *conscience* est considérée non pas déjà en tant qu'*essence* mais comme *existence*, en union avec un corps qui est au monde, la méthode des abstractions s'avère insuffisante. Comment penser donc la réalité dans sa concrétude ? Mon hypothèse de lecture, dans ce cas, est que la méthode ne peut être que *dialectique* et même *holistique*, car seulement la dialectique pense l'*unité*. La pensée dialectique est une pensée du *tout*¹⁸⁰ sauf qu'une pensée dialectique est encore *une pensée*. Le réel et le rationnel ne s'identifient pas tout court, comme Hegel peut le donner à penser. Chez Ricœur notamment, la conscience est toujours dépassée par une réalité dont elle ne maîtrise pas le sens. On peut ajouter que sûrement aucun idéalisme n'a aspiré jamais à une telle identification. Mais, ce qui apparaît comme du bon sens ou du sens commun, n'est pas si évident dans le projet de la réflexion philosophique. La dialectique de Ricœur donc, est une dialectique *brisée* ou *paradoxe* et non un *savoir absolu*. Il veut préserver une équivocité de principe entre ce que nous pouvons comprendre et/ou expliquer, et ce qui « est ». À cet égard, il est bel et bien kantien. De même, il semble persuadé que l'être est *Un*. Sinon, et malgré ce que l'on peut continuer à nommer comme *différence ontologique*, selon l'ingénieuse expression de Heidegger, Ricœur montre qu'au fond, il y a l'être au sens de l'*arkhè* des présocratiques. Bref, dans un sens qu'il reste à préciser dans les chapitres qui suivent concernant la question de l'ontologie chez Ricœur, l'on peut dire d'ores et déjà qu'il est pour l'idée d'*arkhè* et pour *un fond d'être à la fois puissant et effectif*. Concernant l'*arkhè*, chez les Grecs c'est *le fond d'être* considéré en même temps comme le principe d'ordre de l'univers ou *cosmos* et comme la *diké* ou l'ordre de justice. Il en est ainsi car une racine identique nourrit, à l'avis de notre auteur, l'être au sens du donné et l'être au sens de la valeur. La valeur aussi elle-même est affirmation d'être, active position d'existence. Ensuite, on l'a déjà remarqué, la notion d'*arkhè* est chère à Ricœur car elle est proche de la philosophie des *limites* chez Kant en ce sens qu'il s'agit d'un principe *indéterminé*, l'*apeiron*. Il n'y a pas de principe de l'infini car ce serait sa limite, et l'inconditionné, chez Kant, n'est pas pensable selon le mode de l'objet empirique. Cela explique aussi l'approche de l'être d'après une *poétique* et non selon la *métaphysique*

¹⁸⁰ Voir RICŒUR, P., « Le discours de l'action », *La sémantique de l'action op.cit.*, p. 17 : Le discours dialectique, soutient notre auteur, « n'est pas un discours de la distinction et de la différence, mais de la médiation et de la totalisation. » Et aussi : RICŒUR, P., « La raison pratique », recueil *Du texte à l'action*. p. 277 : « L'idée même d'une Analytique de la raison pratique — écrit Ricœur à propos de la deuxième Critique de Kant — qui répondrait trait par trait à celle de la raison pure me paraît méconnaître la spécificité du domaine de l'agir humain, lequel ne supporte pas le démantèlement auquel condamne la méthode transcendantale, mais tut au contraire requiert un sens aigu des transitions et des médiations. »

classique. C'est-à-dire que du fait qu'on admette que l'inconditionné n'est pas pensable selon le mode de l'objet empirique, cela ne signifie point qu'il ne soit pas pensable du tout. On peut reprendre l'expression kantienne *le symbole donne à penser*, comme Ricœur lui-même le fait, au sens d'une invitation à penser plus et à penser mieux. Là Ricœur est plus proche cependant de Jean Wahl que de G. Marcel, comme il le soutient lui-même dans son article « Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl » :

« Gabriel Marcel se soustrait aux séductions de l'idéalisme — idéalisme absolu de tradition hégélienne, idéalisme critique de tradition kantienne et néokantienne — tandis que Jean Wahl brise la dialectique platonicienne en donnant du *Parménide* de Platon l'interprétation la plus radicalement aporétique ; quant à la tentation hégélienne, il la conjure en renonçant à la logique d'*Encyclopédie* à la conscience malheureuse, où il voit le cœur de la *Phénoménologie hégélienne*. À ce cœur Kierkegaard ne cessera de la ramener avec sa dialectique non conclusive.¹⁸¹ »

Certes, François Dosse le remarque dans sa biographie de notre auteur, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1935-2005)*,¹⁸² la pensée du paradoxe, comme nous l'avons vu chez Jaspers, est la voie choisie par Ricœur dans tous ces travaux postérieurs. À l'époque Ricœur montrait une certaine admiration pour la pensée de la *transcendance* chez Jaspers dont la portée menait vers une poétique.¹⁸³ Il n'a pas écrit, par contre, une *poétique de la transcendance* si par ce titre on attend une sorte de philosophie de la religion. Du fait que Ricœur s'inspire quelque fois des textes bibliques ou bien s'il a des textes sur question exégétiques ou d'herméneutique biblique, et il n'a jamais démenti sa

¹⁸¹ RICŒUR, P., « Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl », recueil *Lectures 2, op.cit.*, p. 93.

¹⁸² DOSSE, F., (éd. Poche) Paris, la Découverte, 2001,2008 : « La philosophie de la transcendance de Jaspers — écrit Dosse — “peut-être comprise sous le signe de la déchirure”. C'est dans la mesure où Dieu est caché que l'homme est renvoyé à sa “combat amoureux” qui transforme donc les deux pôles en confrontation. Une conciliation, un nœud s'opère sans aboutir à la statique d'un système. Penser cette antinomie dans l'unité aboutit chez Jaspers à la figure centrale de sa philosophie, celle du paradoxe : “Le paradoxe est la logique humiliée”. Ce mode de pensée du paradoxe n'est pas utilisé comme indécidable pour déconstruire le sens, mais au contraire pour tenir ensemble la déchirure et la conciliation vécues afin de pouvoir unir les contraires. Cette pensée du paradoxe renvoie à l'impératif d'être, d'être en chemin. La naïveté perdue de l'enfance doit ainsi être retrouvée autrement, redevenant source et ouvrant sur une naïveté seconde, à la croisée de la foi philosophique et théologique. Sommé de donner du paradoxe une interprétation en termes d'absurde pour l'athée et de mystère pour le croyant, Jaspers choisit de ne jamais rompre l'équivoque en inscrivant sa pensée dans une position qui reste en tension insurmontable : “Cette *via media*, c'est Jaspers”. C'est cette voie médiane, créatrice de connecteurs pour penser ensemble deux pôles antinomiques, que Ricœur choisira dans tous ses travaux ultérieurs. La reprise réflexive ne trouve donc pas de point d'aboutissement dans cette quête de l'immédiateté perdue. »

¹⁸³ RICŒUR, P., *Réflexion Faite, op.cit.*, p. 25 : « Je ne saurais dire aujourd'hui — écrit Ricœur — 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 ? »

confession protestante, cela n'implique pas qu'il mélange les genres. De plus, lui-même déclare être rapproché plutôt de la conception d'une philosophie sans absolu qu'il voyait défendue par le philosophe protestant Pierre Thévenaz.¹⁸⁴ Dans la préface à l'œuvre de P. Thévenaz *L'homme et sa raison*, Ricœur soutient que celui-ci prend la notion kantienne d'« idée limite » pour éviter l'absolutisation de la conscience.¹⁸⁵ C'est, à mon avis, la manière de procéder de Ricœur lui-même. Ainsi, le style du kantisme-post-hégélien qu'il préconise l'amène plutôt vers une dialectique brisée par la philosophie des *limites* chez Kant que sur le style « quasi religieux » des existentialismes. Cela explique, en outre, sa façon de concevoir la poétique laquelle est selon la théorie qu'Aristote applique à la tragédie. Par poétique il faut entendre une logique et un ordre systématique sauf qu'il s'agit de l'intelligibilité de la praxis et non pas de la théorie. De manière semblable, à partir des questions de la transcendance, dont on a exposé quelques uns des travaux de Ricœur, je dirais que ce qu'il défend c'est surtout une forme de se « transcender » soi-même. En prenant le texte où sont mis en opposition K. Jaspers et M. Heidegger sous l'égide d'une philosophie à deux foyers et à un seul foyer respectivement, il faut reconnaître une équivocité de principe dans la notion de transcendance elle-même. Si par « transcendance » on peut comprendre ce qui est en dehors de l'individu lui-même, cela évidemment Heidegger ne le nie pas. Mais transcender présente, chez Ricœur, le trait de surmonter la propre condition empirique. Alors, si chez Heidegger la liberté est « liberté pour la mort » chez Ricœur, de même que chez K. Jaspers, transcender suppose la possibilité de transposer la condition empirique, l'ordre du monde, la finitude incurable à laquelle l'humanité serait condamnée. C'est ainsi que la liberté est « liberté pour l'espérance » ou « liberté selon l'espérance »¹⁸⁶, parce qu'il y a toujours une chance de réagir face à des situations limites comme la mort. C'est l'idée à laquelle encourage l'adage populaire « Ne jamais dire jamais. Il y a toujours quelque chose à tenter ».

Enfin, en m'inspirant librement des textes de Ricœur j'ose soutenir que sa pensée est selon la *dialectique* de la *médiation* de style hégélien. Défendre cette hypothèse était au fond du parcours des différents existentialismes, de Kierkegaard et de la philosophie réflexive française. Rappelons tout d'abord la thèse de Ricœur à propos de la dialectique non conclusive de Kierkegaard, comme celle-ci ne peut pas être

¹⁸⁴ RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, op.cit., p. 26.

¹⁸⁵ THEVENAZ, Pierre, *L'homme et sa raison*, I., Neuchâtel, Éd. la Baconnière, 1956, p. 18.

¹⁸⁶ RICŒUR, P., « La liberté selon l'espérance », recueil *Le conflit des interprétations*, op.cit.

comprise sans Hegel et comme il s'agit de deux dialectiques dont l'une ne va pas sans l'autre. On ne peut pas penser une dialectique-brisée sans la *médiation*, soutenait notre auteur, puisqu'une dialectique-brisée est encore une dialectique. De même, le problème de la dialectique hégélienne est justement sa prétention à la totalisation du discours; une dialectique conclusive semble une contradiction dans les termes. Ricœur veut ainsi montrer que le rapport entre Hegel et Kierkegaard amène à un moment du discours philosophique lui-même en sa vérité. Sinon, le rapport entre Hegel et Kierkegaard est lui-même devenu une forme de dialectique paradoxal.

On est également surpris des frappants parallélismes entre Ricœur et J. Wahl dont il faut dire un mot, surtout par rapport à l'essai « Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl ». Là Ricœur remarque d'abord le renvoi de l'une à l'autre de la métaphysique et la poésie : « La poésie est métaphysique, mais immédiatement.¹⁸⁷ » Autrement dit, chez J. Wahl, le fond de la poésie est la métaphysique et le fond de la métaphysique est probablement poésie. Ricœur considère que ce rapport touche ce qu'il appelle l'*indistinction ontologique* entre le subjectif et le transcendant et remarque comment le *Traité de métaphysique* de J. Wahl (dont il a écrit l'article déjà cité au-dessus) montre clairement l'héritage kierkegaardien. Kierkegaard a suscité, d'un côté, le style de *dialectique non conclusive* et de l'autre, a introduit un distancement critique au cœur de la poésie elle-même. Et puis, selon Ricœur, si Kierkegaard appartient à la philosophie c'est par sa lutte contre Hegel. « Le paradoxe kierkegaardien serait impossible — écrit-il — sans la critique hégélienne de l'identité et de la contradiction.¹⁸⁸ » J. Wahl a hérité de Kierkegaard, aux dires de Ricœur, autant la manière de manier le paradoxe que sa manière de penser la transcendance dans l'indistinction poétique. Enfin, J. Wahl, comme Ricœur lui-même, préconise l'*altérité* platonicienne sur la *négativité* hégélienne.¹⁸⁹ Comme Ricœur, Wahl voit lui aussi dans l'idée de néant de la philosophie contemporaine une forme « d'évanouir l'idée de l'être.¹⁹⁰ »

Pour conclure, après ce parcours, le kantisme-post-hégélien que Ricœur préconise et dont il confesse avoir emprunté la formule à Eric Weil¹⁹¹ (c'est à lui qu'on doit aussi l'idée de lire Kant après Hegel), paraît plus clair. Tout particulièrement par rapport à la question de la *liberté*. C'est le thème du chapitre suivant.

¹⁸⁷ RICŒUR, P., « Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl », recueil *Lectures 2, op.cit.*, p. 107.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁹⁰ *Idem.*

¹⁹¹ RICŒUR, P., « La liberté selon l'espérance », recueil *Le conflit des interprétations, op.cit.*, p. 541-542.

CHAPITRE II

LIBERTÉ, SUBJECTIVITÉ ET HISTORICITÉ : LE KANTISME POSTHÉGÉLIEN DE RICŒUR

À la fin du précédent chapitre il a été annoncé que le kantisme-posthégélien de Ricœur (plus précisément autour de la liberté) serait le thème de ce deuxième chapitre. C'est tout particulièrement à propos de la philosophie selon des *limites* de Kant et de la *dialectique de la médiation* de Hegel qu'on voudrais dire un mot. Que la philosophie de Ricœur soit une philosophie selon des limites suppose d'emblée qu'il assume le *criticisme* kantien. Sa philosophie est donc une philosophie qui reconnaît les limites que circonscrit le domaine de sa validité, aux dires de Ricœur lui-même.¹ Autrement dit, il s'agit d'une philosophie consciente des limites de son propre discours et, en ce sens, par « critique » l'on peut entendre les limites du discours lui-même en tant que discours. Quant à la dialectique de la médiation, celle-ci implique une « conception de la réalité », une certaine notion et/ou position ontologique. Ces deux questions il faut les avoir présentes à l'esprit par rapport à la liberté dont il s'agit dans ce travail. Il en est ainsi car la liberté chez Ricœur est comprise d'une façon précise. On peut dire d'abord qu'elle n'est pas déjà envisagée à la façon de la métaphysique classique. Les rapports entre la

¹ RICŒUR, P, *Temps et récit III*, *op.cit.*, p. 466.

liberté et la nature étaient déjà traités, certes, par la métaphysique classique, mais Ricœur donne un contrepoint à cette conception en commençant par les rapports entre le volontaire et l'involontaire. Ces rapports, en effet, ne sont tout à fait parallèles à ceux de la liberté et de la nature de la métaphysique classique. En suivant Bréhier dans la discussion ouverte à partir de la communication de Ricœur sur « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite² », les rapports entre la nature et la liberté apparaissent dans l'ensemble de l'histoire de la philosophie comme une question métaphysique. Bréhier lui-même souligne que la nouveauté apportée par Ricœur c'est celle de laisser de côté la question métaphysique en traitant le problème avec la méthode phénoménologique.³ En outre, le texte sur « L'unité du volontaire et l'involontaire comme idée-limite » est très révélateur à l'égard du kantisme de Ricœur. Là il déclare comment la métaphysique a emprunté les termes de liberté et de nécessité à l'analyse cosmologique de la nature, tandis que la phénoménologie « ne se meut que sur le plan de la subjectivité.⁴ » C'est ainsi que la question de l'involontaire ne s'identifie pas avec celle de la nécessité. L'involontaire présente toute une diversité illustrée par des mots comme « motifs », « organe », « motion », etc. Le corps propre n'est nature brute, il est quelque chose de plus complexe impliqué dans l'analyse de la conscience. Ce point est semblable au reproche de Ricœur à la deuxième critique de la raison chez Kant, celui d'être construite sur le modèle de la première dont le paradigme est la physique. Or, si Ricœur traite le problème du volontaire et de l'involontaire selon la méthode phénoménologique, la description phénoménologique aussi s'avère insuffisante. Cette question a été évoquée dans le chapitre précédent. Sa toute première *Philosophie de la volonté* visait déjà certains rapports entre phénoménologie et métaphysique en ce sens que l'unité de fond de l'être, dans ce cas l'unité de fond du volontaire et l'involontaire, est insaisissable pour la seule raison. On a le sentiment de l'unité, disons d'une identité de fond, mais on n'arrive pas à la saisir par le concept. «... Ce que j'appelais la faille existentielle —déclare Ricœur— motive une recherche proprement métaphysique⁵ ».

² Voir RICŒUR, P, « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite », Bulletin de la Société française de Philosophie, n° 1-2 janvier-mars, 3-22, 22-29, 1950. Recueil, *Anthropologie philosophique, Écrits et conférences 3, Paris, Seuil, 2013.*

³ Voir *Ibid.*

⁴ RICŒUR, P, « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite », *Bulletin de la société française de philosophie 45/1 (1951) janvier-mars, . p. 26.*

⁵ *Ibid.*, p. 27.

Dans sa *Philosophie de la volonté* Ricœur présente le rapport entre le volontaire et l'involontaire comme une unité indissoluble mais problématique, le volontaire n'est pas pensable sans l'involontaire et inversement. Cette unité de l'être humain il la conçoit comme idée limite en ce sens qu'elle reste hors d'atteinte. Autrement dit, il ne s'agit point d'une unité absolument pensable et/ou absolument réalisable. La notion du volontaire, par exemple, se « réfléchit », aux dires de Ricœur, comme effort mais le corps s'oppose comme résistance. L'idéal de « la volonté gracieuse et du corps docile est une idée-limite.⁶ » De même, au cas des valeurs la fin de la valeur est la vie heureuse et cependant on projette la félicité dans un autre monde possible. La liberté est ainsi traversée par une déchirure dont la seule unité pensable est celle d'une idée-limite. Il faudra néanmoins, dire un mot sur la question d'idée-limite elle-même. Ricœur signale que par ce terme on peut penser à l'idée régulatrice selon Kant au sens de l'exigence (rationnelle) *a priori* d'unifier un champ d'investigation quel qu'il soit.⁷ Toutefois, si une telle exigence est envisagée surtout concernant la connaissance scientifique plutôt que par rapport au champ phénoménologique, on peut dire que Ricœur *applique* la notion d'idée-limite à l'unité profonde qu'il trouve dans l'être humain. Unité qui est, en outre, radicalement déchirée. Cette unité de fond s'illustre, d'après lui « dans des figures, dans des mythes, comme l'innocent, le danseur, l'Orphée de Rilke.⁸ » Sous cet angle, me semble-t-il, la question de la *poétique* de la liberté est à l'horizon de cette unité de fond. La fonction des idées-limite dépasse alors le champ d'objectivation de la connaissance scientifique et s'applique à la conscience en général. « Peut-être —écrit notre auteur— est-ce plus une idée-limite qui dénonce un échec qu'une idée régulatrice qu'introduit de l'intelligibilité. Sur le premier aspect, elle est la projection sur le plan

⁶ *Ibid.*, p. 2. Stevens défend que la « philosophie de la volonté » de Ricœur contenait déjà les intuitions décisives que le guideront dans son parcours intellectuel. Ce sont, fondamentalement, les écrits de Husserl qui proportionnent l'ancrage méthodologique et les inspirations de Jaspers par rapport à l'existence. L'auteur consacre le chapitre IV à montrer l'influence de Husserl et de Jaspers sur le jeune philosophe. Voir, STEVENS, B., *L'apprentissage des signes.*, *op.cit.*, pp. 99 et suiv. Rien n'est dit pourtant du *criticisme* dont l'emprunte est très visible déjà à l'époque de sa « philosophie de la volonté ». Son héritage de la philosophie réflexive française est aussi passé sous silence. Par contre, tout se passe comme si à l'arrière-fond de toute l'entreprise de Ricœur il n'y avait que Heidegger. On pense à des affirmations de Stevens comme : « Nous voyons déjà le double bénéfice de cette phénoménologie de la volonté que Ricœur déploie dans *Le volontaire et l'involontaire*. D'une part l'empire de l'involontaire n'est plus opposé au volontaire comme dans la psychologie classique mais il lui est, au contraire, incorporé et il devient par là constitutif de l'humain. D'autre part, en incluant ainsi l'involontaire dans le volontaire, c'est le vouloir lui-même qui apparaît fondé plus bas que toute conscience. (...) La portée d'un vouloir plus bas que la conscience sera, plutôt que la réduction empiriste de l'homme au fait, l'enracinement de la conscience dans l'être. » pp. 108-109.

⁷ RICŒUR, P., « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite », *op.cit.*, p. 21.

⁸ *Ibid.*, p. 22.

phénoménologique d'une ontologie paradoxale qui reste à faire.⁹ » De la question de l'*ontologie paradoxale* il faudra dire un mot plus loin. Auparavant je voudrais mettre en clair le signifié de la liberté au plan de la subjectivité. On peut commencer par dire ce qui n'est pas la liberté du point de vue de la conscience. Il ne s'agit pas de défendre quelque chose d'évident comme le fait que la liberté humaine est limitée, ou bien que souvent on tombe dans l'illusion de croire qu'on est capable de tout. Cette question apparaissait déjà chez les Stoïciens lorsqu'ils s'interrogeaient par la nature des choses afin de se libérer, de ne pas être soumis à la nécessité imposée par celle-ci. Que la liberté est limitée par la nature, par la condition corporelle..., c'est quelque chose qui va de soi. La liberté du point de vue de la conscience implique un sens beaucoup plus fondamental et profond qu'on n'arrive à comprendre jusqu'au passage par Hegel car c'est lui qui a pensé vraiment aux conditions de la *réalisation de la liberté*, dans son *effectuation*. À cet égard, l'article de Ricœur « Hegel aujourd'hui » des années 1975, nous sert de guide pour le mettre en évidence.

Hegel apparaît, d'abord, comme le créateur d'une nouvelle logique, « la logique dialectique ». Nouvelle logique qui n'est pas pourtant de l'ordre de la logique des logiciens et des mathématiciens. Ce qu'a d'extraordinaire sa philosophie, selon Ricœur lui-même le remarque, c'est qu'elle vise non une pensée abstraite qui s'occupe des formes des phrases ou des prépositions, mais *la logique même de la réalité*. Autrement dit, s'il y a un ordre du rationnel, il faut dire que cet ordre s'identifie avec l'ordre de nos expériences elles-mêmes. Sinon, le rationnel est le *sens* de la réalité elle-même. « Ce que nous appelons la réalité — écrit Ricœur en suivant Hegel — c'est ce que nous pouvons penser, parce que cela a un sens.¹⁰ » Hegel a pensé les conditions, non de l'expérience comme Kant, mais de *l'apparaître* de l'expérience à la conscience. Cela explique pourquoi son ouvrage (au moins la *Phénoménologie de l'esprit*) est, à juste titre, une « phénoménologie ». Toutefois cette « *Phénoménologie* s'appelle précisément — aux dires de Ricœur — non pas phénoménologie de la conscience mais de *l'esprit*¹¹ » parce que l'expérience humaine n'est pas celle d'une conscience des sujets individuels. La conscience est toujours individuelle tandis que l'expérience humaine est l'expérience du « nous », du culturel, du peuple, d'une nation, d'une communauté

⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰ RICŒUR, P., « Hegel aujourd'hui [conférence donnée à la Maison de la Culture de Grenoble, suivie d'une brève discussion] », *Études théologiques et philosophiques* 49 (1974). Texte repris dans *Esprit* : La pensée Ricœur Mars-Avril 2006, p. 337-338.

¹¹ RICŒUR, P., « Hégel aujourd'hui », *Études théologiques et religieuses*, *op.cit.*, p. 339.

historique déterminée. L'individu n'est jamais une entité isolée et il ne trouve sa vraie satisfaction qu'en se perdant, en devenant *un autre* par rapport à soi au sens d'assimiler et s'assimiler à une culture, à une société déterminée. Ricœur remarque qu'avant l'existentialisme Hegel avait déjà décrit ces choses sous le nom d'anthropologie. Or, sur ce point l'argumentation est très serrée et donc, on va suivre le texte de Ricœur pas à pas.

Ricœur trace un abrégé de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel. D'abord cette œuvre s'édifie sur une triade, à savoir *la logique, une philosophie de la nature et une philosophie de l'esprit*. La logique, comme cela a été déjà souligné, est une logique réelle par opposition à la logique formelle. Il s'agit de la logique de la structure dialectique qui apparaît dans toute expérience naturelle et/ou historique (de l'histoire humaine). Ensuite, et afin de vérifier que la dialectique n'est pas une construction imaginaire, elle doit être mise à l'épreuve de la nature parce que si la dialectique est vraie elle doit apparaître dans les choses mêmes. De plus, le monde proprement humain est certes, le monde de la culture, mais le monde de la culture sort aussi de la nature. L'homme partage la nature minérale, végétale et animale, il est dialectiquement lié à la terre, procède de la terre et à la terre il retourne. De manière semblable, l'on peut comprendre la triade de l'*Encyclopédie* selon la formule d'Hegel dans la préface aux *Principes de la philosophie du droit* : « *Ce qui est rationnel est effectif, et ce qui est effectif est rationnel.*¹² » À plus forte raison en prenant compte que si la dialectique est vraie elle doit se vérifier non pas seulement dans la pensée mais aussi dans la nature et dans l'histoire humaine. Or, à partir du moment où on vérifie que *dialectique* est effectivement dans l'ensemble de la réalité, on accède à la théorie de l'esprit objectif qui est un autre stade de la réalité. Dans ce cas on n'est pas déjà du côté de la nature brute. L'esprit objectif, selon Ricœur, « est la montée de l'humain vers le social, la réalisation politique de l'homme.¹³ » C'est ainsi que l'homme ne se comprend pas à partir de la seule conscience individuelle puisque il y a toujours une conscience individuelle par une autre conscience individuelle. L'être humain ne naît ni ne meurt pas au milieu du rien, sinon dans une famille, un peuple, une nation. En ce sens l'homme n'est pas seulement conscience, il est *esprit*.

¹² HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'État en abrégé*, *op.cit.*, p. 55. (Tel est la traduction française de cette édition mais on traduit souvent comme : « Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel »).

¹³ RICŒUR, P., « Hegel aujourd'hui », *Etudes théologiques et religieuses*, *op.cit.*, p. 344.

Que l'homme est *esprit* cela s'explique, selon Hegel, par le sentiment du *désir* et dans la *Phénoménologie de l'esprit* il soutient que le désir humain n'est pas le désir animal en ce sens qu'il s'agit d'un rapport entre les consciences. En fait, ce que l'on désire c'est la *reconnaissance*. Il doit y avoir un rapport de réciprocité entre les consciences. C'est le problème du maître et de l'esclave. Les relations entre les hommes sont inégales et pourtant ils partagent une même dignité en tant qu'entités rationnelles. Toutefois, la reconnaissance n'est pas une formule magique mais un processus. L'être humain doit parcourir un long chemin qui coïncide, au moins idéalement, avec le progrès. Alors, et seulement alors, l'humanité aboutit à l'esprit de *l'Aufklärung*, au projet de la *liberté*. Sinon, l'on peut dire que c'est ce que Hegel appelle « l'esprit certain de lui-même. »¹⁴ L'esprit, en effet, sait ce qu'il veut, et il le sait car « toute l'histoire a conduit — écrit Ricœur en suivant Hegel — à ce point de clairvoyance et de lucidité sur soi.¹⁵ » Dans l'esprit des lumières Kant crie: — *Sapere aude!* Il faut sortir de la minorité, surmonter son enfance pour devenir responsable. Or, ce qui retient l'attention de Ricœur c'est le fait que Hegel a essayé de nous donner la logique fondamentale de ce parcours qui, au même temps, est de la logique du réel dans le processus historique lui-même. C'est le signifié profond de traverser la crise du maître et de l'esclave pour ensuite effectuer le passage par la conscience stoïcienne, et après par la conscience sceptique pour entrer dans la conscience malheureuse et, finalement, arriver à la raison... À ce propos Ricœur signale que l'on est face à une sorte de pédagogie qui refait les étapes impliquées par l'entrée historique de l'humanité dans la maturité. Entre dans la maturité qui suppose que nous sommes nous-mêmes responsables à parts égales du tout. Entrée dans la raison signifie également, la reconnaissance de l'égalité de tous dans la raison. On peut ajouter, me semble-t-il, que ce parcours dessine aussi le processus dans la vie de chacun pour entrer dans la maturité. C'est ainsi qu'il faut accepter un certain malheur de se perdre car c'est seulement en se perdant qu'on se gagne vraiment. Lorsque j'accepte mon indigence, mes limites, mon non-savoir et mon non-pouvoir, cela suppose un malheur. L'estime de soi est très importante mais souvent on l'identifie avec ses propres idées ou ses propres manières de voir. Et néanmoins, tant que l'on ne pense qu'à soi-même on ne sort pas non plus du malheur. Si je demeure enfermé dans « ma vérité » sans accepter de « me perdre » en reconnaissant la vérité d'un autre que moi... je ne sors pas, non plus du malheur. Autrement dit, je suis dans le

¹⁴ *Ibid.*, p. 350-351.

¹⁵ *Idem.*

malheur aussi longtemps que je n'accepte pas le passage par la culture, par l'institution, par la communauté. Bref, le passage par une manière de faire qui est celle d'une communauté déterminée, soit une institution, soit un peuple avec ses coutumes, soit une tradition... C'est comme dire que l'égoïsme est ma propre prison car « je » suis aussi « nous ». Quelque chose de moi se perd en passant par la reconnaissance d'un autre qui, comme moi, est un moi, mais quelque chose se gagne aussi.

À l'époque où Ricœur concevait *Le Volontaire et l'involontaire* il n'avait pas les moyens de résoudre la problématique du social. Il ne disposait pas alors des dimensions qui apparaissent chez Hegel.¹⁶ L'ouvrage avait été écrit une vingtaine d'années avant et il reconnaît bel et bien que son travail manquait alors de la dimension du social, de la rencontre d'une volonté avec une autre volonté. Il reconnaît que la phase de la philosophie existentialiste qu'il développait à cette époque mettait tout l'accent sur le sujet individuel et donc, sur la dimension plutôt solipsiste. Il manquait aussi le trait, très important, de la volonté qui s'incarne dans une œuvre. C'est à juste titre le travail de la *culture* et ce qui nous fait vraiment humains entre les humains, le fait de créer et/ou de rendre *effectif* notre désir et notre puissance d'agir. L'œuvre doit accepter aussi son inscription en quelque chose de limité, de déterminé. « Lorsqu'on dit oui à quelque chose de limité —écrit Ricœur— une histoire peut commencer ; rien n'arrive tant que la liberté se réserve et veut garder intacte l'amplitude de ses choix.¹⁷ » On doit faire des choix pour lesquels on doit refuser d'autres possibles. De même, il faut accepter la finitude de notre œuvre, le fait qu'elle n'atteigne pas nos aspirations, nos ambitions. La

¹⁶ *Ibid.*, p. 348-349. Je me distance ici de Michel, J., pour qui l'anthropologie de Ricœur reste assez solipsiste jusqu'à *Soi-même comme un autre*. Cet ouvrage constituerait un tournant décisif, selon Michel, dans sa philosophie réflexive cristallisée : "...autour de la conquête du sujet par lui-même, dans une solitude presque pascalienne." Voir, MICHEL, J., dans *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain, op.cit.* p. 71-72. Aussi, d'après lui, "Ce qu'apporte (...) *Soi-même comme un autre* concerne la prise en compte plus manifeste de la médiation de l'action envisagée sur le mode de l'intersubjectivité. Le *Cogito* ricœurien sort de cette solitude paradoxale où il se comptenait essentiellement dans le miroir réfléchissant du monde comme texte." p. 75. Certes, l'auteur éclaire le fait que, si la première formulation de l'anthropologie de Ricœur accorde une priorité au "souci de soi", *Soi-même comme un autre* récapitule des "bifurcations" anticipées bien avant sa publication dans sa production philosophique. Michel ne rend pas compte pourtant, du fait que le décentrement du soi solipsiste se produit chez Ricœur déjà à partir de *l'Essai sur Freud* où il prend pour guide pour la première fois la *phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Surtout, par rapport à la question de la liberté on a déjà souligné que celle-ci ne se comprend pas de manière solipsiste et donc de manière psychologique. La dimension politique de la liberté est présente dans la pensée ricœurienne bien avant *Soi-même comme un autre*. Le monde du texte, en outre, n'a rien à voir avec un « miroir réfléchissant du soi dans le monde comme texte ». Le texte est le lieu où pour Ricœur tombe définitivement l'idéal de la subjectivité moderne car celui-ci est autonome par rapport à l'intention subjective de son auteur. Michel ne tient pas compte, non plus, de la triple mimésis développée dans *Temps et récit* où justement il s'agit des ressources intersubjectives préalables (mimésis I) et produites par les lecteurs eux-mêmes (mimésis III). Enfin, par le texte se construit l'identité narrative des peuples eux-mêmes.

¹⁷ RICŒUR, P., « Hegel aujourd'hui », *Etudes théologiques et religieuses, op.cit.*, p. 349.

liberté doit enfin, entrer dans une structure institutionnelle. Ricœur est persuadé que l'idée géniale d'Hegel est celle de comprendre l'institution, le droit, comme *passage d'une liberté abstraite à une liberté réelle. Le rationnel est effectif* en ce sens que ce qui d'abord est rationnel, les œuvres de la culture, de la politique, de l'économie, etc., devient effectif dans les institutions, dans le droit et en général dans les différentes œuvres de d'imaginaire collectif. « Ici — écrit Ricœur — je donne entièrement la raison à Hegel. La logique interne est une sorte de structure dialectique de la production de sens de l'humain par lui-même.¹⁸ » L'humain est œuvre humaine. Il se crée et se donne sens par lui-même. Lorsque l'on est dans l'esprit objectif, l'identité entre le rationnel et l'effectif acquiert un nouveau sens car ce qui est humain est l'œuvre de la raison humaine. En langage marxiste, on dirait que « l'homme devient simultanément théorie et pratique.¹⁹ »

Ce qui pose problème pour Ricœur, c'est le fait que Hegel pense *le tout* sans penser cependant, dans les *limites* de cette prétendue « totalité ». Ricœur avoue, en fait, que s'il n'est pas hégélien jusqu'au bout c'est parce que du côté du *savoir absolu* le système hégélien a échoué. « Kant nous rappelle avec obstination — écrit-il — que l'expérience humaine ne peut pas s'élever à ce point de vue de l'ensemble, du tout ; c'est toujours de quelque part, dans une sorte de perspective, que nous apercevons l'ensemble des choses.²⁰ » La *liberté* n'est pas complète pour Ricœur sans cette prise de conscience des limites du savoir. À plus forte raison dans la mesure où la liberté n'est pas un *savoir*, mais est un *vouloir*. Les actes libres, d'ailleurs, n'avancent pas avec la sécurité du savoir, il y a toujours un risque car on ne peut pas tout maîtriser. Une fois que la liberté se lance dans une action, elle ne peut pas savoir à l'avance comment les choses vont tourner. Dans le domaine de la praxis le seul ordre possible est, aux dires de notre auteur, celui du vraisemblable ou du probable. On peut bien attendre certes, que les choses se passent comme prévu selon le cours de l'action et le but recherché, mais il faut compter avec les imprévus, les renversements de fortune... Bref, la liberté ne repose pas sur un savoir qui peut se prétendre « nécessaire », il n'y a pas, à proprement parler, de nécessité dans la liberté. On peut ajouter, me semble-t-il, que c'est justement le signifié profond de la *liberté humaine* en tant que *liberté finie*. Cette position de principe Ricœur l'exprime également dans les termes de la *sapience* pratique d'Aristote

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibid.*, p. 352.

dont on a déjà dit un mot. Chez le Stagirite, dans le domaine des actions humaines, variables et soumises à la décision, on ne peut pas attendre le même degré de précision que dans le domaine des sciences mathématiques ou expérimentales.²¹ C'est ainsi que Ricœur soutient qu'au lieu de parler du *savoir* comme Hegel, il faudrait parler plutôt de *l'espoir*. Si l'on est convaincu que l'histoire a un *sens*, et Hegel en est convaincu, on peut avoir l'assurance intérieure que l'humanité ne sera pas délivrée à la barbarie, c'est le sens profond de l'être humain. Croire que l'humanité ne sera pas livrée au pouvoir de l'absurde ou de l'irrationnel. Toutefois c'est comme espoir que l'on peut l'attendre et non pas comme savoir. La même idée se laisse penser très bien dans les termes d'une sécularisation de l'eschatologie chrétienne. L'histoire est comprise par le christianisme comme histoire de salvation. Or, sous cette perspective, l'histoire n'est déjà plus l'histoire des historiens car il ne s'agit point des actions des hommes dans le passé. Il me semble que dans une conception eschatologique le temps est vu comme un tout qui a un *sens* et une fin, un *télos*, et non au sens du passé de la passéité du temps et des actions des antiques. La philosophie elle-même, si l'on suit l'interprétation de Ricœur du beau passage de Hegel où il compare la philosophie à *la chouette de Minerve qui ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit*²², fait toujours le bilan du sens accumulé. La philosophie est ainsi une sorte de récapitulation lorsqu'elle regarde derrière elle le sens accumulé. Par contre, la nouveauté apportée par le christianisme serait, à mon sens, celle d'une parole qui est une parole prophétique lorsque l'histoire est envisagée comme un tout, le passé, le présent et le futur y compris. L'histoire serait ainsi *la totalité des temps* qui visent son accomplissement, son terme.

Sur la question de l'eschatologie chrétienne Ricœur a écrit le bel article intitulé « Le christianisme et le sens de l'histoire ». À la fin il réfléchit sur la nouvelle dimension que la foi chrétienne ajoute à l'histoire. C'est ainsi qu'il reconnaît que pour le chrétien l'histoire a un *sens* mais que celui est occulte : « nul — écrit-il — ne peut le dire, compter sur lui, en tirer une assurance, une contre-assurance contre les périls de l'histoire ; il faut le risquer sur les signes.²³ » On peut bel et bien penser à une défense

²¹ Voir, RICŒUR, P., « La raison pratique », recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 278 : « Peu d'idées — écrit Ricœur — sont aujourd'hui plus salubres et plus libérantes que l'idée qu'il y a une raison pratique, mais non une science pratique. Le domaine de l'agir est au point de vue ontologique celui des choses changeantes et au point de vue épistémologique celui du vraisemblable, au sens de plausible ou de probable. »

²² Voir HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'État en abrégé*, *op.cit.*, p. 59.

²³ RICŒUR, P., « Le christianisme et le sens de l'histoire », *Histoire et Vérité.*, Paris, Seuil, 1955/1964, p. 94.

de la foi chrétienne chez Ricœur, mais rien n'empêche pas une lecture plus philosophique. Si l'on considère les deux dimensions soulignées par Ricœur, celle de la *croyance* et celle de *l'espoir*, nous sommes amenés aussi à la notion véridative de *l'attestation*, développée dans *Soi-même comme un autre*, et à sa conception d'une philosophie critique, d'une philosophie selon des limites. En fait, ce qui autorise le chrétien à parler du *sens* de l'histoire ce n'est pas, d'après lui, la rationalité consubstantielle à l'idée de progrès, et donc consubstantielle au système, mais la *foi* dans la *Parole de Dieu*. Le savoir comme croyance repose alors sur la *confiance* posée dans un Autre qui a promis la bienveillance, notion qui anticipe celle l'*attestation* dans son double versant épistémique et ontologique. Dans son versant épistémologique l'*attestation*, comme on l'a dit plus haut, est une notion faible de vérité. Et dans son versant ontologique implique la triple altérité développée par Ricœur à la fin de *Soi-même comme un autre*, particulièrement, l'altérité de l'Autre attesté pour le for interne de la conscience et dont le statut final reste dans l'équivocité.

Concernant le *savoir absolu*, un autre article très important est celui de « La liberté selon l'espérance ». Là Ricœur pense à la possibilité de la substitution du *savoir absolu* chez Hegel par ce qu'il appelle l'*achèvement de la volonté* chez Kant, d'où la pertinence du titre, *la liberté selon l'espérance*. Il montre, tout d'abord, comment la raison, soit du côté théorique soit du côté pratique, a une exigence, elle « demande la totalité absolue des conditions pour un conditionné donné » (début de la *Dialectique de la Critique de la Raison Pratique*).²⁴ Autrement dit, la philosophie de la volonté demande la totalité inconditionnée de l'objet que Kant nomme le « souverain bien » où souverain signifie non pas seulement suprême mais complet et achevé. Ricœur souligne alors, qu'il s'agit bien d'une totalité demandée par la raison pratique et non pas d'une totalité donnée. Ce que la raison pratique demande c'est le bonheur qui s'ajoute à la moralité, et ce qui pour Ricœur a une valeur théorique incomparable c'est le fait qu'une telle connexion entre le bonheur et la morale reste une synthèse transcendantale, une exigence rationnelle, et non une réalité de fait. « ...Il est *a priori* (moralement) nécessaire —écrit Kant— de produire *le souverain bien par la liberté de la volonté* ; la condition de la possibilité du souverain bien doit donc reposer exclusivement sur des principes *a priori* de la connaissance. » (*Critique de la Raison Pratique, Dialectique*).²⁵

²⁴ Voir, RICŒUR, P., «La liberté selon l'espérance», recueil *Le conflit des interprétations, op.cit.*, p. 547.

²⁵ Pour la référence complète voir RICŒUR, P., «La liberté selon l'espérance», recueil *Le conflit des interprétations, op.cit.*, p. 548.

La raison pratique est donc, une postulation; ce qu'elle postule c'est une effectuation entière mais on est toujours dans le cadre d'une totalité à *faire* et non d'une totalité donnée. C'est ainsi que la liberté est un pouvoir d'effectuation, une liberté qui peut ce que convient, aux dires de notre auteur, celle-ci a une « réalité objective » alors que la raison théorique n'en avait qu'une idée. La liberté est considérée, on l'a déjà remarqué dans les prolégomènes, comme une forme de causalité que Kant appelle *causalité libre* et qui ne coïncide pas avec les lois causales qui gouvernent dans la nature. Toutefois notre auteur non content avec la limite, disons théorique, que Kant donne à la liberté, défend que si elle est un « pouvoir » elle est aussi un « non-pouvoir ». C'est à K. Jaspers que Ricœur emprunte l'idée, du limite du pouvoir.²⁶ De plus, il souligne comment dans *l'Essai sur le mal radical* Kant nous apprend que le *mal* est une manière d'être de la liberté qui lui vient d'elle-même. En les termes du *libre arbitre* on dirait que la nature de la liberté est de choisir conformément à la loi qu'elle-même se donne, mais la liberté — qui est conforme à la loi morale — ne peut que vouloir le bien tandis que le *libre arbitre* signifie la possibilité de choisir le mal. L'homme peut renverser l'ordre moral. Il le fait, aux dires de Kant, lorsque accueillant dans ses maximes « la loi morale ainsi que la loi de l'amour de soi », et s'apercevant que l'une ne peut subsister à côté de l'autre, mais doit être subordonnée à l'autre come à sa condition supérieure, il finisse pour faire des mobiles de l'amour de soi et de ses inclinations la condition de l'obéissance à la loi morale. L'ordre moral est ainsi renversé parce que c'est la loi morale qui devrait être accueillie comme *condition suprême* de la satisfactions des autres.²⁷ Ce penchant au mal, Kant le considère comme inhérent à la nature humaine et comme *radical* parce qu'il corrompt le fondement de toutes les maximes et parce qu'en tant que penchant naturel, il ne peut être *extirpé* par les forces humaines. Or, «...il faut pouvoir le *dominer* puisqu'il se reconte dans l'homme, comme être agissant librement.²⁸ » Donc, non seulement notre pouvoir de connaissance est limité mais notre pouvoir d'action est aussi limité à cause du mal radical où radical veut dire insurmontable.

Bref, la liberté que Ricœur preconise, *la liberté selon l'espérance*, est liée moins au savoir qu'à l'imagination et donc, à une *philosophie de l'interprétation* ou

²⁶ Voir, *Ibid.*, p. 555.

²⁷ Voir, KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 2010, p. 104-105 (AK, VI, 36-37).

²⁸ *Ibid.*, p. 105 (AK, VI, 37).

herméneutique.²⁹ La question de l'herméneutique est donc présente dans les premiers travaux de Ricœur. Toutefois, et en revenant sur l'article « Hegel aujourd'hui », on remarquera comment Ricœur conçoit une philosophie herméneutique quasi-hégélienne ou en tout cas, en débat avec Hegel. Notamment il considère une dialectique entre le sens que nous faisons en même temps qu'il nous fait. Cette dialectique pourrait être conçue, me semble-t-il, comme celle où *l'identité*, où l'être n'est pas vu de manière *tautologique* mais *dynamique*. Ricœur veut aussi maintenir la tâche hégélienne d'élever nos images, nos mythes, nos symboles, au concept, car c'est la façon de nous *rassembler* nous-mêmes. Enfin, au fond il ressort toujours son débat avec Heidegger pour qui « le *logos*, c'est ce qui rassemble.³⁰ »

Une liberté qui prend en charge la responsabilité du mal

Dans le premier tome consacré à la philosophie de la volonté, *Le Volontaire et l'Involontaire*, Ricœur traitait la question du point de vue strictement formel, en laissant pour un second tome son caractère concret, historique. Tout particulièrement par rapport à la volonté mauvaise, cette question n'est pas envisagée par le traitement strictement formel de la volonté. Du point de vue formel s'interroger sur la faute et la culpabilité n'a pas de sens parce que le formel, aux dires de Ricœur, ne regarde que la sphère neutre des possibilités les plus fondamentales de l'homme.³¹ De plus, faut-il remarquer que concernant la question du mal il suit plutôt Kant que Hegel.³² Ce dernier a

²⁹ RICŒUR, P., « Hegel aujourd'hui », *Etudes théologiques et religieuses*, *op.cit.*, p. 352-353: « Je me demande — écrit Ricœur — s'il n'y a pas une fonction de la philosophie liée au risque de la liberté qui serait quelque chose comme *une fonction utopique*, une fonction qui se jetterait en avant pour projeter l'être libre de l'homme et qui serait liée moins à un savoir qu'à une imagination. (...) 2) Cela m'a amené à réfléchir sur un style philosophique qui n'est pas très loin de celui de Hegel, puisqu'il en procède par fascination et par méfiance. *Ce style*, je l'ai appelé, avec d'autres, *philosophie de l'interprétation* ou philosophie herméneutique. (...) Un certain projet commun associe sans doute la tâche herméneutique et la pensée hégélienne: une philosophie de l'interprétation n'est sérieuse que si elle est quasi-hégélienne, en tout cas toujours en débat avec Hegel. Avec lui, elle a cette conviction que l'expérience humaine est sensée, que nous en sommes pas là dans l'absurde; la conviction aussi que le sens de l'expérience humaine se fait à travers nous, mais pas par nous: nous ne dominons pas le sens mais le sens nous fait en même temps que nous le faisons. »

³⁰ RICŒUR, P., « Hegel aujourd'hui », *Etudes théologiques et religieuses*, *op.cit.*, *Idem*.

³¹ RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité.*, préface de Jean GREISCH, Paris, Ed. Points, 2009, p. 25.

³² Voir RICŒUR, P., « Le "péché originel" : étude de signification », in *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969. Sur ce point je suis d'accord avec le chercheur du CNRS MARC DE LAUNAY, dans « Péché "originel" ? », *L'Événement du sens*, Paris, Hermann, 2015 (Chap. III), où il développe la problématique de la liberté chez Ricœur du point de vue kantien, comme responsabilité de la liberté humaine. De même, GREISCH, J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens.*, *op.cit.*, p. 54, écrit à propos de Ricœur : Il part du principe que « l'humain de l'homme est, en toute hypothèse, l'espace de manifestation du mal » (PV 2, 14). Cela implique une idée déterminée de liberté, qui vient enrichir le concept de « liberté seulement humaine » développé à la fin de *Le volontaire et l'involontaire*. Elle revêt maintenant

dialectisé le mal en ce sens que pour lui le mal est compris dans la logique de l'Esprit Absolu. Le mal serait alors un moment *nécessaire* du procès d'auto-réalisation de la liberté. De manière semblable les agents de l'histoire, ceux que Hegel nomme les « grands hommes historiques », sont comme des instruments dont se sert la raison dans l'histoire pour atteindre ses fins. Enfin, la dialectisation du mal est d'accord avec l'idée de la *ruse de la Raison* qui consiste en ce que celle-ci « laisse agir les passions », pour des fins supérieures qu'elle-même se donne.³³ «... La Raison — remarque Ricœur en suivant Hegel — mobilise les passions, déploie leur intentionnalité cachée, incorpore leur visée seconde dans le destin politique des États et trouve dans les grands hommes de l'histoire les élus de cette aventure de l'Esprit.³⁴ » Il s'agit d'une certaine justification du mal. Sinon, et à mon sens, c'est une idée semblable à celle du machiavélisme selon laquelle *la fin justifie les moyens*. Chez Kant néanmoins, le mal procède plutôt de l'homme lui-même. C'est à l'être humain qu'il faut attribuer la responsabilité du mal dans le monde. Ce mal est aussi *radical* dans la mesure où il est conçu comme une faille profonde qui traverse le cœur humain, une blessure incurable de la raison qui empêche la *liberté*. Tel est le paradoxe du *serf arbitre*, à savoir celui d'une liberté qui s'asservit elle-même car elle a toujours mal choisi. Le paradoxe d'une liberté, aux dires de Ricœur, qui soit à délivrer et que cette délivrance soit délivrance du propre esclavage.³⁵ Or, le thème du *serf arbitre* sert à Ricœur pour orienter la réflexion sur la *vision éthique du monde*. Il faut alors de se demander ce qu'il entend par *vision éthique du monde*.

« Si l'on prend le problème du mal pour pierre de touche de la définition on peut entendre par vision éthique du monde l'effort pour comprendre toujours plus étroitement la liberté et le mal l'un par l'autre. »³⁶ Selon Ricœur comprendre « la liberté et le mal l'un par l'autre » implique la responsabilité de la liberté humaine tout en remarquant comment la compréhension du mal par la liberté n'implique nullement que l'homme soit l'origine absolue du mal. Par contre, même au cas où le mal est déjà là et donc, extérieur à l'homme, il ne nous est accessible que par rapport à nous. Et puis, que le mal soit compris par la liberté humaine implique un mouvement de la liberté elle-même en ce sens que celle-ci se *reconnaît* responsable. On est alors face à la liberté qui

un nouveau visage : « une liberté qui se reconnaît responsable », donc capable de commettre le mal. C'est la perspective qu'adopte Kant dans *l'Essai sur le mal radical*.

³³ Voir, RICŒUR, P., « Renoncer à Hegel », *Temps et récit III*, *op.cit.*, p. 358.

³⁴ RICŒUR, P., « Renoncer à Hegel », *Temps et récit III*, *op.cit.*, *Idem*.

³⁵ RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, *op.cit.*, p. 362.

³⁶ *Ibid.*, p. 31.

se concentre dans le rapport de soi à soi-même. Bref, chez Ricœur la *vision éthique du monde* signifie non seulement que la liberté est cause du mal, mais qu'elle est *l'aveu* du mal. L'aveu qui est aussi, me semble-t-il, condition de la *conscience* de liberté.

L'ouvrage dans lequel Ricœur traite le rapport de la *liberté* au mal est le deuxième tome de sa *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité*. L'enjeu de cet ouvrage est double; d'un côté il s'agit de l'anthropologie implicite dans la structure du volontaire et l'involontaire et de l'autre, de l'apparition du mal dans l'histoire. Comprendre le mal par la liberté humaine suppose une certaine anthropologie ou ontologie de l'être humain, et ce que cette anthropologie révèle c'est que le mal n'est pas constitutif de l'homme. L'émergence du mal est donc historique. Telle est aussi l'idée défendue par Rousseau, que l'homme est « naturellement bon », mais comme il apparaît après la civilisation et l'histoire, nous le voyons déjà dépravé. De manière semblable, Kant dans son *Essai sur le mal radical* soutient que l'homme est « destiné » au bien mais « incline » au mal.³⁷ De plus, la question du mal soulève deux implications dont Ricœur tire ses réflexions. D'abord, puisque le mal appartient à l'histoire, au concret, la méthode formelle des descriptions pures s'avère insuffisante. Par la réflexion pure on peut accéder certes, au sens transcendantal qui explique la possibilité de l'apparition du mal dans l'histoire mais dans le registre historique et concret s'impose une nouvelle méthode d'approche. Cette méthode est, me semble-il une sorte de retour de la réflexion par l'analyse, à la façon dont Ricœur procède dans *Soi-même comme un autre*. Sa conviction à jamais démentie est qu'il n'y a pas d'immédiateté ni de transparence de la *conscience* à elle-même mais, au contraire que la relation de soi à soi-même de la conscience est un rapport indirect. La méthode que s'impose alors est selon la *médiation*, en ce sens qu'il y aurait un moment de négation ou d'altérité qu'implique le passage par un autre que soi, soit le corps propre, soit la relation avec d'autrui, soit la conscience morale, à la manière dont Ricœur le développe dans *Soi-même comme un autre*. Dans *Réflexion Faite* il déclare, en fait, que la reprise de l'anthropologie de *Finitude et culpabilité* serait à chercher dans le dernier chapitre de *Soi-même comme un autre* ou ressortent ces trois modalités d'altérité.³⁸

Ce deuxième tome de *la Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité*, est subdivisé en deux volets, à savoir *L'homme faillible* et *La symbolique du mal*. Le premier volet est consacré à l'explication transcendantale qui rend compte de la

³⁷ *Ibid.*, p. 466.

³⁸ RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 29.

possibilité du mal dans l'être humain. Là le fond de ses inspirations et les instruments méthodologiques de Ricœur sont tout à fait kantien.³⁹ Le deuxième volet *La symbolique du mal* néanmoins vise un accès indirect par voie d'analogie, à la profondeur de l'homme. Sinon, dit en paraphrasant Heidegger, lorsqu'il s'agit de *l'être de la conscience en tant qu'être*, et non déjà en tant que principe formel de connaissance la méthode des seules descriptions formelles s'avère insuffisante. Un détour réflexif est imposé par la question elle-même « l'être qui questionne sur l'être » car le questionneur lui-même est impliqué dans l'être enquêté, comme on l'a déjà remarqué. De manière semblable, l'ontologie de la disproportion entre le fini et l'infini de l'être humain développe par Ricœur, puisqu'il s'agit d'un *tout*, s'exprime dans les récits mythiques où la réflexion est plus holiste. Pour accéder à la profondeur de l'être humain, Ricœur fait appel au détour par les symboles, les mythes et en général par les élaborations culturelles. À l'égard du mal, il analyse notamment les symboles mythiques tels que l'exil de l'âme dans un corps étranger, la chute d'Adam, le mythe orphique etc.

Or, à propos du mythe, Ricœur nuance d'abord sa position, ce qu'il entend par *mythe*. Le mythe se reconnaît certes, comme mythe au sens où il ne peut être coordonné au temps des événements « historiques ». En ce sens le mythe est une invention de l'esprit humain, très probablement aliénée de soi par l'incompréhension des phénomènes naturels. On parle alors de la demythologisation de l'histoire, et ce qui se perd c'est un certain *logos* du mythe, par exemple celui de la fonction étiologique (la fonction d'imaginer la cause des phénomènes connus dont l'explication les antiques ne connaissent pas). Ricœur ne nie point la pertinence de la fonction de demythologisation par rapport à l'histoire. Cela dit, la fonction du mythe ne s'épuise pas dans son rapport aux *événements* historiques ou aux causes des phénomènes. Celui-ci peut être envisagé aussi comme un trésor caché dans les profondeurs de l'*histoire* considérée sous l'angle

³⁹ Jean GREISCH écrit dans le préface de *Finitude et culpabilité*, *op.cit.*, p. 8 : “ ...Le solide ancrage kantien (...) détermine, presque de part en part, l'anthropologie de l'homme faillible qui forme la première partie de l'ouvrage. — C'est mon ouvrage le plus kantien — me confiait Ricœur lors d'une de nos conversations.” De même, MICHEL, J., remarque ce tournant kantien dans son ouvrage *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, *op.cit.*, p. 59. Michel n'a pas remarqué néanmoins, l'héritage kantien de Ricœur dans le premier tome de sa philosophie de la volonté, *Le Volontaire et l'involontaire*. À ce propos il suit plutôt l'analyse en des termes semblables à ceux de Stevens dans *L'apprentissage des signes*, *op.cit.* C'est-à-dire qu'il suit la démarche de Ricœur dans le sens husserlien de la phénoménologie et non pas dans le sens kantien du criticisme. Mais à propos de la lecture que Ricœur propose de Freud, Michel reconnaît volontiers que Ricœur ramène la psychanalyse dans le giron de la philosophie réflexive dans une direction moins husserlienne que kantienne. Et il ajoute que “la façon comme Ricœur tire Freud du côté de Kant endosse la posture de l'Auflärer, affirmant ainsi que l'on peut adhérer aux présupposés de la psychanalyse sans renier le projet émancipateur de la modernité.”

de la *culture*. Le mythe a aussi une fonction symbolique. Sous cet angle il est révélateur de sens occultes, et ouvre des dimensions de l'expérience qui autrement resteraient fermées. Or, la virtualité du mythe qui probablement à conquéri notre auteur, c'est celle d'exprimer la réalité humaine comme un tout. Par ces formes anciennes de récit on peut accéder, par exemple, au statut ontologique d'une volonté bonne, destinée au bonheur, et à son état historique vécu sous le signe de la scission. Telle serait ce que Ricœur appelle *ontologie de la disproportion* et selon laquelle l'être humain est scindé entre les pôles de la finitude et de l'infinitude. Il cite à ce propos Descartes au début de la *IV^e Méditation* où l'homme tout en étant fini est capable de l'idée de l'infini. La constitution ontologique de l'homme se caractérise, aux dires de notre auteur, comme une réalité intermédiaire entre l'être et le néant.⁴⁰ On reviendra sur ces questions au moment de traiter le concept de *faillibilité*. Auparavant il importe de traiter la question du mythe telle que Ricœur la développe dans *Temps et récit*.

Dans *Temps et récit* d'abord, l'herméneutique de Ricœur ne sera plus conçue comme déchiffrement des symboles entendus eux-mêmes comme expressions à double sens.⁴¹ Telle était, en effet, sa première visée herméneutique qui passe par les acquis des structuralismes. Des auteurs comme Lévi-Strauss, par exemple, considéraient le mythe du point de vue d'une organisation systématique. La critique littéraire elle-même se réclamait des acquis de la linguistique structurale dont le modèle visait à disjoindre l'organisation systématique des ensembles verbaux des intentions subjectives assignées au sujet.⁴² L'herméneutique de *Temps et récit*, qui constitue la continuité de *La Métaphore vive*, est centrée sur ce que Ricœur appelle le phénomène d'innovation sémantique entendue comme « la production d'un sens nouveau par des procédures langagières.⁴³ » Cette « production de sens » est la poétique elle-même considérée création réglée dont on a dit un mot plus haut. C'est ainsi que Ricœur, tout en s'inspirant librement de la *Poétique* et de la *Rhétorique* d'Aristote, traite du lien entre la *métaphore* et la *mise en intrigue* pour extrapoler le phénomène d'innovation sémantique aux récits en général. Le modèle herméneutique ne sera alors celui du symbole mais celui du texte compris comme unité de sens, et l'idée de mythe qu'il emprunte à

⁴⁰ Ricœur remarque dans l'Avant-propos de *Finitude et culpabilité* que l'esquisse de cette anthropologie philosophique a été déjà publiée dans l'article (dont on a déjà parlé au-dessus) "Négativité et affirmation originaire". Du même, le concept de faillibilité était apparu dans l'article cité: "L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée limite". Cf., RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité.*, *op.cit.*, p. 28.

⁴¹ RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 31.

⁴² Voir RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 32-33.

⁴³ RICŒUR, P., *Ibid.*, p. 44.

Aristote est celui de la *mise en intrigue*.⁴⁴ Par ailleurs, Ricœur développe au chapitre II de *Temps et récit I*, intitulé « La mise en intrigue : une lecture de la Poétique d'Aristote », le couple *mimèsis-mythos*. Le terme *mimesis* fait référence à l'activité mimétique en tant qu'imitation créatrice. Ce que celle-ci imite c'est « l'expérience temporelle vive par le détour de l'intrigue ». ⁴⁵ Le *muthos* à son tour est « l'agencement des faits en système ». Ensuite, la couple *mimèsis-mythos* est mis en rapport avec la poétique qui est « l'art de composer les intrigues ». ⁴⁶ Et dans *Soi-même comme un autre* Ricœur applique la notion aristotélicienne de « mise en intrigue » à l'identité personnelle en ce qu'il appelle l'identité narrative. « L'identité du personnage — écrit Ricœur — se construit en liaison avec celle de l'intrigue. Cette dérivation d'une identité à l'autre, seulement indiquée dans *Temps et Récit*, sera ici explicitée. ⁴⁷ »

Ce bref *excursus* sur le mythe montre bel et bien comment celui-ci devient une idée centrale et très complexe dans la pensée de notre auteur et sur laquelle on y reviendra le long de cet travail. Il nous met aussi sur la voie du seconde volet de sa *Philosophie de la volonté, L'homme faillible*. Là Ricœur commence avec l'analyse du mal du point de vue transcendantal, plus exactement, sous l'angle du sens transcendantal chez Kant. Ricœur emprunte très probablement à Kant *le concept de faillibilité*,⁴⁸ d'après lequel l'homme est par constitution fragile et donc peut faillir. Or, que l'homme soit faillible est une idée accessible la réflexion pure. Autrement dit, la faillibilité est une caractéristique ontologique de la condition humaine dont on peut atteindre une intelligibilité. Ce qui donne raison de cette faillibilité, selon Ricœur, c'est une certaine non-coïncidence de l'homme avec lui-même. Il parlera d'une *ontologie de la disproportion* pour exprimer comment la volonté humaine étant finie, elle a quelque aussi chose d'infini. (On remarquera que la philosophie contemporaine établit plutôt la finitude comme la caractéristique globale de la condition humaine, position de laquelle Ricœur se démarque en considérant une ontologie paradoxale de l'homme fini et infini.⁴⁹) La faillibilité il l'explique, en fait, par l'ontologie de la disproportion et le point de départ est la *totalité* de l'homme, son intégralité. C'est ainsi que, si l'on peut bien analyser d'un côté le pôle de la finitude de l'homme et de l'autre le pôle de l'infinitude, comme Ricœur lui-même le fait, le but recherché est la compréhension de

⁴⁴ Voir RICŒUR, P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p.66.

⁴⁵ Voir RICŒUR, P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, *Idem*.

⁴⁶ Voir, *Ibid.*, p. 68-69.

⁴⁷ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 168.

⁴⁸ Voir, KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 2010, p. 102, (AK, VI, 35).

⁴⁹ RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité.*, *op.cit.*, p. 40.

l'homme dans son intégralité. Le point de vue de la finitude Ricœur l'analyse d'après la notion du *corps propre* et le point de vue de l'infinitude par la *capacité réflexive* de l'être humain. Deux perspectives entre lesquelles il établit une synthèse moyennant la notion kantienne de l'imagination pure. Celle-ci se trouve dans le chapitre II intitulé « La synthèse transcendantale » que Ricœur subdivise en : *perspective finie, verbe infini et imagination pure*. L'analyse est très proche de ce qu'on a déjà esquissé à propos de l'article « Négativité et affirmation originaire⁵⁰ ». Et puis, comme cela a été déjà exposé à propos du premier volume de sa *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur prétend conjuguer les exigences d'une pensée formelle avec une approche plus directe et donc, plus concrète de la réalité dans sa complexité inextricable. La pensée d'entendement qui procède par des scissions et des abstractions de plus en plus vides de tout contenu, est certes une pensée qui, et justement à cause de cette procédure, s'éloigne de plus en plus du mystère ontologique de la réalité elle-même. Toutefois, et c'est toujours la position de Ricœur, l'une et l'autre procédure se réclament mutuellement. Si le point de départ de la réflexion philosophique peut être une *intuition*, un certain *sentiment* ou une expérience, la philosophie est *logos* et donc, elle cherche toujours *l'élucidation* de cette intuition, sentiment ou expérience originaire. De même, le point de vue *transcendantal* s'il est nécessaire, comme on l'a déjà vu dans par rapport à sa toute première *philosophie de la volonté*, s'avère insuffisant en raison du manque de vision unitaire de ce tout qui est le mystère ontologique.

La question que soulève la réflexion sur l'anthropologie philosophique de Ricœur est donc, l'idée que l'homme est indissolublement fini et infini. Du fini, qui est le côté du corps propre et du monde auquel celui est ouvert, pointe déjà l'infinitude, au sens que le corps propre a caractère de *mien*, qu'il se réfléchit par la *conscience de soi*. D'ailleurs, la totalité que nous sommes et dont l'anthropologie philosophique de Ricœur fait son thème de recherche, précède la réflexion. Celle-ci doit être donnée avant toute théorisation dans une *précompréhension* qui se prête à la réflexion. Il s'agit, me semble-t-il, de la recherche phénoménologique au sens husserlien. La nouveauté est que cette *précompression*, dont la philosophie procède par élucidation seconde, Ricœur la trouve exprimée dans les mythes comme ceux de Platon dans le *Banquet* et/ou le *Phèdre*. Il place alors ces mythes en tête des figures non philosophiques d'une anthropologie de la

⁵⁰ Voir note 2, dans l'Avant propos de RICŒUR, P., *Finitude et culpabilité, op.cit.*, p. 28 : Deux esquisses de cette anthropologie philosophique —écrit Ricœur— ont été publiées un desquelles est "Négativité et affirmation originaire", in *Aspects de la dialectique, Archives de philosophie 1956*.

faillibilité. L'image d'Éros demi-dieu démon, par exemple « est figure de l'âme la plus âme — écrit Ricœur — celle du philosophe, qui désire le bien parce qu'il n'est pas en lui-même le Bien ; (...) Éros porte en lui cette blessure originelle qui est la marque de sa mère Pénia.⁵¹ » Le mythe exprimerait ainsi, par voie indirecte, ce qui n'est pas exprimable dans le langage de la science par voie directe. On peut également soutenir que Platon utilise le mythe pour rendre raison de l'aspiration de l'âme à l'être. Une aspiration dont la racine serait une indigence, une pauvreté ontique. Ricœur voit se scinder cette indigence ontique, figurée par Pénie dans le *Phèdre*, en deux moments mythiques. Dans ce dernier ouvrage s'enchaîneraient un mythe de la fragilité et un mythe de la déchéance. Une certaine fragilité qui précède toute chute s'exprime dans le mythe par l'image des attelages ailés que figurent les âmes humaines. Des âmes, signale notre auteur, qui sont déjà composées avant toute chute. Avant toute chute donc, dans un corps terrien, il y a l'incarnation et le mythe virerait de l'ambiguïté originelle vers la chute. Sinon, il se produit un glissement subtil du sentiment de fragilité au vertige et du vertige à la chute. Bref, ce que le mythe annonce, selon Ricœur, c'est une interprétation de la naissance du mal à partir de l'innocence; celle-ci reste néanmoins, dans la nébuleuse de sens que Platon appelle « disgrâce », « oubli », « perversion ».⁵²

Sous l'angle des applications herméneutiques de Ricœur, comme celle du *Banquet*, la pensée mythique est une pensée de la totalité qui demeure comme « nébuleuse de sens » ou comme « mélange » indiscernable. La question alors est de savoir comment passer de cette forme indiscernable du sens à la réflexion philosophique. « L'étape nécessaire et non suffisante de la transposition philosophique — écrit-il —, c'est l'étape « transcendantale ».⁵³ Disons qu'il s'agit d'une étape intermédiaire ou antérieure à la requête de l'anthropologie philosophique. Le cas est exactement semblable aux analyses phénoménologiques dans *le Volontaire et l'Involontaire*. Ricœur emploie l'analyse transcendantale en tant que réflexion sur le troisième terme, disons le terme intermédiaire qui rend compte de la synthèse des deux pôles de l'être humain, fini et infini, dont l'unité apparaît comme un mélange dans les mythes. Ricœur se emprunte la théorie de l'imagination transcendantale kantienne pour combler la fonction de médiation qu'il cherche. Toutefois, la synthèse que l'imagination transcendantale opère est toujours une synthèse sur l'objet, car elle se projette dehors,

⁵¹ RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, op.cit., p. 47.

⁵² *Ibid.*, p. 48.

⁵³ *Ibid.*, p. 53.

dans le monde et donc, elle n'est pas encore *conscience de soi*, elle n'est pas encore homme. Si, dans le système kantien la sensibilité se réfléchit dans la conscience de perspective et l'entendement se réfléchit dans la conscience de signification, « ce troisième terme n'est pas susceptible de se réfléchir [...] ce troisième terme n'est pas donné en lui même mais seulement dans la chose.⁵⁴ » Bref, ce que Ricœur reproche à la synthèse kantienne de l'imagination transcendante c'est qu'elle reste une intuition aveugle.

Ayant ainsi clarifié sa position par rapport au transcendantalisme kantien et à l'herméneutique, Ricœur commence par l'analyse de la finitude. Le plus immédiat est de penser au corps propre et cependant, ce qui vraiment apparaît comme le plus immédiat ce sont des choses, des vivants, des personnes dans le monde. Le corps est *médiation* de l'apparaître de manière que la première signification liée au corps ne serait pas autant la finitude que l'ouverture sur... Autrement dit, sous cette perspective le corps est médiateur originaire « *entre* » moi et le monde et au lieu de penser au corps comme à la prison de l'âme, on peut apprécier en lui la nécessaire médiation entre la conscience et le monde. Le corps est ainsi visé par notre auteur comme « condition de possibilité » et non déjà comme limite. «... Le monde — écrit-il — n'est pas d'abord la borne de mon existence, mais son corrélat.⁵⁵ » De plus, chez Kant la finitude de la conscience vient donnée par le fait qu'elle ne crée pas les objets de sa représentation mais qu'elle les reçoit par le moyen de la sensibilité. Les prédicats esthétiques et moraux eux-mêmes — le désirable, le redoutable, l'utile, le praticable, etc. — sont « édifiés sur » cette assise primaire du perçu. Toutefois, Ricœur, en un sens plus husserlien que kantien, concède que la finitude du recevoir consiste plutôt dans la limitation de la perspective de la perception. Tout ce qui m'apparaît représente d'abord, *un point de vue sur* et, ensuite, ce caractère de point de vue inhérent à toute vue on ne le remarque que réflexivement. C'est en réfléchissant sur l'objet aperçu tel qu'il se donne dans l'acte de perception que je comprends que l'objet ne se donne que dans un flux de différentes silhouettes ou perspectives où s'esquisse l'aperçu dans son unité. De même, je comprends que la perception n'implique seulement une succession de perspectives sur un objet donné mais une origine zéro, un « ici d'où » je regarde. Cette description, néanmoins, n'est pas pure. C'est toujours l'homme fini *lui-même* qui pense à sa *propre* finitude.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 57.

« Pour que la finitude humaine — écrit Ricœur — soit vue et dite il faut que le mouvement qui la dépasse soit inhérent à la situation, à la condition ou à l'état d'être fini. C'est-à-dire que toute description de la finitude est abstraite, c'est-à-dire séparée, incomplète, si elle omet de rendre compte de la transgression qui rend possible le discours même sur la finitude. Ce discours complet sur la finitude est un discours sur la finitude et sur l'infinitude de l'homme.⁵⁶ »

Comme dans l'article « Négation et affirmation originale », la question de l'infinitude de l'homme, Ricœur la traite par le biais de la question transcendantale de la perspective. Il se sert des analyses de la phénoménologie de la perception de Husserl dans les *Recherches logiques* et de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Ricœur remarque d'abord comment Husserl emploie « l'expression verbale » en tant que fonction significative du langage. Celle-ci est une indication signifiante en ce sens que, d'un côté, exprime à autrui ce que je veux dire et de l'autre, annonce parce que représente un contenu. En outre, cette fonction transmet un sens qui transcende la perspective finie de ma perception. Dans le langage comme signe réside la transcendance du *logos*. Lorsque je désigne je réaffirme l'identité du mot à soi-même du signifié. C'est la validité conceptuelle du discours. Le fait que depuis que les hommes parlent il y a une « entente ». Nul ne commence le langage ; chacun le trouve déjà là, signale Ricœur, dans ce qu'on peut appeler l'institution du langage. Celui-ci est l'oeuvre de tous et de personne. Lorsque je nomme « un arbre », « une maison », je réalise un acte qui signifie la constance de l'apparition de la chose. Or, cette analyse Ricœur le refait et le complète dans le langage hégélien de la *phénoménologie de l'esprit*.⁵⁷ Hegel développe l'écart entre la certitude sensible et la vérité du concept. La certitude est la perception sensible et la vérité est l'universel présent dans toute certitude. Autrement dit, l'universel est le vrai de la certitude sensible. Les exemples paradigmatiques sont bien connus. L'expression « maintenant est la nuit » implique un nouveau maintenant tel que celui-ci n'est pas la nuit. Ce qui se conserve dans le langage est un « non-cesta » et un « non-maintenant ». Toutefois, pour Ricœur, ni l'usage de la « expression verbale chez Husserl » ni l'écart entre la certitude sensible et la vérité du concept chez Hegel, ne révèlent pas tout à fait le moment *infini* de la parole. Il inclut alors un élément nouveau par rapport à ceux qu'il avait déjà traités dans ledit article,

⁵⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁷ Voir, *Ibid.*, p. 67.

« Négation et affirmation originaire ». Il s'agit de la transcendance du « verbe » exposé par Aristote dans le traité de l'*Interprétation*. Là Aristote reprend la distinction entre le nom et le verbe traitée par Platon dans le *Cratyle*, le *Théétète* et le *Sophiste*. Ce que ce nouvel élément va révéler, c'est la non-irréductibilité de l'un à l'autre de la *liberté* et la *vérité*.

Le verbe, selon Aristote, désigne le temps en ce sens qu'il pose dans le moment présent une signification nominale. Si je dis « Socrate marche », je pose, en quelque sorte, la réalité présente de la marche. Il s'agit d'une position d'existence qui affecte la signification nominale du verbe, au bloc complet qui fait face au sujet et qu'éventuellement on décompose en copule et prédicat. Par exemple en « Socrate est assis » le verbe est le bloc « est assis ». Ensuite, le verbe qui a déjà un sens, ajoute une attribution au sujet, ce qu'il dit, il le dit d'autre chose. Dire « Socrate marche » signifie que la « marche existe maintenant » et la marche est « dite de » Socrate. De cette façon l'âme du verbe est, selon Ricœur, l'*affirmation*, le dire *oui* ou *non*, affirmer ou nier quelque chose de quelque chose.⁵⁸ L'affirmation et la négation néanmoins, peuvent être vraies ou fausses et ce pouvoir d'affirmer et de nier renvoie au jugement dont la théorie n'a été pas développée par Aristote mais par saint Thomas et par Descartes. Il s'agit de l'*élection*, le *liberum arbitrium*, qui est aussi, aux dires de Ricœur, *liberto iudicium*, la puissance d'affirmer ou de nier que la tradition a appelé la « volonté » dans le jugement.⁵⁹ Dans la distinction entre *volonté et entendement*, soit chez Descartes soit chez les scolastiques, le jugement d'affirmation et/ou de négation sont des *actions* de l'âme, tandis que, les perceptions ou les connaissances se trouvent en nous car elle les reçoit des choses. « C'est donc — soutient notre auteur — entre *Faire* et *Recevoir* que se joue la dialectique de l'Infini et du Fini.⁶⁰ » Sinon, par le traité de l'*Interprétation* on comprend la centralité du *verbe* dans le discours que « Thomas et Descartes nous apprennent à situer dans le moment volontaire de l'affirmation⁶¹ ». Bref, il s'agit bel et bien d'une corrélation entre l'entendement et la volonté qui correspond au

⁵⁸ La-desus voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 347-348, *L'engagement ontologique de l'attestation*: “ ...La caractérisation aléique de l'attestation ne se borne pas à une détermination épistémique. 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, distinctes 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. C'est sur le signe de l'être comme vrai que nous rassemblons toutes nos remarques antérieures sur l'attestation comme créance et comme fiancé.”

⁵⁹ RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, *op.cit.*, p. 71.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁶¹ *Ibid.*, p. 74.

couple fini infini. Ricœur, enfin, veut mettre l'accent sur le danger de séparer « l'infinitude humaine de l'exigence de vérité.⁶² »

«... La corrélation entre l'assentiment et un moment spécifique du discours empêche la rupture entre les deux problématiques de vérité de liberté. [...] Si la liberté du jugement réside dans l'acte de l'affirmation, si le corrélat de l'affirmation est le verbe, si le verbe vise la vérité, liberté et vérité forment le couple... constitutif de l'affirmation humaine.⁶³ »

Ainsi analysés les aspects fini et infini de la réalité humaine se montre d'ores et déjà qu'on ne peut pas continuer à les penser comme des choses claires et distinctes, à la façon des idées cartésiennes. Ni l'infini ne s'identifie *tout court* à la volonté et à la liberté ni le fini à l'entendement et à la vérité. Pour Ricœur, certainement, une telle distinction pourrait se déduire d'une psychologie des facultés comme chez Descartes, mais non d'une approche phénoménologique. La méthode qu'il choisit alors pour penser l'unité du fini et de l'infini de l'homme est celle de la synthèse transcendantale de Kant. On a dit un mot plus haut. Il suit ici les pas de Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique*, mais pour arriver à des différentes conclusions. Ricœur maintient la scission entre les pôles de la finitude et de l'infinitude de l'homme tandis que Heidegger semble soutenir la seule finitude. La réflexion entre d'une part la *perspective* selon l'analyse husserlien et de l'autre le *verbe* qui dit l'être et le vrai chez Aristote, ont montré la scission et la disproportion qui les caractérisent. Celle-ci paraît comparable à celle de la sensibilité et de l'entendement dans la critique kantienne. Le problème alors est que cette approche objective de la réalité ne constitue pas un *tout* dans la conscience. Kant a établi, certes, l'unité synthétique entre le sensible et l'intelligible, mais cette synthèse *a priori* est restreinte aux seules propositions empiriques dans domaine de la physique qui ne vise pas l'unité réelle de l'homme pour lui-même. Celle-ci reste une exploration de la scientificité des objets. L'idée de Ricœur est que la synthèse réelle de l'homme est d'abord intentionnelle et que l'intentionnalité se projette dans le monde pour le rendre signifiant. C'est ainsi que les choses elles-mêmes seraient la synthèse du *sens* et de la *présence*. Autrement dit, il conçoit cette synthèse comme synthèse du sens et de l'apparence plutôt que comme synthèse de l'intelligible et du sensible. Il veut ainsi souligner que l'objectivité de l'objet est

⁶² *Idem.*

⁶³ *Ibid.*, p. 75.

constituée sur l'objet même.⁶⁴ Pour Ricœur, plus proche dans ce cas de la phénoménologie husserlienne, la conscience se projette dans le mode d'être de la chose dont la dimension ontologique (et non déjà la dimension épistémologique) suppose qu'elle peut apparaître et être dite. Sinon, les choses affectent notre finitude en se prêtant, en même temps, à tout discours raisonnable. « Cette objectivité — écrit-il — qui n'est ni dans la conscience, ni dans les principes de la science, est plutôt le mode d'être de la chose.⁶⁵ » Là il ressort, me semble-t-il, l'idée de liberté qui constitue la objectivité de l'objet sur l'objet même, tout en reconnaissant qu'elle le fait à partir du mode d'être de celui-ci.

Heidegger aussi, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, défendrait une telle approche; l'ontique renvoie à l'ontologie étant donné que l'ontologie n'est pas déjà la considération de la « chose » en tant que « chose » parmi les « choses », mais l'unité synthétique du sens et de la présence.⁶⁶ Le schème transcendantal de la *Critique de la raison pure* pose ainsi un troisième terme dont la fonction est d'établir la synthèse entre la sensibilité et l'entendement. Celui-ci est l'imagination transcendantale.⁶⁷ Toutefois, chez Ricœur le problème est que l'imagination transcendantale reste elle-même une énigme. La conscience est capable de se réfléchir et de rendre signifiante la perception, nous comprenons ce que signifie être affecté. De même, en se réfléchissant, elle rend aussi signifiants ses propres déterminations intellectuelles, nous comprenons que nos intuitions sont subsumées sous une règle ou une structure conceptuelle constitutive de la raison humaine. Nous comprenons également que le dualisme de l'entendement et de la sensibilité doit être surmonté quelque part. Or, aux dires de notre auteur, « cette unité n'est pas susceptible de se réfléchir pleinement.⁶⁸ » Alors, si l'objectivité de l'objet est claire, c'est ce qu'il y a de plus évident, l'imagination transcendantale, par contre, on ne sait pas ce que c'est. Bref, si la synthèse opérée par l'imagination transcendantale entre la sensibilité et l'entendement est *conscience*, elle n'est pas *conscience de soi*. Celle-ci « n'est pas encore l'unité d'une personne en soi et pour soi ; elle n'est pas encore une personne une ; elle n'est personne ; le “Je” du je pense est seulement la

⁶⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁶ Voir, *Idem*.

⁶⁷ Voir, HEIDEGGER, M., *Kant et le problème de la métaphysique.*, Tra. Fr., Alphonse de EAELHENS et Walter BIEMEL, Paris, Gallimard, 1953, p. 261- 262. « En parcourant les diverses étapes de l'instauration kantienne, — écrit Heidegger — nous avons découvert comme celle-ci aboutit finalement à l'imagination transcendantale qui se révèle être le fondement de la possibilité intrinsèque de la synthèse ontologique, c'est-à-dire de la transcendance. »

⁶⁸ RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité.*, *op.cit.*, p. 80-81.

forme d'un monde pour quiconque et pour tous ; elle est conscience en général, c'est-à-dire simple et pur projet de l'objet.⁶⁹ »

Le souci de Ricœur de penser *l'unité de la réalité* n'est donc pas satisfait dans la réflexion transcendantale, comme lui-même le déclare.⁷⁰ Cette *unité* ou *totalité* il la trouve dans la vision globale des mythes et des récits, sauf que la réflexion transcendantale est nécessaire pour une anthropologie proprement philosophique. Le fond théorique de son anthropologie est donc, clair. Pour lui la philosophie est toujours spéculative et conceptuelle, même si le recours à la *poétique* suppose qu'elle est débordée par la complexité de la réalité. C'est, en fait, la position qu'il soutient à la fin de *La métaphore vive*, lorsque remarque comment Heidegger semble réduire la philosophie à la fonction poétique. « ...La philosophie atteste que penser n'est pas poétiser⁷¹ » écrit-il. Par ailleurs, il faut prendre compte que la fonction de la procédure transcendantale, au sens kantien, est de prendre le problème de la *totalité* comme une exigence de la raison, comme une tâche ou comme une idée directrice. C'est-à-dire que s'il faut penser à la réalité comme un tout, c'est au sens d'un « idéal », comme une légitime aspiration de la raison. Penser la réalité comme une, tout en sachant que c'est impossible et continuant pourtant à la penser comme une tâche à accomplir. Là-dessus, la pensée militante de Ricœur ressort avec force. Il tient à démentir l'imposture du discours soit philosophique, soit politique, soit religieux sur la *totalité*. Au fond, me semble-t-il, on sait bien que le glissement d'une théorie de l'absolu aux *absolutismes* de toute sorte est trop facile à faire. On dirait, en fait, que c'est la même thèse qu'il partage avec son ami Pierre Thévenaz; l'on peut le déduire, semble-t-il, du recueil d'essais « L'homme et sa raison.⁷² » Enfin, ce caractère militant de Ricœur ressort maintes fois et dans maints lieux. Par exemple, à la fin de son grand essai « La liberté selon l'espérance » il soutient sans ambages que c'est dans l'imposture de la *totalité* que le mal trouve sa maxime expression. « Le mal véritable, le mal du mal — écrit-il — ce n'est pas la violation d'un interdit, [...], mais la fraude dans l'œuvre de totalisation.⁷³ » De même, autant dans *L'Homme faillible* que dans son texte « La raison pratique » il

⁶⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁷¹ RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 395.

⁷² THEVENAZ, P., *L'homme et sa raison*. Raison et conscience de soi, *op.cit.*, p. 193 : « (Pour les modernes), la connaturalité de l'intelligence connaissante et de l'absolu connu, de Dieu et de la vérité, de la connaissance divine et de la connaissance humaine, bref, l'accord entre l'être et le connaître ne peut plus aller de soi comme pour la philosophie antique et médiévale. La super-transcendance du Dieu des nominalistes ou de Nicolas de Cuse témoigne que dès la fin du moyen âge une rupture se produit dans l'absolutisme traditionnel. »

⁷³ RICŒUR, P., « La liberté selon l'espérance », recueil *Le conflit des interprétations*, *op.cit.*, p. 556.

dénonce le fait que l'on a dit trop vite que la totalité est l'Esprit, est la Nature, est l'Histoire ; prétention du savoir par lequel la *violence* se fait jour, « si par surcroît — dit-il — la philosophie de la totalité a pouvoir sur les hommes.⁷⁴ »

Dans *Réflexion faite* Ricœur déclare que dans ce premier volume de *Finitude et culpabilité*, *L'Homme faillible*, il veut montrer que la faillibilité humaine n'entraîne pas la péccabilité, le mal. La constitution de la volonté humaine, en fait, rend compte de la fragilité de l'homme de sa faiblesse, mais non point du mal *effectif*, du mal déjà là. Or, si mal n'est pas constitutif de l'être humain il est historique,⁷⁵ et lorsque l'on parle de *péccabilité* on n'est plus, en conséquence, dans le domaine formel mais dans le domaine du concret historique. Cela suppose, en outre, quelque chose de plus que la seule réflexion abstraite, disons une sorte élaboration *a posteriori* comme celle de la *culture*, ou de *l'historicité de la culture* puisque celle-ci apparaît dans le temps de l'histoire humaine. De manière semblable, on peut parler de la culture de la *faute* telle qu'elle se montre dans le langage symbolique et dans les récits mythiques de la chute. L'intérêt épistémologique du récit est, sous cette perspective, qu'il raconte ce qui advient à la façon dont on raconte un événement quelconque. D'ailleurs, dans *Temps et récit*, Ricœur met en parallèle la corrélation mutuelle entre l'histoire et la fiction. D'après lui nulle histoire est sans fiction en ce sens que tout récit historique comporte un arrangement des faits comme lorsque l'on compose une histoire de fiction.⁷⁶ Enfin, ce retour par l'histoire de la culture pour la compréhension du mal anticipe le passage de Ricœur par la psychanalyse qui « s'épanouit — dit-il — comme une véritable histoire de la culture.⁷⁷ »

Que la *péccabilité* n'appartient pas au domaine formel mais au domaine concret historique, cela, on peut l'expliquer aussi, tout en suivant Ricœur, par la notion du *serf arbitre*. Lorsque Kant, par exemple, veut rendre compte de l'inadéquation entre la volonté pure (qui est bonne sans restriction) et la volonté empirique (qui est affectée ou déterminée par les inclinations sensibles) il fait le retour par la religion. Notre auteur pense à *La Religion dans les limites de la simple raison* où Kant traite la question du

⁷⁴ RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité. L'homme faillible*, *op.cit.*, p. 89. Voir aussi, "La raison pratique" recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, pp. 277-278 et 285.

⁷⁵ Voir RICŒUR, P., *Réflexion faite.*, *op.cit.*, pp., 28-29 et 31-32.

⁷⁶ RICŒUR, P., *Temps et récit III, Le tems raconté.*, *op.cit.*, p. 14 : "(...) L'enjeu de cette suite de cinq chapitres — écrit-il — sera de réduire progressivement l'écart entre les visées ontologiques respectives de l'histoire et de la fiction, de manière à faire droit à ce que, dans *Temps et récit I*, nous appelions encore la référence croisée de l'histoire et de la fiction (...). C'est en entrecroisant (...) les chapitres consacrés respectivement à l'histoire (chapitres I et III) et à la fiction (chapitres II et IV) que je construirai degré par degré la solution au problème dit de la référence croisée (chapitre V)."

⁷⁷ RICŒUR, P., *Réflexion faite.*, *op.cit.*, p. 35.

mal radical avec l'idée du *serf arbitre* dont on a déjà dit un mot plus haut. Kant recourt ainsi au domaine de la religion pour rendre compte de ce que le discours formel n'est pas capable d'explicitier. Cette question on la trouve aussi dans la huitième étude de *Soi-même comme un autre* intitulée : « Le soi de la norme morale » où Ricœur développe la notion d'autonomie chez Kant. La *liberté* est d'abord conforme au principe d'autonomie selon lequel celle-ci ne peut vouloir que la *loi morale* qu'elle-même se donne. La volonté est, chez Kant, *la raison pratique* qui doit vouloir son propre principe et qui n'est autre que la raison elle-même. Or, puisque la volonté humaine est déterminée par des inclinations sensibles il faut expliquer cette indisponibilité de la liberté pour elle-même. Or, ce que Ricœur conclut à la fin du premier volet de *Finitude et culpabilité* c'est que le *serf arbitre*, le pouvoir du libre choix de la liberté, n'est pas représentable. Son statut est alors celui d'une notion paradoxale dont le seul accès est indirect, disons symbolique. « Que la liberté soit à délivrer, que cette délivrance soit délivrance du propre esclavage, cela ne peut être dit en style direct.⁷⁸ » Dans *Temps et récit* il soutient le même idée mais par rapport à la conceptualisation du temps : «... La temporalité ne se laisse pas dire dans le discours direct d'une phénoménologie, mais requiert la médiation du discours indirect de la narration.⁷⁹ » Ce sont des notions *limite* qui justifient le recours à d'autres sources de réflexion que le seul discours spéculatif; celui-ci élève néanmoins, ces autres sources au concept.

La deuxième partie de *Finitude et culpabilité*, intitulée *La symbolique du mal*, est consacrée aux récits mythiques comme ceux du « Chaos originel », « L'âme exilée » et « Le péché originel ». Pour le thème de ce travail, autour de la liberté, ce qu'il appelle le mythe « adamique » est particulièrement important. Il s'agit, d'abord, et aux dires de Ricœur lui-même, du mythe anthropologique par excellence, et puis, dans ce mythe l'homme apparaît comme le responsable du mal par la notion du *serf arbitre*. En outre, Ricœur se tient à cette conception du mal lorsque celle-ci apparaît de nouveau dans la huitième étude de *Soi-même comme un autre*, cette fois par le concept kantien du *mal radical*. Là, il écrit : « Le mal est, au sens propre du mot, perversion [...]. Il s'agit ici d'un usage mauvais du (libre) arbitre, et non de la malfaisance du désir.⁸⁰ » Notre auteur veut ainsi remarquer comment Kant distingue la propension au mal de la disposition au bien, qui serait inhérente à la volonté humaine. Le problème est que l'inclination au mal

⁷⁸ RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, op.cit., p. 362.

⁷⁹ RICŒUR, P., *Temps et récit III, Le temps raconté*, op.cit., p. 435.

⁸⁰ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 251.

affecte notre liberté qui cependant, reste autonome. C'est par cette situation insolite que, selon Ricœur, Kant octroie à la religion un espace distinct de celui de la morale. Il revient à la question du bien et du mal, dit-il, « qu'une version strictement déontologique de la moralité avait fait reculer à un rang subsidiaire.⁸¹ » Le mal est d'après Kant, *radical* en ce sens qu'il affecte la capacité de la liberté à se déterminer par la loi et parce que celui-ci ne peut être éradiqué par les seules forces humaines.

Revenant sur le mythe adamique, Ricœur remarque comment celui-ci est la tentative la plus extrême pour *dédoubler* l'origine du mal et du bien et donc, prépare la spéculation sur le point de rupture entre *l'ontologie* et *l'histoire*. Au commencement il y aurait l'être-bon créé par Dieu et par l'homme le mal se fait jour au sein de la création divine. L'homme a été créé libre à l'image de Dieu, et le mal entre dans le monde par la liberté humaine. C'est l'idée défendue par Augustin et selon laquelle la liberté humaine, tout en étant finie, a le pouvoir redoutable de faire défection à Dieu. Mais, parce que cette liberté est *finie* elle n'a pas le pouvoir *infini* qu'elle voudrait s'arroger. Celle-ci tombe dans la tentation d'ambitionner la connaissance absolue du bien et du mal. «... Ce qui est interdit —écrit notre auteur— ce n'est pas ceci ou cela, mais une qualité d'autonomie qui ferait de l'homme le créateur de la distinction du bien et du mal.⁸² » Cela dit, l'homme n'apparaît pas comme l'origine absolue du mal. Dans le récit il y a aussi le serpent qui représente le mal *déjà là* et auquel l'homme succombe. «... Dans l'expérience historique de l'homme chacun trouve le mal *déjà-là* ; nul ne le commence absolument.⁸³ » Ricœur pense à un sens cosmique du mal que l'on exprime par l'indifférence de la légalité du monde à l'exigence éthique de l'homme. Tel serait aussi le côté du monde qui nous affronte comme chaos. Mais quoiqu'il en soit, il s'agit de la considération du mal non imputable à l'humanité, à liberté responsable.

⁸¹ *Ibid.*, p. 252.

