UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4378

THÈSE présentée par :

Quan KUANG

soutenue le : **05 décembre 2016**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie protestante

Une ontologie de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur

THÈSE DIRIGÉE PAR :

Monsieur FREY Daniel	Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Monsieur ABEL Olivier	Professeur, Institut Protestant de Théologie (Montpellier)
Monsieur MICHEL Johann	Professeur, Université de Poitiers/EHESS

PRÉSIDENT DU JURY :

Monsieur ROGNON Frédéric	Professeur, Université de Strasbourg

Vous connaîtrez la vérité,
et la vérité vous rendra libres.

— *L'Évangile selon Jean 8, 32*

Remerciements

C'est une merveille pour moi de pouvoir livrer ma réflexion dans une langue étrangère, surtout sous la forme d'une thèse. Mais mon langage paraît quand même très pauvre lorsqu'il s'agit d'exprimer ma reconnaissance à ceux sans qui cette thèse n'aurait pas pu voir le jour…

Je tiens à témoigner d'abord ma profonde gratitude au Professeur Daniel Frey. C'est principalement en travaillant avec lui que je me suis entraînée à la rédaction académique. Sa relecture extrêmement attentive et son exigence de clarté ont apporté à cette thèse une amélioration substantielle. Sans ses encouragements et son soutien, je n'aurais pas pu achever ce travail.

Mes remerciements vont par ailleurs au Professeur Jacob Rogozinski qui m'a aimablement accueillie dans ses journées d'études portant sur la phénoménologie. Sa compréhension pénétrante de la phénoménologie husserlienne m'a permis d'approfondir considérablement ma connaissance de la phénoménologie ricœurienne.

Par le bénéfice d'une allocation de recherche, j'ai pu réaliser ce travail dans des conditions favorables. Je remercie sincèrement l'École doctorale de théologie et sciences religieuses de l'Université de Strasbourg pour m'avoir fait confiance.

Je dois infiniment à mes parents. Même sans pouvoir comprendre un mot de cette thèse, ils m'ont soutenue inconditionnellement. Je voudrais également partager ma joie avec tous mes proches qui, lors des moments difficiles de mon travail, ont partagé mon angoisse et ma détresse.

La relecture finale du Professeur Frédéric Rognon a porté à ma thèse des corrections absolument nécessaires ; mon résumé anglais a été considérablement amélioré par la relecture de mon cher collègue et ami, Lung-Kuang Huang. Mes remerciements vont également à eux.

Last but not least, cette thèse est un témoignage rendu à Celui qui régénère effectivement la liberté.

Sommaire

REMERCIEMENTS 2

LISTE DES ABRÉVIATIONS 6

INTRODUCTION. UNE ONTOLOGIE DE LA LIBERTÉ EN QUESTION 8

CHAPITRE 1. LA TRAJECTOIRE DE LA PENSÉE ONTOLOGIQUE DE LA LIBERTÉ DANS L'ŒUVRE DE PAUL RICŒUR 13

I. « NATURE ET LIBERTÉ (1962) » 14

II. « LIBERTÉ (1971) » 23

III. « LA LIBERTÉ ET SES INSTITUTIONS (2002) » 34

CHAPITRE 2. UNE PENSÉE ONTOLOGIQUE EN QUESTION 44

I. LES DISCUSSIONS RELATIVES À L'ÊTRE DU SOI 46

II. LES DISCUSSIONS ONTOLOGIQUES PORTANT SUR L'ENSEMBLE DE L'ŒUVRE 54

III. LE PLAN DE NOTRE RECHERCHE 61

PREMIÈRE PARTIE. LIBERTÉ, EXISTENCE ET RÉFLEXION 65

CHAPITRE 3. UNE ONTOLOGIE DE LA LIBERTÉ DANS LA LIGNE DE LA PHILOSOPHIE DE L'EXISTENCE 66

I. LIMITES DU SAVOIR 71

II. LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET SON DÉPASSEMENT 77

III. LA LIBERTÉ ET LA TRANSCENDANCE 88

IV. La possibilité d'une pensée métaphysique 100

V. Quelques remarques critiques 106

DEUXIÈME PARTIE. LA LIBERTÉ SELON LA *PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ* 115

Chapitre 4. La description de la liberté incarnée 116

I. Une phénoménologie de l'incarnation 118

II. La description eidétique de la liberté et son dépassement 124

III. Une ontologie de la liberté en mouvement 132

Chapitre 5. L'ontologie de la liberté faillible 142

I. La mutation de la phénoménologie de la volonté 143

II. La synthèse transcendantale et la « liberté » de connaître 153

III. La synthèse pratique et la liberté d'agir 163

IV. La fragilité affective et la liberté d'exister 179

V. L'être en tant qu'affirmation originaire 193

Chapitre 6. Le mal, la liberté et l'être 206

I. Le drame de la faute et de l'être 211

II. De la Transcendance au sacré : vers une ontologie militante 222

TROISIÈME PARTIE. VERS UNE HERMÉNEUTIQUE DE L'HOMME LIBRE 246

Chapitre 7. La liberté selon une herméneutique du « je suis » 251

I. Le schéma d'une herméneutique du « je suis » 253

II. La psychanalyse freudienne et la philosophie réflexive 269

III. L'ontologie et la religion : la liberté selon l'espérance 290

CHAPITRE 8. DE L'HERMÉNEUTIQUE DE L'ACTION À L'ATTESTATION DU SOI **308**

I. LE « TOURNANT DE L'INTERSUBJECTIVITÉ » ET LA MUTATION DE L'HERMÉNEUTIQUE 309

II. L'ONTOLOGIE DE LA LIBERTÉ AUTOUR DE LA NOTION D'ATTESTATION 338

CONCLUSION. L'ATTESTATION : UNE PENSÉE *DANS* LA LIBERTÉ **360**

BIBLIOGRAPHIE **371**

TABLE DES MATIÈRES **385**

Liste des abréviations (dans l'ordre alphabétique)

CI	*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
DI	*De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1995.
Le discours de l'action (l'édition 1971)	*Sémantique de l'action. Cours professé à l'Université catholique de Louvain (chaire Francqui, 1970-1971)*, Louvain, Cercle de Philosophie, 1971.
Le discours de l'action (l'édition digitale)	*Le discours de l'action. Cours professé à l'Université catholique de Louvain (chaire Francqui, 1970-1971)*, édition digitale établie par C. Goldenstein et J.-C. Monod, Paris, Fonds Ricœur, 2015.
EC3	*Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, textes rassemblés, établis, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée, Paris, Seuil, 2013.
EPh	*À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
GMKJ	*Gabriel Marcel et Karl Jaspers : philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Temps présent, 1947.
HF	*Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 1. L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960.
HV	*Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 2001.
PR	*Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2005.
RF	*Réflexion faite : autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995.
SCA	*Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996.
SM	*Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 2. La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.
TA	*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris,

Seuil, 1998.
VI *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.

INTRODUCTION

Une ontologie de la liberté en question

Quel est l'être de la liberté ? Cette question paraît épineuse non seulement parce qu'il est difficile d'y répondre, mais également parce que la légitimité de la question est elle-même problématique. Peut-on dire que la liberté *est telle ou telle* ? Toute définition de la liberté n'est-elle pas une limitation de son infinité ? Mais s'il faut renoncer à toute prétention de définir la liberté ou d'en parler de manière intelligible, le philosophe n'a-t-il trahi sa vocation qui consiste précisément à rechercher la raison en toute chose ?

Mais ne venons-nous pas de parler de la liberté comme d'une *chose* qui existe ? La difficulté, dans ce sens-là, ne serait toutefois pas moins grave : s'il est admis que la liberté *est*, si la tâche de penser la liberté garde encore sa nécessité, de quelle notion de *l'être* doit-elle découler ? Autrement dit, comment faut-il comprendre ce prédicat « être », afin que la liberté puisse paraître concevable ou même réelle ? Kant, on le sait, avait déjà récusé la possibilité de connaître la liberté comme on connaît un quelconque objet ; ce n'est, selon lui, qu'en *croyant* que la liberté existe et en l'*admettant* comme la cause de mon acte que la liberté pouvait être dite « être ». Cela dit, le sens de ce mot « être » se distingue évidemment de celui figurant dans l'énoncé tel que « un arbre est là » : l'être de la liberté se montre ainsi de façon tout à fait distincte de l'être d'une donnée. Mais l'acceptation de l'être de la liberté entraînerait-elle forcément un éclatement de l'être en des domaines incommensurables ? Faut-il s'abstenir de rechercher une certaine « unité » de l'être et donc renoncer à la possibilité d'une « science de l'être en tant qu'être », comme l'a appelée Aristote[1] ?

La liberté existe-t-elle ? Si elle existe, quel est son propre mode d'être ? À côté de ces deux questions, il convient d'invoquer encore le troisième problème indispensable à l'interrogation ontologique sur la liberté, à savoir *l'homme interrogateur de la liberté*, et, à

[1] Aristote, *Métaphysique. Tome I*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000, p. 109-110 [1003a].

parler plus proprement, de sa propre liberté. En effet, lorsque l'on pense la liberté, puis l'être dans lequel elle se manifeste, on se trouve déjà *existant dans la liberté* ; ou bien on peut dire que c'est seulement *en tant qu*'un être libre que l'homme peut s'interroger *sur* la liberté qu'il éprouve dans son existence. Que la pensée s'effectue toujours dans la liberté, cela signifie qu'elle peut tout aussi bien dans son procédé renier l'existence de la liberté, cette négation pouvant relever d'un choix tout à fait libre. À cet égard, même une pensée sceptique à l'égard de la réalité de la liberté, voire une pensée affirmant l'irréalité de celle-ci, peut paradoxalement attester la liberté d'où elle procède. Pour la pensée, la liberté revêt ainsi une certaine *nécessité*, qui lui impose une *tâche* peut-être à jamais inachevée. La pensée paraît en quelque sorte contrainte par la liberté à la prendre pour objet. Jean-Luc Nancy a donné une belle esquisse de cette situation paradoxale dans *L'expérience de la liberté* :

> La pensée libre pensant la liberté doit se savoir elle-même égarée, perdue, et, du point de vue de l' « action », défaite par l'opiniâtreté du mal intolérable. Elle doit se savoir ainsi poussée sur sa limite, qui est celle de l'impuissance matérielle impitoyable de tout discours, mais qui est celle aussi où la *pensée*, pour être elle-même, divorce en soi de tout *discours*, et s'expose de tant que *passion*. Dans cette passion, à travers elle, déjà, avant toute « action » – mais aussi prête à tout engagement – la liberté agit[1].

Face à une telle situation, la pensée peut adopter deux attitudes distinctes. Elle peut, en remontant sans cesse au fondement d'elle-même, essayer de se tenir *sur* cette frontière qui sépare ce qu'elle peut comprendre de ce qu'elle ne peut pas comprendre. En résistant à la facilité d'une conclusion à bon marché, la pensée atteste sa propre liberté, peut-être moins par son contenu que par son *geste* héroïque et tragique. On peut trouver ce geste chez Nietzsche, Kierkegaard, ou Levinas, chacun dans son style philosophique. Elle peut aussi, tout en étant consciente de sa limite, se déterminer à demeurer *en deçà* de la frontière, afin de faire le mieux possible tout ce qui est en son pouvoir : c'est le style propre de Paul Ricœur (1913-2005), qui revêt des allures plus confiantes, plus bienheureuses, si l'on ose dire.

Ce que nous entendons montrer dans cette thèse, c'est que dans un *questionnement ontologique de la liberté* – un questionnement qui pousse constamment la pensée à sa limite

[1] J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988, p. 22-23.

– cette seconde façon n'aurait pas moins de dignité ontologique que la première. Il est vrai que les écrits de Ricœur ne remontent pas très souvent jusqu'au niveau abstrait où le questionnement s'adresse à la pensée elle-même. Ces écrits demeurent plutôt dans le champ du concret, là où la liberté est effectivement pensée en termes de droit, de capacité, de désir, ou de causalité. Au lieu de poser la question abstraite « quel est l'être de la liberté ? », Paul Ricœur semble préférer évoquer *des œuvres de la liberté* par un *étant* particulier : l'homme. Or notre hypothèse de travail consiste à suggérer que c'est précisément parce qu'il est conscient de la situation aporétique de la pensée de la liberté que Ricœur a choisi de viser ce problème *indirectement* : si la philosophie est contrainte à penser la liberté tout en sachant que celle-ci échappe à jamais à une saisie totale, si cette pensée doit forcément passer par *un* discours philosophique qui ne pourra porter que sur certaines manifestations de la liberté et de l'être dans une certaine perspective, alors il vaut mieux prendre ce risque et essayer d'élaborer ce discours, à côté des autres ; et ce serait justement en faisant autant confiance à sa propre capacité qu'en celle des autres discours – philosophiques mais aussi non-philosophiques – à côté de lui, que le penseur pourrait véritablement poser la question de l'être de la liberté et rendre compte en même temps de sa limite face à cette question.

Une ontologie de la liberté, selon Ricœur, ne peut donc qu'être une *interprétation*, parce que l'homme ne cherche pas à comprendre la liberté à partir de nulle part, mais seulement à travers le langage quotidien où l'on parle de l'action, dans les théories sociales où l'on revendique la justice, dans les littératures où l'on raconte (faut-il dire « où l'on se lamente » ?) sur le destin librement choisi par l'homme, dans les réflexions philosophiques enfin, où l'on est parfois rendu plus confus qu'éclairé par toutes les catégories qui tentent de saisir la liberté. C'est alors dans cette odyssée de l'interprétation du concret que l'on peut, d'une part, apercevoir la réalité dans laquelle la liberté est effectivement à l'œuvre, et d'autre part, pointer vers l'être de la liberté qui excède infiniment notre saisie totale.

Encore une fois nous retrouvons chez Nancy des remarques éclairantes à propos de l'*excès* de la liberté par rapport à la compréhension, mais révélé *dans* la compréhension :

> Dans cet « *in* » privatif, nous comprenons que l'in-compréhensible, la liberté, n'est pas à

proprement parler « au-delà » de notre capacité de compréhension, mais qu'elle n'en relève tout simplement pas. La liberté n'est pas exactement hors de portée du comprendre – et, par exemple, elle ne se situe pas plus haut sur une échelle d'intelligibilité, en un rang accessible, le cas échéant, à une autre intelligence que la nôtre ; encore moins est-elle opposée au comprendre : mais *elle se fait comprendre, sur la limite de la compréhension, comme ce qui ne relève pas de la compréhension*[1].

[1] *Ibid.*, p. 70-71 ; nous soulignons.

Chapitre 1

La trajectoire de la pensée ontologique de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur

Pouvons-nous, nous-même, aller si loin en prétendant pouvoir expliciter de cette façon le non-dit dans la pensée de Ricœur ? De prime abord, notre entreprise exige encore une justification : Ricœur a-t-il vraiment abordé l'aspect ontologique de la liberté dans son œuvre ? En effet, les écrits de Ricœur traitent souvent des thèmes anthropologiques assez précis, de sorte que la liberté ne figure pas systématiquement au centre de ses écrits. Cependant, Ricœur, ne prétendant jamais être un lecteur privilégié de sa propre œuvre, tient toujours ouverte la possibilité de relire l'ensemble de son œuvre autour de différents thèmes, dont celui de la liberté[1].

Ce qui corrobore le choix de notre thème, c'est que Ricœur lui-même a recentré sa réflexion autour du thème de la liberté dans certains articles et conférences en marge de ses grands ouvrages. Dans ce chapitre, nous allons parcourir trois essais de dimensions réduites : le premier, « Nature et liberté »[2], daté de 1961, est paru un peu après la trilogie de la *Philosophie de la volonté*[3] ; le deuxième essai, qui s'intitule justement « Liberté », a été

[1] Dans la préface d'un commentaire italien, Ricœur fait allusion à la fois à la possibilité et aux difficultés d'une relecture centrée sur la problématique de la liberté : « il n'était pas évident que cette relecture d'une œuvre, qui reste finalement fragmentée selon le thème chaque fois adopté, et selon l'état de la discussion philosophique à un moment donné, se laisse unifier par une thématique continue, qui serait celle de la liberté. Car, autant la centralité de la problématique de la liberté est évidente dans la *Philosophie de la volonté*, du *Volontaire et l'involontaire* à *La symbolique du mal*, autant on pourrait penser qu'elle est éclipsée par la réflexion sur le langage et par l'herméneutique dans les ouvrages suivants. Que, du livre sur *Freud* à *Temps et Récit*, l'enjeu soit encore et toujours la liberté, voilà le pari que M. C. [Maurizio Chiodi] a risqué et, à mon sens, gagné » (P. Ricœur, « Préface à M. Chiodi », dans M. Chiodi, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella recerca filosofica di Paul Ricœur*, Brescia, Morcelliana, 1990, p. ix-xix, ici p. ix).

[2] P. Ricœur, « Nature et liberté », dans F. Alquié éd., *Existence et nature*, Paris, PUF, 1962, p. 125-137. Ce texte a fait l'objet d'une communication au Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française consacré au thème « La nature humaine » (Montpellier, 1961).

[3] P. Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950 ; *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 1. L'homme faillible*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960 ; *Finitude et culpabilité 2. La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960. Désormais cités comme VI, HF et SM.

rédigé au début des années 70 pour l'*Encyclopædia Universalis*[1] ; le troisième enfin, « La liberté et ses institutions »[2], est une conférence tardive prononcée deux ans avant le dernier ouvrage majeur de Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*[3]. Ces textes font tous explicitement mention du thème de la liberté. Ils recouvrent en outre, *grosso modo*, les différentes phases de la pensée de Ricœur, nous permettant ainsi de tracer la trajectoire de la réflexion ricœurienne sur la liberté. Notre lecture va se laisser diriger par trois questions correspondant à trois éléments de notre questionnement central évoqués un peu plus haut :

— D'abord, concernant l'être de la liberté, nous nous demanderons comment Ricœur parvient à affirmer la liberté humaine en la définissant ; affirmer qu'une chose *est*, n'est-ce pas affirmer la possibilité de la désigner et la décrire[4] ?
— Deuxièmement, en sens inverse, comment Ricœur fait-il allusion à la question ontologique à travers sa réflexion sur la liberté ? En d'autres termes, quelle notion de l'être requiert la liberté ?
— Finalement, quant au lien réciproque entre la pensée et la liberté, quelles sont les *méthodes* mises en place pour approcher ces conceptions ontologiques de la liberté, et comment ces méthodes s'entrelacent-elles avec le contenu de la réflexion ?

I. « Nature et liberté (1962) »

Ce texte est clairement destiné à clarifier la notion de la *nature* en prenant pour fil conducteur celle de liberté, comme l'atteste la question posée au début du texte : « Peut-on parler d'une nature humaine ? »[5] Cependant, il semble que pour l'auteur, le sort de la nature en l'homme et hors de l'homme coïncide avec celui de la liberté humaine, avec sa possibilité

[1] P. Ricœur, « Liberté (1971) », repris dans *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, textes rassemblés, établis, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée, Paris, Seuil, 2013 (désormais cité comme EC3), p. 201-237. C'est un texte rédigé pour l'*Encyclopædia Universalis* (la première parution dans *Encyclopædia Universalis IX*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1971, p. 979-985).
[2] P. Ricœur, « La liberté et ses institutions », dans *Qui est libre ? Sept essais sur la problématique de la liberté*, Budapest, Éditions Orphéus / Paris-Montréal, L'Harmattan, 2002, p. 9-22.
[3] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2005, désormais cité comme PR.
[4] Nous sommes consciente du fait qu'ici, nous avons introduit une hypothèse très forte, à savoir *l'identité de l'être et de l'être-dit*. Concernant la relation entre l'être et le langage, voir *infra*, p. 258-259.
[5] P. Ricœur, « Nature et liberté », art.cit., p. 125.

d'être réelle et puissante. Nature et liberté, si l'on ose dire, constituent les deux faces d'un même problème : comment replacer les deux dans une articulation vivante pour que, d'une part, la nature ne s'enfonce pas dans l'existence brute, muette, et morte, et, d'autre part, que la liberté ne se réduise pas en un pur surgissement arbitraire et ponctuel qui n'ait rien à voir avec le réel et l'existant ? Nous pouvons déjà répondre maintenant à notre première question directrice : Ricœur affirme fermement que la liberté *est*, et bien plus, qu'elle est « affirmative, réelle, puissante »[1]. C'est-à-dire que la liberté n'est pas quelque chose qui se situerait entièrement hors de notre atteinte, mais elle est déjà expérimentée et réfléchie par l'homme dans chacun de ses actes où la nature figure « l'*autre* de la liberté *et* sa primordiale *médiation* »[2]. Or pour pouvoir arriver à une telle compréhension, il faut avant tout *réviser* les notions de nature ainsi que de liberté, notamment au plan ontologique. La question de la nature et de la liberté bascule ainsi dans celle de l'être : quelle compréhension de l'être peut-elle autoriser une telle articulation ?

1. Le mouvement régressif : la séparation entre la nature et la liberté

La révision opérée par le philosophe se produit en deux mouvements. Le premier consiste dans un aperçu historique sur la séparation de plus en plus radicale entre la nature et la liberté, sur l'expulsion de plus en plus complète de la nature hors de la liberté humaine. Cette « épuration » de la liberté constitue en même temps un appauvrissement ontologique, tellement qu'à la fin de cette histoire, on va jusqu'à identifier la liberté avec la catégorie ontologique du Néant.

Le point de départ de cette régression se trouve chez les Grecs. Pour eux, la nature apparaît comme « violence dans l'homme, spontanéité dans le vivant, existence brute et muette des choses »[3], tandis que l'humanité, supposant la capacité de délibérer, se lie à « l'institution, au travail et au discours »[4]. Il ne s'agit là, cependant, que d'une opposition

[1] *Ibid.*, p. 129.
[2] *Ibid.*, p. 125.
[3] *Ibid.*, p. 126.
[4] *Ibid.*, p. 127.

entre deux « genres » de nature, qui n'entraîne pas véritablement de scission au sein de l'être. Un homme qui s'efforce d'accomplir une vie bien réfléchie, tout comme un vivant non-humain, tend à réaliser sa puissance dans l'acte, dans son *entéléchie*. C'est pourquoi à ce moment-là il est encore possible de parler d'« une *nature* humaine, coordonnée à la nature, l'une et l'autre placée sous le signe de l'*inclination* à l'existence parfaite »[1]. Cette « inclination à l'existence parfaite », en tant qu'à la fois désir et puissance d'exister, est ainsi une des caractérisations de l'*être,* commune à l'homme et à la nature. En ce sens, la liberté est la capacité à effectuer ce qui est le plus propre à la nature humaine, c'est-à-dire la capacité d'agir[2]. Tel est le premier grand moment de ce mouvement.

Le deuxième grand moment, c'est la découverte de la *subjectivité* par Kant (1724-1804). Avec cette découverte, la communauté de l'homme et de la nature est rompue. Il y a maintenant un sujet dont la liberté seule a la capacité d'initier quelque chose dans le monde, et une nature qui, dépouillée de ses anciennes implications de puissance et désir, est désormais considérée comme inertie et mécanique, conformément aux seules lois naturelles.

Qu'il y a une scission entre la nature et la liberté, la troisième antinomie de Kant à propos des deux sortes de causalité en est l'expression la plus éclairante. Nous avons ici, non plus une distinction entre les différents « étants », mais plutôt entre deux *modes d'être* : l'objectivité et la subjectivité. La première, soumise aux règles de l'expérience, est l'objet de la connaissance, de la domination, et de l'exploitation ; la seconde, déterminée par la liberté ou l'autonomie, capable de se soumettre aux lois qu'elle se donne à elle-même, revêt une dignité que n'épuise aucune connaissance objective. Désormais, il n'y a plus de communauté entre les deux sphères, mais seulement une « analogie », en termes kantiens, entre la légalité de la nature et la légalité de l'autonomie ; et « toute appartenance de l'homme à la nature », avoue Ricœur, « devra être affirmée au-delà et non en deçà de cette antinomie »[3]. C'est donc la possibilité d'une ontologie de la liberté qui s'est trouvée récusée chez Kant, si l'on entend

[1] *Ibid.* ; nous soulignons.

[2] Ce paradigme grec du rapport liberté-nature, englobé dans une ontologie d'acte et de puissance, traduit-il un idéal nostalgique chez Ricœur ? On peut le penser. Mais ce sera par une réinterprétation créatrice que Ricœur se réappropriera l'ontologie de l'acte ; voir P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996 (désormais cité comme SCA), p. 351-367 ; P. Ricœur, *Réflexion faite : autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995 (désormais cité comme RF), p. 96-98.

[3] P. Ricœur, « Nature et liberté », art.cit., p. 127.

ontologie dans le sens de la métaphysique dogmatique qui transfère à tort l'objectivité de la sphère de l'empirique à celle du supra-sensible[1].

Après la scission entre l'homme et la nature en dehors de lui, c'est finalement dans la négation de la nature *en* l'homme que s'accomplit l'arrachement de la liberté à la nature : c'est le troisième moment de ce mouvement descendant. Ricœur fait sans doute allusion ici à la philosophie de Sartre, qui oppose la liberté d'exister à toute essence en l'homme, c'est-à-dire à tout ce qui relève de l'immuabilité et de la légalité ordonnée. La liberté, c'est justement la pure néantisation de tout ce qui a été donné en l'homme : les valeurs acquises, mon passé en tant qu'ayant été, etc. « Ainsi, résume Ricœur, après s'être retiré des choses, le Cogito se retire de ce qui en lui-même est chose. Après s'être absenté de *la* nature, il se rend absent à *sa* nature et se livre, sans nature, aux affres de l'auto-position. Un *je pur* naît, dans l'instant, de la négation de toute nature en lui et hors de lui »[2]. Conçue ainsi, la liberté ne relève plus d'un autre *mode d'être* que celui de la nature, mais elle est précisément *l'autre de l'être*, le Néant. Avec cette identification de la liberté à l'existence, dans leur opposition avec l'essence-nature, la liberté ne peut s'exprimer qu'en termes négatifs ou même paradoxaux : « je ne suis pas ce que je suis »[3]. Il n'est plus possible de parler de l'être de la liberté.

Voilà le terme du premier mouvement, réducteur et régressif. Cependant, il ne saurait être pris comme étant simplement négatif, car il a bien montré l'« étrangeté » de la liberté par rapport à la chose ou à l'objet. Désormais, il n'est plus possible d'approcher la liberté par un regard objectif, comme si elle était une donnée attendant d'être connue. L'insolite statut ontologique de liberté appelle alors une voie distincte de celle de la connaissance objective.

---

[1] Cette récusation de l'ontologie dans le sens de métaphysique paraît plutôt comme un trait positif que négatif d'après Ricœur. En effet, à ce stade de sa réflexion, il a signalé en maintes occasions que c'était dans la philosophie pratique que se trouvait le véritable apport kantien à l'ontologie de la liberté, dont la limitation d'objectivité n'était qu'une préparation : voir « Kant et Husserl (1954/1955) », dans P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986 (désormais cité comme EPh), p. 227-250 ; et un peu plus tard, « Ontologie », dans *Encyclopædia Universalis XII*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1972, p. 94-102, notamment p. 96-97 ; cf. *infra*, p. 147-150. Mais cet aspect n'est pas développé ici, et seule l'antinomie est accentuée.

[2] P. Ricœur, « Nature et liberté », art.cit., p. 129.

[3] *Ibid.*

2. Le mouvement ascendant : la dialectique de la nature et de la liberté

Le second mouvement, dans le sens inverse du premier, cherche à renouer le pacte originaire entre la liberté et la nature. Ricœur propose ici une interprétation plus créatrice de certaines notions de l'être.

1) Le premier pas, tout à fait ontologique, est destiné à restituer le primat de l'être sur le Néant à travers un approfondissement de la notion de l'être[1]. Une philosophie du Néant, selon Ricœur, repose en fait sur un préjugé implicite à l'égard de la notion de l'être, « indûment identifiée à la chose, à l'inertie, à la mort »[2]. Or « *nothing is not not-being* »[3] : le contraire de la chose n'est pas nécessairement le Néant, ni la négation de l'être. Bien au contraire, c'est précisément en se démarquant de la choséité que la liberté peut accéder à une couche ontologique plus profonde, à savoir *l'être en tant qu'acte*. Cette notion « énergique » de l'être, libérée du prestige usurpé de l'essence, peut se manifester comme la racine commune d'une liberté se révoltant contre une essence qui l'encombre, et d'une liberté qui assume ou affirme volontiers la nature comme sa médiation. En revanche, c'est en effet la liberté humaine, en tant qu'effort d'affirmer son existence, qui révèle le sens le plus fondamental de l'être en tant qu'acte.

Un peu plus loin dans le texte, Ricœur a invoqué l'autre face de cet effort ontologique, à savoir le *désir*, une notion qui insistait davantage sur le *manque* d'être dans l'acte d'affirmer l'être[4]. Cet aspect de l'être est susceptible d'expliquer pourquoi il y a une tentative constante, tout au long de l'histoire, d'arracher la liberté à la nature : c'est parce que la liberté, dès le début, se sent constamment confrontée, entravée et même niée par la nature. Dans le premier moment précédemment évoqué, la liberté se trouvait déjà en face des autres espèces de l'étant qui lui étaient étrangères et qui échappaient à son pouvoir ; au deuxième moment, le regard objectiviste sur la nature semblait pouvoir exercer une influence à ce point

[1] Cette restitution est plus amplement développée dans un article intitulé « Négativité et affirmation originaire (1956) » (dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 2001, p. 378-405, désormais cité comme HV).
[2] P. Ricœur, « Nature et liberté », art.cit., p. 130.
[3] HV, p. 401.
[4] Voir P. Ricœur, « Nature et liberté », art.cit., p. 131.

considérable sur la liberté que les actions tendaient à s'expliquer par leurs mobiles, donc selon un modèle déterministe ; et finalement dans la modernité, c'est l'homme lui-même dans son ensemble qui risque d'être interprété comme une chose possédant quelques caractères, en vertu d'un regard dit « scientifique ». La liberté, vue dans cette perspective, n'est qu'une illusion, ou au mieux, qu'un résidu des sciences. Face à ces périls, les philosophies de la liberté qui récusent la nature avec véhémence relèvent en fait du tout premier geste consistant à affirmer l'être de la liberté, quoique par voie de négation.