⁸² RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité.*, *op.cit.*, p. 464. Voir aussi : MICHEL, J., *Paul Ricœur une philosophie de l'agir humaine*, *op.cit.*, p. 292 et sq. L'auteur soutient que les origines de l'anthropologie philosophique de Ricœur sont redevables d'un "fonds vitaliste" parent de le spinozisme et du nietzcheisme. Il a déjà soutenu, dans la première partie de l'ouvrage, que l'anthropologie philosophique de Ricœur est centrée sur l'individu sous l'idée de *l'affirmation de soi* et qu'elle ne reçoit le tournant vraiment intersubjectif que jusqu'à *Soi-même comme un autre*. On n'est pas d'accord à cet égard, cela a été déjà remarqué plus haut. Michel revient sur cette question dans la troisième partie de l'ouvrage (Élément pour une philosophie normative) où il soutient un premier rejet de Ricœur du moralisme formaliste de type kantien qui changerait à *Soi-même comme un autre*. Ainsi, dans ce dernier ouvrage l'on trouverait chez Ricœur une justification de la morale (éthique normative ou déontologique) qui témoigne d'un retour inattendu à Kant. Certes, l'analyse de Michel ne rate pas la cible dans la mesure où il pointe vers la priorité, jamais démentie, que Ricœur concède à l'éthique (la téléologie ou finalité d'une vie bonne) sur la morale entendue au sens normatif. Mais, à mon avis il n'a pas mesuré l'importance de l'autonomie kantienne dans la pensée éthico-morale de Ricœur qui apparaît déjà dans sa *Philosophie de la volonté*.

⁸³ RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité.*, *op.cit.*, p. 472.

Enfin, et pour conclure cette partie, on remarquera que l'une et l'autre, la pensée spéculative et la pensée archaïque, débouchent donc, sur des conclusions pareilles sur le mal.

La phénoménologie de l'esprit et l'interprétation freudienne de la culture

C'est à propos de *l'histoire de la culture* que Ricœur s'intéresse à la psychanalyse. Le fruit mûr de cette intérêt est *l'Essai sur Freud* où il prend pour guide pour la première fois la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel,⁸⁴ et où il déclare que la psychanalyse est de droit « une interprétation de la culture.⁸⁵ » *L'Essai sur Freud* constitue aussi la continuité de la *Symbolique du mal* et plus précisément, la continuité des réflexions sur la philosophie réflexive, sur la *conscience* en tant que *volonté, effort, désir*.⁸⁶ Là, Ricœur propose une lecture philosophique de Freud qui fait ensemble avec une exposition plus neutre du psychanalyste. *L'Essai sur Freud* est ainsi divisé en trois livres; les livres I et III décrivent la contribution de la psychanalyse à la philosophie de la conscience et le livre II est l'exposition, disons le plus neutre que possible, de la théorie freudienne.

On doit au génie de Ricœur l'idée d'appeler Marx, Nietzsche et Freud « maîtres du soupçon ». La première fois que j'ai entendu cette habile expression, j'étais élève de première année en philosophie. À cet époque je ne connaissais pas le philosophe parisien Ricœur, mais j'ai trouvée l'expression vraiment ingénieuse et ne l'ai jamais oubliée. Or, si cette expression est ingénieuse c'est, me semble-t-il, parce que ne rate pas la cible. Ricœur a très bien vu que l'interprétation, dont il s'agit pour l'herméneutique, a deux sens opposés. L'interprétation vise, d'une part, la manifestation et la restauration d'un sens qui, aux dires de notre auteur, s'adresse à la façon d'un message; et de l'autre, elle est conçue comme une démythification, comme la réduction des illusions.⁸⁷ Or, pour mieux comprendre il faut s'interroger sur l'interprétation elle-

⁸⁴ Voir, RICŒUR, P., *Réflexion faite.*, *op.cit.*, p. 36.

⁸⁵ RICŒUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 8.

⁸⁶ Sinon, cela intéresse tout particulièrement par rapport au thème de la liberté. Cette oeuvre de Ricœur constitue aussi la continuité du problème laissé en suspens à la fin de la *Symbolique du mal*, comme lui-même le déclare dans l'avant-propos de *l'Essai sur Freud*. À cet égard, une ligne de recherche non méprisante est celle de l'herméneutique de Ricœur. Ainsi, selon Ricœur lui-même, sa première définition de l'herméneutique date de *La Symbolique du mal* et elle est conçue comme un déchiffrement des symboles, entendus eux-mêmes comme expressions à double-sens, à savoir un sens premier littéral et un sens second visé par le symbole à travers le premier. (Voir, RICŒUR, P., *Réflexion faite.*, *op.cit.*, p. 31.) Et, *De l'interprétation...*, continue la problématique de l'herméneutique par rapport à l'interprétation des symboles.

⁸⁷ RICŒUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, *op.cit.*, p. 37.

même. Dans tradition, d'abord, il y a deux usages du terme « interpréter », à savoir le *Peri Hermêneias* d'Aristote et l'exégèse biblique. Du *Peri Hermêneias* (*De l'interprétation*) Ricœur remarque le fait que, selon Aristote, la signification n'advient que dans la phrase. Aristote développe la signification du nom, du verbe, de la proposition et, en général, du discours. Le nom et le verbe ont du sens pour eux-mêmes mais le sens total de l'*Hermêneia* n'apparaît qu'avec l'énoncé complexe, avec la phrase. De la seconde des traditions, celle de l'exégèse biblique, Ricœur s'intéresse à la notion de « texte » comme cœur de l'interprétation. L'herméneutique de l'exégèse biblique est la science des règles pour l'interprétation particulière d'un texte qui normalement est celui de l'Écriture Sainte. Or, ce petit détour par la tradition herméneutique c'est pour montrer comment la notion de texte peut dépasser, en un certain sens, la seule écriture. Le texte peut être pris, par exemple, dans un sens analogique. Au Moyen Âge on parlait d'une *Interprétation nature*, à la faveur de la métaphore du livre de la nature, et chez Freud notamment, le récit du rêve est considéré comme un texte intelligible auquel l'analyse substitue un texte plus intelligible. Chez Freud, en fait, l'ensemble des signes considérés comme un texte à déchiffrer, à savoir un rêve, un symptôme névrotique, un rite, un mythe, une œuvre d'art..., sont offerts à l'Interprétation. L'intérêt d'un tel affranchissement de la seule écriture est qu'il ouvre le concept d'interprétation à la problématique de la représentation dans un sens nouveau. Ricœur rappelle comment Kant pense à la validité objective d'une représentation pourtant subjective et comment Platon lie la question de la représentation à la vérité en science. Toutefois, il y a aussi un lien de la représentation à *l'illusion*. C'est ce lien qui les « maîtres du soupçon » ont envisagé. Pour eux la question de la représentation est une illusion de manière que, la conscience elle-même est mise entre parenthèses. Sous cette nouvelle perspective, le doute cartésien ne retombe plus sur les choses, si elles sont telles qu'elles apparaissent, mais sur la conscience elle-même. Nietzsche, Marx et Freud sont d'accord pour soutenir que la conscience se trompe. Celle-ci est sous le piège d'un rêve enfantin pour Freud, sous des formes d'aliénation du social pour Marx, et sous l'influence du langage métaphorique et trompeur pour Nietzsche. La conscience est fausse, trompeuse, illusoire. Quant à Freud, il considère le problème du point de vue du rêve et du symptôme névrotique; Marx, lui, a le souci des idéologies propres de l'aliénation économique et social; et Nietzsche pense à la libération morale. Tous les trois sont cependant d'accord pour promouvoir la libération de la conscience en ce qu'elle a été faussée, trompée, humiliée. La conscience n'est pas si libre qu'on le voudrait. Il y a des

intérêts économiques, des idéologies politiques et/ou religieuses, des névroses et des maladies mentales qui empêchent la liberté. Et là, on n'est pas déjà dans une abstraction vide de la conscience, on n'est plus dans le ciel des idées éternelles et parfaites, on touche quelque chose de réel dans l'être humain historique et concret. La pensée militante de Marx cherche à libérer la *praxis* humaine de la nécessité ; Nietzsche veut l'augmentation de la *puissance* de l'homme, la restauration de sa *force* inhibée par le moral ; et Freud veut l'être humain délivré de l'angoisse et quelque peu plus heureux. La *conscience immédiate* et naïve devrait ainsi aboutir à une *conscience médiante et instruite*. Elle doit se délivrer d'elle-même et des illusions où l'imaginaire du social l'a fait tomber. La conscience a besoin de cette ascèse, selon Ricœur, il faut découvrir le propre esclavage pour se retrouver libre dans la nécessité comprise.⁸⁸ Il écrit: « C'est d'abord comme une exigence de lucidité, de véracité, de rigueur que j'ai rencontré ce que j'appelais, à la fin de la *Symbolique du mal*, "le passage à la réflexion". Est-il possible, demandais-je, d'articuler l'une sur l'autre, de façon cohérente, l'interprétation des symboles et la réflexion philosophique ?⁸⁹ »

La conscience est certes, conscience de soi, réflexion sur soi-même. Mais ce que signifie le soi concrètement, et non déjà d'après la seule abstraction, cela passe par les représentations, les actions, les œuvres, les monuments, les institutions... On a maintes fois répété comment, du côté de la philosophie de la conscience, Ricœur suit plutôt Fichte et Nabert que Kant. Si le but de la philosophie critique est la connaissance, le souci de Ricœur est plutôt l'éthique, la liberté, la *praxis*. En ce sens il déclare avec Fichte et son successeur français Jean Nabert, que la conscience est moins un principe de connaissance ou une justification du devoir qu'un effort pour exister, qu'un désir d'être. Autrement dit, il accorde la priorité de la conscience à l'idée platonicienne, selon laquelle, « la source de la conscience est elle-même *Éros*, désir, amour.⁹⁰ » La conscience témoigne ainsi d'un effort pour exister qui est un désir au sens d'un « pathos » dont l'avidité n'est jamais satisfaite. Elle témoigne aussi d'un désir qui est *effort* dans la mesure où il est *position affirmative d'un être singulier* et non un manque d'être. « Effort et désir — déclare notre auteur — sont les deux faces de la position du Soi dans la première vérité : *je suis*.⁹¹ » À partir de là, on peut soutenir que le but cherché par Ricœur est celui de comprendre les deux herméneutiques, celle du soupçon

⁸⁸ Voir, RICŒUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., p. 46.

⁸⁹ RICŒUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., p. 48.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁹¹ *Idem.*

et celle de la restauration du sens, comme une *dialectique*. La conscience concrète est, d'après ces analyses, un tout dont on peut discerner un côté régressif qui va du sens déjà constitué vers la démythification des mensonges qu'il cache, et un autre côté progressif qui trace un chemin ascendant vers le sens et la raison. C'est dans cette dialectique qu'il articule les théories de la culture de Freud et de Hegel. Toutefois, il faut remarquer d'ores et déjà, qu'il ne s'agit nullement d'établir un sorte d'éclecticisme entre ces deux auteurs. « Mon entreprise — écrit-il — diffère autant que possible d'un tel éclecticisme.⁹² » Évidemment, rien n'empêche pas, plutôt au contraire, de traiter des théories d'après un certain rapport d'*homologie*. À cet égard, il vaut la peine de faire une toute petite parenthèse pour mettre en clair cette question sur la philosophie de Ricœur. On peut soutenir que sa philosophie est éclectique mais, il ne faut pas oblitérer qu'il y a une histoire de la philosophie et une continuité des thématiques.⁹³ À propos de la philosophie de la conscience notamment, la discussion qui part de Descartes se poursuit jusqu'à nos jours. Le problème du *cogito* va de Descartes à Kant, à Hegel, à Fichte, à Husserl, à Heidegger; il est envisagé par les différents existentialismes, les philosophies du langage, les herméneutiques; il est, également, contesté par le nommé postmodernisme, etc. D'ailleurs, du fait que les différents systèmes philosophiques doivent être pris comme un tout signifiant à l'intérieur même de sa systématité ou de son intuition originaire, cela ne suppose point qu'ils ne soient pas signifiants en dehors de celle-ci. On peut concevoir la philosophie comme un dialogue ininterrompu qui traverse le temps historique. C'est l'idée de la *philosophie perennis* dont Ricœur écrit :

« La modestie du travail philosophique c'est de savoir et d'accepter que je suis dans le rang, que mon œuvre, si elle a quelque valeur, va fournir à d'autres une vis à vis, une possibilité d'opposition ou de reprise, une provocation à mieux interroger, à penser plus radicalement et plus rigoureusement. La recherche de la vérité est dès lors inséparable d'un philosopher en commun qui est la dimension historique de la philosophie perennis.⁹⁴ »

⁹² *Ibid.*, p. 483.

⁹³ Tel est la position défendu par J. GREISCH, *Paul Ricœur. L'Itinerance du sens, op.cit.*, Cha. 8 : « Le "poème de l'histoire". De l'utilité et de l'inutilité de l'histoire de la philosophie pour la vie et la pensée. » Magistral chapitre consacré à cette thématique et auquel on renvoie pour une majeure illustration sur le thème. « (...) Notre interrogation — écrit Greisch — ne concernera plus désormais le statut d'une herméneutique de la condition historique prenant la relève de la philosophie spéculative de l'histoire, mais les rapports complexes que la philosophie de aujourd'hui entretient avec l'histoire de la philosophie. » P. 263.

⁹⁴ On lit cette citation de Ricœur sur le mur du *Fonds Ricœur*, l'archive de l'auteur qui est à Paris, au quatorzième, 83 bd Arago.

Cela dit, l'herméneutique de la conscience aurait donc deux versants, un régressif et autre progressif. Dans cette perspective Ricœur revient sur l'étude de la conscience à partir de la question du désir chez Freud et chez Hegel. Chez Freud, d'abord, on trouve le concept de *régression* dans le chapitre VII de *L'Interprétation des rêves* qui est destiné, selon notre auteur, à rendre compte de l'anomalie du psychisme. Celui-ci fonctionne dans un sens régressif et le rôle du rêve est celui du remplissement du désir lequel est triplement régressif. Dans le rêve se produit un triple retour, à savoir un retour au matériel brut de l'image, un retour à l'enfance et un retour vers la perception dans l'appareil psychique à la place de la progression vers la motricité. Bref, pour la psychanalyse le rêve est l'archétype de régression à la reviviscence de l'enfance et aux impulsions qui l'ont dominée. Ricœur remarque, en outre, que d'après Freud cette régression confirme la pensée de Nietzsche en ce sens qu'il y a un « héritage archaïque de l'homme » dont l'accès ne peut être qu'indirect par le rêve. Plus précisément, il s'agit de quelque chose de « psychiquement inné », de « désirs indestructibles » au fond de notre conscience, dans ce que Freud appelle l'inconscient.⁹⁵ Ce dernier est constitué par les pulsions dont le statut est entre le somatique et le psychique. Ricœur cite alors Freud : « Dans l'inconscient rien ne finit, rien ne passe, rien n'est oublié.⁹⁶ » Ce sont des énergies archaïques, presque instinctives, sur lesquelles on établit un travail de censure. Ricœur cite de nouveau Freud : « S'il y a chez l'homme [...] quelque chose d'analogue à l'instinct des animaux, c'est là ce qui constitue le noyau de l'inconscient.⁹⁷ »

La théorie freudienne de la culture peut être comprise à partir de la régression archéologique du rêve et des symptômes névrotiques. C'est ainsi que les idéaux et les illusions propices aux différentes cultures sont des analogues du rêve et de la névrose. De manière semblable, l'homme de la morale est d'abord un homme aliéné soumis à la loi d'un autre, à un maître étranger. Sinon, le monde éthique est le résultat d'une menace extérieure intériorisée. Chez l'homme il y a, écrit Ricœur en suivant Freud, « la cicatrice d'une préhistoire soigneusement biffée par l'amnésie.⁹⁸ » Ainsi, une mythe comme celui de l'Œdipe, symbolise une histoire très ancienne d'inceste et de parricide au même temps que le gain de la culture, la victoire sur le désir brut. Victoire qui,

⁹⁵Ricœur considère cette notion, l'inconscient, comme une idée limite puisqu'il n'est pas définissable.

⁹⁶FREUD cité par RICŒUR, *Ibid.*, p. 464.

⁹⁷FREUD cité par RICŒUR, *Ibid.*, p. 465.

⁹⁸*Ibid.*, p. 470.

cependant, porte en elle-même, aux dires de notre auteur, les caractères archaïques de la crainte qui rattache la moralité à une histoire sauvage et cruelle. À partir de cette forme de l'aliénation morale enracinée dans la préhistoire de l'humanité, Ricœur déduit la dimension de sédimentation non créatrice de l'éthique. La morale serait ainsi fondée dans une forme de tradition qui empêche la libération du désir. Toutefois, cela n'implique nullement la défense d'une libération brutale des instincts ou de quelque chose de semblable. Il ne s'agit pas non plus de vivre en dehors de toute institution, dans une forme de liberté sauvage ou de libertinage. Ce que Ricœur veut ainsi mettre en évidence, c'est la reconnaissance des limites ainsi que des possibilités de la loi et donc, des institutions humaines. La culture est, à juste titre, la victoire de l'humain sur le désir brut et chacun est élevé dans son humanité par l'instance idéale qui fonde la morale. Mais cela n'annule point le fait que l'institution est toujours autre que le désir, et que nous demeurons dans les limites d'une certaine aliénation par la crainte. Sinon, la loi est toujours loi de mort si elle n'est pas vivifiée par l'esprit dont l'âme est justement le désir. Tel serait, me semble-t-il, le grand thème hégélien, au moins du point de vue de la structure trinitaire de son système. Ricœur lui-même soutient que la phénoménologie de Hegel est une phénoménologie non point de la conscience mais de l'esprit. En outre, en prenant le terme « esprit », comme terme clé de ces réflexions, il soutient que la phénoménologie de l'esprit peut se comprendre dans deux sens différents. D'une part, l'esprit est compris dans la grande phénoménologie hégélienne comme la *figure* qui se manifeste dans l'histoire. Il est un tout englobant qui traverse le temps jusqu'à ce qu'il arrive à la pleine conscience de lui-même. L'esprit est, dans cette perspective, l'*en-soi* et le *pour-soi* de la conscience qui atteint son propre concept, qui devient auto-conscience. De cette façon, tout en étant la *figure* de la conscience, telle que celle-ci se manifeste par la réflexion, il est *esprit* et non pas *conscience* car il est l'élément *universel* de toute conscience. Autrement dit, le mouvement de la conscience qui est *en-soi* et *pour-soi* dépasse la conscience elle-même car la conscience est toujours individuelle et l'esprit est l'universel. D'autre part, l'esprit est aussi compris au sens que la réalité humaine est *une*, dans la mesure où il n'y a pas de « je » sans un autre « je ». Si le rapport dialectique implique la compréhension de l'identité en, et, à partir de l'altérité, l'être humain lui-même, ne se comprend pas comme pure individualité. Nous sommes humains, tous et chacun parmi nous, entre les humains. Un lien ontologique nous relie tous. Ce sont, selon Ricœur, les deux grands thèmes qui caractérisent la phénoménologie de l'*Esprit*.

La dialectique hégélienne constitue tout d'abord un mouvement synthétique progressif où chacune des figures reçoit son sens dans la figure postérieure. La vérité de la reconnaissance du maître et de l'esclave, par exemple, est le stoïcisme ; et le scepticisme est le résultat de la pensée stoïque qui annule en tant qu'inessentielles les différences entre le maître et l'esclave. De cette façon la vérité s'atteint comme un résultat, aux dires de Hegel lui-même. Sinon, forme et contenu sont inséparables car la dialectique suppose la production par soi-même du contenu.⁹⁹ En outre, Ricœur signale comment le *pathos* dont le mouvement progressif de l'esprit tire son énergie est le *désir*. On arrive ainsi au point sur lequel se produit un rencontre entre Freud et Hegel car dans tous les deux cas, écrit Ricœur, « c'est dans le mouvement du désir que naît une culture.¹⁰⁰ » Chez Freud le *désir* est cependant, pathique et chez Hegel il est rationnel., Des sublimations font apparaître des buts nouveaux, chez le premier, sociaux pour l'essentiel et dont l'impulsion est tirée de la libido narcissique. Chez Hegel, par contre, « l'esprit est la vérité de la vie » et, en outre, si dans les deux cas le désir est conçu comme poussée et/ou comme impulsion, le désir est « désir de l'autre » pour Hegel. Dans sa *phénoménologie* il développe l'idée selon laquelle la conscience de soi est désir mais celle-ci a été déjà éclairée par la dialectique du dédoublement de la conscience en deux consciences de soi rivales.¹⁰¹ La *phénoménologie de l'esprit* montre le processus dans lequel la conscience apparaît déjà comme désir dans l'être autre du monde : la conscience déploie l'être autre du monde et elle comprend que les choses ne sont pas un simple spectacle mais un acte dialectique, « apparition disparaissant », aux dires de Ricœur.¹⁰² Le monde est compris comme le *milieu universel*, en ce sens que tout se révèle sous le signe du même rapport dialectique. C'est dans ce *milieu* que la conscience désirante fait son irruption, et elle désire quelque chose : elle a le désir de soi-même. Le monde sensible est alors rapporté à l'unité de la conscience de soi avec soi-même et la conscience fait d'elle-même son objet, elle se fait son propre concept et devient conscience d'elle-même. Or, celle-ci comprend que c'est seulement à travers son rapport avec *un autre désir*, et donc avec une autre conscience de soi, qu'elle peut atteindre son but. Le passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* dont il s'agit est celui du

⁹⁹ *Ibid.*, p. 486-487.

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ C'est dans le cinquième chapitre de la *Phénoménologie* que la notion d'esprit fait son irruption. Voir HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, *op.cit.*, chapitre VI « La vérité et la certitude de soi-même », plus précisément la fin des paragraphes [H, 109-113]

¹⁰² *Ibid.*, p. 488.

chapitre VI « La vérité et la certitude de soi-même », plus précisément à la fin des paragraphes [H, 109-113].¹⁰³

Ricœur déclare que c'est en raison des affinités avec le freudisme qu'il s'est arrêté sur la phénoménologie hégélienne du désir. Le freudisme, du point de vue de sa théorie de la culture, est une genèse du supérieur à partir de l'inférieur tandis que phénoménologie hégélienne du désir est une manifestation de l'inférieur à partir du supérieur. Chez ce dernier le désir tire son impulsion de la vie manifestée comme un autre désir et, à son tour, cette certitude a sa vérité dans le doublement de la conscience de soi, dans la conscience réflexive ou doublée. Ce nonobstant, les deux théories ne sont pas, pour Ricœur, purement antithétiques. Il est persuadé, en fait, que la question de Freud est dans Hegel et que la question de Hegel est dans Freud. Concernant la question de Freud qui est dans Hegel, notre auteur fait appel au caractère indépassable de la vie et du désir car, d'après lui, la vie se révèle au cœur même de la conscience de soi comme une épaisseur obscure en arrière d'elle.¹⁰⁴ Celui-ci se manifeste dans le dépassement qu'opère la conscience de soi de différentes manières et en différents niveaux. La notion de *satisfaction* chez Hegel, par exemple, joue le même rôle du principe de plaisir freudien. Hegel rapporte ce concept à ce qu'il appelle le « pur moi », à la conscience de soi naïve qui croit s'atteindre immédiatement dans la suppression de l'objet. Ricœur cite alors Hegel :

« Le Moi simple est ce genre, ou l'universel simple, pour lequel les différences sont néant ; mais il l'est seulement quand il est l'essence négative des moments indépendants qui sont formés. Ainsi la conscience de soi est certaine de soi-même, seulement par la suppression de cet Autre qui se présente à elle comme vie indépendante ; elle est *désir*. Certaine de la nullité de cet Autre, elle pose *pour soi* cette nullité comme vérité propre, anéantit l'objet indépendant et se donne par là la certitude de soi-même, comme *vraie* certitude, qui est alors venue à l'être pour elle sous une *forme objective*.¹⁰⁵ »

Le pur moi peut s'assurer de lui-même, aux dires de notre auteur, car il jouit, et, dans la jouissance, il voit disparaître et fondre l'objet dont la physique du monde proclame la solidité. Dans cette satisfaction la conscience fait l'épreuve de

¹⁰³ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., pp. 197-200.

¹⁰⁴ Voir RICŒUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., p. 491.

¹⁰⁵ HEGEL cité par RICŒUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., p. 492. (HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., p. 197).

l'indépendance de son objet puisque celle-ci n'a lieu que par la suppression de cet autre. Toutefois, pour que cette suppression soit, cet autre aussi doit être.¹⁰⁶ « C'est en fait un autre que la conscience de soi —écrit Hegel— qu'est l'essence du désir, et par cette expérience, cette vérité devient présente à la conscience de soi.¹⁰⁷ » En langage freudien on dirait que la conscience, qui se prenait comme pur moi, se découvre comme étrangère à soi, comme anonyme et neutre, comme « ça ». En ce moment la conscience de soi découvre l'autre. « La conscience de soi — affirme Hegel — atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi.¹⁰⁸ » Ricœur remarque comment dans cette *satisfaction* se produit la désimplification de l'égoïsme du « je », et comment là il y a quelque chose de plus qu'un phénomène spirituel. Sinon, dans le phénomène spirituel se manifestent les pulsions dont le désir lui-même tire son énergie en ce sens que vie et le désir ont une position indépassable. Pour illustrer cette intuition, Ricœur prend l'exemple de la *reconnaissance*. Celle-ci est le soi-disant phénomène spirituel par excellence et pourtant, elle est une lutte. Il ne s'agit pas certes, de la lutte primaire de la survivance, mais si continuer à parler de la reconnaissance en termes de lutte a un sens, c'est parce que, aux dires de notre auteur, «... la grandeur terrible du désir est transportée dans la sphère de l'esprit, sous la figure de la violence.¹⁰⁹ » La lutte par la reconnaissance est le désir d'arracher à l'autre l'aveu que je suis une conscience de soi autonome. Celle-ci est capable de traverser le risque de la mort contre l'existence serve, c'est-à-dire que l'esclave peut préférer perdre sa vie à rester sur la domination du maître.¹¹⁰ Sinon la rébellion de l'esprit en sa lutte par la reconnaissance, est, à mon sens, la grandeur capable d'expliquer toutes les révolutions. Le caractère indépassable du désir implique ainsi certaines formes de violence, soit contre les autres, soit contre soi-même. Le désir est indépassable, en outre, parce qu'il peut être médiatisé mais non supprimé. L'illusion de la *liberté*, à cet égard, est de penser que les différences peuvent être tout simplement anéanties car elles sont inessentiels. Tel est le cas de la *liberté pensante* chez le stoïcisme lorsqu'il considère l'identité de tous les êtres raisonnables

¹⁰⁶ Voir, RICŒUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud, op.cit., Idem.*, (HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit, op.cit.*, p. 197-198).

¹⁰⁷ HEGEL cité par RICŒUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud, op.cit.*, p. 493. (HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit, op.cit.*, p. 198).

¹⁰⁸ *Idem.*

¹⁰⁹ RICŒUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud, op.cit.*, p. 494.

¹¹⁰ *Idem.*

(comme celle de Marc Aurèle empereur et d'Épictète esclave) au-dessus de la *lutte historique*.¹¹¹

La part que Ricœur consacre à montrer comment la question de Hegel est dans Freud est moins intéressante pour le but de ces analyses qui est de montrer l'hégélianisme de notre auteur. Pour cette question je renvoie au Chapitre III, point 3 et suivants : La téléologie implicite du freudisme du Livre III, dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Par rapport au hégélianisme de Ricœur, ce qui retient mon attention c'est particulièrement la dialectique au sens ontologique, en tant que compréhension de la réalité. Puis, après ce long détour, il est difficile de ne pas confirmer l'hypothèse de départ, à savoir que sa compréhension de la réalité suit, en quelque sorte, la *dialectique de la médiation*. Sinon, le travail de Ricœur est un travail des médiations et des entrecroisements entre des différents domaines de la réalité. En outre, il intitule le dernier chapitre du Livre III de son analyse : « Dialectique : archéologie et téléologie ». C'est le chapitre où ils sont confrontés le discours de la psychanalyse et de la phénoménologie de l'esprit. Notre auteur met ses discours en rapport d'opposition, l'un représentant un mouvement régressif orienté vers l'infantile et l'autre un discours progressif orienté vers un télos de complétude signifiante.¹¹² Toutefois, comme on vient de le vérifier, il ne se borne pas au simple rapport d'opposition entre ces deux discours, puisque'il s'agit, me semble-t-il, d'une dialectique dans laquelle ces deux mouvements (le mouvement progressif vers la complétude signifiante et le mouvement régressif orienté vers les pulsions) constituent un tout. Telle serait, à mon sens, la *dialectique même du désir*. Celle-ci, enfin, se montre dans tous les deux auteurs sauf que chacun d'entre eux fait prévaloir l'une ou l'autre des orientations.

Bref, après ces analyses, la hypothèse que je soutiens à mes risques et périls, est qu'il y a une ontologie de fond chez la pensée de Ricœur et que cette ontologie est *dialectique selon la dialectique de la médiation hégélienne*.¹¹³ La question alors est de

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² Voir, RICŒUR, P., *Réflexion faite.*, *op.cit.*, p. 36.

¹¹³ Stevens développe un magnifique analyse de *l'Essai sur Freud* au chapitre VI, "La phénoménologie herméneutique", de son ouvrage *L'apprentissage des singes*. Il concède qu'il y a une "unité" profonde dans la dialectique que Ricœur montre par rapport au désir chez Freud et chez Hegel (Voir *op.cit.*, p. 199). Mais Stevens ne développe pourtant pas cette dialectique au sens de l'ontologie. Pour un auteur qui montre un souci constant de "l'enracinement de la conscience dans l'être" dans ses analyses sur Ricœur (Voir, *op.cit.*, pp. 108-109), le fait qu'il n'ait pas pensé de quelle sorte de "compréhension" de l'être il s'agit constitue, me semble-t-il, un manque important. Il prend compte certes, des œuvres dans lesquelles Ricœur esquisse une approche ontologique (*la Métaphore vive, Temps et Récit, Soi-même comme un autre*) et où il défend une ontologie de l'acte. Mais l'auteur n'analyse point les rapports de Ricœur au renversement de l'ontologie substantialiste ni celui de l'ontologie de l'acte chez les modernes et tout particulièrement chez Hegel.

chercher jusqu'où arrive sa conception dialectique de la réalité. D'abord, parce que comme cela a été déjà montré, Ricœur n'est pas hégélien jusqu'au but.

« Le point où la tentative hégélienne devient à mes yeux — écrit Ricœur — une tentation à écarter avec vigueur c'est celui-ci : on peut douter fondamentalement que, pour s'élever de l'individu à l'État, il faille distinguer ontologiquement entre esprit subjectif et esprit objectif, ou plutôt entre conscience et esprit. Le point est évidemment d'une gravité essentielle. Pour Hegel le terme même d'esprit — *Geist* — marque une discontinuité radicale avec toute conscience phénoménologique, c'est-à-dire avec une conscience sans cesse arrachée à elle-même par le manque et attendant son être de la reconnaissance d'une autre conscience. C'est pourquoi, dans *l'Encyclopédie*, la philosophie de l'esprit objectif se déploie hors phénoménologie dans la mesure où la phénoménologie reste le règne de la conscience intentionnelle privée de son autre. On peut se demander si cette hypostase de l'esprit, ainsi élevé au-dessus de la conscience individuelle et même au-dessus de l'intersubjectivité, n'est pas responsable d'une autre hypostase, celle même de l'État. On ne peut pas supprimer du texte hégélien, que ce soit dans *l'Encyclopédie* ou dans les *Principes de la philosophie du droit*, les expressions par lesquelles l'État est désigné comme un dieu parmi nous.¹¹⁴ »

Le passage est pris dans le contexte concret de l'article sur la *raison pratique* et par rapport à la question de *l'action éthico-politique*, de manière qu'il ne faut pas le prendre comme une sentence ou comme un verdict général de Ricœur. Toutefois, on peut bel et bien le confronter avec d'autres passages dans lesquels il se prononce à peu près sur la même question.

Si la conscience en tant que telle est surmontée par l'esprit

On trouve dans plusieurs écrits de Ricœur ce qu'il appelle « la tentation hégélienne ». Ce sont des textes comme celui de la « Raison pratique », « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », *Soi-même comme un autre*, *Temps et Récit*, etc. Dans chacun de ces textes il s'agit d'un sujet différent, mais ils confluent tout de même vers quelque chose qui est très séduisant chez Hegel mais qui reste toujours une *tentation* à laquelle il faut résister.¹¹⁵ Dans *Temps et Récit*, au chapitre six « Renoncer à Hegel », la *tentation hégélienne* est le titre de l'épigraphe I ; et, dans l'essai « La Raison pratique », la *tentation hégélienne* donne également son titre à l'épigraphe IV. Dans *Temps et*

¹¹⁴ RICŒUR, P., « La raison pratique », recueil *Du texte à l'action*, op.cit., p. 283-284.

¹¹⁵ Voir RICŒUR, P., « La raison pratique », recueil *Du texte à l'action*, op.cit., p. 278-279.

Récit, c'est à propos du *temps* considéré comme un tout, au sens d'un *singulier collectif*, que Ricœur reprend le thème hégélien de la philosophie de l'histoire. Un passage de celui-ci a été placé en tête des prolégomènes de ce travail : « ...l'idée capable de conférer à l'histoire une unité — l'idée de liberté.¹¹⁶ » Dans « La raison pratique » il s'agit de la question de l'action et dans *Soi-même comme un autre* le thème de la *tentation hégélienne* revient à propos de la *morale concrète*, la *Sittlichkeit* donc, au sujet de la philosophie politique de Hegel.¹¹⁷ De même, dans l'article « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », le thème ressort à propos de la confrontation entre la philosophie de la conscience et la philosophie de l'esprit. Dans tous ces cas, ce que Ricœur rejette sans ambages chez Hegel, c'est l'ontologie du *Geist* et cela pour des raisons très précises. À mes yeux une telle obstination est quand même remarquable chez ce penseur extrêmement prudent et si peu prétentieux qui fait précéder toujours ses affirmations d'abondantes et rigoureuses études. On dirait que l'idée *englobante* de l'Esprit lui est intellectuellement insupportable. « ...Comment pourrions-nous — écrit-il — *totaliser* les esprits des peuples dans un unique esprit du monde ?¹¹⁸ » En outre, ce qui lui paraît hautement problématique, c'est le fait de penser l'histoire du monde comme totalité effectuée parce que on nie alors l'histoire elle-même qui est toujours en cours. C'est ainsi qu'au projet de *totalisation* Ricœur oppose l'idée de narration et de mise en intrigue en remarquant que « l'effectuation de la liberté ne peut être tenue par l'intrigue de toutes les intrigues.¹¹⁹ »

Sur le plan de la philosophie politique Ricœur est certes, pour le libéralisme mais pas tout à fait pour celui de Hegel. L'accent que Hegel met sur l'idée de liberté en tant que point focal de l'effectuation de l'Esprit dans l'histoire, n'est pas évident du tout pour Ricœur. À plus forte raison dans la mesure où cet accent est mis sur l'effectuation *politique* de la liberté.¹²⁰ De même, en supposant que l'idée de liberté se laisse prendre comme fil conducteur de l'effectuation de l'Esprit dans l'histoire, Ricœur pense qu'il n'est pas évident que tous les peuples aient une même aspiration à la liberté. Dans la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*, dans laquelle Ricœur part des emprunts

¹¹⁶ RICŒUR, P., « Renoncer à Hegel », *Temps et Récit*, *op.cit.*, p. 350.

¹¹⁷ Ricœur se sent très proche de la théorie politique de Hegel qu'à la suite d'Eric Weil, il interprète, comme une théorie de l'État libéral dans la mesure où la pièce maîtresse en est l'idée de *constitution*. Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 297. De plus, dans le même ouvrage il déclare : « Les raisons de "renoncer à Hegel" au plan de la philosophie politique ne sont pas comparables à celles qui se sont imposées à moi au plan de la philosophie de l'histoire ». p. 296.

¹¹⁸ RICŒUR, P., « Renoncer à Hegel », *Temps et Récit*, *op.cit.*, p. 369.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 371.

¹²⁰ *Idem.*

ponctuels à des analyses de Hegel, il déclare que sa voie est non hégélienne en ce sens qu'elle se prive des ressources d'une philosophie du Geist.¹²¹ Toutefois, s'il refuse ces ressources c'est surtout, me semble-t-il, sur le plan de la philosophie *politique* et plus précisément par rapport à la théorie de l'État.¹²² Là-dessus Ricœur emprunte d'abord, la notion de *Sittlichkeit* à Hegel, mais c'est toujours dans le sens précis de *l'effectuation* concrète de l'action en tant qu'action sensée. Il est convaincu qu'il faut chercher dans la vie éthique concrète les sources de l'action sensée et à ce propos la notion de *Sittlichkeit* lui semble insurmontable. « Nul ne commence la vie éthique — écrit-il — ; chacun la trouve déjà là, dans un état des mœurs où se sont sédimentées les traditions fondatrices de la communauté.¹²³ » De manière semblable, la problématique de *la réalisation de la liberté*¹²⁴ est centrale dans *Soi-même comme un autre*. Là il cite Hegel dans le célèbre passage des *Principes de la philosophie du droit* : « Le système du droit... est le royaume de la liberté effectivement réalisée, le monde de l'esprit, monde de l'esprit produit à partir de lui-même comme une seconde nature.¹²⁵ » Et encore : « Qu'une existence empirique en général soit existence empirique de la volonté, c'est cela qui est le droit.¹²⁶ » Cela dit, le recours à la *Sittlichkeit* ne suppose pas que notre auteur assume le concept d'esprit que cette instance met en jeu. Celui-ci lui semble, en fait, superflu dans l'investigation qu'il développe, centrée sur l'ipséité.¹²⁷ Là, en fait, il veut soutenir une idée plutôt, contraire à la *Sittlichkeit* hégélienne, à savoir que la *conviction* est la seule issue disponible dans la dialectique qu'il établit entre la norme morale et le jugement moral en situation. Il faut que les convictions supportent l'épreuve de la norme morale parce qu'il y a les illusions, les erreurs, et parce qu'il faut sortir du solipsisme de l'ego. Ainsi soumises à critique, nos convictions déviennent des convictions bien soupesées à partir desquelles prendre des décisions éthiques. Par contre, s'il y a quelque chose qu'aux dires de Ricœur lui-même, il considère comme inadmissible c'est « la thèse de l'esprit objectif et son corollaire, la thèse de l'État érigé

¹²¹ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 290.

¹²² *Idem*.

¹²³ RICŒUR, P., « La raison pratique », recueil *Du texte à l'action*, op.cit., p. 279.

¹²⁴ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 295.

¹²⁵ HEGEL cité par RICŒUR dans *Soi-même comme autre*, op.cit., p. 295. HEGEL, *Principes de la philosophie du Droit naturel et Science de l'État en abrégé*, op.cit. (§ 4, p. 71)

¹²⁶ HEGEL cité par RICŒUR dans *Soi-même comme autre*, *Idem*. HEGEL, *Principes de la philosophie du Droit naturel et Science de l'État en abrégé*, op.cit. (§ 2, p. 88).

¹²⁷ Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 279.

en instance supérieure dotée du savoir de soi.¹²⁸ » Bref, ce qu'il rejette sans ambages, c'est l'idée que la politique dépasse l'éthique.

Pour un penseur dont la prudence des jugements et des interprétations dénote une grande connaissance de ses limites à tous égards, éthique, académique et même psychologique, dans ce verdict il ne montre aucune hésitation. Le verdict est clair et il s'y tient. C'est, en fait, la même thèse qu'il défend dans « La raison pratique » dont on a cité un long passage. La *Sittlichkeit* représente le réseau de croyances axiologiques qui règlent la vie d'une communauté donnée. C'est l'éthique concrète par rapport à laquelle la moralité kantienne a une signification fondamentale en tant que moment d'intériorisation et de formalisation mais qui, pourtant, reste un moment abstrait. Ce moment est nécessaire mais insuffisant. L'autonomie d'un individu responsable, capable d'amener à la pratique la loi morale qui est comprise par l'abstraction et l'intériorisation est certes, nécessaire. Mais cette morale abstraite ne rend pas justice, aux dires de notre auteur, au concept de volonté. Pour lui la vraie et même insurmontable philosophie de la volonté, c'est celle de Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et dans les *Principes de la philosophie du droit*.¹²⁹ C'est une construction dialectique, remarque Ricœur, dont la force réside à joindre l'action *sensée* et l'individualité. Toutefois, ces déclarations on les comprend mieux en opposant Kant à Hegel. Kant propose la volonté déterminée par la seule raison (*l'autonomie*) d'un côté, et de l'autre, le libre choix qui est placé au carrefour du devoir et du désir.¹³⁰ Hegel, par contre, propose une constitution dialectique du vouloir qui, tout en étant universelle, puisqu'il nie tous les contenus, en même temps il s'investit dans l'œuvre qui le jette dans la particularité. C'est-à-dire que le vouloir veut quelque chose de concret mais il est aussi capable de reprendre par la réflexion le sens de sa particularité.¹³¹ Ricœur remarque comment la singularité est ainsi pensée par Hegel comme individualité sensée et il considère, en outre, que c'est un des plus indéniables acquis qu'une reconstruction du concept de raison pratique doit incorporer.¹³²

Une autre question est celle de la convenance de prendre en charge *la philosophie politique* vers laquelle s'oriente la conquête de la *Sittlichkeit*. Là-dessus certes, Ricœur se sent vraiment *tenté* de suivre Hegel jusqu'au bout. Et il se sent séduit

¹²⁸ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre.*, *op.cit.*, p. 298.

¹²⁹ Voir, RICŒUR, P., «La liberté selon l'espérance», recueil *Le conflit des interprétations*, *op.cit.*

¹³⁰ Voir, RICŒUR, P., « La raison pratique », recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 280

¹³¹ *Idem.*

¹³² Voir, RICŒUR, P., « La raison pratique », recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 281.

à cause de l'idée hégélienne de chercher dans les structures successives de l'ordre familial, puis économique, enfin politique, les médiations concrètes qui complètent l'idée abstraite de loi.¹³³ Bref, c'est la *Sittlichkeit* de niveau institutionnel que Ricœur poursuit dans ces recherches sur la raison pratique et sur la liberté.

« Nous sommes d'autant plus tentés de suivre Hegel jusque-là que cette éthique concrète restituée, avec les ressources de la pensée moderne, donc postkantienne, une idée très forte d'Aristote, à savoir que le « bien de l'homme » et la « tâche » (ou la « fonction ») de l'homme — ces concepts si précieux du Livre I de l'*Éthique à Nicomaque* — ne s'exercent complètement que dans la communauté des citoyens.¹³⁴ »

La philosophie politique est comprise par Ricœur au sens du savoir architectonique, d'un savoir qui coordonne le bien de l'individu à celui de la communauté. Pour lui la vie politique devrait être capable d'intégrer les compétences particulières dans le fonctionnement du tout de la cité. Il voit réapparaître ce savoir, présent chez Aristote, dans la philosophie politique de Hegel avec l'avantage que sa conception de l'État suppose que le droit de l'individu est déjà reconnu par la loi dans l'institution politique.¹³⁵ Il s'agit bel et bien du *libéralisme* dont l'expression est l'État de Droit sanctionné par une *constitution*. C'est ainsi que Ricœur, à la suite d'Éric Weil, interprète la théorie hégélienne de l'État comme une théorie de l'État libéral dans la mesure où la pièce maîtresse en est l'idée de constitution.¹³⁶ Or, celle-ci est renforcée, en outre, par l'idée de *l'action sensée* dans et par la vie politique. Hegel pense à un *système du droit* où la clé de voûte est la liberté effectivement réalisée. La liberté n'est pas seulement un sentiment intérieur, le sentiment de pouvoir de choix ou le devoir moral, elle devient une réalité, une œuvre, dans les institutions juridiques, morales, économiques et politiques. Par ailleurs, dans l'idée de la *liberté sensée* il y a quelque chose de plus qu'un sujet libre avec son propre corps et, autour de lui, sa situation globale. L'individuel est, aux dires de notre auteur, une liberté arbitraire que devient *liberté sensée* au moment de s'affronter à un autre vouloir, à propos des choses, par exemple pour se les approprier. Par l'affrontement d'une volonté à une autre volonté, celles-ci se reconnaissant mutuellement et engendrant un vouloir commun. «... En s'engageant ainsi — écrit Ricœur — l'une par rapport à l'autre, les deux volontés se

¹³³ RICŒUR, P., « La raison pratique », recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 282.

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre.*, *op.cit.*, p. 297.

lient et ainsi deviennent libres, en un sens nouveau, qui n'est plus le pouvoir de faire n'importe quoi, mais le pouvoir de se rendre indépendant de ses propres désirs et de reconnaître une norme.¹³⁷ » Dans ce processus se produit la transition de la volonté subjective à la *volonté objective*, à *l'idée politique de la liberté*. En fait, si on ne considère que la liberté individuelle, la dimension politique émigre, aux dires de notre auteur, en dehors du champ de la philosophie de la liberté et le cœur d'une philosophie politique est constitué sous le titre d'une théorie du pouvoir et de la souveraineté.¹³⁸

« Ce n'est donc pas l'idée d'une synthèse de la liberté et de l'institution qui me fait hésiter — écrit Ricœur. Ni l'idée que c'est seulement dans la forme de l'État libéral que cette synthèse peut être vue à l'œuvre dans l'épaisseur de l'histoire. Le point où la tentative hégélienne devient à mes yeux une tentation à écarter avec vigueur est celui-ci : on peut douter fondamentalement que, pour s'élever de l'individu à l'État, il faille distinguer ontologiquement entre esprit subjectif et esprit objectif, ou plutôt entre conscience et esprit.¹³⁹ »

Avec cette dernière citation on touche le point d'arrivée d'une ligne dont la trace suivie dessine un cercle. Cette réflexion on l'a commencé avec une part de cette citation et après des analyses on arrive au point de départ. Cela montre, me semble-t-il, que la raison de rejeter l'ontologie du *Geist* concerne plutôt la philosophie politique que l'ontologie proprement dite. Sinon, aux dires de Ricœur lui-même, ce qu'il refuse c'est l'hypostase de l'État dont la racine est l'ontologisation du *Geist*.¹⁴⁰ Et puis, l'hypostase de l'esprit objectif a aussi des implications épistémologiques du moment où il se sait lui-même dans l'État. « Je l'ai dit plusieurs fois rien, selon moi, n'est plus ruineux théoriquement, que cette prétention du savoir dans l'ordre éthique-politique.¹⁴¹ » Ricœur considère que théoriquement l'idée est ruineuse parce que l'État hégélien est un État d'intention et l'analyse notionnelle ne fournit aucun moyen de combler l'écart entre l'État idéal et l'État réel. C'est exactement pareil à la critique de Marx aux *Principes de la philosophie du droit de Hegel*¹⁴² lorsqu'il dénonce que Hegel a projeté un État idéal qui dissimule l'écart de l'État réel, sauf que pour Ricœur, le problème est plutôt que

¹³⁷ Voir RICŒUR, P., « Liberté », recueil *Anthologie philosophique*, op.cit., p. 215-216.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 223.

¹³⁹ Voir, RICŒUR, P., « La raison pratique », recueil *Du texte à l'action*, op.cit., p. 283.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 284.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 285.

¹⁴² MARX, K., *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel.*, Œuvres Philosophiques, Trad. Fr. MOLITOR, J., Tome I, Paris, Alfred Costes Ed.

Hegel a décrit l'État dans sa forme inchoative, comme un idéal à poursuivre. Toutefois, la prétention du savoir absolu que l'État détendrait lui semble surtout dangereuse; tous les fanatismes posthégéliens, dit-il, sont contenus *in nuce* dans un individu ou un groupe d'individus, un parti, qui s'arroge le monopole du savoir de la pratique. Le problème est que le savoir absolu engendre l'absolutisme, la tyrannie. Ricœur écrit, «...Nous, qui avons traversé les événements monstrueux du XX^e siècle liés au phénomène totalitaire ...¹⁴³» Il exhibe ici la sagesse de son expérience pour témoigner que la *Sittlichkeit* d'un peuple peut se pervertir jusqu'à devenir meurtrière comme dans le cas de l'Allemagne.¹⁴⁴

Le libéralisme politique de Ricœur, tel qu'il vient d'être montré dans ses grands traits, peut apparaître trop plat. De plus, chez lui on ne trouve pas une théorie politique ou un programme tout à fait élaborés. L'anthropologie philosophique qui fonde sa pensée politique suppose, pourtant, un important remaniement au niveau des questions de fond comme le *substantialisme* de la tradition des anciens ou le *volontarisme* qui est à la base des théories libérales. C'est ainsi que, pour comprendre les implications de la visée politique de Ricœur, il faut avoir en vue les fondements sur lesquels elle est construite. Toutefois, si une étude plus attentive à la question politique chez Ricœur peut bien dénouer ce nœud gordien avec toutes ses implications,¹⁴⁵ on dirait que les traits qu'il donne sont très généraux et donc, capables de proportionner quelques principes de base, soit pour des théories socialistes soit pour des théories démocrates-libérales, social-démocratiques ou autres. Sa défense du paradigme d'Aristote, par exemple, montre sa préoccupation de maintenir l'idée d'un État dont la finalité n'est autre que le bien de l'homme et l'accomplissement de son humanité. La vision architectonique du Stagirite également est selon le paradigme holistique qui s'oppose à l'individualisme préconisé par les modernes. Mais, s'il y a une valeur fondamentale à préconiser, valeur qu'on peut trouver dans le libéralisme politique, c'est le respect de la personne. C'est la raison pour laquelle, me semble-t-il, Ricœur défend à outrance la *Sittlichkeit*. Car, comme lui-même le déclare, cette idée, tout en étant une valeur publique, place à l'individu au sommet. « Et elle ne prospère — écrit-il — que dans les

¹⁴³ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre.*, *op.cit.*, p. 298.

¹⁴⁴ *Idem.*

¹⁴⁵ Tel est le cas du magnifique développement de MICHEL, J., *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, *op.cit.*, chap. VII "Les paradoxes du politique" et chap. VIII "Les conflits de la justice", auxquels je renvoie le lecteur intéressé.

constitutions politiques qui reconnaissent l'autonomie comme une telle valeur.¹⁴⁶ » La *Sittlichkeit* cependant, n'est jamais un absolu; elle peut trahir l'individu et donc, il n'a aucun devoir moral ou autre de l'asservir. Dans ce cas le devoir consiste plutôt à s'écarter d'elle et à lutter contre. Enfin, contre les régimes qui préconisent un État totalitaire ou omniprésent, comme c'est le cas du régime socialiste à partir de la théorie marxiste-léniniste du *dépérissement de l'État*,¹⁴⁷ Ricœur défend des mécanismes institutionnels de limitation du pouvoir étatique comme la séparation des pouvoirs héritée du libéralisme politique chez Montesquiou.

Ricœur refuse l'hypostase de l'esprit objectif dans les communautés de haut rang telles que l'État et cherche une autre solution. L'alternative à l'esprit objectif il la trouve dans l'intersubjectivité tel que celle-ci est développée par Husserl dans la cinquième *Méditation cartésienne*. En fait, d'après lui, Husserl développé ici une phénoménologie de la conscience qui s'élève à la problématique de l'esprit objectif par le biais de l'intersubjectivité. Cette question est traitée par notre auteur dans l'essai « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité¹⁴⁸ ». Là il amorce une confrontation entre le chapitre « Geist » de la *Phénoménologie de l'Esprit* et la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl. Le problème qui lui sert de guide pour la comparaison entre les deux textes est la notion de « phénoménologie », le fait que autant Hegel que Husserl, fondent ses recherches sur la phénoménologie. Le terme, d'abord, fait référence à l'« expérience », au phénomène tel qu'il est vécu par « la conscience » à la recherche de la vérité. L'on pourrait ajouter, me semble-t-il, que les deux auteurs sont postkantien en ce sens que la philosophie n'étudie plus les causes *noumenon* mais les *phenomenon*. Ce qu'a, néanmoins, de particulier la phénoménologie de Hegel c'est d'être une phénoménologie non de la conscience, mais de l'esprit. Chez lui, c'est l'esprit lui-même qui apparaît dans le parcours des développements historiques. Dès l'introduction de l'œuvre, remarque notre auteur, et jusqu'au chapitre intitulé « Raison », on peut parler certes, d'une l'expérience de la conscience. Mais à partir delà l'itinéraire ne serait plus celui d'une conscience individuelle mais le parcours d'une expérience historique.¹⁴⁹ La conscience est ainsi dépassée par l'esprit mais l'esprit ne devient qu'à la fin du chemin historique parcouru par celle-ci. L'esprit, peut ainsi, me semble-t-il, être considéré

¹⁴⁶ RICŒUR, P., «Langage politique et rhétorique», recueil in *Lectures 1. Autour du politique* (éd. poche) Paris, Seuil, 1999, p. 165.

¹⁴⁷ Voir à ce propos l'important article de RICŒUR, P., «La paradoxe politique», recueil in *Histoire et Vérité, op.cit.*

¹⁴⁸ RICŒUR, P., «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», recueil *Du texte à l'action, op.cit.*

¹⁴⁹ *Ibid.* p., 312.

comme *la chouette de Minerve qui ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit*.¹⁵⁰ L'exhibition du vrai par lui-même ne se produit alors, que le long de l'histoire. « L'homme — écrit Ricœur en suivant Hegel — y est successivement chose parmi les choses, vivant parmi les vivants, être rationnel comprenant le monde et agissant en lui, vie sociale et spirituelle...¹⁵¹ » Toutefois, pour Ricœur on peut continuer à parler de la conscience, car si le chapitre intitulé « Geist » dépasse une phénoménologie de la conscience, il demeure *dans* l'élément de la conscience.

On se pose alors, la question sur l'esprit lui-même. C'est quoi l'esprit ? L'effectivité éthique concrète ? Le monde humain développé et devenu autonome dans l'histoire ? Ricœur écrit :

« Dans les pages de l'Introduction au chapitre VI, il est dit, contre Kant évidemment et sa conception purement formelle de la *Raison pratique*, que l'esprit est l'effectivité éthique concrète ; « La raison est esprit — écrit Hegel¹⁵² — quand sa certitude d'être toute la réalité est élevée à la vérité et qu'elle se sait consciente d'elle-même comme de son monde et du monde comme de soi-même.¹⁵³ »

Ce passage, et le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit*, a déjà été cité plus haut à propos du *désir*. La question à traiter maintenant est « l'effectivité éthique », en ce qu'elle s'oppose à la morale universelle abstraite par l'*actualisation* et/ou l'*application* des principes moraux dans les actions, les œuvres et les institutions. L'effectivité éthique concerne la culture, les mœurs, les institutions. Celle-ci implique la réalisation ou l'application de la morale universelle dans les différents domaines de la vie humaine, telle qu'elle a été instituée dans l'histoire, à travers le temps. Toutefois, et en suivant l'interprétation ricœurienne de la *Phénoménologie* de Hegel, le problème est que l'esprit suppose que la réalisation de la raison, en ce que celle-ci a d'universel, dépasse toute altérité. C'est ainsi que Ricœur présente la différence entre la philosophie de l'esprit et la philosophie de la conscience comme ce qui est dirigé vers un autre (la conscience), et ce qui surmonte toute altérité puisqu'il est intégral à lui-même, immanent à ses déterminations.¹⁵⁴ D'après lui, l'esprit hégélien dépasse et en même temps retient ses moments antérieurs et donc, il arrive à réconcilier *l'événement* et le

¹⁵⁰ HEGEL, Préface aus *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'État en abrégé*, *op.cit.*, 59

¹⁵¹ RICŒUR, P., «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.* p., 312.

¹⁵² HEGEL cité par RICŒUR, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op.cit.*, p. 383.

¹⁵³ RICŒUR, P., «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.* p., 313.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 315.

sens (le côté objectif et le côté subjectif de la réalité) en mettant fin à la scission entre le rationnel et le réel. Tout sens serait ainsi réconcilié dans l'esprit. Sinon, aucun sens n'est plus visé ailleurs.

Cela dit, le chapitre « Geist » resterait au milieu de la conscience parce que, aux dires de notre auteur : « l'esprit n'y est pas encore égal à lui-même et par conséquent garde un moment d'intentionnalité, qu'il s'agisse de douleur, de séparation, de lutte, ou de distance de soi à soi.¹⁵⁵ » Il faut attendre la sphère de la religion ou du savoir absolu pour que l'esprit soit à la fois conscience et conscience de soi. Ricœur cependant, voudrait s'arrêter dans le point de rencontre entre liberté et institution, là où celles-ci se constituent mutuellement. Or, pour atteindre cette expérience cardinale de l'esprit, on doit néanmoins passer par l'échec de la liberté abstraite dans l'expérience historique de la Terreur.¹⁵⁶ De une part, la conscience déployée dans l'histoire est *historique* en ce sens que celle-ci est l'expérience de la conscience à travers le temps et non pas un principe transcendantal, un *a priori* intemporel. L'esprit met ainsi, en perspective historique, le parcours de la conscience dans l'histoire, son apprentissage. Et de l'autre, l'échec de la liberté abstraite est celui d'une liberté qui ne reconnaît rien d'autre qu'elle-même, une volonté qui refuse le passage par l'institution. Aux dires de notre auteur, Hegel, relie l'impératif catégorique de la philosophie allemande à la Terreur de la Révolution française. C'est le malheur d'une liberté qui devient mortelle lorsqu'elle se veut sans médiation institutionnelle. Des révolutions politiques comme l'instauration de la République française et la République socialiste appartiendraient ainsi, à l'impératif moral abstrait. Et la violence de l'idéologie révolutionnaire viendrait de sa prétention à instaurer un ordre tout nouveau en faisant *tabula rasa* des « traditions » sur lesquelles les régimes antérieurs ont été fondés, alors qu'il faudrait penser plutôt à une *transition* ou à une *réforme*.

Parvenus au point où liberté et institution convergent et sans aller jusqu'au bout, là où l'esprit est la médiation totale de soi avec soi-même, Ricœur pense qu'il reste une tâche à accomplir. Il envisage alors de remplacer le *Geist* hégélien par la phénoménologie de l'intersubjectivité de Husserl en se demandant aussi, sur la possibilité de dériver les communautés de haut rang (les institutions juridiques, morales, économiques et politiques) du seul rapport intersubjectif. Le résultat est négatif, Husserl n'est pas comparable à Hegel. « La cinquième *Médiation* — écrit-il — ne constitue pas

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 316.

¹⁵⁶ Voir, *Ibid.*, p. 317.

par elle-même une description de la vie culturelle.¹⁵⁷ » Dans la dite *Méditation* Husserl développe l'analogie de l'*ego*, le principe qui préserve l'égalité de signification « je » en ce sens que les *autres* sont également des « moi » comme « moi ». Il s'agit néanmoins, d'un principe transcendantal vide qui manque du remplissage empirique auquel aboutit le *Geist* hégélien. Ce que Ricœur pourtant, cherche, c'est une composition dialectique de style hégélien, comme on l'a déjà souligné plus haut, où le transcendantal vide aboutit à la découverte du monde dans toute sa plénitude concrète. D'après lui Husserl réussit à décrire le principe transcendantal qui rend compte de la constitution humaine d'où dérive le développement culturel, social et politique des hommes. Mais, du seul principe transcendantal ne se dérive pas la vie culturelle et institutionnelle d'un peuple. Ricœur envisage alors de penser ensemble Husserl et Weber. Cette idée il l'emprunte, très probablement, au sociologue et phénoménologue Alfred Schutz, fondateur de la méthodologie qui réunit les sciences sociales de tradition webérienne à la phénoménologie husserlienne; mais dans cet essai il mentionne aucun emprunt. Étrange, quand même, car il ne cache jamais les sources et les emprunts de ses réflexions. Il mentionne, tout de même, Alfred Schutz dans ledit essai,¹⁵⁸ en concret l'ouvrage: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*,¹⁵⁹ mais il passe sous silence son idée de joindre sociologie compréhensive et phénoménologie. En outre, le thème de la constitution transcendentale de l'*ego*, Ricœur l'avait déjà traité dans « La cinquième Médiation cartésienne » du recueil *À l'école de la phénoménologie*.¹⁶⁰ Or, dans ce dernier texte Ricœur ne cite pas non plus Alfred Schutz, mais le sociologue René Toulemont dans *L'essence de la Société selon Husserl*.¹⁶¹

Quant à Husserl, Ricœur souligne d'abord, le fait qu'il prend pour fil conducteur de la constitution de l'intersubjectivité l'attitude naturelle et le langage ordinaire.¹⁶²

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 328.

¹⁵⁸ RICŒUR, P., «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», recueil *Du texte à l'action, dop.cit.* p., 326 : «En disant plus haut — écrit Ricœur : les autres avec moi, avant et après moi, je signifie, à la suite d'Alfred Schutz, que le principe analogique ne vaut pas seulement pour mes contemporains, mais s'étend à mes prédécesseurs et à mes successeurs, selon les rapports complexes de contemporanéité et de succession ascenante et descenante pourt aux autres.»

¹⁵⁹ Vienne, Springer, 1932 ; *Collected Papers*.

¹⁶⁰ Voir RICŒUR, P., « La cinquième Médiation cartésienne », *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque de l'histoire de la philosophie », 1986, p. 208.

¹⁶¹ Paris, P.U.F., 1962.

¹⁶² Intéressant le fait que Ricœur parle du langage ordinaire par rapport à Husserl puisque, normalement, celui-ci est plutôt lié à la philosophie de tradition anglo-saxonne. Voir RICŒUR, P., «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», recueil *Du texte à l'action, dop.cit.* p., 321 : «Le travail de sens ne commencerait même pas si le résultat de la constitution ne réglait pas téléologiquement le mouvement de la constitution. Cette procédure n'est pas radicalement étrangère à celle de Hegel. Hyppolite parlait à son propos d'une téléologie du sens, pour dire la manière dont chez Hegel le résultat pour la conscience commune règle

L'une autant que l'autre, l'attitude naturelle et le langage ordinaire, témoignent que les autres sont présents et absentes d'une autre façon que les choses. Les autres sont « comme moi », sujets d'expérience et un seul et même monde nous est commun sans qu'il soit multiplié autant de fois qu'il y a de consciences.¹⁶³ Ce que je sais cependant, par l'attitude naturelle et le langage ordinaire est susceptible d'une explicitation dont l'analyse montre le sens transcendantal. À cet égard, ce qui apparaît dans le travail d'explicitation à rebours — selon le style de l'analyse phénoménologique qui part d'une identité supposée comme donnée et traite de déployer ses couches de sens — c'est un rapport *d'analogie* entre les *ego*. Celui-ci signifie que l'*alter ego* est un autre *ego comme moi*.¹⁶⁴ Cette analogie, d'ailleurs, est l'ultime et indépassable constituant, de manière qu'il s'agit d'un usage transcendantal et non argumentatif de la même. Usage transcendantal qui s'édifie, en outre, sur la description de la perception d'autrui comme étant une perception directe. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une perception interprétative qui ne se borne pas à saisir un objet plus complexe que les autres mais un autre sujet dans le rapport « *comme* », au sens « comme moi ». Ce « *comme* » du rapport analogique, suppose que l'autre est sujet par lui-même et d'une façon absolument indépendante de mon propre vécu, que l'autrui est indépendant de ma propre expérience. Enfin, l'énigme cachée dans la vie quotidienne est la réduplication dans l'expression « alter ego » mais ce qui se réduplique n'est pas l'alter mais *l'ego*. L'analogie husserlienne, écrit Ricœur, est l'explication du « comme » dans l'expression ordinaire « comme moi ». « Comme moi, vous pensez, sentez, agissez.¹⁶⁵ » Cela dit, il faudrait faire dériver toutes les constructions culturelles et historiques décrites par Hegel du seul rapport de mutualité des sujets. Husserl seul pourtant, n'est pas comparable à Hegel en ce sens que les constructions culturelles et historiques ne sont pas dérivables à partir du transcendantal vide de l'analogie.

À l'*analogie entre les ego*, Ricœur ajoute la *sociologie compressive* de Max Weber qui rend compte des communautés de haut rang comme les institutions ou l'État lui-même. Le transcendantal de l'analogie peut être considéré comme établissant des

retrospectivement les étapes du désir, de la lutte des consciences, etc. De même, dans le cas de l'intersubjectivité chez Husserl, il s'agit de prendre pour fil conducteur cette direction vers un autre moi que nous comprenons déjà dans l'attitude naturelle et dans le langage ordinaire."

¹⁶³ RICŒUR, P., "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité", recueil *Du texte à l'action*, *dop.cit.* p., 324.

¹⁶⁴ Il faut tenir compte des différents types d'analogie comme celle de proportionnalité (A est à B ce que C est à D) ou celle de l'attribution (l'unité analogique d'une série d'acceptions qui se règlent sur une signification première prise pour référence, c'est-à-dire relativement à un sens de base). Dans ce cas il s'agit du deuxième type.

¹⁶⁵ RICŒUR, P., "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité", recueil *Du texte à l'action*, *dop.cit.* p., 325.

points qui dessinent l'*a priori* d'une sociologie compréhensive. Ricœur esquisse trois moments de cette constitution : d'abord je suis moi-même un *alter ego* ; ensuite l'existence sociale repose sur la constitution d'une nature commune, d'une nature considérée comme numériquement une ; et enfin, la « mise en communauté » se hiérarchise en constituant des objectivités spirituelles de degrés différents.¹⁶⁶ Il serait possible aussi de montrer que les analyses de la cinquième *Médiation cartésienne* s'enchaînent avec les premières propositions d'*Économie et Société* de Max Weber. « À ce moment —déclare notre auteur— la riposte au défi hégélien est complète.¹⁶⁷ ». On expose en raccourci les propositions de M. Weber.

« Max Weber — écrit Ricœur — pose d'abord que l'*action humaine* se distingue d'un simple comportement en ce qu'elle peut être *interprétée de façon compréhensive* par ses agents, donc en termes de significations visées, alléguées ou non. (...) Toute conduite étrangère à la question du sens (*Sinnfremd*) — telle qu'une inondation ou une maladie — fait sortir du domaine de la sociologie compréhensive. Tel est le premier seuil. L'individu est le porteur de sens. Cette proposition définit l'individualisme méthodologique de la sociologie compréhensive. Quoi qu'on puisse ou doive dire sur l'État, sur le pouvoir, sur l'autorité, il n'y a pas d'autre fondement que les singularités. Cet individualisme méthodologique constitue la décision anti-hégélienne la plus primitive de la sociologie compréhensive. Si une institution n'est pas perçue par les membres de la communauté comme issue des motivations qui donnent sens à l'action, elle cesse d'être justifiable de la sociologie compréhensive. Elle est assimilable à un cataclysme naturel (tous les exemples de Max Weber, de ce qui peut être *Sinnfremd* sont de ce type).¹⁶⁸ »

Si l'on a exposé ce passage dans son intégralité c'est parce qu'on avoue une certaine perplexité par rapport au libéralisme de Ricœur. À partir de l'emprunt qu'il fait à la *sociologie compréhensive* de M. Weber, il soutient que les fondements des institutions, l'État les couronnant toutes, sont les singularités. Est-ce qu'il ignore que les institutions sont irréductibles aux individus ? Nullement. Mais ce qu'il défend à outrance ce sont les libertés individuelles dont se fondent le libéralisme et la démocratie elle-même. Donc, une chose est d'admettre que les États sont dotés d'une « rationalité supérieure » par rapport aux « intérêts particuliers » et une autre est de légitimer

¹⁶⁶ Voir RICŒUR, P., «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», recueil *Du texte à l'action*, *dop.cit.* p., 327.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 328.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 329.

n'importe quel régime politique¹⁶⁹ ou de défendre que l'État acquiert une autonomie propre comparable à celle d'une personne.

Cela dit, en suivant la *sociologie compréhensive* de Weber, Ricœur remarque le caractère d'altérité qui constitue les actions individuelles. Chez Weber, en effet, l'action de l'individu est *orientée vers l'autre* en ce sens que la conduite de l'individu tient compte, d'une manière ou d'une autre, de celle d'un autre agent instituant ainsi, une modalité d'action plurielle. Par l'action de mettre une lettre à la poste, par exemple, on compte déjà sur le comportement des employés de la poste qu'on ne connaîtra jamais. De manière semblable, et notamment par rapport au statut autonome des entités collectives, Ricœur soutient que la troisième définition de l'action de M. Weber constitue la réponse *topique* à Hegel. Il s'agit du caractère de *probabilité* du cours d'action des entités collectives, puisque celui-ci contribue à l'exclusion de l'illusion de l'existence de l'entité subsistante des institutions. Enfin, et pour conclure, d'après Ricœur, le principe d'analogie de *l'ego* de Husserl est le transcendantal capable de rendre compte des rapports parcourus par la sociologie compréhensive. De même celui-ci appuie la conviction fondamentale « que l'on ne trouvera jamais autre chose que des rapports intersubjectifs et jamais des choses sociales.¹⁷⁰ »

La philosophie transcendantale kantienne et la dialectique de la médiation hégélienne chez Ricœur

Le but de ce chapitre était de montrer les raisons précises du kantisme-posthégélien de notre auteur sur la liberté considérée du point de vue de la subjectivité ou de la conscience. Maintenant on voudrait rassembler les réponses partielles qui ont été esquissées.

D'abord, on dirait que Ricœur pense ensemble la critique transcendantale kantienne et la dialectique de la médiation hégélienne. C'est ainsi que, à mon sens, autant la conception ontologique que la conception épistémologique de Ricœur, toutes deux, sont *dialectiques*. Il conçoit la réalité concrète comme un *tout* et donc, c'est comme un *tout* qu'il faut la penser, mais il est aussi convaincu que ce *tout*, l'unité du concret, n'est pas pensable. C'est une des raisons pourquoi le *criticisme* kantien joue un rôle principal chez Ricœur. Parce que celui-ci explique la fissure insurmontable entre le

¹⁶⁹ À propos du libéralisme politique de Ricœur, de l'humanisation des régimes politiques et de la défense des libertés individuelles, on est bien d'accord avec l'auteur MICHEL J., dans *Paul Ricœur et la philosophie de l'agir humain, op.cit.*

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 332.

réel et le rationnel, la fissure entre les côtés objective et subjective du réel. Autrement dit, l'écart entre le tout de la réalité et ce même tout pensé est insurmontable et c'est le *criticisme* que l'explique. « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence » déclare Wittgenstein dans le *Tractatus logicus-philosophicus*. Il y a en effet, des choses comme les questions éthiques, pour lesquelles l'accès à la parole est très problématique. Pourtant, entre une philosophie ou une pensée qui croit les dire telles qu'elles sont et une philosophie qui les condamne au silence il y a une autre voie possible. C'est la voie choisie par notre auteur. Lorsqu'il s'agit de la liberté humaine en tant qu'unité entre le *volontaire et l'involontaire*, une telle unité est postulée mais non pas absolument pensable. Tel est aussi le cas du temps que Ricœur traite dans *Temps et Récit*, celui-ci serait l'unité du temps phénoménologique ou subjectif et du temps cosmologique ou objectif, toutefois cette unité est postulée ou présumée par la pensée plutôt que conceptualisée. La voie, disons moyenne, qu'il trouve pour accéder à des réalités dont on ne peut pas avoir un concept, est la voie interprétative.

Cela donne à comprendre, à mon sens, la pertinence de chercher dans des sources non philosophiques comme la poésie, les récits, les mythes..., des expériences de la réalité concrète telle qu'elle est vécue avant des théorisations abstraites. Toutefois, le but de la pensée spéculative est d'élever nos images, nos symboles, nos mythes, à une certaine conceptualisation, donc d'abstraire ses caractères les plus généraux et/ou universaux qui fassent possible un certain ordre ou orientation. C'est la raison pour laquelle on a exposé le second volume de la *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité*. L'ouvrage est divisé en deux volets, *L'homme faillible* et *La symbolique du mal*, dont le premier est consacré à une approche formelle ou strictement spéculative à la question du mal ou plutôt de la faute. Ricœur montre comment du point de vue strictement formel le concept de *faillibilité* est parfaitement possible. Le concept de l'homme faillible, en fait, se comprend à partir de l'être de l'homme, dès sa constitution ontologique, dès une certaine anthropologie. Cette ontologie de l'être humain se révèle, dans les analyses de Ricœur, comme *ontologie de la disproportion*. Il défend que la volonté humaine a quelque chose d'*infini* même si elle est *finie*. Ce qui explique la disproportion entre la *finitude* et l'infinitude, en fait, c'est le concept de *faillibilité*, le fait que si l'homme peut faillir c'est *en raison de cette disproportion*. Il y a, dans l'homme *fini*, quelque chose d'*infini*, et Ricœur considère l'être humain d'après cette disproportion. Ce qui montre l'analyse phénoménologique c'est que la finitude ne s'identifie pas tout court avec le corps propre ni l'infinitude avec la capacité réflexive.

Lorsque l'on analyse le corps du point de vue de la phénoménologie celui-ci a caractère de *mien*, il est en quelque sorte réfléchi par la conscience, il est le lieu d'ouverture sur le monde, lieu de réception des choses. De même, la conscience n'est pas purement active, elle est aussi affectée par les choses; elle est active et passive, elle a un pôle inéluctable de réceptivité. Or, c'est pour penser cette unité que Ricœur cherche une solution transcendantale dans la philosophie kantienne. Et il la trouve dans les synthèses de Kant, plus précisément dans l'unité synthétique qui opère l'imagination transcendantale. Le problème est que la synthèse transcendantale elle-même n'est pas pensable. L'imagination transcendantale peut opérer la synthèse entre les pôles de finitude et d'infinitude de même qu'elle l'opère entre l'entendement et la sensibilité. Ricœur pourtant, ne se contente pas de la synthèse transcendantale car on ne peut pas la concrétiser du tout. Celle-ci, est, me semble-t-il, plutôt postulée par la pensée elle-même que pensée. Il s'agit donc, d'un concept limite, exigée par la raison elle-même. Or, Ricœur ne s'assujettit nullement à une pensée qui procède par des abstractions ; il veut aller au concret, aux choses mêmes, aux dires de Husserl. Un autre exemple de la manière de procéder de notre auteur, est celui de la considération du mal déjà là ou de la *pécabilité*. Le mal dans le monde ne se comprend pas à la manière du ciel abstrait et éternel des idées, il n'a pas été déduit de l'analyse transcendantale de la conscience. C'est ainsi que la pensée formelle s'avère insuffisante, et donc la question du mal appartient au domaine de l'historicité.

La pensée de Ricœur se montre comme procédant toujours du moins concret au plus riche en déterminations. Il veut penser le concret, l'historique. Ses réflexions sur l'historicité de l'homme, l'historicité de la conscience et de la liberté, expliquent, en outre, son recours aux symboles, aux mythes, à la psychanalyse. Enfin, surtout ce souci de Ricœur explique, me semble-t-il, l'ascendant que Hegel exerce sur lui, parce que c'est Hegel qui a pensé les conditions historiques et donc, concrètes de la liberté. C'est lui qui a pensé les conditions de l'historicité de la liberté et comme elle travaille à travers le temps, des stoïciens, en passant par les sceptiques, aux lumières... Une liberté qui, aux dires de Hegel lui-même, crée les conditions de sa propre réalisation.

Si l'on prend la question de la pensée du concret comme pierre de touche du chemin parcouru par Ricœur, son lien avec la psychanalyse se comprend mieux. D'abord, il a pensé la liberté, non pas déjà du point de vue de la métaphysique classique (dont le modèle est la cosmologie et les rapports entre liberté et nécessité) mais de celui de la phénoménologie qui se meut sur le plan de la subjectivité. Ensuite, il soutient que

la conscience n'est pas pure *activité* mais qu'elle est aussi *passive*, qu'elle est affectée par le monde, par les choses, par la sensibilité. Or, cela suppose un tournant herméneutique. En des termes de Kant, on dirait que la volonté, qui en sa constitution formelle est volonté pure et donc bonne sans restriction, en sa constitution finie est empiriquement déterminée par des inclinations sensibles.¹⁷¹ Et puis, à cause du mal, le *pouvoir* est soumis à des limitations; je connais le bien qui convient, mais je ne peux pas toujours le faire. La psychanalyse pourtant, montre que la conscience est limitée à un niveau encore plus profond. Elle est soumise à des illusions, à des névroses à des pathologies, aux instincts, au désir pathologique, bref à une certaine *maladie* radicale du soi. On pense ainsi, à la réalité de la conscience humaine des personnes vivantes et non pas à l'idée, et la conscience alors, n'est pas aussi libre que la seule réflexion abstraite le voudrait. Nous sommes soumis à des pulsions dont le contrôle n'est pas tout à fait en notre pouvoir, et là, on touche vraiment la finitude de l'homme. On touche la limite dans la réalisation de ses possibilités les plus propres.

De même, Ricœur défend à outrance que l'accès que nous avons à la conscience n'est pas immédiat mais médiatisé par des différents œuvres de la culture. Et cela en tenant compte du fait que la conscience elle-même a une *histoire*, celle de la *culture*. C'est-à-dire que ce que la conscience est aujourd'hui, elle a l'appris le long du temps et du travail du négatif. C'est ainsi que l'on peut dire que l'humanité apprend comme un seul homme. De même, puisque la conscience est aussi *désir*, et ce désir est « désir » de l'autre, l'histoire de la culture n'est pas l'histoire de la conscience individuelle mais, aux dires de Hegel, l'histoire de l'esprit. C'est pourquoi la phénoménologie de Hegel n'est pas une phénoménologie de la conscience mais de l'esprit. Toutefois, il s'agit du point le plus difficile, à mon avis, du parcours de Ricœur sur la liberté. Dans la confrontation entre Freud y Hegel à propos de la théorie de la culture, Ricœur établit une dialectique entre la vision régressive de l'un et la vision téléologique ou progressive de l'autre. Dans tous deux auteurs, la création de la culture tire son impulsion du désir. On s'est alors intéressé tout particulièrement à l'analyse de Hegel pour lequel Ricœur prend pour guide le chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit*, « La vérité de la certitude de soi-même ». Ce parcours phénoménologique de la *phénoménologie de l'esprit*, avait traversé déjà la compréhension du "ici" et du « maintenant » jusqu'à la notion du « milieu universel » pour aboutir au moment où la conscience fait de soi son

¹⁷¹ Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre.*, *op.cit.*, p. 240-241.

propre objet et atteint son concept. Elle comprend alors que le *milieu universel* est selon son concept, c'est-à-dire selon le concept d'elle-même car c'est toujours une et la même opération d'anéantissement. En outre, c'est seulement dans la conscience de soi que vérité et certitude coïncident. Selon ce principe il serait possible donc, de réduire l'ensemble de la réalité soit à la seule immanence, soit à la seule conscience. Hegel écrit : « La *progression nécessaire* à partir des figures précédentes de la conscience pour lesquelles leur vrai était une chose, un Autre qu'elles-mêmes, exprime précisément ceci, à savoir que, non seulement la conscience de la chose n'est possible que pour une conscience de soi, mais que celle-ci seule est la vérité de ces figures précédentes.¹⁷² » Toutefois, lorsque la conscience atteint son propre concept elle est face à un Autre que la conscience de soi elle-même. Pour Hegel, c'est l'essence du désir. Une telle *essence* est la *dialectique de la conscience*. Parmi les objets du monde il y a un objet qui n'est pas objet mais sujet : *Il y a une conscience de soi pour une conscience de soi*,¹⁷³ écrit le grand maître. Or, pour que la conscience parvienne à la satisfaction de soi il lui faut supprimer l'objet subsistant pour soi. C'est en ce sens qu'elle est *désir*. Cet objet subsistant pour soi néanmoins, accomplit en lui-même la négation et donc, il lui faut être pour un autre ce qu'elle est. Bref, il y a un rapport dialectique entre les consciences elles-mêmes. Un rapport dont chacune est la négation de l'autre et ainsi s'accomplit la médiation dialectique entre les consciences elles-mêmes. Ce passage est extrêmement difficile, on renvoie donc à l'exposition de Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* [H, 110-113]. Il importe cependant, de remarquer d'ores et déjà le idée de l'esprit, car, s'il est vrai que le rapport dialectique suppose une sorte d'*identité*, ce rapport dialectique entre les consciences, lui aussi, constitue une certaine *identité* que Hegel nomme l'esprit. Sinon, la conscience implique en elle-même l'altérité, c'est la raison pour laquelle une conscience de soi ne parvient à l'unité d'elle-même qu'en son être-autre.¹⁷⁴ Or, dans ce cas, il en résulte difficile de maintenir la cohérence de notre auteur lorsqu'il défend le seul rapport intersubjectif entre les consciences dans son étude « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité ».

Les raisons pour lesquelles Ricœur rejette l'ontologie du « Geist » sont surtout, on l'a dit plus haut, de nature politique. C'est l'hypostase de l'esprit objectif dans les communautés de haut rang comme l'État et aussi le savoir de soi que de telles entités

¹⁷² HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op.cit.*, p. 189.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 199.

¹⁷⁴ *Idem.*

recèlent qu'il rejette. Pour Ricœur l'institution n'est telle qu'elle arrive à supprimer, en quelque sorte, l'individu. De la même façon, la prétention au savoir de soi que l'État recèle, après le criticisme kantien s'avère être absurde. Toutefois, il faut se demander si l'identité dialectique entre les individus, le fait que nous sommes non pas seulement conscience mais esprit, comme Hegel le défend, implique nécessairement la dérivation des entités de haut rang en tant qu'entités substantielles. Le rapport intersubjectif n'est pas comparable, à mon avis, à l'identité dialectique qu'implique la notion d'altérité, et si l'on suit Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, l'altérité est, en fait, constitutive du *soi*, de la *conscience de soi*. Il s'agit certes, de la triple altérité du corps propre, de l'autrui et du for intérieur de la conscience morale, et lorsqu'il analyse l'altérité d'autrui il le fait encore dans les termes de l'analogie transcendantale entre les ego que Husserl a développé dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*. Mais, si l'on va jusqu'au bout des implications de la dialectique hégélienne, que Ricœur semble à tous les égards préconiser, il faut convenir que nous sommes *esprit* en ce sens qu'une certaine identité nous constitue. Aux dires de Hegel, je suis esprit, et non seulement conscience individuelle, parce que je suis aussi *nous*. Sinon, il faudrait penser autrement le rapport entre l'individuel et le social. Il faudrait le penser sans faire précéder ni prévaloir l'un à l'autre puisque c'est d'une réalité une qu'il s'agit et cette réalité est toujours dynamique, changeante. Le penser ainsi, serait, semble-t-il, tout à fait d'accord avec l'esprit de Ricœur lui-même. Sauf que, de nouveau, il rejette l'idée d'une dialectique de l'esprit.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Voir, RICŒUR, P., "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité", recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.* p., 311. Ricœur se pose une question précise : "...La phénoménologie husserlienne réussit-elle à faire l'économie du concept d'esprit, et plus précisément de cette modalité du *Geist* qui, dans l'*Encyclopédie*, s'appellera "esprit objectif ? (...) La question porte donc sur Husserl plutôt que sur Hegel. Mais c'est une question qui ne se serait pas posée s'il n'y avait pas eu Hegel. Elle suppose que Hegel a laissé, à défaut d'un modèle, une tâche: celle de résoudre les mêmes difficultés qu'il a affrontées, mais sans les ressources propres à cette philosophie, à savoir une dialectique de l'esprit."

CHAPITRE III

LIBERTÉ ET RÉCIT

Avec ce troisième chapitre la moitié du chemin est parcouru. Le but des chapitres précédents était de montrer la liberté du point de vue de la subjectivité ou de la conscience. Ce passage par la question de la liberté du point de vue de la subjectivité était nécessaire, me semble-t-il, pour avoir présents à l'esprit ses implications, et enfin pour aboutir à l'idée que de la liberté *est liberté d'agir*, la *liberté effective* dont parle Hegel. Ainsi, que la liberté est « libre pensée », ou liberté de conscience, qu'il y a une liberté du point de vue psychologique, cela est déjà évident chez les stoïciens. Et, à l'exception de ceux qui défendent des théories déterministes ou physicalistes, personne ne doute de cette question. Toutefois, ce que Ricœur a bien compris, et il l'a compris, à mon avis, surtout grâce à Hegel, c'est non seulement que nous ne sommes déterminés *de manière absolue* dans nos pensées (tout en avouant que nous subissons certaines déterminations) mais que nous ne le sommes pas non plus dans nos actions. Peu importe alors, si la situation dans laquelle je me trouve est heureuse ou pénible, j'ai toujours la chance d'un choix pour agir. Là est mon remède, ma salut. Cette chance ne dépend que de moi ; elle est aussi une responsabilité, c'est ma responsabilité. Évidemment, il ne s'agit nullement d'un pouvoir absolu et Ricœur a consacré bon nombre d'études à

prouver justement le contraire. C'est probablement pourquoi il remarque dans *Soi-même comme un autre* quelles sont les limites de l'agir et comment, lorsque nous ressentons la diminution du pouvoir d'agir, « commence le règne proprement dit de la souffrance¹ ». Diminution du pouvoir d'agir qui est diminution de « l'effort pour *exister* », de notre attachement à la vie pour ce qui dépend de nous.

Aujourd'hui il semble incontestable que la raison, dans son parcours historique, a appris. Qu'elle a appris, avec le christianisme, comment le droit de l'individu dans son infinité est indéniable ; qu'elle a appris, avec le *cogito* de Descartes, comment la conscience de soi se soustrait, en quelque sorte, du reste de la réalité ; qu'elle a appris, avec Kant, que la causalité qui gouverne la volonté humaine n'est pas celle des lois déterministes de la nature mais celle de la raison elle-même dont la loi qui la gouverne est la loi morale ; qu'elle a enfin appris, avec Hegel, comment la forme du devoir ou la seule intention ne constituent pas la liberté, que celle-ci doit aboutir à la réalisation, à son effectuation dans le monde. Il importe donc de remarquer comment nous administrons la réalité ou, comment nous administrons notre propre réalité. En fait, c'est cela qui nous constitue comme personnes. Souvent, nous sommes dépendants de ce que disent ou de ce que font les autres. Nous craignons qu'ils se méprennent sur nous ou nous attendons qu'ils fassent quelque chose pour nous, alors que chacun est capable de prendre des initiatives pour lui-même. C'est justement cela qui nous fait responsables. Les autres, d'ailleurs, ne sont pas en meilleure position que nous pour juger d'une situation car eux aussi ont à gérer la réalité. De même, la maladie est une situation dans laquelle nous sommes vraiment passifs, nous la subissons. Par contre, nous avons une chance de nous tenir droit et donc de maîtriser nos actions. Comment sinon, expliquer le fait qu'il y aie des personnes qui, tout en étant malades, sont capables de prendre soin d'autres malades ? Il y a quelque chose qui dépend de nous et de nous seuls. Toutefois, il est vrai que parfois les limites imposés par une maladie sont si grandes qu'elles empêchent même la mobilité ou la capacité d'agir. Mais, cela justement confirme la gravité de l'agir. Lorsque nous sommes limités au point de ne rien pouvoir faire, alors nous souffrons vraiment. Mais, si ce n'est pas le cas, il y a toujours une chance d'agir.

Bref, on ne comprend pas vraiment ce qu'est la liberté jusque à ce, que l'on comprend qu'il y a une partie non négligeable de la réalité qu'il nous appartient de gérer, qui dépend de nous et seulement de nous. Or, Ricœur consacre aussi bon nombre

¹ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 370-371.

d'études à montrer que nous sommes passifs et pas seulement actifs. Il s'agit probablement, du rapport entre le volontaire et l'involontaire dans lequel la passivité est comprise comme altérité : l'altérité du corps propre, l'altérité d'autrui, l'altérité du for interne de la conscience morale. Cette triple altérité correspond au monde qui nous entoure et dans lequel nous vivons ; aux autres qui sont des « ego » comme nous ; au mystère ontologique du *fond d'être*. Nous sommes nature et esprit et pas seulement conscience. Les deux chapitres précédents ont cherché à le montrer. Cela ne nous limite pourtant, d'une façon absolue. Le corps propre n'est pas la prison de l'âme, l'analyse phénoménologique de Ricœur a montré qu'il est condition de possibilité, « ouverture sur », lieu de communication entre le « je » intérieur et le monde... Et si je suis esprit, cela suppose que j'agis en co-responsabilité avec les autres, que l'histoire est notre histoire, que je ne suis pas une entité « isolée » mais au contraire, que je m'enrichis des expériences et des travaux des autres. Or, c'est Hegel qui a compris que la liberté suppose l'affrontement de deux volontés et que celle-ci est effective dans les œuvres du droit, de la culture, de l'économie, de la religion, de la politique. Le langage lui-même est notre œuvre, et l'histoire est le récit que nous racontons, le récit des événements passés. Bref, c'est lui qui a compris la historicité de la liberté humaine, le fait qu'elle se développe dans le temps et qu'elle est créatrice.

Le présent chapitre est consacré à *La Métaphore vive* et au premier volume de *Temps et récit*. Il ne saurait être question, dans l'espace restreint de ce travail, d'en donner une vue d'ensemble. Il s'agit plutôt de les reprendre du point de vue de l'agir. On peut arguer que ces ouvrages sont consacrés à des problèmes précis du langage. Dans *la Métaphore vive*, Ricœur traite de l'innovation sémantique ou de la création réglée de nouveaux sens; et dans le cas de *Temps et récit* de la création réglée du texte. Toutefois, il s'aperçoit aussi une intéressante confluence entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire² tout à fait pertinente à propos de la liberté. Ce parcours il l'expose dans *Réflexion faite* et on voit le suivre, afin de montrer comment, aux dires de notre auteur lui-même, l'action devient l'enjeu majeur dans ses analyses sur le texte.

À l'époque de *la Symbolique du mal*, Ricœur avait déjà pris la décision d'ajouter la méthode herméneutique à la phénoménologie, il l'appelle la « greffe de l'herméneutique

² Voir RICŒUR, P., « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*

sur la phénoménologie³», en constituant sa phénoménologie-herméneutique. Cette décision, en fait, était encouragée par la critique de Ricœur de l'immédiateté, la transparence, et l'apodicticité du *Cogito*. « Le sujet — affirme-t-il — ne se connaît pas lui-même directement, mais seulement à travers les signes déposés dans sa mémoire et son imaginaire par les grandes cultures.⁴ » Cette intuition, il l'avait exprimée dans son introduction aux *Ideen* de Husserl,⁵ et dans les essais rassemblés sous le titre : *À l'école de la phénoménologie* (1986)⁶ il prend ses distances à l'égard de la conscience immédiate. La question de la conscience mauvaise posait néanmoins, un problème particulier. Celle-ci présente une dissimulation et une résistance à l'aveu, qui semblent s'ajouter, aux dires de notre auteur,⁷ à sa non-transparence générale. Les grandes cultures, par contre, sont riches en histoires sur l'origine du mal. C'est ainsi que ses premiers travaux herméneutiques étaient centrés sur le symbole, entendu comme expression à double-sens,⁸ le sens littéral et un sens second visé par le symbole à travers le premier. Toutefois, les mythes ont une texture narrative à laquelle il trouvait déjà un sens précis, à savoir le sens du mal comme historique, comme quelque chose qui advient et surgit, dit-il, « à la façon d'un événement qu'on raconte.⁹ » En outre, il déclare comment « ...par-delà la problématique régionale de l'entrée du mal dans le monde c'était le statut général de la compréhension de soi que la *Symbolique du mal* mettait en question. En acceptant la médiation des symboles et des mythes, la compréhension de soi incorporait à la réflexion une tranche d'histoire de la culture.¹⁰ »

Ce détour par les signes marque, aux dires de notre auteur, son allégeance au *linguistic turn* qui à la même époque affectait toutes les écoles philosophiques.¹¹ Ricœur entreprend alors le chemin qu'il a parcouru jusqu'à son grand ouvrage *Temps et Récit* où le paradigme herméneutique n'est plus le symbole mais le récit. D'abord il change de paradigme, ce ne sera pas déjà *le mot* de la sémiotique au sens saussurien mais *la phrase*. En fait, il passe de la sémiotique à la sémantique et de la sémantique à

³ RICŒUR, P., *Réflexion faite.*, *op.cit.*, p. 29-30.

⁴ *Ibid.*, p. 30

⁵ Il s'agit de la traduction de RICŒUR à HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.

⁶ RICŒUR, P., *Réflexion faite.*, *op.cit.*, p. 34.

⁷ *Ibid.*, p. 30

⁸ Voir "La question du sujet: le défi de la sémiologie", recueil *Le conflit des interprétations*, *op.cit.*, p. 356 : "J'appelle ici herméneutique — écrit Ricœur — toute discipline qui procède par interprétation et je donne au mot interprétation son sens fort: le discernement d'un sens caché dans un sens apparent."

⁹ RICŒUR, P., *Réflexion faite.*, *op.cit.*, p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹¹ *Ibid.*, p. 40.

l'herméneutique ;¹² dans le cas de la sémantique la composition de plus grande extension est la phrase tandis que l'herméneutique s'adresse à des entités dont l'extension est plus grande que la phrase. Ricœur suit la thèse d'Émile Benveniste selon laquelle, « la première unité de sens du langage vivant n'était pas le signe lexical, mais la phrase, qu'il appelait instance du discours.¹³ » De plus, il propose la définition suivante du discours : « quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose selon des règles (phonétiques, lexicales, syntaxiques, stylistiques).¹⁴ » La formule, aux dires de notre auteur lui-même, permettait la réintroduction d'un sujet de discours dans l'acte de la synthèse prédicative et impliquait la reconnaissance d'un autre locuteur. C'est-à-dire qu'elle introduit la problématique de l'intersubjectivité. Elle incorpore, d'ailleurs, la distinction de Frege entre le sens (dire quelque chose) et la référence (sur quelque chose) en ouvrant le discours sur le monde, voire sur l'être ou l'ontologie. Affirmer, remarque-t-il « c'est ratifier ce qui est.¹⁵ »

Le travail sur la Métaphore dans *La Métaphore vive* exigeait, aux yeux de notre auteur, le changement de paradigme, du mot et donc de la sémiotique au sens saussurien, à la phrase, donc à la sémantique au sens de E. Benveniste.¹⁶ Avant les études de *La Métaphore vive*, consacrées au problème précis de la métaphore, Ricœur avait écrit deux essais, « La structure, le mot, l'événement » (1967) et « La question du sujet : le défi de la sémiologie » (1967). Dans tous deux essais, le sujet central était ce qu'il appelle « le phénomène d'innovation sémantique » ; la production d'un sens nouveau par des procédures langagières.¹⁷ Or, l'innovation sémantique est tout d'abord, un exemple de *création réglée*, et la métaphore constitue un des paradigmes de la *création réglée*. De plus, Ricœur remarque comment dans l'innovation sémantique

¹² Je m'écarte ici, tout en suivant notre auteur lui-même, de Stevens pour qui : « Au sens plus général toute herméneutique est une lecture des signes : signes langagiers — paroles, symboles et textes — par quoi se caractérise l'expérience humaine en tant qu'humaine. » STEVENS, B., *L'apprentissage des signes.*, *op.cit.*, p. 21. « Tout » n'est pas « sémiotique », me semble-t-il, la sémantique et l'herméneutique vont au-delà du symbole en tant qu'expression à double-sens. À cet égard, la thèse de GREISCH in *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, *op.cit.* (Voir l'introduction générale, p. 22 et le chap. 12 « Témoignage et attestation ») est que dans l'œuvre de Ricœur il y a une continuité de fond entre l'herméneutique du symbole, qui prend forme au début des années soixante, et l'herméneutique du soi, développée au début des années quatre-vingt-dix.

¹³ *Ibid.*, p. 38-39.

¹⁴ *Ibid.*, p. 39, voir aussi RICŒUR, P., « La structure, le mot, l'événement », recueil *Le conflit des interprétations.*, *op.cit.*, p. 127: « (...) L'intention première du langage — écrit-il — (...) est de dire quelque chose sur quelque chose; cette intention, le locuteur et l'auditeur la comprennent immédiatement. Pour eux le langage vise quelque chose, ou plus exactement il a une double visée: une visée idéale (dire quelque chose) et une référence réelle (dire sur quelque chose). »

¹⁵ RICŒUR, P., *Réflexion faite.*, *op.cit.*, p. 41.

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

apparaît déjà une certaine similitude avec d'autres formes de création réglée comme les intrigues au plan narratif ; ce lien entre la métaphore et la mise en intrigue, aux dires de notre auteur, serait tiré au clair dix ans plus tard dans *Temps et Récit I* (1983). Enfin, c'est à propos de la *création réglée* qu'Aristote occupe une place éminente parmi l'éventail d'auteurs qui apparaissent dans l'œuvre de Ricœur. Le Stagirite, en effet, a une place remarquable, à côté de Kant et de Hegel, à l'égard de la liberté et de son lien avec le récit chez Ricœur.

À l'époque de *la Métaphore vive* Ricœur considérait, d'abord, que la théorie aristotélicienne selon laquelle « la métaphore consisterait dans le transfert du sens usuel d'un mot d'une chose à une autre...¹⁸ », devait être surpassée par les théories des auteurs de langue anglaise. La raison c'était que ceux-ci cherchent la clé de la création du sens du côté de la prédication et non de celui de la dénomination ; alors la métaphore peut être traitée comme une attribution bizarre montrant le pouvoir qu'a le langage de créer du sens en opérant des rapprochements inédits. En outre, il s'intéressait à la portée référentielle des énoncés métaphoriques.¹⁹ Un langage enfermé en lui-même comme un système dont tous les rapports seraient immanents, un système si scientifique semble-t-il, cela ne le passionne pas. Il est plutôt préoccupé par la façon comment le langage dit le monde, et la métaphore a, d'après lui, une référence et pas seulement un sens. La visée ontologique du langage métaphorique est, certes, d'un genre particulier. Celle-ci est comparable à celle du langage poétique qui vise à des valeurs ou des questions qui sont inaccessibles au langage ordinaire, direct et littéral. Le langage métaphorique, et celui de la poésie veulent découvrir des aspects du monde réel, des dimensions que le discours direct n'atteint pas. Cette forme d'expression Ricœur la dénomme « refiguration » du réel²⁰ et il parlera de « l'être comme » du langage poétique en le distinguant de « la référence » *tout court*. De plus, le chaînon intermédiaire entre « l'être

¹⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹⁹ Voir, *Ibid.*, p. 46.

²⁰ L'auteur MICHEL, J., dans son ouvrage *Paul Ricœur une philosophie de l'agir humain., op.cit.*, p. 205 et sq. entame un petit débat à propos de la position réaliste-idéaliste de Ricœur sous le titre : « Entre réalisme et relativisme : Le réalisme critique de Paul Ricœur et la question du Shoah ? ». Le débat surgit à propos d'un article de R. Rochlitz « La mémoire privatisée » publié dans *Le Monde* (25-26 juin 2000) dans lequel l'auteur désapprouve le projet de Ricœur, à l'occasion d'un débat sur la Shoah, en l'accusant d'ouvrir la voie au courant *négationniste*, au moins en ce qui concerne *Temps et récit*. Michel défend la position de Ricœur, en soutenant qu'il ne s'agit pas pour le philosophe de remplacer le travail de l'historien par l'activité artistique lorsqu'il soutient la légitimité et même la pertinence du « jugement littéraire » quand c'est de représenter le passé et surtout certains événements « limites » comme la Shoah qu'il s'agit. Toutefois, Michel n'a pas développé le sens inhérent à la « poétique » chez Ricœur en ce sens que la finalité des ressources littéraires et sa légitimité est celle d'avoir accès à des réalités, comme c'est bel et bien le cas de la Shoah, que le discours descriptif ou direct est incapable d'exprimer.

comme » et « la référence » le constitue l'acte de lecture. C'est le lecteur lui-même qui saisit cette nouvelle pertinence sémantique exprimée par le langage métaphorique et poétique. En fait, s'il y a une vérité du texte métaphorique et/ou poétique, *la chose du texte*, aux dires de Gadamer, celle permet tout de même des variations imaginatives dans chaque lecteur. Enfin, l'enjeu majeur de ses analyses, me semble-t-il, est le caractère créateur supposé par la liberté. C'est-à-dire que celle-ci crée du sens, soit du côté de l'auteur qui compose le récit, soit du côté du lecteur qui s'approprie son sens.²¹ En le comprenant, on comprend aussi la portée de l'herméneutique elle-même.

Du mot à la phrase en tant que première unité de sens, et de la phrase au texte, Ricœur réfléchit tout particulièrement sur le récit, les règles de composition transphrastique et la « mise en intrigue ». De plus, il considère que le texte est l'endroit, le plus approprié, pour résoudre l'ancienne querelle entre expliquer et comprendre.²² C'est bel et bien la célèbre distinction de Dilthey pour qui l'explication est caractéristique des seules sciences naturelles et la compréhension des sciences de l'esprit. Toutefois, si les sciences du texte supposent déjà une phase explicative au cœur de la compréhension et les règles de composition propre au texte impliquent l'analyse objective et l'explication, cette distinction n'est pas si simple. Par ailleurs, Ricœur

²¹ Je me distancie ici de l'interprétation de Stevens à propos de la "poétique" chez Ricœur. Stevens considère que l'horizon poétique de "la philosophie de la volonté" de Ricœur est une vision escatologique de l'histoire. Voir, STEVENS, B., *L'apprentissage des signes*, *op.cit.*, p. 126. Une première expression de cet horizon il la trouve dans le recueil de textes d'*Histoire et Vérité*. Stevens parcourt alors ce rassemblement de textes d'un seul regard, en leur donnant un sens. Certes, l'exposition unitaire de ces textes rassemblés dans un seul ouvrage n'est pas sans "raison", ils ont été regroupés sous une unité thématique. On dirait néanmoins, qu'un tel regard d'ensemble va contre le propos de Ricœur lui-même, dans la mesure où il traite toujours de thèmes très concrets et précis à chaque fois. C'est ainsi qu'on trouve chez Ricœur un certain raffinement scientifique, par exemple, dans le fait qu'il fait précéder toujours ses œuvres d'abondantes et rigoureuses études, et puis, à chaque fois c'est d'un "point" concret ou particulier qu'il s'agit. En outre, l'histoire a une centralité chez notre auteur. Cela est quelque chose qu'on donne à comprendre dans ce travail. Toutefois, c'est une compréhension de l'histoire très imprégnée de Hegel et donc, imprégnée d'un sens particulier. Enfin, Stevens ne parle pas du projet de la "poétique de la liberté" tel qu'il a été développé par Ricœur dans *la Métaphore vive* et *Temps et récit*. Stevens considère, certes, la poétique comme une forme de re-création de l'homme (voir *op.cit.*, p. 121) mais il n'en développe pas vraiment les implications transcendantales. Il reconnaît aussi que toute la pensée de Ricœur est caractérisée par une sorte de *dialectique d'ouverture*, toujours en méfiance à l'endroit des résolutions prématurées et à égale distance d'un relativisme sceptique et d'un dogmatisme fanatique. (voir *op.cit.*, p. 127). Par contre, il ne développe pas non plus, les implications ontologiques d'une telle dialectique ou compréhension de la réalité. Ce que Stevens défend, néanmoins, c'est que le langage "poétique" s'exprime sous la forme métaphorique du symbole et du mythe. De manière semblable, d'après lui, " Ce qui en première approximation, caractérise ce type de langage c'est la structure du *double-sens* : le sens premier (littéral) cache, en même temps qu'il le révèle, un sens second (figuré). La question du double-sens propre au symbole, met en chantier toute le problème de l'équivocité du langage poétique, en contraste avec l'idéal d'univocité du discours quotidien et scientifique, et du discours philosophique lui-même." (voir *op.cit.*, p. 122). On ne peut pas éviter de penser à une certaine "simplification" de la pensée de Ricœur lorsque l'on lit ces affirmations. C'est normal, on essaie de comprendre. Mais, c'est, semble-t-il, réduire sa complexité.

²² RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 49.

déclare comment il avait tenté de faire de l'action l'enjeu majeur de ce qu'il considère comme la « dialectique » entre expliquer et comprendre.²³ Or, sous cette dialectique confluent trois problématiques : celle du texte, celle de l'action et celle de l'histoire, l'action occupant une position médiane entre le texte et l'histoire. La théorie de l'action, qui est en étroite relation avec la liberté effective, trouve alors sa place dans la théorie du récit où Ricœur suit Aristote pour qui le récit est, précisément, *mimesis* de l'action. Enfin, il déclare que « le primat accordé au concept d'action trouvait une justification supplémentaire dans un attachement de plus en plus affirmé pour la philosophie morale et politique.²⁴ »

Autour de la Métaphore vive.

La première étude de *la Métaphore vive* Ricœur le consacre à Aristote dont sa définition de la métaphore est à la base de toute l'histoire ultérieure des développements sur la métaphore. La conception aristotélicienne de la métaphore lui sert aussi pour formuler sa conception non « apodictique » de la vérité en ce sens, que le Stagiritte plaçait la métaphore entre les figures de la rhétorique, dont le sens philosophique c'était, aux dires de notre auteur, celui de dire, non pas le nécessaire mais le vraisemblable. La rhétorique, reléguée par Platon au monde du mensonge et de la flatterie, gagnait ainsi, selon Ricœur, une fonction que la plaçait à côté de la poétique. Si la rhétorique est la technique de l'éloquence dont la visée est de persuader, de défendre, de délivrer, et la poésie vise la purification des passions de terreur et de pitié, toutes les deux disent le vraisemblable et non pas le nécessaire. La métaphore participe des deux domaines, elle a une fonction rhétorique et une fonction poétique, et Aristote formule une même définition de la métaphore dans ses traités sur la *Rhétorique* et sur la *Poétique*. « La métaphore est le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre, transport ou de genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre ou de l'espèce à l'espèce ou d'après le rapport d'analogie.²⁵ » (*Poétique*, 1 457 b 6-9) Or, d'après cette définition, la métaphore est rattachée, non au niveau du discours mais, au niveau du nom. Il importe de le remarquer, d'ores et déjà, car tant que le mot est l'unité première du signifié l'on reste dans la sémiotique. Ricœur pourtant, comme on l'a déjà souligné, veut passer de la sémiotique à la sémantique dans laquelle la phrase et non déjà le mot, est le porteur de

²³ Voir *Ibid.*, p. 51-52.

²⁴ *Ibid.*, p. 54.

²⁵ RICŒUR cite ARISTOTE dans *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 19

la signification complète minimale.²⁶ C'est pourquoi, tout en s'en tenant aux acquis d'Aristote, il établit le passage de la théorie de la métaphore-mot à la théorie de la métaphore-énoncé dans la troisième étude de *la Métaphore vive*. Chez Aristote, néanmoins, la métaphore n'est pas seulement définie par le nom mais aussi par le mouvement en ce sens qu'il s'agit d'une transposition des termes. *La figure*, ou *l'épiphore*, est une sorte de déplacement de vers... Puis celle-ci est décrite comme un processus qui affecte toutes les entités du langage parce qu'elle désigne, en fait, le changement de signification comme tel. La notion de *phora*, en outre, qui signifie un changement selon le lieu, est une métaphore empruntée à l'ordre du mouvement, que le Stagirite crée pour expliquer la métaphore elle-même.²⁷ Enfin Ricœur remarque un troisième et un quatrième traits de la définition,²⁸ à savoir que la métaphore est la *transposition d'un nom qu'Aristote appelle étranger* car il « appartient à une autre chose » ; et que cette transposition suppose un usage « propre » ou ordinaire du nom que la transposition vient à transgresser. Il montre, également, comment les pôles entre lesquels s'opère la transposition sont des pôles logiques ; le transfert va du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, etc. Bref, on est face à un ordre déjà constitué par genres et par espèces que la métaphore vient contrevenir. Or, sous cet angle, la métaphore ne substitue tout simplement pas un mot à un autre mais implique le brouillage de la logique interne dans la classification. Aristote n'a pas exploité cette idée de transgression catégorielle qui chez Ricœur, néanmoins, suggère une importante réflexion.²⁹

« Cette transgression n'est intéressante que parce qu'elle produit du sens : comme le dit la *Rhétorique*, par la métaphore le poète « nous instruit et nous donne une connaissance par le moyen du genre » (III, 10, 1 410 b 13). La suggestion est alors la suivante : ne faut-il pas dire que la métaphore ne défait un ordre que pour en inventer un autre ? Que le mépris catégoriel est seulement l'envers d'une logique de la découverte ? [...] Si l'on va jusqu'au bout de cette suggestion, il faut dire que la métaphore porte une information, parce qu'elle « réécrit » la réalité. La méprise catégorielle serait alors l'intermédiaire de déconstruction entre description et redescription.³⁰ »

²⁶ C'est la distinction, établie par E. Benveniste, entre la sémantique et la sémiotique, entre la théorie du langage où la phrase est l'unité minimale de signification et celle où le mot est un signe dans un code lexical qu'il suit.

²⁷ RICEUR, P., *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 25.

²⁸ *Ibid.*, p. 26-27.

²⁹ *Ibid.*, p. 31.

³⁰ *Ibid.*, p. 32.

Si la métaphore est bien liée à la *Rhétorique* et à la *Poétique*, également, de sa différente insertion dans l'une ou dans l'autre résulte aussi une différence de fonction. Ricœur expose d'abord, la fonction de la métaphore d'après son insertion dans la *Rhétorique*. Nous savons, dit-il, que la visée de la rhétorique grecque était l'art de la persuasion visant la maîtrise de la parole publique. La rhétorique est ainsi une sorte de *techné* qui s'occupe d'ordonner les caractères du « persuasif » ; Aristote la définit comme une « certaine disposition à produire, accompagné de règle³¹ ». C'est donc, un art de production et Ricœur remarque comment celui-ci n'est pas étranger à la spéculation en tant qu'enquête théorique sur les moyens appliqués à la production. Il s'agit d'une technique de la production du discours, d'une méthode. En outre, Aristote place la *Rhétorique* entre les figures de la dialectique, laquelle désigne, aux dires de notre auteur « la théorie générale de l'argumentation dans l'ordre du vraisemblable.³² » Bref, le problème de la rhétorique est bel et bien encadré dans la logique. Cela dit, la rhétorique ne devienne pas une technique strictement formelle puisqu'on travaille toujours avec des contenus concrets, des opinions, et on l'applique à des situations concrètes. La rhétorique est également, l'art du « bien » dire et ses traits sont des traits du bon usage qui se rattachent à ceux du discours public en général. De plus, il y a des vertus qui concernent cette sorte de discours que sont la « clarté », la « chaleur », l'« ampleur », la « convenance » et surtout « les bons mots ».³³ Enfin, un autre caractère très remarquable de la métaphore dans le cadre de la rhétorique est que celle-ci « fait image » en ce sens qu'aux dires de notre auteur lui-même, elle donne une coloration concrète aux traits abstraits.³⁴ C'est un trait à souligner et au fond duquel on ne trouve pas une métaphysique de style platonicien selon des rapports entre le visible et l'invisible ; là où le visible de la *figure* métaphorique ferait apparaître l'invisible de la relation ou de l'idée. S'il y a une métaphysique en arrière-plan de la métaphore, ce n'est pas celle de Platon mais celle d'Aristote : « Je dis que les mots peignent — écrit le Stagirite — quand ils signifient les choses en acte.³⁵ » Les implications ontologiques de

³¹ RICŒUR cite ARISTOTE (*Éthique à Nicomque*, VI, 4, 1140 a 6-16; trad. Tricot), dans *La Métaphore vive*, *op.cit.*, voir note 1, p. 41.

³² RICŒUR, P., *La Métaphore vive*, *op.cit.*, p. 42.

³³ Voir RICŒUR, P., *La Métaphore vive*, *op.cit.*, p. 47.

³⁴ Voir, *Ibid.*, p. 49.

³⁵ RICŒUR cite ARISTOTE dans *La Métaphore vive*, *op.cit.*, p. 50.

cette déclaration d'Aristote sont traitées par Ricœur dans la VIII^e étude, § 4. Celles-ci touchent, en fait, les rapports entre la liberté et l'action.

Ricœur conclut que le trait distinctif de la rhétorique est celui de persuader l'auditeur ; c'est ainsi que finit cette partie consacrée à la fonction de la métaphore dans la rhétorique. Mais qu'en est-il de la fonction de la métaphore dans la poétique ? À cet égard il esquisse une analyse du traité sur la *Poétique* d'Aristote dont les traits principaux vont être exposés sommairement. Ce qui retient notre attention néanmoins, ce sont les idées centrales pour le sujet de ce travail ; il ne s'agit donc point d'une exposition rigoureuse ni exhaustive. Ce bref relation n'a pas, non plus, le souci de l'orthodoxie aristotélicienne ; son intérêt n'est autre que celui de montrer les liens entre liberté et poétique. Cela dit, d'emblée, Ricœur remarque comment le poème est considéré par le Stagirite comme un tout dont les parties constitutives sont six : la fable (*muthos*), les caractères, l'élocution, la pensée, le spectacle et le chant.³⁶ Toutefois, la constitution du poème lui-même correspond à la tragédie selon la définition «... il y a dans toute tragédie six parties constitutives³⁷ », et puisque le poème est rattaché à la tragédie, aussi nommée par Aristote « la poétique du drame tragique³⁸ », la métaphore y est, également, liée. Or, la tragédie est d'abord définie comme « l'imitation des hommes agissants³⁹ ». Ensuite, dans le poème tragique, tous les éléments forment un réseau dont le facteur dominant est la fable ou le *muthos*. De plus, des six facteurs qui composent le poème tragique, l'élocution, le spectacle et le chant jouent un rôle instrumental, tandis que la pensée et le caractère sont appelés par Aristote les « causes naturelles » de l'action. En outre, le *muthos* aussi nommé l'*intrigue* est, à proprement parler, l'imitation des actions. Enfin, le trait principal de l'*intrigue* consiste à ordonner, organiser, agencer les traits qui reconstruisent les actions. Elle réclame une cohérence qui se répand sur tous les autres facteurs : l'ordonnance du spectacle, l'enchaînement des pensées, l'agencement des vers.

Le poème tragique implique, en outre, une forme de *mimesis* ; là on « imite » les hommes agissants. Par « imitation » cependant, il ne faut pas penser à l'idée d'une « copie » de la nature, la question entraîne une autre complexité. D'abord, Aristote définit le concept d'imitation dans la *Poétique* lorsqu'il énumère les espèces : « (poésie, épique, tragédie, comédie, poésie dithyrambique, compositions pour la flûte et la lyre),

³⁶ Voir, RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, op.cit., p. 51.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Idem.*

³⁹ RICŒUR cite ARISTOTE dans *La Métaphore vive.*, op.cit., *Idem.*

puis rapporte cette division en espèces à la division selon les “ moyens ”, les “ objets ” et les “ modalités ” de l'imitation.⁴⁰ » Ensuite, il faut prendre en compte la *fonction cathartique* de la poésie, c'est-à-dire la façon dont elle engendre le plaisir ou le déplaisir. Enfin, l'imitation, selon Ricœur, serait alors définie par cette structure mais il s'agit d'une *définition non générique*, que régit, en outre, la distribution des six « parties » de la tragédie. L'imitation est, d'après lui, un « processus » ; le processus dont est constituée chacune des six parties de la tragédie depuis l'intrigue jusqu'au spectacle. Par imitation donc, il faut entendre la « construction » de l'intrigue.⁴¹ Il veut ainsi montrer comment chez Aristote la notion d'imitation n'implique pas une reduplication de la réalité. Au cœur des analyses de l'imitation chez Aristote, se révèle une tension entre la soumission au réel — tout particulièrement à l'action humaine — et le travail *créateur* qu'est la poésie elle-même. C'est-à-dire que l'imitation suppose un double enjeu : d'un côté la référence initiale au réel et de l'autre côté la dimension créatrice. Or, si la tragédie imite, les actions humaines, il ne s'agit pas d'une imitation quelconque. La comédie aussi, elle imite les actions humaines et pourtant toutes deux ne se confondent pas chez Aristote. La comédie imite les hommes d'après leurs qualités inférieures, disons qu'elle ridiculise leurs actions en les exagérant, la tragédie tend, par contre, à surélever l'humain. « ... Le *muthos* — remarque notre auteur — n'est pas seulement un réarrangement des actions humaines dans une forme plus cohérente, mais une composition qui surelève ; par là, la *mimesis* est restitution de l'humain, non seulement selon l'essentiel, mais en plus grand et en plus noble.⁴² » Rapportée donc, à l'imitation des actions les plus nobles, les traits de soumission à la réalité et dimension créatrice de la métaphore impliquent aussi les caractères de restitution et surélévation de l'humain. Enfin, on peut se demander si cette notion d'imitation ne suppose pas la « liberté », toujours présente à l'arrière font de la pensée de Ricœur. C'est ainsi que, d'après lui, et à la différence de Platon, chez Aristote on ne trouve pas le souci ontologique de montrer fidèlement l'apparence du réel ; la réalité reste la référence sans devenir contrainte. Ce sont aussi, les limites et les possibilités de tout discours en ce sens que l'imitation tout en étant créatrice reste dans l'horizon d'un être au monde qu'elle rend manifeste ; voire elle dépend de ce qui est déjà constitué et qui le précède. Cette question Ricœur la développe dans *Temps et récit* avec la notion de « triple

⁴⁰ RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 54-55.

⁴¹ *Idem.*

⁴² RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 57.

mimesis » où la « mimesis » n'est pas seulement un acte configurant, et donc créateur, mais elle tire son impulsion d'une réalité déjà là qui la précède.

La Métaphore vive est composée de huit études dont la plupart sont consacrées au développement historique et théorique de la métaphore. Il s'agit d'un problème très précis de linguistique pour lequel Ricœur étudie les derniers ouvrages de rhétorique en Europe et en France, comme celle de Pierre Fontainier. Il étudie aussi les linguistes comme Émile Benveniste, Ferdinand de Saussure, Stephen Ullmann, Roman Jackbson..., et la philosophie analytique chez des auteurs comme Nelson Goodman, I.A. Richards, Max Black, Beardsley. Il établit alors un itinéraire qui commence par la rhétorique classique et traverse la sémiotique et la sémantique pour arriver à l'herméneutique, comme cela a été déjà remarqué. La première étude, consacrée à Aristote, est particulièrement intéressante car sa définition de la métaphore reste valable pour toute l'histoire ultérieure. Le problème est que celle-ci demeure à l'intérieur d'une sémantique dont le mot, et non l'énoncé, est pris comme unité minimale de signifié. Il fallait passer de la théorie de la métaphore-mot à la théorie de la métaphore-énoncé, distinction qui correspond à l'opposition entre une théorie de la tension où la métaphore est produite au sein de la phrase, prise comme un tout, et une théorie de la substitution qui concerne l'effet du sens nouveau du mot isolé.⁴³ Cela dit, Ricœur consacre les études quatrième et cinquième à intégrer la sémantique du mot à la sémantique de la phrase, car de toute façon, le mot reste porteur de l'effet de sens métaphorique.

« Le passage au point de vue *herméneutique* correspond au changement de niveau qui conduit de la phrase au discours proprement dit (poème, récit, essai, etc.). Une nouvelle problématique émerge en liaison avec ce nouveau point de vue : elle ne concerne plus la *forme* de la métaphore en tant que figure du discours focalisée sur le mot ; ni même seulement le *sens* de la métaphore en tant qu'instauration d'une nouvelle pertinence sémantique ; mais la *référence* de l'énoncé métaphorique en tant que pouvoir de « réécrire » la réalité. Cette transition de la sémantique à l'herméneutique trouve sa justification la plus fondamentale dans la connexion en tout discours entre le sens, qui est une organisation interne, et la référence, qui est son pouvoir de se référer à une réalité en dehors du langage.⁴⁴ »

⁴³ Voir, RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 8.

⁴⁴ RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 10.

Dans la première étude de *la Métaphore vive* consacrée à Aristote et intitulée, « Entre rhétorique et poétique », qui vient d'être exposé, on s'aperçoit que le Stagiritte situe l'analyse de la métaphore à la croisée de la rhétorique et de la poétique. La fonction de la première est « la persuasion » dans le discours public et, celle de la seconde « l'imitation » des actions humaines. Toutefois, c'est dans la septième étude que Ricœur rend manifeste le sens de cette distinction. C'est donc dans cette septième étude que je reprends les analyses de la première. Là-dessus, Ricœur commence par suivre la distinction introduite par Gottlob Frege entre sens et référence : le sens est *ce qui dit* la proposition et la référence est *ce sur quoi* le sens est dit. Puis, à chaque sens correspond une référence déterminée, tandis qu'une seule référence peut être dite selon différents sens. Il pose alors un des célèbres exemples du logicien : « étoile du soir » et « étoile du matin » ont un sens différent mais une même référence. En outre, puisque cette enquête vise la question de la référence dans un « texte » complet, elle concerne non pas déjà la sémantique, où la composition de plus grande extension est la phrase, mais l'herméneutique, qui s'adresse à des entités dont l'extension est plus grande que la phrase. D'ailleurs, il s'interroge sur la question de la référence dans certains textes littéraires et dans le discours poétique lui-même parce que ceux-ci semblent essentiellement non référentiels. Enfin, il entend par texte non l'écriture tout court, mais surtout sa dimension en tant qu'œuvre,⁴⁵ et avec l'œuvre, de nouvelles catégories, essentiellement *pratiques*, entrent dans le champ du discours. Le texte comme œuvre est, d'abord, un travail de composition qui obéit à des règles formelles (selon un code de « genres » littéraires) mais dont le résultat est toujours une œuvre singulière. De même, si l'œuvre textuelle a une structure, elle a aussi une référence, à savoir le monde qu'elle déploie et auquel se réfère. Ricœur parle de « monde du texte », et définit l'herméneutique comme « la théorie qui règle la transition de la structure de l'œuvre au monde de l'œuvre.⁴⁶ »

À propos de l'herméneutique, ou de l'interprétation philosophique de l'œuvre, il y a deux conceptions de la référence que notre auteur veut dépasser. D'abord, il veut outrepasser la conception romantique et psychologisante de l'herméneutique issue de Schleiermacher et de Dilthey selon laquelle, il s'agit de chercher l'intention de l'auteur cachée derrière l'œuvre.⁴⁷ Cette question est traitée dans l'article du recueil *Du texte à*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 277.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 278.

⁴⁷ RICŒUR, P., « La tâche herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey », recueil *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 91: « C'est du côté de la psychologie que Dilthey cherche le trait distinctif du

l'action, « La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey ».⁴⁸ Pour Ricœur, et dans le texte comme œuvre, la référence est le monde qu'il déploie devant nous et qui est, en un certains sens, indépendant des intentions cachées de son auteur. Il suit d'abord la distinction de Frege entre le sens et le référence, le problème est que sa théorie comporte le principe de limitation interne selon lequel seuls les énoncés scientifiques ont une référence. La question de la référence, le logicien l'exprime en termes d'un désir de vérité : le désir d'accord entre le sens d'un mot et l'objet du monde qu'il dénote. C'est ainsi que dans le cas de l'épopée, par exemple, un nom propre comme celui d'« Ulysse » n'a aucune référence puisque aucun des objets du monde correspond à ce mot. Bref, les énoncés de la poésie n'ont aucune dénotation. Ricœur pourtant, cherche à lever cette limitation de la dénotation aux énoncés scientifiques.⁴⁹ Il n'y a pas de discours tellement fictif qui ne rejoigne la réalité, d'après lui, mais à un autre niveau que celui qu'atteint le discours ordinaire descriptif ou constatatif.⁵⁰ « ... Par sa structure propre l'œuvre littéraire ne déploie un monde que sous la condition que soit suspendue la référence du discours descriptif.⁵¹ » Comme

comprendre. Toute *science de l'esprit* — et par là Dilthey entend toutes les modalités de la connaissance de l'homme impliquant un rapport historique — présuppose une capacité primordiale, celle de se transposer dans la vie psychique d'autrui. Dans la connaissance naturelle, en effet, l'homme n'atteint que des phénomènes distincts de lui dont la chose fondamentale lui échappe. Dans l'ordre humain, au contraire, l'homme connaît l'homme; aussi étranger que l'autre homme nous soit, il n'est pas un étranger au sens où la chose physique inconnaissable peut l'être.”

⁴⁸ RICŒUR, P., *Du texte à l'action, op.cit.* Dans une note en bas de page du dit article, on lit que ce texte et les deux études qui suivent (“La fonction herméneutique de la distantiation” et “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique”) forment un ensemble cohérent puisqu'ils ont correspondu à un cycle de trois conférences. p. 83.

⁴⁹ RICŒUR traite le rapport entre l'herméneutique et la théorie de la référence de Frege en des termes semblables dans son article “La fonction herméneutique de la distantiation” du recueil *Du texte à l'action, op.cit.* p. 126: “ On se rappelle — écrit-il — que l'herméneutique romantique mettait l'accent sur l'expression de la génialité; s'égaliser à cette génialité, s'en rendre contemporain, telle était la tâche de l'herméneutique; Dilthey, proche encore en ce sens de l'herméneutique romantique, fondait son concept d'interprétation sur celui de “compréhension”, c'est-à-dire sur la saisie d'une vie étrangère s'exprimant à travers les objectivations de l'écriture. De là le caractère psychologisante et historisant de l'herméneutique romantique et diltheyenne. Cette voie ne nous est plus accessible, dès lors que nous prenons au sérieux la distantiation par l'écriture et l'objectivation par la structure de l'œuvre. Mais est-ce à dire que, renonçant à saisir l'âme d'un auteur, nous nous bornions à reconstruire la structure d'une œuvre? La réponse à cette question nous éloigne autant du structuralisme que du romantisme; la tâche herméneutique principale échappe à l'alternative de la génialité ou de la structure; je la relie à la notion de “monde du texte”. Cette notion prolonge ce que nous avons appelé plus haut la référence ou dénotation du discours; en toute proposition on peut distinguer, avec Frege, son *sens* et sa *référence*. Son sens, c'est l'objet idéal qu'elle vise; ce sens est purement immanent au discours. Sa référence, c'est sa valeur de vérité, les mots renvoyant à d'autres mots dans la ronde sans fin du dictionnaire; seul, disions-nous, le discours vise les choses, s'applique à la réalité, exprime le monde.”

⁵⁰ Voir, RICŒUR, P., “La fonction herméneutique de la distantiation”, recueil *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 127.

⁵¹ RICŒUR, P., *La Métaphore vive., op.cit.*, p. 279. Voir aussi: RICŒUR, P., “La fonction herméneutique de la distantiation”, recueil *Du texte à l'action, op.cit.* p. 127: “ Ma thèse est ici — écrit-il — que l'abolition d'une référence de premier rang, abolition opérée par la fiction et par la poésie, est la condition de

dans le cas de la métaphore il est persuadé qu'il y a un rapport entre référence suspendue et référence déployée. Le sens de l'énoncé métaphorique est conquis sur les ruines du sens littéral, voire sa référence ressort des ruines de ce que l'on peut appeler sa référence littérale. La question, en fait, n'est pas sur la référence elle-même puisque pour lui, comme on vient de le remarquer, il n'y a pas de discours tellement fictif qui ne rejoigne la réalité à un niveau ou à un autre. La question est plus radicale. Il faudrait accorder d'abord, ce que signifient réalité, monde, vérité ; des questions ontologiques qu'il traite dans la huitième étude.

Dans cette septième étude, sur la question de la « référence » des textes comme œuvres,⁵² Ricœur amorce un dialogue sérieux avec des linguistes comme Roman Jakobson et Northrop Frye, Jean Cohen et avec des philosophes de langue anglaise comme Nelson Goodman, Wittgenstein, Max Blac. Le niveau de la discussion est, pourtant assez complexe. Ici on évite l'incursion dans ce débat car il nous éloigne du but poursuivi qui n'est autre que les rapports entre la théorie herméneutique de Ricœur et la question de la liberté du point de vue de la subjectivité. Je me limite donc à deux traits majeurs. En résumé, il rappelle comment les théories, disons, « physicalistes », décident du sens de la vérité et du sens de la réalité, lorsqu'elles soutiennent qu'il n'y a pas de vérité en dehors de la vérification possible (ou de la falsification) et que toute vérification est, en dernière analyse empirique, selon les procédures scientifiques.⁵³ Ricœur, par contre, veut soutenir que la poésie a une fonction : celle de susciter un monde autre qui corresponde à des possibilités autres d'exister, à des possibilités « qui soient nos possibilités les plus propres.⁵⁴ »

On fait, maintenant, une petite régression sur la première étude de *la Métaphore vive*, pour revenir sur une relation entre la métaphore et la comparaison qui est tout à fait pertinente dans les dernières études. Ricœur rappelle d'abord, comment pour faire comparaison, il faut deux termes dans un rapport prédicatif et il pose l'exemple de la métaphore sur Achille : « *comme* un lion, il s'élança ». La comparaison suppose des rapports de ressemblance que le poète aperçoit, et Aristote lui-même définit le poète

possibilité pour que soit libérée une référence de second rang, qui atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau que Husserl désignait par l'expression de *Lebenswelt* et Heidegger par celle d'*être-au-monde*."

⁵² Les caractères du texte comme œuvre sont : le travail de composition réglé, la totalité dans une composition avec principe et fin et la singularité de l'œuvre en soi.

⁵³ RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 285.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 288. Voir aussi: RICŒUR, P., "La fonction herméneutique de la distanciation", recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 128.

comme celui qui « aperçoit le semblable » (*Poétique* 1459 a 8).⁵⁵ Or, apercevoir, voir le semblable, est autant chez le poète que chez le philosophe le coup de génie qui joindra la poétique à l'ontologie. Cette question apparaît développée dans la huitième et dernière étude, « Métaphore et discours philosophique », et tout particulièrement dans les deux dernières sections : « L'intersection des sphères de discours » ; et « Explicitation ontologique du postulat de la référence ». Les deux premières sections sont, selon Ricœur lui-même, un plaidoyer pour la discontinuité entre discours spéculatif et discours poétique ; il expose aussi quelques-unes des manières de comprendre l'implication entre le discours métaphorique et le discours spéculatif qu'il considère comme erronées⁵⁶. Plus précisément, il fait allusion aux déconstructions de Derrida, dans la « Mythologie blanche », et de Heidegger. Nietzsche serait le premier à donner le signal d'alarme en disant que le langage est trompeur et donc, que la philosophie elle-même est trompeuse. « Les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible...⁵⁷ » En suivant cette trace on lit dans l'essai « Mythologie blanche » : « La métaphysique a effacé en elle-même la scène fabuleuse qui l'a produite et qui reste néanmoins active...⁵⁸ » Enfin, Heidegger déclare que : « La métaphorique n'existe qu'à l'intérieur des frontières de la métaphysique ».⁵⁹ Selon un accord tacite, dans une partie de la pensée contemporaine, la philosophie elle-même est *induite* par le fonctionnement métaphorique. Ricœur, par contre, nie, surtout par rapport aux thèses de Heidegger, que le *transfert* de la méta-phore et celui de la méta-physique soient un seul et même transfert. Pour l'allemand, l'ontologie que se trouve à l'arrière-plan de la tradition rhétorique est celle de la métaphysique de type platonicien où le transfert est du visible à l'invisible. Puis, le transfert de la fonction méta-phorique signifie la transgression d'un sens propre à un sens figuré. Ricœur cite alors la VI^e leçon du *Principe de raison*⁶⁰ dans laquelle Heidegger traite les analogies entre la *raison* et les *sens*. D'après lui, dans la tradition métaphysique, on a accentué une certaine harmonie entre l'être et la raison ; la pensée peut saisir du regard ce qui s'entend. Or, ce transfert analogique entre penser, entendre et voir est compris comme transfert du sens propre au sens figuré. L'entendre et le voir au sens propre correspondent à l'ouïe et à la vue sensibles et elles sont ainsi

⁵⁵ RICŒUR cite ARISTOTE dans *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 40.

⁵⁶ Voir RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 324.

⁵⁷ RICŒUR cite NIETZSCHE dans *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 364.

⁵⁸ RICŒUR cite DERRIDÁ dans *La Métaphore vive.*, *Idem.*

⁵⁹ RICŒUR cite HEIDEGGER dans *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 365.

⁶⁰ HEIDEGGER, M., *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 112-128.

transposées au domaine du non sensible, à la pensée. Pour Heidegger cependant, notre entendre et notre voir ne sont jamais une simple réception par les sens. Dès lors, appeler à la pensée une écoute ou un regard ne signifie pas le simple transfert du non sensible au prétendu purement sensible. Toutefois, ce qu'il importe de retenir c'est que, d'après lui, le double transfert, du sensible au non-sensible et du propre au figuré, c'est à la philosophie elle-même qu'il faut l'attribuer et donc, il ne s'agit pas de métaphores poétiques, mais philosophiques.

Heidegger veut s'arracher à la conception que *la pensée représentative* se fait du langage, on a dit un mot à ce propos dans le Chapitre I. C'est l'idée que le langage traite l'extérieur comme une expression de l'intérieur ; là est impliquée une sorte de *domination* du dehors par le dedans et donc, le sujet a une maîtrise instrumentale. De plus, cela touche l'usage de l'analogie qui repose sur le concept métaphysique de l'analogie et qu'implique le renvoi du visible à l'invisible. Toutefois, la théorie sur la métaphore que Ricœur a développée, et dont quelques uns des traits ont été exposés en raccourci, s'éloigne de la conception heideggérienne et se rapproche de celle de Kant et de Hegel. D'après Hegel,⁶¹ les *concepts philosophiques* sont d'abord des significations sensibles transposées dans l'ordre du spirituel ; puis la promotion d'une signification abstraite propre est solidaire de l'effacement métaphorique dans la signification et donc de l'oubli d'une telle signification initiale qui, de propre, est devenue impropre.⁶² Autrement dit, pour Hegel, il se produit une relève de la signification sensible dans la signification spirituelle qui est devenue expression propre. C'est aussi l'interprétation de la métaphore en termes d'*innovation de sens* chez Ricœur : « la première opération, purement métaphorique, fait d'une signification propre une signification transportée dans l'ordre du spirituel ; l'autre opération fait de cette expression impropre en tant que transférée, une signification abstraite propre. C'est cette seconde opération qui est constitutive de la "suppression conservation" que Hegel appelle *Aufhebung*.⁶³ » De même, Ricœur rappelle comment au cas de la production du concept dans son schème chez Kant, l'abandon du sens sensible par le transfert analogique, ne donne pas seulement une expression impropre, mais une expression propre *de rang conceptuel*. Le concept de « fondation », par exemple, se symbolise dans le schème du « sol » et de la

⁶¹ HEGEL, *Esthétique*, § 3 a.

⁶² Voir RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 363-364.

⁶³ RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 371.

« construction », mais cela n'implique pas que le sens du concept se réduise à son schème, il a une signification propre mais *de rang conceptuel*.

En s'éloignant des conceptions de Heidegger et de Derrida, Ricœur veut maintenir la différence entre discours philosophique et discours poétique; il y aurait une pluralité irréductible de sphères de discours, mais qui restent en intersection. Notre auteur développe alors une intéressante analyse sur la question de l'analogie chez Aristote dont le résultat est très pertinent à l'égard de sa position philosophique. D'emblée, le mot analogie, qu'Aristote utilise pour parler des significations multiples de l'être, semble appartenir aux deux discours. « Du côté poétique — écrit Ricœur — l'analogie au sens de « proportion » est au principe de la quatrième espèce de métaphore qu'Aristote appelait métaphore “par analogie” [...] Du côté philosophique, ce même mot est au centre d'un certain discours qui s'autorise d'Aristote et s'étend jusqu'au néo-thomisme.⁶⁴ » Le concept précis de *l'analogie de l'être* cependant, procéderait, selon notre auteur, d'un écart initial entre discours spéculatif et discours poétique. Pour arriver à cette conclusion il part de ce qu'il considère comme le plus grand écart entre philosophie et poésie, tel qu'Aristote l'a institué dans le *Traité des Catégories* et dans les livres Γ, E, Z, A de la *Métaphysique*. Le *Traité des Catégories* d'abord, produit un modèle non poétique de l'équivocité, mais avant ce *Traité* dans lequel Aristote pose la question de l'enchaînement des significations de l'être, il avait posé déjà la question de l'être dans la *Métaphysique*. Ricœur veut ainsi marquer la différence entre un discours qui préconise une forme d'équivocité réglée, dans lequel il y a un ordre déterminé, et celui de la poésie. Lorsque Aristote se confronte à la plurivocité de l'être, qui se dit de multiples façons, il établit un rapport de renvoi à un terme premier qui n'est ni l'univocité d'un genre, ni l'équivocité du pur hasard d'un mot. Ce qu'il importe de, néanmoins, c'est comment la forme de filiation établie entre les différentes significations de l'être, ne procédant pas de la division d'un genre en espèces constitue, cependant, un certain ordre. « Cet ordre — écrit Ricœur — est un ordre de catégories, dans la mesure où il est la condition de possibilité de l'extension ordonnée du champ d'attribution.⁶⁵ » Il y a, d'abord, des catégories autres que la substance qui sont *prédicables* de la substance, puis pour chaque être donné la sphère de prédicabilité présente la même structure. Le discours philosophique donc, à différence du discours poétique ou métaphorique, se meut toujours sur une équivocité réglée. En fait, Ricœur

⁶⁴ *Ibid.*, 326.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 327.

soutient que c'est sur ce fond ordonné que se détachent les extensions inédites du discours poétique.

La première des catégories, celle de la substance, est déjà circonscrite par des critères de la prédication. D'ailleurs, d'une étude comparée entre le *Traité des Catégories* et *Métaphysique*, Z, 3, on peut dégager au moins sept critères de prédication, étant trois logiques et les autres quatre ontologiques. Les logiques sont : la substance *première* elle n'est pas dite de... et elle n'est pas dans... la substance *seconde*, à son tour, est sujet d'attribution; Et les ontologiques : la substance est un « ceci » déterminé ; elle n'a pas de contraire ; elle ne comporte pas de degré ; et surtout, elle est capable de recevoir des contraires.⁶⁶ La mise en ordre de ces catégories procède par affaiblissement des critères de déduction allant, aux dires de notre auteur, de ce qui rassemble le plus à ce qui rassemble le moins, à la substance. Or, dans cet affaiblissement se contient la problématique éveillée par l'analogie. Celle-ci désignerait, en fait, l'affaiblissement progressif de la précision dans la fonction prédicative. On passe de la prédication au sens propre ou primordiale (la quiddité et l'essence appartiennent de manière primordiale à la substance) à la prédication au sens dérivé (la quiddité et l'essence appartiennent de manière secondaire aux catégories); et de la prédication essentielle à la prédication accidentelle. Bref, le lien de dérivation des qualifications de l'être est progressivement relâché.

Par ailleurs, Ricœur remarque que si la table des catégories permet bien d'ordonner la série des termes supposés donnés, elle ne montre pas pourquoi il doit y avoir d'autres termes que le premier, et pourquoi ils sont tels.⁶⁷ C'est-à-dire que les multiples significations de l'être ne font pas système. Aristote conçoit, certes, une science *une* des multiples acceptions de l'être. Chez lui, « les choses relatives à une seule et même nature » donnent lieu à une science *une*, « car même ces choses-là ont, en quelque manière, communauté de notion ». ⁶⁸ Mais, selon Ricœur, le lien de dépendance entre les multiples significations de l'être et sa référence *ad unum* n'est pas résolue par le Stagirite, Enfin, notre auteur montre son côté le plus kantien en affirmant que :

« Quoi qu'il en soit des arguments qui, finalement, développent toutes les raisons, bien connues d'Aristote, pour lesquelles l'être n'est pas un genre, en y ajoutant les raisons auxquelles Kant nous a rendus sensibles, qui font que la table des catégories

⁶⁶ Voir, *Ibid.*, p. 332.

⁶⁷ Voir, *Ibid.*, p. 333.

⁶⁸ RICŒUR cite ARISTOTE, *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, *Idem*.

ne peut se constituer en système et demeure à l'état de « rhapsodie » il reste que l'aporie, si aporie il y a, procède d'une visée, d'une demande, d'une exigence, dont il importe de discerner l'originalité.⁶⁹ »

Le discours ontologique d'Aristote admettrait une interprétation aporétique par l'ampleur même de la tâche qui vise une science non générique de l'ontologie. En outre, aux dires de notre auteur, Aristote n'appelle pas analogie au rapport de dérivation entre les multiples acceptions de l'être, mais « l'analogie s'impose comme solution à l'aporie centrale du discours ontologique.⁷⁰ »

Par ailleurs, en suivant Aubenque,⁷¹ le discours ontologique d'Aristote reçoit une nouvelle impulsion de sa rencontre avec le discours théologique. Ce sont des considérations appliquées aux « réalités séparées » comme l'ordre astral supralunaire ou le moteur immobile, qui soulèvent une nouvelle question, à savoir celle de concilier le problème ontologique de l'unité avec le problème théologique de la séparation. Ce problème impose les contraintes suivantes: le divin d'abord, étant *indivisible* ne donne pas de place à l'attribution ; ensuite la diversité des significations de l'être ne s'applique qu'à des choses physiques dans lesquelles il est possible de distinguer entre substance, qualité, quantité, etc; enfin, le *mouvement*, par lequel l'être est divisé en essence et accident, rend impossible l'unité de l'être. La solution envisagée par Aristote désigne alors le point où les deux problématiques s'entrecroisent : c'est à la première des catégories du discours attributif, la *substance*, qui appartient au sens propre à l'être divin; celle-ci constitue donc, le point d'intersection entre les deux discours, ce qui rend possible une certaine « unité » de l'être. Toutefois, les voies suivies par l'un et par l'autre discours sont divergentes et la question de l'analogie naît probablement, selon Ricœur, de cette problématique. Il reprend alors, le texte de *Métaphysique A*, 5, 1071 a 33-35 où on lit que « les causes de toutes choses sont... les mêmes par analogie ». Ensuite, pour ce qui est de la primauté de la substance divine, celle est sous-jacente à l'unité catégorielle de l'être : « Puis les causes des substances peuvent être considérées comme les causes de toutes choses. » Enfin, c'est parce que la cause ultime est « première en entéléchie » qu'elle est « aussi la cause de toutes choses.⁷² » C'est dans ce contexte que le concept d'analogie intervient, et sa pertinence vient du fait qu'Aristote

⁶⁹ RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, op.cit., p. 334.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 335.

⁷¹ Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, 1962.

⁷² RICŒUR cite ARISTOTE, *La Métaphore vive.*, op.cit., p. 338.

pense la référence à un terme premier. Comment, sinon, penser une telle relation ? La réponse est donnée par la notion mathématique de l'analogie de proportion. Mais, quoi qu'il en soit, ce qui retient l'attention de Ricœur c'est que les interférences du discours ontologique et du discours théologique nous prédisposent à *poser le problème de l'analogie en termes d'intersection de discours*. Cela, il importe de le remarquer à deux égards : d'abord parce que Ricœur défend *la pluralité des sphères de discours, son hétérogénéité, et la fécondité de l'intersection entre leurs visées sémantiques*⁷³ ; et ensuite parce qu'il est pour *l'irréductibilité du discours transcendantal ou spéculatif au discours poétique*.⁷⁴ D'après lui, l'application même du concept d'analogie à la série des significations de l'être est un cas d'intersection entre sphères de discours. Pour comprendre cette intersection on n'est pas forcé de penser cependant, au discours théologique. Ricœur le dit expressément :

« ... Montrer comment, en entrant dans la mouvance de la problématique de l'être, l'analogie à la fois apporte sa conceptualité propre et reçoit la qualification transcendantale du champ auquel elle est appliquée. Dans la mesure, en effet, où il est qualifié par le domaine où il intervient avec son articulation propre, le concept d'analogie a une fonction transcendantale ; du même coup, il ne revient jamais à la poésie, mais préserve à l'égard de celle-ci l'écart initial engendré par la question : qu'est-ce que l'être ?⁷⁵ »

Ces dernières déclarations de Ricœur sont très importantes par rapport à sa manière de comprendre la philosophie dans son état actuel. D'abord, parce qu'il continue à penser que la philosophie « transcendantale » a une fonction. On a dit un mot à ce propos dans les chapitres précédents, plus précisément concernant sa phénoménologie herméneutique. Et c'est, me semble-t-il, parce que « l'analogie de l'être » revêt une fonction transcendantale dont la « métaphore poétique » n'est pas capable de prendre la relève, qu'il s'est mis sérieusement en peine de développer ces analyses sur Aristote. Et puis, l'on peut dire que si la pensée scientifique implique penser par genre, le rapport entre les multiples significations de l'être reste à penser autrement que par science. Mais cela n'implique pas que ce « penser autrement » soit moyennant la poésie ou la « métaphore poétique ».⁷⁶ Ricœur entre ainsi, semble-t-il, en contradiction flagrante car

⁷³ RICŒUR, P., *La Métaphore vive*, op.cit., p. 336.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 334.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 340.

⁷⁶ Voir, *Ibid.*, p. 343-344.

lorsqu'il s'agit de la réduction de la pensée spéculative à la dimension poétique, il défend l'autonomie de la pensée spéculative et lorsqu'il s'agit de la réduction de la pensée poétique à la pensée spéculative, il défend l'autonomie de la pensée poétique. Notamment par rapport au temps, dans *Temps et récit*, il soutient que le temps ne se laisse pas penser selon le concept, dans le discours direct ou spéculatif, et donc d'autres formes de discours, comme celle du récit, viennent à combler ce vide. Cette apparente incohérence, néanmoins, est due, me semble-t-il, à son désir d'une pensée dialectique et non réductionniste dont l'apparence est d'une contradiction. C'est pourquoi il défend la dialectique expliquer/comprendre comme une forme de discours mixte qui, tout en étant un discours philosophique, et donc spéculatif, n'abolisse pas le rapport créatif par les limites du seul « concept ».

La troisième section du huitième étude, traite de l'implication entre la théorie de la métaphore et le discours spéculatif ou philosophique.⁷⁷ Là il faut remarquer le rapport entre la poétique et l'ontologie. Mais il convient d'abord, avoir présent à l'esprit le lien entre la métaphore et la comparaison tel que Ricœur l'expose dans cette étude. On se rappelle que la métaphore suppose un *écart* par rapport à l'usage courant des mots à partir duquel, on procède à un rapprochement entre la chose à nommer et la chose étrangère à laquelle on emprunte le nom. Ce rapprochement sous-jacent à l'emprunt et à l'écart est plus explicite dans le cas de la comparaison.⁷⁸ Le rapport entre la métaphore et la comparaison, Aristote le traite dans le chapitre IV de la *Rhétorique* et si son propos exprès n'est pas celui d'expliquer la métaphore par la comparaison, mais plutôt l'inverse, il établit néanmoins, la subordination expresse de la comparaison à la métaphore. La comparaison dépend de la métaphore car si, au fond, toutes les deux disent le même, la métaphore a un avantage « stylistique » sur la comparaison. Métaphore et comparaison, écrit Ricœur, « seules diffèrent l'une à l'autre de la présence ou l'absence d'un terme de comparaison.⁷⁹ » Le terme de comparaison est la particule « comme » ; celle-ci dit « x est *comme* y » tandis que la métaphore dit tout simplement « x est y ». Si l'on dit d'Achille qu' « il s'élança *comme* un lion », c'est une comparaison ; mais si l'on dit que « le lion s'enlaça », c'est une métaphore. « Comme les deux sont courageux le poète a pu par métaphore, appeler Achille un lion » (*Rhétorique* III, 4, 1406 b 23).⁸⁰ Bref, si la métaphore a une supériorité sur la

⁷⁷ Voir, *Ibid.*, p. 324.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁰ RICŒUR cite ARISTOTE dans *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 38.

comparaison c'est parce qu'elle l'emporte avec élégance. La comparaison pourtant, est trop explicite en perdant un peu du dynamisme de l'expression métaphorique. Or, c'est à propos du rapport « *être comme* » ou « *voir comme* » que le lien entre métaphore et comparaison ont de l'intérêt ici. Ricœur revient sur cette question dans la quatrième section de la huitième étude ; il propose une théorie générale des intersections entre sphères du discours en considérant en même temps, une certaine ontologie. D'emblée, il plaide pour un relatif pluralisme des formes et des niveaux du discours, sans aller jusqu'à une hétérogénéité radicale qui rendrait impossible les cas d'intersection.⁸¹ Et puis, il considère qu'une ontologie reste implicite aux postulats de la référence métaphorique qui satisfasse à la dialectique des modalités de discours.⁸² D'après lui, les discours spéculatif et poétique sont impliqués : le discours poétique, enveloppe des virtualités sémantiques auxquelles il faut offrir l'espace d'articulation du discours spéculatif ; et le discours spéculatif contribue au dynamisme sémantique du discours poétique. Il s'agit, me semble-t-il, d'une sorte de dialectique entre tous deux discours. Dialectique dans laquelle le rapport « *être comme* » atteint son sens plein. En disant que ceci est (comme) cela, (selon le rapport du semblable), écrit notre auteur, l'assimilation n'atteint pas le niveau de l'identité de sens.⁸³ Le rapport entre les termes établis par l'« être comme » suppose une ressemblance sans arriver à l'identité du « même » de telle manière que le gain de signification ainsi obtenu n'est pas porté au concept ; il reste pris dans le conflit entre le « même » et le « différent ». L'« *être comme* » signifie, aux dires de Ricœur, *être et n'être pas* ; celle-ci donne accès à une *vision dynamique de la réalité*. Or, on peut bel et bien se demander si ce n'est pas l'ontologie paradoxale implicite dans l'énonciation métaphorique, et si l'« identité » de sens qui ne parvient pas à l'identité du « même », voire le conflit entre le « même » et le « différent », ne suppose pas une dialectique paradoxale.

Ricœur décrit ensuite, les traits essentiels de ce qu'il entend par discours spéculatif et par discours métaphorique. « Je dirais que le discours spéculatif est celui qui met en place les notions premières, les principes, qui articulent à titre primordial l'espace du concept.⁸⁴ » Le discours spéculatif, en outre, n'est jamais dérivé de l'image ou de l'illustration, à la différence du discours métaphorique ou poétique. De plus, c'est dans le discours de la systématité que s'inscrivent les significations des concepts quand

⁸¹ Voir RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 323-324.

⁸² RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 374.

⁸³ *Ibid.*, p. 376.

⁸⁴ *Ibid.*, 380.

elles s'arrachent au procès de nature métaphorique ; le spéculatif donc, est la condition de possibilité du conceptuel. Celui-ci met aussi en ordre les « grands genres », les « catégories de l'être », les « catégories de l'entendement », la « logique philosophique »... Ricœur écrit : « Le spéculatif est le principe même de l'inadéquation entre illustration et intellection, entre exemplification et appréhension conceptuelle. Si l'*imagination* est le règne du "semblable", l'*intellection* est celui du "même". Dans l'horizon ouvert par le spéculatif, le "même" fonde le "semblable" et non l'inverse.⁸⁵ » Le spéculatif a alors, le pouvoir d'articuler des significations conceptuelles dans un espace logique radicalement distinct de la perception ou de l'image. Si nous sommes capables de voir des *similitudes* dans la disparité de deux concepts, dans le cas de la métaphore par exemple, c'est, en fait, parce qu'il y a une *identité* au sens fort du terme quelque part. Autrement dit, le discours métaphorique n'atteint l'identité que comme ressemblance, mais, c'est le concept qui, d'après Ricœur, rend possible cette représentation (là il est proche de la conception de Hegel et de Kant dont on a dit un mot). Le travail d'interprétation est, d'ailleurs, l'œuvre du concept en ce sens qu'il s'agit d'un travail d'élucidation visant l'univocité. Le problème est que l'interprétation *rationalisant*, ou le travail du concept, finisse par évacuer l'expérience qui vient au langage à travers le procès métaphorique. Le but cherché est, aux dires de notre auteur, une épuration du support symbolique du travail poétique qui transmue le discours symbolique en illusoire. Ricœur pense surtout à des interprétations réductrices qui s'énoncent sous la forme : « tel ou tel symbole semblait vouloir dire quelque chose d'inédit sur un champ référentiel simplement pressenti ou anticipé. Mais, tout bien considéré ce symbole *ne* signifie *que*... »⁸⁶ Ce que le travail du concept poursuit, c'est la réinscription, dans une compréhension *disponible* et *maîtrisable* (la couleur de ses expressions, et l'idée elle-même, est bien héideggérienne), de la pertinence sémantique que la métaphore esquisse. Toutefois, Ricœur conçoit un travail herméneutique où l'interprétation répond autant à la notion du concept qu'à l'expression de l'expérience telle qu'elle cherche à se dire dans l'énoncé poétique. Bref, une modalité d'herméneutique qui opère l'intersection des deux discours, le spéculatif et le métaphorique ou poétique. On pourrait exprimer cette idée, en termes kantien, comme l'intersection entre l'entendement et l'imagination. Là où l'entendement échoue dans le travail de représentation conceptuel, l'imagination est capable de représenter l'idée ; la

⁸⁵ *Ibid.*, p. 381.

⁸⁶ Voir *Ibid.*, p. 383.

représentation de l'idée par l'imagination, en fait, aide la pensée conceptuelle à *penser plus*.⁸⁷ C'est dans ce sens que Ricœur parle de métaphore « *vive* ». Là où l'épithète « *vive* » appliquée à la métaphore signifie non seulement qu'elle vivifie un langage constitué, mais qu'elle inscrit le mouvement de l'imagination dans un « *penser plus* » au niveau du concept.⁸⁸

Ricœur considère alors la manière comment le discours spéculatif répond, avec ses ressources particulières, à la visée sémantique du discours poétique. Cette question passe néanmoins, par la *critique* préalable, déjà annoncée dans la septième étude, « Métaphore et référence », sur la conception de la « réalité ». C'est ainsi parce que la distinction entre sens et référence ramène à l'opposition plus radicale entre les valeurs cognitive et émotionnelle du discours. D'abord, il faut remarquer que, selon le préjugé positiviste, seul le discours scientifique dit la réalité.⁸⁹ Mais, qu'est ce que signifient monde, vérité, réalité ?⁹⁰ C'est dans ce contexte précis que le rapport « être comme », au sens d'« être *et* ne pas être » acquiert toute sa pertinence ; c'est là qu'apparaît le paradoxe majeur, à savoir celle de « voir les choses comme des *actions*.⁹¹ » Dans le cadre de la *Rhétorique* aristotélicienne, le poète prête vie à des choses inanimées, il les rend mouvement, *action*. Aristote fait ainsi appel à une catégorie de la « philosophie première » de manière que la clé de l'explicitation ontologique du récit fictif renvoie à une reprise spéculative des significations de l'être. C'est ainsi que le sens dernier de la référence de ce discours s'articule dans le discours spéculatif, dans le discours sur l'être. De même, cela suppose que l'intersection entre poétique et ontologie concerne la poésie tout entière dans la mesure où elle a le pouvoir de « signifier les choses en acte.⁹² » L'enquête de Ricœur porte alors sur le mode de signifier les choses en acte. Une première approche consiste à voir les choses comme des *actions*. C'est le cas de la tragédie qui montre les hommes « comme agissants », d'où le privilège de l'action consiste dans l'acte de l'agent lui-même. Voir toutes les choses en acte serait aussi les voir comme des éclosions naturelles. Sous cet angle, signifier l'acte serait aussi bien signifier la puissance au sens englobant qui encadre le mouvement et le repos. Mais alors le poète serait proche de celui qui atteint le principe immanent des êtres naturels et qu'en grec on nomme *physis*. « Pour nous, modernes, — écrit Ricœur — qui venons

⁸⁷ Voir, *Ibid.*, p. 383-384. (L'on trouve cette idée dans le paragraphe 49 de l'Éstétique chez Kant).

⁸⁸ Voir, *Ibid.*, p. 384.

⁸⁹ Voir, *Ibid.*, 386.

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ RICŒUR, P., *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 391.

⁹² *Ibid.*, p. 390-391.

après la mort de la physique aristotélicienne, ce sens de la *physis* est peut-être à nouveau vacant, comme ce que le discours poétique demande au discours spéculatif de penser.⁹³ » C'est-à-dire que si l'on ne cherche plus l'être, en tant qu'acte/puissance dans les corps physiques et/ou dans les organismes vivants, on peut concevoir que cela soit au niveau de *l'apparaître* lui-même, que le verbe poétique « signifie l'acte. » Bref, le sens de l'être en tant qu'acte/puissance, pourrait être conçu selon le mode de discours qu'exprime *l'expérience d'appartenance, laquelle inclut l'homme dans le discours et le discours dans l'être*. Parvenus à ce point néanmoins, on se trouve confronté à Heidegger qui, aux dires de notre auteur, veut penser ensemble le discours spéculatif et le discours poétique. Le pari de Heidegger, néanmoins, comme dans le cas de Hegel, serait autant une tentative dont il faut s'inspirer qu'une tentation qu'il faut écarter. D'emblée Ricœur veut édifier le discours spéculatif selon *les multiples acceptions de l'être* chez Aristote, comme on l'a déjà montré. Toutefois, il craint que la vision de Heidegger procède à une identification sans différenciation entre les discours spéculatif et poétique. Il consacre alors quelques analyses à montrer ces thèses contre la position de Heidegger. Ici on évite de les reproduire à nouveau. Ce qu'il importe de retenir c'est que, pour Ricœur, autant dans le cas d'une pensée qui poétise, que dans le cas d'une poésie pensante, c'est toujours *la pensée spéculative* qui use des ressources métaphoriques du langage pour créer du sens.⁹⁴ De plus, il est en désaccord avec la position de Heidegger à l'égard de l'histoire de la pensée occidentale. Celui-ci ambitionne, aux dires de notre auteur, une reconstruction de la pensée poétisante qui soit en rupture avec l'histoire de la métaphysique ; l'ensemble de l'histoire antérieure de la pensée occidentale serait, en fait, métaphysique.⁹⁵ Sinon, ce que Ricœur, en continuité avec la tradition

⁹³ *Ibid.*, p. 392.

⁹⁴ Voir, *Ibid.*, p. 394-395.

⁹⁵ La discussion s'avère virulente sur ce point parce que Heidegger semble englober toute la pensée occidentale dans la grand nébuleuse du mot "métaphysique" et celle-ci sous le mot "représentation." On est surpris de vérifier comme Stevens, lui aussi, semble d'accord avec cette idée dans sa lecture de Paul Ricœur. Voir STEVENS, B., *L'apprentissage des signes.*, *op.cit.*. En fait, d'après-lui, (qui suit Heidegger et Wittgenstein à ce propos) la philosophie de Ricœur, en tant que "philosophie de la volonté" est essentiellement "métaphysique" dans le sens décrit par Wittgenstein et Heidegger., p. 79-80. Rien de plus affreux qu'un tel verdict sur un auteur qui éprouve un sens "scientifique" hors commun, me semble-t-il, lorsque construit sur les acquis des autres, comme dans les communautés scientifiques, et lorsque dialogue avec les différents écoles et méthodologies de son temps, comme la psychanalyse, l'historiographie, la critique littéraire... Ricœur, à la différence des auteurs cités et du même Stevens, ne se hâte pas d'unifier par le haut dans aucun champ. Quelle prétention est celle d'embrasser sous une seule regard l'ensemble de la pensée occidentale en la qualifiant de "métaphysique"? "On oublie — écrit notre auteur — qu'en philosophie les mêmes mots ne cessent de revenir avec le sens chaque fois nouveau que leur confère la constellation de sens du contexte." Voir RICŒUR, P., *la Métaphore vive.*, *op.cit.*, p. 396. Ricœur signale, à propos de Hegel, que lorsque celui-ci propose l'idée de l'action sensée dans et par la vie politique, cette idée non seulement n'a pas été dépassée mais, d'une certaine façon, elle n'a pas encore été

philosophique, considère comme la *pensée spéculative*, est stigmatisée pour Heidegger en raison de sa présumée condition « métaphysique ». Or, cela dit, Ricœur retient de Heidegger la déclaration suivante : « Entre elles deux pensée et poésie, règne une parenté plus profondément retirée, parce que toutes deux s'adonnent au service du langage et se prodiguent pour lui. Entre elles deux pourtant persiste en même temps un abîme profond, car elles "demeurent sur les monts les plus séparés." »⁹⁶ »

Enfin, et pour conclure cette partie, Ricœur conçoit, à mon sens, un rapport dialectique entre les modes de discours. Une dialectique paradoxale où l'identité ne devient pas tautologique. Il parle d'une notion « tensionnelle » de la vérité qui fait culminer les termes opposés dans le paradoxe dans l'idée que l'« être comme signifie être et ne pas être ».

Autour de Temps et Récit I

« *La Métaphore vive* et *Temps et Récit* sont deux ouvrages jumeaux : parus l'un après l'autre, ils ont été conçus ensemble. Bien que la métaphore relève traditionnellement de la théorie des « tropes » (ou figures du discours) et le récit de la théorie des "genres" littéraires, les effets de sens produits par l'une et par l'autre relèvent du même phénomène d'innovation sémantique. Dans les deux cas, celle-ci ne se produit qu'au niveau du discours, c'est-à-dire des actes de langage de dimension égale ou supérieure à la phrase.⁹⁷ »

Métaphore et récit relèvent tous les deux, d'après Ricœur, du même phénomène d'innovation sémantique. Dans le cas de la métaphore, l'innovation sémantique consiste dans la production d'une nouvelle pertinence sémantique par le moyen d'une attribution bizarre, impertinente ; dans le cas du récit, l'innovation se produit par l'invention d'une intrigue qui est une œuvre de synthèse en ce sens que, l'intrigue rassemble sous l'unité

atteinte. Voir, RICŒUR, P., "La raison pratique", recueil *Du texte à l'action.*, *op.cit.*, p. 282. De manière semblable, dans la dernière étude de *Soi-même comme un autre*, il parle de potentialités laissées inemployées. (Voir, *op.cit.*, p. 346-347). Certes, Stevens reconnaît aussi l'intérêt de la pensée de Ricœur en tant qu'héritier du "subjectivisme" de la modernité. Sur ce point, on est d'accord. Enfin, on lit dans la conclusion de sa lecture sur Ricœur *L'apprentissage des signes* : "L'entreprise de Ricœur s'enracine dans la métaphysique de la substance dans la mesure où la philosophie de la volonté est celle d'un fondement égologique, à la fois support et sujet." (Voir, *op.cit.*, p. 299).

⁹⁶ RICŒUR cite HEIDEGGER dans *La Métaphore vive.*, *op.cit.*, 398. Si la pensée de Ricœur est valable, non seulement pour la philosophie, mais pour la jurisprudence, la sociologie, la psychanalyse, la historiographie, la littérature, etc., c'est parce qu'il ne fait pas de "philosophie" à l'ancienne mais philosophe selon des limites, philosophie critique donc; et critique, d'abord, par rapport aux limites qui circonscrivent le propre discours.

⁹⁷ RICŒUR, P., Avant-propos de *Temps et Récit I*, *op.cit.*, p. 9.

temporelle des buts, des causes, des hasards d'une action complète. En fait, aux dires de notre auteur, c'est cette *synthèse des éléments hétérogènes* qui rapproche le récit de la métaphore. Tous les deux cas sont, par ailleurs, envisagés à partir de la question épistémologique du rapport entre *explication* et *compréhension* et de la question *ontologique* entraînée par la théorie de la référence. Du côté du rapport épistémologique entre expliquer et comprendre, Ricœur veut relier l'*explication* appliquée par les sciences sémio-linguistiques à la *compréhension* préalable qui ressort d'une familiarité acquise avec la pratique langagière ; et du côté de la référence, il considère que le parallélisme entre métaphore et récit nous entraîne, en quelque sorte, à poser le problème de la référence ou de la prétention à la vérité. Dans le cas de la métaphore on vient juste de considérer cette question : « J'ai même suggéré — écrit-il — de faire du “voir comme”, en quoi se résume la puissance référentielle de la métaphore, le révélateur d'un “être comme” au niveau ontologique.⁹⁸ » Dans le cas du récit, il se révèle une fonction mimétique qui pose un problème semblable à celui de la référence métaphorique. L'intrigue, d'abord, s'applique tout particulièrement à la sphère de *l'agir* humain et des valeurs *temporelles*, elle est la *mimesis d'une action*, aux dires d'Aristote, tandis que la redescription métaphorique s'applique plutôt au domaine des valeurs sensorielles, pathiques, esthétiques et axiologiques. En ce que concerne au domaine de *l'action humaine* et des *valeurs temporelles*, Ricœur est entré dans la question du temps par le biais de son intérêt pour le récit, en s'apercevant d'une connexion significative entre « la fonction narrative » et l'« expérience humaine du temps ». ⁹⁹ Il comprend alors que la fonction de la narrativité est « d'articuler le temps de manière à lui donner la forme d'une expérience humaine.¹⁰⁰ ». Dans l'intrigue il voit le moyen privilégié de reconfigurer notre expérience temporelle informe, confuse et même muette. Bref, l'action humaine qui se déroule dans le temps est, en quelque sorte, le référent du récit. Cela dit, la frontière entre la fonction référentielle de la métaphore et celle du récit sont étroitement enchevêtrées, au point que le vocabulaire de l'une peut être échangé avec celui de l'autre. On peut donc parler de valeur mimétique du discours poétique et de la puissance de redescription du récit. Enfin, il se dessine d'ores et déjà une vaste sphère poétique où sont compris tous les deux discours, le métaphorique et le narratif.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁹ Voir, RICŒUR, P., *Réflexion faite*, *op.cit.*, p. 63.

¹⁰⁰ RICŒUR, P., *Réflexion faite*, *op.cit.*, *Idem.*

La première partie du volume I de *Temps et récit* intitulée « Le cercle entre récit et temporalité », est consacrée à une présupposition majeure, à savoir, que « le temps devient plus humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour, le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle.¹⁰¹ » Ricœur donne deux introductions différentes à cette réciprocité entre le temps et le récit. La première introduction part de la théorie du temps chez saint Augustin et la seconde de la théorie de l'intrigue chez Aristote. Ces deux auteurs proposent, d'après lui, deux entrées *indépendantes* pour la question envisagée, dans un cas, on est face à un paradoxe entre *concordance* et discordance dans la représentation du temps et la discordance est prépondérante ; dans l'autre, le rapport entre *concordance* et *discordance* dans la configuration de l'intrigue et la concordance l'emporte sur la discordance. « C'est cette relation inverse entre concordance et discordance qui m'a paru constituer —écrit Ricœur— l'intérêt majeur de la confrontation entre les *Confessions* et la *Poétique*. »¹⁰² Enfin, le chapitre III de cette première partie présente le noyau dont le reste de l'œuvre est le développement.

Les apories de l'expérience du temps

Ricœur commence la lecture du Livre XI des *Confessions* de saint Augustin au chapitre 14, 17 par la question : « *Qu'est-ce en que effet le temps ?* Il veut néanmoins, prévenir son lecteur que, d'emblée, il isole cette analyse du temps chez saint Augustin de son enchaînement dans la méditation sur les rapports entre le temps et l'éternité. Il le fait délibérément afin de l'introduire à un stade ultérieur où la question de l'éternité est tout à fait pertinente pour son propos. L'avantage de l'analyse augustinienne du temps ainsi isolé est qu'elle offre un caractère interrogatif et même aporétique. Le style d'Augustin, (comme celui d'Aristote), est hautement aporétique, selon notre auteur ; Augustin procède, d'abord, à partir des apories reçues de la tradition et lorsqu'il avance dans sa résolution un nouvel embarras est suscité. « ... C'est précisément en détachant l'analyse du temps de son arrière-plan éternitaire —écrit Ricœur— qu'on en fait saillir les traits aporétiques.¹⁰³ » (Inutile de dire que le style aporétique est celui que pratique notre auteur lui-même.) Enfin, Ricœur considère que la thèse permanente du livre autour de la réflexion sur le temps sera une rumination inconclusive dont la seule

¹⁰¹ RICŒUR, P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 17.

¹⁰² *Ibid.*, p. 18.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 23.

réponse possible est poétique et non théorique. Autrement dit, il y aurait une réponse poétique à l'aporie sur le temps qui est capable d'éclaircir la question, mais il n'y a pas de solution proprement théorique.

Augustin commence par affronter la question de la *mesure* du temps ; *mesure* que s'inscrit elle-même dans le domaine d'une aporie ontologique fondamentale, à savoir celle de l'être et du non-être du temps. C'est ainsi que les sceptiques défendent le non-être du temps, tandis que son caractère mesurable d'un côté, et le langage ordinaire de l'autre, pointent vers l'être. Ricœur cite l'argument sceptique : le temps n'a pas d'être, puisque le futur n'est pas encore, le passé n'est plus et le présent ne demeure pas. Cependant, lorsque nous parlons du temps, nous supposons son être : nous disons que les choses à venir seront, que les choses passées ont été et que les choses présentes passent.¹⁰⁴ Le temps, d'ailleurs, peut être long ou court ; d'une certaine manière nous prenons des mesures donc, impossible de mesurer ce qui n'est pas. De plus, c'est seulement du passé et du futur que nous observons la longueur. On connaît la fameuse idée du *triple présent*. Toutefois, avant de parvenir à cette solution, Ricœur suit le raisonnement augustinien. Celui-ci met, d'abord, le passé et le futur dans le présent par le biais de la mémoire et de l'attente, de manière que l'attention est tournée, sur le présent. En fait, dans la réponse finale, la mémoire et l'attente apparaîtront comme des modalités du présent. Ricœur cite Augustin : N'était-ce pas « quand il était encore présent » que le passé était long ? (15, 18).¹⁰⁵ Le temps peut être perçu et mesuré quand il passe. Le présent, pourtant, n'a pas d'extension : on ne peut penser au présent que comme un instant ponctuel, et ce que nous mesurons ce sont le passé compris plus tard comme *mémoire* et le futur compris comme *attente*. Le pas suivant est de tenir par des êtres, non le passé et le futur en soi, mais des qualités de ceux-ci qui peuvent exister dans le présent. Bref, ces qualités temporelles existent indépendamment si les choses sur lesquelles nous réfléchissons lorsque nous mémorisons ou nous prédisons existent encore ou existent déjà. La question qui suit alors, est de savoir *où* sont les choses passées et les choses futures, puisqu'elles sont quelque part, il faut les *situer*, et l'Évêque d'Hippone les situe dans l'âme. Ce passage, remarque Ricœur, le conduira à la formule du triple présent. « Peut-être pourrait-on dire au sens propre : il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur. Il y a en effet dans l'âme, d'une certaine façon, ces trois modes de temps, et je ne les vois pas ailleurs. » (20,

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 27.

26)¹⁰⁶ La notion du triple présent reste néanmoins mal assurée, selon Ricœur, tant qu'on n'a pas résolu la question de la *mesure* du temps. Pour que le triple présent reçoive la marque de la *distentio animi*, il faut accorder à l'âme elle-même une certaine extension. Celle-ci sera le fondement de toute mesure du temps, le temps cosmologique inclus, le raisonnement d'Augustin aboutit alors, à l'inhérence du temps à l'âme, mais, auparavant il lui a fallu éliminer toute thèse qui mettrait le temps dans la dépendance du mouvement physique.

Ricœur expose les quatre arguments de saint Augustin contre l'idée que le temps est le mouvement des astres ou le mouvement en général. D'une part, le mouvement des astres pourrait varier et donc s'accélérer et se ralentir ; et de l'autre le temps est plutôt la mesure du mouvement, sa durée, et non le mouvement lui-même. On s'arrête dans le quatrième argument : « Si l'on demande ce qui constitue la mesure que nous appelons "jour", nous pensons spontanément que les vingt-quatre heures du jour sont mesurées par un circuit entier du soleil. Mais, si le soleil tourne *plus vite* et qu'il fasse son circuit en une heure, le "jour" ne serait plus mesuré par le mouvement du soleil. » (23, 30)¹⁰⁷ Dans cet argument, Augustin s'éloigne, aux dires de Ricœur, de la tradition d'Aristote et de Plotin. Certes, Aristote avait déjà réfuté la thèse selon laquelle le temps est le mouvement des astres et il dit plutôt que le temps est « quelque chose du mouvement » sans se confondre avec lui. Mais, saint Augustin est le seul à penser l'espace du temps —un jour, une heure— sans référence cosmologique. De plus, en dissociant l'espace de temps de celui de mouvement céleste, il introduit l'idée de *distension*. Lorsqu'il dit que le temps est plutôt la mesure du mouvement que le mouvement lui-même, il pense à la mesure du mouvement de l'âme humaine. Ricœur cite de nouveau Augustin, « Par suite, m'est apparu que le temps n'est pas autre chose qu'une distension, mais de quoi ? Je ne sais, et il serait surprenant que ce ne fût pas de l'esprit lui-même. » (26, 23)¹⁰⁸ Le passage suivant et définitif, parvient à unifier les deux moments forts de la réflexion sur le temps, à savoir, la notion du triple présent et la distension de l'esprit. Pour opérer ce dernier passage, saint Augustin renoue avec l'assertion antérieure selon laquelle c'est *quand il passe* que nous mesurons le temps. Nous ne mesurons pas le futur qui n'est pas, ni le passé qui n'est plus, ni le présent qui n'a pas d'extension, mais les « temps qui passent », et donc, c'est dans le passage lui-même qu'est la clé de la *distension*. Celle-ci

¹⁰⁶ RICŒUR cite SAINT AUGUSTIN, voir *Ibid.*, p. 32.

¹⁰⁷ RICŒUR cite SAINT AUGUSTIN, voir *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁸ RICŒUR cite SAINT AUGUSTIN, voir *Ibid.*, p. 39.

est illustrée dans les trois célèbres exemples du livre XI des *Confessions*, à savoir le son qui dure et cesse, les syllabes longues et brèves et le chant. L'exemple du chant, pourtant, englobe les autres deux exemples, et puis il annonce l'articulation entre la théorie du triple présent et celle de la distension, il convient donc, de lire ce passage :

« Je me prépare à chanter un chant que je connais. Avant que je commence, mon attente se tend vers l'ensemble de ce chant ; mais, quand j'ai commencé, à mesure que les éléments prélevés de mon attente deviennent du passé, ma mémoire se tend vers eux à son tour ; et les forces vives de mon activité sont distendues, vers la mémoire à cause de ce que j'ai dit, et vers l'attente à cause de ce que je vais dire. Néanmoins mon attention est présente ; et c'est par elle que transite ce qui était futur pour devenir passé. Plus cette action avance, avance, plus s'abrège l'attente et s'allonge la mémoire, jusqu'à ce que l'attente tout entière soit épuisée, quand l'action est finie et a passé dans la mémoire. » (28, 38)¹⁰⁹

Ce que Ricœur remarque alors, c'est que le thème du paragraphe est la dialectique de l'attente, de la mémoire et de l'attention considérées en interaction. Bref, qu'il s'agit d'une *action* qui abrège l'attente et allonge la mémoire. L'attente et la mémoire consistent toutes deux dans une « tension », la tension de l'attention est dans le transit « actif » de ce qui était futur vers ce qui devient passé. L'action combinée de l'attente, la mémoire et l'attention, est-elle dite ce qui « avance, avance », et Ricœur conclut que la *distension*, est la non-coïncidence des trois modalités de l'action, la *faille* qui s'insinue au cœur du triple présent. Ainsi, la *discordance* naît et renaît de la *concordance* même des visées de l'attente, de l'attention et de la mémoire.¹¹⁰ Toutefois, dire que l'âme se « distend » à mesure qu'elle se « tend », ce n'est pas une solution spéculative à l'énigme du temps. Ricœur écrit : « C'est à cette énigme de la spéculation sur le temps que répond l'acte poétique de la mise en intrigue.¹¹¹ » Il pense à la *Poétique* d'Aristote, non parce qu'elle résout l'énigme mais parce qu'elle la fait travailler. Plus précisément, elle crée une figure inversée de la discordance et de la concordance.

Il reste pourtant à « lever » la parenthèse initiale posée sur l'éternité et autour de laquelle Augustin pense le temps. L'entourage théologique de la réflexion sur l'éternité

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 46-47.

¹¹⁰ Voir, *Ibid.*, p. 49.

¹¹¹ *Idem.*

et le contexte des méditations joignent, d'abord, de manière indivisible, la *louange* et *spéculation*. « Le livre XI des *Confessions* s'œuvre sur le premier verset de la *Genèse* [...] : *In principio fecit Deus...*¹¹² ». La méditation conduit ensuite, à l'idée de la création *ex-nihilo* : Dieu ne crée pas, rappelle Ricœur, à la manière d'un artisan qui fait à partir de quelque chose ; et de là à l'idée du *Verbum* divin qui, à différence de la *voix* humaine, n'a pas de commencement ni de fin : le *Verbum* demeure, les *verba* fuient et passent. De même, la voix humaine « commence » et « s'achève » mais dans le *Verbum divin*, il n'y a pas de changement ou mutation. Bref, l'éternité est « toujours stable », tandis que tout ce qui est soumis à l'ordre du temps périt et passe. « Dans l'éternel... rien ne passe, mais tout est tout entier présent, tandis qu'aucun temps n'est tout entier présent » (11, 13).¹¹³ Or, ce contraste entre l'éternité et le temps entoure, en fait, la dialectique de l'*intension-distension*. La *distension* devient synonyme de dispersion dans la multiplicité tandis que l'*intension* tend à s'identifier avec le rassemblement de l'homme intérieur, à l'aspiration du futur éternel ; elle est manifestation de l'espérance des choses à venir. Saint Augustin célèbre en esprit de *louange* cette éternité du Verbe qui demeure pour toujours. L'expérience temporelle cependant est marquée du signe du transitoire, « penser un présent sans futur ni passé —écrit Ricœur— c'est, par contraste, penser le temps lui-même comme en défaut par rapport à cette plénitude.¹¹⁴ » Mais, l'Évêque d'Hippone, en un élan d'espérance, pense à des niveaux de temporalisation toujours moins « distendus » et toujours plus « tendus ». Cela il importe de le remarquer parce que montre, aux dires de notre auteur, que l'éternité peut travailler de l'intérieur l'expérience temporelle et ainsi l'approfondir plutôt que l'abolir.¹¹⁵ Le désir d'éternité, en effet, n'abolit pas la narration temporelle chez Augustin. L'expérience de l'âme dans le parcours historique, constitue les neuf premiers livres des *Confessions*, et la temporalité humaine reçoit une nouvelle impulsion lorsque'elle est envisagée à partir de *l'autre* du temps, l'éternité.¹¹⁶ Il est intéressant de le remarquer, me semble-t-il, car la lecture ricoeurienne des *Confessions* contredit la théorie heideggerienne de « la liberté pour la mort », question dont on va développer plus loin le sens. Elle contredit, en outre, la tendance de la théorie moderne, en historiographie et en narratologie, à

¹¹² *Ibid.*, p. 51.

¹¹³ RICŒUR cite SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 55.

¹¹⁴ RICŒUR, P., *Temps et récit*. III, *op.cit.*, p. 473.

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ Voir, RICŒUR, P., *Temps et récit* I., *op.cit.*, p. 64.

déchronologiser le récit ; là où la question de l'éternité est ainsi comparable à celle de l'achronie des lois ou des modèles.

La mise en intrigue

Le deuxième chapitre de *Temps et récit I* intitulé « La mise en intrigue » est consacré à la *Poétique* d'Aristote. Ricœur traduit avec l'expression *mise en intrigue* le terme aristotélicien de *muthos* et c'est la réplique inversée de la *distension animi* : Si Augustin gémit sous la contrainte existentielle de la discordance, Aristote néanmoins, discerne dans la composition du poème tragique la victoire de la concordance sur la discordance. Ricœur établit un rapport entre l'expérience vive d'Augustin, dans laquelle la discordance déchire la concordance, et l'activité verbale d'Aristote, où c'est plutôt la concordance qui répare la discordance. Disons, d'ores et déjà, que l'activité verbale, et en ce sens la liberté humaine, est capable de réparer la déchirure radicale de la temporalité humaine. C'est ainsi que, dans la *Poétique*, la idée de l'*activité* mimétique, la *mimesis*, met sur la voie de *l'imitation créatrice de l'expérience temporelle* par le détour de l'intrigue. Parvenu à ce point, néanmoins, Ricœur remarque sa créativité. Il reconnaît bel et bien que la *Poétique* n'a aucun caractère temporel marqué, rien qu'indique ce rapport présumé entre l'activité mimétique et l'expérience temporelle. Il ne s'agit pas pourtant, de prendre le modèle aristotélicien comme une norme, ce n'est pas du souci par l'orthodoxie aristotélicienne qu'il s'agit. On peut parler ainsi d'un emprunt ponctuel des deux concepts aristotéliciens, celui de mise en intrigue (*muthos*) et celui d'activité mimétique (*mimesis*), pour les fins d'une idée déterminée. De plus, Ricœur érige le récit en catégorie *englobante* du drame, de l'épopée et de l'histoire, tandis que la *Poétique* accorde la primauté au drame (tragédie et comédie) et à l'épopée. Il envisage ainsi d'extrapoler ce modèle structural au-delà de son investissement tragique et de l'appliquer à la réorganisation de tout le champ narratif. Enfin, pour dire comment le récit se rapporte au temps, notre auteur emploie la notion de *référence croisée* du récit de fiction et du récit historique.¹¹⁷

Dans l'analyse sur la *Poétique*, Ricœur développe d'abord le couple *mimèsis-mythos*, deux termes dont il affirme, d'ores et déjà, qu'ils « doivent être tenus pour des *opérations* et non pas pour des *structures* ». Aristote lui-même définit le *muthos* comme

¹¹⁷ Ricœur déclare aussi que son propos n'est pas de faire un commentaire de la *Poétique*, mais que sa réflexion est au second degré. Voir, RICŒUR, P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 68.

« l'agencement des faits en système » (50 a 5),¹¹⁸ en marquant ainsi son caractère opératoire, et Ricœur considère la poétique comme « l'art de composer les intrigues.¹¹⁹ ». Quant au terme *mimesis*, que Dupont-Roc et Lallot¹²⁰ traduisent par imitation ou représentation, ce qu'il faut entendre par là c'est l'activité mimétique, le procès actif d'imiter. Toutefois, l'imitation ou la représentation de l'action est autour de la tragédie. Il s'agit, d'ailleurs, d'une définition qui se fait par articulation en *parties*, (Ricœur a mis en évidence cette même question dans le traitement de la métaphore) : « Toute tragédie comporte nécessairement six parties, selon quoi elle se qualifie. Ce sont l'intrigue, les caractères, l'expression, la pensée, le spectacle et le chant » (50 a 7-9).¹²¹ Enfin, Ricœur perçoit une ressemblance importante entre l'*imitation de l'action* et l'*agencement des faits* ; plus précisément, il considère que la *mimesis* est quasi-équivalent au *muthos* qui est l'agencement des faits. Cette quasi-identité des mots serait assurée par une première hiérarchisation entre les six parties dans laquelle Aristote donne la priorité aux objets de la représentation (l'intrigue, les caractères et la pensée) par rapport au moyen (l'expression et le chant), et au comment (le spectacle). Puis, il y a une seconde hiérarchisation où Aristote met l'*action* au-dessus des caractères et de la pensée : « c'est qu'il s'agit avant tout d'une représentation d'action et, par là seulement, d'hommes qui agissent » (50 b 3).¹²² Cette quasi-identification des concepts enfin, est assurée par la formule, « C'est l'intrigue qui est la représentation de l'action » (50 a 1).¹²³ Ricœur veut penser ensemble l'imitation de l'action et l'agencement des faits tout en signalant que ce trait marque d'ores et déjà, l'exclusion d'une interprétation de la *mimesis* d'Aristote en termes de *copie* selon l'usage platonicien du terme. L'imitation est ici une *activité mimétique* au sens précis qu'elle *produit* quelque chose. Plus exactement, elle produit l'*agencement des faits par la mise en intrigue*.¹²⁴

¹¹⁸ RICŒUR cite ARISTOTE, *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 69.

¹¹⁹ RICŒUR, P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, *Idem*. Le terme « intrigue » est une traduction libre de Ricœur inspirée dans celle de Dupont-Roc et Lallot qui traduit *muthos* par histoire ; c'est parce que le mot français *histoire* ne permet pas de distinguer comme l'anglais entre *story* et *history*.

¹²⁰ Ricœur suit les dernières traductions françaises, mais alors l'on est dans la décade des années quatre-vingt.

¹²¹ RICŒUR cite ARISTOTE, *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 71.

¹²² *Idem*.

¹²³ *Idem*.

¹²⁴ Voir ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, Tr. Fr., Georges Fraier ; Préface de Paul Ricœur, Calmann-Lévy, 1961 et 1983. Elle écrit : « (...) La qualité spécifique de révélation de l'action et de la parole, la manifestation implicite au sujet qui agit et parle, est si indissolublement liée aux flux vivants de l'agir et du parler qu'elle ne peut être représentée et « réifiée » qu'au moyen d'une sorte de répétition, l'imitation ou *mimèsis* qui, selon Aristote, règne dans tous les arts, mais qui ne convient vraiment qu'au *drama* dont le nom même (du verbe grec *dran*, « agir ») indique que le jeu dramatique n'est en fait qu'une imitation de l'action. Or, l'élément d'imitation réside non seulement dans l'art de l'acteur mais aussi,

La visée de ces analyses est d'extraire de la *Poétique* d'Aristote un modèle précis de mise en intrigue en l'appliquant ainsi, à d'autres champs narratifs. Le texte aristotélicien présente pourtant des contraintes. D'abord, celui-ci est centré notamment autour de la tragédie, l'épopée et la comédie ; puis cette distinction n'est pas rapportée à l'action directement mais aux caractères. Selon Ricœur le remarque, le Stagirite introduit un critère éthique dans le champ de la représentation. Celui-ci s'applique aux personnages en tant qu'ayant des caractères différents, et en les classifiant par la noblesse ou la bassesse. Or, cette dichotomie permet de définir la tragédie comme représentant les hommes « en mieux » et la comédie « en pire » :¹²⁵ la tragédie exalte les qualités des hommes; la comédie représente ses travers et ses ridicules en les parodiant. Il est vrai que cette séparation entre l'épopée, d'une part, et la tragédie et la comédie, de l'autre, suppose une contrainte limitative aux propos de Ricœur.¹²⁶ Mais il la convertit en un appui pour son intention de considérer *le récit comme le genre commun* dont l'épopée serait alors une espèce narrative. Cette limitation, en fait, n'affecte pas l'objet de la représentation (le « quoi » de la représentation — intrigue, caractères, pensée), mais son « comment », son mode. D'ailleurs, Aristote établit une autre différence selon l'attitude du poète par rapport aux personnages, à savoir qu' « ou bien le poète parle directement : alors il raconte ce que ses personnages font ; ou bien il leur donne la parole et parle indirectement à travers eux : alors ce sont eux qui “font le drame” » (48 a 29).¹²⁷ C'est ce que constitue le « mode » de représentation. Cette distinction, néanmoins, n'interdit pas, d'après Ricœur, de réconcilier l'épopée et le drame sur le genre commun du récit. Le récit est caractérisé non par l'attitude de l'auteur, mais par l'objet, voire il est le *muthos* en tant que l'agencement des faits.¹²⁸ Toutefois, et afin d'éviter toute confusion, Ricœur déclare son intention de distinguer entre le récit *au sens large*, qu'il définit comme l'objet de l'activité mimétique, et le récit *au sens étroit* de la *diègèsis* aristotélicienne qu'il appellera *composition diégétique*. Il remarque aussi comment Aristote lui-même atténue l'opposition « modale » entre imitation ou représentation dramatique et imitation ou représentation diégétique. Mais, en dernière analyse, cette question n'affecte nullement l'objet de l'imitation qui est *la mise en intrigue*.

comme Aristote le dit justement, dans la composition ou l'écriture de la pièce, dans la mesure du moins ou le drame s'épanouit lorsqu'il est représenté sur le théâtre. » p. 245.