La philosophie du Néant, à cet égard, a faussement *hypostasié* ce geste de négation dans une catégorie ontologique ; ce faisant, elle a coupé le lien originaire entre la liberté et l'affirmation d'être. Par contre, c'est seulement avec *l'intégration de cette marque négative à la notion même de l'être* que le renversement peut s'opérer entre l'identification du Néant et de la liberté et l'affirmation originaire de l'être en tant qu'effort : « l'affirmation de l'être dans le manque d'être, voilà l'effort, dans sa structure la plus originaire »[1]. À l'aide du dédoublement de l'effort et du désir dans la notion de l'être, la nature peut être reprise *dans* la liberté comme son *autre*, comme ce face à quoi la liberté expérimente à la fois une diminution de l'être et une pulsion de s'affirmer malgré ce bémol.

2) Ricœur cherche à aller encore plus loin : après avoir mis la liberté et la nature dans la même catégorie de l'être en faisant de la nature une marque du manque, il lui faut maintenant retrouver leur dialectique au même niveau de l'affirmation originaire. La nature, avant d'être l'*autre* de la liberté, est en effet la *médiation* nécessaire pour que la liberté puisse vraiment exercer son pouvoir dans le monde et sur le monde. Une philosophie affirmative de la liberté est ainsi à chercher dans une réflexion sur *l'agir humain* par lequel la liberté peut devenir réelle : voilà une approche à laquelle Ricœur tiendra jusqu'au bout dans sa pensée de la liberté.

Dans la suite du texte, il a mis en avant trois formes de médiations par la nature. La première forme se trouve dans la prise de décision par la volonté, bien entendu, libre. Dans

[1] *Ibid.*

un esprit explicitement critique à l'égard du formalisme kantien, Ricœur penche vers une notion de nature en tant que « puissance de désir » qui meut la liberté[1], une puissance qui a été fermement expulsée par Kant hors du champ de la liberté au nom du mobile sensible ou de l'inclination[2]. La liberté de la décision n'est ni une auto-détermination selon les lois universelles seules, ni un surgissement irrationnel et contingent, mais un choix délibéré qui « procède toujours de quelque mouvement irréfléchi, de quelque acte inchoatif, penchant ou inclination, qui mérite bien le nom de *volonté spontanée* ou de *liberté naturelle* »[3]. Ces oxymores dévoilent sans doute l'origine indivisible de la liberté et de la nature dans l'agir.

Le rôle de la nature ne se limite pourtant pas à cette puissance de mouvoir la liberté, mais intervient aussi dans l'exercice constant de la liberté pendant toute une vie. La deuxième forme de médiation est la nature « acquise » de la liberté, comme habitudes, caractères, et personnalité. D'une part, ils possèdent bel et bien les traits de la nature, dans la mesure où dans les actions, ces médiations s'opèrent de façon quasiment spontanée, comme si la liberté n'y intervenait pas ; d'autre part, cependant, habitudes, caractères, et personnalités sont en fait contractées au cours du libre agir ; ils relèvent donc d'une nature que la liberté se fait d'elle-même, et qui s'ouvre toujours à l'intervention de la liberté.

Ces deux premières médiations, prises ensemble, peuvent illustrer la thèse de Ravaisson, que Ricœur apprécie vivement : « la réalisation de la liberté consiste en un double mouvement : de naturalisation de la liberté et d'intériorisation de la nature »[4]. De cette manière, Ricœur semble avoir supprimé l'opposition ontologique entre les deux *modes d'être*, objectivité d'une part et subjectivité d'autre part, en remontant à l'agir humain où la liberté et la nature sont maintenues dans une relation vivante, de telle sorte que l'on ne peut plus distinguer deux entités au sens ontologique, mais seulement le naturel et le libre quant à différents fonctionnements.

---

[1] *Ibid.*

[2] Voir E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, revue par F. Alquié, dans *Œuvres philosophiques. Tome II. Des* Prolégomènes *aux écrits de 1791*, sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, 1985, p. 241-337, ici p. 250-266 [AK IV, 393-405].

[3] P. Ricœur, « Nature et liberté », art.cit., p. 132 ; nous soulignons.

[4] *Ibid.*, p. 133.

3) Jusqu'ici, Ricœur a essayé de restituer la nature *en* l'homme ; il lui reste encore à réviser l'opposition de l'homme à la nature *en dehors* de lui. Ricœur approche cette opposition par le biais de la dialectique entre la liberté et la marque qu'elle laisse sur le monde, ou bien, dans les termes de l'agir, « la dialectique de l'*action* et de l'œuvre »[1]. L'œuvre peut être comprise dans sa double dimension : elle est d'une part un objet du monde, et d'autre part une « naturalisation *de la liberté* »[2]. C'est seulement en s'objectivant dans les œuvres que la liberté devient véritablement puissante, c'est-à-dire capable de produire quelque chose dans le monde. Cette vision hégélienne de la liberté objective est le sommet de ce mouvement progressif.

3. La démarche réflexive implicite

Au terme du second mouvement progressif, il semble que la distinction ontologique entre la nature et la liberté est adoucie, qu'elles se rapprochent de plus en plus l'une de l'autre dans l'unique sphère de l'agir. Les expressions de « naturalisation de la liberté » et d'« intériorisation de la nature » nous amènent très vraisemblablement à une « fusion » entre liberté et nature dans l'action. Cependant, c'est précisément une telle « fusion » qui pose problème. Lorsque l'on *explique* une action en invoquant par exemple le motif et l'habitude, s'agit-il d'invoquer une causalité sans aucun besoin de mentionner la liberté ? D'ailleurs, pour autant que la nature et la liberté puissent se considérer comme indivisiblement effort et désir d'être, la liberté ne se convertit-elle pas en la plus grande *nécessité* ? S'il est ainsi, ne faudrait-il pas convenir que Ricœur a créé une nouvelle *métaphysique* du style aristotélicien qui englobe la nature et la liberté dans une échelle ontologique unifiée ? Si ce texte suscite de telles interrogations, c'est en partie parce que Ricœur n'y a pas l'occasion de bien insister sur le contexte *méthodologique* dans lequel se jouent ces concepts. Ce contexte, malgré tout, nous semble indiqué par quelques indices.

Tout revient à la question : en quel sens ou dans quel registre parle-t-on de la liberté ?

[1] *Ibid.*, p. 134.
[2] *Ibid.* ; nous soulignons.

Avant tout, il est déjà rendu évident par la première partie du texte qu'après la critique kantienne, il n'est plus possible de connaître la liberté comme un objet ; pour approcher la liberté, il faut désormais se déplacer dans le registre de la raison pratique. Ce qui est spécifique du champ de l'action, c'est que nous ne réfléchissons sur elle qu'en agissant ; autrement dit, toute interrogation sur la liberté, la nature et notre être n'est possible que parce que nous existons déjà là d'une certaine manière, et que nous nous impliquons déjà dans cette existence en exerçant notre liberté par le biais de la nature et malgré elle. Une *réflexion* de l'agir doit avouer qu'elle présuppose déjà la capacité et la réalité de l'agir : ce sont celles-ci qui rendent possible la réflexion elle-même. Par conséquent, la pensée ne peut jamais parvenir à saisir entièrement le sens de l'agir qui se lance toujours en avant d'elle. Dans les termes de Jean Nabert, la réflexion relève d'une « *appropriation* par le moi d'une certitude d'exister qui le constitue mais dont il est de multiples façons dépossédé. Cette tâche d'appropriation présuppose que l'effort qui nous engendre n'est pas égal à lui-même, qu'il est à la fois position et différence de soi »[1].

Il semble que c'est dans cette perspective qu'est pensée l'ensemble de l'articulation entre liberté et nature. Cela signifie d'abord que la réflexion de l'agir n'est pas tout simplement une description objective qui prétend pouvoir déterminer la part de liberté et de nature dans une action donnée, mais qu'elle prend les actions humaines, dans leurs manifestations mondaines, comme les *expressions* de notre effort d'exister. Et c'est en réfléchissant sur ces expressions, thématisées dans les notions de projet, motif, habitude, caractère, etc., que le sujet peut s'approprier son existence comme l'effort et le désir de s'affirmer. Une action peut parfaitement s'expliquer d'une façon déterministe par un regard scientifique et objectiviste, mais il revient au philosophe de soulever le caractère dérivé de ce genre d'interprétation, et de replacer l'action dans le *cercle* entier de l'existence, l'agir et la réflexion.

D'une manière semblable, au niveau ontologique, l'idée de l'être en tant qu'acte s'éloigne définitivement d'une métaphysique, puisque cette idée n'est pas érigée en une

[1] P. Ricœur, « Nature et liberté », art.cit., p. 131.

connaissance certaine et universelle sur laquelle toutes les autres pourraient se fonder, mais paraît comme à la fois la *présupposition* et la *tâche* pour la réflexion. Ce fond d'être en tant que convergence ultime de la nature en l'homme, la nature hors de l'homme et la liberté, n'est que le point de fuite de toute réflexion. Vers la fin de cette conférence, Ricœur signale que c'est la seconde nature, la nature acquise, qui nous offre une « approximation du rapport, réel en soi, mais incommensurable dans l'entendement, de la nature et de la volonté »[1]. Dire que la seconde nature est une approximation inachevée du rapport primordial entre nature et liberté, ce n'est encore qu'une façon de désigner l'écart originaire entre l'effort d'exister et son appropriation par lui-même.

II. « Liberté (1971) »

Dans les années 70, Ricœur a rédigé une série d'articles pour l'*Encyclopædia Universalis*, qui présentaient quelques notions capitales en philosophie comme le langage, le signe, la croyance, etc. Le fait que la liberté figure également dans cette liste indique qu'à ce moment-là, Ricœur a été considéré par la communauté intellectuelle comme quelqu'un qui avait suffisamment creusé le thème de la liberté et qui avait l'autorité de rédiger là-dessus un article encyclopédique.

Cet article encyclopédique, édité dix ans après « Nature et liberté », est encore une exploration de la notion affirmative, réelle et puissante de la liberté, mais il montre à la fois un retrait et une avancée par rapport à ce premier texte. *Retrait*, en ceci qu'au niveau ontologique, il n'y a plus d'affirmation solennelle de l'être en tant qu'effort et désir d'exister, que la « certitude d'exister » originaire n'est plus proclamée, sans pour autant disparaître de la réflexion. *Avancée*, au sens où cette fois Ricœur fait un itinéraire beaucoup plus étendu que dans le texte précédent, passant non seulement par la description de l'action, mais aussi par l'analyse du langage qui en parle, non seulement par l'interprétation des œuvres

[1] Ravaisson, *De l'Habitude*, p. 38, cité dans P. Ricœur, « Nature et liberté », art.cit., p. 137.

culturelles, mais aussi par les réflexions morales et politiques qui les attachent. Il est particulièrement signifiant que dans ce texte, Ricœur n'évoque plus le terme « liberté » tout court, mais le place chaque fois dans un *genre de discours* et essaie d'en dégager *un* sens de la liberté. La réflexion sur la liberté n'est donc jamais transparente, mais se situe toujours dans un langage déterminé.

Mais à travers cette épaisseur, y a-t-il *une* liberté qui pourrait rassembler tous les sens dispersés dans les différents genres de discours ? Il semble que nous pouvons suggérer une réponse positive en lisant l'ensemble du texte ; cette réponse, toutefois, se montre moins comme une conclusion explicite que comme une certitude sous-jacente qui pousse l'auteur à recourir à tous ces discours afin de la vérifier dans ce parcours. Le dernier paragraphe nous offre la clé de lecture en ramenant la liberté à l'être en tant qu'acte :

> Ce qui paraît alors s'ouvrir, après l'échec du savoir hégélien, c'est une *interprétation*, qu'aucun savoir ne peut récapituler, de tous les *signes* qui attestent que le fond de l'être est acte : mais ces signes ne sont pas à chercher ailleurs que dans le jeu de renvoi, par lequel l'expérience quotidienne de l'action intentionnelle ainsi que la recherche d'une action sensée au plan éthique et politique pointent en direction de l'être « dans lequel nous sommes, nous vivons et nous nous mouvons »[1].

On notera que, par rapport au texte précédent, le cadre de la réflexion, prise au sens de Nabert, demeure le même : il se traduit par la conviction selon laquelle la liberté peut être dite et a été déjà dite à travers l'expérience et l'action. Cependant, l'accent s'est déplacé du pôle de la conscience réfléchissant au pôle des *signes* extérieurs et à la nécessité d'interprétation. Si le ton affirmatif est plus difficile à discerner ici, c'est sans doute parce que, dans ce texte, l'aspect obscur et fragile de la liberté devient plus visible que dans le précédent : dans le langage ordinaire où l'on parle de l'*action libre*, les termes utilisés s'enchevêtrent inéluctablement avec ceux qui désignent le mouvement, au point qu'une discrimination de l'usage soit requise ; selon les théories morales et politiques, la *réalisation* de la liberté, maintenant sortie du foyer intime d'un agent isolé et abstrait et reportée dans la confrontation réelle avec les autres agents, doit reposer sur la reconnaissance des autres et sur

[1] EC3, p. 236 ; nous soulignons.

celle instaurée par les institutions. Quant aux discours proprement ontologiques sur la liberté qui entendent expliquer le *mode d'être libre*, une ontologie de la liberté à venir doit encore se frayer un chemin entre la synthèse totalisante de style hégélien et l'antinomie kantienne.

Or c'est précisément le patient parcours par tous ces discours qui témoigne de la *confiance* placée par Ricœur dans notre capacité de parler de la liberté : l'homme *est* libre, mais cela n'est ni un fait observable comme dans la science, ni une conviction intime qui échappe à toute expression extérieure ; la liberté paraît en quelque sorte comme un *transcendantal* de tous ces discours philosophiques, qui n'atteste pourtant sa propre validité qu'en s'appliquant à la réalité empirique[1]. Comme dans le texte précédent, c'est toujours l'insistance sur le mode extraordinaire de l'être de la liberté et, simultanément, sur sa manifestation dans le concret et dans la réflexion philosophique qui attire notre attention. Mais leur tension inhérente nous conduira de nouveau à la question de la méthode par laquelle Ricœur aborde le thème de la liberté, notamment sa signification ontologique.

1. Le discours descriptif de l'action

Le premier cercle de discours est une *description* de l'action libre par le biais de la clarification du langage ordinaire. Dans cette approche, « la liberté n'est aucunement une entité, une espèce d'être ; c'est un caractère, exprimé par un adjectif, qui s'attache à certaines actions humaines. Si donc il y a un langage de la liberté, c'est d'abord parce qu'il y a un langage de l'action »[2]. Dans cette remarque préliminaire, on retrouve la place centrale de l'agir humain dans la réflexion ricœurienne sur la liberté. Néanmoins, le philosophe se garde cette fois d'aller trop vite en identifiant les éléments « naturels » ou « libres » dans un motif ou dans une habitude, comme il semble l'avoir fait dans « Nature et liberté ». Il prend cette

[1] Le mot « transcendantal » est apparu dans un cours professé à Louvain, voir P. Ricœur, *Sémantique de l'action. Cours professé à l'Université catholique de Louvain (chaire Francqui, 1970-1971)*, Louvain, Cercle de Philosophie, 1971, p. 138-139. Une édition digitale a récemment été établie par C. Goldenstein et J.-C. Monod (Paris, Fonds Ricœur, 2015). Malheureusement, les deux derniers chapitres de ce cours portant sur la philosophie kantienne de la liberté et sur la nécessité de passer à la dialectique hégélienne n'ont pas été repris dans la belle édition digitale du Fonds Ricœur. Nous citons désormais ce cours dans ces deux éditions : *Le discours de l'action (l'édition digitale)* pour les premiers sept chapitres, et *Le discours de l'action (l'édition 1971)* pour les deux derniers chapitres.

[2] EC3, p. 203.

fois l'action en tant que telle comme lieu où se manifeste la liberté. Autrement dit, il ne s'agit pas de « réinsérer » la liberté dans le champ de l'agir après l'avoir « extraite » du cours du monde, comme si elle était une entité indépendante, mais d'affirmer qu'en réalité on la comprend déjà dans un espace fourni par langage quotidien, dans lequel on peut formuler, interpréter, et argumenter son intention ou son motif de faire telle ou telle chose. La liberté humaine, c'est précisément cette capacité ou possibilité d'agir dont le premier indice est le langage qui en parle.

Un des avantages de cette entrée par le langage quotidien, c'est que par ses riches expressions, elle nous enseigne le caractère « non-pur » de la liberté, désigné plus haut par les expressions – quelques peu embarrassées – de « naturalisation de la liberté » et d'« intériorisation de la nature ». Dans l'expérience quotidienne, par contre, on parle aisément d'excuses ou de situations contraignantes pour désigner les actions « de mal gré », sans dénier un certain degré de liberté, puisqu'il reste toujours possible d'attribuer ces actions à leur auteur en le tenant pour plus ou moins *responsable*. À cet égard, signale Ricœur, « pour le langage ordinaire, liberté et contrainte ne sont pas des absolus séparés par un fossé infranchissable, ce sont deux pôles auxquels nous référons tous les degrés du 'libre' et du 'moins libre', du 'contraint' et du 'moins contraint' »[1].

Grâce à ces traits de l'action dont on parle quotidiennement, l'analyse du langage ordinaire entreprend une lutte sur deux fronts : elle tâche de démarquer le langage de l'action d'une part du langage qui « exprime l'action dans les termes du mouvement qu'on observe dans la nature »[2], et d'autre part, de la tendance à isoler pour l'action une « cause mentale » qui pourrait ensuite produire un quelconque mouvement dans le monde. En fait, on peut trouver un parallèle entre cette double démarcation et les deux mouvements dessinés plus haut dans « Nature et liberté », à savoir une approche réductrice et régressive dans la réflexion sur la liberté, et l'autre, synthétique et ascendante, en vue de rétablir la liberté affirmative, réelle et puissante.

D'un côté, selon l'analyse du langage ordinaire, la liberté, quoi que souvent exprimée

[1] EC3, p. 209.
[2] EC3, p. 205.

dans un langage causal, apparaît néanmoins comme une causalité étrangère et hétérogène à celle ayant cours dans le monde, c'est-à-dire à la causalité que l'on peut constater en tant que pur observateur. Par exemple, dans les deux énoncés « le bras se lève *parce que* les muscles se contractent » et « je lève mon bras *parce que* je veux faire un signe », la même expression « parce que » ne saurait être entendue dans le même sens. Le premier « parce que » exprime un lien entre les deux faits observables, indépendants et successifs dans le temps, de sorte qu'on peut connaître l'un sans nécessairement recourir à l'autre. Par contre, le second « parce que » introduit un trait qui fait partie de l'essence de cette action, à savoir un motif, sans lequel on ne comprend plus l'action elle-même. « Lever le bras » ne suit pas mécaniquement « vouloir faire un signe », mais tous les deux ensemble désignent une action dont la « cause » peut remonter à la volonté d'un agent, donc à sa liberté. Ce genre de discernement méticuleux entre les différents sens d'expressions peut rejoindre, jusqu'à certain point, l'antinomie kantienne qui oppose la causalité naturelle à la « causalité par la liberté »[1]. En ce sens, la séparation entre la subjectivité et la nature, jusqu'à sa forme la plus radicale, peut trouver appui dans le langage quotidien où cette séparation est ressentie et expérimentée de manière pré-philosophique.

D'un autre côté, l'analyse linguistique de l'action est aussi armée pour résister à l'autre extrême, à savoir la tendance à réduire la liberté à une pure subjectivité, et même à l'hypostasier en une « entité » intérieure qui n'a pas de commune mesure avec le cours du monde extérieur. En effet, si l'action n'est pas un mouvement, elle n'est pas non plus l'étrange mélange d'une *idée* qui se forme dans la pensée par avance, et d'un *changement extérieur* produit « par une sorte d'opération magique transformant l'idée en mouvement »[2]. Pour la philosophie du langage ordinaire, l'action digne d'être examinée est un *fait public*, avec ses expressions langagières qui impliquent toujours une situation réelle d'interaction.

En somme, une telle approche peut bien illustrer l'idée de la liberté affirmative, réelle et puissante à laquelle Ricœur tient fermement, puisque l'action peut d'une part révéler la liberté humaine par sa résistance à l'absorption dans la causalité naturelle, et que d'autre

[1] Pour la relation entre la liberté transcendantale et le langage ordinaire, voir *Le discours de l'action (l'édition 1971)*, p. 136-139.
[2] EC3, p. 206.

part, en tant que fait public, elle s'avère d'ores et déjà être une intervention volontaire et réelle dans le monde, dont le langage de l'action est une marque visible.

2. Le discours prescriptif de l'action

L'analyse linguistique se limite volontiers au niveau analytique, descriptif, de l'action libre, qui s'abstient de la juger ou de la commander. C'est pourquoi le discours analytique et descriptif s'avère non-suffisant pour comprendre la liberté : « l'action intentionnelle, à laquelle on a identifié l'action libre, peut être absurde ou sensée ; elle peut se retrancher en elle-même ou produire au dehors des œuvres et des institutions »[1]. D'après Ricœur, pour bien comprendre la liberté dans son aspect « sensé », il ne faut plus en rester au discours descriptif, mais passer au niveau *prescriptif* du discours de l'action ; il ne suffit pas de dire que l'action *est* libre, mais il faut aussi dire comment la liberté *doit être réalisée*. Par ce discours prescriptif, s'ajoutent à l'action plusieurs éléments nouveaux par rapport à l'analyse du langage ordinaire :

Premièrement, la liberté n'est plus considérée comme la capacité d'agir d'un agent solipsiste, mais elle est réinsérée dans « l'affrontement de *deux* volontés »[2]. Mais ce n'est pas ajouter à la liberté arbitraire une contrainte extérieure, mais bien la réaliser dans la mesure où les deux volontés confrontées peuvent se reconnaître mutuellement, et engendrer une norme reconnue par toutes les deux. De cette manière, « les deux volontés se 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* »[3]. Tel est l'aspect *objectif* de la liberté, traduit par norme, ordre, valeur, etc.

Deuxièmement, une autre manifestation de cet aspect objectif, dont on a suffisamment parlé dans le texte précédent, ce sont les *œuvres culturelles* que réalise cette liberté sensée. Encore une fois, Ricœur insiste sur le fait que « c'est dans des œuvres, et pas seulement dans des mouvements, voire des gestes et des conduites, que [la liberté] veut s'inscrire. C'est

[1] EC3, p. 216.
[2] EC3, p. 216. Concernant cette introduction de l'intersubjectivité dans la réflexion sur la liberté, voir *infra*, p. 309-311.
[3] EC3, p. 216 ; nous soulignons.

l'histoire des hommes qu'elle veut infléchir ; bref, elle veut 'changer le monde' »[1].

Enfin, l'envergure du discours sensé sur la liberté est étendue de plus par la question : « comment faire pour que la liberté de l'individu se reconnaisse non seulement dans une autre liberté singulière comme la sienne, mais dans un pouvoir de décider à l'échelle de la communauté entière ? »[2]. Ce sera la philosophie politique qui devra être incorporée dans le champ de la réalisation de la liberté.

Par l'introduction de ces traits, Ricœur veut en effet faire apparaître un autre vis-à-vis de la liberté, auparavant caché sous l'ombre de la nature, à savoir *autrui*. Cependant, si la réflexion sur autrui est déjà amorcée dans notre texte, elle est encore mal située, si l'on ose dire. Ici, Ricœur plaçait explicitement ce discours prescriptif *au-delà* d'une phénoménologie de la volonté : le premier engendre le sens pour l'action, tandis que la seconde ne procède que par distinction et différence ; le premier est dialectique, tandis que la seconde est analytique ; « la phénoménologie du volontaire et de l'involontaire est solipsiste »[3], tandis que le discours éthique et politique seul est capable de rendre compte de la pluralité réelle de volonté[4]. Ce fossé entre les deux niveaux de discours n'est-il pas un redoublement de la rupture entre la liberté arbitraire et la liberté sensée que Ricœur cherche à réparer ?

Considérons maintenant cette *rupture* introduite par le discours prescriptif. L'auteur nous rappelle d'abord que dans la philosophie morale d'Aristote, les trois parties – à savoir la libre intention de l'action, les règles ou les normes éthiques, et la politique – étaient pensées dans la même sphère de l'agir humain. Mais après Aristote, la scission entre l'éthique et la politique a entraîné d'une part la psychologisation de la liberté, et d'autre part, la mise en relief des thèmes tels que pouvoir, force et violence dans la philosophie politique.

Dissociée de l'éthique, le passage de la liberté arbitraire à la liberté sensée paraît difficile pour la philosophie politique, puisqu'en effet, « le pouvoir de l'État et, en général, de la société paraît d'abord à chacun transcendant, étranger, voire hostile, quand il s'incarne dans

---

[1] EC3, p. 217. On peut noter que cette fois, ce n'est plus le caractère « naturalisant » de l'œuvre culturelle qui est soulignée ici, mais sa fonction d'insérer la liberté dans l'histoire des hommes, donc dans la pluralité de volontés.
[2] EC3, p. 217.
[3] *Le discours de l'action (l'édition 1971)*, p. 138-139.
[4] Pour ces distinctions, voir *Le discours de l'action (l'édition digitale)*, p. 12-13 ; *Le discours de l'action (l'édition 1971)*, p. 130-131, ix-7.

la figure du tyran »[1]. Comment alors y discerner une figure de *ma* liberté réalisée, sinon celle d'une volonté sauvage qui ne s'occupe que de sa propre préservation et qui est pourtant restreinte par un pouvoir extérieur aussi violent qu'elle-même ? Dans ce cas-là, la liberté individuelle n'est-elle pas davantage diminuée que réalisée ? La liberté sensée n'est-elle pas finalement réduite à une *liberté arbitraire limitée* ?

En revanche, une réflexion éthico-politique qui part de la liberté intérieure peut aussi aboutir à l'éclatement entre deux libertés, comme en témoigne la philosophie pratique de Kant : « Kant nous laisse avec les fragments éclatés de la synthèse pratique : d'un côté la sphère du devoir, de l'autre la sphère du désir ; d'un côté la volonté objective, univoquement déterminée par la loi, de l'autre la volonté subjective, déchirée entre elle-même et le désir »[2]. On ne comprend donc pas comment la liberté peut être à la fois déterminée par la rationalité de la loi et livrée à la contingence dans l'obéissance à cette loi, donc à la possibilité de lui désobéir et de faire le mal.

Pour pouvoir rendre compréhensible la liberté dans son intégralité, il faut, selon Ricœur, recourir à un discours dialectique du style hégélien, entendu dans le sens d'« un art de surmonter les contradictions par le moyen de médiations et de synthèses de plus en plus concrètes »[3]. À l'aide de la dialectique, la liberté sensée émerge d'abord dans la transition entre le désir animal et la rationalité, et puis dans l'interaction entre l'entendement et la volonté libre, et enfin dans la transition entre la volonté subjective et la volonté objective, entre la liberté individuelle et la liberté collective. C'est alors dans la vie politique où culmine la médiation entre la liberté arbitraire et la liberté ordonnée, si l'on avoue que « l'homme a des devoirs concrets, des vertus concrètes seulement lorsqu'il est capable de se situer lui-même à l'intérieur de communautés historiques, dans lesquelles il reconnaît le sens de sa propre existence »[4].

[1] EC3, p. 217.
[2] EC3, p. 221-222.
[3] EC3, p. 222.
[4] EC3, p. 226.

3. Le discours ontologique de la liberté

Le texte ne s'achève pourtant pas sur ce discours qui rassemble – de manière problématique en quelque sorte – toutes les données précédentes de la liberté, mais il continue à interroger le sens profond de tout ce qui a été énoncé jusqu'ici, dans la perspective *ontologique* proprement dite cette fois. En effet, lorsque l'analyse du langage ordinaire décrit l'action en tant qu'elle *est* libre, lorsque le discours éthico-politique prescrit ce que *doit être* la liberté, ils revoient tous deux à la question de *l'être de la liberté*. Cette question ontologique se formule chez Ricœur ainsi : « comment la réalité dans son ensemble doit-elle être constituée pour qu'il y ait dans son sein quelque chose comme la liberté ? »[1]. Cette question rejaillit tout de suite par deux questions annexes faisant allusion à deux discours précédents : « qu'est-ce que la réalité pour que l'homme y soit un agent, c'est-à-dire l'auteur de ses actes, tel que le premier discours l'aura décrit ? Et qu'est-ce que la réalité pour que soit possible une entreprise morale et politique de libération, telle que le second discours l'aura prescrite ? »[2]. Sous la direction de ces deux interrogations, cette partie ontologique constitue un approfondissement des discours précédents en les ramenant à la problématique centrale de *l'être de l'homme libre*.

Ricœur montre d'abord l'insuffisance de la philosophie aristotélicienne pour appréhender l'être de la liberté comme acte. Dans le discours descriptif de l'action, c'est l'action humaine qui constitue l'objet de la réflexion ; il semble donc facile de faire le rapprochement entre la philosophie de l'action et une ontologie de l'être en tant qu'acte, tel que l'a opéré la philosophie aristotélicienne. Mais ce rapprochement sans médiation chez Aristote a conduit à une métaphysique de l'acte dont la forme suprême revient aux êtres éternels et divins sans mouvement, et de ce fait se tournait *contre* l'éthique de l'action dans la sphère humaine.