¹²⁵ Voir, RICŒUR, P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 74.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ RICŒUR cite ARISTOTE, *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 75.

¹²⁸ RICŒUR P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 76.

Quant à la théorie du *muthos* — dont Ricœur signale qu'elle est abstraite de la définition de la tragédie, au chapitre VI de la *Poétique* — il s'intéresse tout particulièrement au *paradigme d'ordre* caractéristique de la tragédie. Il veut l'extraire des contraintes de la *Poétique* et l'appliquer à l'ensemble du champ narratif. De manière semblable, il veut élever le *muthos* « comme la solution poétique du paradoxe spéculatif du temps.¹²⁹ » Ricœur pense ensemble le *muthos* aristotélien et la *distentio* augustinienne selon la dialectique interne aux deux disciplines entre concordance (au sens de l'agencement des faits) et discordance (au sens d'une hétérogénéité non maîtrisable). On a déjà dit un mot à ce propos. Dans la définition du *muthos*, en fait, la *concordance* se caractérise par les traits *temporels* de complétude, totalité et étendue appropriée. Ces caractéristiques, notamment la notion de « totalité » ou de « tout » (*holos*), sont l'axe de l'analyse qui suit. Du côté de la « totalité » : « Un tout c'est ce qui a un commencement, un milieu et une fin » (50 b 26).¹³⁰ Or, c'est dans la composition poétique que quelque chose vaut comme commencement, comme milieu ou comme fin : le commencement n'est pas défini par l'absence d'antécédent mais par l'absence de nécessité dans la succession ; la fin est ce qui vient après autre chose, en vertu de la nécessité ou de la probabilité intrinsèque à la composition ; et le milieu a sa logique propre qui est celle du « renversement » des faits de la fortune à l'infortune. Et puis, le *renversement* marque l'effet proprement tragique dans la composition poétique parce que, dans l'idée de « tout », l'accent est mis sur la connexion logique qui règle la composition. Par conséquent, la succession que régissent les idées de commencement, de milieu et de fin sont des effets de l'ordonnance du poème et non pas des traits de l'action effective. Du côté de l'étendue, elle répond à une exigence interne à l'œuvre. « L'étendue qui permet le renversement du malheur au bonheur ou du bonheur au malheur par une série d'événements enchaînés selon le vraisemblable ou le nécessaire fournit une délimitation satisfaisante de la longueur » (51 a 12-15).

En prenant compte de ses traits Ricœur déduit que « le lien interne de l'intrigue est logique plus que chronologique ». ¹³¹ Et puis, il considère que le *renversement* constitue l'élément *non* maîtrisable de cette ordonnance de manière qu'il contribue à coordonner le temps réel des actions effectives au faire inventé de la composition poétique. Autrement dit, le *renversement* s'arrange mieux à ce qui se passe vraiment dans la vie

¹²⁹ *Ibid.*, p. 79.

¹³⁰ RICŒUR cite ARISTOTE, *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 80.

¹³¹ RICŒUR P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 82.

des hommes, au-delà du *paradigme d'orde* ou de la *logique* qui prédomine dans le faire de la liberté, le faire de la composition poétique. « La poésie en effet est un “ faire ” et un “ faire ” sur un “ faire ” — les “ agissants ” du chapitre II. Seulement, ce n'est pas un faire effectif, éthique, mais précisément inventé, poétique.¹³² » Ricœur s'aperçoit qu'il y a une intelligence propre de la poétique. Il trouve la confirmation chez Aristote lui-même lorsque celui-ci s'interroge sur le plaisir qu'on a à regarder des images de choses elles-mêmes répugnantes comme des animaux ignobles ou cadavres. « La raison en est qu'appréhender est un plaisir non seulement pour les philosophes, mais également par les autres hommes [...] ; en effet, si l'on aime de voir des images, c'est qu'en les regardant on apprend à connaître et on conclut ce qu'est chaque chose comme lorsque l'on dit : celui-là, c'est lui » (48 b 12-17).¹³³ Selon Ricœur les mots-clés de cette citation, apprendre, conclure, reconnaître la forme, constituent aussi le squelette intelligible du plaisir de l'imitation ou de la représentation. En outre, il y a des universaux « poétiques » en ce sens qu'ils peuvent être caractérisés par la double opposition du possible/effectif et du général/particulier. Pour illustrer cette idée il rappelle enfin la fameuse opposition aristotélicienne entre la poésie et l'histoire, « Car la différence entre le chroniqueur et le poète ne vient pas de ce que l'un s'exprime en vers et l'autre en prose [...] ; mais la différence est que l'un dit ce qui a eu lieu, l'autre ce qui pourrait avoir lieu ; c'est pour cette raison que la poésie est plus philosophique et plus noble que la chronique : la poésie traite plutôt du général, la chronique du particulier » (51 b 4-51 b 7).¹³⁴ Le possible, intervient dans l'agencement des faits, puisque c'est cet enchaînement qui doit être possible ou vraisemblable; et la sorte d'*universalité* qui renferme l'intrigue est *son ordonnance* elle-même, sa logique interne qui est, en outre, un rapport causal.¹³⁵ Ricœur prend aussi appui sur l'opposition d'Aristote entre *intrigue une* et *intrigue à épisodes* : « J'appelle intrigue à épisodes celle où les épisodes se suivent sans vraisemblance ni nécessité » ; là-dessus l'opposition clé consiste dans la distinction « L'une après l'autre »/« L'une à cause de l'autre ».¹³⁶ La première de celles-ci se rapporte au décousu ou l'incohérence des épisodes et la seconde est l'enchaînement causal ; tel serait le caractère de cohérence que comporte le *muthos*.

¹³² *Ibid.*, p. 82-83.

¹³³ RICŒUR cite ARISTOTE, *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 83.

¹³⁴ RICŒUR cite ARISTOTE, *Ibid.*, p. 84.

¹³⁵ RICŒUR P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 84.

¹³⁶ ARISTOTE cite par RICŒUR, *Ibid.*, p. 85.

Finalment, Ricœur déclare : « Ce serait un trait de *mimesis* de viser dans le *muthos* non déjà son caractère de fable, mais son caractère de cohérence ».¹³⁷

La cohérence de l'intrigue est un trait majeur. Il l'est à tel point que le « tragique » de l'action vient des discordances, des incidences effrayantes et pitoyables, qui la menacent. La tragédie représente une action noble qui doit être menée à son terme, c'est-à-dire au bonheur ou au malheur. La plausibilité de l'une ou de l'autre issue résulte de la qualité éthique des caractères, mais celle-ci est aussi menacée par les *renversements* de fortune et les coups du hasard qui mènent l'action à un final inattendu. Or, cette qualité de *concordance discordante* du modèle tragique offre un vis-à-vis à la *distentio animi*, au temps réel des actions effectives, voire au *tragique de l'action* qui, tout en étant bonne, peut avoir une issue inattendue. « C'est dans la vie — soutient Ricœur — que la discordance ruine la concordance, non dans l'art tragique ».¹³⁸ Le *muthos* donc, renvoie autant au domaine du *réel*, pris en charge par l'*éthique*, qu'au domaine de l'*imaginaire*, pris en charge par la *poétique*, et pour Ricœur il importe de clarifier ce rapport entre l'imitation créatrice et le réel. C'est ainsi que, d'abord, la *mimesis*, est à l'amont de la composition grecque qui suppose la référentie au réel.¹³⁹ Ensuite, l'idée préserve son caractère dynamique en ce sens que par « imitation » il ne faut pas entendre un décalque du réel mais une *activité créatrice*. La visée de son dynamisme, enfin, ne termine son parcours dans le seul texte, il y a aussi l'effet qu'elle produit chez spectateur et/ou le lecteur. Bref, ce sont trois aspects de la *mimesis*, et son rapport au réel, que Ricœur appellera *mimesis I*, *mimesis II* et *mimesis III* selon son idée de la triple *mimesis*. C'est le thème du deuxième chapitre de *Temps et récit I*.

«Le *muthos* tragique tournant autour des renversements de fortune, et exclusivement du bonheur vers le malheur, est une exploration des voies par lesquelles l'action jette les hommes de valeur, contre toute attente, dans le malheur. Il sert de contrepoint à l'éthique qui enseigne comment l'action par l'exercice des vertus, conduit au bonheur.¹⁴⁰ »

Dans l'*activité mimétique* s'établit une certaine continuité entre les régimes *éthique* et *poétique* de l'action elle-même. D'abord, puisque le *poète* imite les actions des hommes, ou des hommes agissants, il sait que ce sont les caractères qui permettent de

¹³⁷ RICŒUR P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 85.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 88.

¹³⁹ Voir, *Ibid.*, p. 94.

¹⁴⁰ *Idem.*

qualifier les hommes en action. Ces caractères sont selon la noblesse ou la bassesse, selon des types moraux connus de « tout le monde », c'est-à-dire que les qualifications éthiques viennent du réel ; « ...le poète — remarque notre auteur— trouve dans son fond culturel une catégorisation implicite du champ pratique¹⁴¹ ». C'est la marque de *mimesis* I, que la distingue des autres deux *mimesis*, la référentie *au réel* déjà constitué. Toutefois, l'imitation suppose une forme d'activité *créatrice* en ce sens, qu'elle résulte du réel sans y être absolument contrainte, c'est *mimesis* II. En outre, si le poète s'entend à la tradition, aux contraintes culturelles de l'acceptable, c'est parce que le vraisemblable doit être aussi *persuasif*. Or, l'allusion au trait subjectif de la *persuasion* va à l'encontre de *mimesis* III. « L'œuvre — écrit Ricœur — déploie *un monde* que le lecteur s'approprie. Ce monde est un monde culturel.¹⁴² » Chez Aristote l'achèvement d'une œuvre vient attesté par l'effet qu'elle produit chez le spectateur; c'est son plaisir propre, le plaisir d'apprendre ; également il associe l'acte d'apprendre à celui de conclure ce qu'est chaque chose. Ricœur, néanmoins, remarque que, si le spectateur reconnaît dans l'Œdipe l'universel que l'intrigue engendre par la seule composition,¹⁴³ le plaisir de reconnaître est lui-même soumis à l'imaginaire social. Bref, il se montre d'ores et déjà une sorte de dialectique entre liberté et vérité, entre le monde réel déjà constitué et l'acte créatrice. Dialectique vivante dont l'issue est l'effet produit chez le spectateur.

La triple mimesis et le temps raconté

Le chapitre troisième de *Temps et récit* I, consacré à l'analyse de la triple mimesis, relie l'étude sur le temps des *Confessions* de saint Augustin, à celui de l'intrigue dans la *Poétique* d'Aristote. Ce que Ricœur propose alors, c'est une reconstruction des chaînons intermédiaires qui articulent la médiation entre les deux thèmes. Autrement dit, il envisage une « dialectique du temps et du récit.¹⁴⁴ » Cette reconstruction cependant, est une esquisse, aux dires de Ricœur lui-même, qui requiert encore expansion, critique et révision. Dans cette étude, notamment, il n'aborde pas la différence fondamentale entre le récit historique et le récit de fiction ; ces deux grandes classes de discours narratifs posent des problèmes spécifiques dont il anticipe qu'ils seront abordés dans la quatrième partie de l'ouvrage (celle-ci correspond au livre III de *Temps et récit* intitulée

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁴² *Ibid.*, p. 103.

¹⁴³ RICŒUR P., *Temps et récit* I, *op.cit.*, p. 100.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 156.

Le temps raconté). L'intérêt de remarquer ces questions dès maintenant, est celui de montrer son rapport avec un des sujets posées en tête de ce travail. Il s'agit de la déclaration de Jean Greisch dans la préface du *Volontaire et l'Involontaire* qui a été traitée au premier chapitre : « Ricœur —écrit Greisch— accuse Heidegger de proposer une analyse de la liberté “entièrement dévorée” par la notion de situation et finalement par l'idée de la mort.¹⁴⁵ » Il rappelle aussi comment ce que Ricœur envisage à la fin du livre, c'est une « poétique de la liberté ». Ces deux questions sont traités dans la quatrième partie de *Temps et récit. Le temps raconté*, où notre auteur déploie la phénoménologie du temps d'Augustin à Husserl et à Heidegger et dont la visée est de montrer l'impossibilité d'une phénoménologie *pure* du temps. Celle-ci serait, aux dires de Ricœur lui-même, une appréhension *intuitive* de la structure du temps qui puisse être définitivement soustraite au régime aporétique qui caractérise la théorie augustinienne du temps.¹⁴⁶ Toutefois, il avance d'ores et déjà des traits décisifs. À la fin du troisième chapitre de *Temps et récit I*, il écrit : « La question la plus grave que puisse poser ce livre est de savoir jusqu'à quel point une réflexion philosophique sur la narrativité et le temps peut aider à penser ensemble l'éternité et la mort.¹⁴⁷ » En outre, si la poétique de la narrativité répond et correspond à l'aporétique de la temporalité, ce premier rapprochement entre la *Poétique* d'Aristote et les *Confessions* d'Augustin néanmoins, n'offre rien de plus qu'une vérification partielle de sa thèse. La dialectique du temps et du récit sera élargie bien au-delà de la limite de la *mimesis*.

Par ailleurs, dans le quatrième chapitre de *Temps et récit I*, il reprend son premier affrontement à Heidegger dans sa *Philosophie de la volonté*. Il reconnaît bel et bien que l'analyse heideggérienne sur l'expérience de la temporalité est un acquis inappréciable sur lequel lui-même construit sa phénoménologie de la temporalité. D'après lui il y a une grande proximité entre les analyses d'Augustin et de Heidegger autour du temps ; ils divergent cependant, dans ses conclusions, l'une se dirige vers l'espérance paulinienne et l'autre vers la résolution quasi stoïcienne face à la mort.¹⁴⁸ Heidegger comme Augustin, tous deux ont établi que l'expérience de la temporalité susceptible de se déployer à différents niveaux de radicalité (le temps authentique et mortel, le temps quotidien et public, le temps dans son unicité, chez Heidegger). Ils divergent pourtant,

¹⁴⁵ Préface de Jean GREISCH à RICŒUR P., *Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*, *op.cit.*, p. 8.

¹⁴⁶ Voir, RICŒUR P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 156.

¹⁴⁷ RICŒUR P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 162.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 159.

sur la *limite supérieure du procès de hiérarchisation de la temporalité*.¹⁴⁹ Pour Augustin, l'analyse des rapports purement extensifs du temps renvoient à une éternité tandis que la philosophie du temps de Heidegger, du moins à l'époque de *l'Être et le Temps*, oriente la réflexion vers la finitude, cutionnée par l'être pour-la-mort. Or, Ricœur, à son tour, envisage une autre solution, à savoir, une hiérarchisation mutuelle et simultanée entre le récit et le temps afin que la phénoménologie de l'expérience du temps fournit la clé de la hiérarchisation du récit, et les sciences du récit historique et du récit de fiction fournissent une solution *poétique* aux apories de l'expérience du temps. On revient plus loin sur ces questions de fond.

Cela dit, notre auteur remarque d'abord, comment des trois *mimesis*, dont on a déjà dit un mot, la principale, est *mimesis* II, l'activité créatrice. Cette priorité vient de sa fonction de coupure car elle ouvre le monde de la composition poétique et institue la « littéralité » de l'œuvre littéraire.¹⁵⁰ Il remarque également, que le sens de l'action créatrice de la mise en intrigue est le résultat de sa position intermédiaire entre les deux opérations constituées par *mimesis* I et *mimesis* III (la référence à l'action réelle et au monde culturel, et l'effet produit dans le lecteur). En outre, une science du texte peut être établie sur la seule abstraction de *mimesis* II. Toutefois, le but cherché dans ce cas est plutôt celui de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles l'œuvre littéraire se fonde dans l'expérience pratique.

Quant à *mimesis* I, si l'on considère la notion d'intrigue en tant qu'imitation d'action, il y a des compétences préalables qui sont requises : d'une part, la capacité de l'auteur à identifier l'action *en général* par ses traits structurels ; et de l'autre, son aptitude à identifier les *médiations symboliques* de l'action, (des signes, des règles, des normes des processus culturels qui contribuent à l'articulation de l'expérience).¹⁵¹ De plus, ces articulations symboliques de l'action portent des caractères *temporels* d'où procèdent la capacité et même le besoin d'être racontée de l'action. Ces trois traits de *mimesis* I sont dénommés par Ricœur comment le trait structurel, le trait symbolique et le trait temporel. Le trait structurel d'abord, demande une *sémantique de l'action* au sens qu'imiter est élaborer une signification *articulée* de l'action. Ricœur emprunte cette *sémantique* à la théorie de l'action de la philosophie analytique de langue

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 161

¹⁵⁰ Voir, *Ibid.*, p. 106.

¹⁵¹ Ricœur pense à la notion de symbole de Cassirer dans la *Philosophie des formes symboliques* où les formes symboliques sont des processus culturels qui articulent l'expérience entière. Voir, RICŒUR P., *Temps et récit* I, *op.cit.*, p. 113.

anglaise ; elle a été développée dans la contribution de Ricœur à l'œuvre collective du CNRS : *La sémantique de l'action*.¹⁵² Là il explique comment la philosophie analytique s'appuie sur une analyse du discours dans lequel l'homme dit son faire avec l'avantage qu'alors, on ne met pas en jeu l'intuition qu'un sujet prend de son vécu privé, mais l'énoncé public de l'action.¹⁵³ Le passage par les expressions linguistiques s'appuie donc, sur les énoncés qui sont des objectivations de l'expérience de l'agir dans le discours. Ensuite, Ricœur cite les *Investigations Philosophiques* de Wittgenstein, notamment les paragraphes 611 et 660, qui a donné naissance à des œuvres sur le langage de l'action et sur la sémantique de ce langage :

« Le thème général de ces ouvrages est celui-ci — écrit-il en suivant Wittgenstein : le langage dans lequel nous décrivons les mouvements et les événements de la nature. Dire : « je tends le bras pour montrer que je tourne », c'est produire un énoncé qui ne peut être placé dans la même catégorie que l'énoncé « le bras se lève » : celui-ci décrit un mouvement, celui-là une action ; celui-ci décrit un mouvement qui est observé par un spectateur, le deuxième décrit une action du point de vue de l'agent qui l'a fait.¹⁵⁴ »

Il apparaît alors, la tendance générale à distinguer le domaine du discours dans lequel on parle de l'action, de celui dans lequel on parle du mouvement. En fait, ce sont les secondes qui concernent l'agir humain en tant qu'*action* proprement dite, voire en tant qu'acte comportant un trait éthico-morale. Puis, par l'analyse conceptuelle, on détermine le réseau de notions qui donnent à l'action son sens d'action, à savoir « les concepts d'intention, de but, de raison d'agir, de motif, de désir, de préférence, de choix de l'agent, de responsabilité.¹⁵⁵ » Le langage ordinaire nous instruit aussi par une mise en œuvre de la technique des questions et des réponses. La réponse aux questions de type : Que faites-vous ? Pourquoi ? Comment ? Dans quelle intention ?..., produit des

¹⁵² Paris, Éd. du CNRS, 1977.

¹⁵³ RICŒUR, P., « Le discours de l'action » recueil de l'œuvre collective *La sémantique de l'action*. Paris, Éd. du CNRS, 1977, p. 5-6. MICHEL, J., dans son ouvrage *Paul Ricœur une philosophie de l'agir humain*, *op.cit.*, p. 195, soutient que c'est le passage par l'herméneutique des textes qui a permis à Ricœur de rompre de manière définitive avec une psychologie historique. Il pense tout particulièrement à la distinction diltheynienne entre *expliquer et comprendre*, que Ricœur reprend. L'auteur n'a pas tenu compte à ce propos, ou pas assez, du passage de Ricœur sur la philosophie analytique. Dans « Le discours de l'action » Ricœur montre déjà sa préférence pour des énoncés publics qui dépassent la tendance psychologisante de la phénoménologie husserlienne. Et puis, dans *Temps et récit*, que Michel analyse pour rendre compte de la position de Ricœur sur la « science historique » en tant que « science herméneutique » (Voir *op.cit.*, p. 171), il prend ce modèle *analytique* (dans *mimesis I*) pour rendre compte de la structure commune des récits historique et de fiction.

¹⁵⁴ RICŒUR, P., « Le discours de l'action » recueil de l'œuvre collective *La sémantique de l'action*, *op.cit.*, p. 6-7.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 5.

énoncés dont la forme est sélectionnée à l'intérieur du jeu plus vaste qu'est l'interlocution elle-même. Ce sont des énoncés comment « je fais ceci parce que, en vue de, etc. » Or, la mise en intrigue, l'imitation de l'action, demande notre compétence à utiliser le *réseau conceptuel* qui distingue le domaine de l'action de celui du mouvement physique. En outre, le terme même d'action, au sens de *ce que* quelque'un fait, tire sa signification distincte de sa capacité à être utilisé en relation avec les autres termes du réseau entier. Les principaux concepts du domaine de l'action forment ainsi un « réseau », de sorte que « si l'on trouve — écrit notre auteur — un emploi significatif du mot intention, on y trouve celui du mot motif, etc. ; aussi, comprendre un de ces termes, c'est les comprendre tous en les comprenant les uns par les autres.¹⁵⁶ » Les actions renvoient à des *motifs* qui rendent compte des raisons pour lesquelles quelqu'un fait ou a fait quelque chose. Les motifs, en fait, se distinguent clairement des lois physiques qui expliquent le rapport cause/effet entre les événements naturels, et les *agents* peuvent faire des choses qui sont tenues pour leur fait ou leur œuvre donc, ils peuvent être tenus aussi pour responsables des possibles conséquences de leurs actions. L'opération d'identifier un agent et celle de lui reconnaître des motifs sont alors complémentaires. Toutefois, il y a des *circonstances* que les agents n'ont pas produites, mais qui, pourtant, appartiennent au champ pratique car celles-ci circonscrivent l'action dans le cours des événements historiques et supposent des occasions favorables ou défavorables. De même, l'agir comporte *interaction* avec les autres, soit sous la forme de la coopération ou sous celle de la lutte. L'issue de l'action enfin, peut être un changement du bonheur vers le malheur ou l'inverse. Tous ces termes surviennent, néanmoins, dans les réponses à des questions comme le « quoi », le « pourquoi », le « qui », le « comment »... Par ailleurs, l'emploi d'un de ces termes dans un rapport de question-réponse a la capacité d'être relié à n'importe quel autre membre du même ensemble puisque tous les membres de l'ensemble sont en une relation d'intersignification.¹⁵⁷ Or, maîtriser ce réseau conceptuel, dans son ensemble et dans chacun de ses membres c'est, selon Ricœur, « avoir la compétence qu'on peut appeler *compréhension pratique*.¹⁵⁸ »

D'après ces analyses, il y aurait un double rapport, aux dires de Ricœur, entre la théorie de l'action développée par la philosophie analytique et la théorie de la

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁵⁷ RICŒUR P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 110.

¹⁵⁸ *Idem.*

narrativité, à savoir, un rapport de *présupposition* et un rapport de *transformation*. D'abord, tout récit *présuppose*, de la part du narrateur et de son auditoire, une familiarité avec les termes du réseau conceptuel de l'action (agent, but, moyen, circonstance...) Ensuite, le récit ne se limite pas à l'usage du dit réseau, il ajoute des éléments *discursifs* ou *configuratifs* qui le distinguent d'une simple suite de phrases d'action. Ce sont des traits syntaxiques, des règles de composition narrative, dont la fonction est de créer des modalités de discours appelés narratifs. Comprendre ce qu'est un récit enfin, suppose maîtriser son ordre syntagmatique et les règles qui gouvernent l'ordre diachronique de l'histoire. Et puis, l'agencement des faits qu'est l'intrigue, est ainsi agencement des faits dans l'action totale que constitue l'histoire racontée. Ricœur résume ce rapport double, entre théorie de l'action et théorie narrative, de la façon suivante: « En passant de l'ordre paradigmatique de l'action à l'ordre syntagmatique du récit, les termes de la sémantique de l'action acquièrent intégration et actualité.¹⁵⁹ » Les termes reçoivent actualité en ce sens que sa *capacité* de signification en reçoit une signification effective grâce à la configuration que l'intrigue confère aux agents, à ses circonstances et à son faire ; puis, des termes aussi hétérogènes que agents, motifs, circonstances...son intégrés dans des totalités effectives.

La composition de l'intrigue présuppose aussi des ressources *symboliques* du champ pratique. « Si, en effet — écrit Ricœur — l'action peut être racontée, c'est qu'elle est déjà articulée dans des signes, des règles, des normes : elle est dès toujours *symboliquement médiatisée*.¹⁶⁰ » Dans ce cas, il s'appuie sur les travaux d'anthropologues, comme Clifford Geertz, se réclamant de la sociologie compréhensive. Par rapport au mot symbole, notamment, il suit non déjà l'idée d'expressions à double sens, mais un usage proche de celui de Cassirer dans la *Philosophie des formes symboliques* dont les formes symboliques sont considérées comme *processus culturels*. D'ailleurs, comme la philosophie analytique prend des énoncés qui ont un caractère public, pour l'anthropologie et la sociologie le « symbole » aussi, implique le caractère *public* de la signification. C'est-à-dire que, le signifié du symbole est incorporée à l'action et déchiffable en interaction parmi les acteurs du jeu social, il n'agit pas donc, d'une opération psychologique. La médiation symbolique suppose, en outre, la *structure* d'un ensemble symbolique. Pour comprendre un rite, par exemple, il faut comprendre sa place dans le rituel et celui-ci

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 112.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 113.

dans une culture, dans l'ensemble de conventions, de croyances et d'institutions que la conforment. De même que dans le cas des mots d'action, il y a alors, une sorte de réseau d'intersignification de l'ensemble des symboles d'une culture. Un système symbolique, écrit Ricœur, « fournit un *contexte de description* pour des actions particulières¹⁶¹ », dans lequel il est possible d'interpréter un geste *comme* signifiant une chose ou une autre. Selon le contexte le geste de lever le bras, par exemple, sera interprété comme manière de saluer, de hélér un taxi ou de voter. Ainsi, les règles de description ou d'interprétation confèrent à l'action une première *lisibilité*,¹⁶² et Ricœur considère l'action comme un *quasi-texte* dont les symboles fournissent des règles de signification en fonction desquelles une conduite déterminée peut être interprétée.¹⁶³ De plus, le terme symbole introduit l'idée de règle dans sa connotation de *norme* de manière que, les codes culturels remplissent la fonction de régulation sociale. Autrement dit, c'est en fonction de l'éventail de normes d'une culture que les actions reçoivent une estimation ou une appréciation positive ou négative. Il s'agit des coutumes, écrit Ricœur, des mœurs et de tout ce que Hegel plaçait sous le titre de substance éthique,¹⁶⁴ et en général des normes d'une culture.

Enfin, un autre trait de précompréhension, concerne les caractères *temporels*. Comprendre l'action présuppose, avons nous dit, une familiarité avec le réseau conceptuel de l'action et avec ses médiations symboliques et puis, des structures temporelles de l'action. D'après Ricœur il y a des traits temporels implicites à la narration et que l'on peut tenir pour des inducteurs du récit. Il suit alors l'analyse existentielle de Heidegger dans *l'Être et le Temps*, toutefois il veut saisir seulement le sens anthropologique. Autrement dit, dans ce cas concret il prétend isoler des traits d'anthropologie philosophique de l'ouvrage sans regarder à sa visée ontologique. Il ne s'agit pas, évidemment, de dire que l'ouvrage en question soit une anthropologie ou de soutenir qu'il est possible d'en isoler une. Mais, pour le propos précis de Ricœur, à ce stade de l'analyse, il importe d'éviter la confrontation avec d'autres difficultés inhérentes au texte de Heidegger. Cela dit, Ricœur remarque comment du point de vue anthropologique Heidegger organise la thématique du Souci, de manière que celui-ci lui permet de déstabiliser le primat de la connaissance par objet et de dévoiler la structure

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁶² Ricœur exprime ces mêmes idées dans la section intitulée « Le concept de règle d'action » de l'essai « La raison pratique » du recueil, *Du Texte à l'action*, *op.cit.*, pp. 270-272.

¹⁶³ C'est le premier lien qu'il établit entre la théorie du texte et la théorie de l'action.

¹⁶⁴ RICŒUR P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p.116.

de l'être-au-monde, plus fondamentale que toute relation du sujet à objet. Or, ce même puissance de rupture avec la connaissance d'objet, Ricœur la retrouve dans les analyses qui concluent l'étude de la temporalité de la deuxième section de *l'Être et le Temps*. « Ces analyses — écrit-il — sont centrées sur notre rapport au temps comme ce « dans » quoi nous agissons quotidiennement.¹⁶⁵ » Il s'agit de la structure de l'*intratemporalité* qui serait la plus apte « à être nivelée par la représentation linéaire du temps comme simple succession de maintenant abstraits¹⁶⁶ » mais que, pourtant, résiste à un tel nivellement qui la réduirait à une succession abstraite. Être - « dans » le temps est autre chose que mesurer un instant abstrait, cela suppose le rapport existentiel qu'implique « compter avec » le temps. Pour discerner les caractères proprement existentiels du temps, Heidegger s'adresse, comme dans la philosophie du langage ordinaire, à ce que nous disons et faisons à l'égard du temps. Des expressions telles que : « avoir le temps de... », « prendre le temps de... », « perdre son temps », etc., orientent vers le trait datable et public du temps de la préoccupation. En fait, les premières mesures de la représentation ordinaire du temps sont empruntées à l'environnement naturel. Ricœur écrit : « Le jour n'est pas une mesure abstraite, c'est une grandeur qui correspond à notre Souci et au monde dans lequel il est « temps de » faire quelque chose...¹⁶⁷ » En outre, le maintenant propre du temps de la préoccupation est une forme de « rendre présent », inséparable d'« attendre » et de « retenir ». Or, l'analyse de Heidegger rejoint ainsi, d'après Ricœur, la *distentio animi* de saint Augustin ; là il n'y a plus, à proprement parler, un temps passé, un temps futur et un temps présent mais un triple présent : un présent des choses passées, un présent des choses futures et un présent des choses présentes. Dans le récit, également, l'on peut le déduire, il n'y a qu'un *triple présent* qui déploie le temps de l'*intratemporalité*. « C'est sur le socle de l'intra-temporalité —déclare notre auteur enfin— que s'édifieront conjointement les configurations narratives et les formes plus élaborées de temporalité qui leur correspondent.¹⁶⁸ ». On revient, nonobstant, sur l'intéressant rapport du *temps* et du *récit*.

Quant à *mimesis* II, celle-ci appartient au royaume du *comme si*. Des trois *mimesis*, celle-ci est la principale, on l'a dit plus haut, et correspond à l'activité créatrice. De

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 120.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 121.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 123. Voir aussi : RICŒUR, P., « La fonction herméneutique de la distanciation », recueil *Du texte à l'action, op. cit.*, p.347.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 124-125.

plus, Ricœur déclare que s'il ne parle pas tout simplement du royaume de la *fiction* c'est pour éviter des équivoques comme celui que produirait l'emploi de ce terme lorsqu'il parle du récit historique. En fait, *mimesis* II désigne les *configurations narratives* qui sont communes au récit historique et au récit de fiction, mais sans oublier qu'à ce stade de l'analyse la dimension *référentielle* du récit n'est pas encore envisagée. La différence entre les récits, historique et de fiction, concerne les prétentions de vérité des deux classes de récit et elle est abordée dans la troisième partie de l'ouvrage. Pour l'instant, l'approche de Ricœur est autour de l'acte de composition qui ne met pas en jeu les problèmes de référence et de vérité. La visée de cette partie est de dégager l'activité de configuration des contraintes limitatives que le modèle de la tragédie impose au concept de mise en intrigue chez Aristote; puis Ricœur veut compléter le modèle de la *Poétique* par une analyse de ses structures temporelles (analyse que ne trouve aucune place dans la *Poétique*). De cette manière, le modèle de mise en intrigue est préservé dans les amplifications et les corrections que la théorie de l'histoire et la théorie du récit de fiction lui apporteront.

Mimesis II a une position intermédiaire entre *mimesis* I et *mimesis* III, avons nous dit, en ce sens qu'elle exerce une fonction de médiation. L'intrigue fait médiation d'abord, entre des *occurrences individuelles* et une *histoire* qui a caractère de complétude ou de *totalité*. Par l'acte de configuration une histoire sensée est tirée d'une diversité d'événements; il organise des événements singuliers dans une totalité intelligible; il *compose ensemble* des facteurs aussi *hétérogènes* que des agents, des buts, des moyens, des circonstances, etc. Toutefois, l'intrigue admet aussi des incidents pitoyables et effrayants, les reconnaissances et les effets violents.¹⁶⁹ Enfin, celle-ci est médiatrice, selon notre auteur, au niveau de ses *caractères temporels* propres. « Ces caractères Aristote ne les a pas considérés. Ils sont pourtant directement impliqués dans le dynamisme constitutif de la configuration narrative.¹⁷⁰ » Ainsi, l'acte de mise en intrigue combine deux dimensions temporelles, à savoir la dimension épisodique du récit et la dimension configurant elle-même dont on a souligné, qui tire l'unité d'une totalité temporelle en partant d'une diversité d'événements.

« Suivre une histoire, c'est avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d'une attente qui trouve son accomplissement dans la *conclusion*. Cette conclusion n'est pas logiquement impliquée par quelques prémisses antérieures. Elle

¹⁶⁹ Ricœur considère l'intrigue comme modèle de *concordance-discordance*.

¹⁷⁰ RICŒUR P., *Temps et récit* I, *op.cit*, p.128.

donne à l'histoire un « point final », lequel, à son tour, fournit le point de vue d'où l'histoire peut être aperçue comme formant un tout. Comprendre l'histoire, c'est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs ont conduit à cette conclusion, laquelle, loin d'être prévisible, doit être finalement acceptable, comme congruente avec les épisodes rassemblés.¹⁷¹ »

Ricœur se rapporte à cette question lorsqu'il considère l'identité personnelle au plan de la mise en intrigue dans *Soi-même comme un autre*.¹⁷² Alors, il caractérise l'acte de configuration en termes dynamiques, par la concurrence entre une exigence de concordance et l'admission de discordances que, jusqu'à la fin du récit, mettent en péril sa congruence. Par concordance, rappelons-nous, il entend l'exigence d'ordre de l'agencement des faits, et par discordance les renversements de fortune qui font avancer l'intrigue, depuis une situation initiale jusqu'à une situation finale. Le terme de *configuration* il l'applique à cette forme de composition qui fait *médiation* entre concordance et discordance. Or, afin d'extrapoler cette notion de configuration narrative à toute composition narrative (au-delà donc des limites de la tragédie et de l'épopée grecques chez Aristote) il parlera de *synthèse de l'hétérogène*. Ainsi, il rend compte des diverses médiations opérées par l'acte de configuration : entre les divers événements et l'unité temporelle de l'histoire, entre les diverses composantes de l'action comme intentions, causes, agents, hasards, et l'enchaînement de l'histoire. De même, entre le modèle narratif et tout autre modèle de connexion apparaît une différence essentielle dans le statut de *l'événement*. « L'événement narratif — écrit-il — est défini par son rapport à l'opération même de configuration.¹⁷³ » L'événement est source de discordance dans l'intrigue en tant qu'il surgit, et source de concordance en ce qu'il fait avancer l'histoire. De plus, si la mise en intrigue parvient à inverser l'effet de contingence, au sens de ce qui aurait pu arriver autrement ou ne pas arriver du tout, en l'incorporant à l'effet de nécessité ou de probabilité,¹⁷⁴ c'est au cœur même de l'événement. L'événement alors, passe d'être inattendu, surprenant, à être part intégrant de l'histoire ; mais il est compris « une fois transfiguré par la nécessité en quelque sorte rétrograde qui procède de la totalité temporelle menée à son terme.¹⁷⁵ »

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 130, voir aussi RICŒUR, P., "Expliquer et comprendre", recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 200.

¹⁷² RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.168.

¹⁷³ *Ibid.*, p.169.

¹⁷⁴ Voir, *Idem*.

¹⁷⁵ RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.170..

L'analyse de *mimesis* II il la conclut moyennant deux traits complémentaires qui assurent sa continuité avec *mimesis* III. Il en est ainsi car, d'après lui, ces deux traits requièrent, plus que les précédents, le support de la lecture, qui caractérise *mimesis* III, pour être actualisés. Ce sont la *schématisation* et la *traditionnalité*. Concernant la schématisation d'abord, Ricœur relie le « prendre ensemble » de l'acte configurant, au jugement selon Kant selon un rapport de similitude entre la production de l'acte configurant et le travail de l'imagination productrice. Par cette dernière, néanmoins, il faut entendre non pas une faculté *psychologique* mais *transcendantale*. « L'imagination productrice — remarque-t-il — non seulement n'est pas une règle, mais constitue la matrice génératrice des règles.¹⁷⁶ » Celle-ci a une fonction synthétique, celle de relier l'entendement à l'intuition opérant des synthèses ; et la mise en intrigue, à son tour, opère la synthèse entre des éléments hétérogènes comme le thème, la pensée, la présentation des circonstances, des caractères, des épisodes, des renversements de fortune... C'est le *schématisme* de la *fonction narrative* qui, aux dires de notre auteur, « se constitue dans une histoire qui a tous les caractères d'une *tradition*.¹⁷⁷ » Il y a, en effet, des paradigmes qui constituent une typologie de la mise en intrigue ; c'est ainsi que s'institue une tradition narrative. Une tradition, néanmoins, ne suppose pas une transmission morte ; elle implique aussi des caractères de l'innovation. Ricœur pense à la dialectique *d'innovation* et *sédimentation* dont il traite maintes fois. La fonction des types, les figures, les paradigmes, est de fournir des règles de production (formes, genres, types) ; c'est le trait de sédimentation dans la tradition. Toutefois, ce qui à titre ultime est produit dans la *poièsis* du poème est toujours une œuvre singulière qui constitue le trait d'innovation.¹⁷⁸ Le travail de l'imagination, en fait, se relie de distinctes manières aux paradigmes de la tradition. On peut entretenir une application servile, une déviance calculée, en passant par tous les degrés, remarque Ricœur, de « déformation réglée ». Toute œuvre singulière constitue cependant, un premier écart par le fait même de sa singularité ; et, à la limite, elle peut changer de genre en créant un autre.

Quant à *mimesis* III, Ricœur explicite d'abord comment la transition entre *mimesis* II et *mimesis* III est opérée par l'acte de lecture, et les deux traits par lesquels il vient de caractériser l'intrigue dans *mimesis* II, la schématisation et la traditionnalité, l'attestent.

¹⁷⁶ RICŒUR P., *Temps et récit I, op.cit.*, p.132.

¹⁷⁷ *Idem.*

¹⁷⁸ RICŒUR P., *Temps et récit I, op.cit.*, p. 134.

« Schématisation et traditionnalité — écrit-il — sont d'emblée des catégories de l'interaction entre l'opérativité de l'écriture et celle de la lecture.¹⁷⁹ » Lorsque l'on suit une histoire, on l'actualise, en quelque sorte, puis les paradigmes, les genres littéraires, les types, etc., sont des structures qui contribuent à la rencontre entre le texte et son lecteur. Du côté des paradigmes, ceux-ci fournissent des lignes directrices qui guident la lecture et donc, qui aident à cette rencontre; de même, ils règlent la capacité d'une histoire à être suivie. Quant à l'acte de lire, celui-ci accompagne la configuration du récit et l'actualise en sa capacité à être suivi ; il accompagne aussi la dialectique de l'innovation et de la sédimentation des paradigmes ; et puis, le lecteur achève l'œuvre au sens où le texte comporte toujours des trous ou des zones d'indétermination qui sont à déterminer et à configurer par le propre lecteur. Toutefois, l'acte de *communication* instauré dans l'acte de lecture engage également celui de la *référence* puisque le texte parle d'un « monde », le « monde du texte ». Par-delà le sens d'une œuvre, remarque notre auteur, ce qui est communiqué, en dernière instance, c'est « le monde qu'elle projette.¹⁸⁰ » Ricœur avait déjà traité le rapport entre le *sens* et la *référence* du discours, dans son ouvrage immédiatement antérieur *la Métaphore vive*. Là il suivait Benveniste pour qui la phrase, et non pas le mot comme Saussure, est l'unité minimale du discours. L'avantage de la phrase est celle d'éviter toute possible confusion du discours avec le signifié corrélatif de chaque signifiant dans l'immanence d'un système de signes. « Avec la phrase — écrit Ricœur — le langage est orienté au-delà de lui-même : il dit quelque chose *sur* quelque chose.¹⁸¹ » La visée référentielle du discours, néanmoins, dépasse la seule théorie du discours, voire la systématisation, dans la mesure où celui qui prend la parole ambitionne de porter au langage et de partager avec autrui une *expérience*. « C'est cette expérience qui, à son tour a le monde pour horizon.¹⁸² » Ricœur est persuadé que toute expérience s'élève sur des potentialités qui en constituent l'horizon : « la chose visée entretient des rapports potentiels avec toute autre chose sous l'horizon d'un *monde total*, lequel ne figure jamais comme objet de discours.¹⁸³ » Difficile, ce bref passage peut être clarifié par des déclarations de Ricœur dans le même chapitre. D'abord, il pense, me semble-t-il, à la présupposition ontologique de la référence du langage. C'est-à-dire qu'il défend, contre des présupposés des sciences

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 145.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 146.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 147.

¹⁸² *Idem.*

¹⁸³ *Idem.*

linguistique et sémiotique, que le langage ne constitue pas un monde par lui-même. Ces sciences, dit-il, rejettent par postulat de méthode l'idée d'une visée intentionnelle orientée vers l'extralinguistique.¹⁸⁴ Toutefois, cette définition montre l'idée du « monde » du texte entendu en sens négatif, par opposition à la thèse contraire, et, cela ne suffit pas pour rendre compte de ce à quoi Ricœur pense lorsqu'il parle du « monde du texte ». « Ce que reçoit un lecteur, —écrit-il— c'est non seulement le sens de l'œuvre mais, à travers son sens, sa référence, c'est-à-dire l'expérience qu'elle porte au langage et, à titre ultime, le monde et sa temporalité qu'elle déploie en face d'elle.¹⁸⁵ » Encore un passage obscur. Il continue sa réflexion en prenant l'exemple des œuvres d'art. Dans *la Métaphore vive* il avait déjà soutenu la thèse selon laquelle les œuvres littéraires portent elles aussi, une expérience.

Or, peut-être l'obscurité de ses passages vient-elle de la double signification du monde du texte : celle du monde immanent au texte et celle de sa visée au monde réel comme horizon. De plus, dans ce cas aussi, prend sens le rapport entre la théorie du texte et la théorie de l'action qui fonde le lien entre liberté et récit. Ce rapport, entre la théorie du texte et la théorie de l'action, s'étend, en outre, à la théorie de l'histoire par la notion de *référence croisée* qui sera le thème de la deuxième partie de l'œuvre intitulée « L'histoire et le récit ». Ricœur avait esquissé ce triple rapport (entre le texte, l'action et l'histoire) dans son article du recueil *Du texte à l'action* intitulé « Expliquer et comprendre... » dont on dit un mot à la fin de ce chapitre ; il nous sert pour conclure et pour introduire le suivant chapitre. Mais l'expression « monde du texte » continue à être obscure. D'emblée, on l'a déjà dit, celle-ci s'oppose à la théorie dominante de la poétique contemporaine, qui récuse toute prise en compte de la référence à ce qu'elle considère comme d'extralinguistique. Les textes littéraires contiennent des allégations concernant le vrai et le faux, le mensonge et le secret, qui ne sont pas un simple effet de sens ou une « illusion référentielle ». Sinon, on ratifie le préjugé positiviste selon lequel seul est réel le donné qui peut être empiriquement observé ou scientifiquement décrit; et puis, la littérature se cloître dans sa structure interne. Ricœur comprend que ce chemin conduit droit à l'abolition de la pointe subversive que la littérature tourne contre l'ordre moral et l'ordre social établi.¹⁸⁶ La lecture, en fait, pose le problème de l'impact de la littérature sur l'expérience quotidienne. « Tout un éventail de cas est ouvert par ce

¹⁸⁴ Voir, *Ibid.*, p. 148.

¹⁸⁵ *Idem.*

¹⁸⁶ Voir, *Ibid.*, p. 150.

phénomène d'interaction : depuis la confirmation idéologique de l'ordre établi, comme dans l'art officiel ou la chronique du pouvoir, jusqu'à la critique sociale et même la dérision de tout « réel ». De même, l'extrême aliénation par rapport au réel est encore un cas d'intersection.¹⁸⁷ » Dans *la Métaphore vive* Ricœur avait déjà soutenu que la capacité du langage ne s'épuise pas par le seul discours descriptif et que les œuvres poétiques se rapportent au monde selon un régime référentiel propre.¹⁸⁸ Cette thèse il l'étend à tous les textes poétiques, qu'ils soient lyriques ou narratifs. De plus, il considère que les œuvres de fiction élargissent notre horizon d'existence et que, loin de produire des images affaiblies de la réalité, *augmentent*, réécrivent ses significations.¹⁸⁹ Toutefois, la notion de « monde du texte » continue à être obscure, puis il ne semble pas l'avoir développée. D'une part, il y a la visée référentielle qui, cependant, ne s'épuise pas dans le monde réel existant mais dans un monde possible, et dans le monde d'une expérience qui sera toujours celle de l'auteur lui-même ; et de l'autre, la notion renvoie à l'aspect subversif de l'œuvre littéraire contre les systèmes moraux et/ou social. D'ailleurs, il y a aussi la question de la *totalité*, le fait que ce monde doit être *total*, comme le texte lui-même doit être complet. Ce « monde total » est, peut-être, *le monde commun* dont parle la phénoménologie husserlienne ? On lit dans l'essai « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » : « Nous avons déjà compris que les autres sont présents et absents d'une autre façon que les choses [...], qu'un seul et même monde nous est commun sans qu'il soit multiplié autant de fois qu'il y a des consciences...¹⁹⁰ » Et, « L'existence sociale repose sur la constitution d'une nature commune. Je dois pouvoir considérer la nature constituée par moi et celle constituée par autrui, comme étant numériquement une. Le monde n'est pas multiplié autant de fois qu'il est perçu.¹⁹¹ » Dans cette perspective se comprend mieux l'idée selon laquelle, ce que l'auteur ambitionne c'est de porter au langage une *expérience*, dont l'horizon est le monde total. Le « monde du texte » alors, tout en supposant une certaine singularité, a comme

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 150.

¹⁸⁸ « La référence métaphorique —écrit Ricœur— consiste en ceci que l'effacement de la référence descriptive —effacement qui, en première approximation, renvoie le langage à lui-même— se révèle être, en seconde approximation, la condition négative pour que soit libéré un pouvoir plus radical de référence à des aspects de notre être-au-monde qui ne peuvent être dits de manière directe. Ces aspects sont visés, de façon indirecte, mais positivement assertive, à la faveur de la nouvelle pertinence que l'énoncé métaphorique établit au niveau du sens, sur les ruines du sens littéral aboli par sa propre impertinence. » *Ibid.*, p. 150-151.

¹⁸⁹ Voir, RICŒUR, P., « La fonction herméneutique de la distanciation » du recueil *Du texte à l'action*, op. cit., pp. 128.

¹⁹⁰ RICŒUR, P., « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » du recueil *Du texte à l'action*, op. cit., p. 321. (Dans ce cas il ne s'agit pas de l'édition de poche).

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 327.

horizon le monde qui nous est commun à tous, la nature commune. De nouveau Ricœur : « C'est un apport extrêmement important de Husserl à la problématique de montrer que la communication de l'expérience des choses naturelles est présupposé par la communication de l'expérience des objets culturels.¹⁹² » Enfin, loin de fermer cette question on la laisse ouverte. Elle mérite des développements que les possibilités restreintes de ce travail ne peuvent pas lui accorder.

Théorie du texte, théorie de l'action, théorie de l'histoire

Le moment est venu de faire le bilan de ce chapitre difficile et d'explicitier le lien entre liberté et récit. D'abord, il faut rappeler que la liberté dont il s'agit c'est la liberté du point de vue de la subjectivité. Dans la première partie de ce travail on a déjà parlé de la méthode de Ricœur, de sa phénoménologie-herméneutique et du passage de la phénoménologie à l'herméneutique. La centralité de Heidegger à ce sujet a été aussi soulignée. Il reste pourtant, à expliciter l'originalité de Ricœur dont le premier indice c'est la récurrence des thèmes autour de la *praxis* humaine : *volonté, liberté, action*. Ensuite, le paradigme de l'herméneutique chez Ricœur est le *texte* tandis que, chez Heidegger et chez Gadamer, le *temps* et le *langage* respectivement, en constituent le centre de la réflexion herméneutique.¹⁹³ De plus, le texte, en tant qu'« imitation de l'action », est considéré par Ricœur au double sens ontologique et pratique. Dans *la Métaphore vive*, on l'a vu, la visée référentielle va jusqu'à métaphoriser le *verbe être* lui-même en voyant dans l'« être comme » l'expression d'une ontologie paradoxale de *l'être et du ne pas être* ; puis, au niveau pratique, il extrapole le paradigme aristotélicien de la *Poétique* (où l'intrigue est l'imitation des actions des hommes) à toute forme de narrativité. Bref, l'action est au centre de la considération du texte lui-même, de manière que, celui-ci semble le plus apte à représenter autant la compréhension de l'être comme acte que l'agir humain. Ricœur lui-même suggère que l'agir constitue dans sa philosophie le noyau de ce qui, dans l'ontologie heideggérienne et post-heideggérienne, est appelé être-au-monde.¹⁹⁴ Mais, le texte comme paradigme herméneutique a une

¹⁹² *Idem.*

¹⁹³ Je m'écarte ici de Stevens pour qui, la visée de Ricœur est une « théorie globale du langage ». Voir, STEVENS, B., *L'apprentissage des signes.*, *op.cit.*, p. 19. À mon avis, il n'a pas remarqué la centralité du paradigme « textuel » chez Ricœur. En outre, il ne distingue pas, non plus, Heidegger et Gadamer en ce que, c'est chez Gadamer que le langage acquiert la dimension « ontologique » ou « englobante » que chez Heidegger aurait le temps.

¹⁹⁴ Voir, RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 60-61: « Je n'ai en effet, pas cessé —déclare Ricœur— d'appuyer l'analyse sémantique de la référence sur la conviction que le discours n'est jamais seulement

autre virtualité qui, probablement, a conquis définitivement notre auteur, son autonomie ; c'est, d'après lui, la manière la plus radicale par laquelle l'herméneutique met en question le primat de la subjectivité.¹⁹⁵ On dirait qu'une *fixation intellectuelle* a dirigé ses efforts pendant de longues années, à savoir : que tout en admettant les acquis de la philosophie réflexive qui semble mettre le primat de la subjectivité pour comble de l'histoire de la philosophie, il la nie pourtant en tant que « absolue ».¹⁹⁶ Or, l'autonomie du texte aurait la virtualité de ruiner définitivement, à ses yeux, l'idéal cartésien, fichtéen, et pour une part aussi husserlien d'une transparence du sujet à lui-même.¹⁹⁷ «... Dans la mesure, en effet, où le sens d'un texte s'est rendu autonome par rapport à l'intention subjective de son auteur la question essentielle n'est plus de retrouver, derrière le texte, l'intention perdue, mais de déployer, en quelque sorte devant le texte, le « monde » qu'il ouvre et découvre.¹⁹⁸ »

Outre des traits majeurs de la pensée de Ricœur c'est qu'il va du plus abstrait au plus concret, du plus pauvre en délimitations au plus riche en déterminations. Le problème posé par la narrativité, par exemple, dépasse celui du modèle lyrique de la poésie et le récit historique celui de la narrativité. Dans *la Métaphore vive*, il avait élaboré la théorie de la référence poétique par extrapolation à partir du *muthos* tragique. D'après lui, l'avantage de la narrativité sur la poésie lyrique est que le récit resignifie ce qui a été déjà signifié au niveau de l'agir humain. Ainsi, sous le régime de *mimesis* I, il y a une précompréhension du monde de l'action qui, tel que l'on a vu, est caractérisée

pour sa propre gloire mais qu'il veut, dans tous ses usages, porter au langage une expérience, une manière d'habiter et d'être-au-monde, qui le précède et demande à être dite. C'est cette conviction de la présence d'un être-à-dire par rapport à notre dire qui explique mon obstination à découvrir dans les usages poétiques du langage —et bientôt dans la narrativité— la visée ontologique sous-jacente à la prétention référentielle des énoncés considérés. Or l'agir constitue, dans une philosophie de plus en plus appréhendée comme philosophie pratique, le noyau de ce qui, dans l'ontologie heideggérienne et postheideggérienne, est appelé être-au-monde, ou, de façon plus saisissante, acte d'habiter.”

¹⁹⁵ Voir RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 56.

¹⁹⁶ Nous sommes d'accord sur ce point Stevens et moi, sauf que, à cet égard, il voit plutôt un « topos » (un cliché) de la philosophie contemporaine tandis que je remarque plutôt l'obsession que l'on trouve chez Ricœur lui-même comme caractéristique générale de sa pensée et pour des raisons précises. Voir STEVENS, B., *L'apprentissage des signes*, *op.cit.* « ...Ce que la philosophie réflexive de Ricœur cherche à préserver —écrit Stevens— est une philosophie qui a pris acte de ce phénomène que notre bref rappel de la philosophie contemporaine a voulu mettre en relief : l'abandon de toute ambition fondationnelle pure et auto-suffisante... ». Et : « L'œuvre de Paul Ricœur se caractérise donc par la tentative d'assumer la blessure infligée par la philosophie contemporaine à l'idéal moderne d'auto-fondation radicale dans une clarté intellectuelle sans reste. » p. 19-20.

¹⁹⁷ Voir, RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 60.

¹⁹⁸ RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 56-57. Voir aussi, RICŒUR, P., “Expliquer et comprendre”, recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 187, et “De l'interprétation”, recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 57-58 : « Une manière radicale de mettre en question le primat de la subjectivité —écrit Ricœur— est de prendre pour axe herméneutique la théorie du texte. Dans la mesure où le sens d'un texte s'est rendu autonome par rapport à l'intention subjective de son auteur, la question n'est pas de retrouver, derrière le texte, l'intention perdue, mais de déployer, devant le texte, le “monde” qu'il ouvre et découvre ».

par la maîtrise du réseau constitutif de la *sémantique de l'action* et par la familiarité avec les *médiations symboliques* ou culturelles. De plus, la narrativité présente, une seconde concrétion très importante du moment que l'historiographie aussi, appartient au discours narratif. Si deux sont les grands types de discours narratifs, le récit de fiction et l'historiographie, seul le récit historique vise des événements qui ont, effectivement, eu lieu : celui-ci, aux dires de notre auteur, confère à l'historiographie une note réaliste qui n'égalera jamais aucune littérature, fût-elle à prétention « réaliste ».¹⁹⁹

Cela dit, Ricœur soutient que le récit historique fait des emprunts à la référence métaphorique, commune à toutes les œuvres poétiques, puisque le passé ne peut être reconstruit que par le jeu de l'imagination. En retour, le récit de fiction emprunte une part de son dynamisme référentiel au récit historique dans la mesure où tout récit est raconté comme s'il avait eu lieu. Or, ce renvoi de l'une à l'autre du récit de fiction et du récit historique encourage notre auteur à poser le problème qu'il appelle de la *référence croisée* entre l'historiographie et le récit de fiction. Ce problème, en fait, constitue un des défis majeurs de la quatrième partie de *Temps et récit, Le temps raconté* ; puis, ce sur quoi se croisent la référence de l'historiographie et la référence métaphorique c'est la *temporalité de l'action humaine* elle-même. Bref, l'historiographie et la fiction, toutes deux refigurent le temps humain. Ainsi, la question du récit historique met cette enquête sur la voie de la deuxième partie de l'ouvrage, « L'histoire et le récit » qui est un des thèmes à traiter dans le prochain chapitre. Toutefois, il faut dire un mot encore, sur le rapport entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire. L'article du recueil *Du texte à l'action*, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire » offre une excellente trace à suivre.

C'est au sujet d'une position dichotomique entre l'explication et la compréhension que Ricœur voit des connexions, entre le texte, l'action et l'histoire. Des connexions qui sont suggérées, en outre, par le genre narratif du discours. Les sciences textuelles d'un côté, considèrent les textes depuis la seule immanence du système. Ce sont les partisans d'une explication sans compréhension où le texte est un système clos qui ne concerne ni à l'intention de l'auteur ni à la réception par un auditoire (des questions qui sont réputées psychologisantes), et où ce qui importe c'est la seule *forme* du texte. Pour les héritiers du romantisme herméneutique, cependant, l'analyse structurale dénature le

¹⁹⁹ Voir, RICŒUR P., *Temps et récit I, op.cit.*, p.154.

message du texte qui est inséparable de l'intention de son auteur. Ces deux positions, néanmoins, semblent trop radicales pour Ricœur qui conçoit plutôt un rapport *dialectique* entre explication et compréhension. En fait, un premier exemple de cette dialectique apparaît dans la situation dialogique où expliquer et comprendre se recouvrent à peu près. Ainsi, le dialogue a l'avantage de permettre de vérifier l'interprétation au fur et à mesure de son déroulement. Dans une situation dialogique, en effet, si l'on ne comprend pas quelque chose on demande spontanément une explication qui facilite la compréhension. Avec les œuvres écrites pourtant, il en va autrement, la dialectique entre explication et compréhension ne va pas de soi. Il est certain qu'entre le *dire* et le *dit* il y a une distance infinie²⁰⁰ dans le discours oral lui-même ; Ricœur cite alors un des passages de la *Phénoménologie de l'Esprit* : « Je dis : il fait nuit ; le jour se lève, mais le dit de mon dire demeure. C'est pourquoi il peut être inscrit.²⁰¹ » Mais, cette faille l'écriture l'exploite indéfiniment puisqu'elle est réglée par des *codes* comparables au code grammatical, ce sont les codes qu'une analyse structurale dégage et donc, le passage par l'explication est une *médiation* exigée par la nature même du discours écrit. De manière semblable, Ricœur remarque la différence entre le discours et la *parole* fugitive, en ce sens que le discours appelle ce processus d'extériorisation à soi-même qui commence par l'écart entre le dit et le dire. Le discours s'inscrit dans la lettre et s'achève dans la codification complexe des œuvres comme le récit. Toutefois, le seule analyse structurale du discours est incomplète selon notre auteur. D'abord car, tout en admettant que la parole fugitive reçoit une fixation dans l'écriture au moyen des *codes* linguistiques, il y a aussi *l'événement du discours* qui le précède et qui a été dépouillé de son actualité. Alors, il faudrait faire le trajet inverse du virtuel vers l'actuel, du système vers l'événement. De plus, ce qui en dernière instance motive l'analyse structurale du texte est la compréhension puisque le récit transmet une tradition vivante. « Le récit — écrit-Ricœur — par là appartient à une chaîne de paroles par laquelle se constitue une communauté de culture.²⁰² » Autrement dit, on appartient à une tradition donnée et l'appartenance elle-même est constituée dans et par les traditions. « La narration — au sens opératoire du mot — est ainsi l'action qui ouvre le récit sur le monde où il se défait et se consume.²⁰³ » Cela dit, chez Ricœur, le passage de l'explication objective à la compréhension de l'opération narrative n'implique pas une

²⁰⁰ Voir, PLATON, *Phedro*, § 274.

²⁰¹ RICŒUR, P., "Expliquer et comprendre", recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 184.

²⁰² *Ibid.*, p. 186.

²⁰³ *Idem.*

défense du psychologisme. La compréhension dont il s'agit n'est pas la compréhension de l'autrui au sens défendu par Dilthey. Le caractère subjectif néanmoins, il ne le nie pas, non plus, puisque c'est toujours quelqu'un qui reçoit et s'approprie le sens.

Un autre des grands linéaments de la pensée ricœurienne est l'idée selon laquelle la théorie du texte et celle de l'action peuvent s'échanger. D'abord, il remarque que la forme actuelle *de la théorie de l'action* est développée par la philosophie analytique. Ensuite, dans une première phase et sous l'influence de Wittgenstein et d'Austin, celle-ci a produit une dichotomie semblable à celle entre expliquer et comprendre. On a déjà dit un mot de la distinction de Wittgenstein sur l'irréductibilité des jeux de langage, plus précisément, de la distinction entre deux sortes de langage celui qu'on emploie pour parler des événements se produisant dans la nature et celui qu'on emploie pour parler des actions humaines. Dans le premier cas, le langage employé comporte des notions comme cause, loi, explication, etc ; mais, nous parlons de l'action humaine dans un autre réseau conceptuel qui comporte des termes comme motif, intention, agents, raisons d'agir, responsabilité, etc. L'action humaine, en fait, n'est pas quelque chose qui arrive comme un événement se produisant dans la nature, mais quelque chose que l'on « fait arriver ». De plus, seule celle-ci est capable de se réfléchir, de se reprendre et de se justifier. Or, l'action ainsi comprise Ricœur la compare à un « quasi-texte » en ce sens que celle-ci comporte un caractère d'extériorité qui l'assimile à la *fixation* d'un texte.²⁰⁴ Ainsi, l'action se détache de son agent, comme le texte se détache de son auteur, et acquiert une autonomie semblable à l'autonomie sémantique du texte ; elle s'inscrit dans le cours des choses en devenant trace, document. Autrement dit, l'action se heurte aux conditions initiales de sa production et elle a un caractère de *lisibilité*. Par ailleurs, l'action comme le texte, est une œuvre ouverte qui s'adresse à une suite indéfinie de lecteurs et de situations possibles. « Les juges ne sont pas les contemporains, mais l'histoire ultérieure.²⁰⁵ » Bref, Ricœur applique à l'action des idées sur le texte dont le développement se trouve dans les études du recueil *Du texte à l'action*. De-là la pertinence du titre puisque ce sont des textes où il développe le passage de la théorie du texte à la théorie de l'action. Notamment, dans des essais comme « La fonction herméneutique de la distanciation » et « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », il explique des particularités du texte écrit et son parallélisme avec l'action.

²⁰⁴ Voir, *Ibid.*, p. 195.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 195.

En ce que concerne au texte, il s'agit d'abord, d'une forme de fixation²⁰⁶ et la question de la « fixation » soulève des problèmes spécifiques face au langage parlé. Dans le texte, on l'a déjà remarqué, on n'a pas la situation du dialogue où il est possible de mettre à l'épreuve toute interprétation par le jeu de questions et de réponses ; et puis, l'écriture présente une autre singularité, à savoir *l'autonomie sémantique*. Le sens du récit et le sens que l'auteur a voulu lui donner ne coïncident pas tout à fait. « Avec le discours écrit — remarque Ricœur — l'intention de l'auteur et l'intention du texte cessent de coïncider. Cette dissociation de la signification verbale du texte et de l'intention mentale constitue l'enjeu véritable de l'inscription du discours.²⁰⁷ » En outre, le texte a une « référence », la réalité dont il parle, sa valeur de vérité. Celle-ci est le « monde » qu'il déploie et qu'on ne peut pas montrer de façon ostensible, il n'est pas possible de le signaler avec le doigt. Autrement dit, il ne s'agit pas d'une situation qui se déroule dans un espace et dans un temps déterminés comme dans le cas de la situation dialogique commune à des interlocuteurs.²⁰⁸ Enfin, le texte transcende les conditions psychologiques et sociologiques de sa production, et par l'acte de lire on procède à sa recontextualisation dans la nouvelle situation. Ricœur considère que si le récit est destiné d'abord à ses contemporains, il s'étend néanmoins virtuellement à quiconque sait lire.²⁰⁹ Enfin, sur le rapport à la tradition écrite il déclare :

« Contrairement à la tradition du *Cogito* et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture. Que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le *soi*, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature ?²¹⁰ »

²⁰⁶ Le paradigme du texte, chez Ricœur, est caractérisé par : « 1) la fixation de la signification, 2) sa dissociation d'avec l'intention mentale de l'auteur, 3) le déploiement de références non ostensibles, et 4) l'éventail universel de ses destinataires. Ces quatre traits pris ensemble constituent l'objectivité du texte. » RICŒUR, P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » du recueil *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 222. Il reproduit ces mêmes traits dans « La fonction herméneutique de la distanciation », recueil *Du texte à l'action, op., cit.*, pp. 124-131.

²⁰⁷ RICŒUR, P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » du recueil *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 210. Voir aussi, RICŒUR, P., « La fonction herméneutique de la distanciation » du recueil *Du texte à l'action, op., cit.*, pp. 124-127.

²⁰⁸ Voir, RICŒUR, P., « La fonction herméneutique de la distanciation » du recueil *Du texte à l'action, op., cit.*, pp. 124-127. Et RICŒUR, P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » du recueil *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 212.

²⁰⁹ RICŒUR, P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » du recueil *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 212. Voir aussi RICŒUR, P., « La fonction herméneutique de la distanciation » du recueil *Du texte à l'action, op., cit.*, pp. 129-131 (Surtout la part V. Se comprendre devant l'œuvre).

²¹⁰ RICŒUR, P., « La fonction herméneutique de la distanciation » du recueil *Du texte à l'action, op., cit.*, p. 130.

Ces corrélations entre la théorie du texte et la théorie de l'action trouvent aussi un renfort dans la théorie de l'histoire dans la mesure où elle aussi, est un *récit*. La théorie de l'histoire suscite ainsi les mêmes débats que la théorie du texte et la théorie de l'action avec la suivante singularité, qu'elle est un récit « vrai », par comparaison avec les récits mythiques ou fictifs, et qui se rapporte aux *actions* des hommes dans le passé.²¹¹ De plus, comme dans le cas de la théorie du texte et celle de l'action, dans l'histoire aussi l'on trouve des positions opposées concernant au débat entre explication et compréhension. D'un côté, on considère l'histoire comme une extension de la compréhension d'autrui dans le passé. Alors, à la différence de la connaissance objective des faits de la nature, la science historique exige certaine auto-implication de l'historien lui-même, de sa subjectivité. De l'autre, on traite de reconstruire l'explication en histoire sur le modèle de l'explication dans les sciences de la nature. C'est le cas, par exemple, de la philosophie analytique à la suite de Carl Hempel. « La thèse de Carl Hempel — écrit notre auteur — est que l'explication historique n'a rien de spécifique et d'original ; elle suit le même schéma que l'explication d'un événement physique...²¹² » Ricœur néanmoins, éloigné à égale distance de ces deux extrêmes, considère que la compréhension historique, sur laquelle se greffe l'explication, appelle une compétence spécifique, à savoir celle de suivre une histoire qu'on raconte. Entre l'acte de raconter et celui de suivre une histoire il y aurait ainsi une relation particulière. De la part de l'acte de raconter, l'action configurante qui tire l'unité d'une totalité en partant d'un divers d'événements, se révèle dans sa capacité à être suivie par le lecteur ou l'auditeur. Et de la part de l'acte de lire, celle-ci accompagne la configuration du récit et actualise sa capacité à être suivie. En fait, le lecteur achève l'œuvre puisque les zones d'indétermination sont à configurer par le lecteur lui-même. Nous retombons ainsi sur la notion de récit, déclare Ricœur, mais pour y ajouter des traits nouveaux que la théorie de l'histoire permet d'apercevoir. Suivre une histoire donc, c'est comprendre une succession d'actions présentant une direction, une certaine prédécibilité. Toutefois, il y a aussi des surprises, des renversements inattendus, des reconnaissances, des révélations, etc. Dès lors, la conclusion de l'histoire n'est jamais sûre. « Suivre une histoire est une activité tout à fait spécifique, par laquelle nous anticipons sans cesse un cours ultérieur et une issue, et corrigeons à mesure nos anticipations, jusqu'à ce qu'elles

²¹¹ Voir, RICŒUR, P., « Expliquer et comprendre », recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 196.

²¹² RICŒUR, P., « Expliquer et comprendre », recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 198.

coïncident avec l'issue réelle.²¹³ » Ce n'est donc, qu'à la fin de l'histoire, que nous pouvons dire que nous avons compris. Or, la compréhension en histoire vient prolonger la compréhension, remarque notre auteur, entendue comme mise en œuvre de la compétence à suivre un récit.²¹⁴

Pour finir, on dirait que l'histoire est le « texte » par excellence. Ricœur ne le dit pas, pourtant, c'est en m'inspirant librement de ses travaux qu'on peut le déduire.²¹⁵ On

²¹³ *Ibid.*, p. 200. Voir aussi, ci-dessus, p. 42.

²¹⁴ Voir, *Idem.*

²¹⁵ Je m'écarte ici de Stevens pour qui l'herméneutique de Ricœur est née dans le cadre de l'exégèse biblique. Certes, Ricœur n'a jamais dissimulé sa condition de protestant et le texte biblique est fondamentale chez lui. Or, dans de pareilles affirmations tout se passe d'abord comme si l'herméneutique philosophique n'était qu'une sorte de sécularisation de l'herméneutique biblique. Stevens lui-même le donne à entendre lorsqu'il soutient, que non seulement l'herméneutique de Ricœur mais l'herméneutique en général est née dans le cadre de l'exégèse biblique. (Voir STEVENS, B., *L'apprentissage des signes.*, *op.cit.*, p. 256.) Il oublie que l'herméneutique est aussi importante pour la philologie classique dont la méthodologie d'interprétation est appliquée aux textes de l'antiquité gréco-latine. Ricœur pourtant, ne l'oublie pas. (Voir, RICOEUR, P., « La tâche de l'herméneutique en venant de Scheleiermacher et de Dilthey, recueil *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 86.) Ensuite, Stevens, qui offre une magnifique exposition de *Temps et récit*, passe sous silence le débat de Ricœur avec les philosophies critiques de l'histoire; de même que le chapitre consacré à Hegel: "Renoncer à Hegel." Et pourtant, les thèmes liés à la philosophie de l'action sont aussi fondamentaux chez Ricoeur que son intérêt pour le langage. Donc, à mon avis, l'histoire et non pas l'Écriture seule (*sola scriptura*) est pour lui le "texte" par excellence, en tant qu'elle est événement, temps et récit. Autrement dit, l'herméneutique de Ricœur est née dans le cadre des philosophies de l'histoire. Cet héritage, par contre, Stevens le reconnaît bel et bien chez Heidegger et chez Gadamer : "L'herméneutique heideggerienne et gadamerienne — soutient Stevens — ont une autre origine. Moins marqué par l'exégèse médiévale et davantage par la conscience d'historicité propre à l'idéalisme allemand." (Voir, STEVENS, *op.cit.*, p. 270). D'ailleurs, la même obsession que montre Stevens pour la condition chrétienne du philosophe Ricœur, l'amène à parler d'une sorte d'ontologie de la libération. Plus exactement, il parle d'une "ontologie de l'action libératrice" et "d'une pensée des figuratifs de la libération dans une perspective eschatologique". (Voir, *op.cit.*, p. 255). Aussi, sa théorie consiste à défendre que l'herméneutique de Ricœur est une herméneutique symbolique: "D'emblée, — écrit Stevens — l'herméneutique ricœurienne — marquée par son origine surtout exégetique — se rattache à la notion d'interprétation d'un sens caché sous un sens apparent. Qu'il s'agisse du symbole mythique, du langage chiffré du rêve ou de la métaphore poétique, toujours le fond de la problématique sera celui de sens propre et du sens figuré. Ce n'est que progressivement que cette notion — qu'on serait tenté de nommer, avec Heidegger et Derrida, "métaphysique" — tendra à se nuancer et à donner lieu à une conception de l'analogie comprise comme tension du même et de l'autre au sein de l'être comme." (Voir, STEVENS, *op.cit.*, p. 270). Ces déclarations montrent qu'effectivement, Stevens n'a rien compris à l'égard de la dialectique hegelienne de Ricœur, laquelle confirme, de nouveau, sa conscience de l'historicité héritière de l'idéalisme allemand. Stevens ne tiens pas compte, non plus, de l'importance du texte par rapport aux philosophies réflexives chez Ricœur; par exemple, sa déclaration dans *Réflexion Faite.*, p. 60, selon laquelle ce qui l'a conquis définitivement c'est que le texte se rend autonome par rapport à l'intention subjective de son auteur. Alors, l'idéal d'une transparence du sujet à soi-même tombe, car ce qui est à trouver dans un texte ce n'est pas, l'intention occulte de l'auteur, mais la sorte de monde qu'il déploie. Enfin, si l'on regarde ce que Ricœur dit à la fin du troisième volume de *Temps et récit* dans la postface en forme de conclusions, on verra que lorsqu'il introduit la notion d'identité narrative appliquée à l'identité des individus et surtout des peuples, il pose l'exemple de l'Israël biblique comme un exemple particulièrement topique. Cela pour dire que la communauté historique qui s'appelle le peuple juif, tire son identité en racontant les récits des événements fondateurs de sa propre histoire. C'est-à-dire que ce qui compte, c'est l'histoire racontée, l'histoire transmise comme un texte, donc, l'événement arrivé dans le temps et transmis en forme de récit. (Voir *Temps et récit*, *op.cit.*, p. 445.) S'il fallait parler d'une priorité ontologique, ce qui n'est si évident, on parlerait de la priorité de l'événement arrivé dans le temps sur son récit à posteriori. Ricœur fuit la célébration du langage pour sa propre gloire, de même que la célébration du texte (biblique ou non) pour sa propre gloire. Il est trop préoccupé du concret, et dont de l'historique, pour se laisser envelopper dans des discussions

pense, d'abord, à l'ambiguïté de l'histoire dont Koselleck, en suivant Hegel, a remarqué la portée, à savoir, celle d'être en même temps événement et récit.²¹⁶ *L'histoire est le récit qui raconte les actions des hommes dans le passé*, signale Ricœur. D'ailleurs, on se sent tenté de soutenir que Ricœur a compris une autre ambiguïté irréductible dans l'histoire : celle d'être simultanément *temps* et *récit*. Sur la question du *temps*, le temps de l'histoire humaine est *le temps humain*, le temps psychologique vécu par les individus, le temps des travaux et des jours, le temps daté du calendrier. Du côté du *récit* l'histoire est un récit vrai qui raconte les actions humaines dans le passé. L'histoire est ainsi l'histoire des hommes, c'est-à-dire qu'il y a une primauté de l'action humaine sur le déterminisme qui règne dans la nature. Ensuite, sur la question du temps phénoménologique, du temps vécu par l'individu, celui-ci a la limite du temps physique. Le temps psychologique est le temps du *présent* au sens de l'ici, du maintenant de l'individu, par rapport auquel on parle du passé et du futur. Le passé d'un individu est ce intervalle d'existence qui va de la naissance jusqu'au présent, et le futur est l'intervalle d'existence qui va du présent jusqu'à la mort. Le passé est aussi *le passé de l'humanité*, relatif lui-aussi, à un présent donné comme le futur est le futur de l'espèce humaine. Du côté du temps physique, il est en certain sens *l'autre* du temps phénoménologique. Dans ce cas, la mesure n'est pas un « présent » mais un « instant » quelconque que l'on peut représenter comme un point sur une ligne. Tel serait l'autre des *gestes* humaines et dans lequel celles-ci se déroulent. Enfin, concernant au récit : l'histoire des historiens est un récit vrai qui fait référence à un passé réel. On peut dire que l'histoire a un « sens » mais on ne peut pas réduire l'histoire au « sens » puisque c'est le « sens » des « événements » réels. Il y a donc, une priorité ontologique de l'être des événements qui précède toute mise à distance, toute objectivation par le récit. Les événements du passé cependant, ne sont plus et le seul accès que l'on a dépend des

« scolastiques ». Mais, en tout cas, on peut parler d'une circularité entre l'événement arrivé dans le temps et son récit, car un événement devient vraiment humain lorsque il reçoit un sens, une intelligibilité.

²¹⁶ Voir les Prolégomènes de ce travail et KOSELLECK, R., « Le concept 'histoire' », Trad. Fr. Michel WERNER de l'article de Koselleck « Geschichte », recueil : *Le Futur Passé*, trad. Alexandre ESCUDIER, Seuil/Gallimard, 1997, p. 27. Il remarquait en suivant Hegel comment l'histoire comporte, en effet, une ambiguïté irréductible : « Lorsque Hegel constate — écrit Koselleck — que, dans notre langue, l'histoire [*Geschichte*] réunit aussi bien le côté objectif que le côté subjectif et signifie aussi bien *l'istoriam rerum gestarum* que les *res gestas* elles-mêmes, il ne considère ce résultat comme un hasard superficiel. Les faits et événements proprement historiques qui laissent derrière eux l'espace protohistorique des événements naturels ne seraient apparus que conjointement à leur réélaboration au moyen du récit historique ». Voir aussi : RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit.*, p. 216 et 222.

traces, des documents, des archives, des œuvres et éventuellement des restes archéologiques. Ces traces demandent néanmoins, une certaine reconstruction, une réinscription ou une interprétation des événements du passé. Bref, que l'histoire soit un récit, *le récit des actions humaines dans le temps*, suppose l'élément de *fiction*, d'imagination. Sinon, le côté textuel de l'histoire comporte l'élément de composition irréductible qui caractérise tout récit. Celle-ci obéit alors à des *lois* de la composition, on procède à une sélection et à un arrangement des événements en suivant une *logique*.

Ces dernières questions, enfin, sont traitées par Ricœur dans la quatrième partie de l'œuvre, *Temps et récit III. Le temps raconté*. On l'expose dans le dernier chapitre du présent travail ; ce sera le moment approprié pour développer sa portée.

CHAPITRE IV

L'ENJEU DU TEMPS ET DU RÉCIT

Comme il a été avancé dans le chapitre précédent, le présent chapitre commence par l'exposition de la deuxième partie de *Temps et récit I* intitulé « L'histoire et le récit ». C'est au sujet de la dialectique entre expliquer et comprendre dont Ricœur fait apparaître des connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire. Il voit dans le « récit » un carrefour entre ces trois catégories : car d'abord c'est au niveau textuel que la *composition* narrative opère ; ensuite parce que c'est l'action humaine que le récit imite ; et enfin, dans la mesure où ce que le récit raconte c'est une histoire.¹ Il consacre des longs développements à la *dialectique expliquer-comprendre* dans cette deuxième partie de *Temps et récit I* et aussi dans la troisième partie, le tome II de l'œuvre. En fait, dans cette perspective ces deux parties forment une unité thématique que selon notre auteur, on pourrait intituler « configuration narrative ».² Dans la deuxième partie de *Temps et récit I*, nous nous trouvons confrontés à des études d'historiographie et dans la troisième partie, le deuxième volet des trois qui la composent, c'est de la théorie littéraire qu'il s'agit.

¹ RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 70-71.

² *Ibid.*, p. 71.

Ricœur prétend établir une dialectique fine et difficile entre le récit historique et le récit de fiction à propos des rapports de configuration. C'est la raison par laquelle il s'est littéralement « efforcé » de tenir le plus long temps possible séparés les problèmes de la configuration de ceux de la refiguration ou de la référence.³ Ainsi, dans le plan de la configuration il montre un parallélisme entre le récit historique et le récit de fiction. Celui-ci apparaît surtout lorsque l'un et l'autre, qui sont tous deux des formes de récit, sont confrontés dans le plan épistémologique à la dialectique expliquer-comprendre.⁴ Toutefois cette même dialectique est affinée dans l'explication historique qui tire l'historiographie du côté de la prétention à la vérité. Considérés sous l'angle de la refiguration donc, ces deux formes de récit constituent deux poles opposés. « Autant il m'a paru légitime de voir dans l'intelligence narrative, en tant que compréhension d'intrigues, la matrice de l'explication historique — écrit Ricœur —, autant il m'a paru nécessaire de prendre en compte les traits par lesquels l'histoire s'est affranchie, par une véritable coupure épistémologique, de la simple narrativité. ⁵ »

Concernant d'abord le récit historique, Ricœur suit les développements de l'historiographie française ; puis, en ce que concerne le récit de fiction, c'est la critique littéraire qui lui sert de guide. Mais on dénature la complexité de l'ouvrage en le réduisant à cette esquisse sommaire. Rappelons-nous comment dans la *Métaphore vive* et dans *Temps et récit* on retrouve l'intérêt de notre auteur pour la théorie de l'action, un intérêt auquel il trouve, selon ses propres termes « une suite appropriée dans la théorie du récit, dans la mesure où le récit est, selon Aristote *mimesis* de l'action.⁶ » Il reconnaît ainsi, que l'on peut voir dans cet intérêt la résurgence du problème de la volonté à cette différence près, que la volonté se définit d'abord par son intention et l'action par son efficence. De même, la volonté peut être solitaire mais pas l'action qu'implique une interaction dans des relations de coopération ou de compétition. Il affirme, en outre, sa prétention à « faire de l'agir humain le lieu privilégié de la dialectique entre expliquer et

³ Voir RICOEUR, P., *Réflexion Faite, op.cit.*, p. 71-73 : Ricœur substitue à la notion de « référence » celle de « refiguration » car il trouve la première très dépendante de la logique extensionnelle. En outre, en traitant de la « refiguration » il revient sur quelques-uns des problèmes débattus dans la *Métaphore vive* en soulignant que *Temps et récit* III suppose une avancée significative par rapport aux travaux et aux analyses antérieures, et notamment l'hypothèse énoncée au début de *Temps et récit* I. Ainsi, il déclare que le problème qui revenait alors au premier plan était celui de la référence du discours et que dans la *Métaphore vive* il propose l'extension aux énoncés métaphoriques de la distinction fregéenne entre sens et référence.

⁴ Voir RICOEUR, P., *Réflexion Faite, op.cit.*, p. 71-73.

⁵ RICOEUR, P., *Réflexion Faite, op.cit.*, p. 72.

⁶ *Ibid.*, p. 52.

comprendre.⁷ » Cette démarche commence en 1971 avec le cours professé à Louvain sur la « Sémantique de l'action » dont l'élaboration est contemporaine de l'article cité : « Qu'est-ce qu'un texte ?⁸ ». En 1973 Ricœur consacre plusieurs séminaires à l'exploration de ce champ qui aboutiront plus tard à la publication du recueil sous le titre : *La Sémantique de l'action*.⁹ Ce rapprochement entre le texte et l'action sous l'égide de la *dialectique* expliquer-comprendre se retrouve aussi dans l'essai dont on a exposé les traits principaux à la fin du Chapitre III : « Expliquer et comprendre... » Il déclare enfin, que le primat accordé au concept d'action s'explique aussi par son attachement à la philosophie morale et politique.¹⁰ Il n'oublie pas le problème moral intimement lié au problème politique et à la question de la volonté. Des essais comme « Le paradoxe politique » (1957) suscité par la révolution de Budapest ou « La vocation de l'homme politique » (1959) sur Max Weber en sont la preuve. Sauf qu'à l'époque, l'herméneutique de Ricœur était encore une *herméneutique symbolique* qu'il reconnaît manquer du « support explicite d'une méditation sur l'agir humain ».¹¹ Ce sont, d'après lui, des essais exploratoires qui ont précédé *Temps et récit*.¹²

Dans la même période il met en rapport l'héritage de la phénoménologie husserlienne avec celui de l'herméneutique post-héideggérienne. Il convient de préciser, cependant, un point dans la mesure où cela permet de contribuer à éclairer une œuvre aussi complexe et aussi difficile à bien comprendre, d'après moi, que *Temps et récit*. Et fait, je veux ouvrir une petite parenthèse pour dire qu'on attend peut-être de ce chef-d'œuvre, une réflexion complète et pleinement achevée. Et, en effet, il innove de façon important sur la question du temps notamment. Mais, on verra plus loin, ce désir et cette attente ne seront pas tout à fait comblés car, nous sommes en présence d'une œuvre éminemment problématique et tout particulièrement dans ses conclusions, comme Ricœur lui-même le déclare.¹³ Cette parenthèse fermée, si nous revenons sur son double héritage phénoménologique et herméneutique, Ricœur soutient les deux thèses suivantes : d'abord l'herméneutique n'a pas ruiné la phénoménologie, mais l'interprétation idéaliste que Husserl donne dans les *Ideen I* et dans les *Méditations*

⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁸ Voir RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 51.

⁹ CNRS, 1977.

¹⁰ Voir RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 54.

¹¹ *Idem.*

¹² RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 55.

¹³ Voir, *Ibid.*, p. 75. Dans sa *Réflexion Faite*, p. 48, Ricœur déclare : « Les années qui séparent la *Métaphore vive* (1975) de *Temps et récit I* (1983) ont été marquées par une exploration éclatée en plusieurs directions, dont je ne devais tenter de rassembler les résultats que dans *Soi-même comme un autre* (1987). »

cartésiennes ;¹⁴ ensuite entre la phénoménologie et l'herméneutique il subsiste une affinité profonde qui permet de soutenir que la phénoménologie reste le présupposé indépassable de l'herméneutique. Il s'agit toujours du retour réflexif de la conscience sur elle-même, d'après Ricœur, sauf que, au cas de l'herméneutique, ce retour n'est pas *immédiat* mais *médiatisé*. Dans ces conditions, si pour la phénoménologie toute enquête sur un étant quelconque soulève la question du sens de cet étant,¹⁵ l'herméneutique elle aussi, cherche le sens. La tâche de l'herméneutique, en fait, part du présupposé selon lequel : « l'expérience dans son ampleur a une dicibilité de principe ».¹⁶ Tel serait l'état de la phénoménologie des *Recherches logiques* où la thèse de l'intentionnalité révèle, selon Ricœur « une conscience dirigée hors d'elle-même, tournée vers le sens, avant d'être pour soi dans la réflexion.¹⁷ » De même, notre auteur est convaincu que l'on peut interpréter la fonction de la *distanciation* selon l'herméneutique comme une variante de l'*epoché* selon la phénoménologie, comme une mise à distance du « vécu » auquel nous adhérons spontanément. Sinon, l'on peut suggérer qu'à la différence de la phénoménologie qui commence lorsque « non contents de vivre [...] nous interrompons le vivre pour le signifier¹⁸ », l'herméneutique élargit la *distanciation* au domaine des sciences historiques ou plus généralement, des sciences de l'esprit. La tradition herméneutique à laquelle il pense est celle qui vient de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger et Gadamer et dont on a déjà dit un mot. Et pourtant, Ricœur remarque comment, à première vue, l'herméneutique post-heideggerienne semble être en opposition complète avec l'idéalisme husserlien.

« À l'idéal de scientificité entendu comme justification dernière — écrit Ricœur — elle oppose l'expérience première d'appartenance du sujet connaissant, agissant et souffrants, à un monde dont il éprouve d'abord de façon passive et réceptive la présence. À l'exigence husserlienne du retour à l'intuition, s'oppose la nécessité pour toute compréhension d'être médiatisée par une interprétation qui en exhibe la plurivocité insurmontable ; à cette nécessité n'échappe même pas le *Cogito* dont

¹⁴ C'est la problématique de l'idéalisme liée à l'aspiration du *cogito* à avoir le statut de *fondation dernière*, celle de l'immédiateté de l'intuition intellectuelle et de la signification éthique qui reçoit cet acte fondateur dans la mesure où le caractère théorique implique l'ultime responsabilité de soi du sujet philosophique.

¹⁵ RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 58.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

l'expérience immanente ne s'avère pas moins douteuse que toutes les positions de transcendance soumises à la fameuse réduction phénoménologique...¹⁹ »

Or, de l'avis de notre auteur, la manière la plus radicale pour l'herméneutique de mettre en crise le *primat* de la *subjectivité*, qui s'érige en fondement dernier aussi bien épistémologique que moral,²⁰ est de prendre pour pierre de touche la théorie du texte.²¹ C'est bien son choix. Il ne prend ni le temps, ni le langage, comme chez Heidegger et chez Gadamer respectivement ; pour lui le texte devient le paradigme de l'herméneutique, tel que l'on l'a déjà remarqué plus haut. On peut suggérer donc, que son herméneutique prolonge ou suit, en un certain sens, *l'herméneutique textuelle* de la tradition *exégétique* et *philologique* (la grande herméneutique des quatre sens de l'Écriture reconstruite par le père de Lubac et l'étude des textes de l'Antiquité gréco-latine²²). Et, comme lui-même le déclare, ce qui l'a conquis définitivement, c'est le fait que le texte se rend autonome par rapport à l'intention subjective de son auteur en

¹⁹ RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, op.cit., p. 56.

²⁰ Voir, RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, op.cit., p. 56 : « ...Cette justification dernière revêtait une signification éthique, dans la mesure où l'acte fondateur de caractère théorique implique l'ultime responsabilité de soi du sujet philosophique ». Cette affirmation de Ricœur est développée dans l'essai « Husserl et le sens de l'histoire » du recueil *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986. La philosophie est alors comprise par Husserl en un sens téléologique: comme la création d'un ordre spirituel. Il ne s'agit pas, pourtant, d'une théorie *génétique* où l'histoire est comprise comme une *évolution* au sens d'une *genèse* qui fait dériver le plus rationnel du moins rationnel. L'enjeu, comme Ricœur le remarque, est dans le stade proprement transcendantal de la pensée où le mot *Ursprung* (origine) ne signifie pas genèse historico-causale mais fondement. Mais, il y a aussi le sentiment d'une *crise* qui s'exprimée comme un « doute » à l'échelle de l'histoire. Alors la question que Husserl se pose est, surtout, la question de l'homme : où va l'homme ? Quel est le sens de l'humanité ? L'histoire est envisagée comme l'avènement d'un sens. Ce qui compte ne sont pas les événements mais la sens qui advient et donc la réalisation de la « raison » dans l'histoire, l'idée qui se réalise. Dans *Krisis II* Husserl esquisse une histoire de la philosophie de Galilée à Kant : le regard sur l'histoire de la philosophie fait apparaître que seule l'Europe a une « téléologie » immanente, un « sens ». L'Europe a un « sens » et constitue une « figure » spirituelle. Elle n'est pas un lieu géographique, mais un lien spirituel, qui est (Ricœur cite Husserl, p. 290): « la visée « d'un vie, d'une action, d'une création d'ordre spirituel ». Ainsi, seule l'Europe porte l'Idée, mais la seule Idée pour tous n'est que la philosophie. Le fait d'être européen est une « responsabilité » qui nous rassemble et la philosophie est l'Idée entendue au sens kantien comme une tâche. Alors, aux dires de Ricœur, la phénoménologie devient une sorte de *raison dynamique* selon l'opposition kantienne entre *raison* et *entendement*. De manière semblable, la raison kantienne est une « exigence » inéluctable de totalisation ; une exigence qui a le statut d'un « principe régulateur » puisque passée par la *critique* de l'illusion transcendantale. Ricœur déclare alors : « Kant avait eu conscience, en reprenant l'expression platonicienne de l'Idée, de rester fidèle au génie même du philosophe grec, pour qui l'Idée était indivisément principe d'intelligibilité (...) et principe d'exigibilité et d'action... » p. 295 . Et, plus loin : « La raison a un accent *éthique* qui s'exprime dans le terme fréquent de *responsabilité* : La raison, dit le texte inédit ... vise à la prise de conscience ultimement responsable de l'homme autonome, » p. 297. Reste finalement, le péril du sens qui est déjà advenu, celui de la réduction des philosophies à l'émergence actuelle de « La Philosophie », c'est-à-dire, de la « philosophie de ce philosophe en particulier. Cet « avènement » de toute l'histoire de la philosophie jusqu'à *la tâche du présent philosophique* est, comme Ricœur le souligne, caractéristique de toutes les grandes philosophies de l'histoire.

²¹ RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, op.cit., p. 56.

²² Voir, RICOEUR, P., « La tâche de l'herméneutique en venant de Scheleiermacher et de Dilthey, recueil *Du texte à l'action*, op.cit., p. 86.

démantelant ainsi l'idéal d'une transparence totale du sujet à soi-même. Ce qui est à déployer dans le texte, d'après lui, n'est pas une « intentionnalité » cachée, celle de l'auteur, mais le « monde » qu'il ouvre et découvre. Là on voit bien l'influence de l'herméneutique gadamérienne en ce sens que ce qui est à chercher dans un texte c'est la « chose » elle-même du texte. Mais le texte peut aussi refigurer le monde, non plus comme ensemble d'objets manipulables, mais comme horizon de notre vie et de notre projet, donc selon notre rapport d'appartenance. C'est bel et bien l'influence de l'herméneutique heideggerienne. Or si Ricœur est convaincu que le problème herméneutique fondamental est celui d'interpréter dans un texte la proposition de monde qu'il déploie, c'est parce qu'alors la subjectivité ne constitue pas la première catégorie d'une théorie de la *compréhension*. Il remarque à cet égard, comment la *subjectivité* du lecteur et celle de l'auteur n'ont plus d'empire sur le *sens* du texte. Ce qui compte vraiment c'est le monde du texte, son autonomie sémantique qui est, d'après lui, égale de part et d'autre.²³

Cela dit, la question suivante est celle de la centralité du *temps* dans cet ouvrage. « Le *temps* — écrit Ricœur — est le thème philosophique qui régit de bout en bout *Temps et récit...*²⁴ » Certes, la question de l'histoire a été un des thèmes importants dans la philosophie de notre auteur. Elle a été évoquée dès 1949 dans « Husserl et le sens de l'histoire » et le premier recueil de ses articles, *Histoire et vérité*, montre sa préoccupation pour cette thématique. Mais la réflexion philosophique sur le *temps*, Ricœur l'a rencontrée par le biais de son intérêt pour le récit et pour la « fonction narrative », comme lui-même le déclare dans *Réflexion Faite*.²⁵ En fait, l'une de ses premières études sur la thématique philosophique du *temps* a été publiée dans *Archivio di Filosofia* en 1980, à savoir « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps ». L'essai a pour idée directrice « que le récit n'achève sa course que dans l'expérience du lecteur dont il “réfigure” l'expérience temporelle.²⁶ » Idée directrice que, par ailleurs, il développe dans les trois volumes de *Temps et récit*. Enfin, dans l'introduction dudit essai il déclare que son ambition est de mettre en relation deux problématiques qui d'ordinaire restent séparées, la *fonction narrative* et l'*expérience du temps*, donc la critique littéraire et l'historiographie. Ce sont, justement, les deux problématiques dont il s'agit dans la deuxième et troisième parties de *Temps et récit* et

²³ RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 60.

²⁴ *Ibid.*, p. 62.

²⁵ Voir, RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 63.

²⁶ *Idem.*

dont je voudrais dire un mot dans le présent chapitre. Et puisque cet essai nous en indique les origines, il vaut la peine d'en donner une bref exposée. Là on y trouve aussi la confrontation entre Heidegger et Ricœur dont on a toujours souligné l'importance dans la philosophie de ce dernier.

Autour de l'essai : « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps »

Au commencement de cet essai Ricœur énonce son hypothèse de travail : « Je tiens la temporalité pour la structure d'existence — disons la forme de vie — qui vient au langage dans la narrativité, et la narrativité pour la structure de langage — disons le jeu de langage — qui a pour référent ultime la temporalité.²⁷ » À cette hypothèse il ajoute le corollaire d'après lequel dès lors qu'une même fonction narrative articule (bien que de différente manière) la même temporalité de l'existence, il n'y a pas de différence vraiment irréductible entre une histoire vraie et un récit de fiction. D'ailleurs, nous nous trouvons dans une dimension « existentielle » de la réflexion. À ce propos il est utile d'avancer également que la réflexion s'articule autour de quelques-unes des thèses de Heidegger dans *Être et Temps*. Toutefois, il importe de remarquer que la réflexion de Ricœur s'exerce, si nécessaire, aux dépens de l'orthodoxie heideggérienne. Autrement dit, ce dont il s'agit ici, c'est de la pensée de Ricœur lui-même et non pas de celle de Heidegger. Quant à la dimension existentielle, ce point est éclairé par notre auteur qui prend pour guide l'idée de la deuxième partie d'*Être et Temps* où Heidegger considère différents degrés de profondeur de l'*expérience temporelle*. Degrés auxquels Ricœur fait correspondre aussi différentes expériences de narrativité. Mais chez Ricœur, en tout cas, on est dans le cadre d'une phénoménologie-herméneutique de l'expérience du temps. Il prend comme idée générale, en outre, celle qui, à leur avis, est commune à Hegel, à Freud et à Husserl, à savoir, la reconnaissance du caractère langagier de l'expérience,²⁸ dans ce cas concret, c'est de l'expérience du temps qu'il s'agit.

Le point de départ de la réflexion heideggérienne du temps, que Ricœur admet lui aussi, est la mise en question de la représentation vulgaire qu'on s'en fait comme d'une suite linéaire de « mainteneants ». Heidegger met en question cette représentation car, d'après lui, elle dissimule la représentation véritable du temps. En fait, ce qui serait la représentation véritable du temps il la distribue au moins sur trois paliers que Ricœur

²⁷ RICŒUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *Archivio de Filosofia*, directto de M. Olivetti. ISTITUTO DI STUDI FILOSOFICI, Roma, 1980, p. 343.

²⁸ RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 59.

cite dans l'ordre inverse de celui de l'exposé de Heidegger : l'*intra-temporalité*, l'*historicité* et la *temporalité* en tant que telle. L'*intra-temporalité* est la première structure temporelle qui s'offre à la réflexion du temps, elle est la plus proche de la représentation du temps vulgaire ou linéaire. C'est celle du temps comme ce *dans quoi* les événements arrivent, écrit notre auteur.²⁹ Ce palier est suivi par un autre d'une plus grande profondeur où le temps est l'*historicité*, et enfin la *temporalité* en tant que telle désigne le dernier palier de profondeur. C'est l'*historicité* qui est caractérisée d'abord, car on met tout le poids sur le passé et aussi à cause du pouvoir que l'on a de reprendre l'*amplitude ou la durée* de la naissance à la mort dans des opérations de *répétition*. Et la *temporalité* est l'unité plurielle du futur, du passé et du présent ; ce que Heidegger appelle *extases* du temps. Selon Ricœur, c'est à ce dernier niveau de profondeur que se rejoignent l'histoire vraie et le récit de fiction, et, il déclare : « l'activité narrative conduira à douter que cette temporalité profonde trouve sa signification ultime dans l'être pour la mort.³⁰ »

Dans un premier niveau d'analyse, Ricœur vise à distinguer les caractères par lesquels l'*intra-temporalité* se distingue de la représentation du temps vulgaire. Un niveau qu'il fait ensuite correspondre du côté de la narrativité à notre compétence à suivre et à raconter une histoire. (Abstraction faite de tout ce que distingue le récit historique du récit de fiction). Le principal trait de ce niveau de temporalité, qui est, d'ailleurs, défini par des caractères fondamentaux du souci, est de nous jeter parmi les choses et de rendre la description de notre temporalité subsidiaire de la description des choses de notre souci (les choses utensiles et offertes à notre manipulation.) Il s'agit d'un d'un premier trait du souci que Heidegger appelle préoccupation au sens du *mode quotidien* du souci. A ce niveau notre relation au temps est exprimée par la préposition « dans » — être *dans* le temps. « Être dans le temps — écrit notre auteur — c'est déjà une autre chose que mesurer les intervalles entre des instants limites.³¹ » Le fait que nous soyons *dans* le temps signifie que nous comptons avec le temps et qu'alors nous calculons et mesurons et non l'inverse. Il faut donc que cette expérience originale soit décrite avant la mesure abstraite qu'elle appelle. C'est ainsi que pour dégager ces caractères originaux Heidegger se rapporte à ce que nous faisons et disons par rapport au temps

²⁹ Voir, RICŒUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *op.cit.*, p. 344.

³⁰ *Ibid.*, p. 345.

³¹ RICŒUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *op.cit.*, p. 346.

Ricœur souligne alors que ce procédé est très proche de celui des enquêtes des philosophes du langage ordinaire. Ce sont des expressions telles que : « avoir le temps de »... « prendre son temps », etc. ; c'est aussi le réseau grammatical des temps du verbe ; et celui du réseau d'adverbes de temps, comme : *alors, ensuite, auparavant, tandis que, maintenant que...* etc. Ces expressions marquent le caractère *datable* et *public* du temps quotidien de la préoccupation. Et c'est la préoccupation qui détermine le sens des choses du souci. « C'est — écrit Ricœur — parce qu'il y a “un temps pour” faire ceci, un temps propice ou défavorable, que nous pouvons compter avec le temps.³² » Puis, les premières mesures du temps de la préoccupation sont empruntées au milieu mondain, aux alentours de la lumière et des saisons. Le jour est la mesure la plus naturelle, mais il n'est pas une mesure abstraite. Le temps que le jour mesure est celui où il est temps de « faire quelque chose ». Donc « maintenant », signifie « maintenant que... ». Ce n'est plus un instant abstrait défini d'après la ligne du temps vulgaire. Il est un « maintenant » déterminé par le présent de la préoccupation, un « rendre présent » inséparable de l'attente et de la rétention. (Cette question a déjà surgi dans le précédent chapitre).

L'exposition de l'intra-temporalité dans ses traits principaux sert à Ricœur pour montrer que « l'acte de raconter » considéré formellement (sans prendre en compte la différence entre vérité et fiction) déploie une temporalité qui lui *correspond*. Autrement dit, dans l'acte de raconter se révèlent des traits d'authenticité du vécu du temps. En fait, d'après lui, c'est à l'herméneutique qu'appartient l'acte d'entamer le *mouvement de remontée de l'interprétation du temps vulgaire vers l'interprétation concrète*. Mouvement qui pourra être suivi dans les différents degrés de profondeur de l'expérience de la temporalité jusqu'au plan de ce que Heidegger appelle *historicité* et jusqu'à la temporalisation originaire. Afin de le montrer, il concède que cette première étape n'est vraiment pas problématique dans la mesure où elle se borne à la *forme* ou à l'organisation du discours narratif, donc aux dépens des questions épistémologiques et ontologiques qu'entraînent les notions de vérité et de fiction. Mais elle rencontre tout de même des obstacles du côté des disciplines actuelles comme la critique littéraire et l'historiographie. D'emblée, dans la critique littéraire de tradition structuraliste on développe plutôt des modèles a-chroniques, des types et des espèces narratives, aux dépens de la dimension temporelle et épisodique. Ricœur reconnaît bel et bien que cela s'explique car le structuralisme ne s'intéresse absolument pas à l'aspect temporel lui-

³² *Ibid.*, p. 347. Voir aussi, *Temps et récit I, op.cit.*, pp. 123-125.

même des récits. « Il semble tenir pour acquis — écrit-il — que, dès lors qu'il y a temps, c'est un temps étalé chronologiquement, un temps linéaire, définit par une succession d'instant.³³ » Quant à l'historiographie, Ricœur pense à des philosophes de la tradition anglo-saxonne comme Danto, Mink et Maurice Mandelbaum dans son dernier livre *The anatomy of historical knowledge*³⁴, dans la mesure où ils estiment que l'histoire scientifique doit se distancier de la forme narrative. Tout comme, notamment, après Mandelbaum, Ricœur observe que l'historien s'applique à expliquer pourquoi les choses se sont passées ainsi et non pas autrement. Leur intérêt est centré sur l'épistémologie de l'explication historique, ce qui les conduit à, analyser de préférence les traits par lesquels l'histoire est une science. Au contraire, Ricœur pense plutôt aux traits par lesquels l'histoire est historique et se demande par conséquent quels sont ces traits. Dans cette perspective, le travail complexe de l'historien, par exemple, repose sur sa compétence de base à suivre et à raconter une histoire. D'après lui cette compétence affecte des traits temporels qui sont négligés par l'historiographie et la critique littéraire. Celles-ci, écrit-il. « se donnent comme bien connue cette compétence narrative, ainsi que la cellule narrative sur laquelle cette compétence s'exerce et que j'appelle ici l'intrigue.³⁵ » Enfin, sur la base de l'activité narrative dont le corrélat est *l'intrigue*, Ricœur veut montrer que le temps du récit échappe à la conception vulgaire du temps conçu comme une suite d'instant se succédant sur une ligne abstraite. L'intrigue, dit-il, est ce qui donne à l'idée d'événement sa marque historique au sens où, pour être historique, un événement doit contribuer au déroulement d'une intrigue. En outre, c'est justement la corrélation entre l'événement et l'intrigue qui assure la communauté structurale entre le récit historique et le récit de fiction. Il expose alors sa conception de l'intrigue pour développer ses thèses. Toutefois, l'exposition de la première partie de *Temps et récit* dans le précédent chapitre a déjà apporté une explication par rapport à laquelle celle qu'il donne dans cet essai reste très rudimentaire. On va pourtant en donner ici un bref aperçu.

Comme dans le cas de *la Métaphore vive*, dans la deuxième et troisième parties de *Temps et récit* (où il entretient le débat au propos de l'intrigue avec l'historiographie française et la théorie de la critique littéraire) Ricœur s'en tient aux acquis qu'il a développés dans la première partie en suivant Augustin et Aristote. C'est la raison pour

³³ Voir, RICŒUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *op.cit.*, p. 348.

³⁴ Baltimore, London, The J. Hopkins university Press, 1977.

³⁵ RICŒUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *op.cit.*, p. 349.

laquelle une part non négligeable du précédent chapitre a porté sur l'exposition des dits acquis. Et c'est pourquoi aussi, bien qu'il faille dire un mot des deuxième et troisième parties de l'œuvre respectivement consacrées à l'historiographie et à la théorie du récit, il ne sera pas question dans cette étude du développement de cette recherche. Cela dit, pour définir l'intrigue, Ricœur prend comme point de départ la *phénoménologie* de l'acte de suivre une histoire. Cette phénoménologie il l'emprunte à W. B. Gallie dans *Philosophy and Historical Understanding*.³⁶ Une histoire d'abord, décrit des actions et des expériences faites par un certain nombre de personnages soit réels, soit fictifs. Les personnages sont représentés dans des situations qui changent et en fonction desquelles ils réagissent. Ces changements révèlent des aspects ignorés des personnages et des situations, donnant ainsi naissance à une nouvelle épreuve qui appelle à son tour une réaction sous forme d'une réponse qui conduit l'histoire à sa conclusion. Or, corrélativement, suivre une Histoire, c'est comprendre les actions, les pensées et les sentiments en tant qu'ils prennent une direction particulière. De cette façon, nous sommes poussés en avant par le développement de l'histoire, une impulsion à laquelle nous répondons par des attentes relatives à l'issue et à l'achèvement de l'histoire. La conclusion de l'histoire est donc le pôle d'attraction de l'intégralité du processus. Or, en analysant l'intrigue à partir de la phénoménologie de l'acte de suivre une histoire, Ricœur rapproche aussi celui-ci du concept heideggérien de l'intra-temporalité, car l'art de raconter place le récit « dans » le temps. C'est ainsi que, dans l'intrigue, le *Dasein* tient compte du temps sans en avoir une compréhension analytique et existentielle. De même, dans l'acte de raconter, on rend significatifs tous les adverbes de temps : alors, ensuite, maintenant, etc. Lorsque quelqu'un commence à raconter, tout est déjà installé dans le temps. Il s'agit de savoir si les héros du récit comptent *avec* le temps, s'ils ont le *temps de* ou s'ils ne l'ont pas. « Leur temps — écrit notre auteur — peut être gagné ou perdu. » Nous calculons le temps, nous comptons avec lui. Et ce calcul relève de notre condition d'être-jeté, livré au changement du jour et de la nuit. Sinon, ce calcul est encore visiblement enraciné dans la préoccupation et donc, dans le récit puisque ce temps n'est pas encore soumis aux mesures artificielles issues de la physique.³⁷ Le temps du récit est aussi un temps *public*, il est le temps des actants au niveau de l'intra-temporalité, sans être nivelé par le temps vulgaire. Le « maintenant » peut être exprimé par chacun et par plusieurs qui sont dans le monde. Toutefois, il y a une autre face du

³⁶ New York, Schocken Books, 1964

³⁷ Voir, RICŒUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *op.cit.*, p. 351.

temps public : c'est l'auditoire. «... Le récit — écrit notre auteur — s'inscrit dans une communauté qu'il rassemble. Ce n'est qu'avec l'écrit que le récit s'ouvre à un public qui, selon le mot de Gadamer, s'égalé à quiconque sait lire...³⁸ » Mais, le public n'est pas le « on » de l'anonymat, l'auditoire n'est pas n'importe qui, il s'agit d'une communauté concrète, rassemblée par ce récit lui-même. Enfin, Ricœur met en corrélation un dernier trait de l'intra-temporalité qui est illustré par le temps du récit. Il concerne le primat du présent dans la préoccupation. Pour Heidegger d'abord, « dire maintenant » c'est interpréter le « rendre-présent » que la préoccupation privilégie aux dépenses de l'attente et de la rétention. Pourtant, sous l'effet du nivellement entre l'intratemoralité et le temps vulgaire abstrait, « dire-maintenant » égale la représentation de l'instant mathématique abstrait. Or notre auteur considère que le récit offre une représentation similaire mais originale du « rendre-présent ». Il y a toute une catégorie de récits — par exemple, ceux qui sont issus de la matrice épique selon Scholes et Kellogg dans *The Nature of Narrative*³⁹ — pour lesquels l'activité narrative est l'expression discursive privilégiée de la préoccupation et de son « rendre-présent ». Elle est privilégiée en ce sens que le récit exhibe un trait que l'analyse heideggérienne du dire-présent n'a pas rencontré, à savoir : le phénomène d'*intervention*.

« Le récit — écrit Ricœur — représente l'homme agissant qui s'oriente dans des circonstances qu'il n'a pas faites et déploie des conséquences qu'il n'a pas voulues. C'est donc bien le temps du maintenant que..., où l'homme est à la fois livré et responsable. Mais le caractère dialectique de ce maintenant que... n'apparaît que déployé narrativement dans le jeu du pouvoir faire et de l'ordre du monde.⁴⁰ »

Le « rendre-présent » du récit est l'instant du pâtre et de l'agir. C'est le moment où l'actant sait ce qu'il peut faire et il le fait en effet. Ricœur l'appelle « le présent de l'intervention praxique » et celui-ci n'a rien de l'instant mathématique abstrait. Il est persuadé que le récit, mieux que toute autre forme discursive, montre de quelle façon le souci « s'interprète » dans le dire-maintenant.⁴¹ Donc, *le temps* de l'intrigue ne se limite nullement à une illustration de l'analyse existentielle de l'intra-temporalité heideggérienne. La dimension « praxique » que l'on vient d'exposer a bel et bien le sceau de Ricœur lui-même, pour qui l'agir constitue dans sa philosophie (on l'a dit dans

³⁸ *Idem.*

³⁹ London, Oxford, New York, Oxford university press, 1975.

⁴⁰ RICŒUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *op.cit.*, p. 352.

⁴¹ *Ibid.*, p. 353.

le chapitre précédent) le noyau de ce qui, dans l'ontologie heideggerienne et post-heideggerienne, est appelé être-au-monde.⁴² En outre, il pense à la « dialectique temporelle du récit⁴³ ». Il s'agit de la dialectique entre deux dimensions du récit : la dimension épisodique et la dimension configurationnelle. La dimension épisodique se révèle à celui qui suit une histoire en disposant son attention aux contingences qui affectent le développement de l'histoire. L'activité de raconter, toutefois, suppose aussi *la dimension configurationnelle qui constitue des totalités signifiantes* à partir d'événements dispersés. Ainsi, l'acte de raconter et sa contrepartie, l'acte de suivre une histoire, selon les termes de Ricœur lui-même, requiert une compétence pour dégager la configuration d'une succession. Et de manière semblable, le côté épisodique de l'intrigue fait que le temps narratif s'oriente vers la représentation linéaire du temps vulgaire, tandis que sa configuration fait de sa succession une totalité signifiante. Comme Ricœur le remarque ensuite, alors que l'aspect épisodique marque une parenté conceptuelle entre l'intratemporalité et le temps linéaire abstrait, l'aspect configurationnel suppose une affinité de l'intratemporalité avec le niveau suivant de profondeur de la temporalité, que Heidegger appelle l'historicité. C'est l'idée de « répétition » qui, d'après lui, est la clé de l'idée d'historicité elle-même. Aussi la configuration de l'intrigue permet-elle de *repandre* et de comprendre le déroulement de l'histoire à partir de la fin. Et tous les enchaînements prennent sens en tant qu'ils conduisent à cette fin.⁴⁴ Selon Ricœur, il s'agit bel et bien d'une forme de « répétition ». Sauf que ce n'est pas la répétition comme *destin* chez Heidegger, mais la répétition comme *récapitulation* des épisodes à partir de leur conclusion.

L'historicité chez Heidegger est développée dans la seconde partie de l'essai et comme dans le cas de l'intra-temporalité, celle-ci est suivie de l'analyse correspondante de la narrativité. Or, pour des raisons qui intéressent le propos de Ricœur lui-même, celui-ci expose l'analyse de la temporalité dans un ordre inverse de celui de Heidegger. D'abord, selon les trois degrés de profondeur correspondant au développement de l'expérience de la temporalité, l'historicité se trouve juste au milieu entre ce qui va du moins authentique, l'intra-temporalité, au plus authentique, la temporalité profonde. La temporalité profonde, comme il a été déjà remarqué, est caractérisée par l'unité des trois dimensions du temps — ce que Heidegger appelle les « extases » — le passé, le présent,

⁴² Voir, RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, op.cit., p. 60-61.

⁴³ RICŒUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », op.cit., p. 353.

⁴⁴ Voir, *Ibid.*, p. 354.

le futur. Ces dimensions sont décrites comme : « avoir-été », « rendre-présent » et « à-venir ». En fait, Ricœur expose l'historicité par opposition à la temporalité authentique. C'est ainsi qu'apparaît une première opposition entre la *temporalité* et l'*historicité*, car la temporalité est unitaire, tandis que l'historicité est étendue. De plus, la temporalité marque, chez Heidegger, la priorité authentique dans la structure du souci : c'est le mouvement vers l'« à-venir » par rapport à l'« avoir-été » et au « rendre-présent ». Or l'historicité renverse cet ordre et met l'accent sur l'« avoir-été ». Plus fondamentalement, comme Ricœur le remarque, ce mouvement vers l'« à-venir » est, dans la temporalité, un mouvement fini : l'élan du souci est clôturé en dedans de lui-même par l'« être-pour-la-mort ». Donc, chez Heidegger, c'est l'« être-pour-la-mort » qui détermine l'authenticité du vécu du temps. Ricœur, en revanche, est persuadé que l'historicité, telle qu'elle est interprétée par l'historiographie, ouvre un caractère *illimité* au cours des événements. Ensuite, il se demande à quelles conditions l'historicité — avec son triple caractère d'extension, de primat du passé et d'illimitation— peut s'enraciner dans les traits fondamentaux de la temporalité profonde. Et il écrit : « Heidegger renouvelle ainsi un problème ancien celui auquel Augustin s'était affronté dans le livre XI des *Confessions* : à savoir, comment est-il possible de rendre compte du caractère *extensif* du temps.⁴⁵ » En réponse à ce problème Augustin accorde à l'âme elle-même une « dis-tension » (*distentio animi*). Ce que Ricœur remarque alors, c'est que si l'analyse heideggérienne de la temporalité culmine dans l'être-pour-la-mort, cet aveu ne répond pas à la question de savoir ce qui constitue l'*être-total* du *Dasein*. Pour Ricœur c'est bel et bien le problème que Heidegger lui-même pose dans la deuxième partie d'*Être et temps*, car l'être-pour-la-mort n'éclaire pas ce qui constitue la « cohésion » même de la vie : *l'extension de la vie* entre la naissance et la mort. Exprimer ce caractère extensible du *Dasein* dans un autre langage que celui du temps ordinaire demanderait, en outre, que soit dégagée la structure fondamentale sous-jacente à ce caractère de la vie. Heidegger appelle cette structure *Geschehen*, terme que Ricœur propose de traduire par « faire-histoire ». Toutefois, il rencontre un problème lorsque Heidegger essaie de conjuguer l'intra-temporalité et l'historicité. Il est à la fin de l'analyse sur l'historicité, lorsque l'auteur d'*Être et Temps* aborde l'historiographie et sa prétention à définir l'historicité comme objet de la science historique. C'est ainsi que — selon Ricœur — «... Heidegger n'a pas eu l'idée d'interroger la couche narrative de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 356.

l'histoire.⁴⁶ » Ricœur pense aussi que si Heidegger entreprend de fonder directement l'épistémologie de l'historiographie sur l'ontologie du « faire-histoire », rien n'indique qu'il ait réussi cette entreprise de fondation.

L'exposition des traits essentiels de cet essai qui a précédé *Temps et récit* permet de conclure qu'à l'origine de l'œuvre il y a une contestation des thèses de Heidegger dans *l'Être et Temps*. D'ailleurs, cela montre, me semble-t-il, *l'historicité de la liberté* en ce sens que si dans l'être humain est constitutif le pensament, la temporalité l'est également. De plus, par l'analyse de la narrativité, Ricœur prétend ouvrir une voie nouvelle.⁴⁷ Il écrit : « Si l'on pouvait montrer comme je le tente d'ailleurs, que l'explication historique se greffe toujours sur la compréhension primaire du récit, dont elle développe la structure interne, la véritable confrontation ne serait pas entre historicité et explication historique, mais entre historicité et narrativité, au sens de la théorie du récit.⁴⁸ » C'est par rapport à la critique heideggerienne des sciences historiques que Ricœur se distancie sur ce point de Heidegger. Dans la quatrième partie de *Temps et récit* cette différence de critère est plus explicite et elle ressortira au moment où elle sera développée dans ce travail. Dans cet essai, il parle d'une dialectique entre historicité et narrativité. Dialectique qui se déploie à partir de l'analyse heideggérienne de l'historicité comme répétition. C'est à cet égard qu'il expose le noyau de la pensée heideggérienne dans la problématique du paragraphe 74 d'*Être et Temps* qui introduit le thème de la répétition. « L'analyse — écrit-il — prend son départ

⁴⁶ *Ibid.*, p. 357. Voir à cet égard, GREISCH, J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens, op.cit.*, Chapitre 4, « Empêchement et intrigue. Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable ? », où l'auteur s'interroge sur la phénoménologie du *narratif*. Il rappelle alors qu'une telle phénoménologie existe et que Ricœur l'a rencontrée : « Il s'agit de Wilhelm Schapp (1884 – 1969), bien connu des milieux phénoménologiques par ses recherches de 1910 sur la phénoménologie de la perception. Au début des années cinquante, le même auteur s'est signalé par une trilogie consacrée à l'analyse phénoménologique du récit. En 1953, Schapp publiait d'abord un ouvrage intitulé : *In Geschichten verstrickt*, dont le sous-titre : *Zum Sein von Mensch und Ding* manifestait déjà sa véritable intention philosophique : substituer à l'ontologie fondamentale heideggérienne un autre modèle d'analyse, dans lequel le phénomène des phénomènes n'est pas tant l'historicité et le souci, mais « l'être-empêtré dans des histoires », p. 147. Jean Greisch continue l'analyse en confrontant la phénoménologie de la narrativité de Schapp à celle de Paul Ricœur lui-même : « Ce sont ces deux trilogies (de Paul Ricœur et de Schapp) à première vue très dissemblables, bien qu'elles se rapportent au même phénomène, que je voudrais faire entrer en dialogue ici — déclare Greisch — en essayant de prolonger la confrontation au-delà des remarques un peu trop laconiques de Ricœur lui-même. Cette confrontation, que j'entreprends à mes propres risques et périls, me semble concerner très directement le statut même de la “conversation triangulaire” (entre l'historiographie, la critique littéraire et la phénoménologie herméneutique de Ricœur) dont Ricœur se fait l'avocat. (...) Rien de moins triangulaire que la tentative de Schapp. Chez lui, la phénoménologie (...) occupe seule le terrain du traitement philosophique de la narrativité et n'a pas d'autre interlocuteur, ni du côté de la critique littéraire, ni du côté de l'historiographie. Comme nous le verrons plus loin, cette intransigeance ne va pas sans une incontestable violence d'interprétation. » p.148.

⁴⁷ Voir, RICŒUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *op.cit.*, p. 357.

⁴⁸ *Idem.*

dans la notion d'héritage en tant que transmis et reçu.⁴⁹ » Or la critique que notre auteur lui adresse c'est que la notion d'héritage est abordée dans une perspective purement monadique et cela, en raison de l'analyse antérieure de la temporalité centrée sur l'être-pour-la-mort. Chacun transmet de soi-même, remarque Ricœur en suivant Heidegger, à soi-même les ressources à partir desquelles il peut puiser. Chacun se reçoit comme *destin* dans la *répétition* de son héritage transmis et reçu. Certes, la force de l'analyse heideggérienne qui enracine la rétrospection de toute attitude historique dans une expérience qui préserve ses liens avec le projet au sens du primat du futur, cela Ricœur le reconnaît. C'est pourquoi il écrit : « La répétition n'est pas simple rétrospection mais reprise sur le mode de l'être-affecté de ce que nous pouvons être.⁵⁰ » Il s'agit donc, d'assumer la situation donnée, la condition que Heidegger appelle « d'être jeté », d'assumer des circonstances que l'on n'a pas choisies et qui cependant, conditionnent notre passé autant que notre à-venir. C'est cela que l'auteur d'*Être et Temps* appelle un *destin*. Et néanmoins, pour Ricœur la dépendance à l'égard de l'idée monadique de l'« être-pour-la-mort » comme destin, pose un problème. «... L'idée monadique de destin, liée à celle de résolution face à la mort, contamine l'idée de destinée commune par son mortel héroïsme.⁵¹ » Il rappelle alors le passage dans lequel Heidegger opère la transition du destin singulier vers la destinée commune. Heidegger écrit « si le *Dasein* destinal existe comme être dans le monde essentiellement comme être avec d'autres son "faire – histoire" est un "co-faire-histoire" et se détermine comme destinée. Par là nous désignons le faire-histoire de la communauté, du peuple.⁵² » Certes, ce co-faire-histoire appartient alors à la communauté, il y a donc un destin commun ou partagé de l'être dans le monde *Dasein*, qui est essentiellement un être-avec d'autres. Mais Ricœur insiste sur la remise en question de l'analyse heideggérienne du temps, car celle-ci procède de l'être-pour-la-mort. Heidegger lui-même souligne avec force le caractère non transmissible de l'être-pour-la-mort. « C'est ce caractère — écrit notre auteur — incommunicable du mourir qui, dans l'analyse ultérieure de l'historicité, impose le primat du destin singulier sur la destinée commune.⁵³ » Un tel primat, l'analyse de la narrativité de Ricœur le met en question, et, ce qu'il propose en retour, c'est une dialectique entre historicité et narrativité. Toutefois, il ne s'agit nullement d'une

⁴⁹ *Ibid.*, p. 358.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ RICŒUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *op.cit.*, p. 359.

⁵² RICŒUR, P. cite HEIDEGGER dans « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *op.cit.*, p. 359.

⁵³ RICŒUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *op.cit.*, p. 365.

« application » de la théorie de l'historicité comme répétition à la théorie du récit, mais d'une relecture de cette théorie. En fait, Ricœur considère à l'encontre d'Heidegger que la théorie du récit non seulement préserve l'intra-temporalité du temps vulgaire mesurable et anonyme, mais amorce aussi le mouvement vers la temporalité fondamentale. On se souvient de l'analyse de l'intrigue en tant que *configuration* et l'idée de *répétition narrative* : ce qui permet de lire la fin dans le commencement et le commencement dans la fin. Autrement dit, c'est l'idée de lire le temps à rebours comme la récapitulation des conditions initiales d'un cours d'action dans ses conséquences terminales.⁵⁴ C'est ainsi que l'intrigue établit l'action, non seulement dans le temps mais dans la mémoire. Aussi, la répétition signifie quelque chose de plus fondamental qu'un simple renversement de l'orientation du souci vers le futur. Grâce à la répétition nous pouvons reprendre nos potentialités les plus propres, telles qu'elles sont héritées de notre propre passé. Notre auteur veut montrer alors comment *la fonction du récit* — au moins de certains récits — pourrait être d'établir l'action au plan de l'historicité, donc de la répétition. Il faut reconnaître cette nouvelle structure temporelle dans certains récits. Reconnaissance que, pourtant, nie, dans quelques de ses présuppositions, la critique littéraire contemporaine. Il pense aux tentatives de l'analyse structurale qui prétend réduire l'aspect chronologique du récit à l'aspect strictement logique et dont a dit un mot plus haut. Mais c'est justement le dessein de la méthode structurale, à savoir réduire le chronologique au logique. Ricœur, néanmoins, n'entame pas tout de suite ce débat ; il apparaîtra lorsque l'on abordera les deuxième et troisième parties de *Temps et récit*. Toutefois, il cite des exemples de récit où la répétition constitue la forme temporelle elle-même. L'exemple paradigmatique se trouve dans les *Confessions* d'Augustin. Modèle qui, comme Ricœur lui-même le remarque, a engendré toute une série de suites narratives comme les *Confessions* de Rousseau et le *Temps Retrouvé* de Proust. Or, ces exemples sont paradigmatiques du modèle du temps de l'historicité au sens précis que Ricœur lui donne. Dans les *Confessions* d'abord, Augustin entreprend un chemin, un voyage une quête hors de l'espace « des choses extérieures vers les choses intérieures ; des choses intérieures vers les choses supérieures⁵⁵ ». La mémoire ne s'oriente pas alors dans un récit d'aventures extérieures étirées le long d'un temps épisodique, comme l'Odyssée. Les *Confessions* d'Augustin racontent « comment je suis devenu chrétien » et le *Temps Retrouvé* de Proust « comment Marcel est devenu

⁵⁴ *Ibid.*, p. 360.

⁵⁵ AUGUSTIN cite par Ricœur, *Ibid.*, p. 363.

artiste ». Le héros *devient ce qu'il était* et ainsi, la fin de l'histoire peut égaler le présent au passé, l'effectif au potentiel. La répétition apparaît alors, comme répétition de ce que je peux être. Cette forme de répétition, Ricœur la trouve aussi dans le récit historique ; il appuie sa théorie sur le passage décrit par Maurice Mandelbaum, dans *The anatomy of historical knowledge*⁵⁶ : celui de l'histoire « séquentielle » à l'histoire « explicative » et de celle-ci à l'histoire « interprétative ». Selon Ricœur, sous le titre d'« histoire interprétative » M. Mandelbaum pense aux œuvres historiques dont la ressemblance est plus celle d'un portrait que celle d'un récit, car l'accent est mis sur des aspects de la société ou de la culture d'une période. Cette notion d'*histoire interprétative* notre auteur la considère comme un exemple de sa théorie de la répétition. Un autre exemple, il le trouve dans l'analyse que Hannah Arendt donne de l'action dans *La Condition Humaine*. Comme l'on sait, elle distingue entre le travail, l'œuvre et l'action. Si le travail vise à la survivance de l'homme dans sa lutte contre les éléments et l'œuvre vise à laisser une marque durable dans le cours des choses, l'action, pourtant, vise une autre forme d'*identité* au sens de permanence ou de durabilité. « L'action — écrit notre auteur en suivant H. Arendt — ne vise qu'à être recueillie dans des récits dont la fonction est de procurer une identité à l'agent, une identité qui ne peut être dès lors qu'une *identité narrative*. L'histoire racontée est ce qui répète l'action dans la figure du mémorable.⁵⁷ » Il considère qu'à ce niveau, la répétition est le regard rétrospectif jeté sur une action achevée qui confère une identité à la totalité ainsi répétée.

Ce qu'il veut ainsi signifier, me semble-t-il, c'est que la fin de la mort est *telos* — au sens de complétude signifiante d'une vie, la cohésion d'une vie, ou *l'acte* au sens d'effectuation de ce qui était potentiel, donc comme réalisation personnelle — autant que *mort* — au sens de finitude inéluctable.⁵⁸ Il réfute donc l'analyse heideggérienne de

⁵⁶ *op.cit.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 364. Voir aussi, ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, Tr. Fr., Georges FRADIER ; Préface de Paul Ricœur ; Calmann-Lévy 1961 et 1963. Arendt écrit : « (...) L'action (...) "produit" intentionnellement ou non des histoires, aussi naturellement que la fabrication produit des objets. Il se peut alors que ses histoires soient consignées dans des documents et des monuments, qu'elles soient visibles en objets ou en œuvres d'art, qu'elles soient contées et racontées et incarnées en toute sorte de matériaux. » p. 241. Et plus loin : « Cette identité inchangeable de la personne (le *daimôn* chez les Grecs) bien que se dévoilant de manière intangible dans l'acte de la parole, ne devient tangible que dans l'histoire de la vie de l'acteur ; mais comme telle on ne peut la connaître, la saisir comme entité palpable, que lorsqu'elle a pris fin. En d'autres termes l'essence humaine — non pas la nature humaine en général (qui n'existe pas), ni la somme des qualités et des défauts de l'individu, mais l'essence de *qui* est quelqu'un — ne commence à exister que lorsque la vie s'en va, ne laissant rien derrière elle qu'une histoire. » p. 252.

⁵⁸ GRECHS, J., *Paul Ricœur. L'intinérance su sens, op.cit.*, p. 47 remarque aussi le déplacement de la réflexion philosophique chez Ricœur dont le centre n'est déjà plus l'être-pour-la-mort heideggérien, mais l'être-pour-la-vie, peut-on dire en paraphrasant l'expression heideggérienne.

l'historicité qu'il juge trop dépendante de la notion de l'être-pour-la-mort, puisque, au fond il s'agirait d'une forme de résolution face à ce fatalisme de l'existence humaine.⁵⁹ Autrement dit, chez Heidegger c'est comme si seule la mort était la « fin » de notre condition déchirée. Mais la « fin » peut être également vissée comme un « accomplissement ». C'est pourquoi notre auteur déclare que la répétition n'est plus quelque chose à dépasser, mais à accomplir ; qu'elle est la forme suprême de la *sagesse tragique*.⁶⁰ Bref, cela confirme ma thèse à savoir, que chez Ricœur l'être-pour-la-mort, peut être considéré, non seulement comme la fin mais aussi comme *l'accomplissement d'une vie*. Par ailleurs, la répétition que Heidegger appelle destin s'articule, selon notre auteur, dans une narration, de manière qu'en imposant la forme narrative à la répétition, on l'établit au plan de l'être-en-commun de la destinée ; donc, non seulement au plan individuel, mais aussi collectif. Si l'analyse heideggérienne de la répétition est centrée sur le combat face à la mort, la narrativité, par contre, oriente la méditation sur le temps vers un autre horizon que celui de la mort. Il s'agit bel et bien de la problématique de la *communication*, non seulement entre les vivants, mais aussi entre contemporains, prédécesseurs et successeurs. On peut le dire avec Ricœur, parce que le temps narratif est un temps qui continue après la mort de chacun des protagonistes. De même, l'intrigue inclut la mort de chacun des héros dans une histoire qui dépasse le destin individuel. Ricœur enfin, va encore plus loin dans la critique de l'analyse heideggérienne de la répétition. L'idée de destin comme héritage des potentialités transmises de soi à soi-même lui semble avoir échoué. Il pense alors à l'étude de la transmission entre générations qui relève d'une problématique plus vaste à laquelle Gadamer fait allusion dans *Vérité et Méthode* sous le titre de *tradition*. Cette problématique lui semble alors plus apte à jeter un pont entre l'ontologie de l'historicité et l'épistémologie de l'historiographie. Car, écrit-il, « c'est toujours une communauté, un peuple, un groupe de protagonistes qui tentent de reprendre la tradition — ou les traditions — de leurs origines.⁶¹ » Enfin, il soutient que c'est cet acte communautaire de répétition qui « fait-histoire » et qui rend possible *l'écriture de l'histoire*. L'historiographie, en ce sens est le passage à l'écriture, puis à la *re-écriture critique*, de cette constitution primordiale de la tradition.⁶²

⁵⁹ Voir, RICŒUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *op.cit.*, p. 359

⁶⁰ Voir, *Ibid.*, p. 364.

⁶¹ *Ibid.*, p. 366.

⁶² *Idem.*

Cet important essai qui a précédé *Temps et récit*, Ricœur le conclut en reconnaissant qu'il ne donne pas une réponse à la question du rapport de l'historicité à la temporalité profonde. Il s'agit de se demander si l'analyse du récit rend compte du mouvement qui conduit de l'historicité à la temporalité profonde selon la triple membrure déjà évoquée au début de l'essai : l'unité des « extases » du temps (« ayant-été », « à-venir » et « rendre-présent »). Toutefois, si ce n'est pas dans cet essai que Ricœur donne une réponse à cette question, il explore cette voie, me semble-t-il, dans la première partie de *Temps et récit* lorsqu'il « invente » l'intersection entre le concept de *distensio animi*, tiré du livre XI des *Confessions* d'Augustin, et la théorie du *muthos* tragique, empruntée à la *Poétique* d'Aristote.⁶³ Dans l'essai sur *La fonction narrative et l'expérience du temps*, on l'a vu, il met en parallèle la notion heideggérienne de *la temporalité* — l'unité du futur, du passé et du présent — et le problème ancien auquel Augustin s'était affronté, celui de rendre compte du caractère *extensif* du temps.⁶⁴ Or Ricœur parle d'invention, par rapport à l'intersection entre la *distensio animi* et la théorie du *muthos*, afin de marquer le caractère construit du modèle qu'il propose. Rappelons que dans la dite première partie de l'œuvre, Ricœur voit une correspondance entre l'aporie du temps de l'âme « distendue » entre le passé de la mémoire, le futur de l'attente et le présent de l'intuition et la concordance dans une « mise en intrigue » des péripéties d'une action feinte. Il proposait ainsi un modèle d'articulation entre l'expérience aporétique du temps et l'intelligibilité narrative, selon ce qu'il déclare lui-même dans *Réflexion faite*.⁶⁵ Un modèle qui consistait à mettre en couple la discordance/concordance caractéristique de la temporalité vive selon Augustin, et la concordance/discordance propre à l'intrigue narrative selon Aristote.⁶⁶ C'est ainsi que la partie de *Temps et récit* consacrée à la *triple mimesis* relie l'étude du temps dans les *Confessions* de saint Augustin et celui de la narration dans la *Poétique* d'Aristote. Ricoeur propose alors une « dialectique du temps et du récit.⁶⁷ » Cette reconstruction est, avons nous dit, une esquisse, dans la mesure où elle ne prend pas en compte les différents domaines de l'historiographie et la théorie de la narrativité. Par contre, dans *mimesis III* il avance la confrontation avec Heidegger à niveau de la temporalité sur lequel il construit sa propre *phénoménologie* de la temporalité. Confrontation qui sera reprise dans la quatrième partie de l'œuvre, le tome

⁶³ Voir, RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 67.

⁶⁴ Voir, RICŒUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *op.cit.*, p. 356.

⁶⁵ Voir, RICŒUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 67.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁷ RICŒUR P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 156.

III de la trilogie *Temps et récit*. Il signale d'abord la grande proximité entre les analyses de Heidegger et ceux d'Augustin autour du temps, mais tout en remarquant leurs divergences par rapport à la « fin ». L'un se dirige vers l'espérance paulienne — dit-il — et l'autre vers la résolution quasi stoïcienne face à la mort.⁶⁸ Tous deux ont établi l'expérience de la temporalité selon différents niveaux de profondeur (chez Heidegger l'intra-temporalité, l'historicité et la temporalité proprement dite que l'on vient d'exposer). Mais, ils divergent, tel qu'on l'a déjà remarqué, sur la *limite supérieure du procès de hiérarchisation de la temporalité*.⁶⁹ Chez Augustin, l'analyse des rapports extensifs du temps renvoie à une éternité ; dans *l'Être et le Temps*, Heidegger oriente sa réflexion vers la finitude, en tant qu'elle est sanctionnée par l'être pour-la-mort. Or Ricœur, à son tour, propose une hiérarchisation mutuelle et simultanée entre le récit et le temps. Selon ses propres termes. l'idée directrice de *Temps et récit* est « l'existence d'un rapport de conditionnement mutuel entre narrativité et temporalité.⁷⁰ » Il ne se positionne donc pas d'emblée sur le débat Augustin/Heidegger. Mais il entame un long parcours qui passe par différentes médiations pour arriver à une dialectique tout à fait particulière, dans sa conception de *l'espérance paulienne* et de la *résolution stoïcienne* face à la mort. Dans *Réflexion faite*, il parvient à la même conclusion que dans *Temps et récit* : « Cette conclusion était —écrit-il— que la notion de temps restait un nœud de difficultés et d'apories apparemment sans issue. L'aporie majeure, que je voyais éclipser toutes les autres, consistait dans l'insurmontable irréductibilité l'une à l'autre d'une approche physique, cosmologique et d'une approche psychologique, phénoménologique.⁷¹ » Cette citation introduit plusieurs notions qu'il développe dans la quatrième partie de l'œuvre : *Le temps raconté*. Dans cette dernière partie ses analyses portent sur Kant, Augustin, Aristote, Husserl et Heidegger. Il remarque d'abord, comment le temps « vécu » en tant que totalité d'un temps dont tous les laps de temps ne seraient que des parties, selon l'affirmation kantienne, lui semble inscrutable.⁷² De même, la temporalité au sens phénoménologique, lui semble, elle aussi, totalement impénétrable.⁷³ Les analyses consacrées à Augustin, Husserl et Heidegger rendent compte, néanmoins, de l'articulation du passé en tant que lieu du souvenir et de l'histoire, du futur en tant que lieu de l'attente, de la crainte et de l'espoir, et du présent,

⁶⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 161

⁷⁰ RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 66.

⁷¹ *Idem.*

⁷² Voir, RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, *Idem.*

⁷³ *Idem.*

en tant que moment de l'attention et de l'initiative.⁷⁴ Mais il considère qu'Augustin l'emporte sur Husserl et sur Heidegger car c'est son analyse de l'expérience d'un temps intérieur qui révèle l'impossibilité d'une telle expérience intime des structures du temps physique ou cosmologique. Sinon, c'est la thèse que Ricœur défend, qui le conduit au récit comme réponse appropriée aux difficultés de l'expérience temporelle. À plus forte raison dans la mesure où il déclare à la fin de l'analyse de *mimesis* III : « Tantôt ce sera la phénoménologie de l'expérience du temps qui fournit la clé de la hiérarchisation du récit, tantôt ce seront les sciences du récit historique et du récit de fiction qui nous permettront de résoudre poétiquement [...] les apories les plus intraitables spéculativement de la phénoménologie du temps.⁷⁵ » La narrativité peut ainsi constituer une *réplique* aux apories du temps.⁷⁶ Pour arriver à cette conclusion, cependant, il lui faut tracer une voie praticable. D'un côté, il doit éprouver que la spéculation sur le temps, donc sur la temporalité, présente en effet des apories insurmontables dont le récit suppose une réplique appropriée. Et de l'autre, il doit démontrer que le récit présente une configuration temporelle. C'est ainsi qu'il fait face aux débats de l'historiographie française autant qu'aux théories « narrativistes » de la tradition analytique de langue anglaise, et de la critique littéraire issue du structuralisme français. Ces théories ont, avons nous dit, une tendance à privilégier la logique interne du récit, donc l'aspect systématique, aux dépens de l'aspect temporelle. Mais, si c'était le cas, on ne sort pas du modèle épistémologique de l'être éternel et immuable, d'une vérité immobile. On ne rend pas compte non plus, de la condition temporelle de la *liberté* et de la réalité elle-même. La portée du récit, par contre, c'est celle de fournir un modèle de pensée où l'expérience temporelle se laisse discerner. Par conséquent, c'est l'irréductibilité du temps dans le récit que Ricœur doit démontrer. Tel sera son parcours au fil des débats qu'il mène dans les deuxième et troisième parties de *Temps et récit* avec ces différentes théories. Ce parcours est d'une grande complexité, mais il vaut néanmoins la peine d'en dégager quelques traits principaux. Ricœur lui-même vient à notre aide dans *Réflexion faite*⁷⁷ et surtout dans son essai de 1994 : « Philosophies critiques de l'histoire :

⁷⁴ RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 66-67.

⁷⁵ RICOEUR P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 161.

⁷⁶ RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 74.

⁷⁷ Voir, RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 70-71 : « Mon débat avec la sémiotique structurale rebondit ici — écrit Ricœur à propos de *Temps et récit* — et revêt la forme d'une confrontation entre la rationalité narratologique et l'intelligence narrative, instruite par la fréquentation des récits traditionnels dont l'"histoire", étendue au folklore et des épopées nationales jusqu'au roman du XIX^e siècle, elle se trouve mise à l'épreuve des formes d'écriture contemporaines, en position de rupture par rapport aux

Recherche, explication, écriture ».⁷⁸ L'essai condense en fait, les principales thèses de la deuxième partie de *Temps et récit*. Il traite de la philosophie contemporaine de l'histoire dont les programmes critiques sont placés par Ricœur sous l'égide des trois termes qui apparaissent dans le sous-titre de l'essai : *recherche, explication, écriture. Temps et récit* entre ainsi, dans le débat des philosophies contemporaines de l'histoire. Débat auquel il apporte sa contribution qui consiste à défendre deux thèses fondamentales, à savoir, que celle-ci est temps autant que récit. Puis, on l'a déjà remarqué, ce que l'histoire raconte d'abord, ce sont les actions des hommes dans le passé.⁷⁹ Et, sans aller jusqu'à affirmer, avec Hans Kellner,⁸⁰ qu'« il n'y pas d'histoire avant qu'elle ne soit produite et écrite⁸¹ », il soutient que les actions des hommes (les *res geste*, les actions accomplies, les « hauts faits » dont il s'agit dans l'histoire) autant que le temps, font appel au récit pour se comprendre eux-mêmes.⁸² Ainsi condensé, cet exposé présente des avantages. D'emblée, il offre une sorte de vision rétrospective, sur *Temps et récit* en tant que contestation du débat contemporain sur la philosophie de l'histoire, mais aussi en tant que contribution à ce débat.⁸³ Plus exactement, on peut dire qu'il constitue un

règles usuelles de composition narrative. » (...) « *Temps et récit* ravivait en outre un autre débat fameux, celui entre expliquer et comprendre. »

⁷⁸ *Philosophical Problems Today*. Vol 1, 139-201.

⁷⁹ Voir, RICOEUR, P., « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre théorie du texte, théorie de l'action et théorie de l'histoire », recueilli in *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 196. Il écrit : « Que l'histoire — j'entends l'histoire des historiens — suscite les mêmes problèmes et les mêmes débats que la théorie du texte et la théorie de l'action ne doit pas étonner, puisque, d'une part l'histoire — l'historiographie — est une sorte de *récit*, un récit "vrai" par comparaison avec les récits mythiques ou avec les récits fictifs que sont épopées, drames, tragedies, romans, nouvelles, et que, d'autre part, l'histoire se rapporte *aux actions* des hommes dans le passé. »

⁸⁰ *Language and Historical Representation : Getting the Story Crooked*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989.

⁸¹ RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 177.

⁸² Voir, RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 191 : « ...l'agir humain est tel qu'il appelle pour se comprendre lui-même le récit qui en restitue les articulations fondamentales ». Voir aussi : RICOEUR, P., « Entre Temps et récit : concorde / discorde », in *Recherches sur la philosophie du langage*, 1982, p. 4 : « ...le temps — écrit notre auteur — devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif.. ». Et dans *Réflexion faite*, *op.cit.*, p. 66 et suiv. que l'on a déjà cité plus haut, il déclare que : « ...le récit (peut) constituer une réplique appropriée aux difficultés que l'expérience temporelle ne cesse d'engendrer. » p., 68.

⁸³ A propos de ce qui dans *Temps et récit* constitue une réponse aux philosophies de l'histoire contemporaines, voir aussi le article : « L'histoire commune des hommes. La question du sens de l'histoire » in Cahiers du CPO, n° 49-50, dic. 1983. L'intérêt de cet article est qu'il constitue un sorte de compte rendu de *Temps et récit* ; Ricœur lui-même le dit expressément à la fin. Il revient alors, sur la déclaration, maintes fois répétée, et qui n'a pas laissé d'inspirer la présente recherche sur la liberté et son rapport à l'histoire : « Que signifie le mot histoire ? Et qu'est-ce que penser historiquement ? Nous sommes toute de suite frappés par cette anomalie importante du langage, à savoir que nous désignons du même mot histoire, soit le récit oral ou écrit des événements passés, soit l'ensemble des événements eux mêmes. Dans le premier cas, histoire signifie historiographie, dans la mesure où nous parlons alors surtout de l'histoire telle que l'écrivent les historiens. Dans le deuxième cas, nous appelons histoire tout ce qui arrive ou plus exactement tout ce que les hommes font arriver et tout ce qu'ils subissent et souffrent du fait de l'action des autres hommes. »

compte rendu de la deuxième partie du volume I de l'œuvre dont le titre est : « L'histoire et le récit ». Au chapitre 1, il traite de l'éclipse de l'événement dans l'historiographie française, ainsi que de l'éclipse de la compréhension à travers le modèle « nomologique » dans la philosophie analytique de langue anglaise. Au chapitre 2 on trouve : L'éclatement du modèle nomologique et les arguments narrativistes. Dans le troisième et dernier chapitre c'est de *l'intentionnalité historique* qu'il s'agit. D'ailleurs, les dernières considérations de l'essai, dont Ricœur dit qu'elles lui sont personnelles, anticipent quelques traits importants de la quatrième partie de *Temps et récit*. Dans la deuxième section de celle-ci, « Poétique du récit : histoire, fiction, temps », on trouve des analyses consacrées au temps calendaire, à la réalité du passé historique sous le signe de la dialectique du *même* et de *l'autre*, etc. Très important, aussi, est le chapitre 7 de cette partie,⁸⁴ car, à mon avis, il rend compte du positionnement de Ricœur sur la philosophie contemporaine de l'histoire. C'est-là que Gadamer et Koselleck interviennent dans le débat qui nous mène jusqu'au moment actuel, celui-là même où le ouvrage s'inscrit. Ce chapitre traite également de la conception de l'action d'après la philosophie de l'histoire contemporaine. Dans l'article « L'Initiative » du recueil *Du texte à l'action*,⁸⁵ Ricœur s'exprime d'ailleurs dans des termes tout à fait semblables. Enfin, l'ouvrage dans sa complexité peut être aussi abordée de telle sorte que nous pouvons porter notre attention sur des parties où la question de la *historicité de liberté* est plus centrale.

Le parcours historique-philosophique de la deuxième part de Temps et récit

Le contexte de la réflexion posé dans l'article : « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture » est, comme on vient de le dire, celui des *philosophies de l'histoire*. Ricœur remarque tout d'abord, comment la philosophie de l'histoire a cessé de s'identifier à la philosophie spéculative issue de Hegel, de Marx, de Spengler ou de Toynbee. Plus précisément, la philosophie contemporaine de l'histoire se propose de réfléchir non sur l'histoire universelle mais sur le métier de l'historien. Puis, il remarque que ces philosophies peuvent être appelées critiques sans employer ce qualificatif au sens kantien de réflexion transcendantale sur les conditions de possibilité de la connaissance historique. Il dégage alors trois programmes différents qui peuvent être rangés sous ce titre. Le premier vise l'histoire en tant que connaissance qui dépend

⁸⁴ « Vers une herméneutique de la conscience historique »

⁸⁵ RICOEUR, P., *Du Texte à l'action*, *op.cit.* p. 263 et suiv.

des « *sources* », particulièrement documentaires, dont il s'agit d'évaluer le degré de fiabilité. Le second porte sur la question de l'explication en histoire et aspire à y établir une forme de scientificité. Le troisième concerne le phénomène de l'écriture qui place l'histoire dans le domaine de la littérature ; c'est pourquoi on parle d'*historio-graphie*.

Il aborde le premier des ces programmes, celui qui concerne la critique des *preuves documentaires* de l'historien. Puis, il cite à Marc Bloch qui, dans *Apologie pour l'histoire*,⁸⁶ définit l'histoire comme une « connaissance par traces », et plus précisément comme la « science des hommes dans le temps.⁸⁷ » Or, selon cette définition on parle de « science » et donc, il faut en établir le statut. Ainsi, on assigne aux phénomènes historiques un caractère *physique* au sens large de ce qui a été vécu dans le passé par des hommes et des femmes suffisamment semblables à nous. Toutefois, la notion de *preuve documentaire* devient problématique dans cette conception que l'on peut dire positiviste de l'histoire. D'abord, parce que tout résidu du passé peut devenir *document* à partir du moment où un historien l'examine dans un but d'information. En fait, d'après Paul Veyne, la recherche moderne en histoire se caractérisa pour un « allongement des questionnaires ». Ensuite, parce que dans une conception critique de l'histoire, il faut se garder de l'idée que le « fait historique » ne diffère pas fondamentalement du fait empirique dans les sciences de la nature. Le « fait » n'est pas l'événement *tout court*, il a, selon la tradition de la philosophie anglo-saxonne, un caractère *énonciatif* et *propositionnel*. Ce que nous appelons « faits », ce sont donc des « énoncés » dont le contenu vise à représenter un événement. Or, si le fait historique a un caractère énonciatif,⁸⁸ il peut être dit « construit » par la procédure qui le dégage d'une série de documents dont on peut soutenir, en retour, qu'ils l'établissent. Pareillement, ces énoncés sont susceptibles de vérification par des preuves documentaires. Est-il vrai ou est-il faux que des chambres à gaz aient été utilisées à Auschwitz pour brûler de millions de juifs, de Polonais ou de Tziganes ? Mais le fait historique figure aussi dans des totalités explicatives et narratives plus amples dans lesquelles il n'est déjà plus un fait vérifiable mais un fait interprété. Soit le cas de la « solution finale » par exemple. On-t-est alors devant une entité historique englobante qui peut être traitée comme la dénomination attribuée à un enchaînement historique

⁸⁶ Paris, A. Colin, 1997.

⁸⁷ RICOEUR, P., cite MARC BLOCH, « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 141.

⁸⁸ Voir, RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 144.

inclus à son tour, dans une sorte d'ensemble appelé « la politique du Troisième *Reich*. » Enfin, une autre difficulté concerne l'événement passé en tant que *passé*. Il faut se demander quel est le statut ontologique de l'*ayant-été-qui-n'est-plus*. Pour l'historien il va de soi que les faits rendent compte des événements ou des phénomènes effectivement *passés*. Cette conviction relève de ce que Ricœur appelle « l'intentionnalité de la connaissance historique » et dont il traite dans la deuxième partie de *Temps et récit*.⁸⁹ Mais le statut du document et du témoignage doit lui-même être mis en question. C'est-à-dire que les témoins sont eux-mêmes consignés dans des documents qui en constituent la trace et, à leur tour, les documents sont eux-mêmes des récits rapportés, inscrits, enregistrés.

Sur la première des questions concernant le statut épistémologique de l'histoire en tant que *science*, Ricœur rappelle que ce débat remonte à l'essor des sciences expérimentales de la nature au XIX^{ème} siècle et à la montée du positivisme en philosophie. À cette époque, le degré de scientificité des sciences dites humaines est mise en question et se pose aussi le problème de l'unité de la science. À cet égard, on parle de philosophie *critique* de l'histoire au sens kantien qu'a le qualificatif « critique », lorsque celle-ci se demande à quelles conditions doit satisfaire l'histoire pour constituer un domaine d'objectivité comparable à celui des sciences de la nature. Toutefois Ricœur insiste sur le fait qu'en dépit de la parenté entre le tour critique pris par la philosophie de l'histoire et la critique au sens kantien du terme, ont été mis en place des styles différents de philosophie critique de l'histoire. D'abord, parce que dans l'emploi commun du terme « histoire », il y a deux questions à distinguer : d'un côté, la *relation* des événements passés et de l'autre, le cours *substantif* des choses passées. Ensuite, parce que toutes les philosophies critiques de l'histoire répètent le geste kantien consistant à limiter l'investigation aux phénomènes, à l'exclusion des choses en soi. Ainsi, les *res gestae* sont réduites tantôt au statut de présuppositions ultimes, extérieures au cercle des phénomènes (il faut que quelque chose soit pour que quelque chose apparaisse), tantôt exclues du discours philosophique à titre de résidu dogmatique et d'hypothèse inutile.⁹⁰ Il y a donc, une hésitation sur le statut de la *chose en soi* à propos de l'histoire, car si la chose en soi de l'historien est le passé, comment alors l'exclure du champ de la connaissance et le maintenir en tant que présupposition de cette connaissance ? Ricœur réserve le débat sur cette aporie pour la fin du second parcours

⁸⁹ Voir, RICOEUR, P., *Temps et récit I*, *op.cit.*, p. 311 et suiv.

⁹⁰ RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 147.

de l'essai, là où il se demande si le passé est une « chose en soi » comparable à la « chose en soi » kantienne. Il décrit d'abord les différentes étapes de la discussion en Allemagne, dans les pays anglo-saxons, et en France, pour terminer en rendant compte des travaux les plus récents. Ces phases du débat sont particulièrement intéressantes, car elles nous aident à comprendre le parcours de Ricœur dans la deuxième partie de *Temps et récit*.

D'emblée les philosophies critiques de l'histoire sont une contestation de la thèse de l'unité de la science issue du Cercle de Vienne. À cet égard, la formulation la plus radicale, d'après notre auteur, en est celle de W. Windelband, à travers l'opposition entre « méthode idéographique » et « méthode nomothétique ».⁹¹ À cette opposition, selon Ricœur, se rattache chez W. Dilthey, H. Rickert, G. Simmel et M. Weber⁹² celle de expliquer/comprendre. Il rappelle alors les grandes lignes de l'argumentation de Dilthey : « ... qui a été pour plusieurs décennies le foyer de la querelle épistémologique.⁹³ » Voici les traits principaux sur lesquels repose sa distinction entre expliquer et comprendre : d'abord il y a une relation de signification entre le vécu et son expression extérieure et ensuite, on est face au célèbre pouvoir de se transférer dans un psychisme étranger. La compréhension se définit ainsi comme mouvement de remontée d'un ensemble de signes signifiant le dynamisme intérieur qui les génère. Et l'interprétation est la spécification de la compréhension. Celle-ci est liée à l'inscription des signes dans un support extérieur sur le modèle de l'écriture. Inscription dont, en outre, dépend l'autonomie sémantique du texte et qui opère par rapport aux disciplines *exégétiques* et *philologiques*. Enfin, Ricoeur remarque comment cette opposition même entre explication et compréhension tend à revêtir une importante signification ontologique dans la mesure où elle s'applique à deux ordres de phénomènes différents : l'esprit et la nature.⁹⁴

Le postulat de l'unité de la science est issu du Cercle de Vienne d'où procédait dès les années 40 le *covering law modèle* (CLM). Ricœur rappelle comment ce modèle (également dénommé modèle nomologique) a suscité une grande partie de la réflexion épistémologique en langue anglaise sur l'histoire, surtout depuis l'article pivot de Carl

⁹¹ Voir, *Idem*.

⁹² Ricœur semble suivre ici l'interprétation de RAYMOND ARON in *La philosophie critique de l'histoire : Dilthey, Rickert, Simmel, Weber* (1983), 4^e ed. (Paris, Vrin, 1969).

⁹³ RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 147-148.

⁹⁴ Voir, *Ibid.*, p. 148.

G. Hempel « The Function of General Laws in History⁹⁵ ». La thèse centrale de cet article était que « les lois générales ont des fonctions tout à fait analogues en histoire et dans les sciences naturelles.⁹⁶ » Certes, Hempel n'ignorait pas l'intérêt de l'historien pour les événements particuliers du passé. Sa thèse, au contraire, concerne précisément le statut d'événement, ainsi que Ricœur le signale. Par contre, il considère que l'événement historique n'a rien de spécifique mais relève d'un concept général d'événement qui inclut les événements physiques. À partir de cette conception homogène d'événement, il énonce les normes indispensables à une *explication bien formée*. Tout d'abord, l'occurrence d'un événement peut être déduite de deux prémisses : la première décrit les conditions initiales (événements antérieurs, conditions prévalentes, etc.) ; la seconde énonce une régularité ou hypothèse universelle qui, si elle est vérifiée, mérite d'être appelée une loi. Si ces deux prémisses peuvent être correctement établies, l'occurrence d'un événement peut être logiquement déduite. Toutefois, les propositions générales qui fondent l'ambition d'expliquer les faits en l'histoire ne méritent pas le titre de régularités. Hempel avait alors nuancé sa défense d'une pure ambition scientifique de l'historien, en précisant que si l'histoire n'offre qu'une « esquisse d'explication », reposant sur des régularités qui ne sont pas des lois expresses, on s'oriente néanmoins dans une direction qui permettra un jour de les découvrir. Si c'était le cas, néanmoins, il n'y aurait pas de place pour continuer à parler de liberté. Enfin, à la suite de Hempel, Ricoeur écrit que « les partisans du CLM se sont employés à réduire l'écart entre le modèle "fort" et les traits spécifiques de la connaissance historique de faits. Le prix à payer a été d'"affaiblir" le modèle pour en assurer la plausibilité.⁹⁷ »

Dans une note de bas de page, notre auteur remarque qu'il faut attribuer à M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge*,⁹⁸ l'ouverture de la discussion sur l'explication en histoire qui se développe à partir de Hempel. Il cite aussi William Dray⁹⁹ et H. von Wright. Le premier de ces auteurs, W. Dray, tente d'établir que l'histoire *explique* sans faire intervenir la notion de loi. Et puis, d'après lui, l'analyse causale ne se réduit pas à la subsomption sur une généralité englobante. Toutefois, selon

⁹⁵ *The Journal of philosophy*, N° 39 (1942) : 35-48, repris in P. Gardiner, *Théories of History* (New York : The Free Press, 1959), pp. 344-356.

⁹⁶ RICŒUR P., cite HEMPEL, C.G., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.* p. 150.

⁹⁷ *Ibid.*, 151.

⁹⁸ New York : Gevricht, 1938.

⁹⁹ *Laws and Explanation and History*, Londres, New York : Oxford University Press, 1957.

ce que Ricœur remarque, il ne renonce pourtant au langage de la causalité. Au contraire, son apport consiste à tirer argument de la polysémie du mot « cause » en faisant intervenir l'idée de connexion causale singulière dont la force explicative ne dépend pas d'une loi. Ainsi, un cours d'événements expliqués est unique en ce sens qu'il n'existe rien de semblable au cas considéré. L'explication se limite, en outre, à regrouper des facteurs éparpillés du cas particulier et à juger de leur importance respective dans le résultat final, sans les placer sous une loi. Quant au second des auteurs, H. Vont Wright, il établit une tentative de synthèse de l'opposition expliquer/comprendre dans son ouvrage dont le titre est précisément : *Explanation and Understanding*.¹⁰⁰ Tentative qui, on peut le dire, est assez proche des préoccupations de Ricœur lui-même. Wright propose d'étendre le langage initial de la logique propositionnelle classique selon un modèle suffisamment puissant pour s'appliquer au domaine de la compréhension historique. Ainsi, même si le modèle nomologique dénie toute valeur explicative à la compréhension sans réussir pourtant à rendre compte des opérations intellectuelles des sciences humaines, Wright lui reconnaît pourtant une capacité originaire d'appréhension, particulièrement à l'égard du sens de l'action humaine.¹⁰¹ En fait, c'est à Wright que l'on doit la notion *d'intervention*. Celle-ci, tout d'abord, requiert une conjonction entre le pouvoir-faire dont un agent a une compréhension immédiate, et le moment initial d'un système dont il assure la clôture. Ricœur signale comment alors la théorie de l'histoire peut être considérée comme une modalité de la théorie de l'action en tant qu'intervention. Cela s'établit sur la base de la connexion entre un « je peux » et un enchaînement causal relevant de l'explication. Ainsi, il serait également, possible de conjointre, à l'échelle de l'histoire, l'explication téléologique portant sur des intentions et l'explication causale portant sur des états de système.¹⁰² Or, à l'intérieur du modèle proposé par Wright, Ricœur décèle un ordre essentiellement narratif qui inclut un facteur nouveau d'intégration temporelle. Un tel facteur, en fait, oriente le débat expliquer/comprendre dans une nouvelle direction et prépare la transition du plan historiographique, plutôt qu'épistémologique, au sens de l'écriture en histoire. Ricœur pense à l'événement en tant qu'objet de récit. En fait, les récits contemporains des événements étudiés par l'historien occupent une place de choix parmi les sources

¹⁰⁰ Londres : Routledge and Kegan Paul, 1971.

¹⁰¹ Voir, RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 153-154.

¹⁰² *Ibid.*, p.154.

documentaires. C'est alors que Ricœur fait intervenir dans le débat deux nouveaux partenaires : l'École française des *Annales* et la *Narratologie*.

Dans l'École des *Annales* la conception qu'on se faisait de l'événement était tellement restrictive, signale Ricœur, que le récit a été tenu pour une composante mineure de la connaissance historique. En outre, avant les développements de la *narratologie* (inspirée par la linguistique structurale) le récit était considéré comme une forme de discours trop liée à la tradition, à la légende, au mythe... Il ne constitue pas la preuve documentaire propre à établir le fondement épistémologique de l'histoire moderne. C'est ainsi que l'École des *Annales* fonde sa critique de l'histoire événementielle. On lui reproche, tout d'abord, de n'enseigner que des événements qui remplissent la mémoire, sans s'élever aux causes et aux principes qui font connaître la nature profonde du genre humain. D'ailleurs, comme Ricœur le rappelle, entre l'histoire événementielle et l'école des *Annales* il y a eu l'histoire politique dont Ranke et Michelet restent les maîtres inégalés. Or, celle-ci accorde le primat à l'événement au sens de singularité non répétable. « C'est cette conjonction entre le primat de l'histoire politique et le préjugé favorable à l'événement unique, non répétable — écrit Ricœur — que l'école des *Annales* attaque frontalement.¹⁰³ » Aussi, il remarque comment l'historien F. Braudel ajoutait à la singularité non répétable un caractère de brièveté qui lui permettait d'opposer la « longue durée » à la « histoire événementielle ». D'après ce dernier, sous l'histoire et son temps individuel, principalement sous l'action des décideurs politiques, se déploie l'histoire sociale des groupes et des tendances profondes, *le temps* des institutions politiques et des mentalités. Et, plus profondément enfouie il y a aussi l'histoire de l'homme dans ses rapports avec le milieu qui l'entoure dont *le temps* est un temps géographique. Chez Braudel l'histoire devient ainsi une géo-histoire dont le héros est la Méditerranée et le monde méditerranéen.¹⁰⁴ Or, à travers cette réflexion autour de l'École des *Annales*, Ricœur vise à montrer comment l'histoire reçoit un traitement de plus en plus « quantitatif » aux dépens de son statut narratif. Le développement de cette École, surtout après Braudel, a été ainsi marqué par l'introduction massive de procédures quantitatives empruntées à l'économie et étendues à l'histoire démographique, sociale, culturelle et même spirituelle.¹⁰⁵ Un développement

¹⁰³ *Ibid.*, p. 156.

¹⁰⁴ Ricœur pense à son ouvrage *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Colin, 1949-1979.

¹⁰⁵ Voir, RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p.156.

au cours duquel la présupposition du caractère « unique » de l'événement est mise en question, car l'histoire du point de vue quantitatif est une « histoire sérielle ». Dans ces conditions, elle repose sur la constitution de séries homogènes, de faits répétables, éventuellement accessibles au traitement par ordinateur. De plus, la critique que développe K. Pomian dans *L'ordre du temps*¹⁰⁶ rend l'événement suspect par sa dépendance à l'égard du témoignage oculaire donc, enfermé dans la sphère de la visibilité. L'histoire du passé proche, et à plus forte raison, celle du passé lointain, relèvent cependant de l'invisibilité. Bref, le discours porté sur le passé appelle une justification. Ricœur souligne comment de cette manière le travail de l'historien se déplace de plus en plus de la narration vers la recherche. En fait, la preuve documentaire apparaît opposée à la source narrative. La critique de l'histoire-récit est aussi, implicitement contenue dans celle de l'histoire événementielle. De nouveau alors, la question de la liberté disparaît du champ de recherche de l'historien.

Toutefois, durant la même période une discipline nouvelle est passée au premier plan dans le champ de la critique littéraire. Il s'agit de *la narratologie* inspirée par la linguistique structurelle et dont on a dit un mot plus haut. Elle s'attache à dégager des structures profondes régies par des règles de transformation sous la surface des innombrables déroulements arbitraires et chaotiques propres aux récits mythiques, folkloriques ou romanesques. Du même coup, le récit y apparaît comme une forme de discours moins naïf qu'il ne paraissait auparavant : il se révèle soumis à une logique de développement conduisant d'une étape initiale à une étape terminale à travers des transformations réglées.¹⁰⁷ Ces changements de paradigme dans la critique littéraire n'affectent pourtant pas, la théorie de l'histoire dans la période des années 70 à 80. Comme Ricœur le remarque, la règle à suivre restait la confrontation avec les sciences de la nature et celles parmi les sciences sociales qui avaient souscrit aux exigences de la scientificité mathématique (comme l'économie, la démographie, la linguistique). Ce ne sera que lorsque l'historiographie est traitée comme littérature autant que comme recherche et comme connaissance, que sa dimension narrative et textuelle passera au premier plan. En outre, l'intérêt pour la dimension littéraire de l'historiographie a été préparée par l'école narrativiste, une école de pensée qui s'est développée au sein de la philosophie anglo-saxonne du même nom. (À titre de curiosité on remarquera le nombre

¹⁰⁶ POMIAN, K., *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.

¹⁰⁷ Voir, RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p.158.

de traditions qui se retrouvent ici cités : l'historiographie, le structuralisme, la critique littéraire, la philosophie de langue anglaise). Il se produit alors un rapprochement entre histoire et récit dont Ricœur signale qu'il est le résultat de la conjonction de deux mouvements de pensée. D'une part, à l'affaiblissement et à l'éclatement du modèle nomologique a correspondu une réévaluation des ressources d'intelligibilité du récit. De l'autre, l'école « narrative » de tradition anglo-saxonne se développe dans le sillage des recherches consacrées à la grammaire et la logique du langage ordinaire. Il importe de le remarquer, car la conjonction entre histoire et récit suit davantage la tradition « positiviste » et doit peu à la *narratologie* liée à la critique littéraire. C'est la raison pour laquelle, selon notre auteur, le caractère *configurant* du récit est passé au premier plan aux dépens du caractère épisodique, le seul à être pris en compte par les historiens des *Annales*.¹⁰⁸ Ricœur met alors l'accent sur le débat entre l'explication et la compréhension sur un point capital et très éclairant.

« Par rapport au conflit entre comprendre et expliquer les interprétations narrativistes tendent à récuser la pertinence de cette distinction, dans la mesure où comprendre un récit c'est par là même expliquer les événements qu'il intègre et les faits qu'il rapporte. La question sera dès lors de savoir à quel point l'interprétation narrative rend compte de la coupure épistémologique survenue entre les histoires que l'on raconte (*story*) et l'histoire que l'on écrit sur une base documentaire (*history*).¹⁰⁹ »

Ricœur lui-même se prononce à cet égard dans *Réflexion faite* lorsqu'il déclare ne pas avoir cédé à la tentation à laquelle ont succombé, *à son sens*, certains théoriciens « narrativistes ». Il pense à celle qui amène à tenir l'explication historique pour une province de l'intelligence narrative, comme si *history* était une espèce de genre *story*.¹¹⁰

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ Voir RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 71 et suiv. Dans l'article que l'on est en train d'analyser, « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, il expose en raccourci quelques unes des questions sur des théories narrativistes auxquelles Arthur Danto a ouvert la voie dans son *Analytical Philosophy of History* (Cambridge : Cambridge University Press, 1973). C'est lui qui fixe, d'après notre auteur, le cadre conceptuel qui régit notre emploi des phrases qu'on appelle narratives. Un des caractères remarquables des énoncés incorporés dans ces phrases c'est qu'ils redécrivent les événements passés à la lumière d'événements ultérieurs inconnus des auteurs eux-mêmes. « ... Or, une telle signification — écrit Ricœur en suivant Danto — ne peut être conférée aux événements que dans le contexte d'une histoire racontée (*story*) et plus précisément d'une histoire racontée au passé (...) En outre, le discours narratif apparaît intrinsèquement incomplet, puisque la phrase narrative est sujette à révision par un historien ultérieur. Enfin il reste entendu que les énoncés véhiculés par les phrases narratives constituent l'une des descriptons de l'action humaine, à savoir la description d'un événement passé en fonction d'événements eux aussi passés mais postérieurs au premier, comme lorsqu'on dit qu'en 1717 est né l'auteur du *Neveu de Rameau*. » p. 160. Notre auteur se demande alors, jusqu'à quel point l'analyse de la phrase narrative éclaire le problème des rapports entre la compréhension narrative et

Il s'agit donc, d'une dialectique mais qui ne va pas sans distinctions. Ricœur défend la dialectique expliquer/comprendre dont les implications sont lourdes de conséquences épistémologiques autant qu'ontologiques. Ainsi, autant le cas de l'*explication historique* lui semble une occasion de raffiner cette dialectique, autant il voit dans l'intelligence narrative, en tant que *compréhension* d'intrigues, (développée par la critique littéraire), la matrice de l'*explication historique*.¹¹¹ Il soutient la nécessité de prendre en compte les traits par lesquels l'histoire s'affranchit de la simple narrativité par une véritable coupure épistémologique, mais, sans jamais céder dit-il, à la tentation de réduire l'une à l'autre.¹¹² Du même coup, l'accent mis sur le caractère *configurant* du récit, aux dépens, si nécessaire, de son caractère épisodique (tel est le cas des théories envisagées), explique l'insistance de notre auteur sur sa dimension « temporelle ». On entrevue ici certains développements de Ricœur sur la « narratologie » inspirée de la linguistique structurelle. Mais, il faut y insister : qu'il s'agisse des théories « narrativistes » de la philosophie de langue anglaise ou de la « narratologie » de la critique littéraire, dans les deux cas ce qu'elles développent c'est, l'aspect synchronique ou structurel du récit, sa configuration, aux dépens de l'aspect diachronique ou temporel. C'est la raison pour laquelle, concernant le récit de fiction, il déclare dans *Réflexion faite* que le temps doit être tenu pour un enjeu distinct dans la théorie de la configuration.¹¹³ Abolir la dimension temporelle du récit, cela suppose, on l'a déjà remarqué, continuer à penser en des termes apodictiques, selon le modèle systématique de la permanence donc, abstraction faite des mutations de ce qui est soumis au temps et au devenir. Bref, sans prendre compte de ce qui est hors du système. Ricœur l'a déjà remarqué, la dimension « discordante » du modèle tragique, en admettant les renversements de fortune et les coups de hasard offrent un vis-à-vis au temps réel des actions effectives car c'est dans la vie elle-même que la *discordance* ruine l'ordre logique des événements.

Ricœur distingue alors entre narrativité et explication historique, mais il les fait travailler dialectiquement ; et puis, il partage la méfiance des historiens de l'école des *Annales* à l'égard de l'histoire narrative tenue pour synonyme d'histoire événementielle. Le problème est qu'ils semblent avoir sous-estimé les ressources d'organisation

l'explication historique. D'ailleurs, nulle part il n'est dit qu'un texte historique se réduise à une suite de phrases narratives.

¹¹¹ Voir RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 71-72 et suiv

¹¹² La thèse selon laquelle l'histoire moderne entretient avec la compétence narrative un rapport complexe de distance critique qui n'abolit pas la coupure épistémologique qui les distingue, est développée par Ricœur dans la deuxième partie de *Temps et récit I*, *op.cit.*, chapitre 3, « L'intentionnalité historique ».

¹¹³ Voir RICOEUR, P., *Réflexion Faite*, *op.cit.*, p. 72.

structurale du récit dont la narratologie, dit-il, soulignait à la même époque l'énorme complexité. Exception faite, dans l'historiographie française, de l'ouvrage de Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*.¹¹⁴ Très probablement il s'agit de l'auteur dont Ricœur lui-même s'est inspiré dans sa conception du récit en tant qu'intrigue au sens du *muthos* chez Aristote. Car, comme lui-même l'a déclaré, P. Veyne est à peu près le seul à adopter la notion d'intrigue, venue de la *Poétique* d'Aristote, comme fil conducteur de la connaissance historique.¹¹⁵ Chez Veyne un récit historique est construit au moyen d'une intrigue : il s'agit donc d'un récit qui diffère de celui que feraient les acteurs eux-mêmes, livrés à la confusion et à l'opacité de leur propre présent. On pourrait dire, me semble-t-il, qu'il s'agit d'une forme de distanciation. Quant aux « événements » ce sont les composantes d'une intrigue. « Un événement historique n'est pas seulement ce qui arrive, mais ce qui peut être raconté, ou qui a déjà été raconté par des chroniques.¹¹⁶ » Par ailleurs, Ricœur remarque comment lorsque l'on intègre un événement dans une intrigue, on énonce quelque chose d'intelligible. Il ne s'agit pas cependant, du type d'intelligibilité exigé par le modèle nomologique. Il faut plutôt dire que, s'il y a une logique compatible avec la notion d'intrigue, appliquée dans ce cas au récit historique, elle est une logique du *probable*. Il s'agit, nous l'avons vu, d'une idée que Ricœur défend sans cesse par rapport à l'histoire.

Dans les années 70 s'est constituée aussi une troisième sorte de philosophie critique de l'histoire pour laquelle l'écriture apparaît comme un facteur constitutif de la représentation du passé. On prend en compte alors, de la *structure narrative de l'histoire* et la critique est centrée sur l'historiographie au sens précis d'écriture de l'histoire. D'ailleurs, le terme de référence pour l'histoire ce ne sont déjà plus les sciences positives, mais la littérature et en particulier les œuvres de fiction en prose. Le traitement de l'histoire en tant qu'artefact littéraire est apparu simultanément dans le domaine anglo-saxon et dans le domaine français en partant de traditions fort différentes. Concernant le domaine français, la critique de l'histoire en tant qu'écriture fait partie d'une stratégie générale du soupçon, pour le dire comme Ricœur, dirigée contre l'ensemble des pratiques représentatives. Il s'agit d'une des manifestations de l'anti-humanisme, de tradition althusserienne, qui dénonce des pratiques dont la fonction idéologique contribue à produire un sujet humain adapté au système du

¹¹⁴ Paris, Seuil, 1971.

¹¹⁵ Voir, RICŒUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p.163.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 163.

pouvoir. L'histoire, en fait, devient la cible de soupçon dans la mesure où elle contribue à créer l'illusion humaniste. Ricœur prend comme exemple paradigmatique de ce genre de critique soupçonneuse le *Discours de l'histoire* par Roland Barthes.¹¹⁷ Celui-ci nous donne un premier exemple de méfiance : le fait que dans le discours de l'historien, l'énonciateur lui-même prétend s'absenter de son discours, de manière que, la carence de signes de la part de l'énonçant crée une illusion référentielle. Celle-ci consiste à hypostasier le *réfèrent* supposé extérieur, le temps des *res gestae* aux dépens du *signifié*, c'est-à-dire du *sens* que l'historien donne aux faits ainsi rapportés. Il se produit alors une fusion du référent et du signifié au bénéfice du référent qui engendre *l'effet de réel*.¹¹⁸ Or, derrière la critique de Barthes, comme l'observe Ricœur, se profilent deux mobiles entrecroisés. D'une part il y a la critique idéologique : l'histoire donne l'illusion de trouver le réel qu'elle représente, alors qu'en réalité elle le constitue. C'est ainsi qu'elle peut contribuer à la création d'une certaine idée de l'homme. Et de l'autre, la stratégie linguistique ne vise qu'à sa propre glorification, à la glorification du langage par lui-même.¹¹⁹

Du côté anglo-saxon, le premier effet de déplacement de l'historiographie du champ épistémologique vers le champ littéraire est l'abaissement du mur qui sépare la philosophie spéculative de l'histoire et l'histoire des historiens. Le détonant a été la parution en 1973 de l'ouvrage de Hayden White, *Metahistory : The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, suivie par *Tropics of Discourse* en 1978 et par *The Content and the Form* en 1987.¹²⁰ Ricœur observe alors que ce qui a provoqué le déclassement de l'histoire comme connaissance à prétention scientifique et son reclassement comme artifice littéraire, est la parenté entre les paradigmes organisateurs du domaine historique et ceux du domaine littéraire. Il signale également, que la réflexion sur ces paradigmes sera franchement formaliste. À plus forte raison dans la mesure où la distinction entre historiographie et fiction littéraire est tenue pour peu pertinente. Ainsi, H. White commence par ordonner les niveaux de conceptualisation présents dans toute œuvre historique en présupposant chaque fois que l'on ne raconte qu'un donné dénué de tout ordre avant que l'histoire ne lui imprime le sien en fonction

¹¹⁷ *Information sur les Sciences sociales*, 1967, repris in *Le bruissement du langage*, Paris, Seuil, 1984.

¹¹⁸ Voir, RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p.169.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.169-170.

¹²⁰ WHITE, H., *Metahistory : The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973 ; *Tropics of Discourse, Essays in Cultural Criticism*, *ibid.*, 1978 ; *The Content and the Form : Narrative Discourse and Historical Representation*, *ibid.*, 1987.

des paradigmes qu'on va dire. Dans une telle organisation des niveaux de conceptualisation, la « chronique », dans le plus bas degré, introduit un ordre temporel de pure succession. « Puis la “*story*” — signale Ricœur — impose commencement, milieu et fin à cet ordre purement séquentiel. Puis *l'emploi* — la mise en intrigue — place l'histoire racontée dans une classe de récits indépendamment des événements racontés¹²¹ » Enfin, il y a l'explication par « argument » qui vise à créer une nouvelle typologie. Les grands paradigmes résultant de cette typologie d'ordre ascendant sont quatre : formiste, organiciste, mécaniste, contextualiste.¹²² Cette échelle est couronnée par la *Metahistory*, l'explication par « implication idéologique », qui fait prévaloir les prises de position éthiques lesquelles relient l'explication des faits passés à la pratique présente. À cet égard, les positions idéologiques de base sont quatre : anarchisme, conservatisme, radicalisme, libéralisme. Ricœur observe que la série des quatre paradigmes — qu'avant White nulle théorie de l'histoire n'avait prise en considération — relèvent de la branche de la rhétorique appelée tropologie. Il signale alors que ce sont les tropes considérés par B. Vico : métaphore, métonymie, synecdoque, ironie. Dès lors, les trois stratégies considérées — mise en intrigue, argumentation, idéologie — se trouvent finalement incluses dans la même matrice formelle que les quatre tropes de base. Or, d'après Ricœur, la raison qui explique un tel primat de la tropologie est la difficulté d'une théorie narrative qui prétend faire de la structure narrative un modèle du passé capable de le représenter.

« Avant qu'un domaine donné puisse être interprété, il faut qu'il soit d'abord construit à la façon d'un sol habité par des figures discernables. En vue de figurer “ce qui est réellement arrivé” dans le passé, l'historien doit d'abord *préfigurer* l'ensemble des événements rapportés dans les documents. La fonction de cette opération poétique est de dessiner dans le “champ historique” des itinéraires possibles et ainsi de donner un premier contour à des objets possibles de connaissance. La visée est certes orientée vers ce qui est réellement arrivé dans le passé ; mais le paradoxe est qu'on ne peut désigner cet antérieur à tout récit qu'en le *préfigurant*.¹²³ »

La question alors, est de savoir si le recours à la tropologie n'a pas justement l'effet inverse de celui initialement cherché : rendre compte du objectif de l'histoire qui est de *représenter* ce qui est effectivement arrivé dans le passé. La mise en forme tropologique

¹²¹ RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 172.

¹²² Ricœur remarque que la définition, H. Whyte l'emprunte à Stephen Pepper dans *World Hypotheses*.

¹²³ RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 173.

rend compte, en effet, de la *préfiguration* du champ historique, mais, au même temps retire tout sens autonome à l'idée d'un passé effectif et déjà organisé qui serait à représenter. Ricœur, cependant, ne dit pas que White a fictionnalisé l'histoire, mais que le roman et l'histoire aspirent l'un et l'autre à offrir une image de la réalité. Et, à propos de la représentation du passé, White est plus intéressé par la *liberté* des choix stratégiques qui président à l'organisation du champ historique que par la fidélité de cette représentation. Ricœur veut ainsi prouver que la primauté est alors donnée à « l'acte poétique créateur », au « pouvoir d'innovation ». ¹²⁴ C'est la raison pour laquelle il considère que White peut être classé parmi les grands humanistes de la Renaissance (de Lorenzo Valla à Ramus et au-delà à Vico) qui ont substitué la rhétorique à la logique.

Si l'on veut dresser le bilan des apports respectives des ces deux approches à l'étude spécifique de l'histoire, on a, d'une part les post-structuralistes français prompts à dénoncer l'idéologie « humaniste », réputée oppressive, et de l'autre, la mise à jour par H. White et ses successeurs des paradigmes de narrativité. Les deux écoles ne restant pas moins étrangères à la tendance anti-narrativiste de l'histoire des années 60 et 70. C'est ainsi que, contre le pari de l'école des *Annales*, les deux écoles tiennent pour acquis le caractère narratif de l'histoire. Or, selon Ricœur, cela implique que l'aspect chronologique de l'histoire est incontournable. Et, également, que toute histoire par son caractère narratif, conduit d'une situation tenue par initiale à une situation tenue pour terminale à travers une chaîne de transformations. ¹²⁵ Un accord tacite, signale-t-il, entre « humanistes » et « anti-humanistes » est mis à l'œuvre dans ce cas. Un autre accord tacite entre tous deux, dont il observe qu'il les oppose globalement aux « narrativistes » (attachés à la philosophie analytique anglo-saxonne), c'est l'idée que *l'écriture* n'est pas une forme surajoutée à la connaissance historique, mais constitutive de celle-ci. Par contre, ce rapprochement entre histoire et littérature entraîne un éloignement proportionnel entre histoire et science. Ricœur pense que la rupture se fait ici plus radicale qu'à l'époque où Dilthey et ses héritiers opposaient compréhension et explication. Car c'étaient encore une science ou des sciences — les sciences de l'esprit — qu'ils opposaient aux sciences de la nature. Mais, désormais, mettre l'accent sur la littérature équivaut, selon Ricœur, à mettre en question le projet de scientificité attaché à

¹²⁴ *Ibid.*, p. 174.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 176.

la dimension narrative du discours historique.¹²⁶ La discussion aboutit ainsi à la question de la réalité elle-même du passé. Et Ricœur écrit : «... Bien que la philosophie soit en peine de fournir un critère certain de la vérité de la représentation du passé et de la réalité corrélative à ce même passé, on ne saurait abandonner le projet de trouver un tel critère, sous peine de ne même plus pouvoir définir la fiction, faute de pouvoir l'opposer à la non-fiction, c'est-à-dire au récit vrai.¹²⁷ »

L'histoire : res gestae et temporalité

Rappelons-nous que Ricœur avait réservé pour la fin de l'essai sur les philosophies critiques de l'histoire la question de la réalité du passé. Il regroupe alors, sous trois titres les travaux qu'il a directement consacrés aux apories de la représentation du passé. Sous le premier des trois titres il expose la théorie de Hande Kellner dans *Language and Historical Representation : Getting the Story Crooked*.¹²⁸ Sous le deuxième il s'agit de *Narrative Logic : A Semantic Analysis of the Historian's Language*¹²⁹ de F. R. Ankersmit. Et sous le troisième il esquisse un bilan et une alternative aux approches des deux autres auteurs en s'appuyant sur les acquis de l'historien Michel de Certeau. C'est dans ce troisième groupe qu'il met en relief la dimension temporelle par rapport, justement à la *passéité* du passé. Et d'après lui, c'est parce que les considérations sur l'historiographie exposées dans les deux groupes précédents ne prennent pas en compte, ou pas assez la dimension temporelle vers laquelle il veut conduire le débat. « Les tenants de l'école narrativiste — écrit-il — ont pris tellement de soin à réfuter l'idée selon laquelle le passé consisterait dans une histoire non racontée et à exorciser l'idée corrélative de vérité-correspondance, qu'ils en ont oublié d'observer que l'histoire a affaire à ce qui *autrefois* fut présent et qui *aujourd'hui* n'est plus.¹³⁰ » Il cite alors Marc Bloch qui définit l'histoire comme : « La science des hommes dans le temps¹³¹ » et soutient *l'intentionnalité de la conscience historique*¹³² qui est liée au rapport entre l'« avoir-été/n'être-plus » du passé. À ce propos, Ricœur rappelle qu'une manière

¹²⁶ RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, *Idem*.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 177.

¹²⁸ Madison, The University of Wisconsin Press, 1989.

¹²⁹ La Haye, Boston, Londres, M. Nijhoff Publishers, 1983.

¹³⁰ RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 185-186.

¹³¹ RICOEUR, P., cite BLOCH, M., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 185.