Ainsi, quand bien même Ricœur est attiré par une pensée du style aristotélicien dans laquelle tous les éléments de la liberté étaient encore tenus dans une unité originaire, il

[1] EC3, p. 202.
[2] EC3, p. 202-203.

reconnaît néanmoins le fait que nous nous situons à un moment précis de l'histoire de la pensée où cette unité doit inéluctablement être mise à l'épreuve par l'apparition de la *subjectivité*, un mode d'être particulier que ne connaissait pas Aristote. C'est seulement dans ce cadre que la liberté est pensée comme illimitée, auto-positionnante, et sans commune mesure avec la nature. Ayant déjà suffisamment présenté ce mouvement sous la plume de Ricœur, nous ne soulèverons ici que deux remarques.

Disons d'abord que Ricœur insiste dans ce texte sur l'aspect *infini* de la liberté, dont l'émergence est étroitement liée à la pensée chrétienne sur le péché et le mal. L'origine de cette approche, Ricœur la fait remonter à Augustin, selon lequel « la liberté a le pouvoir de nier l'être, de 'décliner' et de 'défaillir', de se 'détourner' de Dieu, de se 'tourner vers' la créature ; ce pouvoir redoutable – ce 'pouvoir-pécher' – est la marque de l'infini sur la liberté »[1]. Cela veut dire aussi que dès sa naissance, la notion de liberté constitue une provocation à l'égard de notre conception de l'être, et plus précisément, des conceptions de ce qui est déjà là et de ce qui doit être, traduites auparavant par l'ordre de la création et le commandement divin, et maintenant par la loi naturelle et les idéaux moraux et politiques. La liberté, c'est précisément le pouvoir de les respecter *et* les nier. Cette manière de poser la question de la liberté détruit le cosmos bien ordonné dans lequel peut se produire une pensée de style aristotélicien ; par conséquent, le philosophe est obligé de chercher une notion de l'être au-delà de la tension originaire entre la liberté et l'être.

Notre deuxième remarque concerne la critique que Ricœur lance à Hegel. Pour Ricœur, la réconciliation hégélienne se fonde sur une conception ontologique qui relève encore du mode d'être de la subjectivité, mais d'une subjectivité qui a absorbé son autre : « Le *Geist* hégélien veut être la réconciliation de la substance et du sujet, la subjectivisation de la substance. En lui, la substance est sujet »[2]. Ainsi, tout est dans la liberté, et la liberté c'est le devenir du tout. Ce qui paraît inacceptable pour Ricœur, ce n'est pas cette manière en tant que telle de comprendre la liberté et son rapport avec l'être, mais sa prétention d'avoir tout récapitulé dans le *savoir absolu*. Si l'on veut bien apprécier l'apport hégélien pour la

[1] EC3, p. 231.
[2] EC3, p. 234-235.

compréhension de la liberté, il faudra, d'un côté, reconnaître sa portée limitée et historiquement déterminée, et, de l'autre, assumer la possibilité de manifestations de la liberté en dehors de la trame du *Geist* hégélien.

La fin de ce texte indique une tâche plutôt qu'il ne livre une conclusion. Bien entendu, on ne peut attendre d'un article encyclopédique une présentation trop personnelle de la pensée de son auteur, puisque sa fonction est avant tout de renseigner le lecteur sur les principales approches relatives à un thème déterminé. Toutefois, chaque auteur a sa manière personnelle de les présenter. C'est pourquoi nous sommes autorisée, nous semble-t-il, à dégager de cet article une constatation concernant l'approche générale par laquelle Ricœur pense la liberté.

Comment comprendre la tâche d'*interprétation* assignée par Ricœur ? Dans le premier texte, c'était le cercle de l'existence, de l'agir et de la réflexion qui attirait notre attention ; maintenant, nous dirions que l'accent est déplacé sur la *situation herméneutique* de l'interrogation sur la liberté. « Situation herméneutique », parce que quand je m'interroge sur le sens de la liberté, ce geste présuppose non seulement que j'existe et que j'ai la capacité de réfléchir à ma propre existence, mais aussi que cette réflexion se situe dans une tradition héritée, qu'elle s'effectue dans un langage précis, et qu'elle pose la question d'une certaine manière. Ce que nous enseigne la « crise » de la philosophie du *Geist* hégélien, c'est que la « revendication du philosophe de se situer quelque part, à la fois au-delà et dans le milieu du procès, peut être mise en question en tant que prétention »[1]. On peut trouver dans un autre texte une explication qui éclaire parfaitement cette situation herméneutique concernant le questionnement sur l'être :

> L'ontologie de la compréhension, que Heidegger élabore directement par un soudain renversement qui substitue la considération d'un mode d'être à celle d'un mode de connaître, ne saurait être, pour nous qui procédons indirectement et par degrés, qu'un horizon, c'est-à-dire une visée, plus qu'une donnée. Une ontologie séparée est hors de notre portée : *c'est seulement dans le mouvement de l'interprétation que nous apercevons l'être interprété*. L'ontologie de la

[1] EC3, p. 236.

> compréhension reste impliquée dans la méthodologie de l'interprétation, selon l'inéluctable « cercle herméneutique » que Heidegger lui-même nous a appris à tracer. De plus, c'est seulement dans un conflit des herméneutiques rivales que nous apercevons quelque chose de l'être interprété : une ontologie unifiée est aussi inaccessible à notre méthode qu'une ontologie séparée ; *c'est chaque fois chaque herméneutique qui découvre l'aspect de l'existence qui la fonde comme méthode*[1].

Il n'existe donc pas d'ontologie séparée et unifiée, mais seulement une ontologie « impliquée » et « brisée ». Si l'on prend l'article « Liberté » comme un essai de ce genre, alors l'enjeu ontologique est déjà impliqué dans les deux premiers discours, à savoir l'analyse du langage de l'action et la prescription en vue de la libération, tandis que le discours ontologique proprement dit, examiné dans la troisième partie, marque plutôt l'embarras d'une ontologie de la liberté qui se veut séparée et totalisante.

III. « La liberté et ses institutions (2002) »

Il semble que *Soi-même comme un autre* constitue l'achèvement de la tâche posée par l'article « Liberté ». Dans cette synthèse par excellence de son herméneutique et de sa pensée de subjectivité, Ricœur fait la transition entre le discours descriptif de l'action et la réflexion éthique, morale et politique, à l'aide notamment de la notion de l'identité narrative. Il parvient d'ailleurs à clarifier le mode d'être de l'homme capable d'agir auquel ces discours renvoient. Cependant, nous pouvons aussi constater qu'à l'époque de l'« herméneutique du soi »[2], le thème de la liberté paraît de moins en moins fréquent sous la plume de Ricœur : désormais, ce sont les termes comme *l'homme agissant et souffrant* et *l'homme capable* qui passent au premier plan.

Un des avantages de ces concepts, sans même mentionner la référence explicite à l'agir humain placé au centre de la réflexion ricœurienne sur la liberté, c'est que l'on n'y traite plus d'une notion susceptible d'être pensée d'abord comme une entité indépendante et qui

[1] P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969 (désormais cité comme CI), p. 23 ; nous soulignons.
[2] Voir SCA, p. 27-35.

demande à être intégrée ensuite dans un champ qui lui paraisse étranger. Un homme capable d'agir, en effet, doit être pensé *d'emblée* comme une unité au niveau ontologique, bien que son mode d'être s'offre encore à discussion. En outre, la notion de l'homme agissant et souffrant dont la capacité revêt une fragilité inhérente permet de bien rendre compte du caractère « mixte » de la liberté en tant qu'un pouvoir réel mais encadré par son *autre*, qu'il s'agisse de la nature ou d'autrui.

Nous pouvons peut-être supposer que *c'est dans la figure de l'homme capable que s'achève l'interrogation sur l'être de la liberté*, quoique cet achèvement, comme nous allons montrer ensuite, sera en fait un *inachèvement permanent*. Cette hypothèse pourra trouver un point d'appui dans notre troisième texte, dans la mesure où la notion de l'homme capable y sera explicitement rapprochée de celle de la liberté, attestant la persistance du thème de la liberté jusque dans la réflexion anthropologique tardive de Ricœur.

Au tout début du texte, il est déjà annoncé que la phénoménologie de l'homme capable sert justement à expliquer « ce que signifie pour un sujet individuel, pour une personne, la croyance, la conviction qu'il est un être libre au plan ontologique »[1]. La première partie du texte constituera donc un parcours à travers les diverses manifestations de cet *être libre*. Ce sera dans ce parcours que nos trois questions directrices pourront trouver des réponses assez satisfaisantes, à l'aide notamment du concept d'*attestation*, qui semblera susceptible de jeter un pont entre l'épistémique et le pratique, entre le descriptif et le prescriptif, entre l'éthique et l'ontologique, etc., bref, de toute la série de ruptures relevées dans les textes précédents. Notre lecture de la première partie du texte se concentrera alors sur ce concept nodal.

Cependant, ce texte ne s'arrête pas à ce parcours de l'homme capable, mais ajoute une partie demandant « à quelles conditions un tel sujet fait paraître sa liberté dans le monde au milieu des autres à travers les institutions »[2]. Cette tâche de former une théorie véritablement politique et sociale a été par contre soigneusement mise de côté dans *Soi-même comme un autre*, ouvrage dans lequel Ricœur disait clairement que son problème n'était pas « d'ajouter une philosophie politique à la philosophie morale, mais de déterminer les traits nouveaux de

[1] P. Ricœur, « La liberté et ses institutions », art.cit., p. 9.
[2] *Ibid.*

l'ipséité correspondant à la *pratique politique* »[3]. On est en droit de se demander pourquoi et comment, maintenant, une philosophie politique s'ajoute au parcours de l'homme capable comme si celui-ci n'épuisait pas le sens de la liberté. Qu'est-ce que ces « institutions de la liberté » peuvent apporter à notre compréhension de l'être libre ou à une ontologie de la liberté ?

1. Une phénoménologie de l'homme capable

Revenons d'abord à la première partie, afin d'essayer d'en dégager quelques éléments de réponse pour nos trois questions évoquées tout au début. Nous nous permettons de les rappeler brièvement, en soulignant ce qui nous semble déjà acquis à ce point de notre lecture.

Selon la première question, nous nous interrogeons sur la manière qu'a Ricœur d'affirmer la réalité de la liberté. Si l'être de la liberté pose problème, c'est parce que l'antinomie kantienne a fait apparaître pleinement l'insolite mode d'être de la liberté, à savoir qu'elle ne relève pas du champ de l'expérience objective, mais le transcende et l'ordonne. Ainsi, si l'on peut dire que la liberté *est*, elle se sépare encore de l'objectivité – c'est-à-dire l'être de l'objet – par un fossé infranchissable. Or si l'être de la liberté ne saurait être à trouver du côté de l'objet, la tentative kantienne de l'approcher par le biais de la notion de la loi morale a elle aussi connu un échec, dans la mesure où elle a fait éclater la liberté en une liberté arbitraire et une liberté qui n'agissait que selon la loi, rendant pour ainsi dire incompréhensible la liberté en tant que telle, comme d'ailleurs sa manifestation dans la pratique. La tâche que Ricœur assume après Kant, c'est donc de retrouver la manifestation de la liberté dans le champ d'expérience sans annuler pour autant l'antinomie au niveau ontologique entre la liberté et l'objet.

Ainsi se pose la deuxième question : s'il est possible d'appréhender la liberté – dont le mode d'être a quelque chose d'extraordinaire – à partir de la réalité que nous vivons, comment devrait-on concevoir le mode d'être de cette réalité ? Il semble que Ricœur

[3] SCA, p. 291.

s'attache à la notion de l'*être en tant qu'acte* de part en part dans sa réflexion. La connotation anti-dualiste et dynamique de cette notion convient sans doute à une approche qui cherche à dépasser l'antinomie kantienne, mais cette notion s'expose aussi au danger de tomber dans le substantialisme par réduction de la liberté en une *substance*, de telle manière que l'antinomie risque de se dissoudre dans cet être qui englobe tout.

Ces difficultés nous obligent à passer à la troisième question : dans quel registre peut-on affirmer la réalité de la liberté et concevoir l'être en tant qu'acte ? Cette question exige donc une clarification au plan méthodologique. Nous avons déjà dit qu'une réflexion sur la liberté s'avère toujours être une réappropriation de notre propre existence par le détour des signes, ceux-ci ne se trouvant ailleurs que dans cette réalité que nous vivons. Or une telle dispersion du soi dans le monde extérieur peut-elle vraiment conduire au retour au soi et à l'affirmation de la liberté du soi ? Et comment ? Ce que Ricœur appelle à la suite de Nabert « la certitude d'exister »[1], dans quelle mesure est-elle une *certitude* ? Ce sera donc ces questions dont nous nous occuperons davantage dans la lecture du présent texte, à travers le concept d'*attestation*.

Commençant cette fois directement par l'antinomie kantienne, Ricœur se demande si, d'une part, le regard objectif s'épuise dans la connaissance scientifique et universelle, et si, d'autre part, la croyance en ma capacité d'initier se limite à l'ordre moral. Si tel n'est pas le cas, si le regard objectif peut s'étendre à tous les niveaux de l'expérience et si la confiance en mon pouvoir d'agir paraît indispensable à tous les niveaux de l'action, il sera alors possible de constituer une pensée de la liberté dans un seul et même champ, à savoir le champ de notre existence dans le monde.

Cet effort unificateur n'entraîne pas pour autant un nivellement du registre de fait et du registre de liberté, puisque c'est seulement dans une approche *phénoménologique* et *herméneutique* que l'on peut arriver à affirmer que, d'un côté, la liberté n'est pas un fait constatable, parce qu'il faut encore que celui qui s'interroge sur sa propre liberté se l'approprie et atteste de soi, et, de l'autre côté, affirmer que le seul lieu de sa manifestation,

[1] P. Ricœur, « Nature et liberté », art.cit., p. 131.

pour nous, êtres finis, revient à ce monde qui s'offre à interprétation et à réappropriation. Dans cette perspective, il devient possible d'articuler les deux regards censés être antinomiques chez Kant, à savoir d'une part la « *description* du point de vue extérieur : sous quelle description, comme disent les philosophes analytiques, caractérisons-nous telle manière d'agir ou de pâtir, d'autre part [l']*attestation*, le mot désignant la sorte de confiance et de certitude que j'ai de pouvoir ou de ne pas pouvoir faire ou agir »[1].

Cette attestation, selon *Soi-même comme un autre*, présente une double face qui peut nous amener à comprendre la signification ontologique que révèle la notion de l'homme capable : d'une part, attester que quelque chose renvoie au *vrai*, c'est affirmer l'*être* de cette chose ; d'autre part, ce qui est attesté, c'est un *soi* qui peux parler, faire arriver quelque chose dans le monde, raconter ma vie enchevêtrée dans celles d'autres, et enfin se tenir responsable de telle ou telle action et assumer une accusation. Bref, en attestant ma capacité, je m'identifie avec une sorte d'être et j'affirme que la description que j'en donne est vraie. Sur une telle attestation convergent une affirmation *ontologique* – je dis ce que je suis –, une affirmation *épistémique* – je le tiens comme vrai –, et une affirmation *pratique* – cette attestation dépend néanmoins de ma capacité de me réapproprier mon pouvoir dans tous les niveaux d'agir[2]. Et c'est seulement en ce sens que la phénoménologie de l'homme capable peut renvoyer à la notion de l'être en tant qu'acte, ou plus précisément, à la notion de l'effort d'être que valorise Ricœur. Puisque dans cette approche phénoménologique une lecture substantialiste de l'être en tant qu'acte est récusée, apparaît ainsi la signification la plus originaire de l'acte, à savoir la puissance d'exister ou la productivité, sans être délimitée par un quelconque accomplissement prévu[3].

Jusqu'ici, nous sommes encore loin d'une ontologie de la liberté achevée. En fait, l'attestation ne s'enferme jamais dans une certitude absolue, mais s'avère difficile, précaire, et, pour reprendre les termes de *Soi-même comme un autre*, « *brisée*, en ce sens que l'altérité jointe à l'ipséité, s'atteste seulement dans des expériences disparates, selon une diversité de

[1] P. Ricœur, « La liberté et ses institutions », art.cit., p. 11 ; nous soulignons.
[2] Voir la section « L'engagement ontologique de l'attestation » dans SCA, p. 347-351.
[3] Voir SCA, p. 365-367.

foyers d'altérité »[1]. Si cet ouvrage montre plutôt l'effort de retourner au soi en traversant toutes les formes de l'altérité, « La liberté et ses institutions », puis le *Parcours de la reconnaissance* deux ans plus tard, remettent en avant l'idée d'altérité et, corrélativement, la *fragilité* de l'attestation.

Cela nous donne l'occasion d'insister sur une position à laquelle Ricœur s'en tient depuis sa toute première contribution au thème de la liberté : la liberté humaine n'est jamais totale et toute-puissante ; par conséquent, nous ne sommes jamais maître de sens de cette liberté. C'est pourquoi il faut toujours la discerner, se l'approprier, et l'attester dans notre interaction avec la nature, le monde et autrui ; en revanche, il est toujours possible de soupçonner la réalité de la liberté, ou même de la renier par nous-mêmes et par des autres.

Un indice de cette fragilité, c'est que les signes que l'on doit parcourir afin de se réapproprier la liberté sont des « signes déposés dans le monde extérieur et offerts à *la lecture de tous* avant d'être reconnus comme nous appartenant en propre »[2]. À cet égard, on est peut-être rarement l'interprète le plus compétent de sa propre capacité. Néanmoins, avec l'apparition de l'altérité, l'attestation de soi-même revêt un nouveau sens : je ne m'atteste pas seulement pour moi-même, mais je m'atteste dans le monde et devant des autres ; cela signifie aussi que mon attestation de moi-même doit attendre d'être confirmée par l'*approbation* d'autres, et *vise versa* ; elle signifie que « je vous approuve d'exister, je crois comme vous et avec vous que vous pouvez et je déplore avec vous que vous ne pouvez pas »[3].

2. Un discours normatif de la reconnaissance

La seconde partie prend son départ précisément dans cette fragilité de l'attestation. Dans ce texte, Ricœur l'explique par la « fragile conjonction entre un soi qui se pose et une obligation qui s'impose » ; et un peu plus loin : « les difficultés peuvent se résumer dans la tâche qui consiste pour un sujet autonome à se situer par rapport à un ordre symbolique sur

[1] SCA, p. 368.
[2] P. Ricœur, « La liberté et ses institutions », art.cit., p. 12 ; nous soulignons.
[3] *Ibid.*, p. 11.

lequel il règle l'estimation et la justification de ses actions »[1]. Nous tentons d'en donner une explication dans un langage plus accessible : le possible échec de l'attestation, surtout devant les règles sociales, peut se produire soit dans le cas où le sujet se soumet à l'ordre normatif sans pouvoir y reconnaître une initiative, c'est-à-dire une soumission de pure contrainte, soit dans le cas où le sujet viole les règles de plein gré, de sorte qu'il ne peut recevoir par cette violation l'approbation des autres et du contexte normatif en général. Ce sont alors ces écarts, dont l'origine ne se trouve ni totalement du côté du sujet libre, ni totalement du côté du monde éthique comme s'il était une entité indépendante du sujet, qui poussent Ricœur à étendre sa réflexion sur les institutions de la liberté.

Cette réflexion, de manière semblable à celle de l'homme capable, peut aussi être abordée en un moment extérieur, puis en un moment intérieur. Dans un regard extérieur, elle cherche à rendre compte du « tissu structuré d'institutions particulières assurant non seulement la compatibilité des projets individuels de liberté mais coopération et leur intégration dans un agir en commun »[2]. Vu de l'intérieur, elle apparaît comme un parcours de la *reconnaissance*, c'est-à-dire comme une attestation de la liberté qui « n'est assurée que si elle est confrontée, encouragée, voire suscitée par l'approbation d'autrui »[3]. Dans le *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur emploie l'expression hégélienne de « lutte pour la reconnaissance »[4] pour désigner ce champ de l'action humaine qui révèle à la fois la plus grande activité – cette lutte est en vue de la réalisation effective de la liberté dans un vivre-en-commun –, et la plus grande passivité – elle est la lutte pour *être reconnu*, sous-entendu *de l'autre*.

Comment ce parcours des institutions de la liberté résout les difficultés rencontrées dans la deuxième partie de l'article « Liberté » ? Rappelons-nous que la tâche était de comprendre la confrontation réelle entre deux volontés ou de l'apparition de l'autre. Cette tâche se réalise maintenant *en deux temps*, d'abord dans la phénoménologie de l'homme capable, puis dans un discours proprement normatif qui vise à réaliser la liberté dans les institutions. À l'aide de

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 18.
[3] *Ibid.*, p. 21.
[4] Voir le chapitre « Réactualisation de l'argument de Hegel à Iéna », dans PR, p. 293-339.

la première étape, l'opposition entre le libre-arbitre et la liberté sensée paraît désormais comme dérivée par rapport à l'appropriation phénoménologique de la liberté par soi-même. Et, dans le second temps, le parcours des institutions peut à son tour se décharger du fardeau métaphysique en soulignant sa continuité avec la phénoménologie de l'homme capable, grâce à la notion de reconnaissance.

Autrement dit, la réalisation de la liberté, selon notre dernier texte, n'entraîne pas l'absolutisation de l'institution comme substance de la liberté. En effet, la réalisation de la liberté dans l'institution ne peut être visée que dans l'interaction entre les sujets libres, dans leur lutte pour la reconnaissance mutuelle. Celle-ci, selon le *Parcours de la reconnaissance*, est sans fin et n'échappe jamais à la conflictualité.

Par là, nous pouvons dire que Ricœur ne parle d'une ontologie de la liberté qu'au niveau *personnel*, et qu'il refuse d'assigner au domaine intersubjectif un statut ontologique distinct[1]. Or cet ordre intersubjectif ne saurait pas non plus être réduit à une simple agglomération d'individus. Dans le *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur déclare s'en tenir au « caractère indépassable de la pluralité humaine dans les transactions intersubjectives, qu'il s'agisse de lutte ou d'autre chose que la lutte », et donc au « projet de fonder une théorie sociale à teneur *normative* »[2]. Dans notre recherche, dont la préoccupation est davantage ontologique, comment devrons-nous comprendre cette double exigence concernant le statut ontologique de l'institution ?

Nous proposons ici de rapprocher ce dernier mouvement dans la réflexion de Ricœur à la problématique du *mal*. Reprenons la notion de fragilité : en effet, par rapport au sentiment du « je peux », ce qui est plus ressenti dans la vie quotidienne, ce sont plutôt les sentiments négatifs issus de l'obstacle, l'obstruction, l'impuissance, l'échec, etc. Ce genre de sentiment va encore empêcher le sujet de reconnaître sa capacité d'agir dans le futur. Cette capacité paralysée jette une ombre sur le discours affirmatif de l'homme, et trahit la hantise permanente du mal radical : il s'agit du pouvoir de s'anéantir, de *nier son propre être*.

---

[1] Ce geste a été déjà clairement esquissé dans un article aux années 80, voir P. Ricœur, « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité (1981) », dans *Du texte à l'action. Essais herméneutiques II* (désormais cité comme TA), Paris, Seuil, 1998, p. 311-334 ; cf. *infra*, p. 318-322.

[2] PR, p. 294.

La réplique donnée par Ricœur, mentionnée très succinctement dans le fameux texte « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie »[1] et traduite par le geste même du philosophe dans son travail : c'est de ne pas négliger cet abîme du penser, ni de se laisser absorber par lui, mais de le transformer en une « aporie productive » et de « continuer le travail de la pensée dans le registre de l'agir et du sentir »[2]. Cela, à son tour, s'avère être un impératif de rang *pratique* : « avant d'accuser Dieu ou de spéculer sur une origine démoniaque du mal en Dieu même, agissons éthiquement et politiquement contre le mal »[3].

La seconde partie de notre texte, qui tente d'appréhender l'institution réelle de la liberté dans la société, relève donc du discours de ce genre. À l'aide de l'éclaircissement du *Parcours de la reconnaissance*, nous avons suggéré que ce parcours des théories politiques et sociales pourrait être lu d'une double manière : d'un côté, il fait partie d'une phénoménologie de l'homme capable dans la mesure où il offre à l'homme une occasion éminente de s'approprier sa propre capacité ; de l'autre, l'engagement dans une réflexion politique et sociale dans le but de rechercher la possible réalisation de la liberté annoncerait la réplique du philosophe au défi du mal, où il s'agit d'*agir contre le mal* plutôt que d'achever une spéculation sur le mal et donc sur la liberté. Cet engagement, à vrai dire, semble déjà excéder le registre d'un discours *sur* la liberté et relever d'un discours *dans* la liberté, mais ce serait précisément ce dernier qui nous apprendrait le mieux la situation embarrassante – mais aussi productive – de la pensée de la liberté.

Si cette hypothèse s'avère fondée, peut-être devons-nous poser maintenant la question en sens inverse : si un discours *sur* la liberté peut se transcender dans un discours *dans* la liberté, à quoi sert une ontologie *de* la liberté ? Ne faudrait-il pas, comme l'a fait Heidegger dans sa pensée tardive, renoncer à l'effort de *parler de* la liberté afin de *laisser parler* la liberté elle-même ? Un indice pour la réponse négative de la part de Ricœur semble être donné dans le *Parcours de la reconnaissance* : « L'important est que la structure spéculative préserve le thème de la reconnaissance de glisser vers la banalisation, comme c'est de plus

[1] Daté de 1986, repris dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 2006, p. 211-233.
[2] *Ibid.*, p. 229.
[3] *Ibid.*, p. 230.

en plus le cas de nos jours »[4]. De manière semblable, si une théorie sociale à teneur normative ou un engagement dans la réalisation de la liberté ne se fonde pas sur un soubassement ontologique bien discuté, elle peut aussi souffrir d'instrumentalisation ou d'autres formes d'abus. À cet égard, l'engagement du philosophe dans le projet de la liberté consiste en grande partie dans un travail de critique, de distinction, et de spéculation des notions autour de la liberté et surtout à propos de son être. En revanche, s'il est possible de discerner une ontologie de la liberté dans la pensée de Ricœur, cette ontologie ne sera complétée que par le renvoi à sa propre limite. Dès lors, notre travail ne consistera pas à *isoler* cette ontologie, mais *à la déceler au sein de l'ensemble de la pensée de Ricœur*, et de cette manière, à montrer sa façon toute particulière d'appréhender le problème ontologique de la liberté.

[4] PR, p. 295.

Chapitre 2

Une pensée ontologique en question

Nous espérons avoir montré, dans le parcours qui précède, que contrairement aux apparences, une réflexion sur la liberté humaine et sur ses enjeux ontologiques était présente dans l'œuvre de Ricœur. Bien plus, il nous semble que la possibilité de relire l'œuvre de Ricœur à partir du thème de la liberté était déjà insinuée dans ses propres écrits. Cependant, la légitimité d'interroger *systématiquement* le sens de l'être chez Ricœur fait encore question : peut-on vraiment prétendre reconstruire une « ontologie ricœurienne » sans faire violence à une pensée qui s'est gardée, à dessein, de constituer une ontologie « séparée » et « unifiée »[1] ?

Au sujet de l'approche ricœurienne sur l'ontologie en général, M. Johann Michel a fait quelques constats très éclairants au début de son article intitulé « L'ontologie fragmentée » : il remarque, premièrement, qu'il n'y a pas de traité d'ontologie, au sens strict du terme, dans la bibliographie de Ricœur, et donc pas d'« étude globale et systématique sur cette question »[2] ; deuxièmement, chez Ricœur, la discussion ontologique se disperse dans les ouvrages traitant de nombreux thèmes sans rapport direct les uns avec les autres. Ricœur n'entre finalement jamais dans la question ontologique de manière directe : il ne l'aborde qu'au terme de certains de ses ouvrages, « après une longue traversée, comme étape ultime de sa réflexion »[3]. C'est le cas, notamment, pour trois de ses ouvrages magistraux : *La métaphore vive*, *Temps et récit*, et *Soi-même comme un autre*. Chacun d'eux comprend, en effet, un chapitre qui porte sur les discussions ontologiques[4]. En somme, il faudrait avoir

[1] Voir CI, p. 23.
[2] J. Michel, « L'ontologie fragmentée », dans *Laval théologique et philosophique* 65/3 (2009), p. 479-487, ici p. 479.
[3] *Ibid.*, p. 480.
[4] Voir « Huitième étude. Métaphore et discours philosophique » de *La métaphore vive* (Paris, Seuil, 1997), p. 325-399 ; « La réalité du passé historique », dans *Temps et récit 3. Le temps raconté* (Paris, Seuil, 1991), p. 252-283 ; « Dixième étude. Vers quelle ontologie ? », dans SCA, p. 345-410.

conscience que lorsqu'il est question d'« ontologie ricœurienne », « nous avons plutôt affaire à des ontologies régionales qui s'attardent sur le soubassement ontologique de tel ou tel être rencontré au gré de ses méditations philosophiques »[1].

Dans la suite du texte, M. Michel propose deux paradigmes permettant de rassembler les diverses ontologies régionales déployées dans l'œuvre de Ricœur, l'un appelé « onto-poétique », découlant des théories de la métaphore, de l'herméneutique biblique et de l'historiographie, et l'autre, qualifiée d'« onto-anthropologique », s'attachant à l'herméneutique de l'homme capable. Derrière cette typologie, on détectera néanmoins une tension entre les deux exigences apparemment contradictoires chez l'auteur : d'une part, M. Michel souhaite rendre justice au caractère fragmentaire de l'ontologie ricœurienne en proposant deux trames distinctes appliquées aux différentes ontologies régionales ; d'autre part, l'orientation générale de l'article trahit une aspiration à chercher une certaine cohérence entre les différents paradigmes : dans la perspective de M. Michel, n'est-ce pas en effet « la voie longue de l'herméneutique » qui sert de clé pour toutes ces ontologies dites régionales et qui justifie leur juxtaposition dans un même texte[2] ? Cette interrogation nous avertit qu'il est probable que notre recherche puisse aussi être, à son tour, marquée par une tension entre *l'*ontologie et *les* ontologies.