¹³² Voir RICOEUR, P., *Temps et récit I*, IIème partie : *L'histoire et le Récit*, chap. 3, « L'intentionnalité historique ».

paradoxe de reconnaître la constitution temporelle de l'intentionnalité historique avait été de lui assigner pour tâche d'abolir la distance temporelle. C'était une façon de s'identifier avec ce qui fut jadis. Conception qui n'est pas étrangère à la pratique historique en ce sens que la « trace » est elle-même présente, et que remonter la trace est rendre les événements passés, auxquels elle conduit, contemporains de leurs propres traces. En fait, il se demande si le passé est intelligible autrement que comme *persistant* dans le présent.¹³³ Il pense à une conception *identitaire* du passé qui met en jeu la dialectique paradoxale du *même* et de *l'autre*. Notre auteur fait alors appel à la tentative de Michel de Certeau qui fait de *l'absence* la marque essentielle de la passéité du passé. Dans *l'Absent de l'histoire*¹³⁴ l'historien compare le passé absent avec le Dieu absent du discours des mystiques chrétiens. « De même que Dieu est l'absent du discours mystique — écrit Ricœur en suivant Certeau — le passé est l'absent du discours de l'historien.¹³⁵ » C'est ainsi que la trace doit être représentée par rapport à l'absence, c'est-à-dire en tant que trace de ce qui a passé et n'est plus. Et de manière semblable, l'histoire est conçue comme une façon de montrer et d'organiser un présent manquant.

Ce qui est remarquable c'est comment à une époque où le structuralisme règne, l'historien lie structure et absence et défend que c'est grâce à l'écriture que le discours historique marque la place d'un présent en tant que distinct de ce qui lui devient un passé. Sinon, il y a un écart insurmontable entre le passé absent et le présent qui le rend contemporain. Ricœur écrit en citant Certeau : « Il s'agit d'une coupure active par laquelle une société se définit en se distinguant de son autre, le passé ».¹³⁶ Aussi, la primauté est-elle du côté de la différenciation, de la distanciation, ce qui rend possible la dialectique du *même* et de *l'autre*. Bref, il est possible d'avoir une conception *identitaire* du passé tout en le distinguant du présent de la représentation. Ricœur développe alors les thèses de *l'Écriture de l'Histoire* où Certeau reprend l'idée de l'écart. Il remarque d'abord que, dans cette œuvre, Certeau part d'une réflexion plus poussée sur *l'opération* d'où procède la mise à distance du passé. Par exemple, si l'on pense l'histoire comme praxis au sens d'un faire qui produit un discours, c'est sur cette pratique présente qu'il faudra s'interroger. Mais, à partir de la réflexion sur la pratique présente on rejoint à une double titre la notion de réel passé : d'une part le passé est le connu comme résultat de l'activité cognitive ; mais il est aussi ce qui hante l'opération

¹³³ RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 186.

¹³⁴ Paris, Mame, 1973.

¹³⁵ RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 187.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 188.

scientifique elle-même à titre de préjugé non reconnu et, en ce sens, il est plutôt le méconnu que l'aboli.¹³⁷ Pour illustrer cette idée, on peut penser aux lieux où la pratique de l'historien se déploie : institutions, bibliothèques, etc. Or, dans ces lieux se développe une pratique qui précède celle de l'historien lui-même. Aussi, remarque Ricœur, « l'étape documentaire se trouve précédée par une mise en ordre des fonds d'archives qui équivaut à une véritable redistribution de l'espace.¹³⁸ » L'événement réel est vraiment le point aveugle, l'inconnaissable, ce qu'il faut « supposer » pour qu'il soit possible d'organiser des documents. D'ailleurs, Ricœur met en valeur le fait que Certeau fait apparaître l'histoire comme une discipline *mixte*. C'est-à-dire que la discipline historique telle qu'il la présente, unit sans les confondre sémantisation et narrativisation. Sinon, la validation d'un savoir et la vraisemblance d'un récit se donnent rendez-vous pour constituer l'histoire en tant que récit vrai.

« La crédibilité référentielle de l'histoire est un tel mixte : la production de l'illusion réaliste¹³⁹ par l'usage de déictiques (non propres, descriptions, “notations” à la Barthes) n'est que le complément de l'exploration conceptuelle des limites de la structuration. À ce premier paradoxe s'ajoute le suivant : si l'explication historique maîtrise des faits parce qu'elle les produit, l'événement reste le support hypothétique de la mise en ordre des faits sur l'axe du temps ; il revient alors à l'écriture de mettre en rapport une organisation du sens — des “faits” — et à sa limite — l'“événement”.¹⁴⁰ »

Pour Ricœur, le rapport paradoxal proposé par Certeau entre fait (produit) et événement (présupposé), est probablement la meilleure illustration de l'idée du passé réel, et absent de l'histoire. À partir de ces acquis, néanmoins, il propose des considérations personnelles. Ces considérations confortent d'abord le réalisme spontané de l'historien, mais elles éclairent surtout la conception de l'histoire qu'il défend dans *Temps et récit*. C'est alors qu'il met en jeu la dialectique du *même* et de *l'autre* dans les deux domaines constitutifs de l'histoire : le domaine du récit et donc, des actions humaines dans le passé, et le domaine de la temporalité avec son double statut en tant que vécu, phénoménologique, et en même temps réalité extérieure à nous,

¹³⁷ Voir, RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, *Idem*.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 189.

¹³⁹ A ce propos, notre auteur remarque comment Certeau rejoint les thèses de Barthes sur l'effet de réel. Toutefois, dit-il, « à la différence de ce dernier, il voit dans les opérations rhétoriques tendant à dissimuler l'écart la contre-partie d'une véritable absence et aussi le complément d'une recherche d'intelligibilité. » RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 188.

¹⁴⁰ RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 189.

cosmologique. Ce sont des thèses qui anticipent d'ores et déjà, les développements de la quatrième et dernière partie de *Temps et récit* dont le titre, *Le temps raconté*, resume ce statut mixte de l'histoire.

Ainsi, ce qui de l'avis de notre auteur, est spontanément présumé par l'intentionnalité historique, c'est la présupposition que l'historien a pour objet « *des hommes comme nous*, agissants et souffrants dans des circonstances qu'ils n'ont pas produites, et avec des résultats voulus et non voulus.¹⁴¹ » Cette présupposition relie, en fait, la théorie de l'histoire à la théorie de l'action dans la mesure où le récit est une *mimesis praxeôs*, selon l'expression d'Aristote, et parce que l'action reclame le récit pour se comprendre elle-même. De même, l'histoire met en jeu la dialectique du *même* et de *l'autre*. C'est-à-dire que l'on présuppose que l'agir et le pâtir des hommes d'autrefois garde un rapport d'*analogie* au nôtre (au sens d'être comme), de manière que nous pouvons comprendre les hommes d'autrefois, ce rapport d'analogie n'est pas telle qu'elle ne distingue pas l'altérité. On sait bel et bien qu'il s'agit d'*autres* hommes, d'*autres* institutions, d'*autres* visions du monde. Quant au temps, Ricœur remarque tout d'abord que l'historien est lui-même dans le « champ temporel » qu'il étudie. Donc, dans le cas de l'histoire, le sujet et l'objet n'appartiennent pas seulement au même champ pratique, tel que l'on vient de le remarquer par rapport à l'action, mais ils sont dans le même domaine temporel. Par exemple, pour qu'un événement soit considéré comme historique il doit pouvoir être daté. Par conséquent, quoi qu'il en soit du caractère de reconstruction impliqué dans l'enchaînement des événements au cours d'une période concrète, c'est toujours le même et unique système de datation. Un système où sont inclus, écrit Ricœur, « les trois événements qui constituent le commencement de la période considérée, sa fin ou sa conclusion, et le présent de l'historien.¹⁴² » C'est grâce à ce système *unique* de datation que les événements passés autant que l'événement consistant à les relater sont supposés arriver dans le même univers que les occurrences dont s'occupent les sciences de la nature. Le système de datation, d'ailleurs, participe d'un double statut : la durée au sens quantitatif du terme et l'activité institutionnelle supposée par la construction des calendaires. Ricœur, on en a dit un mot à ce propos, défend la double et irréductible dimensionnalité du temps : le temps vécu par chaque conscience, avec son présent vivant relié au passé par la mémoire et au futur par l'attente (temps illustré dans le livre XI des *Confessions* de saint

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 191.

¹⁴² *Ibid.*, p. 192.

Augustin), et le temps cosmologique qu'ignore le présent vivant et ne comporte que des instants quantitatifs déterminés par une coupure opérée dans la continuité des mouvements ou des changements physiques.¹⁴³ *Le temps calendaire* est alors présenté par Ricœur comme une sorte de tiers-temps entre le temps vécu et le temps cosmologique. Ce caractère mixte du temps calendaire s'éclaire à partir du moment où l'on considère l'une des composantes communes à tous les calendaires comme c'est le cas dans la détermination d'un *moment axial* à partir duquel les événements sont datés. Pensons à la naissance du Christ ou du Bouddha en tant qu'événement fondateur censé ouvrir une ère nouvelle.¹⁴⁴ L'événement fondateur enracine ainsi le temps historique dans le temps physique et le moment axial déterminé par celui-ci rattache l'activité des hommes capables d'assigner une valeur d'origine à un événement remémoré et célébré de leur propre histoire. C'est ainsi que l'événement fondateur étend son énergie dans le temps. Il s'étend du passé jusqu'au présent de telle façon que tous les événements, y compris ceux qui constituent le présent de l'énonciation sur le passé historique, acquièrent une position dans ce *continu*.

Toutefois, Ricœur va plus loin en direction de ce que l'on peut appeler « un réalisme critique de la connaissance historique ». Il considère que l'histoire est elle-même une praxis, c'est-à-dire que l'activité de l'histoire est un « faire de l'histoire ». «... On peut parler d'une appartenance *matérielle* au même champ praxique, qui se manifeste par la dépendance même de "faire" de l'historien, à l'égard du "faire" des agents historiques.¹⁴⁵ » Cette dépendance prend différentes formes, soit des infiltrations idéologiques inavouées, soit la perpétuation du passé dans des traditions reçues, etc. Ricœur veut ainsi mettre en évidence que l'activité elle-même de l'historien implique une dimension de « passivité » en ce sens que le présent de l'historien est lui-même *affecté* par l'héritage reçu du passé. Cette idée, il l'exprime par la notion de *dette*. « Nous sommes endettés — écrit-il — à l'égard des hommes d'autrefois qui ont contribué à nous faire ce que nous sommes, avant que nous fournissions le projet de nous représenter leur passé.¹⁴⁶ » Il se fait ici l'écho de *Vérité et Méthode* de H. G. Gadamer en raison de la primauté accordée à « la conscience affectée par l'efficacité de

¹⁴³ Voir, *Ibid.*, p. 193.

¹⁴⁴ Voir, RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, *Idem*.

¹⁴⁵ RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 193.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 194.

l'histoire.¹⁴⁷ » Il y a donc un rapport entre ceux qui « font l'histoire » et ceux qui « font de l'histoire », l'une et l'autre partageant les caractères ontologiques de ce qui constitue la condition historique elle-même. C'est alors que Ricœur inclut les catégories élaborées par R. Koselleck dans le *Futur Passé*¹⁴⁸ : l'espace d'expérience et l'horizon d'attente. Ce sont deux catégories qui concourent à ce que R. Koselleck appelle la temporalisation de l'histoire. « L'espace d'expérience, c'est tout le passé incorporé au présent ; l'horizon d'attente, c'est le futur rendu présent.¹⁴⁹ » Celles-ci apportent à *la prétention à faire l'histoire* (qui constitue un *topos* lié à la philosophie des Lumières) le propos visant à cerner des universaux de la constitution historique.¹⁵⁰ Or, pour Ricœur, ces deux catégories ont une valeur dialectique au sens gadamérien, celle de montrer comment on est vraiment affecté par l'histoire.¹⁵¹ Enfin, et pour conclure cette partie : le débat de Ricœur avec les philosophies critiques de l'histoire reprend, en quelque sorte, celui de la *philosophie de l'histoire* à l'époque des grandes métaphysiques des Lumières.¹⁵² Un débat dont la liberté est l'idée centrale de l'histoire elle-même, tel que l'on l'a remarqué en proposant la célèbre idée de Hegel au commencement de cet travail.

Autour de Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction

Dans l'avant-propos de la troisième partie de *Temps et récit*, Ricœur signale que les quatre chapitres qui la composent constituent les étapes d'un même itinéraire : approfondir, élargir et enrichir *la notion de mise en intrigue* reçue de la tradition aristotélicienne et corrélativement, diversifier *la notion de temporalité* reçue de la tradition augustinienne. Toutefois, cet enjeu s'inscrit dans le champ de la notion de configuration narrative,¹⁵³ c'est-à-dire qu'il s'agit de défendre le caractère spécifique de l'intrigue au plan du récit fictif.¹⁵⁴ Par conséquent, si la deuxième partie de la réflexion était centrée sur le récit historique et l'historiographie, cette partie porte sur ce que notre

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ KOSELLECK, R., *Le Futur Passé*, trad. Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.

¹⁴⁹ RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.*, p. 195.

¹⁵⁰ Voir, RICOEUR, P., « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », *op.cit.* *Idem.*

¹⁵¹ *Idem.*

¹⁵² Dans ce travail on évoque la philosophie éthico-politique de Ricœur sans l'exposer dans toute son étendue. En fait, celle-ci est elle-même incluse dans une philosophie de l'histoire. Telle est du moins l'idée qui ressort de l'avant-propos du *Le juste 1* et *le Juste 2*.

¹⁵³ Voir, RICOEUR, P., *Temps et récit III. La configuration dans le récit de fiction*, *op.cit.*, p. 12-13.

¹⁵⁴ Voir, RICOEUR, P., « La fonction narrative », *Études théologiques et religieuses*, 1979, n° 2, p. 215.

auteur appelle *récit de fiction*, pour le distinguer du récit historique. Ce sont les genres littéraires comme le conte populaire, l'épopée, la tragédie, la comédie, le roman, etc. L'analyse cependant, se limite à la configuration narrative sans tenir compte des différences qui séparent l'histoire vraie de l'histoire fictive.¹⁵⁵ Or, cela ne signifie nullement que Ricœur considère le terme *fiction* comme synonyme de configuration narrative, ce qui en revanche, d'après lui, est arrivé à de nombreux auteurs.¹⁵⁶ Ainsi, il réserve le terme fiction à « celles des créations littéraires qui ignorent l'ambition qu'a le récit historique de constituer un récit vrai.¹⁵⁷ » Ensuite, Ricœur concède que l'enquête de deuxième et troisième parties de *Temps et récit* portent aussi sur la question de savoir si l'histoire et la fiction ne se réfèrent pas, chacune à sa manière, à l'historicité : entendons par là simultanément que nous *faisons l'histoire* et que nous *sommes dans l'histoire*. À cet égard, c'est l'essai de l'année 1979 : « La fonction narrative »¹⁵⁸ qui oriente mon exposition, en particulier, là où Ricœur déclare : « Le problème ultime est de montrer de quelle façon histoire et fiction contribuent, en vertu de leur structure narrative commune, à la description et à la redescription de notre condition historique.¹⁵⁹ » Du côté de l'histoire, on l'a vu, ou bien on nie que l'histoire soit en dernière analyse narrative ou bien on réduit l'aspect chronologique à l'aspect logique. Et, en ce que concerne le récit de fiction, tout pareillement : il y a des propositions qui préconisent la seule dimension structurelle aux dépens de la dimension chronologique. Or, lorsqu'il analyse le récit fictif, Ricœur attribue un rôle important au structuralisme français. Et il déclare :

« On peut dire en gros que l'analyse structurale tend à réduire le rôle de l'intrigue à la fonction secondaire de figuration par rapport aux structures logiques sous-jacentes et aux transformations de ces structures. L'intrigue est alors assignée au plan de la manifestation par rapport au plan de la grammaire profonde, auquel appartiennent seules les structures et leurs transformations.¹⁶⁰ »

¹⁵⁵ RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit.*, p. 209.

¹⁵⁶ Il pense, très probablement à certains théoriciens « narrativistes » qui, comme il le soutient dans *Réflexion faite*, *op.cit.*, p. 71, tiennent l'explication historique pour une province de l'intelligence narrative, comme si entre *history* et *story* il n'y avait aucune différence. On a dit un mot à ce propos ci-dessus.

¹⁵⁷ RICOEUR, P., *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, *op.cit.*, p. 12.

¹⁵⁸ RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 209.

¹⁶⁰ RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit.*, p. 215.

La situation du structuralisme par rapport à l'intrigue rappelle, d'une certaine manière, l'exigence hempelienne au plan de la connaissance historique, car le modèle nomologique tend, lui aussi, à l'élimination de l'intrigue. Or, selon Ricœur, si l'épistémologie de l'histoire écarte l'intrigue, c'est parce qu'elle semble trop dépendante de la chronologie. Et le structuralisme, à son tour, finit par dépouiller l'intrigue de son rôle de matrice narrative en la limitant au niveau des structures de surface. Ses déclarations, encore trop synthétiques, seront explicitées par lui, des années après, dans un article de 1985 : « Figuration et configuration à propos du Maupassant de A.J. Greimas¹⁶¹ ». Là-dessus, dans cette étude il propose une interprétation de la sémiotique narrative en tant que discours rationnel au second degré greffé sur une intelligence narrative préalable. À cette *intelligence narrative préalable* nous devons, d'après lui, la compréhension de ce que signifie une *configuration narrative* (terme qu'il tient pour l'équivalent du *muthos* aristotélicien, traduit par mise-en-intrigue afin d'en marquer le caractère opératif), et non pas l'inverse. Enfin, cette intelligence narrative au premier degré lui semble plus proche de l'intelligence pratique mise en œuvre par le discours éthique et politique, contre la rationalité plus systématique mise en œuvre par les sciences physiques ou sociales. Il soutient, pourtant, que toutes deux se complètent en ce sens que l'analyse structurale augmente la lisibilité, plus exactement la distance critique, pas toujours évidente, des textes *récits*.¹⁶² Parce qu'en effet, une chose est de reconnaître qu'une pensée qui ne prend pas compte de la temporalité des choses est incomplète, et une autre de réfuter toute forme de explication systématique. D'où son défense du rapport dialectique entre explication et compréhension. Notamment, Ricœur trouve dans les structuralismes et les théories littéraires, une forme d'explication différente à celle des sciences physiques.¹⁶³

Il esquisse alors, les raisons invoquées dans les analyses structurelles en faveur du changement du plan narratif de l'intrigue au plan structurel de la grammaire profonde. Le premier argument consiste à dire qu'une sémiotique du récit doit préférer la méthode déductive (sur la base des modèles construits de manière quasi-axiomatique) à la voie inductive, car celle-ci est rendue impraticable par la variété indéfinie des expressions

¹⁶¹ RICOEUR, P., « Figuration et configuration a propos du Maupassant de A.J. Greimas », recueil *Lectures II*, Paris, Seuil, 1999. (Dans ce cas il ne s'agit pas de l'édition poche).

¹⁶² Voir, RICOEUR, P., « Figuration et configuration a propos du Maupassant de A.J. Greimas », recueil *Lectures 2, op.cit.*, p. 422-423.

¹⁶³ À cet égard voir MICHEL J., dans *Paul Ricœur une philosophie de l'agir humain, op.cit.* qui développe cette thèse et qui considère que Ricœur est le seul penser aux structuralismes et aux théories littéraires comme une forme alternative d'explication à celle du modèle physicaliste.

narratives (orales, écrites, graphiques, gestuelles) et des classes narratives (mythes, folklore, fables, romans, épopées, films, bandes dessinées., etc.).¹⁶⁴ La linguistique selon Ricœur, a alors, privilégié les codes et leurs listes finies d'unités de base par rapport aux messages en nombres infinie qu'un locuteur peut produire à partir de ces codes. Autrement dit, la linguistique réussit à obtenir une organisation systématique avec des unités de base et des règles de combinaison et de transformation qui engendrent toutes les relations internes du système. « L'immanence des relations, c'est-à-dire, l'indifférence du système à la réalité extra-linguistique — écrit Ricœur — est un corollaire de la règle de clôture qui caractérise une structure.¹⁶⁵ » Ce modèle sémiotique a été appliqué d'abord à la phonologie, puis à la sémantique lexicale et aux règles syntaxiques. Par la suite ces principes structuraux ont été extrapolés à l'analyse du récit. Or c'est de cette extrapolation que procède la tentative générale de l'analyse structurale à *déchronologiser le récit*, donc à *réduire ses aspects temporels à des propriétés formelles sous-jacentes*.¹⁶⁶ Mais, d'ores et déjà, Ricœur lance son pari, à savoir : l'irréductibilité séquentielle du récit et donc son aspect chronologique, contre la prétention qu'a l'analyse structurale de l'abolir. C'est à ce propos qu'il considère le modèle de Greimas (dans *Sémantique structurale* et dans *Éléments d'une grammaire narrative*) comme un exemple paradigmatique. Il le traite dans le deuxième chapitre de la troisième partie de *Temps et récit* avec la morphologie du conte selon Propp. L'analyse de Vladimir Propp dans la *Morphologie du Conte*, néanmoins, ne constitue pas un exemple vraiment paradigmatique de structuralisme. Sans doute, dans le domaine de la sémiotique narrative, Propp est-il le premier à avoir réduit les innombrables épisodes du conte ruse à des variations sur un unique récit-type. Mais ce modèle ne contient, cependant, que trente et un segments narratifs de base qu'il appelle « fonctions » et sept rôles de base qui deviendront les actants de Greimas. D'ailleurs, de l'avis de Ricœur, cette analyse reste encore dépendante de l'ordre chronologique. Et puis, la forme du conte est toujours la même, car c'est celle du « conte russe ». Elle n'est donc pas transposable à d'autres contes comme ceux de Grimm ou d'Andersen et moins encore à des structures narratives éloignées de la forme du conte russe et de la forme du conte en général. Les structuralistes français et l'École de Greimas, cependant, visent à élaborer une « structure achronique », et donc caractérisée par des relations *non*

¹⁶⁴ Voir, RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit.*, p. 216. Il s'inspire en ce point de Roland Barthes *Introduction à l'Analyse structurele du Récit*.

¹⁶⁵ RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit.*, p. 216

¹⁶⁶ Voir, *Idem*.

successives. La question que Ricœur se pose alors est celle de savoir jusqu'à quel point la séquence chronologique du récit peut être réduite ou à la limite, abolie.

Greimas, plus particulièrement, a fait l'objet d'un magistral essai de Ricœur dans les années quatre-vingt : « La grammaire narrative de Greimas¹⁶⁷ ». Il va nous servir de guide pour suivre la discussion que Ricœur mène avec le structuralisme et constitue également un exemple remarquable du sérieux de l'analyse structurale. Par ailleurs, la sémiotique narrative de Greimas donne lieu à une seconde interprétation de Ricœur, mais qui est cette fois soumise à l'épreuve de la lecture de son *Maupassant*.¹⁶⁸ Le passage par ces deux lectures prend ainsi la relève d'une lecture exhaustive de la troisième partie de *Temps et récit*. Et surtout, il prépare une compréhension plus serrée de l'identité narrative elle-même, dont on dira un mot au dernier chapitre, car, dans les cinquième et sixième études de *Soi-même comme un autre*, où Ricœur construit cette notion, certaines des catégories de Greimas sont utilisées. Toutefois, il faut avertir le lecteur que ce passage par la grammaire structurale n'est pas vraiment nécessaire à la compréhension de *Temps et récit*, le livre dont il s'agit dans ce chapitre, pas plus qu'à celle de l'identité personnelle. Ce que l'on voudrait indiquer ici, ce sont les termes dans lesquels s'amorce le débat de Ricœur avec le structuralisme, plus précisément on entend montrer, à partir d'un modèle strictement logique, qu'il est *impossible* de sortir du domaine du sujet ou de la subjectivité qui en constitue le sens. On verra aussi ici comment la question de l'action se situe de nouveau au cœur de la pensée de notre auteur ; elle se justifie du point de vue « formel » de l'intrigue, en tant qu'imitation de l'action.

Ricœur commence par souligner que Greimas réussit à composer degré par degré les conditions de la narrativité à partir d'un modèle logique. Ce modèle doit satisfaire des *contraintes* : il doit d'abord être constitutif à un niveau dit « immanent », à un niveau antérieur à celui de la « manifestation » dans une substance linguistique ou non linguistique (peinture, cinéma, etc.) ; il doit présenter ensuite un caractère *discursif*, c'est-à-dire constitué par des unités plus amples que l'énoncé à un niveau que l'on appellera « transphrastique ». Ces deux contraintes définissent alors le niveau *sémiotique* de l'analyse. Toutefois, Ricœur remarque d'ores et déjà que la deuxième contrainte introduit le domaine minimal de la narrativité, à savoir le trait de *composition*, le

¹⁶⁷ RICOEUR, P., « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lectures 2, op.cit.*

¹⁶⁸ RICOEUR, P., « Figuration et configuration. A propos du Maupassant de A.J. Greimas », recueil *Lectures 2, op.cit.*

caractère articulé des segments phrastiques dans le texte. Cela dit, il remarque que Greimas a cerné le caractère articulé de la narrativité dans une structure logique très simple, la « structure élémentaire de la signification », où une chose quelconque est toujours signifiante à l'intérieur d'un système élémentaire de relations. Ricœur écrit : « ...blanc signifie parce que je peux articuler entre elles trois relations : une relation de contradiction : blanc — non-blanc ; de contrariété : blanc — noir ; et de présupposition non-blanc — noir.¹⁶⁹ » Il s'agit du premier niveau de narrativisation, le niveau dit fondamental auquel se superpose d'autres niveaux. Ce modèle représente ainsi la structure élémentaire de la signification et il fonctionne à la manière d'un microsystème relationnel où chaque élément simple de signification a la propriété d'entrer dans le jeu de la triple relation qu'on vient de dire. D'ailleurs, le modèle est rigoureusement achronique en ce sens qu'il s'agit d'un système de relations non orientées. Puis, les *relations* constitutives du modèle taxinomique peuvent être traitées comme des *opérations*. On passe alors, d'un point de vue morphologique à un point de vue syntaxique, la syntaxe est opératoire et ce qu'elle opère ce sont des *transformations*. Enfin, à partir de ces structures de base on prépare l'introduction de la notion clef qui régira tous les enrichissements ultérieurs du modèle, à savoir celle d'un « faire syntaxique ». Or, comme Ricœur le remarque c'est l'idée d'un sujet producteur de sens, car lorsque l'on traite les relations comme des opérations, la signification est considérée par Greimas « comme la production du sens par le sujet.¹⁷⁰ » De manière semblable, les transformations en tant qu'opérations *orientées* constituent la toute première condition de la narrativité. «... L'idée d'un sujet producteur de sens — signale Ricœur — marque déjà la dynamisation du modèle constitutionnel qui en conditionne la narrativisation.¹⁷¹ »

Avant d'opérer le passage de la grammaire fondamentale à la grammaire narrative de surface, Ricœur discute ce premier palier du système de Greimas. En ce qui concerne d'abord le rapport général entre ces deux grammaires, il se demande si le rapport est bien celui de l'« immanent » (au sens d'antérieur à la manifestation) au « manifeste ». Autrement dit, il suggère que la grammaire superficielle est plus riche en relations et en opérations que la grammaire fondamentale.¹⁷² La question ne peut pas être résolue à ce stade initial de l'exposition, mais la discussion entre structure immanente et niveau de

¹⁶⁹ RICOEUR, P., « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lecures 2, op.cit.* p. 390.

¹⁷⁰ RICOEUR, P., cite GREIMAS, « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lecures 2, op.cit.* p. 392

¹⁷¹ RICOEUR, P., « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lecures 2, op.cit., Idem.*

¹⁷² Voir, RICOEUR, P., « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lecures 2, op.cit.*, p. 393.

manifestation n'est pas futile dans la mesure où elle met en jeu d'ores et déjà des rapports d'un autre ordre. Ricœur pense à l'ordre linguistique dont Saussure avait déjà aperçu qu'il peut être à la fois un système sémiotique parmi les autres, et le cas paradigmatique sur lequel se laissent discerner les traits généraux de la sémiotique en général. Bref, ce que Ricœur remarque c'est que l'analyse même du modèle constitutionnel de Greimas s'établit d'emblée sur le plan d'une analyse « sémantique ». Il déclare : « ...je ne conteste pas le droit de lire la sémiotique *sur* la linguistique. Je conteste qu'on l'articule *avant* la linguistique. En ce sens, la sémiotique et la linguistique se précèdent réciproquement : le premier par sa généralité, le second par son exemplarité.¹⁷³ » Cette objection concernant la narrativité elle-même est importante aux yeux de notre auteur, car si la sémiotique et la linguistique se précèdent réciproquement sous des points de vue différents, deux situations peuvent être considérées : soit que l'analyse sémiotique, opérant dans un texte construite authentiquement *a priori* le *carré sémiotique* (relations de contradiction, contrariété et présupposition qui en constituent le signifié) qui le constitue ; soit que l'analyse sémiotique soit feinte, c'est-à-dire moins construite *a priori* que reconstruite après coup pour satisfaire aux règles du jeu sémiotique. Ricœur semble alors pencher par le second de ses cas. Une telle suspicion est lourde en conséquences, me semble-t-il, si l'on tient compte qu'elle sous-entend que ces constructions, supposées *a priori*, sont fallacieuses.

Par ailleurs, Ricœur conteste la consistance logique du modèle. Il pense que les contraintes introduites au plan fondamental de la grammaire sont trop fortes pour être satisfaites sur des plans ultérieurs. En premier lieu, le système repose sur une analyse sémiotique qui, quoique présentant des caractères de discursivité (dans le sens d'une articulation susceptible d'être narrativisée), ne s'établit pas au niveau transphrastique annoncé. L'analyse ne va pas au-delà de l'énoncé, et le modèle n'est donc pas discursif en ce sens que le discours est une unité plus vaste que l'énoncé. Ensuite, le modèle taxinomique n'a de signification proprement logique que s'il reste un modèle fort. Dans ce conditions, les trois relations dont est constitué le *carré sémantique* : contradiction, contrariété et présupposition, doivent avoir une signification rigoureusement univoque. Or, selon Ricœur, si toutes ces exigences sont rigoureusement satisfaites dans le domaine de la narrativité, toutes les opérations ultérieures devraient être prévisibles et calculables. « Mais alors — écrit-il — il ne se passerait rien. Il n'y aurait pas

¹⁷³ *Idem.*

d'événement. Il n'y aurait pas de surprise. Il n'y aurait rien à raconter.¹⁷⁴ », Il sera plutôt donc question de quasi-contradictions, quasi-contrariétés, quasi-présuppositions. Il est force alors de supposer un affaiblissement de la logique interne au système.

En dernière analyse notre auteur conteste le passage de la taxonomie à l'opération. Passage qui constitue la toute première condition de la narrativité. À première vue, dit-il, on voit apparaître le primat de la morphologie dans une lecture paradigmatique et donc, le modèle comporte déjà un certain caractère articulé, sinon discursif. L'accent principal ne porte pas alors sur la différence entre relations (niveau taxinomique) et opérations (niveau opératif). Chaque signification constituant un micro-univers relationnel, la reformulation en termes d'opération semble n'être qu'un corollaire de cette constitution de base. De même, Ricœur ne voit pas comment un modèle *achronique* peut contenir les conditions de la narrativisation. Au contraire, d'après lui, le passage de l'idée de relation à celle d'opération implique une véritable adjonction au modèle taxinomique qui en change la nature et le chronologise. Une telle adjonction serait marquée dans le texte de Greimas lui-même, par la notion de « production de sens par le sujet ».¹⁷⁵ Un tel *sujet* est le sujet d'un « faire » : « du faire syntaxique — écrit Ricœur — qui assurera précisément la transition au faire en général, noyau de toutes les significations anthropomorphes du récit.¹⁷⁶ » L'introduction sur un pied d'égalité d'un facteur syntagmatique et d'un facteur paradigmatique serait alors impliqué. Ainsi, là où il y a, par exemple, une relation de contradiction, on opère sur un des deux termes pour le nier ; et on le transforme dans son contradictoire qu'on affirme. Cette transformation de contenus investis dans d'autres contenus investis constitue donc la narrativisation. Or, c'est dans cette opérativité que Ricœur trouve une initiative syntaxique qui excède le simple modèle taxinomique. Il n'y a donc pas de vraie réciprocité dans le passage de la morphologie à la syntaxe. En fait, la méfiance de Ricœur à cet égard va plus loin, dans la mesure où elle s'étend à tous les niveaux et, il se demande si le modèle taxinomique n'a pas été construit en vue des opérations syntaxiques qui s'y greffent,¹⁷⁷ ce qui expose, de nouveau, des modèles supposés strictements logiques à être taxés de « fallacieux ». Dans ce cas, les opérations syntaxiques à leur tour ne deviennent des conditions de narrativité que rétrospectivement, à partir de leur usage dans la grammaire narrative de surface. Ricœur considère ainsi que l'entreprise de Greimas obéit à une

¹⁷⁴ RICOEUR, P., « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lecures 2, op.cit.*, p. 395.

¹⁷⁵ Dans les *Éléments d'une grammaire narrative*, in *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970.

¹⁷⁶ RICOEUR, P., « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lecures 2, op.cit.*, p. 397.

¹⁷⁷ Voir, *Ibid.*, p. 398.

double postulation : d'une part, dans une démarche progressive, il postule d'étendre à tous les niveaux de narrativisation la logique du modèle taxinomique de base en élevant la sémiotique au rang d'une science déductive ; d'autre part, dans une démarche régressive, il postule de constituer l'échelle des conditions de narrativité à la lumière du but cherché, à savoir l'idée achevée de la narrativité. Double postulation qui déconcerte Ricœur, lequel avoue une certaine perplexité : il ne sait pas bien s'il s'agit d'une réduction du narratif à la logique ou plutôt d'un dépassement de la logique dans le narratif. Mais, quoi qu'il en soit, il reproche déjà à Greimas de tomber dans une certaine « réductionnisme ».

Une fois énoncées les objections de Ricœur au niveau de la grammaire fondamentale, le second palier à examiner est celui de la grammaire narrative de surface. Ce plan se situe encore au niveau du meta-langage par rapport au langage figuratif qui sera celui des plans ultérieurs. Son trait caractéristique, c'est la représentation *anthropomorphe* des opérations du niveau précédent. Le qualificatif « anthropomorphe » tente à indiquer que la notion d'opération est interprétée en termes de « faire ». Donc, au faire qui est un « faire syntaxique » Greimas annexe « le faire de l'action humaine proprement dite ». Et cela car en sémiotique, l'ensemble du faire, aussi bien le faire de l'« agir » que le « faire parlé », n'entre en jeu que comme objet de communication, comme message circulant entre un destinataire et un destinataire. Dans ces conditions, la notion de faire syntaxique, équivalente à celle d'opération, fournira la *médiation* requise pour générer un type d'énoncé qui autorise à caractériser la grammaire de surface en tant que grammaire narrative. L'énoncé en question est un *énoncé narratif*, et ce qu'il énonce, c'est un procès qui articule une fonction, au sens de Propp, et un actant. Ainsi, toute opération de grammaire fondamentale peut être convertie en un énoncé narratif. Cette équivalence au niveau fondateur repose, selon Ricœur, sur l'homogénéité entre d'une part une opération syntaxique et un faire syntaxique et d'autre part, entre un faire syntaxique et un énoncé quelconque sur le faire d'un actant. Telle serait une isotopie sans isomorphisme dans la terminologie de Greimas, à partir de laquelle la théorie de l'énoncé narratif se déroule de façon tout à fait heureuse. Celui-ci dédouble aussi les énoncés narratifs entre ceux qui décrivent un faire effectif et ceux qui décrivent un vouloir faire. L'énoncé complet du vouloir faire, par exemple, est selon la forme : X veut que Y fasse. Ensuite, ce vouloir faire formulé dans la partie gauche de l'énoncé complet, *modalise* l'énoncé narratif. « Il le modalise

— écrit Ricœur — en ce sens qu'il le rend éventuel, donc lui fait parcourir la suite des modalités du possible, du réel et du nécessaire.¹⁷⁸ »

Ce second segment de la reconstruction sémiotique de la narrativité, est contesté par notre auteur avec des arguments comparables à ceux qu'il a employés à propos du premier segment. Il met d'abord à l'épreuve l'idée que le niveau logique précède purement et simplement le niveau anthropomorphe. D'après lui, c'est le plan anthropomorphe qui apporte toutes les significations du faire. Significations qui relèvent de ce que Ricœur appelle la *sémantique de l'action*. Il pense à ce que nous savons déjà, par un savoir immanent au faire lui-même, que la structure des énoncés descriptifs de l'action diffère essentiellement de celle des énoncés prédicatifs de la forme « S est P », comme de la forme des énoncés relationnels de la forme « X est entre Y et Z ». Il renvoie alors aux travaux de la philosophie analytique dont l'objet a été justement la structure des énoncés descriptifs de l'action. Ricœur lui-même rend compte de ces travaux dans *La Sémantique de l'action*.¹⁷⁹ « C'est cette sémantique de l'action qui est en fait *présupposée* dans la théorie de l'énoncé narratif. » En outre, ce sont des présupposés sur l'action implicites dans *mimesis I*, comme il l'a montré dans la première partie de *Temps et récit* et donc, dans toute structure narrative. De manière semblable, il évoque la phénoménologie implicite à la *sémantique de l'action*, dès lors que, d'après Greimas, on peut interpréter l'énoncé modal comme le « désir de réalisation » d'un programme qui est présent sous forme d'énoncé descriptif.¹⁸⁰ C'est-à-dire que si l'on parle en termes de « désir », un glissement s'est produit du plan anthropomorphe au plan figuratif. Deux plans qui peuvent se distinguer difficilement dans des énoncés modaux dont la structure est très abstraite. Ensuite, la considération du faire et plus encore celle du vouloir faire et des autres modalités parentes, nous rapprochent de l'ordre du récit. Par contre, l'énoncé descriptif (X fait A) et l'énoncé modal (X veut faire A) ne seraient pas, en toute rigueur, narratifs. « Ce qu'il leur manque pour être narratifs — écrit Ricœur — c'est d'être articulés dans une suite d'énoncés de même sorte composant ensemble une intrigue, avec un début, un milieu et une fin.¹⁸¹ » Ils manquent alors d'une certaine « complétude » d'une « unité » ou d'une « totalité ». Enfin, il faut remarquer comment l'intérêt de Ricœur par la *phénoménologie*

¹⁷⁸ RICOEUR, P., « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lecures 2, op.cit.*, p. 401.

¹⁷⁹ RICOEUR, P., *La Sémantique de l'action*, CNRS, 1977. Il cite tout particulièrement les travaux de KENNY A., *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

¹⁸⁰ Voir, RICOEUR, P., « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lecures 2, op.cit.*, p. 403.

¹⁸¹ RICOEUR, P., « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lecures 2, op.cit.*, *Idem*.

de l'action est central, même dans cette analyse logiciste, me semble-t-il. C'est, en outre, une des raisons qui montrent la pertinence de l'exposer ici.

Le palier suivant du système sémiotique va de l'énoncé narratif à l'unité narrative dénommée la « performance ». En introduisant des rapports d'affrontement et de lutte, le *carré sémiotique* reçoit un véritable équivalent anthropomorphe. Plus précisément, la confrontation entre un sujet S_1 et un antisujet S_2 donne une représentation anthropomorphe par excellence de la *contradiction*. Mais, selon Ricœur, ce qui donne naissance à la chaîne d'énoncés narratifs, lesquels constituent l'unité narrative, est la suite de transformations de contenus, le long d'axes de contrariété et de présupposition. À ce stade du système, la négation s'énonce comme *domination* et l'assertion comme *attribution* (attribution au sens d'un objet valeur, selon l'énoncé modal en « vouloir être » ou « vouloir avoir »). De cette façon on obtient une suite syntagmatique sous la forme : confrontation (EN₁), domination (EN₂), attribution (EN₃). Il s'agit d'une unité de caractère syntaxique dénommée *performance*. Or, Ricœur rappelle qu'il faut avoir présent à l'esprit que ce qui est appelé ici *unité narrative*, est une unité syntaxique au sens de suite syntagmatique unifiée et donc, ce n'est pas la même chose que l'énoncé narratif simple. En fait, c'est cette unité syntagmatique qui se superpose sur la base de relations taxinomiques et sur le jeu d'opérations. « C'est pourquoi — écrit-il — c'est sur la constitution complexe de la performance, beaucoup plus que sur l'énoncé narratif simple, qu'on dit pouvoir lier *l'équivalence* entre grammaire profonde et grammaire superficielle.¹⁸² »

À ce stade de l'analyse, Ricœur débat de la question de la représentation des rapports logiques en tant que *représentation polémique*. C'est-à-dire qu'une telle représentation entraîne, d'après lui, de nouveaux traits qui ont une signification pratique autonome avant d'avoir une représentation logique (contradiction, contrariété). La confrontation et la lutte sont d'abord des figures de l'orientation de l'action vers autrui. La *performance*, donc n'est pas seulement *l'unité de la syntaxe narrative*, car elle suppose l'unité de la nature mixte — logique et pratique — de tout l'ordre narratif. Aussi, il importe de considérer le degré d'équivalence qui subsiste dans ce mixte de logique et de pratique entre les deux métalangages logique et anthropomorphe. Ricœur revient alors sur l'argumentation de Greimas. Il fait trois remarques dont je n'en exposerai qu'une en manière d'illustration du débat. « On est surpris — écrit Ricœur — de lire successivement que l'affrontement est la représentation anthropomorphe de la

¹⁸² *Ibid.*, p. 407.

contradiction (donc au niveau de chacun des schémas s_1 vs non s_1 et s_2 vs non s_2) et que deux sujets, S_1 et S_2 (sujet et anti-sujet) correspondent aux deux faire contradictoires.¹⁸³ » Il pense si Greimas n'a pas confondu ici contrariété et contradiction parce qu'en fait, si la confrontation ne correspond qu'à la *contradiction*, la contrariété est sans représentation anthropomorphe. Pour combler cette lacune donc il faudrait poser une confrontation/contrariété à côté de la confrontation/contradiction. Ce serait le cas, en effet, dans la mesure où c'est la corrélation entre deux schémas qui permet le parcours complet entre les quatre pôles s_1 , non s_1 et s_2 , non s_2 du carré sémiotique. Mais de cette façon, le modèle logique est affaibli, puisqu'il faudra faire correspondre l'affrontement à la contrariété aussi bien qu'à la contradiction. De même, des formes faibles de contrariété, très éloignées du type blanc-noir, seraient ainsi postulées. L'équivalence joue, en ce cas, à proportion de l'affaiblissement du modèle logique.

La dernière étape de l'analyse structurelle enfin, correspond à la « suite performantielle ». Greimas complète la constitution du modèle narratif en ajoutant à la catégorie polémique (qui aux dires de Ricœur, est le double anthropomorphe de la relation de contradiction) la catégorie de *transfert*. Cette notion il l'emprunte au schéma de communication, ou plus exactement à la structure de *l'échange*, la nouvelle structure que Greimas applique au système antérieur moyennant l'attribution. On a vu d'abord que le dernier des trois énoncés narratifs constitutifs de la performance pouvait s'exprimer comme énoncé attributif : par l'attribution, un sujet acquiert un objet ou une valeur. Or, une telle attribution peut être reformulée en termes d'échange. On dira donc qu'un sujet acquiert ce dont un autre sujet est privé. L'attribution, d'ailleurs, peut être décomposée en deux opérations : une privation, équivalente à une disposition, et une attribution proprement dite, équivalente à une conjonction. Il s'agit de la dernière reformulation proposée par Greimas et dont le résultat est une « suite syntagmatique de performances ». C'est le squelette formel de tout récit. Cette reformulation a l'avantage de permettre de représenter toutes les opérations antérieures comme des changements de « lieux » — les lieux initiaux et terminaux des transferts. Puis, cette analyse topologique peut être également déployée dans les deux plans du faire et du vouloir faire. « Si on considère d'abord les seuls objets-valeurs, acquis et transférés par le faire, la syntaxe topologique permet, —écrit Ricœur— de se représenter la suite ordonnée des opérations sur le carré sémiotique le long des lignes de contradiction de contrariété et de

¹⁸³ RICŒUR cite GREIMAS, « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lecures 2*, *op.cit.*, p. 409.

présupposition, comme une *transmission circulaire de valeurs*.¹⁸⁴ » C'est ainsi que la syntaxe topologique des transferts constitue, en outre, le ressort de la narration en tant que processus créateur de valeurs. Si l'on considère maintenant les *opérateurs*, c'est-à-dire les destinataires et les destinateurs du transfert, la syntaxe topologique règle le transfert de la capacité de faire. Ce dédoublement de la syntaxe topologique correspond au dédoublement des énoncés narratifs en énoncés descriptifs et énoncés modaux. Il règle alors aussi le dédoublement des deux séries de performances, donc l'acquisition et le transfert soit de valeurs-objets, soit de valeurs modales (acquérir le savoir, le pouvoir, le vouloir faire). Ricœur considère cette seconde série de performances comme la plus importante pour le déclenchement du parcours syntaxique, car les *opérateurs* doivent être institués comme pouvant, sachant et voulant pour qu'il se produise le transfert d'objets de valeur. « L'unité narrative particulière dans laquelle est posé le vouloir d'un sujet "savant" ou "puissant" —remarque enfin Ricœur— constitue la première performance du récit.¹⁸⁵ »

Or cette nouvelle adjonction du transfert par lequel un sujet est privé de ce qui est attribué à l'autre, Ricœur conteste qu'elle dépende d'une phénoménologie du *pâtir-agir* dans laquelle prennent sens des notions telles que privation et donation. Les notions *priver* et *donner* signifient plus que disjoindre et conjoindre. Le manque et la privation sont deux catégories dont le caractère anthropomorphe n'apparaît que si l'on a perçu le rapport entre *subir* et *agir*. Ricœur cite Claude Brémont dans sa *Logique du récit* : « Nous définissons comme jouant un rôle de patient toute personne que le récit présente comme affectée d'une manière ou d'un autre par le cours des événements racontés.¹⁸⁶ » Ce serait donc, d'après notre auteur, la phénoménologie implicite de l'*agir-pâtir* qui permettrait à Greimas d'écrire : « Les actants sont conçus non plus comme des opérateurs, mais comme des lieux où peuvent se situer les objets-valeurs, lieux où ils peuvent être amenés ou dont ils peuvent être retirés.¹⁸⁷ » Pour Ricœur le langage topologique de cette dernière phase est un mixte de conjonction/disjonction logiques et de modifications survenant dans les champs *praxique* et *pathique*. Mais alors la valeur opératoire procéderait, non seulement des aspects logiques de l'attribution, mais aussi de la syntaxe topologique et de la sémantique de l'*agir* et du *subir*. Caractère composite

¹⁸⁴ RICOEUR, P., « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lectures 2, op.cit.*, p. 412.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 413.

¹⁸⁶ BREMOND, C., cité par RICOEUR, P., « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lectures 2, op.cit. Idem.*

¹⁸⁷ GREIMAS, cité par RICOEUR, *Idem.*

de la syntaxe topologique qui suppose, en outre, un nouvel affaiblissement de l'équivalence entre langage logique et métalangage anthropomorphe. Si, en effet — et telle est l'idée que Ricœur défend — Greimas s'efforçait de lier les valeurs polémiques de la narrativité à la seule relation de *contradiction* du modèle taxinomique, ce qui apparaît maintenant, c'est que la transmission circulaire de valeurs dans la syntaxe topologique repose sur la relation de présupposition. La démonstration sur laquelle Ricœur appuie son assertion est trop complexe pour être reproduite ici. Je renvoie, par conséquent, à sa magistrale exposition dans cet essai sur « La grammaire narrative ».¹⁸⁸ Mais ce qu'un tel affaiblissement de la structure logique impliquerait, en dernière analyse, c'est que la seule logique ne suffit pas à expliquer la créativité propre au récit. Supposons, en suivant Ricœur, que la syntaxe topologique des transferts qui doublent le parcours des opérations logiques du carré sémiotique, organise la narration en tant que processus créateur de valeurs. « Comment — demande-t-il — ce redoublement ferait-il passer d'opérations syntaxiques qui, dans le cadre taxinomique, étaient “prévisibles” et “calculables” à un “processus créateur de valeurs”. Il faut bien que la logicité soit quelque part inadéquate à la créativité du récit.¹⁸⁹ » Le modèle de Greimas constitue probablement l'approximation la plus réussie de la structure narrative, telle que le permet sa méthode. Et pourtant Ricœur s'efforce de montrer combien cette approximation est insuffisante par rapport à ce qui, d'après lui, constitue la narrativité, à savoir *l'intrigue*.

L'intérêt de cette discussion technique est qu'elle montre combien il est difficile de faire dériver la narration, en tant que processus créateur de valeurs, d'opérations syntaxiques prévisibles et calculables. Mais, selon Ricœur : « La question de fond que pose la tentative de Greimas est celle de l'engendrement, les uns à partir des autres, des paliers de profondeur du modèle sémiotique.¹⁹⁰ » Il pense que le dispositif en paliers de profondeur a pour fonction d'étendre les vertus initiales du fond taxinomique à chaque étape nouvelle. D'où l'introduction à chaque palier de nouvelles composantes sémantico-syntaxiques (représentation anthropomorphique, figurativité) qui confère au dispositif taxinomique sa fécondité. C'est ainsi que Greimas prétendrait trouver pour chaque adjonction syntagmatique un équivalent paradigmatique. Par contre, Ricœur a essayé de montrer qu'à chaque niveau une nouveauté paradigmatique est apparue : avec

¹⁸⁸ Voir, RICOEUR, P., « La grammaire narrative de Greimas », recueil *Lecures 2, op.cit.*, p. 414 et suiv.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 415.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 417.

la sémantique de l'action d'abord, puis avec les catégories pratiques-pathiques de la polémique et de l'échange. La puissance de novation appartiendrait donc à ces investissements pratiques-pathiques et non au modèle taxinomique initial. Aussi le modèle de Greimas lui semble-t-il soumis à une double contrainte logique et pratico-pathique. C'est-à-dire que, d'après lui, pour satisfaire la contrainte logique il lui faut poser parallèlement *l'intelligence préalable que nous avons du récit et de l'intrigue* et sans lesquelles le modèle taxinomique demeurerait inerte. Cette conclusion apparaît formulée dans son essai : « Figuration et configuration à propos du Maupassant de A.J. Greimas ». Là il déclare que d'après son interprétation, la sémiotique narrative constitue un discours rationnel au second degré, greffé sur une intelligence narrative préalable. Autrement dit, selon Ricœur c'est à l'intelligence narrative que nous devons la compréhension de ce que signifie une *configuration narrative* (terme qu'il tient pour équivalent à ce qu'Aristote dénomme *muthos*). En conséquence, ce sont *les formes récurrentes de la tradition narrative* qui constituent le schématisme préalable à la *logique des structures* narratives. De manière semblable, il défend dans « La fonction narrative », que les différentes formes du récit reposent sur un héritage préalable — la littérature classique notamment — qui fournit virtuellement les prototypes de toutes les formes narratives ultérieures. Car, tout se passe, aux dires de notre auteur, *comme si le libre jeu de l'humanité avait spontanément créé les formes intelligibles sur lesquelles s'applique notre jugement réflexif*.¹⁹¹ Enfin, il me semble que c'est en ce sens que l'on peut comprendre l'insistance de Ricœur sur le fait que l'intelligence narrative est toujours *préalable* au discours sémiotique. Autrement dit, que la théorisation est précédée par une intelligence préalable et spontanée.

Le temps et le récit comme enjeu majeur de l'« historicité »

En manière de bilan sur ce chapitre complexe, je vais esquisser quelques-unes des conclusions de Ricœur sur les différentes problématiques qui ont été présentées. Je me guiderai à ce propos, sur l'interprétation qu'il donne du *Maupassant* de Greimas.¹⁹²

« J'ai montré dans mon travail antérieur consacré à la sémiotique narrative de Greimas —déclare Ricœur— de quelle manière implicite l'intelligence narrative constitue le guide téléologique qui régit la constitution du modèle lui-même à chacun de

¹⁹¹ RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit.*, p. 221-222

¹⁹² RICOEUR, P., « Figuration et configuration. A propos du Maupassant de A.J. Greimas », recueil *Lectures 2, op.cit.*

ses stades. Mais je n'ai pas poussé mon investigation jusqu'au stade ultime de génération du modèle, celui des *figurations* ; [...] L'étude par Greimas du conte de Maupassant « Deux amis » me donne l'occasion de montrer de quelle façon la notion de mise-en-intrigue, relevant de l'intelligence narrative de premier degré, est à la fois présupposé et enrichie — *éclaircie* — par une analyse sémiotique poussée jusqu'à son stade ultime, celui des *figurations*.¹⁹³ »

La question que notre auteur se pose alors, c'est celle d'établir ou plutôt rétablir, l'intrigue dans ce conte avant la lecture sémiotique adoptée par Greimas. Il rétablit ainsi, une première lecture du point de vue *épisodique* et une seconde lecture en termes de *configuration* plutôt que d'épisodes. L'intrigue du conte, au sens *épisodique*, traite d'une partie de pêche qui finit mal. Ricœur se sert aussi des douze séquences entre lesquelles Greimas distribue le récit. À son tour, ces douze séquences se répartissent en deux sous-récits, dont le second constitue, selon Ricœur, le renversement du premier. Il veut ainsi montrer que la seule analyse épisodique du récit ne rend pas compte de l'unité de ces deux sous-récits. Il faut une seconde lecture en termes de *configuration* plutôt que d'épisodes, pour que l'histoire constitue un récit unique et complet. Le conte en question développe l'histoire d'une amitié qui est d'abord nouée dans l'aventure et dans la joie de la pêche, puis marquée par le refus, la mort et les obsèques.¹⁹⁴ Le premier sous-récit est introduit par deux circonstances : Paris assiégé et affamé et deux amis habitués à pêcher dans une île de la Seine. Le sous-récit ensuite est mis en mouvement par une péripétie : les deux amis prennent la décision de retourner au lieu de leur rêve. Puis vient une série d'incidents qui conduisent les deux amis au bord de l'eau, ce déroulement est appelé la quête et il est marqué par une autre péripétie importante : l'obtention du laisser-passer. Ce premier sous-récit trouve enfin son dénouement dans la joie d'une pêche miraculeuse, et la façon dont il s'enchaîne avec le second est une découverte : toute la quête et son heureux dénouement reposaient sur une *illusion*. L'ennemi était là qui veillait. Dans le second récit, ce qui est alors prioritaire, c'est le point de vue de l'ennemi, marqué par une autre série de péripéties : la capture des amis, l'accusation d'espionnage, le refus par les amis de restituer le laisser-passer. Enfin, le second récit se termine avec les obsèques sous la forme d'une immersion qui, d'après Ricœur, restitue les deux amis aux eaux et aux poissons. Le récit se clôt sur la friture

¹⁹³ RICOEUR, P., « Figuration et configuration. A propos du Maupassant de A.J. Greimas », recueil *Lectures 2, op.cit.* recueil *Lectures 2, op.cit.* p. 802.

¹⁹⁴ Voir, RICOEUR, P., « Figuration et configuration. A propos du Maupassant de A.J. Greimas », p. 803.

des deux amis offerte à l'officier, comme si, même après leur mort, les deux amis étaient ironiquement dépouillés de la joie de leur pêche miraculeuse. — Un issue pathétique, n'est-ce pas ? Or Ricœur ne l'admet pas. Pour lui, la progression du conte s'opère dans le sens, toujours plus fort et plus intime, de la « reconnaissance » des deux amis qui d'abord « côte à côte », nous apparaissent ensuite « debout » : « debout » les amis silencieux se tiennent » ; « debout » plongent les corps suppliciés. Il voit là une « reconnaissance » croissante qui constituerait le principe configurateur des épisodes successifs de la pêche tragique. En fait, la dynamique du pacte fait des deux amis une sorte de héros double. Elle est si forte qu'elle subvertit le dénouement des deux sous-récits, car si la pêche est une quête illusoire, elle l'est seulement aux yeux de l'ennemi. De même, l'exécution est une victoire réelle, mais encore une fois aux yeux de l'ennemi. « Qui sait, — écrit Ricœur à ce propos — si, par la force d'un pacte plus fort que la mort, les deux amis n'ont pas frappé de suspicion la *vérité* du maître ?¹⁹⁵ » Peut-être l'ironie finale est-elle celle des deux amis qui, par de-là leur mort, offrent la friture de la pêche miraculeuse aux ennemis sur le mode de la plaisanterie tel qu'ils l'avaient imaginé. Le sens final du récit consacrerait alors la victoire morale du héros double, autant que sa défaite physique, aux dires de notre auteur.

Cela constitue à mes yeux un des exemples éclairants du libéralisme de Ricœur qui refuse le *fatalisme*. Toutefois, ce n'est pas quelque chose de plat ou de simpliste, car il soutient que les deux lectures sont vraies et qu'en fait, le thème de l'intrigue résulte du jeu des deux lectures. La première des lectures est celle des épisodes de la pêche et la seconde est celle de la force de la configuration d'une amitié croissante. Ricœur pense qu'il faut tenir ensemble la double désillusion que le conte présente par ces deux lectures : celle de la pêche par la capture et la mort ; et celle la désillusion de la domination du maître par le pacte de l'amitié. C'est pourquoi la méthode contribue à la lisibilité des textes dont le, ou les sens inhérents, ne sont pas toujours évidents. Or, dans cette perspective le travail de configuration est incomplètement simulé par la reconstruction sémiotique. Ricœur souligne les manques d'une telle reconstruction. Elle ne rend pas compte de *la dynamique* de l'ensemble du texte sans laquelle la seconde lecture reste absente. À travers l'analyse sémiotique, le texte est rigoureusement segmenté selon des critères spatio-temporels et logiques. Puis, on met en place successivement sur le carré sémiotique, d'abord des valeurs axiologiques de base (vie,

¹⁹⁵ *Idem.*

non-vie, mort, non-mort), ensuite des destinateurs et des anti-destinateurs. On voit là un vrai travail d'homologation entre les différents figures du récit. Toutefois des homologations telles que celle du soleil au pôle vie, du ciel au pôle non-vie, du Mont Valérien au pôle mort et des eaux au pôle non-mort, correspondent à l'initiative de l'auteur. Ces homologations n'en sont pas moins décisives, en particulier la dernière, car elle permet d'associer le lieu de la pêche miraculeuse, les eaux, avec le lieu de l'immersion et ainsi de *lui donner le sens* d'une quasi-résurrection. De plus, l'initiative de ces diverses homologations est inséparable de celle que consiste à raconter une histoire. C'est dans cette histoire et non pas dans une autre, que les eaux de la pêche miraculeuse et celles de l'immersion ont une valeur de non-mort. De même, l'interprétation du laisser-passer donne une valeur tout particulière à cette histoire. Les amis, auraient pu certainement se méfier des signes inquiétants de la présence de l'ennemi ; ils auraient pu aussi céder au chantage et ne pas répondre par un refus. Mais, dans ce conditions, le progrès dans les différent plans de l'histoire dessine une *configuration* dont le thème, écrit Ricœur, est la croissance d'une amitié. De manière semblable, la figuration des catégories modales ne rend pas compte de la nécessité de modaliser de telle ou de telle manière le faire des acteurs du récit. Le cas du refus, par exemple. La sémiotique l'encadre dans la catégorie du pouvoir ne pas faire (ne pas restituer le laisser-passer). Mais, pour Ricœur, la configuration du récit exige plus des deux amis : elle exige un *vouloir* pouvoir ne pas faire. Donc, les amis étaient confrontés à un dilemme et par leur décision, ils le transforment en refus, et cette décision *élève au rang de valeur* ce pouvoir faire qui est en fait, un « vouloir pouvoir être libre », et elle réplique à la remarque : « on ne saurait être libre » du premier sous-récit. Enfin, cette remarque est moins due à *l'analyse sémiotique* que à *l'intelligence narrative*, qui s'attache à la configuration dramatique du récit et identifie dans cette décision le nœud de l'intrigue.

Ricœur considère, en outre, des traits par lesquels Maupassant a assuré la cohérence du processus dramatique. Le trait le plus remarquable serait la mise en place en deux points cruciaux du récit d'expressions qui, dans le premier sous-récit, celui de la pêche, *anticipent* des incidents du second récit, celui de la mise à mort. Ces expressions à leur tour, renvoient dans le second sous-récit à des incidents du premier et leur confère ainsi une valeur prémonitoire. Tel est le cas du côte à côte de la marche et de la pêche qui annonce le côte à côte du refus et de la mort. De même, la fusion des deux acteurs individuels en un seul sujet commun annonce le mourir ensemble. Il est vrai, et Ricœur

le reconnaît, que toutes ces prémonitions sont pointées par Greimas dans son analyse et qu'elles sont traitées comme des cas de récurrence. En revanche, ces anticipations et ces renvois assureraient plutôt la cohérence du *progress* de l'intrigue et relèveraient donc, de la *configuration*. Sinon, c'est *l'auteur* qui met en place la valeur prémonitoire de ces signes. « Les signes prémonitoires anticipent un développement : ils relèvent de la dynamique, et non de la statique du texte ; dans un autre langage celui, de Husserl dans ses *Leçons sur la conscience intime du temps*, ce sont les protentions et les rétentions qui assurent par leur tension l'unité intentionnelle de l'acte configurant.¹⁹⁶ »

Retenons cette conclusion de Ricœur à propos de l'*acte configurant* du texte : il relève de la *dynamique* et non de la *statique* du texte ; et il s'agit, en langage husserlien, des protentions et des rétentions qui assurent *l'unité intentionnelle* de cet *acte*. Que cet acte soit un acte dynamique suppose, me semble-t-il, deux facteurs irréductiblement temporels. D'un côté, il s'agit d'une façon de mettre sous les yeux, de faire voir en « signifiant les choses en acte¹⁹⁷ », selon l'expression chère à Ricœur (tel est le cas de la métaphore chez Aristote). Et d'un autre côté, le facteur temporel du récit est irréductible à partir du moment où « Tout ce qu'on raconte arrive dans le temps, prend du temps, se déroule temporellement...¹⁹⁸ » C'est ainsi que le fait de « signifier les choses en acte » et la temporalité irréductible du récit, sont des caractères communs aux deux formes de récit analysées par Ricœur : au récit historique et au récit de fiction. Le rôle de l'intrigue entre ces *deux grands types narratifs* suggère donc, *une certaine unité au plan du sens ou de la structure*.¹⁹⁹ Par contre, au niveau de la *référence*, ces deux types de récit semblent perdre toute unité. L'histoire a pour but des événements qui ce sont réellement passés, *l'action des hommes dans le passé*,²⁰⁰ et dans le récit de fiction, les intrigues sont *imaginaires*. « *L'histoire* parle du *réel* comme *passé* ; les *histoires* de l'*irréel* comme *fictif*.²⁰¹ »

Reprenons ici l'analyse de l'essai « La fonction narrative » dont nous avons arrêté l'exposition pour nous tourner vers l'étude consacré à « La grammaire narrative de Greimas ». De l'aveu même de notre auteur, le but de l'essai était «... D'esquisser une théorie générale du discours narratif qui englobe aussi bien le récit « vrai » *des*

¹⁹⁶ Voir, RICOEUR, P., « Figuration et configuration. A propos du Maupassant de A.J. Greimas », recueil *Lectures 2, op.cit.* recueil *Lectures 2, op.cit.*, p. 808.

¹⁹⁷ (*Poétique* 1448a, 17-18), cité par RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit.*, p. 226.

¹⁹⁸ RICOEUR, P., « De l'interprétation », recueil *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 14.

¹⁹⁹ RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit.*, p. 222-223.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 223.

²⁰¹ *Idem.*

historiens que les récits « fictifs » *des conteurs, des dramaturges ou des romanciers*.²⁰² » Il montre que cette enquête peut être menée à deux niveaux différents, mais liés : au niveau du *sens* et au niveau de la *référence*. Au premier niveau, on l'a déjà envisagé, il s'agissait de savoir si l'histoire et la fiction ont une même *structure narrative*. Au deuxième niveau, l'enjeu est de savoir si l'histoire et la fiction se réfèrent au même trait de notre existence appelée *historicité*, tout en remarquant que par *historicité* il faut entendre notre condition historique, à savoir que nous sommes dans l'histoire et que nous faisons l'histoire. (Cette question a été précisée plus haut.) À cet égard, Ricœur défend la thèse d'après laquelle *le récit historique et le récit fictif croisent leur référence sur l'historicité ou la condition historique de l'homme*.²⁰³ Toutefois, la *référence croisée de l'histoire et de la fiction* ne se montre que à travers l'affaiblissement du modèle positiviste de l'histoire comme science où le récit fictif n'a pas de référence à proprement parler. Bref, Ricœur défend qu'il y a plus de fiction dans l'histoire que la conception positiviste ne l'admet ; et la fiction est plus *mimétique* que le même positivisme ne l'accorderait. En ce qui concerne la dimension fictive de l'histoire, la voie a été frayée par la reconnaissance du « caractère de reconstruction imaginative » qui s'attache au travail de l'historien. L'expression vient de Callingwood, dont Ricœur remarque qu'il rejoint les épistémologues français influencés par le neo-kantisme allemand. À ce propos, il cite expressément Raymond Aron (*Introduction à la Philosophie de l'Histoire*) ainsi que Paul Veyne (*Comment on écrit l'Histoire*) sans oublier Henri Marrou (*La connaissance historique*). Une autre étape décisive de ce changement de paradigme par rapport à l'histoire, Ricœur le rappelle, a été marquée par le *transfert dans le champ historique de catégories issues de la critique littéraire*. Ainsi, l'écriture en histoire commence à être réinterprétée selon les catégories de ce que certains appellent une sémiotique, d'autres une symbolique ou une *poétique*. L'œuvre de H. White constitue une excellente illustration de cette approche « poétique » de l'écriture de l'histoire, de l'avis de notre auteur. Par contre, son ouvrage *L'imagination historique dans l'Europe au XIX^e siècle* porte sur les historiens du XIX^e s. et il resterait donc, à prouver que les historiens contemporains admettent la même analyse. Ricœur accorde tout de même une valeur importante à la tentative de White, car elle établit au plan de l'intrigue une corrélation entre les œuvres de fiction et les œuvres historiques.

²⁰² RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit.*, p. 209.

²⁰³ Voir, *Ibid.*, p. 223.

« La notion de « mise en intrigue » (*emplotment*), qu'il emprunte à Northrop Frye (...) constitue à ses yeux plus qu'un artifice secondaire de présentation littéraire. Elle détermine un premier niveau d'explication, « l'explication par mise en intrigue », en ce sens que les événements commencent d'être expliqués dès lors qu'ils sont transformés en une histoire par la mise en intrigue.²⁰⁴ »

Quant à la fiction, Ricœur emploie le mot « mimesis » pour évoquer la conjonction entre fiction et représentation du réel. Le paradigme est celui de la *Poétique* d'Aristote, on l'a déjà vu plus haut. Notre auteur soutient que l'essence de la *poiésis* est le *muthos* du poème tragique (intrigue) et que la visée du poème est la *mimesis* de l'action humaine. Par *mimesis*, Ricœur le répète maintes fois, il ne faut pas entendre une copie quelconque d'un modèle déjà existant. Ce qu'il veut ainsi signifier, c'est *l'acte libre, l'acte créateur* de l'imagination. Certes, il ne s'agit pas d'une réalité actuelle au sens d'une chose existante. Mais une image ainsi créée par l'esprit humain, écrit Ricœur, a une intentionnalité précise : « (celle) d'offrir un modèle pour *percevoir autrement* les choses.²⁰⁵ » Donc, l'imagination se réfère à la réalité pour la réécrire, pour en prescrire une nouvelle lecture. Ricœur cite alors Nelson Goodman qui parle, à ce propos, d'une *réorganisation du monde en fonction des œuvres et des œuvres en fonction du monde*.²⁰⁶ En fait, chez Goodman les *icônes* esthétiques, les *modèles* épistémologiques et les *utopies* politiques ont cette même fonction.

Une fois exposée la question du récit historique d'un côté et du récit de fiction de l'autre, Ricœur conclut au terme de ce long parcours que narrativité et historicité croisent leur référence. C'est ainsi que l'historicité de l'expérience humaine est portée au langage par la narrativité ; et la narrativité elle-même s'articule par le jeu croisé des deux modes narratifs. Il soutient également, que *notre condition historique* requiert la conjonction des deux grands genres narratifs (récit historique et récit de fiction) en raison de *la nature même de notre expérience d'être historique*. La méditation porte alors davantage sur le caractère *ontologique* que sur le caractère épistémologique de l'historicité. Un caractère ontologique qu'il ne développe dans cet essai. Par contre, il déclare :

« Dans cette expérience, la relation sujet-objet est comme minée par en-dessous.

Nous sommes membres du champ de l'historicité en tant que conteurs d'histoires, que

²⁰⁴ RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit.*, p. 225.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 227.

²⁰⁶ Voir, RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit. Idem.*

romanciers ou qu'historiens. *Nous appartenons à l'histoire avant de raconter l'histoire ou d'écrire l'histoire. Le jeu de raconter est compris dans la réalité racontée.* C'est pourquoi, comme on l'a déjà dit le mot "histoire" préserve dans de nombreux langages cette riche *ambiguïté de désigner à la fois le cours des événements racontés et le récit que nous en faisons.*²⁰⁷ [...] *C'est peut-être parce que l'activité de raconter appartient si intimement à l'expérience historique elle-même que le jeu mutuel de deux genres narratifs et de deux modes référentiels est requis pour articuler cette expérience.* C'est dans la mesure où chaque mode narratif partage en quelque façon l'intentionnalité de l'autre qu'ils peuvent *croiser leurs références sur l'historicité.* Et c'est dans cet échange entre historicité et fiction, et entre leurs modes référentiels opposés que *notre historicité est portée au langage.*²⁰⁸ »

Pour clore ce chapitre, il y a lieu de signaler deux points, ou plutôt deux problématiques qui seront ouvertes par la suite.²⁰⁹ La première concerne l'historicité. Les analyses consacrées au récit historique et au récit de fiction dans la deuxième et la troisième partie de *Temps et récit* respectivement, se situent à ce niveau de profondeur de l'expérience du temps. Dans la brève exposition de l'essai intitulé « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », un essai qui a précédé les réflexions de *Temps et récit*, on a vu qu'à l'origine de ce chef-d'œuvre le débat Ricœur-Heidegger autour de la question du *temps*, entre autres, a une place importante. Un débat qui est présent, d'une manière où d'une autre, dès le début de son œuvre. Ricœur reprend alors, les trois degrés de profondeur de l'expérience existentielle du temps tels qu'ils ont été développés par Heidegger dans *Être et Temps*. Toutefois, il remarque que Heidegger n'a pas eu l'idée d'interroger la couche narrative de l'histoire.²¹⁰ C'est la raison pour laquelle, comme on l'a déjà vu plus haut, il tente de montrer que l'explication historique se greffe toujours sur la compréhension primaire du récit, dont elle développe la structure interne. Ainsi, contre Heidegger, il soutient que la véritable confrontation n'est

²⁰⁷ L'importance de cette « ambiguïté » de l'histoire a été déjà soulignée dans les prolégomènes du présent travail et Ricœur y fait référence plusieurs fois. À ce propos voir : RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit.*, p. 222 « ...Le terme histoire, dans plupart des langues européennes, à l'*ambigüité intrigante* de signaler à la fois ce qui s'est réellement produit et le récit de ces événements. » ; et RICOEUR, P., « L'histoire commune des hommes. La question du sens de l'histoire » ; Polycopié : *Cahiers du C.P.O.*, n°49-50, p. 3-4 : « Mais que signifie le mot histoire? Et qu'est-ce que penser historiquement ? Nous sommes tout de suite frappés par cette anomalie importante du langage, à savoir que nous désignons du même mot histoire, soit le récit oral ou écrit des événements passés, soit l'ensemble de ces événements eux-mêmes. »

²⁰⁸ RICOEUR, P., « La fonction narrative », *op.cit.*, p. 228-229.

²⁰⁹ Pour un étude plus précis de ces questions je renvoie à GREISCH, J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, *op.cit.*, chap. 7 : « Penser l'histoire à la lumière du récit. Une herméneutique de la condition historique »

²¹⁰ RICOEUR, P., « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », *op.cit.* p. 357.

pas entre historicité et explication historique, mais entre historicité et narrativité, au sein de la théorie du récit.²¹¹ Or, dès cet essai, Ricœur reconnaît qu'il n'arrive pas à éprouver le rapport de l'historicité à la temporalité profonde. Autrement dit, l'analyse du récit ne rend pas compte du mouvement qui mène de l'historicité à la temporalité profonde selon la triple membrure évoquée par Heidegger : l'unité des « extases » du temps (« ayant-été », « à-venir » et « rendre-présent »). Il faudra attendre la quatrième partie de *Temps et récit*, on l'a déjà remarqué, pour avoir une réponse à cette question.

D'ailleurs, la deuxième des deux problématiques ouvertes à la suite de l'analyse de la deuxième et troisième parties de *Temps et récit*, concerne l'ontologie de l'historicité. Ricœur lui-même remarque la nécessité de la conjonction des deux grands genres narratifs (l'histoire et la fiction) en raison de *la nature même de notre expérience d'être historique*. Mais, à ce propos, la réflexion engagée implique le caractère *ontologique* de l'historicité. J'envisage donc d'aborder la question de l'ontologie dans le cinquième et dernier chapitre du présent travail, car elle rebondit dans la quatrième part de *Temps et récit* et dans *Soi-même comme un autre*. Plus précisément il sera question d'analyser surtout, la première section de la quatrième partie de *Temps et récit* qui porte sur l'aporétique de la temporalité, ainsi que les conclusions où ressurgissent les questions d'ontologie. Dans *Soi-même comme un autre* seront particulièrement examinés des cinquième, sixième et dixième études de l'œuvre : « L'identité personnelle et l'identité narrative » ; « Le soi et l'identité narrative » ; et « Vers quelle ontologie ? ».

²¹¹ *Idem.*

CHAPITRE V

LIBERTÉ ET VÉRITÉ : VERS QUELLE ONTOLOGIE ?

La deuxième partie du titre de ce cinquième et dernier chapitre, reproduit celui de la dixième étude de *Soi-même comme un autre* : « Vers quelle ontologie ? » Car, il est vrai que Ricœur traite des questions d'ontologie, notamment à la fin des trois œuvres qui ont été prises comme référence pour le présent travail (*la Métaphore vive*, *Temps et récit*, *Soi-même comme un autre*). Mais, il ne tente pas de résoudre le problème d'une ontologie générale ni ne s'occupe vraiment de la reconstruire théoriquement. S'il s'intéresse à cette question précise cependant, c'est parce que ses réflexions l'ont amené jusque là. Sinon, c'est parce que il l'a fallu aborder de front ce problème. Je vais donc essayer, d'épouser sa démarche pour mieux la comprendre et voir également, s'il signale une direction à suivre.

Autour de l'aporétique de la temporalité¹

Dans l'introduction à la quatrième et dernière partie de *Temps et récit*, Ricœur déclare que celle-ci vise d'abord à une *explication* de l'hypothèse de sa recherche, à savoir que *le travail de pensée à l'œuvre en toute « configuration » narrative s'achève dans une « refiguration » de l'expérience temporelle.*² En outre, l'œuvre se compose de deux sections. Ici on ne traitera que de la première, consacrée à l'*aporétique de la*

¹ Ricœur résume quelques-uns des résultats de *Temps et récit* III dans : « Entre temps et récit : concorde/discorde » ; *Recherches sur la philosophie et le langage*, 1982; « L'histoire commune des hommes. La question du sens de l'histoire » ; Polycopié : Cahiers du C.P.O, 1983, n°49-50; « Le temps raconté » ; *Revue de métaphysique et de morale*, n°4, octobre- décembre, 1984.

² Voir, RICŒUR, P., Introduction, *Temps et récit* III, *op.cit.*, p. 9.

temporalité dont il souligne qu'elle est déjà affirmée dans le texte augustinien. « [...] Il n'y a jamais eu de phénoménologie de la temporalité —écrit-il— qui soit libérée de toute aporie, voire que par principe il ne peut s'en constituer aucune.³ » D'ailleurs, l'enjeu ici n'est pas celui d'une psychologie ou d'une sociologie. Il ne s'agit donc pas, d'assumer le problème de la refiguration de l'expérience temporelle du point de vue d'une psycho-sociologie des influences de la narrativité dans la conduite humaine. La partie se joue à un niveau spécifiquement philosophique ; la question alors est de savoir, si —et comment— l'opération narrative offre une « solution » *poétique* aux apories de l'analyse du temps.⁴ Cela, il importe de le remarquer, me semble-t-il, parce que la psychologie et la sociologie ne sortent pas du domaine empirique de l'individu et de la communauté, elles ne rendent donc pas compte des dernières raisons qui expliquent ce phénomène.

Pour vérifier la thèse de l'aporicité de principe dans la phénoménologie du temps, Ricœur prend comme exemple paradigmatique le livre XI des *Confessions* mais aussi les deux exemples canoniques de la *phénoménologie de la conscience intime du temps chez Husserl et de la phénoménologie herméneutique de la temporalité chez Heidegger*.⁵ Or, une des difficultés principales de l'aporétique que Ricœur envisage, c'est celle de l'irréductibilité de l'une à l'autre des perspectives phénoménologique et cosmologique du temps. C'est-à-dire que les trois auteurs analysent la phénoménologie du temps : le temps tel qu'il est expérimenté par la conscience humaine, mais il y a aussi le temps physique des sciences de la nature. De même, il y a un rapport entre ces deux manifestations du temps, car, lorsqu'on le pense, on le pense comme « un ». Le temps vécu et le temps cosmologique pourtant, sont irréductibles entre eux. C'est la raison pour laquelle Ricœur fait appel à une *poétique* dont on a exposé le rôle philosophique. Il prend alors pour guide la différence entre le récit historique et le récit de fiction du point de vue de leur portée référentielle et de leur prétention à la vérité. C'est ainsi que, le récit historique prétend référer à un passé réel, en ce sens que l'historien a une visée *ontologique*, celle d'un passé qui fut réel. Ricœur écrit : « ... le problème du rapport au "réel" est incontournable. L'histoire ne peut pas plus s'interdire de s'interroger sur son rapport à un passé effectivement advenu qu'elle ne peut, la seconde partie de *Temps et récit I* l'a établi, négliger de s'interroger sur le rapport de

³ RICŒUR, P., Introduction, *Temps et récit III*, *op.cit. Idem*.

⁴ Voir, *Ibid.*, p. 11.

⁵ Voir, *Idem*.

l'explication en histoire à la forme du récit.⁶ » L'avantage d'une approche qui met en couple l'histoire et la fiction par rapport aux apories du temps, est qu'elle permet de reformuler ce problème classique de la référence au passé en termes de *refiguration*. Plus précisément, c'est ainsi que la *dimension épistémologique* est subordonnée à la *dimension herméneutique*. Toutefois, selon Ricœur, le rapport de l'histoire au passé ne se place plus sur le même niveau que celle de son rapport au récit. L'histoire en tant que recherche par *traces* s'arrête au document comme chose donnée. De même, lorsqu'il s'agit du caractère *construit* des archives, des documents, des témoignages, de l'invention documentaire, etc., c'est d'une question d'épistémologie qu'il s'agit. Par contre, si l'on s'interroge sur le signification de la visée elle-même, par laquelle en exploitant des documents, *l'histoire a conscience de se rapporter à des événements « réellement » arrivés*,⁷ ce n'est plus une question d'épistémologie. Le document est aussi *trace* au sens où il est le reste et le signe de ce qui fut et n'est plus, et dans ce cas, c'est à l'herméneutique qu'appartient d'interpréter le *sens* de cette visée *ontologique* de l'historien qui, en se fondant sur des documents, cherche à atteindre ce qui fut et n'est plus.

Cela dit, le pari de Ricœur néanmoins, est de réduire l'écart des *visés ontologiques* de l'histoire (le passé réel) et de la fiction (les choses qui ne peuvent être décrites par le discours direct, ce qu'il appelle *l'innovation sémantique*), tel qu'il a été déjà esquissé à la fin du chapitre précédent. Il parle alors de *référence croisée* de l'histoire et de la fiction dont l'enjeu majeur est celui de *la refiguration du temps par le récit*. Cette problématique appartient à la deuxième section de l'œuvre : « Poétique du récit, histoire, fiction, temps ». Ce que je voudrais remarquer cependant, c'est plutôt un élargissement du problème, auquel il dit consacrer les deux derniers chapitres de l'œuvre. Cet élargissement a été suscité par une aporie dont Ricœur lui-même reconnaît qu'elle est plus « intraitable » que celle de l'irréductibilité de l'une à l'autre des perspectives phénoménologique et cosmologique du temps. Quelle aporie ? Celle de *l'unicité du temps*. À mon avis, il s'agit du dernier degré de profondeur de l'expérience du temps tel qu'il a été développé par Heidegger dans *Être et temps*, à savoir la *temporalité* proprement dite. *Unicité* qui on l'a déjà remarqué, renouvelle, de l'avis de Ricœur, le problème ancien exposé par Augustin dans le livre XI des *Confessions*. On a l'impression pourtant, que notre auteur ne sort pas du niveau de *l'historicité*. C'est-à-

⁶ RICŒUR, P., Introduction, *Temps et récit III*, *op.cit.* p., 12.

⁷ Voir, *Ibid.*, p. 13.

dire que d'après lui la question sera de savoir s'il ne s'agit pas du problème hérité de Hegel, celui de la *totalisation* de l'histoire. Et il déclare qu'à ce stade de la discussion, le terme *histoire* couvrira non seulement *l'histoire racontée*⁸ (au sens de la différence entre le mode historique et le mode de fiction), mais aussi l'histoire *faite* et *subie* par les hommes, *l'historicité*⁹ donc. Il faudra attendre la conclusion-postface où il expose, en partant d'une relecture d'ensemble des analyses conduites à travers les trois volumes de *Temps et récit*, une autre *aporie du temps* dont il remarque qu'elle a été maintes fois côtoyée sans faire l'objet d'un traitement spécifique. Celle-ci est, à mon avis, celle de la *temporalité*.

L'expérience intime du temps chez Augustin, Husserl et Heidegger

Lorsque notre auteur soutient, à propos d'Augustin, que l'échec majeur de sa théorie est de n'avoir pas réussi à *substituer* une conception *psychologique* du temps à une conception *cosmologique* il pense aussi à ses successeurs, Husserl et Heidegger. Ricœur résume d'abord le débat entre Augustin et Aristote tel qui a été exposé dans la toute première partie de *Temps et récit*. D'après lui : « Augustin n'a pas réfuté la théorie essentielle d'Aristote, celle de la priorité du mouvement sur le temps...¹⁰ » Ce débat a été déjà exposé ; cela ne vaut-il la peine donc de le reproduire encore ici. Ce que Ricœur apporte de nouveau à ce débat, c'est la centralité de *la tradition cosmologique* qui est en amont des réflexions du Stagirite et selon laquelle le temps nous circonscrit et nous domine sans que l'âme ait la puissance de l'engendrer. Il semble persuadé que, malgré toute la phénoménologie de la conscience intime du temps, cette tradition a un sens, puisqu'elle enseigne que nous ne *produisons pas le temps*, mais qu'il nous enveloppe et nous domine. Puis, il cite le fameux fragment d'Anaximandre sur le pouvoir du temps dont l'« ordre fixe » assujettit les alternances des générations et des corruptions.¹¹ Aussi entend-il un écho de cette antique parole dans la *Physique* d'Aristote, lorsque, par exemple, celui-ci se demande ce que peut signifier « être dans le temps » et *quelles* choses sont « dans le temps ». ¹² Des expressions qui reviennent avec encore plus de force, lorsque le Stagirite parle d'être « enveloppé par le temps », car alors on a

⁸ Expression qui rappelle celle du sous-titre de cette quatrième partie : *le temps raconté*.

⁹ RICŒUR, P., Introduction, *Temps et récit III*, *op.cit.* p., 14-15 : « La question de la totalisation de l'histoire concerne la *conscience* historique, au double sens de conscience de *faire* l'histoire et conscience *d'appartenir* à l'histoire ».

¹⁰ RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit.* p., 21.

¹¹ Voir, RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit.* p., 31-32.

¹² RICŒUR, P., cite ARISTOTE, *Temps et récit III*, *op.cit.* p., 32.

l'impression de donner au temps une existence indépendante et supérieure aux choses qui se déploient « en » lui. Ainsi, lit-on chez Aristote que « les choses subissent en quelque sorte l'action du temps », et que « le temps consume, que tout vieillit sous l'action du temps...¹³ » Ce sont, selon Ricœur, quelques-unes des apories propres à l'analyse d'Aristote qui montrent que par-delà l'ancrage du temps dans le mouvement, il y a l'ancrage du mouvement lui-même dans la *physis*. Or, en dernière analyse, ce degré de profondeur prouve qu'il y a toujours quelque chose d'inexprimable dans le temps. Ricœur reprend cette question dans la postface.

En ayant toujours comme perspective celle de démontrer que l'aporétique engendrée par la réflexion sur le temps est insurmontable, Ricœur interroge aussi Husserl dont l'ambition majeure, dit-il, était de *faire apparaître le temps lui-même par une méthode appropriée et ainsi de libérer la phénoménologie de toute aporie*.¹⁴ L'aporie, dans ce cas, Ricœur la fait travailler en positionnant Husserl par rapport à Kant. Ce dernier consacre des analyses au temps objectif dans la *Critique de la Raison pure*, nouvelle figure du temps physique dans une philosophie transcendantale, aux dires de notre auteur. Or, chez Kant, sous l'appellation de temps objectif, le temps physique n'apparaît jamais en tant que tel, il reste une présupposition de toute forme d'apparaître. En suivant ce fil, donc Ricœur interroge d'abord Husserl à partir des « Leçons » sur la phénoménologie de la conscience intime du temps.¹⁵ Plus précisément, il trouve que l'introduction des dites *Leçons* ainsi que les paragraphes 1 et 2 expriment bel et bien le but cherché par Husserl, à savoir soumettre à une description directe *l'apparaître* du temps en tant que tel. La méthode à suivre dans ce cas, est la mise hors circuit du temps objectif. C'est-à-dire qu'il faut exclure du champ d'apparition le temps du monde. C'est ainsi que Husserl exclut du champ de réflexion sur le temps l'expérience ordinaire de celui-ci afin de faire apparaître ce « temps immanent du cours de la conscience.¹⁶ » De manière semblable, Ricœur analyse ce qu'il considère comme les deux grandes découvertes de la phénoménologie husserlienne du temps : la description du phénomène

¹³ RICŒUR, P., cite ARISTOTE, *Temps et récit III*, *op.cit.* p., 33.

¹⁴ RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit.* p., 43.

¹⁵ Ces leçons, précise Ricœur dans une note en bas de page, sont le résultat de la mise en forme des manuscrits de Husserl par Edith Stein qui fut l'assistante du philosophe de 1916 à 1918. Le manuscrit, rédigé de la main d'Edith Stein et confié en 1926 par Husserl à Heidegger, a été publié par ce dernier en 1928. Trad. fr. de Henri Dussort, avec un préface de Gérard Granel, sous le titre *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, 1983. Ricœur, toutefois, suit l'édition critique de Boehn publié dans *Husserliana*, X (particulièrement les textes *Beilagen* et des *ergänzende*) afin de confronter les *Leçons* avec le *manuscrit de Bernau* en cours de publication par les Archives Husserl (Louvain). Voir, RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit.* p., 44, note 1.

¹⁶ RICŒUR, P., cite HUSSERL, *Temps et récit III*, *op.cit.* p., 45.

de la rétention et la distinction entre rétention et ressouvenir. À propos du phénomène de rétention, Husserl prend la perception d'un objet le plus simple possible : dans ce cas-là un *son*. Il veut faire de cet objet, néanmoins, non un objet perçu qui est là face à moi, mais un objet *sent* intimement. On voit bien alors que la nature du son est la *durée* —un son qui dure— il est sa propre incidence, sa propre continuation et sa propre cessation. Bref, la finalité de cet objet choisi, le son, n'est autre que contribuer à la constitution de ce qu'il faut constituer dans la sphère de la pure immanence, à savoir *la durée au sens de la continuation du même à travers des phases autres*.¹⁷ Grâce au son, l'analyse du temps est d'emblée une analyse de la durée au sens de la *continuation* et de la « persistance considérée comme telle.¹⁸ » Ricœur écrit : « La trouvaille de Husserl, en ce point, c'est que le "maintenant" ne se contracte pas dans un instant ponctuel, mais comporte une *intentionnalité longitudinale* [...], en vertu de laquelle il est à la fois lui-même et la rétention de la phase de son qui vient "tout juste" de s'écouler, ainsi que la protention de la phase imminente.¹⁹ »

On remarquera que la dialectique de style hégélien est ici présente sous la formule du même/autre, sauf qu'il n'est pas question de développer ce point-là. Il nous suffira de l'avoir présent dans la pensée de Ricœur et dans la tradition elle-même, qui va de Husserl jusqu'à Gadamer. Cela dit, l'intentionnalité longitudinale du « maintenant » est d'un genre particulier. Elle ne va pas vers un corrélat transcendant, mais vers le maintenant « tout juste » écoulé, qui retient le temps, de manière à engendrer à partir de lui-même la phase en train de s'écouler. C'est pourquoi on dit *intentionnalité longitudinale* en ce sens qu'elle n'est pas une intentionnalité d'un objet quelconque ; elle assure la continuité même de la durée et *préserve le même dans l'autre*.²⁰ D'autre part, si la rétention constitue un objet digne d'analyse, c'est parce que c'est elle qui fait tenir ensemble le présent ponctuel et la série des rétentions accrochées à lui. *La rétention*, remarque notre auteur, *est un défi à la logique du même et de l'autre ; ce défi est le temps*.²¹ Tout *être temporel* apparaît dans un mode d'écoulement continuellement changeant et, ainsi, il est sans cesse un *autre* dans ce changement. Pourtant, nous disons que cet être et chaque point de son temps et ce temps lui-même sont une seule et même

¹⁷ RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit.* p., 51.

¹⁸ RICŒUR cite HUSSERL, *Temps et récit III*, *op.cit. Idem*.

¹⁹ RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit.* p., *Idem*.

²⁰ Voir RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit.* p., 54

²¹ *Idem*.

chose. La durée, donc, est quelque chose qui persiste en changeant. Il s'agit bel et bien *d'une identité* : celle d'une totalité temporelle.²²

L'analyse continue avec la considération de ce que Husserl appelle *tempo-objets*, au sens de choses temporelles, comme les phénomènes de *réretention* d'une mélodie, la rétention du passé, le souvenir, la protection comme anticipation du futur, l'attente. Ricœur fixe son attention sur la dernière des questions que Husserl pose dans la seconde section des *Leçons* à savoir : si la *Phénoménologie de la conscience intime du temps* contribue à la constitution du temps objectif. Or, pour accéder à la problématique du temps objectif, Husserl dissocie l'identité de la situation temporelle de l'identité objectale. Le problème alors, est la nature paradoxale du temps dont Ricœur remarque, qu'elle est un problème éminemment kantien : « Le temps est rigide et pourtant le temps coule. Dans le flux du temps, dans la descente continue dans le passé, se constitue un Temps qui ne coule pas, absolument fixe, identique, objectif. Tel est le problème.²³ » Husserl, toutefois, n'atteint le dernier niveau de la temporalité que dans la troisième section, lorsqu'il considère le *flux absolu*. Alors, il ne s'agit pas de savoir comment se constituent les unités immanentes du type des tempo-objets dans la conscience ; c'est le *flux absolu* de la *conscience* lui-même, qu'il faut expliciter. Pour constituer ce flux il faut se fonder sur la *modification* en tant que telle par laquelle la continuité de la durée constitue un *flux*. Mais dans ce cas il n'y a déjà plus *quelque chose* qui dure. L'effort pour constituer le *flux de la conscience en soi* suppose de ne pas prendre appui sur des tempo-objets qui durent, car c'est la durée en tant que telle qu'il faut atteindre. Ricœur signale alors les trois questions développées par Husserl : l'unité du *flux* ; la forme commune du « maintenant » (origine et simultanéité) ; et la continuité des modes d'écoulement (origine et succession). Concernant l'unité du flux, le temps immanent se constitue comme « un » pour tous les objets. La *forme* du *maintenant*, par exemple, est identique dans tous les cas. Husserl déclare que « c'est dans un seul et unique flux de conscience que se constituent à la fois l'unité temporelle immanente du son et l'unité du flux de la conscience elle-même » ; et «... le flux de la conscience constitue sa propre unité.. »²⁴ Or, ce paradoxe, Husserl le résout par la réduction logique : il faut un flux qui se constitue lui-même pour avoir quelque chose qui dure. Ainsi, la durée elle-même se distingue des objets qui durent : le son, une mélodie ou le souvenir... Ce flux doit

²² Voir, *Ibid.*, p. 55.

²³ RICŒUR cite HUSSERL, *Temps et récit III*, *op.cit.* p. 73.

²⁴ RICŒUR cite HUSSERL, *Temps et récit III*, *op.cit.* p. 78.

apparaître, et pour éviter la régression à l'infini (le flux qui apparaît pourrait-il exiger un second flux dans lequel il apparaît), il doit se *constituer lui-même*. D'autre part, ce flux est *continu*. C'est-à-dire que ce qui est ainsi attesté, c'est simultanément *l'unité* du flux et celle de sa *continuité*, car l'unité du flux est une unité sans rupture.²⁵ Autrement, entre deux laps de temps il y a une différence, mais non une scission. Ricœur cite Husserl à ce propos : « La discontinuité présuppose la continuité, que ce soit sous la forme de la durée sans changement ou celle du changement continu.²⁶ » Or il remarque que cette assertion a eu des échos dans le débat contemporain. Néanmoins, il écrit : « Pour Husserl le doute n'est pas permis : on ne pense la discontinuité que sur fond de continuité, qui est le temps même.²⁷ »

À l'analyse husserlienne qui postule la phénoménalité du temps, son apparaître à la conscience, Ricœur oppose l'analyse kantienne qui postule la non-phénoménalité du temps en tant que tel.²⁸ Toutefois, il envisage la possibilité d'une dialectique entre l'une et l'autre, entre le temps subjectif et le temps objectif et donc entre Husserl et Kant à ce sujet. D'après lui, Kant ne peut pas construire les postulats du temps, qui n'apparaît pas en tant que tel, sans une phénoménologie implicite du temps ; et la pensée kantienne réfute la prétention des analyses husserliennes à s'affranchir de toute référence à un temps objectif et à atteindre par réflexion directe une temporalité purifiée de toute visée transcendante. Disons alors que l'une limite l'autre en même temps qu'il la rend possible. C'est ainsi que chez Kant le temps n'apparaît pas, mais qu'il est la *condition* de tout l'apparaître. Ricœur examine à ce propos la *Critique de la raison pure*, particulièrement : l'*Esthétique transcendantale*, l'*Analytique du jugement*²⁹ et les *Analogies de l'expérience*.

Concernant l'*Esthétique transcendantale*, d'abord, il rappelle que Kant assigne à l'espace et au temps le statut d'intuition *a priori*, tout en remarquant que l'assertion ne suppose pas un caractère *intuitif* ou phénoménologique du temps. Par contre, ce que pourrait être le *noyau phénoménologique* de l'*Esthétique* c'est la référence à un « sens interne » au moyen duquel l'esprit (*Gemüt*) s'intuitionne lui-même. Mais, la connaissance de soi de l'âme, qui ainsi s'intuitionne, ne donne pas d'intuition de l'âme

²⁵ Voir, *Ibid.*, p. 79.

²⁶ RICŒUR cite HUSSERL, *Temps et récit III, op.cit. Idem.*

²⁷ RICŒUR P., *Temps et récit III, op.cit. Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 91.

²⁹ Voir, RICŒUR P., *Temps et récit III, op.cit.* p. 83.

elle-même comme objet.³⁰ Ce noyau phénoménologique est d'ailleurs inséré, aux dires de notre auteur, dans la distinction entre matière et forme qui se trouve dans l'esprit et qui s'applique aux phénomènes. L'Esthétique transcendantale, c'est bien connu, s'ouvre sur une question éminemment ontologique : « que sont l'espace et le temps ?³¹ » Kant conclut que ce sont des *relations relevant de la constitution subjective de notre Gemüt*. Puis, en ce qui concerne l'*exposition transcendantale* du concept de temps, c'est-à-dire la non-intuitivité des propriétés du temps, il est certain que Kant passe par le biais de l'examen de l'espace. Mais, selon Ricœur, c'est parce que l'*exposition transcendantale* de l'espace ne trouve pas un équivalent comparable du côté du temps en raison de la géométrie. Dans la géométrie l'espace constitue un milieu de constructibilité car il s'agit d'une science de relations. Ensuite, puisqu'elle repose sur des propriétés non analytiquement démontrables, les propositions sur l'espace doivent consister en jugements synthétiques et non analytiques. Ce sont les caractères *constructif* et *axiomatique* de la géométrie qui tendent à constituer un seul argument. En retour, le caractère non-intuitif de l'espace est inséparable de la preuve par construction en géométrie. C'est probablement la raison pour laquelle l'*exposition transcendantale* du temps est construite sur le modèle de celle de l'espace. De plus, Ricœur examine l'*argumentation métaphysique* chez Kant, dont il signale qu'elle repose sur le parallélisme rigoureux des propriétés de l'espace et du temps. Il expose alors quatre arguments dont on ne reproduit que le troisième d'après lequel l'unidimensionalité du temps n'est pas produite par l'expérience, mais *présupposée* par elle. L'espace et le temps ne sont pas des concepts génériques : « ...de même que nous ne pouvons nous représenter qu'un seul espace dont les diverses espaces sont des parties (non les espèces d'un concept), de même des temps différents ne sauraient être que successifs ; cet axiome qui pose l'unidimensionalité du temps n'est pas produit par l'expérience, mais présupposé par elle ». ³² D'où il en résulte le caractère intuitif et non discursif du temps, aux dires de notre auteur. L'espace et le temps donc ne se comportent pas comme un genre par rapport à des espèces : il s'agit toujours d'un *singulier collectif*. Enfin, Ricœur souligne tout particulièrement ce *caractère de présupposition* de toute assertion sur le temps qui, en outre, est inséparable du statut relationnel et purement formel du temps

³⁰ Voir, *Idem*.

³¹ RICŒUR cite KANT, *Temps et récit III, op.cit.* p. 84.

³² RICŒUR, *Temps et récit III, op.cit.* p. 86.

comme de l'espace. Plus précisément, aux dires de Kant lui-même « le temps est la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes³³ ».

Le sujet de *l'Analytique*, ensuite, ce sont les *conditions* de l'apparaître *objectif* et le temps, est une de ses conditions. Là, il est vrai, comme Ricœur le remarque, des déterminations nouvelles sont liées à l'exercice du schématisme : on parle alors de la « série du temps », du « contenu du temps », de l'« ordre du temps », et de l'« ensemble du temps par rapport à tous les objets possibles ». Mais cette « détermination transcendantale du temps³⁴ », exprimée dans les termes de Kant, prend appui sur les premiers jugements synthétiques *a priori* dont les schémas sont l'explicitation. Le temps, en tout cas, n'apparaît pas en lui-même ; nous en avons une représentation indirecte par des opérations intellectuelles et imaginatives appliquées à des objets dans l'espace. Aussi, la *représentation du temps* au plan des schèmes et des principes *a priori* s'accompagne toujours d'une *détermination* du temps, donc d'un laps de temps particulier. Ce double caractère de la *représentation* du temps en tant qu'indirect et déterminé est la raison, selon notre auteur, de la non-phénoménalité du temps concernant *l'Analytique*.

Le palier suivant à examiner est celui des *Analogies de l'expérience* qui déploient discursivement les schèmes de la substance, de la cause, de la communauté et qui, selon notre auteur, sont les plus riches en références sur la détermination du temps comme *ordre*. La première analogie est celle de la *permanence* où Kant observe que les trois modes du temps sont la *permanence*, la *succession* et la *simultanéité*. Ricœur considère tout particulièrement le principe de *permanence*. S'il s'intéresse à celui-ci précisément, c'est parce que l'on dit de la *persistance* qu'elle désigne le temps « en général ». Pour considérer le *changement*, la *succession*, la *simultanéité*, il faut donner pour fondement quelque chose qui demeure : la *permanence* donc. Bref, les rapports de temps (simultanéité et succession) présupposent la permanence. Ricœur remarque alors quelque chose d'important, à savoir, la question de la *substance*. Ce principe est important, car le temps ne se réduit pas à une suite d'apparitions et de disparitions, il n'est pas le *changement* lui-même, mais *ce* qui « subsiste » au changement et qui le rend possible. Pour reconnaître ce trait de la *persistance*, pourtant, il faut observer *ce qui demeure dans les phénomènes et que nous déterminons comme substance, en mettant en relation ce qui demeure et ce qui change*. Ricœur cite alors Kant : « Au temps qui est

³³ RICŒUR cite KANT, *Temps et récit III, op.cit.* p. 87.

³⁴ RICŒUR P., *Temps et récit III, op.cit.* p. 91.

lui-même immuable et fixe correspond donc dans le phénomène l'immuable dans l'existence, c'est-à-dire la substance.³⁵ » Kant établit ainsi une correspondance entre l'immutabilité du temps, la détermination des apparences selon le *schème* (la permanence du réel dans le temps) et le *principe* de la permanence de la substance. Mais il n'y a pas de perception du temps en tant que tel. On l'établit, justement, par *analogie*, et, dans ce cas concret, par analogie avec la substance.

La seconde des analogies est le « *Principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité* ». Elle confère à la notion d'*ordre du temps* une précision liée à celle de succession *régulière*. Ricœur dégage de la discussion sur la notion d'ordre du temps le trait selon lequel, pour connaître la détermination transcendantale du temps (puisque le temps ne peut pas être perçu en lui-même) issue du pouvoir de synthèse *a priori*, il me faut prendre appui sur des *relations causales objectives*. Toutefois, il faut opérer aussi une distinction parmi mes représentations de la succession : l'une reposant sur une relation objective et l'autre sur une relation subjective. Un exemple du premier cas est l'observation d'un navire qui descend le cours du fleuve, et un exemple du second est celui qui admet un arbitraire subjectif comme la description d'une maison que je parcours dans un sens quelconque. Dans ce travail de discrimination entre ces deux types de succession (objective et subjective) on perçoit obliquement la détermination transcendantale du temps *comme ordre*. Mais, ici la notion de *causalité* joue un rôle important parce que celle-ci met en relief la possibilité de faire le départ entre une succession qui ne serait qu'un jeu subjectif de mon imagination et une succession qui configure la notion d'événement au sens de quelque chose qui « arrive réellement ». Nous lisons dans la seconde analogie : « tout ce qui *arrive* —commence d'être— suppose quelque chose à quoi il succède, d'après une règle ». ³⁶ Pour qu'il y ait événement, il faut qu'une succession réglée soit observée dans l'objet. Sinon, nous avons une succession, mais sans événement. Nonobstant, Ricœur observe que la détermination kantienne du temps comme ordre est en accord avec la physique newtonienne. Autrement dit, Kant a pensé le temps cosmologique selon les sciences positives. « C'est *sur* le caractère relationnel d'une nature newtonienne que je lis —écrit Ricœur— le caractère d'ordre du temps. ³⁷ » Les trois relations d'inhérence, de conséquence, de composition, déterminent les trois relations d'ordre du temps (la durée,

³⁵ *Ibid.*, p. 94.

³⁶ RICŒUR cite KANT, *Temps et récit III*, *op.cit.* p. 96.

³⁷ Voir RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit. Idem.*

la régularité et la simultanité). Alors, d'une part, le temps détermine le système de la nature par ses déterminations transcendantales, mais, d'autre part, le temps est aussi déterminé par la construction de l'axiomatique de la nature. Sinon, on peut parler d'une détermination mutuelle du système axiomatique constitutif de l'ontologie de la nature et des déterminations du temps.³⁸ De manière semblable, l'idéalisme transcendantal est le garant de l'objectivité de l'objet, particulièrement de celle d'une *nature* où la physique est la science empirique. Ricœur remarque aussi que les *Analogies de l'expérience* livrent l'appareil conceptuel dont le réseau articule la *nature*. Mais si la représentation du temps est entièrement conditionnée par ce réseau, il en résulte qu'en dépit de son caractère subjectif, il est *le temps d'une nature* dont l'objectivité est déterminée par l'appareil catégoriel de l'esprit. Bref, Kant met bel et bien le temps du côté de la nature, en le subordonnant à la physique, tout particulièrement à la physique newtonienne. Ricœur écrit : « En liant le sort du temps à une ontologie déterminée de la nature, Kant ne s'est-il par interdit d'explorer d'autres propriétés de la temporalité que celle que requiert son axiomatique newtonienne : succession, simultanité (et permanence) ? Ne s'est-il fermé l'accès à d'autres propriétés issues des relations du passé et du futur au présent effectif ?³⁹ »

Il reste enfin à examiner l'interprétation heideggérienne du temps dans *Être et Temps*. L'exposition de Ricœur sur le concept « vulgaire » du temps selon la temporalité, l'historialité et l'intratemporalité suit les linéaments principaux de l'essai des années 1980, « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps ». Or, puisque cet essai a été exposé dans le chapitre précédent, on a déjà une idée précise de la discussion. On se limitera donc ici à quelques traits remarquables.

Nous devons à Heidegger, écrit notre auteur, la découverte selon laquelle *la question du temps* comme *totalité* est enveloppée dans la constitution du *souci*. Heidegger arrache ainsi *la question du temps* à la théorie de la connaissance et la porte au niveau d'un mode d'être dont Ricœur dégage quatre traits : d'abord il a un rapport à la question de l'être, disons à l'ontologie générale ; ensuite, il a des aspects cognitifs et émotionnels ; il récapitule aussi les existentiels majeurs comme *projeter, être jeté, être déchu* ; et enfin, il offre à ces existentiels une unité structurale qui pose l'exigence d'« être-un-tout », laquelle introduit la question de la *temporalité*. Ricœur examine particulièrement le dernier de ces traits en considérant qu'il commande toute la suite ;

³⁸ RICŒUR P., *Temps et récit III*, *op.cit.*, p. 99.

³⁹ *Idem.*

puis il remarque que le *souci* ne demande d'emblée aucune totalité. La première implication temporelle de l'exigence d'« être-un-tout », c'est celle d'être en-avant-de-soi, laquelle ne comporte aucune clôture ; au contraire, elle demeure incomplète en vertu du caractère du *pouvoir être*, des potentialités, de l'être-là. Toutefois, si la question de la *totalité* de l'être (ce qu'on peut dénommer aussi intégralité ou « être-intégral ») détient un privilège, c'est dans la mesure où la phénoménologie herméneutique du temps a pour enjeu l'*unité articulée* des trois moments : le passé, le présent et l'avenir. « Cette unité du temps —écrit-Ricœur— Augustin la faisait jaillir du présent par triplification⁴⁰ ». Heidegger défend pourtant que le présent n'est pas apte à assumer cette fonction d'articulation de l'unité temporelle. Il resterait trop dépendant de ce qu'il appelle les formes déchues de l'existence, c'est-à-dire de la propension de l'être-là à se comprendre en fonction des êtres donnés et maniables qui sont l'objet de sa préoccupation ou du souci présent. Mais, si la question du temps est d'abord la question de son intégralité structurelle, ce que Heidegger chercherait dans le caractère d'avance sur soi-même du Souci, c'est l'explication de sa propre complétude. « C'est alors —écrit Ricœur— que l'idée d'un *être-pour-la-fin* se propose comme l'existential qui porte la marque de sa propre clôture interne.⁴¹ » Ainsi, la « fin » de l'être-là est la mort : « finir », au sens de mourir, constitue la totalité de l'être-là.⁴²

Deux nouvelles catégories ressortissent de ces analyses : *l'existentiel* et *l'existential*, et Ricœur les définit selon leur aspect le plus général. Le terme *existentiel* (avec – *el*) caractérise le choix concret d'une manière déterminée d'être-au-monde : l'engagement éthique assuré par des personnalités exceptionnelles, par des communautés, par des cultures... Le terme *existential* (avec – *al*), par contre, vise à expliciter les structures de l'être-là que nous sommes et celui des autres ; ainsi on rattache la *question du sens de l'être de l'étant que nous sommes à la question de l'être en tant que tel*.⁴³ Or, cette distinction entre l'existentiel et l'existential est imbriquée avec une autre distinction, celle de l'authentique et de l'inauthentique, laquelle est aussi imbriquée dans la recherche de l'originaire. Les concepts disponibles pour une phénoménologie herméneutique néanmoins, sont dans un état dégradé et déchu, selon Heidegger ; il faut alors le travail du langage pour une conquête des concepts primitifs originaires. Autrement dit, il pense à la recherche de l'originaire qui a été obscurcie par les

⁴⁰ RICŒUR, P., *Temps et récit III, op.cit.*, p. 117.

⁴¹ *Ibid.*, p. 118.

⁴² RICŒUR cite HEIDEGGER, *Temps et récit III, op.cit. Idem.*

⁴³ Voir, RICŒUR, P., *Temps et récit III, op.cit.* p. 119.

abstractions, par la théorisation et par le travail des sciences elles-mêmes. De plus, l'existence a une importante potentialité à être authentique ou inauthentique. On est *libre* soit pour l'authentique, soit pour l'inauthentique, ou bien pour quelque mode indifférencié.⁴⁴ De la nature même de cette potentialité résulte le besoin qu'on a d'une garantie, d'une assurance, d'une *attestation* ; cette conquête des concepts primitifs originaux est inséparable d'une lutte pour l'authenticité, et la recherche de l'authenticité, à son tour, demande un *témoignage*. Heidegger fait d'abord appel au *témoignage* de l'existential, selon Ricœur. Les premières analyses qu'il consacre à la recherche de l'originaire prennent appui sur la *quotidienneté moyenne*, mais celle-ci se révèle encore dans le registre de l'inauthentique. L'attestation d'authenticité, il la demande alors à la conscience morale. Le chapitre II *d'Être et Temps* : « L'attestation propre à l'être-là d'un pouvoir-être authentique et la résolution » est consacré à cette analyse. Puis, celui-ci a un rôle très important dans la mesure où Heidegger traite de comment le langage ordinaire a depuis toujours tout dit sur la mort : on meurt seul, la mort est certaine, mais son heure incertaine... Bref, de tout cela qu'il considère comme le bavardage, l'esquive de la mort, la dissimulation qui empoisonne le discours quotidien. Il faut alors l'attestation de la conscience morale et de l'appel adressé par sa voix, écrit notre auteur en suivant Heidegger, afin d'établir l'être-pour-la-mort à son *plus haut* degré d'authenticité.⁴⁵ Dès lors, le témoignage rendu par la conscience morale appartient à l'analyse du temps comme totalisation de l'existence. La temporalité est accessible au point de jonction entre l'originaire, partiellement atteint par l'analyse de l'être-pour-la-mort, et l'authentique, établi par l'analyse de la conscience morale. Ricœur observe à ce propos comment Heidegger se donne une série de délais avant d'aborder la thématique de la temporalité. On trouve d'abord le long traité préliminaire (toute la première section de *l'Être et le Temps*) consacré à l'analyse de l'être-au-monde et du « là », de l'être-là qui est suivi de celui du *souci*. Ensuite (les deux premiers chapitres de la seconde section), le thème de l'être-pour-la-mort et celui de la résolution se fusionnent dans la notion complexe de *résolution anticipante*. Or, après l'analyse thématique de la temporalité (à partir du chapitre IV) à cette stratégie de *retardement* répond, selon notre auteur, une stratégie de *répétition* : on répète toutes les analyses de la première section pour prouver la teneur temporelle. De manière semblable, cette reprise de toutes les analyses de la première section confirme qu'elles portent sur les

⁴⁴ Voir, *Ibid.*, p. 120.

⁴⁵ Voir, *Ibid.*, p. 121.

modes dérivés de la temporalité fondamentale, particulièrement l'intra-temporalité. Et en dernière analyse le caractère authentique de l'analyse du temps est attesté par sa capacité à rendre compte des modes dérivés de la temporalité. La question que Ricœur se pose alors, est de savoir si l'analyse de la temporalité n'est portée que par la conception que Heidegger se fait de l'authenticité.⁴⁶ Autrement dit, il se demande s'il ne s'agit pas d'une construction fallacieuse ou forcée moyennant laquelle Heidegger prouverait l'une par l'autre : la conclusion par les prémisses et les prémisses par la conclusion. Tout indique donc qu'il s'agit d'une stratégie de construction logique à partir de l'idée que Heidegger se fait de l'authenticité. En fait, il pense que la conception existentielle de Heidegger, où la résolution face à la mort constitue l'épreuve de suprême authenticité, suppose une configuration *éthique* très marquée par un certain stoïcisme. On a déjà dit un mot à propos de cette question dans les chapitres précédents.

Après avoir analysé les différents niveaux de l'expérience humaine du temps chez Heidegger : la temporalité, l'historicité et l'intra-temporalité, Ricœur porte son attention sur le concept « vulgaire » du temps. Et il rappelle la polémique qu'il a suscitée, car Heidegger n'a pas pris le soin de distinguer le concept scientifique de temps universel du concept vulgaire du temps qu'il critique. C'est ainsi que l'ambition de Heidegger serait celle de déchiffrer une genèse *sans reste*, une dérivation du concept du temps qui est en usage dans les sciences, à partir de la temporalité fondamentale. « Cette genèse est une genèse par nivellement qui prend son point de départ dans l'intratemporalité fondamentale, mais qui a pour origine lointaine la méconnaissance du lien entre temporalité et être-pour-la-mort.⁴⁷ » En partant de l'intra-temporalité, Heidegger peut organiser ce concept vulgaire sur le « maintenant » ponctuel, dont Ricœur remarque, qu'il est la notion pivot de celle-ci. Le temps vulgaire peut être caractérisé alors comme une suite de mainteneants ponctuels dont les intervalles sont mesurés par les horloges. En outre, la genèse du maintenant ponctuel s'explique par la transformation du rendre-présent qui attend et retient. De même, la databilité, qui est propre au niveau de l'historicité, se règle sur l'intervalle mesurable ; surtout, le temps tenu pour public, fondé sur l'« être-avec des mortels », vient de son caractère *prétendument* irréductible, à savoir son *universalité*. Or, d'autres traits du concept du temps vulgaire n'apparaissent pas si facilement. « Nous le savons —écrit Ricœur à ce propos— la phénoménologie ne peut être qu'une herméneutique, parce que le plus proche de nous est aussi le plus

⁴⁶ Voir, *Ibid.*, p. 123.

⁴⁷ RICŒUR P., *Temps et récit III*, *op.cit.*, p. 158.

dissimulé.⁴⁸ » Prenons la question de l'*infinité* du temps. Selon Heidegger, il faut reconnaître que si nous tenons le temps pour *infini*, c'est parce que nous avons effacé de notre pensée la *finitude* originaire du temps à-venir marqué par la finitude de l'être-pour-la-mort. « L'infinité —écrit Ricœur en suivant Heidegger— c'est la non-mortalité ; or ce qui ne meurt pas, c'est le "on"⁴⁹ » Un autre exemple est celui de l'expression « le temps fuit ». Nous disons que le temps « fuit », mais en réalité, c'est nous-mêmes qui fuyons face à la mort ; c'est l'état de perte dans lequel nous nous enfonçons qui fait paraître le temps comme une fuite et nous fait dire qu'il s'en va. Sinon, au lieu de remarquer la fuite, pourquoi ne pas remarquer l'éclosion du temps ? Certes, Ricœur observe bel et bien que Heidegger ne nie pas que cette représentation vulgaire du temps ait son droit. L'inadmissible, alors serait sa prétention à être tenue pour le concept vrai du temps. Mais Ricœur considère que si, d'après Heidegger, on peut retracer le processus d'interprétation et de mécompréhension qui mène de la temporalité à ce concept vulgaire, le trajet inverse est pourtant impraticable. De manière semblable, il ne croit pas du tout que la temporalité humaine puisse être constituée sur la base du concept de temps conçu comme une suite de « maintenant ». ⁵⁰ Sinon, le trajet inverse de la temporalité et de l'être-là au temps cosmique serait tout aussi impraticable. D'après lui, Heidegger exclut de ses analyses une hypothèse, à savoir que le processus tenu pour un phénomène de nivellement de la temporalité soit aussi le dégagement du concept autonome du temps, le temps cosmique. Et s'il l'exclut, c'est, parce qu'il ne se mesure pas avec la science contemporaine dans son propre débat avec le temps. À plus forte raison, parce qu'il tient pour acquis que la science n'a rien d'original à dire, puisqu'elle a emprunté tacitement ces concepts à la métaphysique de Platon et de Hegel. Ricœur rappelle le rôle que Heidegger a assigné à Aristote dans la genèse du concept vulgaire du temps : d'après lui, le nivellement que l'on constate du problème du temps vient du concept qu'en donne Aristote dans la *Physique*. C'est à l'affirmation selon laquelle l'*instant* détermine le temps qu'il pense, car elle ouvre le chemin à la série des définitions du temps comme suite de « maintenant » abstraits, au sens d'un « maintenant » quelconque. Ricœur, par contre, a tiré une leçon fort différente de sa lecture du fameux texte de la *Physique* d'Aristote, à savoir qu'il n'y a pas de transition concevable entre l'instant *quelconque* et le présent *vif*. Autrement dit, entre le

⁴⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁰ Voir, *Ibid.*, p. 161.

temps objectif et le temps subjectif il n'existe aucun relais possible. Il remarque aussi que la force de l'argument aristotélien consiste précisément dans la caractérisation de l'instant comme instant *quelconque*. « Et l'instant est quelconque en ceci précisément qu'il procède d'une coupure arbitraire dans la continuité du mouvement local, et plus généralement du changement, et marque l'incidence (sans valeur de présent) en chaque mouvement et cet acte imparfait que constitue l'acte de la puissance.⁵¹ » Certainement, comme Ricœur lui-même l'explique, cela n'exclut pas la référence à une âme qui discrimine et compte. Mais l'essentiel est que le temps est quelque chose du mouvement sans se confondre avec lui. Aussi, l'opération de discrimination par laquelle l'esprit distingue deux instants suffit à distinguer le temps du mouvement qui se greffe sur le déploiement du mouvement dont le caractère nombrable précède les distinctions relatives au temps. Donc, selon notre auteur, *Aristote assigne une antériorité logique et ontologique au mouvement par rapport au temps*.⁵² Priorité que lui paraît incompatible avec la tentative de dérivation par nivellement du temps dit vulgaire à partir du temps de la préoccupation.

Ricœur considère aussi les théories scientifiques et les épistémologies les plus attentives aux développements de la théorie du temps, et vu l'ampleur des problèmes posés à la science à propos du temps, l'expression même de « temps vulgaire » lui semble dérisoire. En fait, la complexité et la technicité présentées par les travaux sur la question du temps est telle qu'il n'est même pas sûr qu'on puisse opposer un concept unique du temps aux analyses phénoménologiques. À la suite de travaux comme ceux de Stephen Toulmin et de June Goodfield, on ne se limite pas à discuter ces sciences d'après l'ordre suivi par la découverte de la dimension historique du monde naturel. L'échelle du temps s'étend bien au-delà de la barrière des six mille ans (assignée par l'ancienne tradition juive ou chrétienne) à une différenciation croissante des propriétés temporelles. Un premier trait est l'extension de l'échelle du temps de six mille ans à six milliards d'années. Or, ce que cette extension de l'échelle du temps mettait à jour, aux dires de notre auteur, c'est une disproportion aisément traduite en termes d'incommensurabilité entre le temps humain et celui de la nature.⁵³ Il expose alors les grands linéaments des théories scientifiques sur le temps. D'abord, la découverte des fossiles organiques, à la fin du XVII^e, siècle impose une théorie dynamique du

⁵¹ RICŒUR P., *Temps et récit III, op.cit.*, p. 163.

⁵² Voir, *Ibid.*, p. 164.

⁵³ Voir, *Ibid.*, p. 165.

changement géologique dont la chronologie faisait reculer la barrière du temps au-delà de l'impensable. Dès lors, sur la base des traces matérielles, fossiles, couches, failles, il devient possible d'inférer les « époques de la nature » dont traite Buffon. De même, la stratigraphie, inventée au début du XIX^e siècle, transforme la géologie en une science historique. Enfin, la révolution « historique » en géologie ouvre la voie à une transformation semblable en zoologie que le livre de Darwin, *Origin of Species* vient couronner. Avec ce dernier, signale Ricœur, « la vie elle-même acquiert une généalogie⁵⁴ ». Le temps lui-même se confond alors avec le processus de la descendance ; la génétique moderne s'inscrit à l'intérieur de la présupposition d'une histoire de la vie. Puis viennent les découvertes de la thermodynamique et des processus subatomiques —principalement quantiques— dans la grande chaîne des êtres. On parle aussi du cycle de vie assigné aux étoiles individuelles et des galaxies, voire de l'« évolution stellaire ». On introduit ainsi en astronomie une dimension temporelle qui, selon Ricœur, autorise à parler d'un âge de l'univers que l'on compte en années-lumière. En outre, il remarque que dans les régions de la nature que l'on vient de parcourir, il se produit une diversification des significations attachées au vocable « temps ». Ce phénomène est pourtant masqué là où la notion d'échelle du temps introduit un facteur abstrait de commensurabilité qui ne tient pas compte de la chronologie comparée dans ces processus. Cet alignement sur une unique échelle de temps, est trompeur en ce sens, écrit Ricœur, que : « le laps de temps d'une vie humaine, comparé à l'amplitude des durées cosmiques, paraît insignifiant, alors qu'il est le lieu même d'où procède toute question de signifiante.⁵⁵ » La notion même d'« histoire » naturelle est trompeuse dans la mesure où tout se passe comme si l'idée d'histoire avait été extrapolée de la sphère humaine à la sphère naturelle. De même, la notion de changement spécifiée au plan zoologique par celle de l'évolution inclut l'histoire dans son périmètre de sens. Enfin, Ricœur ajoute une raison épistémologique pour refuser l'empiètement réciproque des notions de changement (ou d'évolution) et d'*histoire*, à savoir le critère narratif. C'est le critère articulé dans la seconde partie de l'œuvre et qui est réglé sur celui de *praxis*, au sens où tout récit est, en dernier ressort, une *mimesis* de l'action.⁵⁶ Bref, ce que Ricœur refuse, c'est le transfert des concepts d'action et de récit de la sphère humaine à la sphère de la nature. La notion d'histoire

⁵⁴ Voir, *Ibid.*, p. 166.

⁵⁵ RICŒUR P., *Temps et récit III*, *op.cit.*, p. 167.

⁵⁶ Voir, *Idem.*

elle-même appartient aux sciences humaines.⁵⁷ De nouveau c'est au nom de la liberté que son génie s'aiguise contre quelque forme de « prétendue » objectivité scientifique.

«Autant nous a paru impossible d'engendrer le temps de la nature à partir du temps phénoménologique, autant il nous paraît maintenant impossible de procéder en sens inverse et d'inclure le temps phénoménologique dans le temps de la nature, qu'il s'agisse d'un temps quantique, du temps de la thermodynamique, de celui des transformations galactiques, ou de celui de l'évolution des espèces. Sans nous prononcer sur la pluralité des temporalités appropriées à la diversité des régions épistémologiques considérées, une seule distinction, toute négative, nous suffit, celle d'un *temps sans présent* et d'un *temps avec présent*.⁵⁸ »

Enfin, Ricœur n'oublie certainement pas les interférences entre les deux modes de temps. Mais cela ne supprime pas du tout la distinction de principe entre un instant quelconque et le présent qualifié par l'instance de discours qui le désigne réflexivement. Sa résolution en ce sens est sans concession à l'égard de l'irréductibilité de cette aporie. D'après lui, Heidegger procède à un nivellement du temps universel de l'astronomie, des sciences physiques, de la biologie et de celui de sciences humaines sur la genèse du prétendu temps vulgaire, et cela ne tient pas. C'est pourquoi *Être et Temps* lui semble s'achever sur un échec : l'échec de la genèse du concept vulgaire de temps. De même, me semble-t-il, Heidegger a échoué lorsqu'il prétend désigner comme temps vulgaire le *côté objectif du temps autant que le côté subjectif*. Toutefois, dans cet échec, Ricœur

⁵⁷ MICHEL J., dans *Paul Ricœur une philosophie de l'agir humain, op.cit.*, p. 225 et sq. suit la discussion de K. Pomian avec Ricœur dans *Le Débat*, n° 122, nov.-déc. 2002, p. 32-40, « Sur les rapports de la mémoire et de l'histoire », où Pomian reproche à Ricœur d'avoir donné trop d'importance à la mémoire (dans *la Mémoire, l'histoire et l'oubli*), car, dans le cas de la longue durée de l'histoire naturelle, la mémoire n'a aucun rôle à jouer. « (...) L'historien, écrit Michel à propos de Pomian, reproche à Ricœur de flirter avec un présupposé anthropocentriste en faisant de l'homme le référent ultime de la recherche historique. Remarquons que K. Pomian ne nie aucunement que, dans d'autres cas de la recherche, la mémoire puisse jouer effectivement cette fonction matricielle, mais au risque souvent de dénaturer l'objectivité historique. » Or, à mon avis, Michel a négligé le reproche que Ricœur, à son tour, adresse aux sciences de la nature, qui est d'extrapoler un concept qui appartient à la sphère des sciences humaines. Tel serait aussi le pari de ARENDT, H., dans *Condition de l'homme moderne.*, *op.cit.*, lorsqu'elle écrit : « Le concept central des deux sciences vraiment nouvelles de l'époque moderne, la science naturelle et l'histoire, est le concept de processus, qui est fondé sur une expérience humaine : celle de l'action. C'est seulement parce que nous sommes capables d'agir, de déclencher nous-mêmes des processus, que nous pouvons concevoir l'histoire et la nature comme des systèmes de processus. Il est vrai que cette caractéristique de la pensée moderne s'est révélée d'abord dans la science de l'Histoire que l'on a, depuis Vico, présentée consciemment comme une « science nouvelle », alors qu'il a fallu des siècles aux sciences naturelles pour se voir obligées par les conséquences mêmes de leurs triomphales réussites à échanger leur cadre conceptuel désuet contre un vocabulaire étonnamment semblable à celui des sciences historiques. » p. 297.

⁵⁸ RICŒUR, P., *Temps et récit III, op.cit.* p. 168.

trouve aussi une performance en ce sens qu'il porte l'aporiticité de la temporalité à son comble. Il résumerait ainsi l'échec de *toute* notre pensée sur le temps et en ce sens, il n'est pas vain. Cet échec donc, joue le rôle de révélateur à l'égard de ce que Ricœur appelle le *travail de l'aporie*.⁵⁹ Il fait quatre remarques à ce propos. La première porte sur le rôle que le concept vulgaire du temps joue dans l'analyse existentielle, la contraignant à se déployer, à se distendre pour s'égaliser à son *autre* qu'elle ne peut engendrer. Il s'agit de la disparité de perspectives sur le temps qui a suscité dans l'analyse existentielle la diversification interne à laquelle nous devons la distinction entre temporalité, historialité et intra-temporalité. En outre, le concept vulgaire du temps exerce *du dehors* une contrainte sur l'analyse existentielle. On peut parler ainsi d'un *empiètement mutuel* d'un mode de discours sur l'autre. Ricœur pense ici au phénomène *d'interférence* entre le temps empirique et le temps phénoménologique. Ce sont par exemple, les questions de datation, de mesure d'intervalles par des unités fixes de durée et la simultanéité du temps public qui servent de critère à la co-historialité. Ces interférences se laissent discerner par exemple, dans le contraste entre la finitude du temps mortel et l'infinitude du temps cosmique. Il rappelle, aussi, que c'est à cet effet que la plus ancienne sagesse a été attentive. On pense, par exemple, à l'élégie de la condition humaine dont le chant oscille entre la lamentation et la résignation face au temps qui demeure et face à nous qui passons. Contre le pari de Heidegger néanmoins, Ricœur soutient que si nous disons que le temps fuit, ce n'est pas seulement parce que nous-mêmes fuyons la contrainte inexorable de notre finitude, mais parce que nous observons dans le cours des choses un passage qui échappe à nos prises. Puis, dans une troisième étape, Ricœur pense au problème de dérivation par *provenance* qui relie entre elles les trois figures de la temporalité. Il souligne alors que la transition d'un stade à l'autre ne se limite pas à une perte progressive d'authenticité. Si chaque niveau procède du précédent, dit-il, c'est parce que chacun suppose une nouvelle production de sens. Enfin, le quatrième et dernier trait qu'il remarque à propos du *travail de l'aporie*, concerne la position intermédiaire de l'historialité *entre* celle de la temporalité fondamentale et celle de l'intra-temporalité. Ricœur considère qu'il s'agit de l'indice le plus apparent d'une fonction *médiatrice*. Plus précisément l'histoire est le lieu privilégié des échanges entre le temps phénoménologique et le temps empirique. De même que l'intra-temporalité est le point de contact, dit-il, entre notre passivité en tant qu'affectés et l'ordre des choses, l'historialité apparaît comme le pont jeté entre l'être-pour-la-mort

⁵⁹ Voir, *Ibid.*, p. 170.

et le temps du monde. Il éntame alors, un dialogue à trois entre l'historiographie, la phénoménologie et la narratologie qui permet de tirer au clair cette fonction médiatrice de l'historialité. Cette dernière thèse, est développée dans la deuxième section du volume de *Temps et récit* —« Poétique du récit, histoire, fiction, temps »— qu'on n'examinera pas ici, mais qu'on a évoqué au chapitre IV. En tout cas on renvoie à ses analyses dont la portée philosophique est incontestable. Cette discussion cependant, Ricœur la reprend à la fin de l'ouvrage, dans les conclusions postface que l'on examinera.

L'ultime irrepresentabilité du temps

Dans la postface que Ricœur consacre aux conclusions, il ne se borne pas à rassembler les résultats obtenus. Son ambition va plus loin, dans la mesure où il explore les *limites* de sa propre entreprise. Plus précisément il se pose la question d'une troisième aporie, qui concerne l'ultime *representabilité* du temps⁶⁰ et qui se dérobe à l'arrière-plan des deux précédentes : celle de l'irréductibilité de l'un à l'autre du temps cosmologique et du temps phénoménologique, et celle de la totalisation du temps dans les trois ek-stases dont parle Heidegger. Il se demande si l'on peut donner un équivalent narratif à la situation temporelle qui fait dire que toutes choses — nous-mêmes y compris — sont *dans* le temps, non pas au sens que donnerait à ce « dans » quelque acception « vulgaire » comme le dirait Heidegger dans *Être et Temps*, mais au sens où les mythes disent que le temps nous enveloppe de sa vastitude. Toutefois, avant d'aborder cette question, il ressemble les résultats des deux autres apories. La solution qu'il apporte à la première (l'occultation mutuelle entre le temps phénoménologique et le temps cosmologique) est l'idée de l'*identité narrative*. Observons d'ores et déjà qu'il s'agit bien d'une forme d'*identité*. Puis, ce serait avec Heidegger que cette aporie parvient à son plus haut degré de virulence. Heidegger, certes, accorde une place à l'être-dans-le-temps (par l'intra-temporalité) et, en ce sens, le temps semble être coextensif à l'être-au-monde. C'est le temps-mondain qui reste le temps d'un être-là chaque fois singulier en vertu du lien intime entre le Souci et l'être pour la mort, trait intransférable qui caractérise chaque être-là comme un « existant ». ⁶¹ C'est la raison pour laquelle Heidegger n'octroie pas de crédibilité à la dérivation du temps vulgaire par voie de nivellement des traits de la mondanité de la temporalité authentique.

⁶⁰ Voir, RICŒUR P., *Temps et récit* III, *op.cit.*, p. 438.

⁶¹ Voir, *Ibid.*, p. 440-441.

Ricœur s'arrête, au contraire, au point même de fracture entre les deux perspectives du temps phénoménologique et du temps cosmologique. Ce qu'il propose à cet égard consiste à jeter un pont par voie narrative entre les deux perspectives. Plus précisément il pense à l'invention d'un *tiers-temps* construit sur la ligne même de fracture. L'expression *tiers-temps* apparaît dans son analyse lorsqu'il caractérise la *construction par la pensée historique*⁶² moyennant des connecteurs comme le temps calendaire. Là, remarquons-le, c'est d'une « construction » qu'il s'agit. Une construction qui lie les deux perspectives du temps. C'est en ce sens que Ricœur parle d'un *entrecroisement* des visées ontologiques respectives de l'histoire et de la fiction. Et, à mon avis, il pense à une *dialectique* entre le temps, tel qu'il est vécu par l'être humain et donc du point de vue d'un présent (le présent est toujours « présent de l'énonciation », donc le temps dont le point de référence est un individu), et le temps physique ou empirique où il n'y a pas de présent, mais un *instant* quelconque. Une dialectique qui suppose donc une certaine *identité*, mais laquelle ? Il faut aller plus loin pour répondre à cette question. Toutefois, on peut dire dès maintenant que l'ontologie de fond que Ricœur préconise, c'est celle de l'être comme *acte*, ou le *mouvement pur* chez Aristote, sauf qu'on ne peut pas enfermer cette *identité* dans le seul discours spéculatif. La solution *poétique* de Ricœur procède alors par la voie du récit en tant que *mimesis de l'action* ; sinon, comme dans le cas de la métaphore, il s'agit bien d'une façon de « signifier les choses en acte ». D'ailleurs, il parle bien d'une « référence croisée de l'histoire et de la fiction »⁶³. C'est-à-dire que le rapport entre le temps humain et le temps physique *est réel* dans l'histoire humaine, et ce qui fait le récit c'est le raconter : *le temps raconté*. Ensuite, il ressortirait un rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction (le récit historique est un récit, il comporte un élément de libre construction ou de configuration) : « c'est l'assignation à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur *identité narrative*.⁶⁴ » Ricœur précise que le terme « identité » est pris ici au sens de catégorie de la pratique. Il pense notamment à Hannah Arendt dans la *Condition de l'homme moderne*,⁶⁵ où dire l'identité d'un individu ou d'une communauté signifie répondre à la question : *qui a fait telle action...* À cette question on répond en nommant quelqu'un, en le désignant par un nom propre. Mais, il faut se demander aussi quel est

⁶² Voir, *Ibid.*, p. 441.

⁶³ Voir, RICŒUR P., *Temps et récit III, op.cit., Idem.*

⁶⁴ RICŒUR P., *Temps et récit III, op.cit.*, p. 442.

⁶⁵ HANNAH Arendt, *la Condition de l'homme moderne*, trad. fr. De G. Fradier avec un préface de Ricœur, *op.cit.*

«... le support de la permanence du nom propre ?⁶⁶ » Bref, Ricœur trouve dans la narration l'issue au problème de l'identité personnelle. C'est-à-dire, à ce qui fait tenir comment le sujet de l'action désigné par un nom pour *le même*, tout au long d'une vie, car répondre à la question « qui », telle que Hannah Arendt l'a comprise, c'est « raconter l'histoire d'une vie⁶⁷ ».

« Sans le secours de la narration le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions.⁶⁸ »

Cette problématique est développée dans *Soi-même comme un autre*, dans les cinquième et sixième études : « L'identité personnelle et l'identité narrative » ; « Le soi et l'identité narrative ». À ce stade, un dilemme apparaît entre une identité comprise au sens du même (identité *Idem*) et une identité comprise au sens de soi-même (identité *ipse*). Mais ce dilemme disparaît, selon notre auteur, lorsque l'identité personnelle repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. Ce qu'apporte de nouveau l'identité narrative, c'est d'abord qu'à la différence de l'identité abstraite dans le substantialisme du *même*, elle peut inclure le changement et la mutabilité tout au long du temps d'une vie. D'ailleurs, l'individu apparaît comme lecteur et comme écrivain de sa propre vie, il en est l'interprète et l'acteur. Et une identité narrative suppose d'autres récits véhiculés par notre culture. Tout récit présuppose d'autres récits, de autres modèles, d'autres influences... De plus, la notion d'identité narrative s'applique aussi bien à la communauté qu'à l'individu. On peut parler de l'ipséité d'une communauté qui se constitue dans son identité en recevant les récits qui deviennent son histoire effective, c'est-à-dire de l'ipséité de l'histoire des cultures et des mentalités. Ricœur remarque aussi, le rôle de la composante narrative mise en relief par la psychanalyse en ce qu'elle appelle l'« histoire de cas ». Dans le travail de cas, l'analysant aide à substituer à des brides d'histoires à la fois inintelligibles et insupportables une histoire cohérente et acceptable dans laquelle l'analysé puisse reconnaître son ipseité. Ainsi, la psychanalyse

⁶⁶ RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit.* p. 442.

⁶⁷ Voir, RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit. Idem.*

⁶⁸ RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit.* p. 443.

est très instructive pour l'enquête philosophique sur la notion d'identité narrative, en ce sens que pour elle l'histoire d'une vie se constitue comme une suite de rectifications appliquées à des récits préalables. De manière semblable, l'histoire d'un peuple ou d'une collectivité quelconque, procède d'une suite de corrections apportées par chaque nouvel historien aux récits de ses prédécesseurs jusqu'aux légendes qui ont précédé ce travail proprement historique. Ricœur donne alors un exemple qui lui semble particulièrement significatif, parce qu'aucun peuple n'a été aussi exclusivement passionné par les récits qu'il a racontés de lui-même, c'est celui de l'Israël biblique. Si celui-ci est devenu la communauté historique qui porte ce nom, c'est en racontant des récits tenus pour le témoignage des événements fondateurs de sa propre histoire. De même, la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son *identité* de la *réception* même des textes qu'elle a *produits*. Enfin, on peut remarquer comment cette forme d'exprimer des entités ou des *identités* en action et le long du temps, est très lointaine d'une définition conceptuelle. Cela montre, me semble-t-il, combien Heidegger avait-il raison en disant que *le plus proche de nous est aussi le plus dissimulé ou le plus éloigné*. Parce que, ce qui se développe dans le temps et dans l'histoire devrait s'exprimer aussi selon l'historique et le temporel, et pourtant on cherche à l'exprimer comme atemporel et anhistorique, selon le modèle de l'éternel inmuable.

Toutefois, Ricœur lui-même, toujours attentif aux limites de ses propres performances, signale le caractère inconclusif ou inadéquat que la notion l'identité narrative apporte à la première aporie de la temporalité. Il voit bien que la constitution de l'identité narrative illustre, en effet, la référence croisée de l'histoire et du récit dans la refiguration du temps sous ses deux perspectives irréductibles. Par contre, il ne s'agit pas d'une identité stable et sans faille. C'est-à-dire qu'il reconnaît qu'il est toujours possible de composer plusieurs intrigues au sujet des mêmes incidents, et on peut aussi tisser sur sa propre vie des intrigues différentes, voire opposées. Certes, on peut alléguer cependant, que le récit sur soi-même est soumis à l'épreuve documentaire de même que la narration historique. Mais la composante fictionnelle le tire toujours du côté des variations imaginatives qui déstabilisent l'identité narrative. En ce sens donc, l'identité narrative deviendrait un problème autant qu'une solution, puisqu'elle n'arrête pas, selon Ricœur, de se faire et de se défaire. Ensuite, celle-ci n'épuiserait la question de l'ipséité dans aucun des deux sujets possibles, soit un individu, soit une communauté d'individus. Ricœur pense à son analyse de l'acte de lecture où on montre comment la *pratique du récit* met en jeu une expérience de pensée par laquelle nous nous exerçons à

habiter des mondes étrangers à nous-mêmes.⁶⁹ Or, cette expérience de pensée n'est certainement pas neutre, dans la mesure où elle comporte un moment de provocation à *être* et à *agir* autrement. Cet envoi de la lecture néanmoins, ne se transformerait en action que par une décision qui fait dire à chacun : ici je me tiens ! Donc, c'est ce moment de décision qui ferait de l'identité narrative une ipséité véritable, laquelle, à son tour, ferait de la responsabilité éthique le facteur suprême de l'ipséité. Ricœur précise, en outre, que cela ne signifie nullement que l'éthique gouverne à elle seule la constitution de la subjectivité. Il rappelle ainsi que la théorie de la lecture montre que le narrateur vise à imposer au lecteur une vision du monde qui n'est jamais dénuée d'évaluation morale. De manière semblable, la narrativité ne va pas sans contrainte normative, évaluative, prescriptive. Il faudrait alors tenir compte de ces facteurs-là. Mais, quoi qu'il en soit, le dernier mot semble appartenir au lecteur en ce sens qu'il peut choisir entre les multiples propositions de justesse éthique véhiculées par la lecture. C'est au moins, le péri de notre auteur. Dès lors, et à mon avis, on peut dire qu'un choix absolu est impossible, mais qu'il y a tout de même possibilité de choix. Et, là c'est encore pour la liberté que Ricœur se prononce.

La deuxième aporie qu'il examine est celle de la *totalité* ou de la *totalisation* du temps. Cette aporie naît de la dissociation des trois ek-stases du temps (passé, présent, futur) en dépit de la notion incontournable du temps conçu comme un singulier collectif. Sinon, comme le dit Ricœur, « nous disons toujours le temps ». ⁷⁰ Les termes de cette aporie se montrent dans les débats entre Augustin/Aristote d'un part et Kant/Husserl d'autre part, tels qu'il les a exposés dans la première section. Il les rappelle de nouveau en marquant leur traits distinctifs. Aussi, comme dans le cas de la première aporétique de la temporalité, il considère que c'est avec Heidegger que la question de la totalité temporelle parvient au plus haut point de réflexivité critique et de perplexité, comme on l'a remarqué plus haut. D'après lui, en mettant l'accent sur l'aporie du « temps vulgaire », Heidegger a fait apparaître la question de l'être-là, de *l'être comme un tout* d'être intégral. Plus précisément, c'est la réponse apportée à l'analyse de l'être-pour-la-mort qui révèle la « possibilisation » de l'être intégral. Et, selon Ricœur, la question de la totalité prend un tour inédit à partir de ce rapport à la mortalité. Tout d'abord, le temps ne sera pas un infini donné, mais un trait de la finitude. La mortalité donc, au sens de la destination de chacun à sa propre mort,

⁶⁹ Voir, *Ibid.*, p. 447.

⁷⁰ RICŒUR P., *Temps et récit III*, *op.cit.*, p. 448.

désigne la clôture interne de la temporalité primordiale. Ensuite, le temps ne sera déjà plus une forme comme chez Kant ou chez Husserl, mais un *processus* inhérent à la structure du Souci. Cependant, la réponse de Heidegger à l'être intégral ne satisfait pas vraiment Ricœur. La soudure entre l'être-intégral et l'être-pour-la-mort exige l'*attestation* du témoignage de la *conscience* dont Heidegger trouve l'expression la plus authentique dans l'anticipation résolue. Mais alors, dit Ricœur, le sens du processus de totalisation n'est pas accessible à l'analyse impersonnelle qui régit l'*Esthétique transcendantale* de Kant, pas plus qu'à l'*ego transcendantal* chez Husserl. En outre, la question *existentielle* qui traverse la réflexion sur l'anticipation résolue est celle d'une option personnelle de l'homme face à son destin. Ricœur pense à cette sorte de stoïcisme de la résolution dont il a parlé maintes fois. Dans ce conditions, l'être-intégral se rend égal à l'être-pour-la-mort. De plus, se pose la question de l'unité des trois *ekstases* de la temporalité : l'avenir, le rendre-présent, l'avoir-été. Heidegger appelle *ekstases* cette unité dialectique par référence à l'*ektatiokon* grec, ce à quoi correspond le *Ausser-sich* allemand. C'est ainsi que Heidegger déclare : « La temporalité est le « hors-de-soi » (*Ausser-sich*) originaire, en soi et pour soi.⁷¹ ». L'« hors-de-soi », par quoi le temps s'extériorise par rapport à lui-même constitue la structure qui régit les processus de différenciation qui font éclater l'unité. Il s'agit du trait majeur de la *temporalité originaire* qui, tout en dispersant, rassemble. Donc, la temporalité rassemble, *en dépit* de sa puissance de dispersion. Or, ce trait est suspect aux yeux de Ricœur, car si nous savons que la temporalité rassemble, *en dépit* de la puissance de dispersion qui la mine, ce doit être parce que le Souci est tenu lui-même pour un *singulier collectif*.⁷² Ce serait alors l'idée du Souci qui gouverne celle de la temporalité et non pas l'inverse.

En dernière analyse, on a l'impression, à partir des analyses de Ricœur, qu'à l'arrière-plan de la question du temps se trouve l'*historicité* elle-même. Sinon, comme lui-même le remarque, toutes les philosophies du temps présupposent l'unicité du temps.⁷³ Aussi, l'on peut se demander si l'unicité du temps ne présuppose pas l'unicité de l'histoire. Je ne dirai pas que le temps s'identifie *tout court* à l'histoire, et pourtant, lorsque Ricœur considère la question de l'unité du temps, il touche aussi la problématique de l'histoire. Et il le fait par le biais de Hegel. Plus exactement, il refuse l'*ambition de la pensée d'opérer une totalisation de l'histoire entièrement perméable à*

⁷¹ RICŒUR cite HEIDEGGER, *Temps et récit III, op.cit.* p. 456.

⁷² RICŒUR, P., *Temps et récit III, op.cit.* p. 457.

⁷³ Voir, *Ibid.*, p. 349 .

*la lumière du concept, et récapitulée dans l'éternel présent du savoir absolu.*⁷⁴ Ricœur atteint le chapitre six de la deuxième section de *Temps et récit III*, « Renoncer à Hegel » après le chapitre consacré à l'entrecroisement des visées référentielles de l'histoire et de la fiction. Ensuite il se demande si de cet entrecroisement procède une conscience historique unitaire, susceptible de s'égaliser à cette postulation de l'unicité du temps. De plus, on lit dans l'essai « L'histoire commune des hommes. La question du sens de l'"histoire"⁷⁵ », que c'est Hegel qui nous a rendus attentifs à l'unité de l'histoire universelle. « Il y a une seule histoire des hommes qui englobe toutes les histoires de tous les peuples —écrit Ricœur en suivant Hegel. » Ce n'est pas par hasard donc, que Ricœur énonce précisément dans ce chapitre six que l'*idée de liberté* est capable de conférer à l'histoire une unité et que celle-ci n'est comprise que pour quiconque a pensé les conditions qui font que la liberté est à la fois rationnelle et réelle.⁷⁶ Enfin, c'est aussi dans ce chapitre qu'il s'écarte résolument de Hegel dans l'impossibilité de la *médiation totale*. Impossible pour lui d'accepter l'idée que la philosophie peut accéder non seulement à un présent qui, en résumant le passé *connu*, tient en germe le futur *anticipé*, mais à un *éternel présent* qui assure l'unité profonde des trois ek-stases du temps. « La notion même d'histoire est abolie par la philosophie, dès lors que *le présent, égalé à l'effectif, abolit sa différence d'avec le passé.*⁷⁷ » Cela explique, à mon avis, pourquoi Ricœur parle d'une « herméneutique de la conscience historique », laquelle, tout en restant dans le milieu de la conscience, l'est selon une *médiation imparfaite*. Bref, on ne peut pas renfermer la *totalité* dans le *concept*. Disons aussi qu'il défend la dialectique entre *liberté et vérité*, là où la vérité est l'autre de la conscience, l'autre de la liberté, ce qui est un au-delà qui les transcende, un monde, un passé, une physique... De tout cela dont nous ne pouvons pas dire, selon notre auteur, jusqu'où nous l'avons produit et jusqu'où il nous arrive tout simplement. C'est, d'après lui : « avouer la finitude de l'acte philosophique en quoi consiste la compréhension par soi de la conscience historique.⁷⁸ » Enfin, ce kantisme post-hégélien de Ricœur par rapport à l'historicité, (dans le sens où il s'agit d'une philosophie dialectique et donc de la *totalité*, mais aussi d'une philosophie des limites, et donc *critique*) apparaît de nouveau lorsqu'il déclare concevoir *l'axiome de l'unicité du temps* comme une idée-limite qui est en même temps une idée directrice.

⁷⁴ Voir, *Ibid.*, p. 457.

⁷⁵ Polycopié : Cahiers du C.P.O, n°49-50, p. 7.

⁷⁶ Voir, RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit.* p. 350.

⁷⁷ RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit.* p. 369.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 372.

« Cette idée est celle même de l'histoire considérée comme un singulier collectif. Retour à Kant — dira-t-on ? Mais ce n'est pas le Kant de la première *Critique* ; c'est tout au plus celui de la seconde, c'est-à-dire précisément la *Critique de la Raison pratique*. En outre, c'est après un détour nécessaire par Hegel qu'un retour peut être fait à Kant. C'est du Hegel de la *Phénoménologie de l'Esprit* et des *Principes de la philosophie du droit* que nous avons appris la patience du concept, dans le parcours des grandes médiations historiques, aux plans de l'économie, du droit, de l'éthique, de la religion et en général de la culture. Mais, si nous ne croyons plus que ces grandes médiations puissent culminer dans un savoir absolu, reposant dans le présent éternel de la contemplation, c'est néanmoins le deuil même du savoir absolu qui nous reconduit à l'idée kantienne, visée désormais à l'horizon des médiations historiques.⁷⁹ »

Ce long paragraphe a le mérite de montrer un échantillon du style philosophique de Ricœur. Puis, Ricœur signale comment le chapitre consacré à la conscience historique vise à articuler les médiations historiques en ayant pour horizon une idée-limite qui serait aussi une idée directrice. Lorsque l'on conçoit l'histoire comme une, on présuppose, dit-il en suivant Kant, une conception épique de l'humanité sans laquelle il n'y aurait que des espèces humaines multiples. Il remarque également, que cela suppose une équivalence entre un temps, une humanité et une histoire. La question alors, est de savoir si la corrélation entre l'unité plurielle des trois ek-stases du temps et la médiation imparfaite de la conscience historique peut être appliquée au récit. La réponse est négative. Le récit en tant que genre discursif ne peut ni articuler l'unique temporalité de l'histoire ni refigurer l'idée d'une humanité une par la notion d'identité narrative. Les intrigues sont multiples pour un même cours d'événements et elles n'articulent jamais que des temporalités fragmentaires. De même, l'entrecroisement entre le récit historique et le récit de fiction ne produit que ce que Ricœur a convenu d'appeler une *identité narrative*, et l'identité narrative reste celle d'un personnage ou d'une entité collective déterminée. Il pense à la notion d'intrigue, car elle privilégie le pluriel aux dépens du singulier collectif, soit dans la refiguration du temps, soit dans celle des identités narratives. Il ajoute enfin d'autres objections aussi importantes pour conclure que la narrativité n'offre pas à la deuxième aporie une réponse adéquate. Inadéquation qui, tout de même, ne sera pas perçue par lui comme un échec. D'une part, la narrativité rendrait ainsi productives les apories en les faisant travailler, et, de l'autre, il considère

⁷⁹ *Ibid.*, p. 460-461.

que la théorie elle-même accède à sa plus haute expression lorsqu'elle identifie *ses propres limites*.

La méditation de Ricœur sur le temps enfin, parvient au dernier degré dans la troisième des apories : celle de l'inescrutabilité du temps. Sur ce point, il reconnaît que sa méditation souffre de ne pas véritablement *penser le temps*.⁸⁰ D'abord, parce qu'il considère que l'expression « être dans le temps » traverse toute l'histoire de la pensée sur le temps. Ce « dans » serait l'expression de la *présence* même du temps à l'égard de la pensée qui ambitionne d'en circonscrire le sens, donc de l'envelopper. Or, remarquons que ce n'est plus, me semble-t-il, le *Dasein* dont la structure de « être-dans » ou de « être-là » est celle du souci... Il rappelle ainsi Aristote lorsqu'il affirme que les choses qui sont dans le temps sont *enveloppées par le temps*.⁸¹ C'est aussi le cas des trois grands présocratiques Parménide, Héraclite et Anaximandre. L'intérêt de la pensée archaïque pour Ricœur, est qu'elle désigne une région où cesse d'avoir cours *la prétention de quelque sujet transcendantal que ce soit à constituer le sens*.⁸² Celle-ci se tient auprès d'une *arkhè* au sens de la condition de possibilité de toutes les présuppositions que nous pouvons encore *poser*. Donc, de nouveau, il semble proposer une idée alternative à celle du *Dasein* heidégérien. De manière semblable, dans le livre XI des *Confessions* s'exprime l'opposition entre temps et éternité. Et chez Kant s'exprime une autre opposition, celle du changement et de la permanence : le fait que les changements arrivent dans le temps, mais que le temps lui-même ne s'écoule pas.

La dernière question que Ricœur va alors se poser, c'est celle des limites du récit à refigurer le temps lui-même. Ainsi, si le temps n'apparaît pas en tant que concept, il n'apparaît, non plus, dans récit. Le récit est plutôt *sa propre limite* en tant qu'il est impuissant au contact de l'inescrutable. Ensuite, le genre narratif est débordé par d'autres genres de discours qui, à leur façon, s'emploient aussi à *dire* le temps. En ce qui concerne les limites du récit lui-même à l'intérieur de sa propre circonscription, un exemple paradigmatique est celui des variations imaginatives explorées par le récit de fiction. Ricœur développe cette question dans le quatrième chapitre de *Temps et récit II*, « L'expérience temporelle fictive ». Ce sont des ouvrages comme *Mr. Dalloway* de Virginia Woolf, *Der Zauberberg* de Thomas Mann et *A la recherche du temps perdu* de Marcel Proust, qu'il choisit pour illustrer des variations imaginatives sur le temps. Dans

⁸⁰ Voir, *Ibid.*, p. 467.

⁸¹ Ricœur a développée cette question dans la première section, au chapitre consacré au débat entre Augustin et Aristote.

⁸² RICŒUR, P., *Temps et récit III*, *op.cit.* p. 470.

ces trois œuvres, il examine, comment la fiction multiplie les expériences d'éternité. Soit, par exemple, la double éternité qu'il discerne dans le cas du *Temps retrouvé* : celle qui s'arrache au temps perdu et celle qui engendre l'œuvre qui tentera de racheter le temps. Or, c'est ainsi que la fiction en multipliant les expériences d'éternité porte le récit aux limites de lui-même. Ici encore, il faut remarquer que à différence de Heidegger, Ricœur pense le temps, à la manière dialectique, par rapport à son autre, l'éternité. Il continue en disant que le récit n'est nullement le seul genre à dire le rapport du temps à son autre, l'éternité ; en fait, il a été rendu attentif aux limites externes du genre narratif par l'exégèse biblique. La Bible hébraïque, dit-il, peut être lue comme le testament du temps dans ses rapports avec l'éternité divine, mais le récit n'est pas le seul à dire ces rapports du temps avec son autre, il y a d'autres genres dans le texte biblique comme la prophétie ou le cantique.

Toutefois, et pour conclure, il rappelle que les limites du récit, dans les trois niveaux où la *poétique du récit* constitue une réplique aux trois aporétiques de la temporalité, *n'abolit pas l'idée de l'unité de l'histoire avec ses implications éthiques et politiques*.⁸³ Elle l'exigerait, plutôt. Il souligne également avec force que *l'aveu des limites du récit, corrélatif de l'aveu du mystère du temps*, ne cautionne pas l'obscurantisme mais, au contraire, il exige de penser plus et de dire autrement. Ricœur semble ainsi lancer une invitation. Plus précisément, il semble nous encourager à estimer que la réaffirmation de la *conscience historique requiert la recherche par l'individu et par les communautés* auxquelles celui-ci appartient, de leur identité narrative respective. Or, dans cette invitation à la « recherche » par l'individu et par les communautés de leur identité narrative respective, j'entends un écho lointain, celui de la pensée libérale du XIX^e siècle⁸⁴ dont la portée est condensée dans le cri kantien : *Sapere aude !* Et qu'on pourrait traduire chez notre auteur par *Chercher toi-même ! Ose chercher toi-même !*

⁸³ Voir, *Ibid.*, p. 489.

⁸⁴ Nous sommes d'accord Michel, J., et moi, pour souligner la poursuite par Ricœur du projet *émancipateur* de la modernité tout en soulignant que chez lui ce projet est toujours conçu en continuité avec la tradition, à la différence de Habermas qui défend plutôt ce même projet à partir de l'idée de rupture. De là son intérêt pour le débat Habermas/Gadamer où Ricœur intervient à plusieurs reprises comme dans « Herméneutique et critique des idéologies » inclut dans le recueil *Du texte à l'action*, ou bien dans la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*, celle intitulée « Le soi et la sagesse pratique : La conviction ». Voir aussi, MICHEL, J., dans *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, *op.cit.* p. 71: « (...) la filiation réflexive de son anthropologie, corrélée à la fois avec une phénoménologie de l'agir humain et une herméneutique réfléchissante et méthodologique, tire Ricœur du côté des philosophies modernes de l'émancipation. » Et : « Jamais Ricœur, (...), n'a renoncé au projet émancipateur de la modernité. » p. 284 *op.cit.*

*Autour de l'identité narrative*⁸⁵

Ricœur a montré maintes fois la richesse inattendue de l'ambiguïté du terme « histoire » (au sens des événements et du récit sur ces événements). Mais, qu'en est-il de *l'histoire* de l'individu humain ? Parce que l'individu humain a une histoire, sa propre histoire.⁸⁶

La question de l'identité, et plus précisément de l'identité personnelle, il faut la placer dans le débat plus général entre le discours métaphysique et ce que l'on convient d'appeler l'ère postmétaphysique. Ce que l'analyse de Ricœur sur l'identité personnelle envisage, c'est justement de reformuler la question de l'identité humaine en dehors d'une ontologie substantialiste. Il évite alors, de se poser la question directement, disons en termes aristotéliens : qu'est-ce qu'un ceci (*tode ti*) ? Il l'évite parce qu'à cette question on peut répondre : une entité, en grec *ousia*.⁸⁷ Pour entrer dans cette problématique il part de la question *qui*, telle que la pose Hannah Arendt à propos du « qui de l'action ». Ainsi, en tant que distincte de la question *quoi*, la question *qui* ouvre aux yeux de notre auteur, un éventail de possibilités. En outre : « Par « identité narrative » — écrit Ricœur — j'entends désigner cette forme d'identité à laquelle l'être humain peut accéder au moyen de la fonction narrative.⁸⁸ » Or, selon cette déclaration, la formule « identité narrative » ne désigne pas simplement l'identité elle-même de l'individu humain, mais une façon d'y accéder au moyen de la fonction narrative. De manière semblable, comme l'on l'a vu, la refiguration du temps par le récit ne désigne pas le *temps tout court*, mais la façon la plus adéquate d'y accéder⁸⁹. Pourtant, à mon avis, Ricœur va plus loin, dans la mesure où son analyse, sans cerner une notion précise

⁸⁵ Sous cet épigraphe on va traiter tout particulièrement des études cinq et six de *Soi-même comme un autre* : « L'identité personnelle et l'identité narrative » et « Le soi de l'identité narrative » respectivement. On peut trouver un exposé de ces chapitres dans les articles : « Individu et identité personnelle ; Sur l'individu », Seuil, 1987 ; « L'identité narrative » ; La narration. Quand le récit devient communication, Genève, éd. Labor et Fides, 1988 ; « L'identité narrative ». Revue des sciences humaines (Narrer. L'art et la manière) 95/221 (1991) janvier-mars, 1991.

⁸⁶ Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 137.

⁸⁷ Voir, RICŒUR, P., « Individu et identité personnelle ; Sur l'individu », Seuil, 1987, p. 56.

⁸⁸ RICŒUR, P., « L'identité narrative ». Revue des sciences humaines (Narrer. L'art et la manière) 95/221 (1991) janvier-mars, 1991, p. 36.

⁸⁹ Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 175 : À propos de la *réplique poétique* que la notion d'identité narrative apporte aux apories de l'abscription, Ricœur déclare : « Je reprends à dessein le thème de réplique poétique appliqué par *Temps et récit* III au rapport entre les apories du temps et la fonction narrative. Je disais alors que la fonction narrative ne donnait pas une réponse spéculative à ces apories, mais les rendait productives dans un autre registre du langage. C'est de la même façon que la dialectique du personnage et de l'intrigue rend productives les apories de l'ascription et que l'identité narrative peut être dite leur apporter une réplique poétique. »

de l'identité humaine (et/ou temporelle, dans le cas du temps), s'en approche néanmoins par le biais du récit.

L'analyse de Ricœur commence par écarter l'ambiguïté sémantique de la notion elle-même d'identité. Une première idée d'identité est celle de la *mêmeté* (*Idem*). À l'intérieur de la notion de *mêmeté* on discerne d'abord l'identité au sens numérique en tant qu'unicité : deux occurrences d'une chose désignée par un nom invariable ne constituent qu'une seule et même chose. Ricœur remarque que ce premier sens du terme correspond à l'identification comprise comme réidentification du même. Ensuite, nous avons l'idée de l'*identité des indiscernables* : de deux choses X et Y qui se ressemblent à tel point qu'elles sont substituables l'une par l'autre nous disons qu'elles sont la même chose. Le troisième sens de l'identité du même est celle du *changement* dans le temps. Nous disons d'un chêne, par exemple, qu'il est le même de la graine à l'arbre dans la force de l'âge ; également d'un animal, de la naissance à la mort, et de l'homme du fœtus au vieillard. Le critère d'identité, dans ce cas, est celui de la continuité dans le temps et Ricœur remarque que c'est ainsi qu'est entré le changement dans le temps.⁹⁰ Le quatrième sens de la *mêmeté* qui entre en scène donc est celui de la *permanence dans le temps*, mais c'est justement là où Ricœur trouve une difficulté majeure car il ne veut pas assigner cette permanence à quelque *substrat* immuable, à une substance. Une autre notion d'identité que Ricœur explore alors, est celle de l'*ipséité* dont la signification n'impliquerait aucune fixation par rapport à la *permanence*, la *persistance* ou la *permanence dans le temps* exploré par Kant. Notons bien, tout de même, que cette première approche de la notion d'*ipséité* est négative : on dit de cette notion qu'elle n'implique aucune fixation. Par ailleurs, on ne trouve aucune différence remarquable en latin entre les termes *idem/ipse* : *idem* signifie l'identique au sens de l'indiscernable ou de l'extrêmement semblable et *ipse* signifie identique à soi, au sens de non-étranger.⁹¹ Et Ricœur utilise l'expression *soi-même* afin d'éviter autant que possible, l'équivoque du même et de l'identique.⁹² De même, il veut soustraire la problématique de la réflexivité du même (*ipse*) à celle de l'identité du même (*idem*) tout en partant d'une

⁹⁰ Voir RICŒUR, P., « L'identité narrative » ; La narration. Quand le récit devient communication, Genève, éd. Labor et Fides, 1988.

⁹¹ Voir, RICŒUR, P., « Individu et identité personnelle ; Sur l'individu », Seuil, 1987, p. 66 ; et le Préface de *Soi-même comme un autre.*, *op.cit.*, p. 12.

⁹² A cet égard, il rappelle que, d'un côté, une telle expression se rencontre dans les *Confessions* de saint Augustin (X, 16, 25) et de l'autre, ce texte est cité par Heidegger dans *Être et Temps* : « (...) mais quoi de plus proche à moi que moi-même (*meipso mihi*) ? (...) pour moi du moins, je peine là-dessus et je peine sur moi-même (*et laboro in meipso*). » Voir, RICŒUR, P., « Individu et identité personnelle ; Sur l'individu », Seuil, 1987, p. 67.

dialectique de la *mêmeté* et de l'*ipséité*. À cette dialectique on est introduit par l'idée de *l'histoire d'une vie*. Plus précisément, Ricœur s'interroge sur la *forme d'identité* impliquée dans le mélange d'*ipséité* et de *mêmeté* dans « *l'histoire d'une vie*⁹³ » et la voie qu'il suit pour y pénétrer est celle du discours narratif. Le problème est que le concept d'identité mêle les deux significations du terme : l'identité du soi *réflexif* et l'identité du même *immuable*. Ricœur se trouve aussi confronté à un rapport aporétique : d'une part il doit y avoir un noyau immuable qui échappe au changement temporel et de l'autre, l'expérience humaine contredit cette immuabilité par le continuel changement spirituel et corporel. Il considère alors la façon inadéquate de traiter cette antinomie au moyen de catégories qui sont impropres. Ce sont surtout des catégories introduites par Kant sous l'intitulé de « catégorie de relation ». Sous ce titre il y a d'abord, la catégorie de *substance* dont le schème est « la permanence du réel dans le temps », et où la représentation du réel est conçue comme un substrat (empirique) qui subsiste au changement.⁹⁴ Mais si Ricœur tient ces catégories pour impropres, c'est parce qu'elles ont été conçues à l'intérieur du système de la nature physique. Il conçoit, par contre, un mélange de *permanence* et de *changement* dans *l'histoire d'une vie*, et la médiation appropriée pour la penser, il la trouve dans le *récit*. Le parcours qu'il suit afin de parvenir à l'identité cherchée est le suivant : il part de l'identité du *récit* à travers la notion d'intrigue, puis il passe à l'identité du *personnage* ou des *personnages* de l'histoire racontée, pour arriver enfin à l'identité de *l'ipséité*. Toutefois, ce parcours, disons narratif, de l'identité personnelle est lui-même encadré par deux modèles de *permanence dans le temps* qu'il convient de nommer : le *caractère* et la *parole tenue*. La permanence du caractère, selon Ricœur, exprime le recouvrement quasi complet de la problématique de *l'idem* et de *l'ipse*. La *parole donnée* par contre, marque l'écart extrême entre la permanence du soi et celle du même. Il formule ainsi son hypothèse de travail :

« Je me hâte de compléter mon hypothèse — écrit-il : la polarité que je vais scruter suggère une intervention de l'identité narrative dans la constitution conceptuelle de

⁹³ Notons que l'expression « histoire d'une vie » s'inspire de l'idée de « cohésion d'une vie » de Wilhelm Dilthey : « Lorsque Dilthey formait le concept de *Zusammenhang des Lebens* —écrit Ricœur— de connexion d'une vie, il le tenait spontanément pour équivalent à celui d'histoire d'une vie. C'est cette précompréhension de la signification historique de la connexion que tente d'articuler, à un niveau supérieur de conceptualité, la théorie narrative de l'identité personnelle. » RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 168.

⁹⁴ Voir, RICŒUR, P., « L'identité narrative ». *Revue des sciences humaines* (Narrer. L'art et la manière) 95/221 (1991) janvier-mars, 1991, p. 36.

l'identité personnelle, à la façon d'une médiété spécifique entre le pôle du caractère, où *idem* et *ipse* tendent à coïncider et le pôle du maintien de soi, où l'ipséité s'affranchit de la mêmeté.⁹⁵ »

Par caractère notre auteur entend l'ensemble des marques distinctives ou de dispositions durables qui permettent de reconnaître un individu comme étant le même. Ces dispositions durables sont, par exemple, les habitus acquis. Ricœur présente ainsi une notion moins statique du caractère que celle à laquelle nous ont habitués les traités de caractérologie, car, chez lui, une habitude a une histoire, donc une dimension temporelle. La relation *dialectique* entre les deux aspects de l'identité montre également que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre : « l'on ne peut penser jusqu'au bout *l'idem* de la personne sans *l'ipse*, lors même que l'une recouvre l'autre⁹⁶ ». Mais, dans l'histoire du caractère, la sédimentation tend à recouvrir et à la limite à abolir, l'innovation qui l'a précédée. En fait, c'est la sédimentation qui confère au caractère cette sorte de permanence dans le temps. Permanence de *l'idem* qui recouvre ainsi *l'ipse* : mon caractère, c'est moi, moi-même, *ipse*, mais cet *ipse* s'annonce comme *idem*.⁹⁷ De plus, les dispositions acquises sont des *identifications* à des valeurs, des normes, des idéaux, des héros, des modèles d'une communauté ; la personne se reconnaît elle-même dans ces modèles de manière qu'elle assume ainsi l'altérité. Quant au deuxième mode de *permanence* dans le temps, celui de la *parole tenue* : « Je vois — écrit Ricœur — dans cette *tenue* la figure emblématique d'une identité polairement opposée à celle du caractère.⁹⁸ » Ce que l'on peut considérer comme la *continuation* du caractère n'est pas pareille à la *constance* qu'on montre dans l'amitié. Le modèle paradigmatique de la *parole tenue*, en fait, est celui de la promesse car elle paraît bien constituer un défi au temps, un défi au changement. Mon désir peut changer, je peux changer d'opinion, mes dispositions ne seront déjà plus les mêmes, mais « je maintiendrai ma parole ». Là, il est vrai, ipséité et mêmeté ne coïncident plus et, en conséquence, l'équivocité de la notion de permanence dans le temps se dissout.⁹⁹

Après avoir précisés ces deux modèles de *permanence dans le temps*, on développe l'identité narrative qui se révèle par la *dialectique* de l'ipséité et de la mêmeté. À cet

⁹⁵ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 143.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁹⁷ Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 146.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 148.

⁹⁹ Pour une analyse plus poussée du rapport entre l'herméneutique du soi et la promesse je renvoie au magnifique exposé de GREISCH, J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, *op.cit.*, chap. 11: « La "promesse d'avant toute promesse" et l'herméneutique du soi. »

égard l'argumentation adopte l'ordre suivant : d'abord, le modèle spécifique de connexion entre événements qui constitue la mise en intrigue permet d'intégrer à la permanence dans le temps son contraire, à savoir la diversité ou l'instabilité ; et puis, en transposant la notion de mise en intrigue de l'action aux personnages du récit s'engendre la dialectique du personnage qui est aussi une dialectique de la mêmeté et de l'ipsité. Ricœur avait déjà indiqué dans *Temps et Récit* que l'identité narrative — que par convention il appelle identité du *personnage* — se construit en liaison avec celle de l'intrigue. Cette identité est développée dans la sixième étude de *Soi-même comme un autre* : « Le soi de l'identité narrative ». « Rappelons d'abord —écrit-il— ce que dans *Temps et récit* on entend par identité au plan de la mise en intrigue. » Cette identité est caractérisée par la conjonction d'aspects opposés : une exigence de *concordance* au sens d'un principe d'ordre et l'exigence de *discordance* au sens des événements qui mettent en péril cet ordre. La *configuration* du récit donc, est l'art de la composition qui fait médiation entre concordance et discordance. Ricœur le dénomme une « synthèse de l'hétérogène » afin de rendre compte des diverses médiations opérées par l'intrigue : médiation entre les divers événements et l'unité temporelle ; entre les composantes disparates de l'action (intentions, causes, hasards) et l'enchaînement de l'histoire, etc.

Il met alors l'accent sur le statut de l'événement, car il constitue la différence essentielle qui distingue le modèle narratif de tout autre modèle de connexion. Dans un modèle de type *causal*, par exemple, événement et occurrence restent indiscernables ; mais un événement narratif est défini par son rapport à l'opération même de configuration. L'événement narratif n'a pas le caractère de *nécessité* d'un événement de type causal, néanmoins, il y a une « nécessité » qui est produite par la mise en intrigue elle-même, en ce sens que l'acte configurant intègre ce qui est contingent à la cohérence de l'histoire. Autrement dit, si l'événement est contingent dans l'histoire c'est parce qu'il aurait pu arriver autrement ou ne pas arriver du tout, mais une fois qu'il arrive, l'acte configurant inverse l'effet de contingence en un effet de nécessité en l'intégrant à l'histoire. La nécessité est ainsi une nécessité *rétrograde* puisqu'elle procède de la totalité temporelle de l'histoire menée à son terme. Bref, l'événement en tant que simple occurrence est inattendu, surprenant, mais il devient partie intégrante de l'histoire lorsqu'il est compris après coup, une fois transfiguré par la nécessité rétrograde du récit mené à son terme. Ricœur souligne néanmoins que cette nécessité est une nécessité

narrative : «... nécessité narrative qui transmute la contingence physique, adverse de la nécessité physique, en contingence narrative, impliquée dans la nécessité narrative.¹⁰⁰ »

Par ailleurs, pour parvenir à une conception complète de l'identité narrative il faut passer de l'action au personnage qui fait l'action. La catégorie de personnage est d'abord, une catégorie narrative : le personnage —dit-il— est celui *qui* fait l'action dans le récit.¹⁰¹ Entre l'intrigue et le personnage il y a donc une *corrélacion* telle que le personnage ne se comprend que par transfert sur lui de l'opération de mise en intrigue. Pour montrer cette corrélation, Ricœur prend le modèle *actanciel* de Greimas dont on parle d'*actant* au lieu de personnage afin de subordonner la représentation anthropomorphique de l'agent à sa position d'opérateur d'action sur le parcours narratif. Greimas établit ainsi le modèle d'actant sur la base de trois catégories : le désir (principe de quête d'un objet, d'une personne, d'une valeur), la communication (principe de tout rapport entre destinataire et destinataire), et l'action (principe de toute opposition entre adjuvants et opposants).¹⁰² En outre, ce modèle procède des relations possibles entre actants en direction de la combinatoire d'actions comme épreuves, quêtes, luttes... Or, Ricœur considère tout particulièrement un plan médian entre structures profondes et plan figuratif au moyen de notions relatives à la *cohésion* intime de la vie. Ce sont des notions concernant le *programme narratif* : celle de la relation *polémique* entre deux programmes et celle de l'opposition entre *sujet* et *antisujet*. On a parlé de cette opposition dans l'analyse de la grammaire narrative de Greimas au chapitre précédent et nous pouvons donc maintenant avoir une idée plus précise de ce à quoi Ricœur pense. Puis, il observe dans ces rapports quelque chose qu'il avait déjà remarqué au plan de la simple intelligence narrative, à savoir que l'action implique l'interaction et que celle-ci suppose une compétition entre des projets tour à tour rivaux et convergents. Il y ajoute aussi les translations ou cessions d'objets-valeurs qui narrativisent l'échange et la topologie sous-jacente au changement de « lieux » —lieux initiaux et lieux terminaux de transfert. Bref, ce qu'il veut mettre ainsi en évidence, c'est le renforcement mutuel entre la *sémiotique de l'actant* et la *sémiotique des parcours narratifs*. Donc, d'une part il soutient que ce renforcement est tel que tous deux apparaissent comme parcours du personnage, et de l'autre, que la corrélation entre intrigue et personnage est nécessaire. Le personnage partage ainsi la dialectique interne

¹⁰⁰ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 170.

¹⁰¹ Voir, *Idem*.

¹⁰² Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 173.

de la mise en intrigue, à savoir celle de la concordance/discordance. Autrement dit, la singularité du personnage tire son unité de la *cohésion* de sa vie, de son histoire considérée comme la *totalité temporelle* elle-même singulière qui le distingue de tout autre. Cette *totalité temporelle* est cependant, menacée par l'effet de rupture des événements imprévisibles que la marquent. La synthèse de la concordance/discordance fait alors en sorte que la contingence de l'événement contribue à la *nécessité rétroactive* de l'histoire d'une vie, en ce sens qu'elle procède de la totalité temporelle amenée à son terme. Selon Ricœur, c'est ainsi que le hasard est transmué en destin, et cette totalité temporelle amenée à son terme s'égalise à l'identité du personnage. Cela suppose, me semble-t-il, l'importance de la « configuration » que l'on donne à sa propre vie considérée elle-même comme une histoire donc, à la manière d'un récit.

Le troisième et dernier trait du parcours annoncé ci-dessus (qui part de la notion d'intrigue pour passer par l'identité du *personnage* et arriver à l'identité de *l'ipséité*) ce dernier trait, donc, exige d'inscrire la concordance/discordance du personnage dans la dialectique de la *mêmeté/ipséité* pour atteindre enfin *l'ipséité*. La thèse que Ricœur soutient à cet égard, est que la dialectique du personnage s'inscrit dans l'intervalle des deux modèles de la permanence dans le temps, lequel est attaché à la notion d'identité dont il a montré aussi les deux versants : la *mêmeté* du caractère et l'*ipséité* du maintien de soi. Elle exerce donc une fonction *médiatrice* entre les pôles de *mêmeté* et *ipséité*. La stratégie que notre auteur suit pour éprouver sa thèse consiste à explorer les *variations imaginatives* auxquelles le récit soumet l'identité narrative. Plus précisément, d'après lui, le récit engendre et cherche des variations à partir desquelles il constitue un vaste laboratoire d'expériences de pensée en rendant manifeste la différence entre ces deux significations de la permanence dans le temps. Celles-ci tendent à s'identifier dans l'expérience quotidienne : compter sur quelqu'un, c'est au même temps faire fond sur la stabilité d'un caractère qui assure qu'il tiendra sa parole ; mais dans la fiction littéraire, l'espace de variations entre ces deux modalités est immense. Ricœur rappelle comment dans les contes de fées du folklore le personnage est un caractère identifiable comme même. Par contre le roman classique, le roman anglais du XVIII^e siècle, le roman de Dostoïevski et de Tolstoï, explorent un espace de variations à travers les transformations du personnage, où l'identification du même n'est pas si évidente. Quant au roman contemporain, celui dit d'apprentissage et surtout celui du courant de conscience, il nous confronte à la perte d'identité du personnage lui-même. Ricœur cite alors Robert Musil, *L'homme sans qualités* où, à la limite, l'homme devient non identifiable dans un

monde de qualités sans hommes. Néanmoins à l'éclipse de l'identité du personnage correspond la perte de configuration du récit : —Plus le récit s'approche du point d'annulation du personnage, observe Ricœur, plus le roman perd ses qualités proprement narratives. Il soutient aussi, que la décomposition de la forme narrative fait franchir les bornes du récit et mène le roman aux frontières de l'essai.¹⁰³ Toutefois, il importe de souligner comment dans le cadre de la dialectique de l'idem et de l'ipse, ces cas de la narrativité se laissent réinterpréter comme une mise à nu de l'ipséité par perte du support de la mêmeté.

Le rapport entre l'intrigue et le personnage demande enfin, une *extension* du champ pratique au domaine de l'éthique. Ricœur s'inspire ainsi d'Aristote qui définit la tragédie comme *imitation de l'action* et qui met en évidence le rapport de l'action à la vie : « [...] la tragédie est représentation non d'hommes mais d'action, de vie et de bonheur et le but visé est une action, non une qualité ; or, c'est après leurs caractères que les hommes ont telle ou telle qualité, mais d'après leurs actions qu'ils sont heureux ou l'inverse.¹⁰⁴ » Notre auteur s'engage alors dans une révision du concept d'action afin de le porter au niveau de la configuration narrative déployée à l'échelle d'une vie. Il considère une hiérarchie d'unités praxiques dont chacune à son niveau comporte un principe d'organisation spécifique. D'abord il y a les actions de base que Danto définit en soustrayant des actions ordinaires la relation « en vue de ». Les actions de base est ce qui reste ; ces actions que nous faisons sans avoir à faire une autre chose « en vue de »

¹⁰³ Michel, J., entreprend une vive critique de la prétendue portée universelle du modèle ricœurien de la mise en intrigue. Il suit Bobillot J.-P., dans l'article "Le ver(s) dans le fruit trop mûr de la lyrique et du récit", dans *Temps et récit en débats*, p. 73-120. Il semble que pour ce dernier la littérature moderne a définitivement dépassé le paradigme de la mise en intrigue. Dans le cas d'auteurs comme Mallarmé, Joyce ou Robbe-Grillet on ne peut pas continuer à parler d'intelligence narrative: pas de règles, fragmentation infinie du texte, non-résolution de l'attente, absence de clôture narrative... Pour Bobillot Ricœur est trop englobant, trop hégélien et passe ainsi à côté de la révolution sans précédent opérée par la littérature contemporaine. Voir, MICHEL, J., dans *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain, op.cit.*, p., 87 et suiv. Je me sépare ici de la critique de Michel. D'abord on peut se demander si, malgré le manque d'intelligibilité narrative dans la littérature moderne, on peut parler d'une non-intelligibilité "absolue." Impossible, sinon absurde. Mais, surtout, il ne faut pas oublier le côté narratif de l'histoire elle-même. Ricœur a thématiqué autant le côté historique de la fiction que le côté fictif de l'histoire. Si Bobillot a raison, alors peut-être il n'y a pas de raison de continuer à parler de l'histoire. De même, au niveau de l'identité personnelle, il n'y en aura pas non plus de continuer à parler de "mon passé", dans la mesure où il n'existe que par des "traces" de sens que moi, et ceux qui sont aussi témoins, pouvons en donner. Autrement dit, on peut continuer à parler du "sens" des choses, dire comme un tel "sens" nous affecte, en suivant J. Grondin comme je l'ai rappelé dans le premier chapitre. De plus on parle aussi du sens du passé historique dont nous sommes affectés d'après Gadamer. Mais comment concevoir un tel "sens" autrement que d'après une certaine intelligibilité ? S'il y a un "sens" qui nous affecte, tel que celui du passé historique, on ne peut continuer à affirmer qu'il s'agit d'une fragmentation infinie. Nous avons des "lectures", des "interprétations" d'Auschwitz et du Goulag. Nous pouvons alors nous demander si nous ne racontons pas ces actions des hommes dans le passé selon la *mise en intrigue* qui, d'après Ricœur, est le modèle de l'imitation de l'action.

¹⁰⁴ ARISTOTE cité par RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p. 181.

faire ce que nos faisons (les gestes, les postures...). Mais tout le reste du domaine pratique est construit sur la relation « en vue de » : pour faire Y, il faut d'abord faire X. Ensuite, pour éгалer le concept d'action à celui de praxis, il faudrait, d'une part, allonger les chaînes des moyens et des fins et d'autre part coordonner entre eux des segments de causalité physique et des segments intentionnels. Pour le premier cas, Ricœur suit E. Anscombe dans *Intention*¹⁰⁵ et dans le second il suit G. Von Wright dans *Explanation and Understanding*.¹⁰⁶ De cette manière l'agent doit être capable de tenir des effets de causalité pour des circonstances de décision et, en retour, les résultats voulus ou non voulus des actions intentionnelles deviennent des états des actions de choses entraînant de nouvelles chaînes causales. On arrive ainsi à une conception de l'action où la *finalité* et la *causalité* naturelle s'enchevêtrent. Il faut ensuite une seconde sorte de connexion, celle de l'« enchâssement », qui contribue à la délimitation des pratiques en tant qu'unités de second ordre. Ricœur donne l'exemple du métier de l'agriculteur qui inclut des actions subordonnées, telles que labourer, semer, moissonner ; labourer implique, à son tour, conduire un tracteur et ainsi de suite. Il s'agit d'une liaison d'enchâssement et donc de subordination des actions partielles à une action totale. Cette liaison d'enchâssement, également, ne s'articule sur la liaison entre segments systémiques et segments téléologiques que dans la mesure où les connexions de l'une et de l'autre sorte sont unifiées sous des lois de sens qui font du métier d'agriculteur une pratique. Un autre exemple est celui du jeu échecs : le geste de déplacer un pion sur l'échiquier revêt la signification d'un coup dans la partie. Mais cette signification, il la reçoit dans le contexte de ce jeu tout particulièrement. Donc, l'unité de configuration constitutive d'une pratique repose sur une relation particulière de sens ; celle-ci s'exprime par la notion de « règle constitutive ». « Par règle constitutive —écrit Ricœur— on entend des préceptes dont la seule fonction est de statuer que, par exemple, tel geste de déplacer un pion sur l'échiquier “compte comme” un coup dans une partie d'échecs.¹⁰⁷ » Il s'agit d'une notion qui a été empruntée précisément à la théorie des jeux et que plus tard J. Searle a étendu au domaine des actes de discours.

L'introduction de la notion de règle constitutive sert ainsi à Ricœur à souligner le caractère *d'interaction* qui s'attache à la plupart des pratiques, puisque, dans celles-ci,

¹⁰⁵ ANSCOMBE, G.E.M., Oxford, Basic Blackwell, 1979.

¹⁰⁶ WRIGHT, G.H. VON, dans *Explanation and Understanding op.cit.*

¹⁰⁷ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p. 183.

l'agent tient compte, par principe, de l'action d'autrui. En outre, il signale que « tenir compte » du comportement des autres agents est l'expression la plus générale et la plus neutre qui puisse couvrir la multitude des relations d'interaction. Ces relations s'échelonnent du conflit à la coopération en passant par la compétition. Et on intériorise aussi ces rapports d'interaction où la référence à autrui est devenue elle-même intérieure. Dans ce cas Ricœur cite Max Weber qui définit les termes de action et d'action sociale au début de son ouvrage *Économie et Société*.¹⁰⁸ Un des cas le plus paradigmatiques d'interaction, où la référence à autrui est devenue intérieure, est celui de la relation d'apprentissage. Ricœur rappelle à cet égard un exemple de Hegel au chapitre V de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Celui-ci correspond au moment où la conscience prend la mesure de la disproportion entre l'œuvre, en tant qu'effectivité bornée, et la puissance *d'opérer* qui porte le destin universel de la raison opérante. « Au moment où l'œuvre se détache de son auteur —écrit Ricœur en suivant Hegel— tout son être est recueilli par la signification que l'autre lui accorde.¹⁰⁹ » L'œuvre tient son sens, son existence même comme œuvre, non de l'individualité de son auteur, mais de l'autre. C'est la médiation de l'autre qui, d'après Ricœur, constitue son sens.

D'ailleurs, à un degré plus élevé d'organisation, il y a des unités pratiques appelées *plans de vie* et qui constituent des unités, telles que vie professionnelle, vie de famille, vie de loisir, etc.¹¹⁰ Ces plans de vie prendraient forme en un mouvement allant des idéaux plus ou moins lointains et de la pesée des avantages et des inconvénients du choix de tel plan de vie jusqu'au niveau des pratiques. Il s'agit donc d'un jeu de double détermination entre les actions les plus élémentaires des pratiques et à partir de l'horizon vague et mobile des idéaux et des projets à la clarté desquels une vie s'appréhende dans son unicité. C'est ainsi que pour notre auteur le champ pratique se constitue par un double mouvement de complexification ascendante et descendante : autant les pratiques fragmentaires contribuent à former et à modifier un projet de vie plus englobant, autant le projet de vie contribue à la détermination des pratiques.

Ce sont quelques-unes des complexités de l'action dont l'organisation, leur confère, aux dires de Ricœur lui-même, la qualité prénarrative qu'il avait déjà thématifiée dans

¹⁰⁸ WEBER, M., *Économie et Société*, trad. fr. de J. FREUND, P. KAMNITZER, P. BERTRAND, E. DE DAMPIERRE, J. MAILLARD ET J. CHAVRY, Paris, Plon, 1971.