Il convient, ici, de présenter un aperçu plus étendu des commentaires philosophiques par lesquels la pensée ontologique de Ricœur peut être interrogée. D'autres commentateurs, – bien que peu nombreux –, se sont en effet intéressés, à l'instar de M. Michel, à la dimension ontologique de l'œuvre de Ricœur. En nous penchant sur ces auteurs, nous entendons, d'une part, chercher confirmation de notre lecture « ontologique » de Ricœur, et d'autre part signaler que l'aspect ontologique de la pensée ricœurienne n'a pas encore été, selon nous, suffisamment explorée dans ces travaux, à cause des difficultés considérables auxquelles une telle entreprise peut être confrontée. Il ne s'agira donc pas ici de discuter en détail ces interprétations de la pensée ontologique de Ricœur, mais uniquement de discerner les questions centrales que ces commentateurs ont posées à Ricœur, ainsi que les perspectives

[1] J. Michel, « L'ontologie fragmentée », art.cit., p. 480.
[2] Voir la conclusion de l'article « L'ontologie fragmentée », art.cit., p. 487.

générales dans lesquelles ils le lisaient.

Notre présentation va s'effectuer en deux temps. La première partie sera consacrée aux commentaires qui se concentrent sur une notion ontologique particulière, à savoir la notion de *l'être du soi* à laquelle est consacré un chapitre entier de *Soi-même comme un autre*[1]. Selon M. Michel, l'ontologie du soi est certainement une ontologie régionale parmi d'autres, parce qu'elle ne porte que sur un être particulier, mais elle s'avère en même temps centrale, « dans la mesure où cet être en particulier est le seul à pouvoir questionner le sens de l'être, et d'abord celui de son être même »[2]. Ce serait là, semble-t-il, une des raisons majeures pour lesquelles l'être du soi attire davantage l'attention des commentateurs qui s'intéressent à la pensée ontologique de Ricœur. Dans un second temps, nous allons nous tourner vers deux monographies qui, ayant mis en relief la dynamique de l'œuvre ricœurienne dans son ensemble, explorent sa dimension ontologique de manière plus approfondie et plus complexe.

I. Les discussions relatives à l'être du soi

La dixième étude de *Soi-même comme un autre* pose explicitement la question ontologique : « quelle sorte d'être est le soi ? »[3]. À cette question, Ricœur offre une réponse polyphonique explorant l'être du soi selon trois acceptations du mot « être » : l'être-vrai, l'être en tant qu'acte et puissance, et l'être dans la dialectique du Même et de l'Autre. Considéré selon sa forme, ce chapitre serait, parmi tous les écrits ricœuriens, le texte le plus proche d'un traité systématique de l'ontologie, malgré son « caractère exploratoire »[4] affiché par Ricœur. Considéré selon son thème, comme l'indique M. Michel, l'interrogation de l'être du soi joue un rôle crucial dans l'ensemble de la réflexion ontologique ricœurienne. Dans ce chapitre, cependant, le dernier mot ne revient pas à l'examen ontologique, puisqu'il se clôt

[1] Voir SCA, p. 345-410.
[2] J. Michel, « L'ontologie fragmentée », art.cit., p. 484.
[3] SCA, p. 345.
[4] SCA, p. 345.

par un aveu d'inachèvement. Il n'en demeure pas moins précieux pour un lecteur soucieux de « systématiser », ou au moins d'« harmoniser » les fragments de la réflexion ontologique dispersés dans le corpus de Ricœur.

1. Le « soi relationnel »

L'article de Marc-Antoine Vallée intitulé « Quelle sorte d'être est le soi ? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi »[1] représente un tel essai de systématisation. En répétant dans son titre la question directrice posée dès le commencement de la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, l'auteur entend sans doute surmonter l'état fragmentaire de cette étude et en proposer un complément permettant de reprendre les implications ontologiques des chapitres précédents.

Il commence par souligner la pertinence *limitée* des notions que Ricœur a employées pour déterminer la sorte d'être dont relève le soi. La première notion est l'*attestation*, qui explique la dimension aléthique de l'herméneutique du soi, et la deuxième est l'*ontologie de l'acte et de la puissance* impliquée dans l'homme agissant. Ces deux notions, discutées par Ricœur dans les deux premières sections de la dixième étude, ne semblent pas, selon M.-A. Vallée, réussir « à couvrir l'ensemble des implications ontologiques d'une herméneutique du soi »[2], car toutes deux présupposent en fait une compréhension *relationnelle* du soi : l'attestation en tant que confiance du soi ne peut pas être fondée ni maîtrisée par le soi, puisque sa source ultime vient en fin du compte de l'autre comme un don[3] ; l'ipséité du soi, considérée dans la perspective du couple acte-puissance, suggère également un décentrement du soi, parce qu'une nouvelle fois « le soi ne domine pas ce qui fonde son être, mais se comprend plutôt

[1] Publié dans *Études ricœuriennes / Ricœur studies* 1/1 (2010), p. 34-44.
[2] M.-A. Vallée, « Quelle sorte d'être est le soi ? », art.cit., p. 36.
[3] M.-A. Vallée se réfère ici à un passage de l'article « De la métaphysique à la morale » (dans *Revue de métaphysique et de morale* 98/4 [1993], p. 455-477, repris dans RF, p. 83-115), un article dans lequel Ricœur reformule les enjeux ontologiques de *Soi-même comme un autre* : « de l'intime certitude d'exister sur le mode du soi, l'être humain n'a pas la maîtrise ; elle lui vient, lui advient, à la manière d'un don, d'une grâce, dont le soi ne dispose pas. » (RF, p. 108, cité par M.-A. Vallée dans « Quelle sorte d'être est le soi ? », art.cit., p. 36).

en *relation* à un fond d'être plus originaire »[1].

C'est sans doute la dernière section de la dixième étude, « Ipséité et altérité », qui offre à l'auteur les sources les plus appropriées pour une ontologie du soi : si l'altérité fait partie intégrante du sens et de la constitution ontologique de l'ipséité, si l'identité du soi se constitue toujours dans la dialectique avec l'altérité, l'être du soi n'est-il pas foncièrement un *être relationnel* ? L'ontologie qu'implique l'ensemble de l'herméneutique du soi n'est-elle pas une « ontologie de la relation »[2] ? À l'aide de cette notion, il devient possible, plaide Vallée, de faire une relecture plus cohérente du dernier chapitre de *Soi-même comme un autre*, puis de l'herméneutique du soi tout entière, dans la mesure où « il est caractéristique de l'herméneutique du soi qu'elle ne repose pas sur un moi isolé ou une totalité égologique, mais sur une ipséité d'emblée habitée par la relation à l'autre »[3]. La tâche qu'assume Vallée dans ce texte est donc de montrer que « tous les grands thèmes de cette herméneutique présupposent une définition du soi comme étant un être fondamentalement relationnel »[4]. Après avoir repris ces grands thèmes – l'identité, les institutions, la reconnaissance, la triple altérité de la chair, de l'autre et de la voix de la conscience – à la lumière de la notion de l'être relationnel, l'auteur en arrive à conclure qu'« une ontologie de la relation permet de rassembler les différentes facettes de l'existence du soi dans ses rapports au monde, à autrui et à soi. En cela, le soi décrit par Ricœur est non seulement un être capable, mais aussi un être relationnel »[5].

Deux raisons principales nous poussent à écarter l'approche proposée par l'auteur dans cette étude. Ce qui apparaît surtout étranger à notre démarche, c'est avant tout la tentative de trouver une notion capitale susceptible de « couvrir » ou de « rassembler » toutes les implications ontologiques d'une herméneutique du soi. Au lieu de la systématisation des

---

[1] M.-A. Vallée, « Quelle sorte d'être est le soi ? », art.cit., p. 36. On peut déjà se demander si cette « relation » de l'être du soi à un fond d'être pourrait être abordée de la même façon que l'on thématise les relations du soi au monde, à autrui et à soi-même au niveau phénoménologique. La première « relation » ne relève-t-elle pas plutôt du «discours de second degré » destiné à articuler l'être du soi à l'être en général, tandis que les relations dans la seconde catégorie demeurent encore dans le cadre du discours de premier degré ? (Voir SCA, p. 346). En ce sens, tout ramener à la notion de « l'être relationnel », n'est-ce pas une confusion entre les différents degrés du discours ?

[2] M.-A. Vallée, « Quelle sorte d'être est le soi ? », art.cit., p. 37.

[3] *Ibid*., p. 37.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, p. 41-42.

éléments dispersés de la réflexion ontologique de Ricœur, nous optons plutôt pour une interrogation quant aux raisons profondes de cet état fragmentaire – lequel a d'ailleurs été voulu par Ricœur lui-même –, parce que ce serait là, croyons-nous, que se situerait le véritable enjeu de sa pensée ontologique. Les limites des notions ontologiques engagées dans le dernier chapitre de *Soi-même comme un autre*, que M.-A. Vallée s'est efforcé de dépasser, nous paraissent bien au contraire être un trait positif qui s'offre à une interprétation plus poussée.

Notre deuxième réserve porte sur la compréhension du terme « ontologie » chez l'auteur. « 'Ontologie' veut dire : doctrine ou théorie de l'être » : voilà la définition la plus simple que Ricœur ait donnée dans son article encyclopédique[1]. Or comme nous l'apprend Ricœur dans son cours sur les ontologies platonicienne et aristotélicienne, il existe deux façons d'interroger l'être. On peut interroger l'être de tel ou tel étant en demandant : « Qu'est-ce ceci ? Qu'est-ce cela ? ». Mais on peut aussi aller plus loin en interrogeant le sens du mot « être » évoqué dans la question précédente : « qu'est l'être attribué à ceci ou à cela ? ». C'est alors dans le passage du premier questionnement au second questionnement que se forme la question ontologique proprement dite[2]. Dans le cas de *Soi-même comme un autre*, les neuf premières études, en donnant une description phénoménologico-herméneutique du soi, ont offert une réponse à la question « qu'est-ce le soi ? ». Or le soi dégagé de cette herméneutique se révèle comme un étant tout à fait insolite : il n'est ni une substance donnée, ni une pure illusion forgée par un élan vital ; il n'est ni une entité enfermée sur elle-même, ni une simple agrégation des relations. C'est pourquoi il paraît nécessaire de poser une autre question que celle que M.-A. Vallée a relevée – exclusivement – chez Ricœur en imitant la question posée dans l'article « Liberté » : « comment la réalité dans son ensemble doit-elle être constituée pour qu'il y ait dans son sein quelque chose comme le soi ? »[3] Bien que les écrits de Ricœur n'élaborent le plus souvent que des ontologies régionales, celles-ci nous semblent impliquer néanmoins une réflexion sur l'être en tant qu'être, sur le fond d'être

[1] P. Ricœur, « Ontologie », art.cit., ici p. 94.

[2] Voir P. Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954*, Paris, Seuil, 2011, p. 107-108.

[3] On lit dans l'article « Liberté » : « comment la réalité dans son ensemble doit-elle être constituée pour qu'il y ait dans son sein quelque chose comme la liberté ? » (dans EC3, p. 202).

duquel peut se détacher tel ou tel étant.

Considérés sous cet angle, tous les arguments de M.-A. Vallée semblent encore demeurer au niveau descriptif et phénoménologique, se bornant à répéter le fait que le soi ne se tient que dans les relations avec son autre hors de lui et en lui, le fait que le soi est relationnel. Mais quel est le sens de « l'être relationnel » au niveau ontologique ? M.-A. Vallée ne pose pas cette question, mais évoque seulement très succinctement une tradition théologique centrée sur les thèmes de la Trinité et de l'homme en tant qu'image de Dieu[1]. En somme, il nous semble que la notion de « l'être relationnel » ne saurait prétendre au même statut ontologique que les conceptions mobilisées dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, ni les remplacer.

2. Le « soi substantiel »

Curieusement, lorsque M.-A. Vallée plaide pour une lecture qui valorise davantage la relation, une autre commentatrice, bien au contraire, se sent plus ou moins inquiétée par le rôle éminent accordé à l'autre dans la constitution du soi chez Ricœur. Gaëlle Fiasse, dans son ouvrage *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur : analyses éthiques et ontologiques*, propose en effet une étude du rôle de l'autre pour la compréhension du soi, en faisant dialoguer Ricœur et Aristote autour du thème de l'amitié[2]. La problématique de cette étude est indissociablement éthique et ontologique. Au niveau *éthique*, il « s'agit de savoir qui est cet autre et quelle est notre responsabilité à son égard »[3]. Une telle discussion éthique entraîne nécessairement une interrogation sur son fondement *ontologique* : comment l'autre s'implique dans la constitution ontologique du soi ? « Est-il vrai que l'autre me constitue ? Corrélativement, est-il vrai que je constitue l'autre ? ». En d'autres termes, il s'agit « de préciser jusqu'où l'autre s'avère nécessaire au soi, et par ailleurs comment éviter que la place accordée à autrui n'avalise une négation métaphysique de l'être du soi »[4].

[1] Voir M.-A. Vallée, « Quelle sorte d'être est le soi ? », art.cit., p. 37.
[2] G. Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie / Louvain-Paris-Dudley (MA), Peeters, 2006.
[3] *Ibid.*, p. 9.
[4] *Ibid.*

Afin de mieux focaliser ses discussions, Fiasse estime que l'*amitié* constitue le lieu par excellence pour creuser sa problématique, parce que d'un côté l'ami me paraît bel et bien une *autre* personne indépendante de moi mais, de l'autre côté, il s'engage dans ma vie quotidienne de telle manière qu'il peut orienter mes actions et même participer au sens de ma propre vie. En termes plus abstraits, la relation de l'amitié cristallise un idéal de l'équilibre entre l'altérité et la communion, entre le maintien du soi et l'ouverture à l'autre. C'est alors dans ce cadre précis que G. Fiasse met en scène un va-et-vient entre l'éthique et l'ontologie, entre un penseur de l'Antiquité et un philosophe contemporain.

Il faut dire, tout d'abord, que c'est la lecture que Ricœur a faite de l'amitié aristotélicienne qui affranchit cette dernière des caricatures scolaires et en revivifie les enjeux éthiques et ontologiques. À l'aide de la notion aristotélicienne de l'amitié, Ricœur parvient à expliquer la nécessité d'autrui pour notre propre identité. L'identité personnelle chez Ricœur, d'après Fiasse, refuse tout recours à une notion substantielle, et s'avère être foncièrement une identité attestée ou « voulue » : « Son rejet de l'*ousia* a pour but de valoriser une identité éthique et dynamique où le soi se découvre comme un 'Me voici', grâce à une promesse à l'égard d'un autre. […] Pour Ricœur, le *je suis* est fondamentalement un *je peux* et un *je fais* »[1].

Dans cette économie, l'ami occupe une place éminente. L'ami est mon semblable, et je l'aime comme j'aime la meilleure part de moi ; en revanche, je ne peux estimer moi-même qu'en l'estimant et qu'en attendant d'être estimé par lui de la même façon que je l'estime. « Deviennent ainsi, résume Ricœur, fondamentalement équivalentes l'estime de *l'autre comme un soi-même* et l'estime de *soi-même comme un autre* »[2]. Autrui, dont l'ami est ici une figure, est à cet égard constitutif de l'horizon de mes capacités de bien agir.

Cette valorisation de l'autre au niveau éthique est lourde de conséquences pour l'*ontologie* ricœurienne. En fait, G. Fiasse discerne une teneur « volontariste » dans la notion ricœurienne de l'être du soi : le soi ne peut être dit « être » qu'en *voulant être* dans son acte d'exister. Bien plus, l'être du soi ou cet acte d'exister qui se pose comme une tâche et non

[1] *Ibid.*, p. 282.
[2] SCA, p. 226.

comme une donnée doit s'attester dans l'agir *avec et pour autrui* : c'est en montrant ma capacité d'être appelé par autrui et pour autrui que je peux dire que « je suis ». Mais jusqu'où puis-je dire que je suis ? Dans l'échec de mon action, dans le manque d'estime de la part d'autrui, dans la perte d'un ami, puis-je encore affirmer que je suis ? Cette ontologie du soi, fondée uniquement sur ses capacités d'agir, ne recèle-t-elle pas un risque de « dissolution ontologique de l'identité »[1] ?

L'absence d'une réelle assise ontologique de l'identité personnelle peut aboutir en retour à l'ambiguïté sur le plan *éthique*. Une de ses manifestations est le fait que chez Ricœur, la catégorie de l'autre peut s'étendre jusqu'à n'importe qui – à chacun –, de sorte que la responsabilité éthique devient sans limite, jusqu'à porter finalement « la marque de la conception chrétienne de l'amour-*agapê* »[2]. En d'autres termes, G. Fiasse se demande si une telle notion d'altérité n'est pas excessive ; il est même permis de se demander, en renforçant le propos de G. Fiasse, si l'attestation de l'identité du soi n'est pas, *de facto*, impossible.

C'est à ce stade de la réflexion qu'un retour à Aristote apparaît à G. Fiasse comme un grand secours. À la différence de Ricœur, l'auteur propose une lecture du penseur ancien en renouant le pacte de l'être-substance, de l'être en tant qu'acte et puissance et du thème de l'amitié. L'*ousia*, loin d'être une substance morte et donnée, doit se comprendre comme « principe d'être et source d'unité ontologique »[3]. Autrement dit, ma substance est ce qui me fait exister en tant que moi. Sur ce point, l'auteur prend explicitement une position contre l'ontologie ricœurienne du soi :

> En prenant en considération l'*ousia*, on rappelle que tout homme, quelles que soient ses relations, ses capacités, possède une unicité spéciale de par son être, avant même la reconnaissance du fait qu'il est « un homme capable de parler, d'agir, de se raconter, de viser un accomplissement personnel…»[4].

Toutefois, G. Fiasse n'a pas récusé pour autant l'accent que Ricœur a mis sur le fait que l'être du soi est plutôt une *tâche* qu'une donnée. En fait, l'*ousia* pose à chacun une *fin à*

---

[1] G. Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur*, *op.cit*., p. 125.
[2] *Ibid.*, p. 123.
[3] *Ibid.*, p. 246.
[4] *Ibid.*, p. 249.

réaliser à travers toutes les actions avec et pour l'autre ; c'est là que l'ami intervient, et son rôle crucial se joue dans le cadre de la réalisation de la fin de ma vie.

Pour conclure cette réactualisation de la notion de la substance, G. Fiasse écrit :

> Le soi a une substance qui ne se dissout pas face à la place qu'il accorde à l'ami dans l'amitié. Il y a en lui d'une part quelque chose qui demeure au niveau substantiel, et d'autre part un devenir, une croissance de son être qui sont invités à grandir du côté de la fin. On peut toujours se perfectionner, aimer l'ami davantage. L'autre en tant qu'ami ne constitue pas ce que je suis ontologiquement, mais au niveau éthique, par la cause finale, j'agis avec et pour lui[1].

De cette manière, l'auteur réussit à assurer à la fois la constitution *ontologique* autonome du soi et de l'autre – notamment celle de l'ami – et la nécessité de l'autre sur le plan *éthique*.

Malgré la grande admiration que nous éprouvons devant cet essai qui parvient à maintenir vivantes les pensées de deux grands penseurs sans se dispenser d'une lecture minutieuse des textes, l'intention profonde de l'auteur nous fait nous éloigner de son approche, à savoir son intention de *fonder* l'éthique sur l'ontologie. G. Fiasse a tout à fait raison de souligner l'interdépendance de l'éthique et de l'ontologie chez Ricœur et d'y discerner « le risque d'une dissolution ontologique du soi au profit de l'altérité »[2]. En rapprochant Ricœur de Levinas, elle va jusqu'à suggérer un potentiel sacrifice de l'ontologie au nom de l'éthique chez Ricœur. Par conséquent, la démarche qui en découle – répliquer à cette tendance ricœurienne en mobilisant la notion aristotélicienne de la substance – est conduite de part en part par la tentative de trouver une assise ontologique bien assurée pour le soi, une assise qui serait en même temps compatible avec une éthique valorisant l'altérité. N'est-ce pas, comme le suppose M. Daniel Frey, une tentative pour en « revenir à l'ontologie directe »[3] ?

C'est ce projet lui-même, assumé par G. Fiasse spontanément, qui nous semble devoir être soumis à discussion et à critique : existe-t-il vraiment une affirmation ontologique antérieure à toute affirmation éthique ? Existe-t-il vraiment une assertion ontologique

---

[1] *Ibid.*, p. 255.
[2] *Ibid.*, p. 282.
[3] D. Frey, « Recension de Gaëlle Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques* », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 89/1 (2009), p. 111-112, ici p. 112.

dépouillée de toute connotation éthique ? La tentative de retourner à l'ontologie directe ne comporte-t-elle pas elle-même des implications éthiques ? En tout cas, dans notre propre lecture, nous ne rêvons ni de sortir de l'enchevêtrement de l'éthique et de l'ontologie typique de la pensée de Ricœur, ni d'écarter le risque d'une ontologie non fondatrice.

Au terme de ce premier temps de notre parcours des commentaires dits « ontologiques », nous sommes amenée à un constat général : il paraît difficile de bien saisir les enjeux ontologiques de la pensée ricœurienne en se basant exclusivement sur *Soi-même comme un autre*, et encore moins sur sa dixième étude seule. En ne se concentrant que sur un ouvrage – même s'il s'agit d'un ouvrage de synthèse par excellence –, l'on risque tantôt de sous-estimer la contribution ricœurienne à l'ontologie – c'est le cas de M.-A. Vallée, pour qui l'être du soi n'est qu'une notion récapitulative pour l'herméneutique du soi dans son entier –, tantôt de perdre de vue la couche plus profonde de l'exploration ontologique menée par Ricœur, à savoir la réflexion sur la *possibilité* et les *méthodes* de faire une ontologie – c'est le cas de G. Fiasse qui, tenant d'une conception relativement « naïve » d'ontologie, n'interroge que l'usage de certaines notions particulières chez Ricœur et chez Aristote. Afin de mieux comprendre l'apport de Ricœur à l'ontologie, il nous semble nécessaire de lire son œuvre de façon beaucoup plus systématique et étendue.

II. Les discussions ontologiques portant sur l'ensemble de l'œuvre

Comme l'a constaté M. Johann Michel dans son article que nous avons cité, la question du sens de l'être n'a pas été systématiquement abordée par Ricœur, mais elle s'attachait chaque fois à un thème spécifique traité dans un ouvrage particulier[1]. Pour un lecteur qui veut comprendre « la » pensée ontologique de Ricœur, il ne suffit évidemment pas de saisir chacune de ces questions ontologiques indépendamment les unes des autres. Cependant, l'approche systématisante risque de faire violence à cette œuvre. À l'égard de ce dilemme,

[1] Voir J. Michel, « L'ontologie fragmentée », art.cit., p. 479.

l'article de M. Michel, bien qu'encore hésitant entre les deux approches, nous offre déjà un bon exemple : il revient au lecteur de montrer, à travers son travail d'interprétation, le *sens* d'une œuvre, y compris le sens des discontinuités qui s'y trouvent. Dans la seconde partie de ce parcours, nous allons dès lors recourir à deux commentaires qui ont essayé de dégager un sens de l'ensemble de l'œuvre ricœurienne, pour lequel sens l'ontologie constituait un horizon ou une visée, explicitement ou implicitement.

1. Une lecture heideggérienne de l'ontologie ricœurienne

L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur de Bernard Stevens[1], bien qu'ancien, s'avère être encore l'étude la plus systématique et approfondie sur les enjeux ontologiques de la pensée de Ricœur. D'emblée, l'auteur indique que les « implications ontologiques de l'entreprise de Paul Ricœur – en leur lien indéfectible avec ses études portant sur le soi agissant – constitueront l'horizon sur fond duquel nous allons explorer ses écrits »[2]. Cet horizon se découvre pourtant dans un contexte plus large, à savoir le « retrait du fondement », une des tendances générales dans la scène contemporaine de la philosophie.

En suivant l'argumentation dans « L'abîme », un fameux texte de Jean Ladrière[3], B. Stevens remarque que plusieurs courants philosophiques au vingtième siècle ont connu une transmutation parallèle : la recherche d'un fondement « à partir duquel une discipline, réduite à ses éléments simples et évidents, peut être conduite à l'aide d'opérations parfaitement contrôlables et dont toute ambiguïté est désormais absente »[4] s'avère un échec. Il n'y a désormais plus de fondement que « relativement à un arrêt provisoire, en fonction des circonstances toutes contingentes de la recherche, et dans un processus opératoire constamment à l'œuvre »[5]. La tâche d'un philosophe n'est plus de chercher un ancrage parfaitement assuré pour la réalité et toutes ses déterminations, mais plutôt d'assumer le

[1] B. Stevens, *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1991.
[2] *Ibid.*, p. 1.
[3] J. Ladrière, « L'abîme », dans *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison, tome I*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, p. 171-191.
[4] B. Stevens, *L'apprentissage des signes*, *op.cit*., p. 38.
[5] *Ibid*., p. 40.

« retrait du fondement » en se contentant de comprendre les conditions de possibilité et d'effectivité de ces « configurations stabilisées » qui sont en un certain sens contingentes et fugitives. Cependant, il ne s'agit pas là d'une impasse pour l'ontologie, mais seulement de l'échec de l'ontologie de la substance, entendue dans le sens de la remontée à la fondation ultime, autonome, auto-positionnelle et irréductible. À cette ontologie se substituera une pensée de l'être qui fait face à l'« abîme », c'est-à-dire à « la possibilité d'une chute infinie dans l'incessant retrait de tout support »[1]. En termes heideggériens, la tâche de l'ontologie sera désormais de penser l'être à travers le non-être, à travers le néant.

C'est par conséquent dans ce seul cadre que B. Stevens s'interroge : comment l'œuvre de Paul Ricœur permet-elle de mettre en lumière la déconstruction de l'ambition fondatrice d'un côté, et de l'autre, la restauration du sens de l'être telle qu'a fait Heidegger ? Dirigée par cette question, l'auteur distingue dans l'œuvre de Ricœur trois phases.

Le « premier Ricœur » couvre les tout premiers écrits et la *Philosophie de la volonté*, laissant quelques traces même dans *Le conflit des interprétations*. D'après le commentateur, « le premier Ricœur » est encore un héritier de certains présupposés métaphysiques, tels que le Cogito en tant que sujet transcendantal, l'effort et le désir d'être au fond de l'existence, et la Transcendance en tant qu'horizon de l'existence humaine. Mais déjà au sein de cette phase, ces notions de coloration métaphysique connaissent des transformations en direction de « l'apprentissage des signes », puisque « le Cogito ricœurien est un Cogito 'blessé' et inaccessible à une intuition directe de soi par soi »[2], obligeant ainsi le détour par les médiations de ses œuvres, notamment langagières.

Ensuite, au fur et à mesure que la problématique du langage devient de plus en plus centrale dans sa réflexion, le « second Ricœur » s'occupe davantage de la construction d'une herméneutique générale, allant de l'interprétation des signes, des symboles, à travers celle de la métaphore et du récit, jusqu'à l'herméneutique du texte en général. B. Stevens rapproche ce tournant herméneutique de l'idée heideggérienne de la diction de l'être, dans la mesure où chez Ricœur, le langage « n'est plus un système clos de représentations, ni une simple

[1] J. Ladrière, « L'abîme », art.cit., p. 188, cité dans B. Stevens, *L'apprentissage des signes*, *op.cit*., p. 40.
[2] B. Stevens, *L'apprentissage des signes*, *op.cit*., p. 268.

expression du soi : il est écoute du dire de l'être »[1]. « Écoute du dire de l'être », parce que, d'une part, le langage s'ouvre à l'être en dehors de lui, et que d'autre part, le langage, jamais égal à l'être en tant que tel, nous invite toujours à « penser plus », non seulement par le discours conceptuel et philosophique, mais aussi par l'équivoque du discours poétique.

Enfin, après avoir thématisé la configuration narrative du temps et l'herméneutique de l'action, Ricœur parvient finalement à élaborer une herméneutique du soi, qui fait apparaître un sujet agissant et souffrant en tant que *témoin de l'être*. D'un côté, un étant qu'est le sujet, dont l'altérité-passivité est constitutive, doit renoncer à la revendication cartésienne au statut de fondement absolu ; de l'autre côté, cet étant, en s'attestant lui-même dans l'agir humain, est capable de résister à la dissolution totale par les philosophies du soupçon. C'est donc avec ce retour à la question du sujet chez « le troisième Ricœur » que s'achève, selon B. Stevens, « la configuration stabilisée dans le retrait du fondement »[2].

L'effort que l'auteur a fait pour tirer les implications ontologiques du long trajet anthropologique de Ricœur est remarquable. Mais cette analyse souffre, si l'on ose dire, d'une déficience assez ruineuse : la question directrice posée par l'auteur à Ricœur s'enracine en fait dans l'ontologie heideggérienne, vis-à-vis de laquelle Ricœur ne cesse de prendre ses distances. C'est pourquoi à la fin de l'ouvrage, B. Stevens finit par découvrir dans *Soi-même comme un autre* une pensée ontologique qui lui paraît s'écarter considérablement de l'approche de Heidegger, de telle manière que l'auteur ne peut que conclure son étude par plusieurs perplexités : pourquoi Ricœur recourt encore une fois au *conatus* spinoziste qui est une notion avec forte connotation métaphysique[3] ? Pourquoi faire un « collage » laborieux et un peu artificiel des textes dans la dernière étude de *Soi-même comme un autre* ? Pourquoi insister sur « l'affirmation originaire » avec force en surmontant rapidement les philosophies de la « négativité », et ce faisant, en s'empêchant de mener une réflexion sérieuse sur le néant ?