¹⁰⁹ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 185. Cette idée évoque bel et bien l'importance et la place que Ricœur octroie à la théorie de la lecture, ou plus simplement au lecteur, dans son herméneutique.

¹¹⁰ À cet égard il suivra l'analyse aristotélicienne de la *phronèsis* et du *phronimos*, comme Gadamer, Voir RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 187.

Temps et récit I sous le signe de *Mimesis* I (préfiguration narrative). À partir de là, il dispose des outils nécessaires pour donner une *coloration narrative* à l'expression diltheyenne de « connexion d'une vie ». C'est alors qu'il introduit un autre partenaire dans le débat, à savoir MacIntyre, dont la notion d'« unité narrative d'une vie¹¹¹ » est placée au-dessus de celle des pratiques et de celle des plans de vie. Il conçoit ainsi le rassemblement de la vie sous la forme d'un récit. Ricœur reconnaît que cette idée sert de point d'appui à la visée de la vie « bonne », clé de voûte de l'éthique de MacIntyre, et de la sienne propre.¹¹² Selon MacIntyre, pour qu'un sujet d'action puisse donner à sa propre vie, prise en entier, une qualification éthique, cette vie doit être rassemblée sous la forme d'un récit. Il a une perspective délibérément éthique qui sera aussi celle de Ricœur dans la septième étude : « Le soi et la visée éthique ». L'horizon donc est bel et bien la visée d'une « vie bonne », une vie accomplie, une vie heureuse... Il importe de l'avoir présent à l'esprit. Pourtant, Ricœur tout en reconnaissant convergence de ses analyses de *Temps et récit* avec celles d'*After Virtue*, déclare qu'il a son propre traitement de la fonction *mimétique* du récit. D'abord parce que, chez MacIntyre, l'écart entre les fictions littéraires et les histoires qui n'appartiennent pas au domaine de la fiction n'est vraiment pas thématiqué. Chez Ricœur par contre c'est dans la fiction littéraire que la jointure entre l'action et son agent se laisse appréhender le mieux. Mais il reconnaît aussi les limites du *détour par la fiction*. C'est-à-dire que l'*application* de la fiction à la vie réelle ne va pas de soi. La solution qu'il propose alors, c'est celle d'une *dialectique de l'appropriation*.¹¹³ Les rôles et le discours du rapport entre auteur, narrateur et personnage ne sont pas pareils dans la fiction et dans la vie. Si je m'interprète dans les termes d'un récit de vie je ne peux pas assumer les trois rôles. Je suis assurément le narrateur et le personnage, mais à la différence des êtres de fiction, je ne suis pas l'auteur de ma vie. Par contre, comme Ricœur le précise :

« En faisant le récit d'une vie dont je ne suis pas l'auteur quant à l'existence je m'en fais le coauteur quant au sens. Bien plus, ce n'est ni un hasard ni un abus si, en sens inverse, maints philosophes stoïciens ont interprété la vie elle-même, la vie vécue, comme la tenue d'un rôle dans une pièce que nous n'avons pas écrite et dont l'auteur, par conséquent, recule au-delà du rôle.¹¹⁴ »

¹¹¹ *After Virtue, a Study In Moral Theory*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press 1981.

¹¹² Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 187.

¹¹³ *Ibid.*, p. 191.

¹¹⁴ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., *Idem*.

Ici, de nouveau, comme à la fin de *Temps et récit*, j'entends l'écho lointain du *Sapere aude* ! C'est comme si dans ce cri Ricœur nous encourageait de nouveau : *Ose savoir ! Ose donner un sens à ta vie !*

Autour de la question ontologique

Dans les premiers chapitres du présent travail, on a exposé quelques traits significatifs de ce que nous pourrions convenir d'appeler le *fond ontologique* de la pensée de Ricœur. Ensuite, à la fin des ouvrages traités, à savoir *la Métaphore vive* et *Temps et récit*, on l'a vu tracer succinctement la question de l'ontologie. On trouve, également, une approche de cet question à la fin de *Soi-même comme un autre* dont on a aussi dit un mot dans les premiers chapitres. Malgré cela, et à mon avis, il serait vain d'insister au risque de donner l'impression que son travail, tout particulièrement centré sur des questions d'anthropologie et d'éthique, est enveloppé par une sorte d'ontologie englobante. En fait, c'est plutôt le contraire : il veut éviter d'unifier par le haut les domaines anthropologique et éthique sous l'égide d'un concept englobant. C'est d'ailleurs la critique que lui-même adresse Heidegger. La philosophie de Ricœur, par contre, se qualifie elle-même de *critique* au sens kantien d'une philosophie consciente de ses propres limites. Ce pourquoi ses incursions dans le domaine ontologique constituent maintes fois plutôt une contestation adressée à Heidegger que une ontologie *sensu stricto*. Puis, on peut souligner d'ores et déjà que, à la différence de E. Levinas, Ricœur ne défend nullement une ontologie dépourvue d'un volet éthique, mais au contraire. Enfin, ainsi qu'il a été souligné au commencement de ce chapitre, s'il se pose des questions ontologiques, c'est que sa réflexion l'a amené, en quelque sorte, à ces questions de fond. À plus forte raison dans la mesure où sa *dialectique* implique déjà une conception de la réalité, et dans ce cas de la réalité comme *une*. Autrement dit, ce que sont les choses ne se comprend que comme *identité constitutive* dont l'écart ne vient que de l'opération abstractive de l'entendement humain. Une table est une table une, et si nous disons qu'elle est en bois, la qualité et la table ne constituent qu'une seule et même chose dans le concret. Et en ce que concerne la dernière étude de *Soi-même comme un autre*, on ne va traiter que d'un point précis qui a trait au débat Ricœur-Heidegger autour de la question de l'*ipséité* et de la réactualisation des concepts aristotéliens *énergéia-dynamis*.

« Qu'il me soit permis —écrit Ricœur— de préciser ce que j'entends par *fond d'être à la fois puissant et effectif* à travers une comparaison entre ma tentative de reconstruction et quelques-unes de celles qui se réclament de Heidegger à l'époque de gestation d'*Être et Temps*. Je rappellerai d'abord les thèmes de ce grand livre avec lesquels mon herméneutique de l'ipsité est en résonance, avant de dire quelques mots sur la réinterprétation d'Aristote que ces thèmes ont inspirés et de marquer, pour finir, la « petite différence » qui subsiste entre ma tentative de reconstruction de l'*énergéia-dunamis* et les reconstructions inspirées par Heidegger.¹¹⁵ »

Rien ne vaut le témoignage de Ricœur lui-même pour aborder cette question qui constitue le dernier trait à examiner à propos de sa philosophie de la liberté. Les trois derniers chapitres centrés sur les trois ouvrages suivants, la *Métaphore vive*, *Temps et récit*, *Soi-même comme un autre*, semblent s'éloigner du sujet dont il s'agit dans ce travail. C'est parce que ces ouvrages constituent une *quasi* poétique de la liberté dont il n'est pas du tout évident de quoi elle traite. De plus, il est difficile de s'orienter au milieu de la plurivocité des thèmes et des auteurs qui traversent son œuvre. On essaiera de remédier à ce manque dans les conclusions. Mais, pour l'instant, j'aimerais dire qu'on ne comprend pas bien Ricœur si l'on ne professe pas une certaine *hétérodoxie*¹¹⁶ qui chez lui s'avère presque un inconformisme. En ce sens, on peut dire qu'il est un révolutionnaire. Certainement, la philosophie de Ricœur est une *phénoménologie-herméneutique* comme lui-même le déclare plusieurs fois. Et ses lecteurs les plus attentifs à la méthode phénoménologique et/ou herméneutique peuvent bel et bien suivre ses traces.¹¹⁷ Pourtant, à mon avis, le style kantien-poshégélien (et aussi aristotélicien¹¹⁸) qu'il professe est tellement central dans sa pensée qu'on a envie de dire que Ricœur a refusé d'*épouser* une école de pensée, que ce soit celle de la phénoménologie ou de l'herméneutique. Personne ne doute qu'il aurait été un phénoménologue renommé et il est, en fait, un des principaux herméneutes à côté de Heidegger et de Gadamer. Il est, aussi, un des introducteurs de la phénoménologie en France à côté de Sartre, Merleau Ponty et Levinas. Sur la particularité de la philosophie

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 358.

¹¹⁶ MICHEL J., dans *Paul Ricœur une philosophie de l'agir humain*, *op.cit.*, p. 348-349, souligne aussi le caractère hétérodoxe de Ricœur dans la réappropriation de ses héritages.

¹¹⁷ Tel est le cas de STEVENS, B., dans *L'apprentissage des signes*, *op.cit.* Par contre, MICHEL, J., défend ma position dans *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, *op.cit.* (À ce propos, voir l'introduction de l'ouvrage, par exemple).

¹¹⁸ Cette « aristotélisme » de Ricœur se montre, entre autres, dans sa modération par rapport au juste « juste milieu » aristotélicien ainsi que MICHEL l'indique dans son ouvrage, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, *op.cit.*, p. 10.

de Ricœur le phénoménologue Jean-Luc Marion déclare dans un entretien au *Figaro* déjà cité¹¹⁹ : « C'est un philosophe au second degré. Mais c'est une décision théorique, ce n'est pas une incapacité. » Or, il y a, peut-être, une autre explication qui donne sens au travail de Ricœur. À savoir que l'on peut se demander si sa phénoménologie-herméneutique n'est pas une performance en ce sens que, tout en étant une philosophie contemporaine, elle est en continuité avec la modernité. En effet, on a l'impression que les travaux de philosophie contemporaine, et parmi les plus remarquables, ceux de Heidegger, aspirent à une vraie coupure avec la modernité en ce qu'elle serait encore une « métaphysique », tandis que Ricœur s'éloigne de ces positions radicales.

Cela dit, notre auteur centre ses analyses sur l'ontologie de l'ipséité chez Heidegger. D'abord il rappelle le rôle assigné par celui-ci au *Gewissen*, mot que l'on traduit par *conscience* ou par *conscience morale* pour la distinguer de la conscience au sens de la phénoménologie husserlienne (*Bewusstsein*). Il remarque ensuite, que le contexte dans lequel est introduite cette notion est celui de l'enquête sur l'originaire. Alors, il s'agit de savoir si les analyses centrées sur l'être-pour-la-mort sont vraiment originaires, comme le prétend Heidegger. Celui-ci fait appel à l'attestation de la conscience (on en a dit un mot plus haut, à propos de l'analyse heideggérienne de la temporalité), car toutes les autres analyses consacrées à la recherche de l'originaire prennent appui sur la *quotidienneté moyenne* et donc, restent dépendantes du registre de l'inauthentique. La conscience comme attestation joue ainsi le rôle de gage de l'originalité des analyses du *Dasein*. Heidegger instaure ensuite une relation de dépendance entre *ipséité* et *Dasein*, entre une modalité d'appréhension de soi et une manière d'être dans le monde. En ce sens, signale Ricœur, l'ipséité est au *Dasein* ce que les catégories au sens kantien sont aux étants que Heidegger range sur le mode d'être de la *Vorhandenheit* (l'être-là-devant). L'ipséité est aussi fondée sur la distinction entre les deux modes d'être que sont le *Dasein* et la *Vorhandenheit*. Or, Ricœur considère que l'on est en face du même genre de corrélation que lui-même a établi entre *mêmeté* et *ipséité* ; il précise que la *mêmeté* est corrélatrice à la *Vorhandenheit* et que l'ipséité correspond au mode d'être du *Dasein*. En fait, il indique dans une note en bas de page que Heidegger aussi distingue entre deux manières de permanence dans le temps, l'une proche de la permanence de la substance et l'autre manifestée par le phénomène du maintien de soi. De manière semblable, dans la notion d'identité narrative on distingue entre le caractère, que Ricœur place sous le *nous-même* comme *idem*, et la constance morale illustrée par la

¹¹⁹ Le Figaro Littéraire, Hebdomadaire Paris, 28 FEV 2013, p. 3.

promesse qu'il place sous le *nous-même* comme *ipse*.¹²⁰ La jonction entre ipséité et *Dasein*, à son tour, se fait par la médiation du *souci* (*Sorge*) qui joue le rôle de l'existentiel le plus fondamental. Or, ce que Ricœur remarque à ce propos, c'est la place éminente accordée par Heidegger à la catégorie du *souci*. D'une part, cette catégorie, dit-il, ne se laisse capter par aucune interprétation psychologisante ou sociologisante ni en général par aucune phénoménologie immédiate comme le *souci* pour les choses ou le *souci* pour les personnes. Et d'autre part, elle est replacée dans le cadre plus vaste de l'*être-dans-le-monde*, qui aux dires de notre auteur, est assurément l'englobant dernier de l'analytique du *Dasein*. Le caractère englobant de cette catégorie se joue ainsi sur le sens de la préposition « dans ». Seul un étant qui est un soi est *dans* le monde et corrélativement ce *monde* n'est pas la somme des étants ressortissant à la méta-catégorie de la *Vorhandenheit* mais une *totalité*.

Sur ce schème de base Ricœur reconnaît d'abord (on l'a déjà dit) que l'*agir* occupe dans son herméneutique du soi une place comparable à celle assignée au *souci* dans l'*Être et Temps*. Et il y a également, un équivalent du concept de *monde* dans son herméneutique de soi. Il situe donc son herméneutique de soi en parallèle avec l'herméneutique de soi de l'*Être et le temps*. Chez lui, néanmoins, aucune détermination ni linguistique, ni praxique, ni narrative, ni éthico-morale de l'action n'épuise le sens de l'agir. Et bien que le concept de monde n'ait pas été thématiqué directement, en raison de son statut ontologique qui reste implicite, il est appelé par cette herméneutique. Aux dires de Ricœur lui-même, le concept de monde reste implicite dans la mesure où le retour par les choses a constitué la règle constante de sa stratégie.¹²¹ Il rappelle d'ailleurs, dans une note en bas de page, que *le concept de monde au sens de Heidegger* n'a pas été étranger à son œuvre passée. Dans *la Métaphore vive* il plaide, justement, pour l'idée d'une *vérité* métaphorique qui a pour horizon le monde dans lequel nous avons la vie, le mouvement et l'être, et, dans *Temps et récit*, il confronte le monde du texte au monde du lecteur. Par contre, pour Ricœur le concept de monde se dit lui-même de multiples façons et, de même, l'ipséité, le *souci* et l'*être-dans-le-monde* doivent être déterminés ensemble. Il vise ainsi à *interpréter ontologiquement sa propre herméneutique du soi* en se servant de la réappropriation heideggérienne d'Aristote. Réappropriation d'Aristote par Heidegger qui suppose déjà un important remaniement

¹²⁰ Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., note en bas de page, p. 359. On peut remarquer ici, à titre de curiosité, que Ricœur utilise le « nous » et non pas le « soi » et donc « nous-même » et pas « soi-même ».

¹²¹ *Ibid.*, p. 360.

conceptuel, selon ce que Ricœur déclare.¹²² Or, là, me semble-t-il, il fait *échec et mat* à Heidegger dans la vieille partie engagée des sa toute première *philosophie de la volonté*. Donc : — Suivons son coup !

D'abord, il est possible de comparer, comme le remarque Ricœur, un groupe limité de concepts aristotéliens avec leurs homologues heideggériens et de les interpréter les uns en fonction des autres. C'est le cas du rapprochement entre le *Souci* selon Heidegger et la *praxis* selon Aristote. Ricœur lui-même emploie le concept aristotélien de *praxis* pour élargir le champ pratique au-delà de la notion d'action des philosophies analytiques. Par contre, d'après lui, la *Sorge* heideggérienne donne à la *praxis* aristotélienne un poids ontologique¹²³ ce qui n'est ni le propos d'Aristote ni son propre propos. Certes, et il le reconnaît, la tentative heideggérienne aide à consolider le jalon que lui-même essaie de mettre en place entre l'ipséité et l'être comme acte/puissance. C'est ainsi que l'agir est élevé à un concept de second degré par rapport aux versions de l'action que Ricœur a donné dans les études de *Soi-même comme un autre* et aussi par rapport à la ternaire développée dans le traitement de l'identité narrative, à savoir : décrire, raconter, prescrire. Par contre, il veut éviter de faire de la *praxis* et de son concept homologue, *puissance d'agir*, un concept englobant. On dirait qu'il se sent à l'aise en préservant toujours une sorte de pluralité. «... La sorte de pluralité qu'Aristote préserve en laissant côte à côte *théorie, praxis, poiésis*, me paraît-elle mieux en accord avec la sorte de philosophie à laquelle vont mes préférences — déclare Ricœur—, qui ne se hâte pas d'unifier par le haut le champ de l'expérience humaine...¹²⁴ » De manière semblable, ce qui pose le plus de problème à notre auteur, c'est la notion d'être-dans-le-monde tenue par l'im-pensé de *l'énergéia*. Sa réticence, en fait, porte sur un point précis, à savoir qu'on fait de la *présence* le nexus fondamental entre l'être soi-même et l'être-au-monde. Certes, il suit ici Rémi Brague dans sa lecture de Heidegger.¹²⁵ Et Rémi Brague signale, à cet égard, que le soi est essentiellement ouverture sur le monde et son rapport au monde est bien un rapport de concernance

¹²² RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 361. Le texte que Ricœur suit à ce propos est : Heidegger, *Gesamtausgabe*, l'interprétation de *Métaphysique* Θ 1-3: *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-3. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33, Francfort, Vittorio Klostermann, 1981.

¹²³ Ricœur suit ici l'interprétation de Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padoue, Daphni, 1984; et tout particulièrement l'article intitulé "*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote", publié dans le volume collectif des *Phaenomenologica*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publ., 1988.

¹²⁴ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 362. En outre, Ricœur considère que le poids ontologique que la *Sorge* heideggérienne donne à la *praxis* aristotélienne ne semble pas avoir été le propos majeur d'Aristote dans ses *Éthiques*.

¹²⁵ Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 363.

totale : *tout* me concerne. Mais le problème, de l'avis de Ricœur, est que la présence de l'être-soi-au-monde se trouve finalement tirée du côté de la *facticité* heideggerienne.¹²⁶ Là-dessus, ce qu'il suggère, c'est qu'en mettant l'accent principal sur le « toujours déjà » et sur l'impossibilité de sortir de ce lien de présence c'est-à-dire sur la *facticité*, on finit par atténuer la dimension de *l'énergéia* et de la *dunamis* en vertu de laquelle l'agir humain est enraciné dans l'être. Il déclare alors :

« C'est pour rendre compte de cet enracinement que j'ai proposé la notion de *fond à la fois effectif et puissant*. J'insiste sur les deux adjectifs. Une tension existe entre puissance et effectivité, qui me paraît essentielle à l'ontologie de l'agir et qui me paraît effacée dans l'équation entre *énergéia* et *facticité*. La difficile dialectique entre les deux termes grecs est menacée de disparaître dans une réhabilitation apparemment unilatérale de *l'énergéia*.¹²⁷ »

Lorsque Ricœur suggère l'enracinement de l'agir dans l'être, on dirait qu'il veut éviter la *dérivation* totale de l'agir à partir de l'analytique du *Dasein*. Le cas semble exactement pareil à celui du temps : il ne nie nullement une certaine dérivation du temps cosmologique à partir du temps phénoménologique ; ce qu'il nie c'est que l'on puisse faire dériver le temps à partir de la seule expérience humaine. Or, une telle dérivation semble être le propos majeur de Heidegger dans *l'Être et Temps*. Sinon, c'est la critique que Ricœur lui adresse dans *Temps et récit* III. Quant à l'équation entre *énergéia* et *facticité*, elle garde l'écho de l'ancienne querelle entre Ricœur et Heidegger : entre une « liberté pour la mort » et une « poétique de la liberté ». Je rappelle ici la confrontation entre Karl Jaspers et Heidegger dans l'œuvre de Mikel Dufrenne et Paul Ricœur : *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*.¹²⁸ Le débat s'établissait alors autour de la transcendance/immanence, la transcendance étant entendue comme un « hors soi », sans avoir une signification forcément religieuse (elle surpasse, tout de même, le domaine de la facticité). Chez Jaspers, l'idée de la transcendance compléterait et dépasserait la seule immanence, tandis que chez Heidegger il n'y aurait que la seule immanence. Certes, Jaspers et Heidegger sont d'accord pour dire que l'homme n'existe pas à la façon des choses et que le mode d'être de l'homme est la liberté. Or, pour Heidegger,

¹²⁶ *Ibid.*, p. 364.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 364-365.

¹²⁸ MIKEL DUFRENNE ET PAUL RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op.cit.* Je reprends ici ce débat en termes plus généraux et plus significatifs par rapport à la question de la *facticité* et de la « liberté pour la mort ». Sinon, je renvoie au Chapitre I du présent travail.

transcender signifie pour l'homme avoir la pouvoir de projeter ses possibilités les plus propres. L'homme a le pouvoir de fonder, d'instituer, bref de poser l'être au monde. Jaspers, par contre, comprend le monde comme situation-limite, comme épreuve, ce qui implique le thème de la dérélition ou de l'abandon de Dieu, la condition d'être jeté. Mais, pour lui, l'homme peut aborder en vainqueur l'épreuve du monde car il est plus grand qu'elle. Ce que Ricœur souligne alors, c'est que la transcendance chez Jaspers suppose la possibilité pour l'homme de surmonter sa condition dramatique. Et cette possibilité est un appel à *l'espérance*, une ouverture sur quelque chose d'autre que la seule condition de l'homme mortel jeté dans le monde. Chez Heidegger, par contre, on dirait qu'il s'agit d'une résolution stoïcienne face à la condition mortelle. La *doctrine de la mort* apparaît, semble-t-il, comme la possibilité la plus propre à l'humanité, à plus forte raison dans la mesure où elle complète tous les possibles en les suspendant. Bref, *la facticité* et *la finitude* semblent des termes équivalents chez Heidegger. Par contre, ce que Ricœur veut éviter, c'est justement *l'univocité du sens*. Il préfère maintenir le paradoxe. C'est pourquoi il nie que la philosophie ait la clé qui donne le sens, il veut éviter une dernière solution, une *solution finale*. Dire que la liberté est « liberté pour la mort¹²⁹ » c'est dire *trop* pour lui. Une « *poétique de la liberté* » défend, par contre, une *in-disibilité* de principe dont la façon la plus appropriée de s'approcher est sûrement le récit.

La relative déception, aux dires de notre auteur, sur laquelle se clôt son examen des intégrations heideggériennes visant à une réappropriation de l'ontologie aristotélicienne, l'amène à chercher un relais. Il envisage une autre possibilité de rejoindre la phénoménologie du soi agissant et le fond effectif et puissant sur lequel se détache l'ipséité. De quel relais s'agit-il ? « Ce relais —écrit notre auteur— est pour moi le *conatus* de Spinoza.¹³⁰ » Cette idée évoque non la puissance mais la *productivité*. Et il signale qu'en tenant compte de *la capacité productrice*, il n'y a pas de lieu de l'opposer à l'*acte* au sens d'effectivité. C'est donc une voie à poursuivre qu'il signale et dont, malheureusement, on ne va pas parler dans ce travail.

La promesse et la règle : ce qui nous « tient » dans la liberté

Avec ce titre on rejoins, pour finir, deux idées familières pour en exprimer une troisième qui m'est propre. D'une part je pense à l'ouvrage de Ricœur (en collaboration

¹²⁹ MIKEL DUFRENNE ET PAUL RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op.cit. p. 366.

¹³⁰ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 365.

avec J.-P. Chaneux) intitulé *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*.¹³¹ De l'autre je pense au travail de O. Abel, *La promesse et la règle*.¹³² Or, sous ce titre c'est de la petite éthique de *Soi-même comme un autre* que je veux dire un mot. Ce chef-d'œuvre a été évoqué dès le début à propos des théories du sujet et de l'ontologie de fond de notre auteur. Il a en a été aussi question à propos de ce qui en est le cœur : *la petite éthique*. C'est vraiment son cœur qui bat au rythme de celui de trois auteurs majeurs de la pensée de Ricœur : Aristote, Kant et Hegel. Disons au rythme de la *conviction* de *l'autonomie* et de *l'institution*. Or, dans ce qui suit, on prendra pour guide *le maintien de soi* qui constitue l'ipséité et dont le paradigme est la *promesse* ; et aussi la notion de règle, plus proche de la notion de mêmeté, dont le paradigme est plutôt *culturel* en ce sens que ce sont des conduites archétypiques que nous apprenons dans notre famille et dans notre société.

Ce que Ricœur propose dans *la petite éthique* ne suppose pas une nouveauté car il s'en tient à une conception classique de l'éthique, régie par la notion de *phronèsis* ou de *prudentia* chez les Latins. Il articule l'éthique *téléologique* de type aristotélien et l'éthique *déontologique* de type kantien, tout en avouant qu'autant l'une que l'autre ne vont pas sans un important remaniement conceptuel de sa part, dans le but de proposer une visée *prudentielle* de notre conduite praxico-morale. En outre, bien que ces théories aient des fondements fort différents, on peut considérer cette idée du point de vue de la sagesse pratique comme quelque chose qui équivaut au *sens commun*, au bon sens. Les convictions ont toujours le dernier mot, nous agissons selon notre conscience, tout en faisant passer nos convictions par l'épreuve de la norme morale afin qu'elles deviennent des convictions bien pesées. Sinon, nous serions soumis au caprice des sentiments, aux multiples illusions de la conscience elle-même et à un libre arbitre déboussolé. Autrement dit, il ne faut pas choisir entre les deux éthiques (téléologique et déontologique), car toutes deux ne présentent que les deux aspects du comportement qui régit les pratiques humaines ou entre des êtres humains.¹³³ Par contre, ce qui est nouveau, semble-t-il, c'est l'articulation des trois auteurs : Aristote, Kant et Hegel, autour de l'ipséité. Ricœur valide ainsi les trois idées susdites, à savoir : la *conviction*, l'*autonomie* et l'*institution*. Et il le fait autour de la notion précise de « soi-même » qui

¹³¹ RICŒUR, P., *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, Paris, Odile Jacob, 1998.

¹³² ABEL, O., *La promesse et la règle*, Paris, Éd. Michalon, coll. "Bien commun", 1996.

¹³³ Ricœur contredit la thèse humienne qui distingue devoir-être et être, car, dit-il, le point de vue déontologique est subordonné à la perspective téléologique. Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 201-202.

est l'ipséité. C'est l'idée du soi dont il a déjà souligné dans la préface¹³⁴ qu'elle est constituée par l'altérité (soi-même comme un autre) et qu'il s'agit de la modalité de l'identité personnelle en tant que *maintien de soi*. Or, Ricœur, tout en exposant les linéaments principaux de l'éthique téléologique chez Aristote et de l'éthique déontologique chez Kant, amène ces analyses vers l'idée d'institution chez Hegel. La neuvième étude : *Le soi et la sagesse pratique : La conviction*, constitue une claire défense de l'institution, tout en nuancant avec force sa dimension à partir des convictions qui sont toujours individuelles et tout à fait contextualisées. Il rappelle ainsi qu'il ne s'agit pas d'ajouter à la perspective éthique et au moment du devoir une troisième instance, celle de la *Sittlichkeit* hégélienne.¹³⁵ De même, Ricœur est très intéressé par l'effectuation concrète de l'action. Cela, on l'a déjà souligné de le début : c'est à l'idée de la liberté effective que Ricœur s'intéresse et cette liberté, c'est Hegel qui l'a vue réalisée dans les lois et dans l'État de droit. Par contre, il veut défendre une idée précise des institutions : celle dont la composante sont les individus et non pas l'Esprit (*Geist*). Il conteste alors Hegel et sa prétention à ériger *le domaine politique* au-dessus du *domaine de l'éthique*. Car si l'éthique se joue au niveau de l'individu tout en étant extensible à l'ensemble de l'humanité dans l'universalité de la norme, la politique, cependant, déborde l'individu et peut arriver même à le supprimer. Par contre, Ricœur reconnaît que le projet de Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* lui reste très proche en ce qu'il défend les institutions et élabore des modalités d'effectuation de la liberté. Il est ainsi persuadé que l'individu est humain entre des humains : dans un milieu institutionnel spécifique où les capacités et dispositions qui distinguent l'agir humain peuvent s'épanouir.

« Dans cette mesure, et dans cette mesure seulement, — écrit notre auteur — la notion de *Sittlichkeit*, entendue d'une part au sens de système des instances collectives de médiation intercalées entre l'idée abstraite de liberté et son effectuation « comme seconde nature », et d'autre part comme triomphe progressif du lien organique entre les hommes sur l'extériorité du rapport juridique — extériorité aggravée par celle du rapport économique —, cette notion de *Sittlichkeit* n'a pas fini de nous instruire. Ajouterai-je que j'interprète, à la suite d'Éric Weil, la théorie hégélienne de l'État comme une théorie de l'État libéral, dans la mesure où la pièce maîtresse en est l'idée de *constitution* ? En ce sens, le projet politique de Hegel n'a pas été dépassé par l'histoire

¹³⁴ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 13-14.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 279.

et pour l'essentiel n'a pas encore été réalisé. La question, pour nous, est plutôt, celle-ci : l'obligation de servir les institutions d'un État constitutionnel est-elle d'une autre nature que l'obligation morale, voire d'une nature supérieure?¹³⁶ »

Ricœur veut séparer ce qu'il appelle la *phénoménologie de la Sittlichkeit* de l'ontologie du *Geist* afin qu'elle cesse de légitimer une instance de jugement supérieure à la conscience morale. C'est ainsi qu'il infléchit la *Sittlichkeit* hégélienne du côté de la *phronèsis* aristotélicienne dont la fin est la « vie bonne », le bonheur de l'individu lui-même. Or, les notions de règle et de promesse acquièrent ici tout leur sens par rapport à la liberté. D'abord, parce que si l'on fait reposer la responsabilité des institutions sur les individus, il faut éviter de tomber dans l'arbitraire : chacun doit connaître et soumettre son libre-arbitre aux normes qui sont valables pour tous. Ensuite, parce que si être libres, du point de vue de la théorie transcendantale de la libre subjectivité, nous fait « créateurs » de réalité (dans le sens précis et limité que nous avons développé le long de ce travail), ce qui nous manque, c'est de nous « tenir » selon l'expression chère à Ricœur : « ici, je m'y tiens ». Sinon, c'est une volonté active qui persiste à vouloir ce qu'elle veut. Si le langage, la culture,¹³⁷ l'économie, la politique sont, en tant qu'institutions, des œuvres humaines, il ne faut pas seulement les « instituer », mais les « maintenir » le long du temps. Et cela autant au niveau social qu'individuel, et à plus forte raison dans la mesure où l'individu est considéré par Ricœur comme la dernière composante de la société elle-même. C'est ainsi que la durabilité et donc le *temps*, est un facteur aussi fondamental de la liberté que la capacité créatrice elle-même. « N'avons-nous pas nous-même — écrit Ricœur — fait du maintien de soi à travers le temps l'expression la plus haute de l'identité de l'*ipse*, opposée à celle de l'*idem*, c'est-à-dire à la simple permanence ou persévérance d'une chose... ?¹³⁸ » Or, un des modèles paradigmatiques du maintien de soi qui conjoint le libre arbitre et la règle est celui de la *promesse* parce que, celle-ci, est, en outre, étroitement liée à l'altérité de l'autre.¹³⁹ Ricœur pense alors à l'exemple de Gabriel Marcel, dont les termes on a déjà évoqué

¹³⁶ *Ibid.*, p. 297. Voir aussi, RICŒUR, P., «La raison pratique», recueil in *Du texte à l'action*, *op.cit.*

¹³⁷ Le terme culture dans ce contexte, ne doit pas être pris dans un sens ethnographique, mais plutôt dans le sens issue des Lumières et développé par Hegel, celui d'une éducation à la raison et à la liberté. Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 332.

¹³⁸ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 311.

¹³⁹ L'auteur, GREISCH, J., dans *Paul Ricœur l'itinérance du sens*, *op.cit.*, p. 194, remarque aussi la centralité du phénomène de la promesse chez Ricœur. Il consacre des analyses précises à cette question dans les chapitres X-XI de l'œuvre, mais il l'anticipe déjà à la fin du Chapitre V : « Est-ce un hasard si c'est justement le phénomène de la promesse qui suggère que l'écart entre l'identité narrative et l'identité morale puisse se transformer en dialectique vivante? »

plus haut, qui comprend que dans la promesse on n'est pas seulement fidèle à son propre engagement, et donc à soi-même, car il y a aussi l'autre qui attend en moi. Ainsi, G. Marcel montre comment au moment où je m'engage, deux attitudes apparaissent. D'abord je pose déjà une invariabilité de mon sentir qu'il n'est pas réellement en mon pouvoir d'instituer ; ensuite j'accepte par avance d'avoir à accomplir à un moment donné un acte que ne reflétera nullement mes dispositions intérieures lorsque je l'accomplirai. Paradoxale, cette situation s'explique selon G. Marcel, dans la perspective d'une « réponse » : car c'est par l'autre et non pas seulement par moi que je veux me tenir. Du même, et il importe de le remarquer, Marcel défend ainsi une forme de « fidélité créatrice » qui dépasse une conception rigoriste du devoir (« Je (ne) fais (que) mon devoir »), et donc de la seule *constance*.¹⁴⁰

Pour penser la liberté du point de vue de la règle et du maintien de soi qui implique l'altérité de l'autre, Ricœur fait appel à Kant. Chez ce philosophe, la notion de règle a le sens de l'autonomie (dont Ricœur souligne en outre, qu'il s'agit d'un principe politique que Kant a moralisé.¹⁴¹) De même, l'altérité constitutive de l'ipséité est si fondamentale au moment de penser à des règles de l'action morale que le modèle à suivre est encore celui de la promesse. Enfin, le modèle kantien de la règle universelle, formulée dans le second impératif : *traiter l'humanité dans sa propre personne et dans celle d'autrui comme une fin en soi et non pas seulement comme un moyen*, donne à Ricœur l'occasion d'exprimer les raisons de la normativité qui guide le maintien de soi. Cette question présente deux trajets: l'un ascendant de subsomption de la maxime sous la règle ; et l'autre descendant de la règle à son application concrète, donc aux personnes dans leur plurivocité irréductible. Si l'on considère le trajet descendant qui va de

¹⁴⁰ RICŒUR, P., "Entre éthique et ontologie : la disponibilité" in : *Gabriel Marcel*. Colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et l'association Présence de Gabriel Marcel, textes réunis par Michèle SACQUIN, Paris Bibliothèque Nationale, 1989, p. 157-164. Voir aussi, GREISCH, J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens.*, op.cit., chap. 10 "Pouvoir Prometre" Cinq variations phénoménologico-herméneutiques. Et plus précisément : 1. *La promesse comme expression d'un "fidélité créatrice"* (*G. Marcel*) p. 327 et seq.

¹⁴¹ Voir, RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 320-321 : "...Kant —écrit Ricœur— n'a pas tenu compte de ce que cette prise de responsabilité est solidaire de la règle de justice qui la place dans le même espace de pluralité où sert précisément l'état de minorité (en quoi l'autonomie est autant un principe politique qu'un principe moral ; c'est un principe politique que Kant a moralisé). L'autonomie apparaît ainsi tributaire de l'hétéronomie, mais en un autre sens de l'autre : l'autre de la liberté sous la figure de la loi que pourtant la liberté se donne, l'autre du sentiment sous la figure du respect, l'autre du mal sous la figure du pechant au mal. A son tour, cette triple altérité, intime au soi, rejoint l'altérité proprement dialogique qui rend l'autonomie solidaire et dépendante de la règle de justice et de la règle de réciprocité. L'idée même d'autrui bifurque selon deux directions opposées en corrélation avec deux figures du maître : l'un, le dominateur, ayant pour vis-à-vis l'esclave, l'autre, le maître de justice, ayant pour vis-à-vis le disciple. C'est l'« hétéronomie » de ce dernier qu'il faut intégrer à l'autonomie, non pour l'affaiblir, mais pour renforcer l'exhortation de Kant dans *Qu'est-ce que les Lumières ? : Sapere aude ! Ose apprendre, goûter, savourer par toi-même. !* "

l'universalité de la norme à la pluralité irréductible des personnes et donc, aux cas et aux circonstances tout à fait particulières, il faut penser à un principe d'équité. Ainsi, le modèle aristotélicien de l'équité, selon lequel elle comble le vide laissé par la norme là où elle n'y arrive pas à cause de sa généralité, aide à penser et à préserver le respect de la norme sans faire de la norme elle-même un absolu. Lorsqu'il s'agit des cas particuliers, soit par exemple celui de dire la vérité aux mourants : la *sagesse pratique* que Ricœur préconise consiste alors à inventer des comportements justes selon la singularité du cas, tout en trahissant le moins possible la norme. La règle est importante autant que la compassion que demande le cas particulier, car, le souci de ne pas faire souffrir les malades au terme de leur vie peut aboutir à un comportement arbitraire ou même opposé érigeant en règle le devoir de mentir aux mourants. D'ailleurs, dans le trajet ascendant, de la maxime au principe universel, du point de vue logique, il est impeccable : on pense à une maxime, par exemple celle de ne pas céder aux attractions d'une fausse promesse, et on la soumet à l'épreuve de l'universalisation. Or, Ricœur remarque comment, d'emblée ce trajet de la promesse se rattache surtout au souci de l'intégrité personnelle. Pour le montrer on peut penser à la promesse comme acte de discours. C'est ainsi que la règle selon laquelle il *faut tenir* ses promesses se distingue d'autres actes de discours. Celle-ci dit : « A se place sous l'obligation de faire X en faveur de B dans des circonstances Y ». Lorsqu'A dit cela, il fait quelque chose : il s'oblige lui-même donc, à ne pas l'accomplir il se contredit lui-même. Or, selon notre auteur : « L'obligation de *se* maintenir soi-même en *tenant* ses promesses est menacée de se figer dans la raideur stoïcienne de la simple *constance*, si elle n'est pas irriguée par le vœu de répondre à une attente, voir à une requête venue d'autrui.¹⁴² » Donc, dans ce cas d'abstraction aussi : *l'autre et l'institution* (dans ce cas l'institution du langage) sont, en quelque sorte, présents. Bref, non seulement moi, mais l'autre qui compte sur moi et l'institution sont en jeu lorsque je m'engage dans une promesse. Alors, je peux me trahir moi-même mais lorsque je me trahis je ne me trahis pas seulement moi, mais je trahis aussi l'autre et l'institution (le troisième qui n'est pas impliqué dans le seul rapport dyadique).

La promesse et la règle constituent ainsi la modalité du maintien de soi donc de l'ipséité. Enfin, Ricœur ferme ces trois magnifiques études consacrées à la dialectique du soi-même et de l'autre que soi, avec une réflexion sur le terme hégélien de la *reconnaissance*.

¹⁴² RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 311.

« La reconnaissance est une structure du soi réfléchissant sur le mouvement qui emprote l'estime de soi vers la sollicitude et celle-ci vers la justice. La reconnaissance introduit la dyade et la pluralité dans la constitution même du soi. La mutualité dans l'amitié, l'égalité proportionnelle dans la justice, en se réfléchissant dans la conscience de soi-même, font de l'estime de soi elle-même une figure de la reconnaissance.¹⁴³

¹⁴³ *Ibid.*, p. 344. Voir aussi, MICHEL, J., dans *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain, op.cit.* p. 96. Là où Michel voit la présence de l'éthique de Levinas qui, d'après lui, a probablement joué un rôle majeur au cours de l'itinéraire de Ricœur, en contribuant à engager le "tournant intersubjectif" de son anthropologie, je considère, par contre, que l'impulsion de ce "tournant intersubjectif" il la doit plutôt à Hegel. En fait, si l'on veut rendre justice à Ricœur, il faut reconnaître que le social est présent de le début de ses travaux, sauf qu'il ne disposait pas alors des moyens de résoudre ce problème qu'il a trouvé chez Hegel. On l'a souligné déjà dans le deuxième chapitre du présent travail : Ricœur reconnaît ne pas avoir résolu le problème du social dans *Le Volontaire et l'Involontaire*, parce qu'il manquait alors des outils qui apparaissent chez Hegel. Voir, "Hegel aujourd'hui", *Études théologiques et religieuses, op.cit.*, p. 348-349. Certes, Michel ne maque pas sa cible dans la mesure où il se situe dans la phénoménologie-herméneutique de Ricœur et donc, dans l'héritage qu'il recueille de Husserl, Heidegger et des introducteurs de la phénoménologie en France dont Levinas est un des plus remarquables. Or, Michel soutient que : "Il revient pour une large part à Levinas d'avoir permis à Ricœur de passer d'une anthropologie existentialiste à une anthropologie morale." (Voir, *op.cit.*, p. 97). Michel semble aussi oublier l'influence de Gabriel Marcel sur le jeune Ricœur. En fait, c'est à Marcel que Ricœur pense au moment de définir le tournant de la promesse du "respect" à soi vers le "respect pour autrui". Voir *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p. 311 : "...Gabriel Marcel — écrit notre auteur — décrivait dans son admirable analyse de la disponibilité: « En un certain sens, disait-il dans *Être et avoir* (p. 56 sq.), je ne puis être fidèle qu'à mon propre engagement, c'est-à-dire, semble-t-il à moi-même ». Mais, en ce point naît l'alternative: « Au moment où je m'engage, ou bien je pose arbitrairement une invariabilité de mon sentir qu'il n'est pas réellement en mon pouvoir d'instituer ; ou bien j'accepte par avance d'avoir à accomplir à un moment donné un acte que ne reflétera nullement mes dispositions intérieures lorsque je l'accomplirai. Dans le premier cas, je me mens à moi-même, dans le second, c'est à autrui que par avance je consens à mentir. » (*ibid.*, p. 70). Comment échapper à ce double nœud de la constance de soi ? On connaît la réponse de Gabriel Marcel : « Tout engagement est une réponse » (*ibid.*, p. 63). C'est à l'autre que je veux être fidèle. A cette fidélité, Gabriel Marcel donne le beau nom de disponibilité."

CONCLUSIONS

Un des fils conducteurs de la philosophie de Ricœur est la question de la subjectivité dans laquelle est imbriquée l'idée de liberté elle-même. De plus, elle est fondamentalement d'accord, me semble-t-il, avec la théorie hégélienne qui dégage les trois points d'émergence de la subjectivité : la défense par le christianisme du droit de l'individu dans sa singularité ; la « libre pensée » du *cogito* cartésien ; et l'*autonomie* kantienne. La philosophie de Ricœur a ses présupposés de fond et l'on peut dire qu'elle s'insère dans la tradition appelée *idéaliste*. En fait, cette tradition est en amont de la phénoménologie et de l'herméneutique qui s'érigent en un rapport de continuité/rupture avec elle. Quant à la phénoménologie-herméneutique de Ricœur, celle-ci se situe d'une façon tout à fait particulière. La phénoménologie husserlienne d'abord, prétend surmonter l'idéalisme. La pensée part alors de la *phénoménalité* de l'expérience, du vécu. Mais le fait de recourir à des *intuitions* privées de l'individu la rapproche d'emblée du psychologisme et, de plus, puisque c'est le seul sujet qui réfléchit sur ses propres vécus, celui-ci semble se constituer en *maître du sens*. Il s'agit probablement de l'*immédiateté* du soi à soi du sujet que Ricœur a combattue au long de sa carrière jusqu'à l'herméneutique du soi de *Soi-même comme un autre*. La réflexion alors n'est pas *immédiate*, mais *médiate*. Si l'on parle du *sens* des choses, c'est probablement dans la mesure où l'on accepte le *criticisme* kantien d'après lequel ce que les choses sont en soi, les *noumènes*, ne peuvent pas être déterminées par nous ; nous ne connaissons que ce que les choses sont pour nous, les *phénomènes*. Selon le criticisme, l'esprit humain n'est pas passif face aux données sensibles, mais organise ces données selon des schèmes ou des concepts qui sont des structures de l'entendement lui-même. Le problème, en revanche, est que la détermination des structures de la connaissance, en même du sens des choses, se constitue par la réflexion du sujet sur ses opérations *immanentes*. Kant n'a pas eu l'idée d'aller chercher dans le langage déjà constitué, dans les énoncés publics, bref, dans des traces *matérielles* de l'entendement lui-même, la constitution des structures immanentes à la connaissance. La philosophie transcendantale se constitue ainsi par la seule réflexion du sujet sur ses opérations immanentes. C'est, me semble-t-il, l'*immédiateté* du soi à soi de la conscience chez Descartes, chez Kant, chez Fichte et chez Husserl. Aucun d'entre eux n'a eu l'idée de la

médiation de la conscience dont la rationalité se constitue au fil du temps et de l'histoire et en passant par le travail du négatif, c'est-à-dire de l'apprentissage et de l'expérience au fil du temps. C'est à Hegel que l'on doit l'idée de *médiation*. Le fait que la conscience n'est pas seulement *en soi* mais *pour soi* en ce sens qu'elle se *réalise* par le travail du négatif et pour l'œuvre. Pour que la réflexion aboutisse alors à la connaissance, elle doit effectuer le passage par le langage¹ et par la culture. Ce que Ricœur nomme la *médiation de la réflexion par l'analyse* c'est justement, ce travail de la réflexion qui n'arrive au terme de ses enquêtes qu'après un long détour par les traces matérielles qui sont dans l'arrière-fond culturel d'une communauté humaine. De même, si l'herméneutique de tradition heideggerienne développe sa réflexion à partir du *Dasein* —qui est lui-même *dans* le monde et donc, affecté par la réalité dont il prétend constituer le *sens*— l'on peut soutenir que la *dialectique* de Hegel avait déjà développé la compréhension de la réalité comme un *tout* et plus précisément comme un *tout dynamique*. Autrement dit, Hegel est celui qui comprend l'être comme devenir à partir du rapport dyadique entre des choses dont la différence constitue une certaine opposition. Par conséquent, si l'on peut soutenir malgré tout avec Ricœur lui-même (dans l'article de *l'Encyclopædia Universalis* « Liberté ») que Hegel est enfermé dans l'époque où le mode fondamental d'être est la subjectivité, néanmoins c'est lui qui a tenté de concilier l'ontologie substantialiste d'Aristote et de Spinoza avec la libre subjectivité illustrée par Descartes et Kant. Il a donc essayé de concilier réalisme et idéalisme. Le problème est que le *Geist* hégélien finit par réduire la *substance* au *sujet*, ce que l'on pourrait appeler avec Ricœur une « subjectivisation de la substance ». Mais il y a déjà là quelque chose de plus que le seul principe abstrait du « je pense ». On se bat pour une connaissance du réel concret qui se constitue comme un *tout* en dehors d'un entendement procédant par des *abstractions* de plus en plus vides de tout contenu. C'est très probablement le sens de la phénoménologie/herméneutique de Ricœur où la recherche du *constituant* ou du *principe transcendantal* qui donne raison des choses, est *dialectisée* par le jeu de l'interprétation des traces culturelles, principalement textuelles. Sinon, le travail de la réflexion s'effectue sur des contenus concrets comme des énoncés ou plus précisément des récits.

Ensuite, dans une ligne plus aristotélicienne que kantienne (rappelons qu'Aristote conçoit le concept de volonté dans le cadre de l'éthique —*Éthique à Nicomaque*)

¹ À l'époque Herder avait déjà eu l'idée d'aller interroger le langage pour déterminer la spécificité de la connaissance humaine.

Ricœur défend l'idée que la *conscience* comporte une qualité éthique. C'est-à-dire que la conscience humaine ne peut continuer à être considérée comme un *principe abstrait de connaissance* selon l'idée du *cogito* cartésien ou du « je pense » kantien : elle est surtout *raison pratique*, principe de *libre causalité* et donc, volonté. Si l'on s'en tient au reproche que Ricœur adresse à Kant, celui d'avoir construit la deuxième critique (*Critique de la Raison Pratique*) sur le modèle de la première (*Critique de la Raison Pure*), ce modèle a éclaté dans la *dialectique* hégélienne où le « je » comporte déjà les traits *d'effectuation* et *d'altérité*. C'est ainsi que l'on peut comprendre avec Hegel, que *la seule idée capable de conférer à l'histoire une unité est l'idée de liberté*, car alors on ne parle pas d'une qualité abstraite de l'entendement, mais des œuvres et des événements humains qui ont été réalisés dans le temps. Ensuite, l'historicité de la liberté signifie justement que nous faisons l'histoire en même temps que nous sommes dans l'histoire, que nous subissons l'histoire comme Gadamer l'a mis en évidence. Puis il faut compter avec le côté obscur de la *conscience* chez ceux que Ricœur appelle les philosophes du soupçon : Nietzsche, Marx et Freud, qui l'ont dénoncée comme *fausse conscience*. D'abord parce que le langage lui-même est trompeur, il est un abîme insondable d'équivocité où la philosophie elle-même est piégée. Ensuite, parce que nous sommes soumis à des nécessités qui déterminent souvent notre conduite. Enfin, car il y a des maladies radicales de l'esprit, dont on dira qu'il a ses limites. Mais c'est ainsi que l'on est vraiment face à la *conscience* humaine en ce qu'elle a de réel et non face à une abstraction vide de l'entendement comme Ricœur le met souvent en évidence.

Or, en acceptant, comme on l'a fait dans ce travail, le Kantisme-posthégélien de Ricœur et en reconnaissant que sa philosophie est *critique* et en même temps *dialectique* (tout en considérant qu'il s'agit des réappropriations de Ricœur lui-même) on découvre des questions qui posent un grave problème de cohérence. D'abord, on a vu comment le *criticisme* peut opérer au sein d'une *dialectique* qui se referme sur elle-même sous la forme d'une tautologie. Autrement dit, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* c'est le jeu des oppositions qui semble se refermer sur une tautologie : celle du savoir de soi de l'Esprit. Sinon, il y aurait un principe ultime et suprême qui donnerait raison de tout et ce dernier principe serait l'Esprit, le *Geist*. Quant à la philosophie selon des limites chez Kant, elle traverse la dialectique elle-même en la rendant paradoxale, donc inconciliable, car on ne peut pas déterminer *a priori* ce que les choses sont *en soi*, des *noumènes*. On accepte alors que la raison dans son usage logique visée à donner les dernières raisons des objets d'expérience, mais, en reconnaissant qu'elle dépend des

perceptions sensibles qui se donnent toujours comme un *divers* et jamais comme un *tout*. Qui plus est, on n'a pas l'expérience de toutes les expériences possibles. En outre, à partir du divers des intuitions sensibles la raison peut élaborer alors des schèmes. Mais l'expérience d'un *tout* en soi ne se donne pas selon le mode de connaissance de l'objet. De manière semblable, me semble-t-il, Ricœur soutient que le *temps* comme un *tout* n'apparaît pas à la conscience, comme peut-être, Husserl et Heidegger le voudraient. Il admet ainsi que les limites de notre *connaissance* sont celles de notre expérience possible, là où l'expérience part des données de la sensibilité. Son pari serait alors celui de reconnaître que la réalité est un *tout*, et plus précisément un *tout* dynamique, comme le passage de la *puissance* à l'*acte*, *apparaissant/disparaissant* aux dires de Ricœur, mais que, par contre, on n'a pas de perception sensible de ce tout. Sinon, en admettant que nous sommes *dans* le monde et qu'en conséquence nous faisons partie de ce tout que nous voulons penser, il y a un écart entre le rationnel (en sachant que le rationnel est partie aussi du réel) et le réel, et cet écart est insurmontable. Cela ne signifie pourtant pas que nous ne pouvons pas le penser du tout, mais que notre pensée ne sera jamais une certitude. C'est la maxime de Kant que Ricœur semble défendre à tous égards et à partir de laquelle il explore d'autres voies comme celle du récit : là où celui-ci exprime le *tout* des choses où l'on ne peut pas accéder par le discours direct ou descriptif. Or, à son tour, puisque le discours poétique n'explique rien, le discours spéculatif trouve son objet dans l'enquête de sa compréhension conceptuelle. Le Kantisme-posthégélien de Ricœur est sous ce point de vue assez cohérent. Sauf que lorsqu'il analyse la détermination du temps en opposant Augustin à Aristote et Husserl à Kant, il entrevoit les limites du système kantien qui a été construit sur le modèle de la physique newtonienne en se fermant à d'autres voies possibles de connaissance. Ces autres formes de connaissances sont plus tard envisagées par la phénoménologie husserlienne qui procède par un questionnement *à rebours* à la recherche de la constitution du vécu toujours préalable à toute forme de théorisation, et aussi par l'herméneutique ontologique issue de Heidegger et de Gadamer. Or, là où je vois une incohérence majeure, c'est dans le refus « absolu » de Ricœur face à l'idée de l'esprit. Car si l'on défend une conception dialectique de la réalité, comment la nier dans le rapport entre les individus ? Comme Ricœur lui-même le fait, l'on a suivi Hegel jusqu'au chapitre VI de la *Phénoménologie* : « La vérité et la certitude de soi-même ». C'est le chapitre où pour la première fois apparaît la notion d'Esprit, le *nous* en ce sens que la réalité humaine ne se comprend pas comme pure individualité ; qu'il y a toujours

un « je » pour un autre « je ». Le rapport d'altérité est alors constitutif de la mêmeté ; puis la liberté elle-même n'est pas la seule *autonomie* individuelle, du moment où l'on reconnaît que ce sont deux *autonomies* qui s'affrontent dans un rapport d'égalité et de lutte par la mutuelle *reconnaissance*. Bref, nous sommes *esprit* et pas seulement *conscience*, en ce sens que la conscience est toujours individuelle tandis que l'esprit est le *nous*. On peut ajouter que ce rapport est paradoxal, qu'il est tranché d'un coup décisif et donc, que l'esprit humain, tout en étant « esprit », est pourtant irréconciliable. Jamais il n'y aurait la conciliation finale à laquelle aspirait la *Sittlichkeit* hégélienne, car une telle réconciliation anéantirait les individualités dans une identité qui devient elle seule le *sujet total*. Pourtant il faut accepter, me semble-t-il, que le rapport intersubjectif entre les individus n'est pas comparable à l'esprit. Disons, à notre rapport spirituel où nous sommes tous concernés les uns par rapport aux autres. Peut-être est-ce le signifié profond du cri de Dieu à Caïn lorsqu'il lui demande où est son frère Abel et que celui-ci lui répond *suis-je le gardien de mon frère ?* Autrement dit, peut-être sommes-nous en effet, gardiens les uns des autres et donc, responsables...

Un autre des grands acquis de Ricœur est sans doute, le rôle assigné à l'agir. Le principal but de ce travail, en fait, était de le prouver. Il fallait effectuer le passage par les théories de la subjectivité afin de montrer jusqu'à quel point la raison humaine est *productrice* de *sens* et aussi de *monde*. Il fallait se rendre compte jusqu'où nous sommes artisans de notre propre *monde* qui est un monde éthique, culturel, institutionnel... Cela pourtant, n'implique nullement que l'homme et seulement l'homme est le *réalisateur* de ce film magnifique qu'est l'histoire humaine. L'idée de défendre *un fond d'être à la fois puissant et effectif sur lequel se détache l'agir humain lui-même* de même que celle de l'*arkhè* où les antiques voyaient au même temps le *principe* de l'ordre de l'univers et celui de la justice, *diké*, ces idées pointent vers une *transcendance de l'être*, mais dont le sens n'est pas forcément religieux. Telle serait l'idée du *Bien* chez Platon, l'*acte pur* chez Aristote, *ens perfectissimum* chez les scolastiques... et l'altérité de l'*Autre* attestée par le for interne de la conscience et sur lequel Ricœur veut maintenir l'équivocité du point de vue philosophique. La dialectique de Ricœur est, à cet égard, assez claire : le même ne va pas sans l'autre. Dans ce cas, la reconnaissance de l'efficacité humaine en ce qui concerne l'histoire ne va pas sans l'aveu d'une réalité distincte qui la précède et la conditionne. Néanmoins il est vrai que l'altérité de l'*Autre*, *attestée* par le for interne de la conscience selon la métaphore de la voix de la conscience et dont le trait principal ne serait pas la capacité de distinguer entre le bien et le mal sinon le phénomène lui-

même de commination, cette Alterité semble impliquer l'idée du Dieu personnel. Et cela, car la rationalité du point de vue éthique semble être constituée par l'idée de Bien qui ne se comprend pas en dehors d'un rapport à l'être humain. Cette question, pourtant, n'a pas été développée et elle demanderait une autre enquête. Par contre, ce qui a été envisagé, c'est surtout le caractère productif de l'agir humain. C'est pour quoi ont été incluses les trois œuvres majeures de Ricœur : *la Métaphore vive*, *Temps et récit* et *Soi-même comme un autre*. D'abord, parce que l'importance du récit s'explique, comme l'on l'a vu, par sa qualité de penser le *tout* et d'accéder à des choses que le discours direct ou descriptif n'atteint pas. Mais aussi parce qu'elles montrent la façon dont *l'humain est produit de l'humain* : soit le langage et sa qualité métaphorique pour exprimer l'être comme acte (l'être et le ne pas être qui dit Ricœur) ; soit le récit où l'on trouve le *monde du texte* qui ne coïncide tout à fait ni avec les intentions de l'auteur ni avec celles du lecteur ; soit l'ipséité et l'historicité de l'individu dont le *sens* est aussi constitué comme un récit.

En outre, s'il y est un ouvrage qui a mes préférences, c'est sans doute *Temps et récit* dans sa continuité avec les philosophies de l'histoire. Là où semblent s'entrecroiser des thématiques si hétérogènes comme l'ontologie, l'épistémologie, l'éthique et la politique dans des rapports d'entrecroisement et de composition qui attirent aussi les préférences de Ricœur lui-même. Dans cette œuvre, d'abord, Ricœur développe la confrontation entre deux formes du temps : le temps phénoménologique et le temps cosmologique. Puis il défend l'idée que ces deux formes du temps sont irréconciliables et irréductibles entre elles. Par le récit néanmoins, en tant qu'acte de configuration et mimesis de l'action, on peut accéder à une compréhension du temps humain et donc de l'histoire, puisque dans le récit s'entrecroisent les deux dimensions psychologique et physique de la temporalité. De manière semblable, on peut parler aussi des tiers-temps comme celui du calendrier où la temporalité des travaux et des jours est mesurée selon la révolution des astres. Si l'on considère ensuite, le versant de l'épistémologie, les paradoxes présentés par l'analyse du temps, surtout le dernier des trois, à savoir le caractère insondable du temps qui nous enveloppe, sont inenvisageables dans une perspective strictement spéculative. Le récit constitue alors un milieu de réflexion pour la pensée spéculative elle-même. De plus, les deux premiers volets de l'œuvre sont consacrés à montrer qu'un même acte de configuration peut s'appliquer à l'histoire et à la narratologie et donc, que l'on est autorisé à parler de fiction dans l'histoire autant que d'histoire dans la fiction. Bref, que l'on procède par l'imagination, et pas seulement par

les traces documentaires, pour reconstruire un récit cohérent des événements passés. De même, lorsque l'on invente un récit quelconque, on part pourtant des connaissances préalables qui sont prises dans l'environnement et dans le fond historique culturel des communautés. C'est l'élément que Ricœur a développé sous le signe de la *mimesis* pour dire que l'imitation de l'action est supportée par la triple membrure du préalable, de l'acte créateur lui-même de l'auteur, et de l'acte créateur du lecteur. Cette complexité circulaire, en ce sens que l'une renvoie à l'autre, est imbriquée dans l'acte de raconter en dissipant quelque forme de naïveté que ce soit sur la question précise de cette science humaine qu'est l'histoire. Mais si Ricœur s'intéresse à la dialectique expliquer/comprendre c'est aussi, me semble-t-il, pour éviter que le récit s'érige en *englobant* dernier. Autrement dit, quoi que l'on puisse reconnaître bel et bien que l'histoire comporte un élément de fiction, la fiction ne travaille, dans ce cas, que sur des événements préalables et donc, sur ce qui est vraiment arrivé aux hommes dans le passé et dont la détermination s'effectue à partir des traces matérielles. L'explication en histoire, contrairement au récit fictif, ne s'établit pas sur l'élément structurel — tel serait le cas de l'explication dans les théories structuralistes — mais sur les traces matérielles dans un rapport de causalité. L'explication en histoire est alors plus proche du sens kantien où la connaissance est toujours empirique. C'est ainsi que, par ailleurs, les questions d'ontologie sont aussi imbriquées dans la trame des réflexions sur l'histoire, car l'on parle des événements vraiment arrivés. De cette manière, me semble-t-il, on peut continuer à parler de *vérité* sans retomber dans une dogmatique, en ce sens que la *vérité* est la *vérité de...* Elle a la visée intentionnelle de *ce qui a effectivement eu lieu*, même si on admet que l'on n'a pas de connaissance complète ou totale d'une telle vérité. Ensuite, concernant l'ontologie, Ricœur semble défendre *l'équivocité de l'être du temps* moyennant les trois apories énoncées : celle de l'irréductibilité de l'une à l'autre des perspectives psychologique et cosmologique, celle de l'unicité ou de la totalité du temps comme singulier collectif, et celle de l'impossibilité de *penser le temps*, de le représenter. Enfin, du côté politique, la réflexion sur le temps touche la question de l'histoire comme *une*. C'est aussi ce que Ricœur énonce dans le titre de l'article où il résume quelques-uns des résultats de *Temps et récit* : « L'histoire commune des hommes. La question du sens de l'histoire » (1982). À cet égard nous retrouvons de nouveau Hegel selon l'idée maintes fois répétée dans ce travail : *l'idée capable de conférer à l'histoire une unité, l'idée de liberté...* La réflexion de Ricœur est dans ce cas dialectique au sens platonicien, car, une fois achevée la montée vers l'idée, il descend

vers leur application concrète. Ainsi, après avoir thématiqué son *renoncement à Hegel* et dit pour quelles raisons, il achève son ouvrage sur le chapitre : « L'herméneutique de la conscience historique ». Là il défend *l'initiative* en préconisant l'idée *d'entreprendre* pour provoquer des changements dans le monde et bouleverser la réalité humaine. Il est vrai que l'on a perdu l'enthousiasme naïf qui encourageait naguère, à l'époque de la modernité, les théories du *progrès* comme celles de Turgot, Condorcet et d'autres... Mais la *liberté* continue d'être, tout de même, la capacité de prendre des initiatives et donc de gérer son propre destin...

Le présent travail s'achève sur une réflexion sur l'identité personnelle selon l'idée du maintien de soi (ipse) dont le modèle par excellence est celui de la promesse. À ce propos, de nouveau, l'historicité de la liberté a le caractère précis du *sens* qui advient le long d'une vie, de notre vie, mais que nous sommes seuls capables de coordonner, de même que l'on coordonne les événements dissemblables d'un récit quelconque. L'on voit affleurer ainsi le modèle de concordance/discordance que Ricœur propose en s'inspirant librement de la *Poétique* d'Aristote. Alors, s'il est certain que le temps humain est lui-même *distendu* entre passé, présent et futur, et que le *sens* de quelque chose suppose une certaine ordonnance ou concordance entre un divers d'éléments parfois dissemblables, l'on peut comprendre le génie de Ricœur quand il dit que le *temps humain s'articule en forme de récit*. De même, il n'y a que nous-mêmes qui donnions un *sens* à notre histoire personnelle lorsque il y a des incidents imprévisibles qui ne dépendent pas de nous, mais qui, pourtant, nous arrivent. C'est là où se joue l'importance du maintien de soi. Mais si le modèle de la promesse est le paradigme du maintien de soi, c'est parce qu'il faut toujours compter avec un *autre* qui attend quelque chose de moi : soit que cet autre procède de l'amitié ; soit que ce soit un tiers qui procède de l'institution ; soit que cet Autre m'appelle du for interne de la conscience et dont le commandement est celui du *Cantique des Cantiques* (tel que le rappelle Rosenzweig dans *L'Étoile de la Rédemption*) : « Toi, aime-moi ! »

TABLE DES MATIERES

DÉDICACE	
REMERCIEMENTS	
RÉSUMÉ	7
MOTS CLÉS	11
INTRODUCTION GÉNÉRALE	13
PROLÉGOMENES	19
<i>Autour du dualisme ontologique, 22. — La question de la philosophie transcendantale, 29. — La dialectique de Hegel, 40. — La essence de l'esprit : la substance éthique ou la liberté sensée, 51. — Le parcours de liberté ou l'historicité de la liberté chez Ricœur, 55. — Le travail ricœurienne pour la « liberté », 60.</i>	
CHAPITRE I. — RICŒUR. VERS UNE POÉTIQUE DE LA LIBERTÉ	63
<i>Le bouleversement de la théorie de la subjectivité, 64. — De l'entendement à l'agir. Le plaider pour l'historicité de la liberté, 72. — Le « nœud gordien » du double héritage de Ricœur : la philosophie réflexive française et l'existentialisme, 81. — Le bouleversement de la théorie du sujet chez Ricœur, 98. — La phénoménologie-herméneutique de Paul Ricœur, 110.</i>	
CHAPITRE II. — LIBERTÉ, SUBJECTIVITÉ ET HISTORICITÉ : LE KANTISME-POSHÉGELIEN DE RICŒUR	119
<i>Une liberté qui prend en charge la responsabilité du mal, 130. — La phénoménologie de l'esprit et l'interprétation freudienne de la culture, 147. — Si la conscience en tant que tel est surmontée par l'esprit, 157. — La philosophie transcendantale kantienne et la dialectique de la médiation hégélienne chez Ricœur, 170.</i>	
CHAPITRE III. — LIBERTÉ ET RÉCIT	179
<i>Autour de la Métaphore vive, 184. — Autour de Temps et récit I, 204. — Les apories de l'expérience du temps, 206. — La mise en intrigue, 211. — Le triple mimésis et le temps raconté, 217. — Théorie du texte, théorie de l'action, théorie de l'histoire, 231.</i>	
CHAPITRE IV. — L'ENJEU DU TEMPS ET DU RÉCIT	241
<i>Autour de l'essai : « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », 247. — Le parcours historique-philosophique de la deuxième partie de Temps et récit, 264. — L'histoire: res gestae et temporalité, 278. — Autour de Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction, 283. — Le temps et le récit comme enjeu majeur de l'historicité, 297.</i>	

CHAPITRE V. — LIBERTÉ ET VÉRITÉ : VERS QUELLE ONTOLOGIE ? 307

Autour de l'aporétique de la temporalité, 307. — L'expérience intime du temps chez Augustin, Husserl et Heidegger, 310. — L'ultime irrepresentabilité du temps, 327. — Autour de l'identité narrative, 337. Autour de la question ontologique, 348. — La promesse et la règle : ce qui nous tient dans la liberté, 354.

CONCLUSION 361

TABLE DES MATIÈRES371

BIBLIOGRAPHIE373

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie présente des textes de Paul Ricœur et sur Paul Ricœur mais il ne s'agit pas d'un rassemblement à prétention exhaustive. La bibliographie exhaustive est rassemblée dans le nommé VANSINA, le travail de Frans VANSINE : Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary Bibliography. 1935-2008 Réunie et mise à jour par Frans D.Vansina. Avec la collaboration de Pieter Vandecasteele Leuven-Paris-Dudley, Éd. Peeters, 2008. (La notation des œuvres et des articles de Ricœur correspond à la classification du Vansina) Précisons aussi que les articles majeurs de Paul Ricœur sont, le plus souvent, rassemblés dans recueils des ouvrages thématiques.

Quant à les ouvrages critiques. On en a sélectionné particulièrement trois a fin de contraster la propre interprétation de Ricœur : STEVENS, B., *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur*, Dordrecht, Boston, London; Éd. Kluwer Academic Publishers, 1991; MICHEL, J., *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Éd. du Cerf, 2006 ; GREICHS, J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Paris, Éd. Millon, 2001.

PRIMAIRE

ŒUVRES DE PAUL RICŒUR (PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE)

- DUFRENNE, M. et RICŒUR, P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Esprit). Préface de K. Jaspers. Paris, Suil, 1947, 399 p. [Les pages 173-393) constituent la contribution de P. Ricœur] I. A. 1.
- *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe.* (Artistes et écrivains du temps présent). Paris, Ed. Du Temps Présent, 1947. I.A.2.
- *Philosophie de la volonté (I). Le volontaire et l'involontaire* (Philosophie de l'esprit). Paris, Aubier, 1950. (Réédition en poche dans "Points-Essais", avec le préface de Jean Greisch, Paris, Seuil, 2009.) I.A.3.
- HUSSERL, E., *Idées directrices pur une phénoménologie.* (Bibliothèque de philosophie). Traduction des *Idéen I* avec introduction et notes de P. RICŒUR, Paris, Gallimard, 1950. I.A.4.
- *Histoire et vérité* (Esprit). Paris, Seuil, 1955 (première édition); 1964 (deuxième édition augmentée de quelques textes); 1967 (troisième édition augmentée de quelques textes). I.A.5.
- *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité I. L'homme failible* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1960. I.A.6.
- *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1960. I.A.7. (Réédition en poche dans "Points-Essais", avec le préface de Jean GREISCH, Paris, Seuil, 2009.)
- *De l'interprétation. Essai sur Freud* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1965. (Réédition en poche dans la série "Points-Essais", Paris, Seuil, 1995.) I.A.8.
- RICŒUR P., et MARCEL G., *Entretiens Paul Ricœur – Gabriel Marcel* (Présence et pensée). Paris, Aubier, 1968. I.A.9.

- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (L'ordre philosophique). Paris, Seuil, 1969. (Réédition en poche avec le préface de Jean GREISCH dans la série "Points-Essais", Paris, Seuil, 2013.) I.A.10.
- *La métaphore vive*, (L'ordre philosophique). Paris, Seuil, 1975. (Édition en poche "Points-Essais, 347", 1991.) I.A.11.
- *Temps et récit, I. L'intrigue et le récit historique*. (L'ordre philosophique). Paris, Seuil, 1983. (Édition en poche "Points-Essais, 227", 1991) I.A.12.
- *Temps et récit, II. La configuration dans le récit de fiction*. (L'ordre philosophique). Paris, Seuil, 1984. (Édition en poche "Points-Essais, 228", 1991.) I.A.13.
- *Temps et récit, III. Le temps raconté*. (L'ordre philosophique). Paris, Seuil, 1985. (Édition en poche "Points-Essais, 229", 1991). I.A.14.
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. (Collection Esprit). Paris, Seuil, 1986. (Édition en poche "Points-Essais, 377", Paris, Seuil, 1998) I.A.15.
- *À l'école de la phénoménologie* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986. (Édition en poche 2014) I.A.16.
- *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* [conférence à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, 1 985]. Avant-Propos par P. GISEL, Genève: Labor et Fides, 1986. I.A.16a.
- *Soi-même comme un autre*, (L'ordre philosophique). Paris, Seuil, 1990. (Édition en poche dans la collection "Points-Essais, 330", Paris, Seuil, 1996.) I.A.17.
- *Amour et justice* [conférence de P. Ricœur suivie de notes à l'occasion de la remise du Prix dr. Leopold Lucas, Tübingen 1 989]. Texte français avec une traduction allemande parallèle de M. RADEN. Tübingen J.C.B Mohr, 1990. I.A.17a.
- *Lectures, 1. Autour du politique* (La couleur des idées). Avec une note éditoriale par O. MONGIN. Paris, Seuil, 1991. (Édition en poche dans la collection "Points-Essais, 382", Paris, Seuil, 1999.) I.A.18.
- *Lectures, 2. La contrée des philosophes* (La couleur des idées). Avec une note éditoriale par O. MONGIN. Paris, Seuil, 1992. (Édition en poche dans la collection "Points-Essais, 401", Paris, Seuil, 1999.) I.A.19.
- *Lectures, 3. Aux frontières de la philosophie* (La couleur des idées). Avec une note éditoriale par O. MONGIN. Paris, Seuil, 1994. (Édition en poche dans la collection "Points-Essais, 541", Paris, Seuil, 2006.) I.A.20.
- *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris, Calmann-Lévy, 1995. (Édition en poche dans la collection "Pluriel". Paris: Hachette, 2001.) I.A.21.
- *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Philosophie). Paris: Éditions Esprit, 1995. I.A.22.
- *Idéologie et Utopie* (La couleur des idées). Traduction de *Lectures on Ideology and Utopia* par M. REVAULT D'ALLONNES et J. ROMAN avec introduction par g.H. TAYLOR et avant-propos à l'édition française par M. REVAULT D'ALLONNES. Paris, Seuil, 1997. (Édition en poche dans la collection "Points-Essais", Paris, Seuil, 1997.) I.A.24.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (L'ordre philosophique). Paris, Seuil, 2000. (Édition en poche dans la collection "Points-Essais", Paris, Seuil, 2000.) I.A.29.
- *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010.

- *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Seuil, 2013.
- *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954*. Paris, Seuil, 2011.

OUTRES AUTEURS

- ARENDR, H.,
- *Condition de l'homme moderne*, Tr. Fr., Georges FRAIER ; Préface de Paul Ricœur, Calmann-Lévy, 1961 et 1983.
- ARISTOTE,
- *La Métaphysique*, Trad. Fr. et commentaire, J. TRICOT, 2 vol., Paris, Vrin, 1953.
 - *Éthique à Nicomaque*, Trad. Fr. Jules TRICOT, Paris, Vrin, 1012.
 - *Poétique*, Tr. Fr. HARDY, Paris, éd. des Belles Lettres, 1932, 1969.
 - *Réthorique*, t. I, II, Tr. Fr. DUFOUR, Paris, éd. des Belles Lettres, 1961.
- CONDORCET,
- *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- GADAMER, H-G.,
- *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Ed. Intégrale revue et corrigée par Pierre FRUCHON, Jean GRONDIN et Gilbert MERLIO, Paris, Seuil, 1996.
- HAZARD, P.,
- *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961.
- HEGEL, G.W.F.,
- *La phénoménologie de l'esprit*, Trad. Fr. Bernard BOURGEOIS, Paris, Vrin, 2006.
 - *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, Trad. Robert DERATHÉ, Paris, Vrin, 1998.
 - *Leçons sur la philosophie de l'histoire. Tome 3. Trad. Fr. Pierre GARNIRON La philosophie grecque. Platon et Aristote*, Paris, Vrin, 2007.
 - *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Trad. Fr. Kostas PAPAIOANNOU, Paris, Le monde en 10/18, 1965.
- HEIDEGGER, M.,
- *Etre et Temps.*, Trad. Fr., François VEZIN, Paris, Gallimard, 1986.
 - *Kant et le problème de la métaphysique*, Tr. Fr. Alphonse de WAELEHENS et Walter BIEMEL, Paris, Gallimard, 1953.
 - *Le Principe de raison*, Trad. Fr. André PRÉAU. Préface de Jean BEAUFRET, Paris, Gallimard, 1962.
- HUSSERL, E.,
- *Médiations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Trad. Fr. Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LEVINAS, Paris, Vrin, 2008.
 - *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Trad. Fr. Paul RICŒUR, Paris, Aubier Montaigne, 1977.
- HENRI DE LUBAC,
- *La postérité spirituelle de Joachin de Flore I. de Joachin à Schelling, II. De Saint-Simon à nos jours*. Paris : E. Lethielleux, 1978.

- HERDER,
 — *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, Obra Selecta, Alfaguara 1982.
- JASPERS, K.,
 — *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclaircissement de l'existence. Métaphysique*, Trad. Fr. Jeanne HERSCH, Springer-Verlang Paris Berlin Heidelberg, 1989.
- KANT, E.,
 — *Critique de la raison pure*, Trad. Fr. Alain RENAUT, Paris, GF-Flammarion, 2006.
 — *Critique de la raison pratique*, Trad. Fr. Jean-Pierre FUSSLER, Paris, GF-Flammarion, 2003.
 — *Métaphysique des mœurs, I. Fondation de la métaphysique des mœurs. Introduction par la métaphysique des mœurs*, Trad. Fr. Alain RENAUT, Paris, GF-Flammarion, 1994.
 — *Métaphysique des mœurs, II. Doctrine du droit. Doctrine de la vertu*. Trad. Fr. Alain RENAUT, Paris, GF-Flammarion, 1994.
 — *La religion dans les limites de la simple raison*, Trad. Fr. J. GIBELIN, Paris, Vrin, 2010.
 — *En defensa de la Ilustración*. Traducción del alemán de Javier ALCORIZA y Antonio LASTRA. Barcelona: Alba Editorial, 1999.
- KOSELLECK, R.,
 — *L'Expérience de l'histoire*, Édité par Michael WERNER et traduit sous la direction d'Alexandre ESCUDIER, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.
 — *Le Futur Passé*, trad. Jochen HOOCK et Marie-Claire HOOCK, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990.
- LEVINAS, E.,
 — *Totalidad e infinito*, Trad. Es. Daniel E. GUILLOT, Salamanca, Sígueme, 2006.
- LÖWITH, K.,
 — *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del s. XX*. Trad. Adan KOVACSICS. Barcelona: Herder, 1998.
 — *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Trad. del inglés de Justo Fernández BUJAN. Madrid: Aguilar, 1956.
- MARITAIN, J.,
 — *Œuvres Complètes. Pour une philosophie de l'histoire*. Paris : Saint-Paul, 1985.
- MARS, K.,
 — *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*. Œuvres Philosophiques, Tr. Fr. J. MOLITOR, T. 1, Paris, Alfred Costes Éditeur, 1946.
- NABERT, J.,
 — *L'expérience intérieure de la liberté*. Prologue de RICŒUR, P., Paris, PUF, 1994.
- SAINT-SIMON, C-H.,
 — *Œuvres. T. II. Nouveau Christianisme*. Paris : E. Anthropos, 1966.
- THÉVENAZ, P.,
 — *L'homme et sa raison, I. Raison est conscience de soi*, Neuchatel, Ed. de la Baconnière, 1956.
 — *L'homme et sa raison, II. Raison et histoire*, Neuchatel, Ed. de la Baconnière, 1956.
- TURGOT,

- *Œuvres de Turgot. Discours de Turgot.* Paris : Guillaumin, Librairie, 1844.
Discours.

SECONDAIRE

- ABEL, O.,
— *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu. Dialogues,* Paris, Labor et Fides, 2012.
— *Le tragique et la promesse. Paul Ricœur.* Portait du philosophe protestant, Paul Ricœur. Entretien Olivier Abel. Réalisation Claude Vejda. CD. France 2. Présence Protestante.
- DOSSE, F.,
— *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005),* Paris, La Découverte / Poche, 2008.
- FISCHBACH, F.,
— *L'Être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir,* Paris, Vrin, 2002.
- GREICHS, J.,
— *Paul Ricœur. L'itinérance du sens,* Paris, Éd. Millon, 2001.
- GRONDIN, J.,
— *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique,* Publié dans, PUF, Chaire Étienne Gilson, 2013.
- LALANDE, A.,
— *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Paris, Quadrige/Puf, 2010.
- MICHEL, J.,
— *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain,* Paris, Éd. du Cerf, 2006.
- RENAUT, A.,
— *Kant aujourd'hui,* Paris, Aubier, 1997.
- STEVENS, B.,
— *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur,* Dordrecht, Boston, London; Éd. Kluwer Academic Publishers, 1991.
- VANSINA, F.,
— *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary Bibliography (1 935-2 008).* Compiled and Updated by Frans D. Vansina in collaboraton with Pieter Vandecasteele. Uteverij Peeters LEUVEN – PARIS – DUDLEY, MA 2008.

ARTICLES

Les articles de Ricœur sont présentés dans cette liste selon l'ordre d'apparition dans le texte. Il y a aussi quelques articles importants pour le thème qui n'ont pas été cités dans le texte et dont la plupart sont repris dans œuvres comme *Histoire et Vérité, Le conflit des interprétations, Du texte à l'action, Lectures 1, 2 et 3, etc.*

RICŒUR, P.,

- *Cours sur l'herméneutique* [professé à Louvain 1971-1972]. Louvain : [Institut Supérieur de Philosophie], [1971-1972] 228 p. [polycopié]. II. A. 284.
- « Liberté », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 22 avril 2014. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/liberte/>
- « Ontologie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 avril 2014. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ontologie/>
- « Volonté », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 avril 2014. URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/volonte/>
- « Il faut espérer pour entreprendre [communication au Congrès des « Jeunes femmes », Orléans 1970] ». *Jeunes Femmes* (Une Société pour tous : aujourd'hui, demain, comment ? Congrès d'Orléans, mai 1970) 119-120 (1970) septembre-novembre, 19-26. II. A. 260.
- « 'La raison pratique' » [conférence suivie d'une discussion à la séance plénière du Colloque international sur « La rationalité aujourd'hui », Ottawa 1977]. *Rationality Today. La rationalité aujourd'hui*. (Philosophica, 13). Édité par / Edited by Th.F. Geraets. Ottawa : Éditions de l'Université d'Ottawa – The University of Ottawa Press, 1979, 225-241, 241-248. II. A. 344a. (Recueil *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*)
- «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité». *Phénoménologies hégélienne et husserlienne. Les clases sociales selon Marx*. Travaux des Sessions d'Études (Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx). Sous la direction de G. Planty-Bonjour. Paris : Éditions du Centre National de Recherche Scientifique, 1981. II. A. 358a.
- *Sémantique de l'action* [cours professé à Louvain. Chaire Francqui 1970-1971]. [Louvain] : Cercle de Philosophie, [1971], 1-148, ix-ix-14, ii.i-54 [polycopié]. II. A. 283. (Reproduit largement dans II. A. 293 —*Le discours de l'action*— et dan II. A. 335 — « Le discours de l'action » *La sémantique de l'action* —)
- « Approche philosophique du concept de liberté religieuse [communication suivie d'un débat avec C. Bruiaire et d'autres] ». *Archivio de Filosofia* (L'ermeneutica della libertà religiosa) (Atti del colloquio internazionale, Roma 1968) 38/2-3 (1968) 215-234, 235-252. II. A. 235. (Seule la communication est reproduite sous le titre « La liberté selon l'espérance » dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*.)
- « L'espérance et la structure des systèmes philosophiques ». (Traduite au français et reproduit dans *Paul Ricœur. L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001, 111-128. II. A 31.). Originellement publié sous le titre « Hope and the Structure of Philosophical Systems », dans : G. Mc Lean-F. Doucherty (éds), *Philosophy and Christian Théologie (La philosophie et la théologie chrétienne)*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Washington, 1970, 55-69. II. B. 34. (Contenu semblable dans II. A. 235 : « Approche philosophique au concept de liberté religieuse ».)
- « Husserl et le sens d'une histoire », *Revue Métaphysique et de Morale* 54/3-4 (1949) juillet-octobre, 280-316. II. A. 18. (Repris dans *À l'école de la phénoménologie*)
- « Herméneutique et critique des idéologies ». *Archivio de Filosofia* (Demitizzazione e ideologia) (Atti del Colloqui internazionale, Roma 1 973) 43 /2-4 (1973) 25-61. Reproduit in E. Castelli (éd), *Démythisation et*

- Idéologie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p. 25-64. (Repris dans *Du texte à l'action*). II. A. 299.
- « Heidegger et la question du sujet », (inédit en français) repris *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969. Traduit de “The Critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger”, paru dans *Heidegger and the Quest for Truth*, sous la direction de Manfred S. Frings, Chicago, Quadrangle Books, 1968, p. 62-75. II. B. 26.
 - « L’acte et le signe selon Jean Nabert ». *Les études philosophiques* (Jean Nabert) 17/3 (1962) juillet-septembre, 339-349. II.A.148.
 - « Karl Jaspers » ; *Tableaux de la philosophie contemporaine* (Histoire de la philosophie contemporaine). Édité par A. WEBER et D. HUISMAN avec un avant-propos de G. MARCEL. Paris, Fischbacher, 1957, 375-381. Extrait (380-389, 393) DUFRENNE, M. et RICŒUR, P., *Karl Jaspers et la philosophie de l’existence* (Esprit). Préface de K. Jaspers. Paris : Suil, 1947, 399 p. [Les pages 173-393) constituent la contribution de P. Ricœur]. I. A. 1.
 - « La pensée de Gabriel Marcel. Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel » [conférence suivie d’une discussion avec F. Jacques et d’autres]. *Bulletin de la Société française de Philosophie* 78/2 (1 984) 33,50, 61-63. II. A. 375. Conférence reprise dans *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1999.
 - « Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl [conférence en hommage à Gabriel Marcel et à Jean Wahl, Genève 1975] ». *Jean Wahl et Gabriel Marcel* (Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle série, 21). Présenté par J. HERSCH. Paris: Beauchesne, 1976, 57-87. II.A.323. Reproduit dans I.A.19. (Repris dans *Lectures 2*)
 - « Le ‘traité de Métaphysique’ de Jean Wahl ». *Esprit* 25/3 (1957) mars, 529-540. II. A. 89. (Reproduit dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*)
 - « Philosopher après Kierkegaard [exposé donné à Genève 1963] ». *Revue de théologie et de philosophie* (Søren Kierkegaard) 13/4 (1963) 303-316. II.A.156. (Reproduit dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*).
 - « Philosophie et ontologie I. Retour à Hegel [sur J. Hyppolite. *Logique de l’existence. Essai sur la logique de Hegel*] ». *Esprit* 23 (1955), n° 12, décembre, 1928-1939. II. A. 70. (Repris dans *Lectures 2*)
 - « Négativité et affirmation originaire ». *Aspects de la dialectique (Recherches de philosophie, II)*. Paris : Desclée de Brouwer, 1956, 101-124. II. A. 76. (Reproduit dans *Histoire et Vérité –deuxième édition.*)
 - « La tâche de l’herméneutique ». *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Bibliothèque théologique). Travaux publiés sous la direction de F. BOVON et G. ROULLER. Neuchâtel-Paris: Delachaux et Niestlé, 1975, 179-200. II.A.310. (Reproduit dans *Du texte à l’action, Essais d’herméneutique II*).
 - « Herméneutique et critique des idéologies ». *Archivio di Filosofia* (Demittizzazione e ideologia) (Atti del Colloquio internazionale, Roma 1 973) 43/2-4 (1 973) 25-61. II.A.299. (Reproduit dans *Du texte à l’action, Essais d’herméneutique II*)
 - « L’unité de le volontaire et de l’involontaire comme idée limite [présentation des arguments et exposé suivi d’une discussion avec E. Bréhier et d’autres] ». *Bulletin de la société française de philosophie* 45/1 (1951) janvier-mars, 3-22, 22-29. II. A. 28.

- « Hegel aujourd'hui [conférence donnée à la Maison de la Culture de Grenoble, suivie d'une brève discussion] ». *Études théologiques et philosophiques* 49 (1974), n° 3. II. A. 304.
- « Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion ». *Qu'est-ce que Dieu ? Philosophie Théologique. Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson* (1929-1983) (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 33). Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis, 1985. II. A. 382.
- « Le christianisme et le sens de l'histoire. Progrès, ambiguïté, espérance ». *Christianisme social* 59 (1951), n° 4, avril, 261-274. II. A. 36. (Repris dans *Histoire et Vérité*).
- « Langage politique et rhétorique », *Phénoménologie et politique*. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux. Paris, Ouisia, 1989, 479-495. II.A.433. (Reproduit dans *Lectures 1. Autour du politique*).
- « La paradoxe politique ». *Esprit* (Le temps de la réflexion) 25/3 (1957) mars, 529-540. II. A. 90. (Repris dans *Histoire et Vérité* 2^a éd.)
- « Le 'Péché Originel' : étude et signification [leçon d'ouverture à la Faculté de Théologie protestante, Paris 1960] ». *Église et Théologie* 23/70 (1960) 11-30. II. A. 129. (Reproduit dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*.)
- « La cinquième Méditation cartésienne », *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque de l'histoire de la philosophie », 1986, I. A. 16. Dans *Husserliana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, les "Conférences de Paris" couvrent les pp. 3-39 ; ce qui deviendra la V^{ème} Méditation occupe seulement les pp. 34-39. Trad. Fr. par E. LEVINAS et G. PEIFFER (Paris, éd. J. Vrin, 1947).
- « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire (Résumé. Summary) ». *Revue philosophique de Louvain* 75 (1977), n° 1, février. II. A. 336.
- « La question du sujet: le défi de la sémiologie », Trad. de l'anglais "New Development in Phenomenology in France: the Phenomenology of Language". *Social Research*, 34/1 (1967) 1-30. II.B.25. Recueil dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (L'ordre philosophique). Paris, Seuil, 1969, I.A.10.
- « La structure, le mot, l'événement », *Esprit* (Structuralisme. Idéologie et méthode) 35/5 (1967) 801-821. II. A. 214. (Repris dans *Le Conflit des interprétations*)
- « La fonction herméneutique de la distanciation, *Exégèses. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Bibliothèque théologique). Travaux publiés sous la direction de Fr. Bovon et Gr. Rouiller. Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, 1975, p. 201-215. II.A. 311 (Recueil dans *Du texte à l'action*)
- « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » : publié initialement en anglais "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text" in *Social Research*, 38 / 3 (1971), p. 529-562, II. B. 38. (Recueil *Du texte à l'action*)
- « La fonction narrative », *Études théologiques et religieuses*, 54/2 (1979), 209-230. II. A. 345.

- « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps ». *Archivio di Filosofia* (Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli, 1) 50/1 (1 980), 343-367. II. A. 353.
- « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture ». *Philosophical problems Today. Vol I.* Edited by/Édité par G. FLØISTAD. Dordrecht-Boston-London : Kluwer Academic Publishers, [1994], 139-201. II. A. 542.
- « Entre temps et récit : concorde / discorde [conférence donnée au Groupe de Recherches sur la philosophie et le langage, Grenoble 1981-1982] ». *Recherches sur la philosophie et le langage* (Cahier du groupe de recherches de philosophie et langage de l'Université de Grenoble 2) par M. Schneider, M. Philibert et d'autres. [Paris : Vrin], 1982, 253-263. II. A. 364
- « L'histoire commune des hommes La question du sens de l'histoire », [exposé au Centre Protestant de l'Ouest]. *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, (1983) décembre, 3-16. II. A. 37a. (Traduit en espagnol dans I. D. 11)
- « La grammaire narrative de Greimas ». Documents de recherche du Groupe de Recherche sémio-linguistiques de l'Institut de la langue Française. EHESS- CNRS, 15. Paris: Centre National de Recherche Scientifique, 1980, 35 p. II.A.355. (Recueil *Lecures* 2).
- « Figuration et configuration. A propos du Maupassant de A.J.Greimas » ; *Exigences et perspectives de la sémiotique. Aims and Prospects of semiotics*, II.A.381. (Reproduit dans *Lectures II*)
- « De l'interprétation » : Version française partielle du texte "On Interpretation" publié dans *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press, 1 983, sous la direction d'A. Montefiore. Reproduite sous le titre "Ce qui me préoccupe depuis trente ans" dans II. A. 400a. Cette version est également reprise dans *L'Encyclopédie philosophique*, Paris, PUF, 1987. (Recueil dans *Du texte à l'action*.)
- « Le temps raconté » [projet des conclusions au volume : *Temps et récit* III]. *Revue de métaphysique et de morale*, 89/4 (1 984) octobre-décembre, 436-452. II.A.376.
- « Individu et identité personnelle ». *Sur l'individu* (Colloque de Royaumont sur « L'individu », 1985). Paris : Seuil, 1987, 54-72. II. A. 408.
- « L'identité narrative » ; [conférence prononcée à la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel à l'occasion de la remise du titre de Docteur honoris causa, 1 986]. *La narration. Quand le récit devient communication* (Lieux théologiques, 12) . Genève, éd. Labor et Fides, 1988, 278-300, II. A. 419.
- « L'identité narrative » *Revue des sciences humaines* (Narrer. L'art et la manière) 95/221 (1991) janvier-mars, 1991. II. A. 479.
- "Entre ontologie et éthique". *Gabriel Marcel*. Colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et l'association Présence de Gabriel Marcel, textes réunis par Michèle SACQUIN, Paris Bibliothèque Nationale, 1989. II. A. 437.
- « J'attends la Renaissance. Entretiens avec Paul Ricœur [propos recueillis par J.R. et E.T.] ». *A quoi pensent les philosophes ?* Edité par J. Message, J. Roman et E. Tassin. Paris : Autrement, [1988], n° 102, novembre, 175-183. II. A. 423a

OUTRES AUTEURS

- Francis WYBRANDS, « FINK EUGEN - (1905-1975) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 avril 2014. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/eugen-fink/>
- François DOSSE, « Le moment Ricœur », *Vingtième Siècle, Revue d'Histoire*, 69, janvier-mars 2001, p. 137-152.
- Cités. Philosophie, politique, histoire N° 33, Puf 2008 : *Paul Ricœur. Interprétation et reconnaissance*. Avec un inédit de Paul RICŒUR : *L'interprétation de soi*.
- Jean-Luc MARION, *Le Figaro* (Le Figaro Littéraire, Hebdomadaire Paris, 28 FEV 2013
- HENRI GOUHIER, « MAINE DE BIRAN (1766-1824) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 30 mai 2014.
- WAHL, J., « PHILOSOPHIES DE L'EXISTENCE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 12 juin 2014. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/philosophies-de-l-existence/>
- Marc DE LAUNAY, Pêché « originel » ? L'événement du texte, Paris, Hermann, 2015 (chap. III).
- Krzysztof POMIAN “ Sur les rapport de la mémoire et de l’histoire”, *Le Débat*, no 122, nov.-déc. 2002.