Dans un article ultérieur, B. Stevens confesse : « je suis en effet davantage convaincu aujourd'hui de la solidité de l'édifice ontologique de Ricœur que je ne l'étais hier, où – trop

[1] *Ibid.*, p. 269.
[2] *Ibid.*, p. 63.
[3] Voir SCA, p. 365-367.

préoccupé par mes questions et pas assez attentif aux siennes – je n'en percevais sans doute pas la portée véritable »[1]. Cette « portée véritable » de la pensée ontologique de Ricœur, selon cet article, est une ontologie du type « praxiologique », qui repose essentiellement sur la notion aristotélicienne de l'acte-puissance. Praxiologique, parce que la préoccupation de Ricœur, « en proposant des éléments d'ontologie, est foncièrement éthique et morale », de sorte que « l'exploration de la dimension méta- n'a d'autre finalité que de déterminer les fondement d'une morale »[2]. Dans cette perspective, en effet, Ricœur ne pose pas la question ontologique de même façon que Heidegger : ce dernier plaide par contre pour une ontologie du type « physiologique » qui vise à dépouiller l'être de toute connotation éthique, à supprimer tout attachement à la manifestation de l'être, afin de faire place au devenir, à la venue en présence, et surtout au néant en tant que « creusement du retrait qui en est la possibilisation »[3].

À la lumière de cette mise en contraste des deux styles, on comprend mieux l'embarras de la lecture « heideggérienne » proposée dans *L'apprentissage des signes* : au moment de cet ouvrage, l'auteur ne prêtait attention qu'à l'aspect ontologique de l'œuvre de Ricœur, à sa propre façon de viser l'être sans recourir à tel ou tel fondement ; par conséquent, il a considérablement négligé la préoccupation éthique de Ricœur, qui avait en fait prédominé dès ses touts premiers écrits ; aussi a-t-il méconnu le fait que l'affirmation originaire ne portait pas simplement sur l'existence réelle, mais plutôt sur le Principe en tant que « racine commune d'intelligibilité du physique, de l'éthique et du politique »[4]. Autrement dit, pour Ricœur, l'être et le bon sont co-originaires, tandis que Heidegger entend respecter la libre manifestation de l'être, et c'est pourquoi pour ce dernier, « *to be or not to be* » n'est plus une question inquiétante, mais bel et bien la liberté et la vérité de l'être en tant que tel[5]. *L'apprentissage des signes* était prédestiné à l'échec en raison de cette différence fondamentale entre deux styles d'ontologie, dès le choix initial de problématique.

---

[1] B. Stevens, « Puissance et effectivité de l'être (à propos de Ricœur et de Heidegger) », dans *Études de lettres* 3-4 (1996), p. 73-88, ici p. 75.
[2] *Ibid*., p. 80.
[3] *Ibid*., p. 78.
[4] HV, p. 402.
[5] Voir M. Heidegger, « L'être-essentiel d'un fondement ou raison », trad. H. Corbin, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 85-158 ; « De l'essence de la vérité », trad. A. de Waelhens et W. Biemel, dans *ibid.*, p. 159-194.

Ce qui nous paraît encore plus regrettable, c'est que la redécouverte de l'ontologie ricœurienne cinq ans plus tard par une lecture plus pertinente et par la mise en contraste avec l'ontologie heideggérienne, ne semble avoir eu d'autre but que de permettre à l'auteur de se démarquer définitivement de Ricœur, à cause de son incompétence pour le dialogue avec la pensée orientale. Il nous reste donc beaucoup à faire pour retracer cette « ontologie praxiologique » dans l'ensemble des écrits ricœuriens.

2. Le fondement de l'agir humain

Nous en arrivons ainsi, au terme de ce bref parcours, à une analyse qui, à première vue, n'aborde pas explicitement la dimension ontologique de l'œuvre de Ricœur, mais qui, nous semble-t-il, montre bien comment sa pensée anthropologique peut envisager une ontologie du type « praxiologique ». Il s'agit de celle de M. Johann Michel dans son ouvrage *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*[1]. La question jaillit du constat d'un paradoxe : dans l'œuvre de Ricœur, on peut discerner à la fois « un paradigme traditionaliste, plaçant le 'sens déjà là' au rang de sol fondateur » – notamment la conviction chrétienne –, « un paradigme moderne, hissant l'homme à la hauteur du réel *subjectum* », et « un paradigme postmoderne, ayant renoncé à l'espoir même de la fondation »[2]. Cette cohabitation des trois paradigmes apparemment contradictoires pousse M. Michel à interroger le fondement de la philosophie de Ricœur, notamment celui de sa philosophie pratique.

L'horizon lointain de cette interrogation est encore la crise du fondement telle qu'elle est thématisée par Jean Ladrière et Bernard Stevens. La philosophie pratique de Ricœur constitue une réplique à cette crise en jetant « les fondements d'une nouvelle théorie du sujet, d'une reconstruction épistémologique des sciences humaines, d'une conception d'un vivre-ensemble fondée sur la responsabilité et la justice »[3], sans pour autant recourir à un nouveau fondement ultime. À cet égard, Ricœur interroge toujours l'être afin de rendre possible l'agir

[1] Paris, Cerf, 2006. Nous nous référerons aussi à la thèse sur laquelle se base cet ouvrage : J. Michel, *Paul Ricœur et les paradoxes de la raison pratique*, thèse doctorale, Paris, EHESS, 2001.
[2] J. Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, *op.cit.*, p. 470 ; voir aussi J. Michel, « Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur », dans *Archivio di filosofia* 67/4 (2004), p. 643-657.
[3] J. Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, *op.cit*., p. 13.

humain, la raison pratique et un soubassement du vivre-ensemble.

Cependant, dans cette analyse admirable, M. Michel n'a pas tissé de lien entre le problème du fondement et la question ontologique en tant que telle ; les discussions ontologiques, dans cet ouvrage, sont toutes subordonnées à la problématique de fondement[1]. Dans notre propre lecture, nous entendrons ainsi souligner davantage que, même s'il faut mettre en relief la préoccupation pratique de la réflexion ricœurienne sur l'être, il ne s'ensuit pas nécessairement que cette réflexion n'ait qu'une valeur pragmatique. La profondeur de cette réflexion ontologique, bien qu'aiguillée par le souci pratique et éthique, devra aussi se mesurer sur le plan ontologique proprement dit.

En fin de compte, quelles sont les difficultés susceptibles d'être rencontrées lorsque l'on exploite la dimension ontologique de la pensée ricœurienne ? Nous en signalerons trois. Premièrement, face à l'état *fragmentaire* et dispersé de la réflexion ontologique de Ricœur, on ne saurait ni refaire un système, ni valoriser certaines notions en faisant l'économie des autres. Deuxièmement, presque toutes les conceptions ontologiques employées par Ricœur – telles que le *conatus* de Spinoza, l'acte et la puissance d'Aristote, les grands genres de Platon – sont empruntées à d'autres philosophes, mais évidemment d'une manière *critique*. Lorsque Ricœur invoque telle ou telle notion ontologique, elle présuppose toujours une série de discussions sur son origine, sur sa portée véritable et limitée, sur son insertion dans sa propre pensée, etc. Dans cette perspective, comprendre la pensée ontologique de Ricœur consisterait en grande partie dans une clarification de ces notions nuancées, transformées et revivifiées : l'analyse de Gaëlle Fiasse nous paraît à cet égard exemplaire.

Finalement, l'enchevêtrement du *pratique* et de l'*ontologique* demeure la situation incontournable pour notre entreprise. Nous n'entendons aller ni directement à l'ontologie en faisant l'économie de la réflexion anthropologique sur les multiples facettes de l'agir humain, ni réduire la réflexion ontologique à un statut auxiliaire à l'anthropologique. Où se

[1] Par exemple, la discussion du fondement onto-théologique de l'identité personnelle est renvoyée à la question du possible soubassement pour la subjectivité (voir le passage « Le fondement onto-théologique de l'identité personnelle : le soupçon de Robert Misrahi » , *ibid*., p. 106-119) ; le problème du statut ontologique du passé historique est encadré par celui du fondement herméneutique des sciences sociales (voir « Ontologie et épistémologie de l'histoire », *ibid*., p. 192-199).

situe alors la position d'équilibre ? Ce sera là, nul doute, une question que nous devrons nous poser tout au long de notre recherche.

III. Le plan de notre recherche

Dans la suite de notre recherche doctorale, nous entendons jeter un regard *diachronique* sur l'œuvre de Ricœur. Cette fois, à la différence de l'introduction, nous ne nous limiterons plus aux textes portant explicitement sur la liberté – qui ne sont, on l'a vu, guère nombreux –, mais notre analyse va s'étendre jusqu'aux écrits majeurs pour en dégager les réflexions plus implicites sur la liberté et sur ses significations ontologiques.

Cependant, ce qui nous intéressera ici, ce n'est pas tout seulement *ce que* dit Ricœur, mais également et surtout *sa façon* de penser la liberté, sans oublier les limites de sa démarche, tantôt avouées par Ricœur lui-même, tantôt passées sous silence. Une vue diachronique pourra à cet égard nous rendre attentive aux diverses manières qu'a Ricœur de mettre en question la liberté, à leurs particularités, et finalement à la transition d'un schéma de pensée vers un autre. À travers notre lecture diachronique, c'est finalement le mouvement de cette pensée *de* la liberté qui la montrera comme une pensée *dans* la pleine liberté.

Ce parcours comportera trois grandes étapes :

1) En premier lieu, un ouvrage tout à fait particulier, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers : philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*[1], paru avant la *Philosophie de la volonté*, paraît à nos yeux hautement intéressant, car cette lecture des deux philosophies de l'existence semble avoir eu pour intention de proposer une « ontologie de la liberté » relativement systématique, bien qu'il reste à nous demander jusqu'à quel point cette proposition correspondait à la réflexion de Ricœur lui-même.

Dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, le thème de la liberté joue dans la lecture ricœurienne un rôle charnière au double sens du terme : dans la perspective verticale, la

[1] P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers : philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Temps présent, 1947, désormais cité comme GMKJ.

liberté permet de passer du plan de l'existence humaine au plan de la Transcendance ou de l'être ; dans la perspective horizontale, la liberté est la notion-clé pour comprendre la divergence essentielle, et surtout la convergence secrète, entre les pensées de G. Marcel et de K. Jaspers. En raison de cette place centrale accordée à la liberté, nous allons consacrer à cet ouvrage, d'ailleurs peu exploré par les commentaires existants, un chapitre tout entier.

2) Cette place centrale de la liberté semble ne pas disparaître dans la *Philosophie de la volonté*. En effet, la *volonté* est l'assise de la liberté humaine : la décision, le mouvement volontaire, le consentement à la face involontaire de la vie sont les expressions les plus élémentaires de notre liberté ; une description de ces formes de la volonté constituera ainsi la première appréhension de la liberté humaine chez le jeune Ricœur. Cependant, la volonté révèle en même temps l'extrême ambiguïté de la liberté, dans la mesure où la volonté se manifeste en réalité toujours comme une volonté mauvaise, comme une volonté qui ne parvient pas à choisir ce qu'elle veut. C'est la *possibilité* même d'accéder à la compréhension de son être, possibilité pour l'homme de se concevoir comme une liberté malgré sa faute empirique, qui est en jeu. C'est pourquoi, selon le jeune philosophe, une réflexion effective sur la liberté exige nécessairement une *libération* issue de la Transcendance, d'un « don de l'être qui répare les lésions de la liberté »[1].

Par là, nous pouvons dire que la tâche originellement confiée à l'ensemble de la *Philosophie de la volonté* serait de comprendre cette double réalité de la liberté : « je *suis* libre *et* cette liberté *est* indisponible »[2], et d'éclairer, de plus, la condition d'une telle compréhension en se référant à la Transcendance. En ce sens, la liberté est encore une fois traitée par Ricœur comme le point nodal de sa réflexion philosophique : d'une part, la liberté est la clé pour comprendre l'homme, c'est-à-dire ses possibilités fondamentales ainsi que sa réalité empirique ; d'autre part, c'est une liberté purement humaine qui révèle l'insuffisance d'une compréhension enfermée dans un niveau purement anthropologique, et qui renvoie pour ainsi dire à un fond d'être qui à la fois dépasse l'existence humaine et la soutient.

[1] VI, p. 33.
[2] VI, p. 29.

Dans la deuxième partie qui traitera successivement les trois volets de la *Philosophie de la volonté*, le but de notre lecture sera de dégager un tel paradigme qui, en prenant la liberté comme centre de gravité, paraît encore assez proche du schéma que Ricœur a mis en place dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, mais qui, bien entendu, connaît en même temps quelques modifications importantes, notamment sous l'influence de la phénoménologie husserlienne.

3) Mais – et c'est là que commence la troisième et dernière partie de notre thèse – avec l'introduction de l'herméneutique par *La symbolique du mal*, suivie par une longue élaboration de l'herméneutique générale à partir des années 60, le problème de la liberté glisse petit à petit à l'arrière-plan d'une problématique universelle de la *compréhension de soi*. Notre pari sera de montrer que dans ce déplacement de problématique, l'interrogation ontologique de la liberté ne disparaîtra pas. Bien au contraire : c'est précisément en élaborant une herméneutique qu'apparaîtra un trait majeur de la liberté humaine, à savoir sa capacité d'interroger son propre être. Désormais, il semble que les deux lignes de l'ontologie de la liberté, *anthropologique* et *ontologique*, convergent dans l'unique interrogation herméneutique.

Malgré la diversité considérable des thèmes philosophiques que Ricœur traite dans la seconde moitié de sa réflexion, nous discernerons néanmoins deux moments majeurs de l'herméneutique ricœurienne. Dans les années 60, l'herméneutique est souvent mise en lien avec la philosophie *réflexive* : pour l'homme, interpréter ses œuvres, c'est saisir réflexivement son être. À partir des années 70, c'est l'aspect *pratique* de l'herméneutique qui passe au premier plan : dans un contexte nécessairement intersubjectif, l'homme atteste son être à travers son action avec et pour les autres.

4) Avec ce dernier mouvement, il semble que la pensée de la liberté se trouve finalement incluse dans une pratique libre. Dans la conclusion, on verra que la liberté, évoquée dans cette thèse d'abord comme un objet de la réflexion, se manifeste finalement comme une

dimension essentielle de la pensée philosophique elle-même, qui marque en retour la non-totalité et l'ouverture de celle-ci.

PREMIÈRE PARTIE

Liberté, existence et réflexion

Chapitre 3

Une ontologie de la liberté

dans la ligne de la philosophie de l'existence

Il apparaît qu'initialement la problématique de la liberté a jailli dans un contexte « existentialiste »[1]. Comme Ricœur l'indique à quelques reprises[2], deux maîtres de la philosophie de l'existence ont eu un impact significatif sur sa réflexion de jeunesse : Gabriel Marcel (1889-1973) et Karl Jaspers (1883-1969). Le premier, dont Ricœur a fait connaissance lors de ses études à la Sorbonne de 1934 à 1935, l'attirait grandement par son style socratique de pensée et son insistance sur l'analyse du concret. Ce que Ricœur appréciait le plus chez Gabriel Marcel, c'est la méthode de « réflexion seconde » qui, à l'opposé d'une réflexion réductrice et objectivante, cherche à dégager la dynamique des expériences vives sans sacrifier pour autant la rigueur conceptuelle. L'autre maître est Karl Jaspers. Son ouvrage majeur en trois volumes, *Philosophie*[3], Ricœur l'a soigneusement étudié pendant les années de sa captivité (1940-1945), de sorte que le philosophe allemand est devenu son « interlocuteur muet »[4] durant cette période particulière. K. Jaspers est

[1] Dans un entretien entre Ricœur et G. Marcel, ce dernier a exprimé son rejet de pour l'étiquette « existentialisme » (G. Marcel, *Entretiens : Paul Ricœur et Gabriel Marcel* [en collaboration avec P. Ricœur], Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 73-75). Quant à Ricœur lui-même, il n'écarte pas catégoriquement ce terme lorsqu'il s'agit d'une tendance de pensée très générale, malgré sa réserve à l'égard du courant existentialiste dit « athée », représenté par Jean-Paul Sartre. Mais quand Ricœur mentionne les auteurs spécifiques comme G. Marcel et K. Jaspers, c'est souvent la formule « philosophie de l'existence » qui est préférée. Dans notre texte, pour faciliter l'expression, nous employons presque indifféremment les désignations « philosophie de l'existence » et « philosophie existentialiste », sauf les cas particuliers que nous allons préciser dans le texte.

[2] Voir par exemple RF, p. 15-24 ; P. Ricœur, « My Relation to the History of Philosophy », in *The Iliff Review* 35/3 (1978), p. 5-12, ici p. 5-7;

[3] Traduction en français dans un volume : K. Jaspers, *Philosophie*, trad. J. Hersch avec la collaboration d'I. Kruse et J. Étoré, Berlin et al., Springer-Verlag, 1986. Cette traduction française n'existait pas au moment où Ricœur rédigeait cette monographie. C'est dire que toutes les citations de Jaspers dans cet ouvrage sont les traductions proposées par Ricœur lui-même. Bien entendu, il existe quelques écarts entre les deux traductions. Nous indiquerons seulement ceux qui affecteront notre compréhension.

[4] RF, p. 17.

marqué par une exigence philosophique sans doute paradoxale : la volonté de sonder l'*existence* – non pas quelque essence universelle de l'homme, mais l'individu par excellence, dont le destin est suspendu au choix de chacun – par une pensée néanmoins *rationnelle* qui ne renonce pas à la recherche de vérité. Deux ans après son retour de captivité, Ricœur a publié une étude comparative de ces deux pensées, *Gabriel Marcel et Karl Jasper : philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, offrant une synthèse de ce courant philosophique qui a profondément influencé sa propre réflexion[1].

Par rapport à ses ouvrages ultérieurs, la forme de cet écrit ressemble beaucoup plus à un commentaire philosophique au sens traditionnel, dans la mesure où il présente les deux philosophies d'une manière « systématique » et « logique » dans l'intention d'en faciliter et d'en approfondir la compréhension. Or la décision de mettre côte à côte ces deux auteurs, la construction d'une structure commune de présentation qui permette de mettre en relief leur convergence et leur contraste à chaque étape, et, enfin, la mise en place d'un dialogue fécond entre les deux pensées sont autant de gestes qui attestent d'une volonté de dépasser « une attitude historique de simple curiosité »[2]. Il s'agit bel et bien d'un effort de philosopher en s'appropriant les pensées d'autres et d'accéder à *la* vérité par le moyen de plonger dans *les* singularités de pensée[3]. C'est pourquoi cet ouvrage mérite encore d'être examiné, croyons-nous, comme étant précisément la première expression de la propre réflexion de Ricœur.

Cet ouvrage présente pour nous un intérêt particulier, étant donné que c'est le seul écrit ricœurien susceptible d'offrir une « ontologie de la liberté » de façon bien définie et systématique, bien que ce soit à travers une présentation d'autres auteurs. Les questions centrales qui vont nous occuper seront, par conséquent, les suivantes : de quelle ontologie de la liberté s'agit-il dans cette mise en parallèle des deux maîtres de la philosophie de l'existence ? Quels traits de l'enquête ontologique de la liberté Ricœur met-il en relief ? Quelles critiques Ricœur lance-t-il à cette approche, qui expliqueraient qu'il s'en soit

[1] Un peu avant la parution de *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Ricœur avait déjà publié une synthèse de la philosophie de K. Jaspers qu'il a rédigée avec son compagnon de captivité, M. Dufrenne : *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Paris, Seuil, 1947).

[2] GMKJ, p. 14.

[3] À propos de la relation entre *la* vérité et *les* philosophies, Ricœur a écrit, sans doute dans l'esprit jaspersien, un bel article sur l'attitude du philosophe face à l'histoire de la philosophie : « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai (1953) », dans HV, p. 51-68.

détourné – du moins en apparence – un peu plus tard ?

1) En lisant cet ouvrage, nous constatons d'emblée que la liberté et son lien à l'être constituent la préoccupation centrale de ce moment « existentialiste » de la pensée de Ricœur. Dès l'entame du livre, Ricœur discerne chez G. Marcel comme chez K. Jaspers « deux grandes masses comparables d'analyses »[1], l'une centrée sur la liberté humaine, l'autre sur sa relation à la « Transcendance ».

La première est « une réflexion sur *la liberté* considérée d'une part en elle-même, d'autre part en liaison avec une situation corporelle et historique qui adhère étroitement à elle, et enfin en communication avec d'autres foyers de liberté eux-mêmes situés de façon unique dans le monde »[2].

La seconde, extrêmement solidaire avec la première, « concerne le lien vivant de cette condition humaine à la Transcendance, à Dieu », car pour ces deux auteurs « le problème de l'homme est toujours celui des confins de l'homme et donc finalement du sens de la Transcendance »[3]. Une telle position, qui pourrait au premier abord scandaliser un philosophe agnostique, est en fait porteuse d'enjeux ontologiques relatifs au rapport de l'existence à l'être en général. Sur ce point, Ricœur estime que deux philosophes partagent la même conviction : « l'existence *n'est pas* l'être que je cherche ; l'existence n'est que *par* l'être qu'elle n'est pas elle-même »[4] ; c'est dire que la signification de l'*existence* humaine ne peut se manifester pleinement que dans une réflexion sur l'*être*.

De ces tout premiers propos, on peut déjà percevoir quelques unes des caractéristiques de l'approche ricœurienne que notre introduction a relevées. Premièrement, la liberté ne désigne jamais pour Ricœur une capacité abstraite de faire un choix arbitraire, ni un pouvoir sans entrave de faire n'importe quoi, mais une liberté par laquelle toute existence ou toute situation de l'homme est mise en jeu. La question de la liberté est chez Ricœur une question de très grande envergure, toujours liée à d'autres questions anthropologiques, comme celles

[1] GMKJ, p. 17.
[2] GMKJ, p. 17 ; nous soulignons.
[3] GMKJ, p. 18.
[4] GMKJ, p. 32.

du savoir, de l'historicité, du corps et d'autrui.

En second lieu, à l'opposé de l'existentialisme « athée » mis en œuvre par Jean-Paul Sartre et Heidegger[1], Ricœur s'attache fermement à la conviction de ses deux maîtres, qui veut que la liberté ne puisse jamais prétendre être le dernier mot de la philosophie. Comme on le verra, la liberté, analysée uniquement au niveau de l'existence humaine, reste dans une ambiguïté redoutable : livré à lui-même, l'homme ne parvient jamais à trancher s'il est effectivement libre ou non. C'est pourquoi, pour comprendre la liberté, il faut décentrer notre regard en le tournant vers l'être, vers ce qui précède la liberté et d'où elle procède ; il semble que c'est seulement en se perdant d'abord dans la recherche de l'être que la liberté pourrait véritablement parvenir à s'assurer. Une réflexion sur l'être en général, par-delà l'existence – c'est-à-dire sur le mode d'être réservé à l'homme – est donc *appelée* par la liberté. Sur ce point, l'expression de Ricœur est très forte : « L'*intention* de la philosophie est donc l'être et non pas l'existence »[2].

Toutefois, il convient de noter également que s'il y a effectivement une recherche de l'être dans la philosophie de l'existence, cette recherche ne revêt cependant pas la forme « classique » de l'ontologie, c'est-à-dire d'une connaissance systématique de l'être en général, selon laquelle tous les étants sont susceptibles d'être insérés dans une échelle ontologique unique. Chez G. Marcel comme chez K. Jaspers, il s'agit plutôt de découvrir la racine existentielle d'une possible réflexion sur l'être : en s'enfonçant dans les expériences intimes et profondes, j'entretiens une relation personnelle et vivante à l'être ; c'est pourquoi j'affirme que la liberté, ou bien *ma* liberté, peut être réelle. La philosophie de l'existence, en termes jaspersiens, est pour ainsi dire une « métaphysique » dans la mesure où elle renvoie sans cesse l'existence à l'être qui la transcende.

L'enjeu d'une telle métaphysique, ou ontologie, n'est jamais purement spéculatif, mais

---

[1] Dans sa fameuse conférence, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris, Nagel, 1946), Sartre distinguait deux espèces d'existentialistes : « les premiers, qui sont chrétiens, et parmi lesquels je rangerai Jaspers et Gabriel Marcel, de confession catholique ; et, d'autre part, les existentialistes athées parmi lesquels il faut ranger Heidegger, et aussi les existentialistes français et moi-même » (*ibid*., p. 17. En fait K. Jaspers était protestant). Lorsque Sartre lançait ces propos dans l'intention de se démarquer de l'« existentialisme chrétien », Ricœur, au contraire, se servait de temps en temps de cette distinction afin de prendre ses distances à l'égard de Sartre et de Heidegger, voir par exemple GMKJ, p. 18 ; cf. également P. Ricœur, « Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence », dans J. Boisset et al., *Le problème de la philosophie chrétienne*, Paris, PUF, 1949, p. 43-67, notamment p. 50-52.

[2] GMKJ, p. 34.

aussi *éthique* et *spirituel*, car elle consiste à trouver les ressources par lesquelles la liberté pourrait résister à la tentation du *désespoir*. Celui-ci renie l'être de la liberté en posant que « je ne suis pas libre du tout ». Arracher la liberté au désespoir : cet *impetus* originaire de la philosophie ou cette *passion*, qui pousse le philosophe à poursuivre sans relâche l'interrogation sur l'être en vue de la liberté humaine, paraît à nos yeux sous-tendre toute l'œuvre de Ricœur elle-même.

2) Dans la suite, nous allons porter attention à ces deux blocs d'analyses successivement, bien que, dans le même temps, une question *méthodologique* ou *épistémologique*, comme celles qui nous sont apparues à plusieurs reprises dans l'introduction, embarrassera tout du long notre lecture : un discours philosophique *sur* l'existence est-il vraiment possible ? À quel titre est-il possible ? Une observation faite par le jeune Ricœur paraît à cet égard du plus grand intérêt : « toute grande philosophie, en effet, renouvelle simultanément la vision de l'être et la théorie du connaître »[1]. On peut certainement se demander si cette observation peut s'appliquer à la pensée de Ricœur lui-même, mais ici, c'est de toute façon principalement à propos de G. Marcel et de K. Jaspers que Ricœur s'exprime. D'après lui, ce qui est commun à ces deux auteurs, c'est d'abord une critique du savoir objectif et impersonnel, et surtout de son expansion illimitée dans le domaine de l'existence. Ensuite, sur la base de cette critique, tous deux s'efforcent d'élaborer une méthode en faveur de la connaissance « existentielle ». Leur commune ambition est, selon Ricœur,

> [d']*unir raison et existence*, en entendant par *raison* la recherche de la précision conceptuelle, de l'enchaînement systématique et de la clarté telle que l'a formée la tradition philosophique de l'Occident, et par *existence* le sens de l'intimité, du drame et de la profondeur tel qu'il procède des expériences cardinales de l'individu[2].

Mais les difficultés pour maintenir cette double exigence sont grandes. En effet, les soupçons de subjectivisme et de fidéisme vont nous hanter tout au long de notre lecture.

---

[1] GMKJ, p. 48.

[2] P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (en collaboration avec M. Dufrenne), *op. cit.*, p. 25-26 ; nous soulignons. « Raison et existence » est le titre d'une série de conférences que K. Jaspers a prononcées en 1935 (voir, pour la traduction française : K. Jaspers, *Raison et existence*, trad. R. Givord, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1978).

D'un côté, il y a le soupçon de *subjectivisme*. La liberté, d'après la philosophie de l'existence, ne peut se soumettre à aucun savoir ni à aucune description phénoménologique, car elle se trouve à leur racine. Autrement dit, je ne peux pas décrire la liberté comme un spectateur distancié, car décrire la liberté est déjà une expérience dans laquelle la liberté est impliquée d'une façon ou d'une autre. Pour Jaspers, « seule la liberté peut s'interroger sur la liberté, et c'est dans cette interrogation que nous pouvons la surprendre : qui s'enquiert passionnément de la liberté, de sa liberté, il est déjà libre »[1]. Mais alors, ne faut-il pas convenir que toutes les analyses présentées ici ne sont que la traduction d'expériences personnelles des philosophes eux-mêmes ? À quel titre ces analyses mériteraient-elles d'être appelées « philosophiques » ?

D'un autre côté, il y a le soupçon de *fidéisme*. Si la réflexion sur la liberté appelle celle sur l'être, cette dernière s'enracine également dans les expériences intimes de la relation à l'être ; par conséquent, il faudrait inévitablement introduire dans le discours philosophique la *foi*, en l'occurrence, la confiance personnelle en la Transcendance. Le courant que représentent G. Marcel et K. Jaspers, souvent étiqueté comme « existentialisme religieux », ne risque-t-il pas, de fait, de se muer en une « crypto-théologie » ? Le problème du rapport foi-philosophie qui surgit ici va désormais occuper une place considérable dans toute la réflexion de Ricœur. C'est alors à ces défis que nous allons nous attaquer avec Ricœur et avec ses deux maîtres.

I. Limites du savoir

L'interrogation existentialiste sur l'existence humaine commence par une clarification *méthodologique*. En général, la philosophie de l'existence ne croit pas que la connaissance objective puisse atteindre l'existence. Comme le remarque Ricœur, « le savoir impersonnel, objectif, systématique laisse échapper l'essentiel ; ce que 'je suis' est incommensurable à ce

[1] P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (en collaboration avec M. Dufrenne), *op.cit*., p. 133.

que 'je sais' »[1]. Selon G. Marcel, le savoir est objectivant et réducteur en tant qu'il coupe le cordon ombilical de l'homme à sa situation et à sa conscience intime de la liberté[2]. Parallèlement, chez K. Jaspers, l'entendement ou « la conscience en général », en face de laquelle il y a toujours un vis-à-vis objectif, tend à s'enfermer dans un système clos du savoir, sans pouvoir toucher ni à la liberté, ni à la Transcendance[3]. Il est clair que ce n'est pas au savoir en tant que tel que les philosophes de l'existence s'opposent. Il s'agit plutôt de montrer l'échec du savoir lorsqu'il s'étend à l'existence, à la liberté, et à la Transcendance ; échec, toutefois, qui permettra d'indiquer une nouvelle direction pour l'analyse existentielle. Pour comprendre cette *impasse du savoir*, G. Marcel et K. Jaspers ont proposé deux démarches distinctes qui s'avèrent, d'après Ricœur, assez proches à certains égards.

1. L'incarnation et le savoir

Pour G. Marcel, l'existence est avant tout l'*incarnation* ; exister, c'est avant tout exister en corps, en *mon corps*. L'incarnation est ma présence indubitable dans le monde avec d'autres étants ; elle est aussi le lieu où je pourrais éventuellement me réconcilier avec le monde et la Transcendance, le lieu où ma liberté « se détendrait » dans l'être[4]. Cette certitude originaire de l'existence, « la pensée ne peut ni l'instituer ni la destituer »[5] ; bien au contraire, une pensée dirigée vers l'objet ne devient possible que sur la base de ce rapport originaire liant mon existence au monde. En ce sens, c'est l'existence qui constitue l'objectivité, et non l'inverse.

Le vice du savoir réside précisément dans l'oubli de sa propre racine, c'est-à-dire de l'incarnation ; suite à ce dernier, le savoir aspire à instituer une dichotomie entre d'une part « l'*objectivité* des pensées du géomètre, du physicien, du biologiste, du sociologue », et d'autre part « le *sujet* de ces pensées, quand ce sujet n'est plus un être incarné, mais un

[1] GMKJ, p. 49.
[2] Pour la critique du savoir chez G. Marcel, voir GMKJ, p. 49-61.
[3] Pour la critique du savoir chez K. Jaspers, voir GMKJ, p. 61-73.
[4] Voir GMKJ, p. 395-399. Pour l'idée de la « détente » dans l'être, voir par exemple G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain, Éditions Nauwelaerts / Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1967, p. 63.
[5] GMKJ, p. 100.

faisceau de conditions à priori de connaissance déliées du lieu et du temps, de l'amour et de la mort »[1].

Lorsque ce modèle dichotomique de sujet-objet est transposé sur l'incarnation même, dans le but d'*expliquer* le corps incarné, il ne peut qu'aboutir à une série de théories contradictoires. Par exemple, face à la question « mon corps est-il autre que moi ou identique à moi ? », ni la solution moniste ni celle du dualisme ne paraissent satisfaisantes. Si mon corps et moi sommes deux entités séparées, je dois alors concevoir mon corps comme un instrument dont je dispose, mais où se situe alors la ligne de partage entre moi et mon corps ? Ma main, mon cœur, mon cerveau, n'appartiennent-ils pas tous à ce corps-instrument ? Avec cette régression à l'infini, « ce que j'appelle moi n'[est] ici d'ailleurs que l'*ignotum quid* auquel mon corps, étant mien, est censé devoir être relié. Toute communication entre moi et mon corps posée devant la réflexion se révèle impensable »[2]. Par contre, si je me conçois comme identique à mon corps, c'est par le fait supprimer la mienneté de *mon* corps et le réduire en un corps quelconque. On tombe ainsi dans un matérialisme radical par une affirmation brutale : « *il y a* mon corps »[3]. Bref, aucune de ces articulations ne nous permet de saisir notre lien primordial avec le corps que noue l'incarnation.

C'est ici qu'intervient la méthode de la « réflexion seconde ». Cette méthode consiste précisément dans un renversement de l'impasse de la logique ou de l'entendement : il faut dépasser cette impasse en réfléchissant sur les *conditions* de la pensée déracinée et en montrant ainsi leur enracinement dans l'unité préalable de moi et de mon corps. Ce qu'il importe pour une « réflexion seconde », c'est donc « moins de 'lier un divers' que de retrouver l'inhérence première de mon corps à moi, par-delà les dissociations secondes et les faux dualismes »[4]. En réalité, si ni le dualisme ni le monisme ne peuvent rendre compte de l'incarnation, c'est justement parce que « être incarné, c'est s'apparaître comme corps, comme ce corps-ci, sans pouvoir s'identifier à lui, sans pouvoir non plus s'en distinguer »[5]. L'impossibilité de traiter mon corps comme un pur objet est précisément l'indice de

[1] GMKJ, p. 28.
[2] G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 30.
[3] GMKJ, p. 101 ; nous soulignons.
[4] GMKJ, p. 101.
[5] G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, *op.cit*., p. 31.

l'incarnation.

Il est possible d'avancer un pas de plus en posant les questions suivantes : pourquoi la conscience a tendance à expliquer le corps incarné par une série de catégories de l'entendement ? Pourquoi l'homme désire-t-il opposer le corps, considéré comme objet parmi les objets, à un sujet non incarné, situé nulle part dans ce monde ? D'après G. Marcel, cela résulte de l'ambiguïté redoutable de l'existence corporelle : l'incarnation, lien indubitable qui me rattache à l'univers par mon corps, est en même temps une *situation* déterminée qui se prête à toute sorte d'objectivation biologique et sociologique ; cette situation, en effet, « tend à m'apparaître comme une place en creux que j'occupe *par hasard* »[1]. Mon existence corporelle peut ainsi apparaître comme une pure absurdité, comme un fait purement contingent. Angoissé par cette contingence, le savoir cherche à scinder le corps-incarné en un corps-objet, d'une part, et en un sujet désincarné, d'autre part. Ce geste vise en réalité un « dégagement idéal par lequel je repousse hors de moi la contingence de ma chair, de mon lieu et de mon histoire »[2]. Un moi pur, toujours identique, dépouillé de la contingence inhérente à l'existence : c'est sous l'abri de cette illusion que je peux me reposer dans la paix – une paix qui, malheureusement, apparaîtra plus tard comme une fausse paix.

2. La liberté et le savoir

Un constat parallèle se trouve dans la pensée de K. Jaspers. Son terme privilégié pour qualifier l'existence est précisément la *liberté* ; corrélativement, ce qui retient notre attention ici, c'est l'échec que rencontre l'entendement dans sa tentative de saisir la liberté comme un objet. Par liberté, Jaspers entend avant tout la capacité de choisir l'existence singulière de soi, de transcender les déterminations d'un soi « empirique », et d'accéder ainsi à sa véritable existence. Cette liberté constitutive de l'existence, l'entendement cherche pourtant à la saisir comme une réalité objective. En d'autres termes, l'entendement manifeste une tendance à s'assurer de l'être de la liberté par une recherche des *preuves empiriques* qui lui permettrait

[1] GMKJ, p. 104 ; nous soulignons.
[2] GMKJ, p. 104.

de trancher la question de savoir si la liberté existe ou non. Malheureusement, une telle recherche, tout comme celle de l'explication théorique de mon corps, est destinée à l'impasse. Par l'objectivation de la liberté, l'on débouche soit sur le *déterminisme* en interprétant la liberté par une sorte de causalité, qu'elle soit psychique ou cosmologique – et dans ce cas, *il n'y a pas* de liberté ; soit l'on débouche sur l'*indéterminisme*, caractérisant la liberté par une absence totale de cause. Cette liberté – si elle peut encore s'appeler ainsi – est donc pur hasard ou arbitraire, coupé de tout motif ; dans ce cas, même si on peut affirmer qu'*il y a* la liberté, elle est en réalité dénuée de tout sens[1]. Bref, le déterminisme et l'indéterminisme sont tous « dans l'erreur parce que, prenant l'être objectif pour tout l'être, ils perdent la liberté »[2].

Par un renversement semblable à celui qu'opère G. Marcel, K. Jaspers tente de montrer le fait que si ces approches objectives ne peuvent qu'échouer, c'est parce que la liberté n'est pas un être de l'ordre objectif, et qu'elle ne peut être ni affirmée ni niée par une connaissance. De plus, il faut remonter au motif caché de toutes ces poursuites de la preuve empirique de la liberté : pourquoi est-ce que je me sens obligé à affirmer ou nier l'être de liberté ? Ce motif, dit Jaspers, ne saurait être théorique, mais il est foncièrement existentiel : c'est parce que mon existence tout entière est mise en jeu par l'être de la liberté que celle-ci, ainsi que sa certitude et sa manifestation dans le monde empirique, me posent tant de problèmes. Face à cette liberté constitutive de mon existence, ou bien je *veux* avec ferveur que la liberté soit réelle malgré le monde empirique – et ainsi je tombe dans l'indéterminisme, justifiant la liberté d'une façon quasiment désespérée –, ou bien je suis trop inquiété par le fait que ma liberté n'a pas de preuve empirique, et je préfère alors la consolation du déterminisme et de la nécessité, me soustrayant ainsi à la responsabilité d'être libre[3].

[1] Voir K. Jaspers, *Philosophie*, *op.cit*., p. 392-397 ; cf. aussi GMKJ, p. 235-237.
[2] K. Jaspers, *Philosophie*, *op.cit*., p. 397.
[3] Voir *ibid*., p. 396-397.

3. La signification existentielle du savoir

En somme, ce que Ricœur retient de ses deux maîtres au sujet de la critique du savoir, c'est surtout le dévoilement d'une inclination – presque naturelle, si l'on ose dire – de l'homme à saisir par l'entendement sa propre existence de façon totale et sûre. Cette inclination, de part en part existentielle, consiste à se détourner de l'aspect instable et donc insupportable de notre existence. Ricœur résume cette tentative ainsi : « l'existence que nous sommes cherche un refuge, un alibi pour son sommeil et sa mort vivante dans la solidité du savoir »[1].

Mais se réfugier dans le savoir ou se dérober à sa propre existence, n'est-ce pas déjà la manifestation d'une attitude que l'on a librement choisie face à sa propre existence ? D'ailleurs, l'impossibilité, évoquée précédemment, de se reposer définitivement dans une théorie ou dans une autre ne suggère-t-elle pas que l'existence – ou plus exactement la liberté d'exister – nous dérange, nous inquiète et nous intéresse de toute façon, quelle que soit notre attitude envers elle ? Bref, la liberté est toujours déjà impliquée dans le vœu totalisant du savoir. C'est pourquoi c'est par un déplacement du regard du *contenu* de pensée à l'*acte* de penser tel quel que la critique du savoir peut toucher à l'existence et constituer pour ainsi dire le premier moment de l'analyse existentielle.

Toutefois, Ricœur exprime aussi sa réserve face à la critique existentielle du savoir : le savoir est-il *forcément* la manifestation d'un vice existentiel, c'est-à-dire de l'avarice du soi ? Ne faudrait-il pas, suggère-t-il, développer tout d'abord une conception positive de l'objectivité qui serait compatible avec l'appréhension de l'existence ? Certes, on ne peut pas saisir l'existence comme un objet, mais il n'est pas possible non plus, semble-t-il, de la saisir sans aucune pensée objective. Ce qui importerait davantage, ce serait de clarifier de quelle objectivité il s'agit et en quel sens celle-ci se rapporte à l'existence. Pour cette raison, Ricœur signale en passant que la phénoménologie husserlienne paraît à cet égard capable d'aider l'épistémologie « existentielle » à se renouveler[2]. Du reste, c'est une question semblable qui

[1] GMKJ, p. 67.
[2] Voir GMKJ, p. 369, 386.

s'impose à K. Jaspers ainsi qu'à G. Marcel immédiatement après la critique du savoir : une fois que la fausse connaissance de l'existence a été récusée, est-il désormais possible d'en acquérir une « connaissance adéquate »?

II. La phénoménologie et son dépassement

La réponse à cette question serait à la fois oui, et non. Oui, car chez G. Marcel comme chez K. Jaspers, il y a dans l'analyse existentielle un moment *phénoménologique*[1] qui consiste à esquisser une description des expériences éclairantes pour l'existence ; non, parce que ce moment phénoménologique se montrera toutefois comme un niveau instable et insuffisant d'analyse, qu'il sera donc nécessaire de dépasser le cas échéant[2]. La phénoménologie n'est possible que dans la mesure où l'on peut, au lieu d'*expliquer* l'expérience par son contenu psychologique, l a *décrire* en comprenant son intention ; autrement dit, ce que vise la phénoménologie, c'est l'expérience telle que l'on l'éprouve, et non pas l'expérience dégradée en un fait brut qui s'offre à un pur spectateur. En ce sens, le phénomène, entendu ici comme l'expérience vive qu'éprouve un existant, peut être considérée comme un accès privilégié à l'existence.

Cependant, cela veut dire aussi que la description d'un vécu *présuppose* toujours que celui qui le décrit l'a déjà acquis de telle ou telle façon. « En particulier », écrit Ricœur dans un article de la même époque, « lorsque l'on décrit l'expérience de la liberté, la description est inséparable d'une activité de l'existant qui s'éveille à l'expérience même qu'elle décrit »[3].

---

[1] Il nous semble que Ricœur ne se réfère pas ici à la phénoménologie au sens husserlien. Le terme « phénoménologie » serait simplement employé pour désigner la description d'expériences telles qu'elles paraissent. Dans son commentaire *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*, Don Ihde constate que chez Ricœur, il y a au moins trois usages du terme « phénoménologie » : premièrement, il s'agit de l'analyse intentionnelle ou noético-noématique du vécu, qui se situe tout à fait dans le lignage de la phénoménologie husserlienne ; deuxièmement, ce terme renvoie à un courant historique qui s'étend de Kant jusqu'à Heidegger ; troisièmement, toute la philosophie réflexive qui amène des phénomènes au sujet existant peut être considérée comme un type de phénoménologie (voir D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*, Evanston, Northwestern University Press, 1971, p. 14-15). C'est sans doute le troisième usage qui est en jeu ici.

[2] Voir le chapitre « La méthode 'existentielle' positive », dans GMKJ, p. 74-93.

[3] P. Ricœur, « Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence », art.cit., p. 49.

De plus, comme le savoir objectif, une telle description engage nécessairement l'*évaluation* que l'on donne de sa propre existence : si le *sens* accordé à ma vie change, la description que je donne à telle ou telle expérience va changer corrélativement, et c'est justement dans cette évaluation – en termes marcéliens – ou dans le choix de soi – en termes jaspersiens – que réside le véritable enjeu de l'existence.

En effet, l'existence n'est ni l'agrégat de faits biologiques, psychologiques et sociologiques, ni la somme d'expériences que l'on a vécues pendant toute sa vie ; elle est plus que toutes ces « données », car elle est foncièrement libre, ou du moins appelée à l'être (bien qu'il reste encore à tirer au clair la signification de cette liberté). C'est pourquoi les philosophes de l'existence ne s'intéressent jamais au phénomène simplement pour lui-même, mais, en opérant une conversion du regard, ils tentent davantage de « susciter, à l'occasion de la description, une tenue de la liberté et une invocation transcendante »[1]. En un certain sens, l'appel à transcender l'ordre du phénomène au nom de l'*être* serait inhérent à la phénoménologie en tant que telle, comme Ricœur l'affirmera une décennie après dans plusieurs études sur la phénoménologie[2]. Notre tâche sera alors de montrer comment la liberté, chez G. Marcel comme chez K. Jaspers, se détachera de la phénoménologie de la volonté, élèvera l'existence au-delà de l'ordre d'objet, et la dirigera vers la hauteur de l'être.

1. L'incarnation et la phénoménologie

Nous avons déjà indiqué que l'existence chez G. Marcel signifiait avant tout incarnation

[1] GMKJ, p. 77.

[2] Ricœur rappelle à plusieurs reprises le fait que, même si la phénoménologie, au sens le plus large du mot, se présente davantage comme une étude des phénomènes, c'est-à-dire des apparences des choses, elle ne devient rigoureuse que quand elle commence à réfléchir au statut *ontologique* même du phénomène ou de l'apparaître des choses. Un passage de l'article encyclopédique « Phénoménologie existentielle » est très éclairant à cet égard : « En ce sens rigoureux, la phénoménologie est prélevée, provisoirement ou définitivement, sur la question de l'être ou question ontologique. On met 'entre parenthèses' la question de savoir ce qui *est*, absolument parlant, et l'on traite comme un problème autonome la manière d'apparaître. Il y a phénoménologie rigoureuse dès que cette dissociation est réfléchie pour elle-même, quel que soit son sort définitif » (P. Ricœur, « Phénoménologie existentielle », dans *Encyclopédie française XIX. Philosophie et religion*, Paris, Larousse, 1957, p. 19.10-8 à 19.10-12, ici p. 19.10-8). Cette idée est présente également dans quelques textes recueillis dans *À l'école de la phénoménologie* (Paris, Vrin, 1986, désormais cité comme EPh), tels que « Sur la phénoménologie (1953) » (EPh, p. 141-159) et « Kant et Husserl (1954-1955) » (EPh, p. 227-250).

et non pas liberté. En fait, il récuse volontiers l'isolement de la liberté comme un moment autonome d'analyse. Ricœur remarque que, à l'encontre d'une « *raréfaction réflexive* », à savoir la recherche d'un « sujet ponctiforme de la connaissance intellectuelle », comme celle qui se manifeste dans la pensée cartésienne, « G. Marcel oppose sa dialectique d'*épaississement existentiel* qui a pour terme la plénitude de l'existence totale, rayonnant autour de mon corps existant »[1]. Mais cette approche générale, qui met l'accent sur l'incarnation, c'est-à-dire sur le pacte originaire entre mon corps, moi et mon existence, n'empêche pas G. Marcel de détacher des expériences éclairantes de l'existence une liberté tout à fait insolite. Il découvre à la racine de toutes ces expériences une possibilité radicale d'en altérer le sens existentiel ; cette possibilité est précisément la liberté d'*évaluer* ma vie.

Prenons l'exemple de l'incarnation[2] : je peux bel et bien me reconnaître comme un être incarné et jouir de cette participation primordiale à l'univers, à l'être en général ; en affirmant l'être qui m'envahit et que j'ai reçu comme un don, je découvre en retour le sens authentique de ma propre existence, à savoir écouter l'appel de l'être et y répondre en existant dans ce monde et avec autrui. Cependant, la même incarnation recèle une tentation de *désespérer*. La mort, avec une certitude inébranlable, m'attendra au terme de ma vie ; c'est dire que moi, comme tout objet de ce monde, je parais et je disparaîtrai. La vie toute entière peut sembler dénuée de sens devant cette vanité : je *ne* suis *qu*'un objet parmi d'autres, ma vie *n'*est *que* tirage au sort, et ma mort *ne* sera *que* pur déchet. Le désespoir, comme reniement du sens de ma vie, se manifeste le plus clairement dans la tentative de suicide, dans ce pouvoir redoutable de nier ce que je suis, de n'être plus ce que je suis. Prenant ensemble les deux possibilités de l'évaluation, nous pouvons constater que la liberté est *constitutive* de l'appréhension de ma propre existence : en me concevant libre même dans l'incarnation, je me sens élevé au-dessus de l'ordre des objets, et participant à la plénitude de l'être ; en reniant la liberté à cause de mon corps, je me sens rétrogradé à cet ordre et désespérément aveugle à ma propre liberté.

Une autre analyse semblable à celle-ci réside dans la critique de la phénoménologie de la

[1] GMKJ, p. 107.
[2] Voir GMKJ, p. 108-121.

volonté[1]. D'après G. Marcel, une description pure de la volonté, permettant d'inventorier les motifs, de justifier tel ou tel choix en mesurant des aptitudes, des situations, des désirs, etc., est par définition paradoxale, car la volonté est précisément celle qui transcende l'ordre de motif, qui tranche la situation en dépassant toute objection possible. Cela ne signifie pas que la volonté soit *sans* motif, mais qu'elle est *plus que* motif : « 'La volonté ignore les *mais* ; je ne veux qu'à partir du moment où j'en fais table rase ; je les connais, à la rigueur, mais comme supprimés' »[2]. C'est donc dans la liberté, dans cette « table rase », que la volonté fait son œuvre. Un passage de G. Marcel, que Ricœur n'a pas cité, paraît très éclairant à ce sujet :

> Il existe une série de prédicats que je puis m'attribuer à moi-même comme un autre me les attribuerait : je suis dans cette mesure *un autre* pour moi. Je parle de moi comme je parlerais de n'importe qui : mais ce qu'il y a de plus profond en moi échappe à ce mode de pensée. La liberté, par exemple, n'est concevable que dans la mesure où il y a en moi de quoi transcender l'ordre de « lui ». Je sens fortement […] que vouloir, c'est cesser de se traiter comme *lui*[3].

Encore une fois, la liberté, par-delà le choix au sens phénoménal, ne peut s'apercevoir que lorsque l'on *se* traite comme étant libre.

Pour ces raisons, Ricœur affirme que, malgré la répugnance que G. Marcel exprime pour la notion autonome de liberté, il y a chez lui néanmoins un moment – certes furtif – où la liberté apparaît comme un choix originel, tout comme chez K. Jaspers. En effet, d'après Ricœur, on peut dire qu'aux yeux de G. Marcel, « si l'être incarné n'est pas une donnée, un spectacle pur, son évaluation est au-delà de la preuve et de la réfutation. Elle comporte une *option* radicale »[4]. Autrement dit, il est impossible de trouver l'indice ni pour ni contre ma liberté, car indice, preuve, réfutation sont toutes des catégories qui se situent au plan de l'objet, tandis qu'au moment d'évaluation, je suis livré entièrement à moi-même, sans aucun appui extérieur. Lorsque j'essaie de prouver ma liberté en recourant aux constats de ma personnalité et de mes actes, je cesse par le fait de me traiter comme « moi », mais plutôt comme « lui », comme un ensemble de propriétés empiriques. Cette objectivation du moi,

---

[1] Voir GMKJ, p. 211-213.
[2] G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris Gallimard, 1927, p. 182, cité par Ricœur dans GMKJ, p. 211 ; nous soulignons.
[3] G. Marcel, *Journal métaphysique*, *op.cit*., p. 215.
[4] GMKJ, p. 220.

dont le but est originellement d'écarter le désespoir, serait paradoxalement la forme la plus éminente du désespoir. C'est pourquoi en tant qu'option radicale, la liberté n'a pas de moyen propre d'écarter la possibilité de désespoir, comme l'affirme G. Marcel avec une extrême lucidité :

> Possibilité du désespoir liée à la liberté. Il est de l'essence de la liberté de pouvoir s'exercer en se trahissant. Rien d'extérieur à nous ne peut fermer la porte au désespoir. La voie est ouverte ; on peut encore dire que la structure du monde est telle que le désespoir absolu y paraît possible. Continuellement des événements se produisent qui nous conseillent, dirait-on, de nous y engouffrer[1].

Aux yeux de Ricœur, c'est lorsque G. Marcel dévoile la liberté comme choix, comme « le pouvoir de s'affirmer ou de se nier elle-même »[2], qu'il est le plus proche de Kierkegaard et de Jaspers.

Ricœur nous avertit cependant qu'il faut se garder d'exalter cette notion de la liberté-choix chez G. Marcel, car sa préoccupation consiste au contraire dans l'élimination de ce moment angoissant de la liberté. Ce qui importe, c'est moins la liberté elle-même que la double possibilité d'espérance et de désespoir, d'invocation et de refus, de disponibilité du soi et d'avarice du soi. « Il est, indique Ricœur, de l'essence de cette liberté d'être l'*organe* plus que l'enjeu de la méditation »[3]. En fait, la tentative de penser la liberté comme un pouvoir autonome serait déjà la proie du principe de désespoir, dans la mesure où elle recèle une « prétention à gérer son existence par soi seul », à l'« auto-lâtrie »[4]. S'enfermant ainsi en soi-même, le soi devient incapable de s'ouvrir ou de participer à l'être ; sans visée de l'être, la liberté va se dépouiller d'espérance, ne voyant que la possibilité de son propre anéantissement. Par contre, la véritable liberté repose plutôt sur la réponse active à l'appel de l'être, sur la reconnaissance de l'être, de telle manière que le pouvoir des contraires se détend dans une « indépendance dépendante », ou dans un actif consentement[5]. La philosophie de G. Marcel, selon Ricœur, est donc « moins une philosophie de la liberté que de la *libération*,

---

[1] G. Marcel, *Être et avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935, p. 138 ; cité par Ricœur dans GMKJ, p. 221.
[2] G. Marcel, *Du refus à l'invocation, op.cit*., p. 40 ; cité dans GMKJ, p. 223.
[3] GMKJ, p. 30 ; nous soulignons.
[4] GMKJ, p. 227.
[5] Voir GMKJ, p. 223-224. Cette idée de consentement est très présente dans la réflexion ricœurienne ; cf. *infra*, p. 126, 131-132, 357-359.

parce que c'est moins une philosophie du sujet que de l'âme, du pouvoir que de l'humilité »[1].

2. Le vouloir et la phénoménologie

Avant d'aborder en détail le lien de la liberté à l'être – ce sera le thème de la prochaine section –, tournons-nous d'abord vers l'analyse qu'opère K. Jaspers de la liberté. Ricœur y a discerné une démarche semblable à celle de G. Marcel : il s'agit d'indiquer d'abord les limites d'une phénoménologie du vouloir, puis d'approcher la liberté existentielle en la détachant de tous les ordres en deçà d'elle, pour, enfin, envisager sa réinsertion éventuelle dans la perspective de l'être. Mais à la différence du philosophe de la participation qui se hâte de réconcilier la liberté et sa situation, K. Jaspers veut creuser le thème de la liberté le plus possible. Dès lors, elle paraît comme un lieu par excellence de *paradoxes*.

À la différence de G. Marcel, K. Jaspers adopte toujours une attitude plus nuancée à l'égard de la pensée objective[2]. Face à la question de la liberté, il opère également un détour plus long et plus patient dans le règne des phénomènes : au lieu de dévoiler directement la racine existentielle de toute phénoménologie, comme l'a fait G. Marcel, Jaspers recourt d'abord à une forme plus tangible de la liberté, à savoir la volonté *de quelque chose*, dont il est encore possible de donner quelque description psychologique et phénoménologique. Ce n'est qu'en poussant le plus loin possible cette description que l'on découvre ensuite la liberté même qui, en tant que « volonté *de soi* », échappe à toute description ou même à toute compréhension. On sait, toutefois, que la « description de la volonté » entreprise ultérieurement par Ricœur dans sa *Philosophie de la volonté* sera beaucoup plus proche de Husserl que de Jaspers. Cela n'empêche pas que le cheminement jaspersien – qui s'efforce de comprendre la volonté jusqu'à son fonctionnement le plus raffiné, de la remettre en interaction avec l'involontaire, et de viser enfin la liberté au-delà de l'ordre phénoménal – nous semble avoir influencé significativement la réflexion de Ricœur.

Dans le texte en question ici, il semble que l'analyse de l'*involontaire* retienne

[1] GMKJ, p. 224 ; nous soulignons.
[2] Voir GMKJ, p. 61-73, 84-93.

l'attention particulière de Ricœur[1]. La volonté, d'après K. Jaspers, ne fonctionne qu'en face des forces pulsionnelles et instinctives, conditionnées par le corps, mais elle n'est jamais tout simplement une réaction à ces forces involontaires ; la particularité de la volonté réside dans sa capacité d'élever le désir pulsionnel au niveau *conscient* en lui accordant la forme de but ou de motif. Pour employer les mots mêmes de Jaspers, « c'est seulement avec *la volonté* qu'il y a véritable conscience et connaissance du but. Ni simple sentiment de réactivité ou de désir pulsionnel, ni vision présente, pragmatique et indifférente d'un contenu objectif, elle est plutôt l'unité des deux : la clarté du but vers lequel je tends »[2]. Vouloir quelque chose, c'est donc se proposer un but fini en *rendant raison* à telle ou telle force pulsionnelle rudimentaire.

Mais cette compréhension épuise-t-elle l'idée de volonté ? En fait, la psychologie, même non réductive et compréhensive, montre une tendance à figer cette relation de la volonté à l'involontaire en la présentant comme les conflits ou les échanges « entre un involontaire, qui seul est une énergie créatrice, et une volonté qui limite, définit, clarifie, canaliser rationnellement cette énergie »[3]. En fin de compte, que peut cette volonté qui s'égale à un entendement-législateur ? En restant dans l'ordre objectivant, on ne peut, conclut Jaspers, y répondre que de deux manières : ou bien la volonté n'est qu'un simple instrument de gestion, avec lequel « l'homme ne peut rien vouloir au-delà de lui-même, il ne peut en quelque sorte que canaliser pour le bon ordre ses forces psychiques »[4] ; ou bien la volonté elle-même se montre comme une force énergique mais obscure, de sorte qu'elle deviendrait indistincte de l'involontaire.

C'est à ce point que s'opère le renversement : de fait, la volonté est une force véritablement créatrice, mais d'une espèce totalement différente de celle de l'involontaire. Elle n'est plus la volonté *de quelque chose*, donc liée à une fin bien définie, mais une volonté qui *veut vouloir*, qui ne cesse pas de rechercher pour soi-même des fins. Elle est la fin dernière, jamais déterminée, qui donne sens à la vie tout entière ; elle est donc l'*origine* de

[1] Voir GMKJ, p. 233-234.
[2] K. Jaspers, *Philosophie*, *op.cit*., p. 382.
[3] GMKJ, p. 233-234.
[4] K. Jaspers, *Philosophie*, *op.cit*., p. 387.

toute force de la volonté de quelque chose, en lui permettant de se poursuivre continuellement pendant toute la vie.

Il est déjà clair que cette « volonté du vouloir », on ne peut plus l'approcher de façon objectivante. On ne peut pas, autrement dit, vouloir cette volonté comme on veut un objet dont il est encore possible de former quelque concept ; afin de vouloir la volonté, il ne reste qu'à la vouloir. C'est pourquoi la volonté ne peut s'assurer que dans une action « où je me comporte activement à l'égard de moi-même »[1] : je me décide de vouloir. Cette action, cette décision pure, est précisément le *choix du soi*, ou de la liberté existentielle, dont parle Jaspers. Par l'action de choisir soi-même, on ne saurait entendre une prise de décision face à des alternatives à l'aide de calcul ou d'évaluation de motifs, ni une obéissance à l'impératif au sens kantien, mais « l'élément décisif du choix est bien plutôt le fait que *je* choisis »[2].

Plus précisément, le choix du soi exige d'abord la *reconnaissance* de la nécessité de toutes les formes « non existentielles » de la liberté, comme celles de prendre une décision et d'obéir à une loi ; ces formes sont encore les libertés pensables ou conceptualisables, mais elles figurent en même temps les conditions de la liberté existentielle. La véritable liberté existentielle consiste plutôt dans l'« attitude » – pour emprunter un terme marcélien – à l'égard de ces conditions nécessaires, soit que je veuille être libre de cette façon, soit que je renie ma liberté sous le prétexte de ces conditions.

Reprenons l'exemple de la volonté de quelque chose : comment un choix du soi surgit-il de cette volonté ? Ou bien je désespère en prenant conscience de mon inexistence – déjà confirmée en quelque sorte par l'impossibilité de théoriser la liberté – en disant : dans la prise de décision, il n'y a qu'un fonctionnement nécessaire des règles selon lesquelles ma volonté gère mes pulsions. Ou bien je peux me décider d'*être moi-même* à travers toutes ces nécessités : quand bien même il faut mesurer des motifs, calculer des chances, évaluer des situations, respecter les règles, etc., pour arriver à une décision particulière, j'assume de toute façon que c'est bien *moi* qui tranche et que c'est *moi* qui suis responsable de cette décision, en sachant que sous l'apparence rationnelle de la décision, se cache effectivement un secret

[1] GMKJ, p. 239.
[2] K. Jaspers, *Philosophie*, *op.cit*., p. 405.

surgissement du moi. En un mot, « ce choix, c'est *la décision* d'être moi-même dans le monde empirique »[1].

Cette notion de choix rejoint d'une façon inattendue l'analyse marcélienne de l'incarnation, comme le montre un passage de *Philosophie* : « Face à ce qui est donné, [l'homme] adopte une attitude par laquelle il se rend lui-même responsable du donné, non pas en l'acceptant par résignation, mais, si loin que s'étend sa liberté originelle, en le *prenant sur soi* comme lui étant propre. Il sait qu'il renonce à son être-soi s'il nie son identité avec les données de sa vie dans son historicité »[2]. Pour le dire avec Ricœur, « l'être historique, c'est l'unité de l'ordre empirique et de l'existence, selon laquelle tout fait brut devient une manifestation propre »[3].

Cela dit, l'existence n'est jamais une synthèse tranquille et évidente d'une vie terrestre d'un côté et d'une liberté intérieure de l'autre. En fait, l'historicité que nous venons de considérer comme la condition ou même la tenue de la liberté, peut désigner en même temps « la précarité et finalement la ruine et l'échec de l'existence dans le monde »[4]. Tandis que G. Marcel décrit la structure du monde comme celle où le désespoir est irréfutable, Jaspers voit dans le monde une « pédagogie de l'angoisse » plutôt qu'une « pédagogie de la participation au monde »[5]. Mais à l'opposé de G. Marcel qui refuse de réfléchir sur la liberté angoissante en tant que telle, Jaspers va faire face jusqu'au bout à l'épreuve que peut subir la liberté dans sa condition historique, comme le montre son analyse des situations-limites, à savoir la mort, la souffrance, le combat, et la faute[6]. Bien plus, si pour G. Marcel le destin de la liberté est de se reposer dans la participation à l'être, dont l'incarnation sert de premier indice, il semble que Jaspers ne croit pas qu'un tel apaisement dans l'existence historique soit possible pour la liberté.

En effet, la liberté jaspersienne se trouve toujours distendue par deux mouvements opposés. Elle cherche à s'accomplir en concluant une *alliance* avec la réalité charnelle. Mais

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid*., p. 407.
[3] GMKJ, p. 129. On trouve ici le germe d'une affirmation ricœurienne de la foi : « un hasard transformé en destin à travers un choix constamment renouvelé » (dans SCA, p. 38).
[4] GMKJ, p. 134.
[5] GMKJ, p. 132.
[6] Voir GMKJ, p. 133-156.

ce faisant, elle craint de perdre son authenticité et de retomber dans le sommeil en s'identifiant à l'ordre empirique. Si l'accent est mis sur la transcendance de la liberté par rapport à l'ordre empirique, c'est plutôt l'*échec* dans la vie charnelle qui mène la liberté à sa véritable patrie. À cause de cette indissoluble tension, il paraît que dans la pensée de Jaspers, « en même temps que l'anthropologie oscille entre la *conciliation* et la *déchirure* de la liberté et de la nature, la morale oscille entre l'engagement et la rupture »[1].

Toutefois, l'angoisse n'est pas non plus le dernier mot de Jaspers sur la liberté. Ce qui distingue Jaspers de Sartre et de Heidegger, c'est que la liberté, même tenue pour le surgissement originel du soi, n'est jamais fondatrice de l'existence[2]. Si j'accepte volontiers d'être libre dans ma condition historique, je n'ai toutefois pas *fondé* mon existence, mais plutôt *reçu* mon être comme une *nécessité*, terme qui n'est plus cette fois entendu au sens empirique. Ricœur paraphrase l'idée de K. Jaspers ainsi :

> Devenir soi-même c'est se reconnaître en s'inventant. La suprême audace est la suprême fidélité. Le choix de soi n'est pas un pari, un coup de dé, un acte gratuit. […] Le choix de moi-même est le choix du sein de l'Unique. Ainsi le *choix* que je deviens est l'expression temporelle de l'éternité de l'*être nécessaire* que je suis[3].

Les expressions de Jaspers seraient plus radicales : « Je suis ce que je deviens **par quelque chose d'autre**, mais *sous la forme de mon être libre* »[4]. Grâce à ce « quelque chose d'autre », la liberté est susceptible d'acquérir une assurance joyeuse par-delà l'angoisse. Finalement, K. Jaspers semble rejoindre G. Marcel sur le même chemin orienté vers la Transcendance.

---

[1] GMKJ, p. 150.

[2] Dans leur étude sur Jaspers, Ricœur et M. Dufrenne ont opposé sa pensée à celle de Heidegger (voir « Une philosophie à deux foyers : Jaspers en face de Heidegger », dans P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* [en collaboration avec M. Dufrenne], *op.cit*., p. 363-372). Résumons très schématiquement leur conclusion : même si ces deux philosophes s'intéressent tous deux à l'articulation de l'existence, de la Transcendance et du monde, il existe entre eux une différence radicale. La philosophie de Heidegger est « à un foyer », puisqu'elle identifie l'existence, la Transcendance et l'être au monde, accordant ainsi à la liberté un pouvoir *fondateur* à l'égard de l'être. Chez Jaspers, par contre, les tensions entre le monde et l'existence, entre l'existence et la Transcendance ne sont jamais atténuées, tandis que la liberté « n'est pas liberté pour fonder, parce qu'elle n'est pas par soi (*durch*), lors même qu'elle est du sein d'elle-même (*aus*) » (*ibid*., p. 371). Cette philosophie se trouve donc être « à deux foyers ».

[3] GMKJ, p. 259.

[4] K. Jaspers, *Philosophie*, *op.cit*., p. 405 ; la phrase en gras est soulignée par nous, et les italiques sont de l'auteur.

3. La nécessité et la limite de la phénoménologie

Ce parcours au niveau phénoménologique – ou « supra-phénoménologique » – de la liberté nous permet de relever quelques traits susceptibles d'être soulignés par Ricœur lui-même. En premier lieu, bien que la liberté n'appartienne pas à l'ordre phénoménal, c'est de toute façon là qu'elle surgit et devient réelle. Afin de se manifester effectivement dans le monde, la liberté doit entrer en relation avec ses conditions empiriques et nécessaires. Ici, nous nous sommes bornée principalement à la situation corporelle dans laquelle la liberté exerce son pouvoir, mais Ricœur a aussi examiné dans cet ouvrage la dimension intersubjective de l'existence, toujours en lien avec la liberté[1]. De toute manière, nous retrouvons là la tentative de récupérer une liberté « affirmative, réelle, puissante »[2] dans l'article « Nature et liberté », sur lequel nous nous sommes penchée dans l'introduction. Dans *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur va aller plus loin en plaidant pour la possibilité – restreinte mais réelle – de décrire la liberté même au niveau phénoménal. Certes, cette description va recourir à d'autres sources méthodologiques, mais le désir d'examiner la liberté avec sa possible manifestation dans la pleine réalité demeurera inchangé.

Cependant – c'est-là le deuxième trait de la liberté –, la liberté n'entretient pas une relation harmonieuse avec ses conditions empiriques, parce qu'au fond, elle ne peut pas s'y identifier. Ontologiquement parlant, la liberté n'est pas de l'ordre phénoménal. C'est pourquoi, chez Ricœur comme chez ses deux maîtres, la liberté n'est jamais épuisée par une description phénoménologique ; de plus, c'est précisément la liberté elle-même qui rendrait possible ce genre de description. La liberté est ce qui, hétérogène *au* phénomène, se manifeste pourtant *dans* le phénomène. Du point de vue ontologique, la liberté ne peut être conçue ni par dualisme, ni par monisme[3] : c'est en ce sens que nous dirions qu'elle apparaît comme l'aiguillon de toute recherche ontologique.

Le troisième trait de la liberté reste encore très discret à ce niveau : il s'agit de la

[1] Voir le chapitre « Le 'toi' et la 'communication' », dans GMKJ, p. 157-206.
[2] P. Ricœur, « Nature et liberté », art.cit., p. 129.
[3] Dans les premiers écrits de Ricœur, le problème de « l'arbitrage proposé entre monisme et dualisme » (RF, p. 24) était très présent, voir P. Ricœur, « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme l'idée-limite (1951) », dans EC3, p. 95-122, ici p. 117-122 ; cf. aussi VI, p. 20-21, EPh, p. 72-79.

dissymétrie entre la « bonne » liberté et la « mauvaise » liberté. Sur ce point, la réticence de G. Marcel à l'égard du pouvoir angoissant de la liberté paraît plus parlante que le goût jaspersien du paradoxe. Pour Marcel, la possibilité pour la liberté de se nier ne saurait constituer un objet d'analyse en tant que tel, car il faut toujours remettre ce terrible pouvoir de désespérer dans la perspective de sa libération. Ce qui importe, c'est de montrer la signification de la liberté *pour*..., tandis que la liberté *de*... n'en constitue qu'un moment indispensable mais non indépendant. Cette attitude ne deviendra plus visible que dans la perspective de la Transcendance, car ce sera précisément à ce niveau-là que la liberté rencontrera une force libératrice.

III. La liberté et la Transcendance

Cette étape de l'analyse existentielle est peut-être la plus scandaleuse. Il semble qu'ici Ricœur parle indifféremment de l'être et de la Transcendance, de la Transcendance dans le registre de foi et de la Transcendance au sens ontologique. Cela nous rappelle sans doute l'irruption de la faute et de la Transcendance au tout début du premier volume de la *Philosophie de la volonté* : une description pure de la volonté est d'emblée orientée – même s'il en est fait « abstraction » – vers la Transcendance libératrice à l'horizon[1]. De quel droit Ricœur invoque-t-il la Transcendance ? De quelle Transcendance s'agit-il ? Pourquoi faut-il l'invoquer ? À ces questions, le long parcours dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* pourrait offrir quelques éléments de réponse[2].

Demandons-nous d'abord *pourquoi* la recherche de l'être s'impose à la philosophie de l'existence. Une phrase de Ricœur citée plus haut mérite d'être rappelée ici : « l'intention de la philosophie est donc l'*être* et non pas l'*existence* »[3]. Il convient de préciser que l'être en question ici n'est pas l'essence figée que stigmatise Sartre, ni l'existence livrée à elle-même, comme l'être-pour-la-mort heideggérien. Aux yeux du jeune Ricœur, ces philosophies « à un

[1] Voir VI, p. 23-36.
[2] Pour la séparation ultérieure entre la question de la Transcendance et celle de l'être, voir *infra*, p. 290-307.
[3] GMKJ, p. 34.

foyer » ne recherchent rien au-delà de l'existence humaine et, par conséquent, elles ne s'interrogent pas sur l'être[1]. L'intuition de G. Marcel et de K. Jaspers est tout à fait différente : l'homme peut ressentir que son existence est touchée par quelque chose de plus profond, de plus sûr, de plus réel ou de plus solennel, surtout dans le surgissement de la liberté par lequel l'homme se sent élevé au-delà du rang de chose. En termes jaspersiens, « Transcender est le mouvement qui, en cherchant l'être, récuse les modes de l'être qui ne sont pas l'être en soi, qui *ne* sont *que* l'être comme objet ou l'être comme être-soi »[2]. L'être est celui qui transcende l'existant et ce vers quoi l'existant se tourne : tel est le présupposé fondamental commun à ces deux auteurs. Cette intuition originaire se concrétise ensuite dans un motif existentiel et dans un motif épistémologique.

Du côté *existentiel*, nous avons déjà vu que la liberté livrée à son propre pouvoir présentait une ambiguïté redoutable, de sorte que la possibilité radicale de renier l'être et l'existence serait toujours présente. Ainsi, « la seule question importante de notre existence est de savoir quel 'recours' – en langage marcélien –, quelle 'halte' – en langage jaspérien [sic] – nous avons à l'encontre d'une philosophie renaissante du néant »[3]. La recherche de la Transcendance est à cet égard capitale pour notre existence, car c'est seulement en se rapportant à la Transcendance que la liberté est susceptible de trouver des ressources pour surmonter la tentation du néant. Or cette réplique au désespoir ne signifie point la fuite devant l'existence. L'existence reste toujours le lieu *et* du combat avec le désespoir *et* de la visée transcendante.

Cela nous conduit vers le second motif, *épistémologique* cette fois. Dans la recherche de l'être, ce qui est en jeu c'est notre existence tout entière et non pas quelque intelligence désincarnée qui contemplerait l'être de façon désintéressée. Si l'existence est incontournable dans la recherche de l'être, il n'est donc pas possible de constituer un *système* de l'être : le

[1] À ce moment-là, Ricœur s'en tenait encore à une lecture « existentialiste » de Heidegger, qui était prédominante en France à cette époque-là, sans doute à cause de l'influence prégnante de Sartre. Ce n'est que quelques années plus tard que Ricœur adopte une attitude plus nuancée à l'égard de l'auteur de *Sein und Zeit* en se rendant plus attentif à son véritable projet ontologique. Désormais, Ricœur avoue que l'intention philosophique de Heidegger est bel et bien l'être par-delà l'existence, et que c'est plutôt l'aspect éthique de cette pensée qui lui pose problème. Voir G. Marcel, *Entretiens*, *op.cit.*, p. 83-92 ; P. Ricœur, « Renouveau de l'ontologie », dans *Encyclopédie française XIX. Philosophie et religion*, Paris, Larousse, 1957, p. 19.16-15 à 19.18-3, ici p. 19.18-1 à 19.18-2 ; cf. *infra*, p. 253-269.

[2] GMKJ, p. 34.

[3] GMKJ, p. 35.

système relève de la structure du monde d'objet que la pensée peut s'approprier, assimiler et finalement réduire à son immanence. L'être transcendant, par contre, je ne peux le rencontrer que dans mes expériences singulières, personnelles et, dans la plupart des cas, ambiguës. S'il y a encore une pensée possible de l'être, elle ne pourra paraître que comme une réflexion qui cherchera à *récupérer* le plus possible ces expériences et non pas à les *réduire*, une réflexion qui, à la limite, avouera son ultime incapacité de penser l'être : « il est pensable qu'il y ait de l'impensable »[1], dit Jaspers. Finalement, ce n'est pas la pensée qui détermine l'être mais c'est plutôt l'être qui soutient la pensée, comme il soutient toutes les expériences existentielles. En revanche, une pensée patiente et sans relâche, qui vise l'être avec à la fois courage et modestie, bref, une pensée *libre*, serait elle-même un témoignage authentique de l'être. Mais dire ceci serait déjà trop anticiper.

Avant d'arriver à une telle affirmation, il nous reste à parcourir la pensée de la Transcendance chez nos deux auteurs et autour de ces deux motifs : nous examinons dans cette section de quelle façon la compréhension de la liberté peut être approfondie à la lumière des *expériences* de la Transcendance. Dans la prochaine section, nous nous intéresserons à la façon dont la philosophie de l'existence conçoit la *pensée* ontologique. C'est seulement après avoir terminé ce long parcours, après avoir saisi la position qu'aurait prise Ricœur à l'égard de la philosophie de l'existence, que nous pourrons mieux percevoir ce que pourrait signifier une ontologie de la liberté chez Ricœur lui-même.

1. Une ontologie de la libération

Pour G. Marcel, si la liberté-choix peut se transformer en liberté-réponse devant un appel libérateur, c'est parce que l'être, en tant que mystère, est avant tout une *présence* pour moi. Par présence, il faut entendre une réalité absolue que je ne peux ni constater ni posséder, mais seulement *reconnaître*. Ce qui correspond à cette reconnaissance, c'est en revanche une liberté déjà « désarmée », c'est-à-dire une liberté qui ne s'enferme plus dans son pouvoir

[1] GMKJ, p. 375.

d'alternative, qui n'est plus obsédée par le souci de sa propre existence, mais qui tourne son regard vers l'être en devenant une joyeuse réponse à l'appel de celui-ci. Afin d'approcher cette reconnaissance libératrice, G. Marcel a recouru à trois expériences qu'il qualifie de « spirituelles », à savoir la fidélité, l'espérance et l'amour, évidemment dans une tonalité fortement chrétienne[1]. Nous nous bornons ici à son analyse de l'*espérance* afin de montrer la dimension transcendante des expériences spirituelles et son impact sur la liberté.

L'espérance, dans le langage très fort de G. Marcel, est l'annonce de la libération qui vient à moi dans « un contexte d'*épreuve* : maladie, guerre, séparation, exil »[2]. Dans ce contexte où la condition corporelle me devient hostile, la liberté semble inévitablement en proie au désespoir : dans les moments douloureux, combien il est facile de déclarer que l'existence ne fait que du mal, que la liberté ne peut rien, que l'être n'a rien de bon ! À ce désespoir, seule l'espérance peut offrir un remède, lequel ne se situe plus au plan de l'existence, mais offre à la liberté une *certitude ontologique* par l'irruption de l'être ou de la Transcendance. Cette irruption d'en haut, la liberté ne peut ni la posséder ni la manipuler, mais seulement la reconnaître et la recueillir. L'espérance n'est donc pas une guérison qui prolonge la vie corporelle, ni une prévision intellectuelle qui sache par avance ce qui se situera au terme de l'épreuve, ni encore une force miraculeuse qui transforme le cours de ce monde. Son véritable visage est la *patience*, qui consiste à transcender l'épreuve en l'assumant intérieurement. Espérer, c'est rester patient dans l'épreuve, c'est être sûr que la situation hostile actuelle peut bel et bien faire partie de l'être, mais qu'elle n'en peut pas être le tout ; c'est « une non-acceptation qui est en même temps une détente par laquelle j'adopte le rythme de l'épreuve et la traite comme partie intégrante de moi-même »[3].

Il reste à préciser en quel sens l'espérance est une *libération* et non pas une *élimination* de la liberté, en quel sens la patience est une persévérance dans l'être plutôt qu'un rejet de la vie. On saisira peut-être mieux la signification ontologique de l'espérance en considérant son contraire – le désespoir. Ce dernier, comme nous l'avons indiqué, est déjà impliqué dans la réflexion centrée sur la liberté. Si je suis capable de renier mon existence comme de

[1] Voir GMKJ, p. 292-322. La teneur religieuse de la philosophie de l'existence sera discutée dans la prochaine section.
[2] GMKJ, p. 304.
[3] GMKJ, p. 311.

l'assumer, ne faut-il pas dire alors que je dispose de mon existence comme je disposerai d'une œuvre ? Or c'est précisément cette possession du soi – c'est-à-dire que tout mon être est sous mon pouvoir, et que c'est mon existence seule qui compte pour moi – qui est gravement mise en question dans les épreuves, dans ces situations où je ne suis plus capable de gérer mon existence, où je perds mon contrôle sur elle. À cet égard, le désespoir peut surgir comme le dernier moyen, quoique pervers, d'assurer mon règne : j'annonce ma propre fin et je me traite comme si je n'étais plus là. Désespérer, pour G. Marcel, c'est mettre un arrêt devant moi ; bien plus, « c'est *se défaire* en présence de cet arrêt, de cet inévitable ; c'est au fond renoncer à rester soi-même, c'est être fasciné par l'idée de sa propre destruction au point d'anticiper sur cette destruction même »[1]. En effet, c'est dans le désespoir que je rejette l'être, non seulement parce qu'en désespérant, je récuse toute souplesse, toute fluidité, et toute possibilité créatrice de l'être, mais aussi parce qu'en me traitant comme celui qui a capitulé, je collabore *activement* à la dégradation de ma propre existence. Par le même geste, j'ai éliminé aussi ma liberté, dans la mesure où il n'y a plus de possibilité d'évaluer quand tout a déjà été déterminé – bien qu'en anticipation – pour moi.

Dans l'espérance, par contre, la liberté ne se considère plus comme auto-fondatrice, mais elle met une confiance absolue en l'être en disant : je reconnais que je suis dans l'être, par l'être, et pour l'être, et je collabore volontiers à son cours, même si je n'en ai aucun savoir. Par là, la liberté s'engage bel et bien dans une active participation à l'être comme une « non-acceptation » – nous avons déjà évoqué le mot –, c'est-à-dire comme un refus de supputer les possibilités ou de poser les conditions de l'espérance : j'espère *en dépit de* mon sort final. En ce sens, l'espérance est un véritable élan par lequel la liberté se maintient dans l'ouverture à l'être[2].

Celle-ci renvoie du même coup à la *fidélité* et à l'*amour*, l'une et l'autre insistant sur la disponibilité pour autrui, sur le consentement à ce qui viendra dans le temps, et sur « une certaine perméabilité aux puissances de renouvellement que l'attachement à l'être libère »[3].

---

[1] G. Marcel, *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 51.
[2] À bien des égards, l'analyse que Ricœur donnera dans *Le volontaire et l'involontaire* du lien entre le consentement et l'espérance restera dans le ligne de G. Marcel, voir VI, p. 451-452.
[3] GMKJ, p. 298.

Les idées, typiquement marcéliennes, de « réponse, appartenance, disponibilité, perméabilité, consentement, […] convergent vers le même mystère dont l'énoncé reste paradoxal, selon qu'on l'éclaire comme don ou comme volonté de se maintenir dans la grâce reçue »[1], comme le note Ricœur. Autrement dit, toutes ces idées servent à désigner une liberté qui n'est authentique qu'en tant que *dépendante* de l'être.

Cependant, l'espérance reste toujours troublée par « une tension invincible entre l'existence ou la condition humaine et l'être transcendant qui est son recours »[2]. La liberté n'échappe donc jamais à l'*ambiguïté* qui lui est inhérente. C'est pourquoi selon Ricœur, la pensée marcélienne de la liberté est tendue entre deux registres[3]. D'une part, la pensée s'oriente vers la fidélité de la liberté à la Transcendance, vers le repos de l'âme au sein de l'être : c'est le registre *lyrique* de cette pensée. D'autre part, puisque le corps reste le lieu où la liberté existe et exerce son pouvoir, elle est toujours confrontée à la tentation de désespoir impliquée dans des situations sombres : il y a donc un registre *dramatique* dans la pensée de G. Marcel. Finalement, l'on ne parvient pas à déterminer si c'est le registre lyrique qui s'étend jusqu'à la vie *terrestre* en devenant « une philosophie de la fidélité à la Terre, à la vie, aux hommes », ou si l'espérance attend une réconciliation hors du temps, *eschatologique*. Cette indétermination, insurmontable pour la pensée philosophique, serait par contre la vérité de l'être à laquelle le philosophe ne pourrait toucher qu'en s'engageant entièrement dans l'existence, bref, la vérité que l'on *vit* plutôt qu'on la *dit*.

2. Une ontologie du paradoxe

Tandis que l'être ou la Transcendance chez G. Marcel se rapproche davantage du Dieu personnel du christianisme, K. Jaspers puise ses expériences de la Transcendance plutôt dans les « traditions gnostiques, panthéistes, orientales, romantiques »[4] qui insistent moins sur la réconciliation de la liberté avec l'être que sur la puissance en quelque sorte ténébreuse de la

[1] GMKJ, p. 227-228.
[2] GMKJ, p. 311.
[3] Voir GMKJ, p. 403-408.
[4] GMKJ, p. 41.

liberté ainsi que de l'être. La confiance, tout comme le sentiment contraire d'un dieu éloigné ou hostile, n'est qu'une manifestation parmi d'autres de notre rapport à l'être. L'être en tant qu'être, selon Jaspers, est la Transcendance au sens absolu, c'est-à-dire qu'elle échappe à toute saisie, y compris une sorte de relation personnelle et spirituelle que privilégie G. Marcel. Toutefois, je peux avoir conscience d'être lors de mon libre surgissement qui est en même temps un don reçu de l'être. C'est donc dans la conscience que « je *suis* » – entendu ici au sens existentiel que nous avons clarifié autour de la liberté – que la Transcendance se révèle à moi. Il s'ensuit qu'une *métaphysique*, c'est-à-dire une pensée de la Transcendance, doit d'abord recourir à toutes sortes d'expériences existentielles par lesquelles je deviens moi-même.

Puisque la liberté se trouve toujours tiraillée entre les tensions avec le monde empirique et avec le fond d'être, ces expériences sont forcément éclatées ou même paradoxales. Il est remarquable qu'elles soient étudiées par Jaspers selon les couples de contraires : « 'défi *et* abandon', 'loi du jour *et* passion de la nuit', 'chute *et* élévation', 'richesse du multiple *et* Un' »[1]. Aux yeux de Jaspers, ce sont précisément ces antinomies, et non pas les expériences existentielles en tant que telles, qui nous renvoient à la Transcendance, comme il écrit dans la *Philosophie* : « Seule la tension des antinomies est la vraie traduction phénoménale de l'existence se rapportant à sa transcendance »[2].

Ricœur conclut par là que l'intention de K. Jaspers est moins d'écarter le désespoir que d'*intégrer* la passion dévastatrice de la liberté dans sa quête de la Transcendance. En effet, si la préoccupation de G. Marcel réside dans le *salut* que pourrait trouver la liberté, il semble que K. Jaspers est davantage hanté par l'*authenticité* de la pensée et de l'existence. Pour le philosophe du paradoxe, l'irruption de la Transcendance dans le plan de l'existence ne saurait limiter le pouvoir de la liberté, mais il s'agit plutôt de conférer par là le sens authentique à la liberté.

---

[1] GMKJ, p. 323 ; les titres originels allemands sont : « *Trotz une Hingabe* », « *Abfall une Aufstieg* », « *Das Gesetz des Tages une die Leidenschaft zur Nacht* », « *Der Reichtum des Vielen une das Eine* » (voir K. Jaspers, *Philosophie. Dritten Band. Metaphysik*, Berlin, J. Springer, 1932, 68-127). J. Hersch les traduit comme : « Rébellion ou don de soi », « Chute et essor », « La loi du jour et la passion pour la nuit », « La richesse du multiple et de l'un » (voir K. Jaspers, *Philosophie*, *op.cit*., p. 667-710). Nous citons le plus possible la traduction donnée par Ricœur.

[2] K. Jaspers, *Philosophie*, *op.cit*., p. 667.

Un exemple nous permet d'expliquer cette démarche jaspersienne. Nous avons rencontré un paradoxe vers la fin de l'analyse existentielle de la liberté, à savoir la tension indissoluble entre la liberté et la nature : je ne peux devenir libre qu'en existant dans le monde empirique ; mais ce dernier, où règne le déterminisme, paraît précisément être le contraire de la liberté ; c'est pourquoi j'ai également envie de m'en affranchir afin de devenir libre. À la lumière de la Transcendance, ce paradoxe est revivifié sous la forme de la couple *défi-abandon* (*Trotz-Hingabe*).

Le *défi* exprime avant tout l'attitude de déchirure lorsque l'homme fait face à la réalité empirique : je suis Job qui refuse de se consoler à la vue du monde plein de misère et qui maudit le jour de sa naissance. Par la liberté révoltante, je m'arrache du monde comme un vouloir-propre. Mais cet arrachement ne devient un moment authentique de la liberté que dans la perspective de la Transcendance : le défi est « le moment prométhéen de la liberté »[1] seulement dans la mesure où il est une revendication au *divin* sous forme de révolte. Il cherche la Transcendance avec une telle fermeté qu'il récuse toute réponse qu'il peut trouver dans ce monde. En ce sens, le défi est le moindre désespoir, car celui-ci consiste précisément dans un arrêt dans la poursuite de la Transcendance, dans la satisfaction morbide devant une réponse qui se fait absolue : il n'y a pas d'être.

La quête inlassable de la Transcendance a déjà préparé le défi pour le oui de l'*abandon* : le refus de toute réponse à bon marché ne recèle-t-il pas déjà une *confiance* en la Transcendance qui réclame que « je crois que l'être serait plus que ceci et cela » ? De cette manière, comme l'indique Ricœur, « l'être-soi aspire à s'unir avec ce contre quoi il semble se dresser »[2]. À cause d'une telle confiance qui se cache dans le défi le plus résolu, ce dernier se prépare déjà à un auto-abandon, donc à une réconciliation avec l'être : « la transcendance en effet veut que je me donne dans la réalité empirique »[3]. Ce faisant, l'abandon de soi accorde à la conciliation une *authenticité* qui la distingue de la concession passive à la vie vitale : en abandonnant ma propre revendication, je prends en revanche ma vie en charge parce que je crois que ma réalité empirique pourrait éventuellement avoir sa place dans

[1] GMKJ, p. 338.
[2] GMKJ, p. 339.
[3] K. Jaspers, *Philosophie*, *op.cit*., p. 670.

l'être.

Tout comme l'espérance chez G. Marcel, l'abandon ne signifie point la passivité dans laquelle se supprime la liberté. Pour Jaspers, la liberté se maintient dans la tension entre le défi et l'abandon même au niveau métaphysique. L'abandon revendique le défi pour se garder de tomber dans l'illusion et dans la faiblesse, tandis que le défi retrouve sa profondeur ontologique dans sa visée de l'abandon. À cet égard, la liberté entretient une relation paradoxale à la Transcendance autant qu'à la réalité empirique. Par le défi, par le premier surgissement de la liberté, l'existence peut se garder de se dissiper dans la Transcendance. Mais un défi aveugle à la Transcendance tomberait dans le nihilisme, dans « une existence sans épaisseur ontologique »[1] ; c'est donc l'abandon de soi qui réoriente la liberté à l'être, au risque néanmoins de réduire l'existence à une pure soumission sans confiance. Par conséquent, seule « la pulsion du défi et de l'abandon protège le paradoxe de la liberté et de la Transcendance »[2].

Curieusement, c'est précisément par le biais d'un paradoxe que la liberté jaspersienne parviendrait à trouver une sorte de « repos » dans la Transcendance. Ce moment d'apaisement s'appelle « la lecture des chiffres »[3]. Par une telle lecture, l'homme existant contemple tout ce qui est dans le monde comme des *signes* de la Transcendance. Le monde se transfigure ainsi en une langue que parle la Transcendance ; toutefois cette langue ne s'offre pas à l'entendement diviseur, mais seulement à l'homme qui s'engage pleinement dans son existence. Auparavant, la seule occasion où je pouvais apercevoir la Transcendance était le surgissement authentique de moi dans la liberté, mais une fois éveillé dans mon existence, je peux tourner mes yeux vers d'autres étants autour de moi en y cherchant la résonance de l'être. À la lumière de la Transcendance, l'homme peut retrouver la profondeur ontologique du monde, la profondeur que les sciences, naturelles ainsi que sociales, ont réduite par leur recherche d'objectivité.

Il devient même possible de regarder l'homme dans son unité avec la nature et avec le monde social, cette fois de façon *métaphysique* : l'homme est un chiffre de la

[1] GMKJ, p. 340.
[2] GMKJ, p. 340.
[3] Voir GMKJ, p. 409-433.

Transcendance, en ceci qu'« il est l'unité existentielle où se nouent nature, histoire, individualité »[1]. Exister, c'est choisir d'être libre dans la réalité empirique, c'est se réconcilier avec le monde empirique auquel j'ai pourtant la tendance de m'arracher, c'est m'abandonner à la Transcendance en passant par le défi le plus audacieux. Dans cette « unité existentielle » merveilleuse, je ne suis pas une simple réalité empirique, mais une « réalité de l'existence »[2], c'est-à-dire que je peux reconnaître dans mon existence une « image » de la Transcendance, ou, en termes ricœuriens, une « réalité absolue »[3] que je reçois plutôt que je ne la crée. Inversement, cette « réalité absolue » que je reçois comme un don de la Transcendance coïncide avec le surgissement le plus audacieux de la liberté. Bref, *je choisis ce que je reçois*.

L'analyse de la nécessité qui a attiré notre attention vers la fin de la dernière section ne disait pas autre chose : la plus grande *liberté* coïncide en fait avec la plus grande *nécessité* ; *par le moyen de liberté, je découvre ce que je suis nécessairement*. C'est donc en ce sens que la liberté n'est pas livrée à l'angoisse sans fond, toujours agitée par les paradoxes indissolubles, mais qu'en reconnaissant l'image de la Transcendance dans son authentique surgissement, la liberté peut atteindre une certitude qui lui arrive comme un don.

Cependant, ce moment jaspersien d'apaisement qu'offre la lecture des chiffres, parmi lesquels figure l'existence elle-même, ne s'avère pas plus définitif que l'espérance marcélienne. Une question ultime va venir et revenir déranger toute certitude de l'existence : si tout peut être lu comme chiffre de l'être, comment interpréter les moments évidemment négatifs ? Faut-il les comprendre comme le chiffre de l'être ou comme celui du *néant* ? La limite des connaissances du monde, la force destructive de la liberté, les souffrances infécondes dans la vie, la fin absurde de tout être vivant, la ruine par hasard de traces dans l'histoire, toutes ces manifestations de l'anéantissement que K. Jaspers appelle « l'échec »[4], peuvent-elles aussi devenir chiffres de l'être ? En fin de compte, « c'est la question de savoir si du fond des ténèbres un être peut briller »[5]. À cette question, Jaspers répond par un silence :

[1] GMKJ, p. 416.
[2] GMKJ, p. 417-418.
[3] GMKJ, p. 418.
[4] Voir GMKJ, p. 428-434.
[5] GMKJ, p. 432.

« l'être de la Transcendance qui brille au fond de l'échec ne peut plus être *dit* »[1]. Là se trouve la limite du discours philosophique, où le philosophe ne peut que se taire. La *Philosophie* de K. Jaspers se clôt ainsi par une exhortation : « faire dans l'échec l'expérience de l'être »[2]. Cela veut dire que s'il y a une réponse positive à la question ultime de l'être, cette réponse sera plutôt *attestée* par l'existence authentique qu'*énoncée* par la philosophie.

En fin de compte, peut-on dire que ces deux approches, en visant la Transcendance, retrouvent les ressources par lesquelles la liberté pourrait répliquer au désespoir ? La réponse, encore une fois, semble être « oui » et « non ». Oui, dans la mesure où par le biais du va-et-vient entre liberté et Transcendance, entre défi et confiance, entre le renoncement volontaire par la liberté de son propre pouvoir et sa régénération dans la Transcendance, les deux philosophes parviennent à montrer que l'autonomie de la liberté et sa dépendance à la Transcendance ne sont pas forcément antinomiques, mais bien au contraire complémentaires. La véritable liberté, selon tous deux, est une reconnaissance volontaire de la Transcendance, médiatisée par l'engagement du monde naturel, d'autrui et de la vie communautaire. C'est donc seulement en se rendant compte de son appartenance à l'être, puis de la possible union ontologique de soi à d'autres étants, que la liberté gagne sa plénitude ontologique.

Corrélativement, le véritable remède pour le désespoir ne réside pas dans la liberté *de*..., mais plutôt dans la liberté *pour*.... Même chez K. Jaspers, qui est très soucieux d'intégrer les paradoxes dans la relation de la liberté à la Transcendance, Ricœur signale que le défi n'est pas exactement le contre-pied de l'abandon, « puisque le défi ne reste lié à la Transcendance que par l'élan d'abandon qui l'anime et dont il paraît être la figure exigeante et déçue »[3]. Par là se montre très clairement la dissymétrie, à laquelle nous avions fait allusion plus haut, entre la « bonne » liberté et la « mauvaise » liberté, ou plus précisément, entre la primauté ontologique de la véritable capacité dont la liberté dispose et son pouvoir déviant.

Or une telle démarche s'achève pourtant chez les deux auteurs sur une *limite* de la pensée : finalement, la philosophie s'oblige à se taire devant le *mystère* de l'être. Ce n'est

[1] GMKJ, p. 432.
[2] GMKJ, p. 433.
[3] GMKJ, p. 341.

peut-être que dans la foi que G. Marcel croit que le lyrique peut survivre même dans le dramatique ; pareillement, ce n'est que par la confiance illimitée en la Transcendance que K. Jaspers croit que l'être peut malgré tout briller dans les ténèbres de l'échec. L'affirmation que « la liberté est » paraît ainsi foncièrement de l'ordre de *croyance*, et non pas de celui de jugement. Finalement, c'est la foi qui nourrit le discours philosophique, et non pas la philosophie qui engendre la foi. C'est en ce sens que nous dirions que la réponse à la question posée plus haut peut aussi paraître être « non » : la philosophie ne peut pas démentir le désespoir par son argumentation, ni écarter définitivement l'aspect conflictuel et paradoxal de la liberté. Ce que la philosophie peut faire, c'est seulement *éclairer* les expériences pré-philosophiques de la Transcendance – dont la plupart sont inévitablement religieuses –, les exprimer et les transmettre « avec le plus de rigueur possible »[1]. Bref, la philosophie de l'existence ne peut pas sauver la liberté par une pensée de la Transcendance ; elle n'est qu'une *réflexion* sur les expériences par lesquelles la liberté éprouve sa régénération grâce à la Transcendance. Dans sa lecture de Marcel et de Jaspers, Ricœur en arrive ainsi au point où la philosophie de l'existence paraît le plus vulnérable à la critique sceptique : n'est-ce pas une crypto-théologie qui est mise en œuvre ici ?

IV. La possibilité d'une pensée métaphysique

Nous avons commencé notre lecture par la critique qu'a lancée la philosophie de l'existence au savoir, critique qui nous a orientée vers une appréhension plus « adéquate » de l'existence. Maintenant que les deux grands ensembles de l'analyse existentielle ont été parcourus, nous sommes à nouveau amenée à la question *épistémologique* : une philosophie qui insiste avec une telle ferveur sur les expériences intimes, sur le rôle que jouent l'évaluation de la vie et la confiance en Transcendance dans la pensée, peut-elle être encore considérée comme étant rationnelle ? Est-il légitime pour une philosophie de se référer aux

[1] GMKJ, p. 350.

expériences de croyance ? Il nous semble que ce qui importe aux yeux de Ricœur, c'est moins de justifier ses maîtres devant ce soupçon que de reconsidérer, avec eux, la conception même de la philosophie ou de la raison. Avant de poser la question « de quel droit ? », peut-être faut-il d'abord se demander « quelle philosophie ? » Ricœur aborde cette question en trois temps[1].

En premier lieu, il examine les rapports complexes que maintiennent ces deux pensées existentialistes à la religion et montre par là que, derrière leurs attitudes diverses à l'égard de la foi religieuse, elles ont en commun la conviction que le philosophe ne saurait faire abstraction de la religion en prétendant conserver une attitude purement intellectuelle : face à la religion, il est obligé de prendre position.

En un second temps, en quel sens la philosophie qui entreprend de parler de la religion est-elle encore un « acte de *pensée* »[2] ou de raison ? Plus concrètement, il s'agit de répondre à la question posée à la fin de la dernière section : comment une philosophie qui n'affirme l'être de la liberté que dans la foi peut-elle mériter le titre de *pensée* métaphysique, de *pensée* de l'être ?

Troisièmement, c'est la notion de philosophie qui se trouve transformée : il apparaît que, au fond, l'argumentation philosophique n'est qu'une approximation du mystère ontologique – en termes marcéliens – ou de la Transcendance cachée – en termes jaspersiens – qui, en tant que présence originelle, commande en retour la pensée. Si sous la plume des philosophes de l'existence l'homme existant n'atteint sa maturité qu'en prenant conscience de sa dépendance à la Transcendance, ces philosophes, étant eux-mêmes des hommes pris dans l'histoire, devraient également philosopher en tenant compte de leur dépendance au non-philosophique, à cet *autre* de la philosophie. Ce sera à ce point d'analyse que notre regard se tournera de la liberté en tant qu'*objet* du discours philosophique, vers la liberté *d e* la philosophie même.

[1] Voir les chapitres « La foi philosophique et la foi religieuse » et « La Transcendance et la pensée métaphysique », dans GMKJ, p. 265-289, 350-386.
[2] GMKJ, p. 350.

1. La « réflexion seconde »

Regardons d'abord l'attitude de G. Marcel à l'égard de la religion. En lisant la présentation précédente, on a sans doute déjà l'impression que la terminologie de G. Marcel est très aimantée par le christianisme, puisque le philosophe évoque directement des notions telles que fidélité, espérance, amour, mystère, Toi suprême, sans même faire l'effort de distinguer son usage de celui de la religion chrétienne. Bien plus, la tâche fondamentale de cette philosophie semble d'emblée « spirituelle », étant donné que l'interrogation ontologique, pour G. Marcel, est foncièrement une recherche du *salut*, c'est-à-dire d'une réplique au désespoir venue d'un ordre supérieur de ma vie. Tout cela nous mène à la conclusion que la pensée de G. Marcel est effectivement consonante avec le christianisme. Sans doute parce que G. Marcel estime qu'un philosophe, en tant qu'homme vivant dans l'histoire, ne peut pas commencer à penser à partir de nulle part, mais toujours de ses propres expériences. Il s'ensuite que « *si* le philosophe est chrétien, il ne peut pas faire *comme s'il* ne l'était *pas* »[1]. En fait, il est plus honnête pour un philosophe chrétien de reconnaître sa dépendance au don de la Révélation que de se prétendre un penseur transhistorique et entièrement autonome. Néanmoins, l'appréciation d'une telle philosophie ne se limite pas forcément aux lecteurs qui partagent la même confession qu'elle, mais elle pourrait être « non seulement comprise, mais adoptée par des esprits non chrétiens »[2], car les vérités chrétiennes révélées, tout comme la poésie, la peinture, ou la musique, peuvent faire résonner quelque chose d'essentiel dans la nature humaine.

Cette position de G. Marcel à l'égard de la foi chrétienne, quelque peu naïve à première vue, est toutefois récompensée par une démarche rigoureuse de pensée, la fameuse « réflexion seconde ». Comme nous venons de l'expliquer, la pensée ne surgit pas de nulle part, mais elle est animée, chez un philosophe chrétien, par un élan qui consiste dans la reconnaissance de la présence primordiale de Dieu. Cette reconnaissance est pour G. Marcel une « intuition aveuglée »[3] qui lie l'homme à l'être dans toute sa plénitude ; toutefois, cette

[1] GMKJ, p. 273-274.
[2] GMKJ, p. 272.
[3] GMKJ, p. 366.

intuition ne peut pas devenir la pensée comme telle, car elle relève du *mystère*. La tâche de la pensée philosophique visant ce mystère ontologique n'est donc pas de constituer un discours direct sur Dieu, mais plutôt de se référer à toutes sortes de pensées *discursives* sur Dieu afin d'y dégager l'« intuition aveuglée » de la présence de Dieu.

Si la philosophie peut encore être considérée comme un processus rationnel et intelligent, ce n'est pas parce qu'elle vise à saisir Dieu en le réduisant en un objet, mais dans la mesure où elle interroge en retour la *possibilité* et la *limite* de toute pensée rationnelle sur l'être. La réflexion seconde consiste ainsi à demander comment je puis poser la question sur mon être et sur l'être en général si celui-ci n'est pas un objet sous mon emprise. C'est de cette manière que la réflexion seconde découvre à la racine de toutes sortes de discours sur Dieu une affirmation originelle « que *je suis* plutôt que je ne *la profère* – une affirmation dont je suis le siège plutôt que le sujet »[1]. À vrai dire, dans la perspective de la présence de Dieu, ce n'est plus la réponse à la question portant sur Dieu qui m'en informe, mais c'est m o n *acte* de poser la question en tant que tel qui apparaît comme une réponse à cette présence. Or c'est encore *dans* une pensée rationnelle que je découvre la présence de Dieu en y répondant.

Ce détour nécessaire par la pensée rationnelle n'annule néanmoins pas le fait que c'est précisément parce que j'ai déjà l'intuition de mon union à l'être, grâce à la présence de Dieu, que je me sens obligé à m'interroger sur l'être sous forme du discours rationnel. Par ce renversement, la pensée discursive sur Dieu ne se montre plus comme « un processus de découverte, mais de consolidation tributaire de l'intuition aveuglée »[2]. Ricœur se permet même de parler d'« une sorte d'évangélisation de la pensée, dont les puissances exigent d'être associées à l'élan de transcendance »[3]. À ce point, la pensée philosophique et le philosophe lui-même, libérés par l'appel venu de la Transcendance, sont devenus les *preuves* de la présence de la Transcendance.

[1] GMKJ, p. 362.
[2] GMKJ, p. 368.
[3] GMKJ, p. 368.

2. La contemplation des chiffres

Alors que G. Marcel penche vers la « *connivence* entre le mystère pour le philosophe et le mystère pour le croyant »[1], Ricœur dégage de la pensée jaspersienne un rapport plutôt *conflictuel* entre la foi philosophique et la foi religieuse. D'après Jaspers, la foi n'est pas un élément étranger à la philosophie, car celle-ci, tout comme la religion, porte sur l'homme dans sa totalité, y compris, bien entendu, sa recherche de la Transcendance. Dans la lignée d'Aristote, de Spinoza et de Kant, K. Jaspers a le souci de dépouiller la foi religieuse de toutes ses formes mystiques et de faire ainsi apparaître une foi authentique, pure et lucide. Dans cette perspective, la *foi philosophique* n'est pas une confiance sans distance en un Toi suprême, mais une recherche de la Transcendance cachée. Elle n'est pas une soumission à la volonté divine : le philosophe, dans sa recherche de la Transcendance, est un sujet libre et autonome qui assume pleinement sa responsabilité, tandis que la Transcendance est pour lui « le silence qui investit et nourrit la liberté »[2]. Enfin, la foi philosophique ne se réfugie pas dans un arrière-monde que construit le mystique religieux, mais elle transcende le monde tout en restant *dans* ce monde, puisque « la Transcendance n'est pas un 'ailleurs', elle est l'éclat de ce monde, le sens chiffré de ce monde, la révélation indirecte dans le monde »[3]. En somme :

> En face de la foi religieuse, la foi philosophique se sent en danger, sans communication directe avec un Toi suprême, sans garantie miraculeuse et autoritaire, sans statut sociologique comparable à l'Église ; le philosophe est, si l'on veut, le suprême hérétique, et prend le parti du savant quand le théologien veut lui fermer la bouche[4].

Par là, il semble que selon Jaspers, c'est la foi philosophique qui saisit l'essentiel de la foi religieuse et qui introduit en retour une instance critique face à celle-ci.

Mais s'il n'y a pas d'intuition possible de la Transcendance, ni de relation personnelle avec elle, comment le philosophe est-il susceptible d'atteindre la vérité de la Transcendance ?

---

[1] GMKJ, p. 276 ; nous soulignons.
[2] GMKJ, p. 280.
[3] GMKJ, p. 278.
[4] GMKJ, p. 281.

Il faut examiner alors la méthode métaphysique que K. Jaspers a élaborée avec grand soin. Le philosophe du paradoxe met en place d'abord une démarche *négative* – parallèle à celle que G. Marcel a entreprise pour critiquer la réflexion objectivante – pour montrer que l'être en tant qu'être transcende toutes les catégories formelles par lesquelles on s'approprie un objet. Par exemple, « la Transcendance est Un et Deux, Être et Néant, Forme et Matière, Universel et Individu, Sens et Absurdité »[1] ; elle est au-delà de la distinction sujet-objet, au-delà des catégories de la réalité telles que le temps, l'espace, la substance ; elle est la *causa sui*, mais d'une toute autre espèce que la causalité empirique, etc.[2] En effet, « l'être que je saisis est un être déterminé ; je le comprends en le rapportant à un autre être. La totalité de l'être m'échappe »[3]. Un être déterminé relève du pensable, tandis que l'être en général, par-delà toute catégorie du pensable, me paraît comme l'impensable ou l'indéterminé. Il ne reste à la pensée que de reconnaître son échec : « il est pensable qu'il y ait de l'impensable »[4]. À la fin de cette démarche négative, la Transcendance devient une notion formelle et vide, protégée par l'ascèse de la pensée contre tout faux accès direct.

Sur la base de l'espace créé par cette dialectique négative, il devient possible de procéder à une démarche *positive* qui consiste à dévoiler la présence de la Transcendance dans ce monde par la lecture des chiffres du Dieu caché. Cette contemplation des chiffres n'est pas une appropriation des données mondaines, mais une recherche des traces de l'être en général et, de plus, de son appel à la *liberté*. C'est selon ce principe que tous les mythes religieux et toutes les pensées ontologiques, auparavant rejetés par la démarche négative comme de faux accès à la Transcendance, peuvent maintenant faire l'objet d'une réappropriation sous la forme d'un *déchiffrement*. La foi religieuse, à condition de n'être pas identifiée à un dogme autoritaire, peut apparaître comme la *tradition* qui enseigne et nourrit la liberté de façon indirecte, car « c'est la tradition religieuse qui transmet les chiffres à travers lesquels la Transcendance apparaît »[5].

D'une manière semblable, les grands systèmes de l'être du passé qui se concevaient

[1] GMKJ, p. 378.
[2] Voir K. Jaspers, *Philosophie*, *op.cit*., p. 639-663.
[3] GMKJ, p. 372.
[4] GMKJ, p. 375 ; nous avons déjà cité ce propos, voir *supra*, p. 89.
[5] GMKJ, p. 284.

comme autant de dogmes ontologiques sont sans doute erronés en tant que discours *sur* la Transcendance, mais il demeure néanmoins possible de retrouver leur élan existentiel. L'argument de K. Jaspers est que, ces pensées, sous la forme du savoir, peuvent être comprises comme des moyens par lesquels l'existence s'assure de l'être ; là où la pensée semble aspirer à saisir la Transcendance comme un être déterminé, se trouve en fait une élucidation en langage chiffré de « la conscience authentique de l'être »[1]. De cette manière, la pensée elle-même devient un chiffre de l'être, « chiffre spéculatif » – selon Jaspers – qui s'offre à contemplation. Ce jugement peut s'appliquer sans difficulté à la pensée métaphysique de K. Jaspers elle-même, dans la mesure où il est aussi un être historique qui, lié au monde dans un contexte déterminé, s'efforce d'exprimer sa conscience existentielle de l'être à l'aide d'un langage « existentialiste », également chiffré. Il n'y a donc pas de pensée qui puisse s'affranchir des chiffres et atteindre la Transcendance dans sa nudité. Finalement, on ne peut jamais savoir si la Transcendance existe ou non, mais seulement le *croire* en poursuivant la contemplation des chiffres : ce serait le sens profond de la foi philosophique, dont toute expression devient un chiffre de la Transcendance.

En conclusion, Ricœur en arrive à discerner une position commune à ses deux maîtres : la pensée de l'être repose inévitablement sur les présuppositions existentielles – parmi lesquelles les convictions religieuses occupent un rang particulier –, car l'homme réfléchissant est un être historique qui cherche à comprendre la signification de l'être à partir de sa propre existence ; ce que le philosophe peut faire, ce n'est pas écarter ces présuppositions, mais plutôt les assumer et les transformer en l'argumentation rationnelle, en souhaitant que celle-ci puisse être partagée par tous ceux qui se trouvent dans une condition concrète similaire. En fin de compte, affirmer que la liberté est, que son être a une dimension transcendantale, cela apparaît encore comme un *pari* que les deux philosophes de l'existence ont chacun tenté de faire par leur argumentation rationnelle respective, mais qui n'est jamais assurément gagné. Il semble que l'on ne peut pas définitivement écarter les critiques qui leur

[1] GMKJ, p. 383.

reprochent d'être trop subjectifs et trop fidéistes, car ils reconnaissent que leurs philosophies, enracinées dans leur vécu existentiel, ne sont pas autonomes au sens strict du terme, qu'elles ne peuvent jamais se prétendre être un discours achevé sur l'être ou sur la Transcendance. Il n'y a pas d'autre façon de répliquer à ces critiques que de produire les argumentations plus convaincantes, qui ne seront pourtant jamais définitives. Ne serait-ce pas une caractérisation pertinente pour la pensée de Ricœur lui-même ?

V. Quelques remarques critiques

1. Les grandes lignes d'une ontologie de la liberté dans la perspective existentialiste

Dans notre lecture, nous nous sommes intéressée surtout aux convergences entre G. Marcel et K. Jaspers. Les pensées des deux philosophes sont soigneusement mises en parallèle par Ricœur, tandis qu'à chaque étape de l'analyse, leurs démarches, bien que distinctes, paraissent finalement converger vers des conclusions semblables. Il semble que nous pouvons sans difficulté dégager de ce parallélisme tous les éléments de l'« ontologie de la liberté » que nous tentons de chercher.

Premièrement, la liberté est considérée ici non seulement comme un trait anthropologique fondamental impliqué dans tous les aspects de l'existence humaine – c'est-à-dire dans les relations de l'homme à son monde, à lui-même, et à autrui –, mais aussi comme la marque de la singularité *ontologique* de l'homme. Les deux auteurs insistent sur le fait que, même si c'est parmi des objets du monde que vit l'homme, son existence, toutefois, se distingue de l'être des objets par la liberté. Mais en tant que marque de l'existence, la liberté se caractérise aussi par son ambiguïté : pour l'homme, il n'y a d'autre façon de prouver sa liberté que d'être libre ; par contre, s'il renie sa liberté, il semble qu'aucune argumentation rationnelle ne permette de lui prouver la réalité de sa liberté. C'est là le désespoir irréfutable dont parle G. Marcel. Cette singularité du mode d'être de la liberté nous

oriente vers la recherche de l'être en général : en quel sens puis-je dire que je *suis* libre ? Quel est le sens du mot « être » ici ? C'est donc de cette manière que la recherche de la liberté vise la question ontologique en général.

Deuxièmement, si c'est par la liberté que nous sommes orientée vers le questionnement ontologique, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* nous montre également que tout questionnement ontologique, en retour, est motivé par une *intention existentielle*, à savoir l'intention de s'assurer de la liberté. L'homme, une fois éveillé à la liberté, désire vérifier si son propre être, marqué par la liberté, possède une place dans l'être en général, et s'il est véritablement fondé d'affirmer « je *suis* libre » ou « la liberté *est* ». En ce sens, les grands systèmes de l'ontologie comme ceux de Platon, d'Aristote, de Saint Thomas, de Spinoza ou de Leibniz, ainsi que les grandes traditions religieuses qui articulent la vie humaine à la création et au salut par Dieu, auraient peut-être la même origine dans ce *désir* d'assurance ontologique, dans la mesure où ils se sont tous efforcés d'insérer la signification de la vie humaine dans un plan ontologique qui transcende le hasard de la vie terrestre. Ce que propose la philosophie de l'existence, c'est donc de révéler cette origine existentielle et de montrer ce que ces grands systèmes, philosophiques autant que religieux, ont apporté à notre poursuite de la liberté.

À ce niveau de recherche, il apparaît que l'appel adressé à l'ontologie par la liberté s'est transformé en une instance *critique* : la liberté ne cherche pas une ontologie qui se fige dans un système clos et qui l'étouffe, mais une vision de l'être susceptible de la rendre davantage capable d'exercer son pouvoir. Comme nous l'avons signalé, ni l'espérance chez G. Marcel ni l'abandon de soi chez K. Jaspers n'implique l'élimination de la liberté, mais, en se rendant dépendante vis-à-vis de la Transcendance, la liberté peut retrouver son surgissement le plus authentique. Une ontologie de la liberté doit donc viser cette Transcendance qui rendrait la liberté vivante, et non pas morte.

En ce sens – c'est notre troisième point –, même si la liberté commence sa quête de l'être dans l'intention de s'en assurer, elle va finir par découvrir qu'elle ne peut jamais avoir la maîtrise de l'être, mais que c'est plutôt la lumière de l'être qui rend possible cette

interrogation ; par conséquent, une recherche ontologique en vue de la liberté ne peut jamais être totale. En effet, les deux auteurs se heurtent tous deux à la *limite* de leurs discours philosophiques : chez G. Marcel, l'ultime réconciliation entre le registre dramatique et le registre lyrique de la pensée reste hors d'atteinte de la philosophie, tandis que K. Jaspers ne peut que se taire devant le chiffre de l'échec, renonçant ainsi à la prétention de tout dire sur l'être. Pourtant, la reconnaissance du non-achèvement de la philosophie n'est-elle pas déjà une manifestation de *la liberté du philosophe lui-même*, lequel, jamais satisfait par quelque système bien établi, cherche sans cesse à produire des nouveaux discours philosophiques, accueillant ainsi la révélation de l'être dans l'espérance ?

2. Les critiques ricœuriennes de la philosophie de l'existence

Cependant, cette « ontologie de la liberté » bien structurée pour laquelle Ricœur manifeste la plus grande sympathie, deviendra de plus en plus imperceptible dans la suite de ses écrits. Quelles réserves peut-il avoir à l'égard de cette conception de la liberté ? Quelles raisons le détournent de la philosophie de l'existence lorsqu'il s'agit de la liberté et de l'être ? C'est quand nous posons ce genre de question que les points c*onflictuels* que Ricœur montre dans cet ouvrage paraissent plus significatifs, car là où surgit la discordance, se dissimule probablement un problème non-résolu. Signalons dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* trois lieux où Ricœur livre ses réflexions plus personnelles. Elles pointeraient selon nous, d'une façon encore assez discrète, vers les directions que Ricœur voudrait suivre dans ses écrits ultérieurs.

1) L'attitude le plus souvent très négative de la philosophie de l'existence envers les démarches objectivantes semble avoir posé d'importants problèmes à Ricœur. Comme nous l'avons vu, G. Marcel et K. Jaspers critiquent sévèrement la tentative de saisir l'existence par un savoir sûr et définitif, puisqu'une telle tentative trahirait selon eux le désir de réduire l'existence à un objet, c'est-à-dire en une chose susceptible d'être maîtrisée par

l'intelligence. Or Ricœur remarque aussi que ce que visent ces critiques, c'est en fait la conception la plus étroite d'objectivité. Le danger de cette notion trop étroite d'objectivité, semble-t-il pour Ricœur, c'est d'empêcher la philosophie de l'existence d'offrir une véritable *description* de la liberté. Dans la deuxième section, nous avons mentionné la description phénoménologique de la volonté en tant qu'une étape de l'analyse existentielle. Mais sans une méthodologie descriptive rigoureuse, soutenue par une notion plus positive d'objectivité, ce plan phénoménologique n'est qu'évanescent, transcendé rapidement par le surgissement authentique de la liberté. Ainsi paraît-il que nous pouvons comprendre le mode d'être tout à fait particulier de la liberté par rapport à l'ordre phénoménal, mais nous ne pouvons pas comprendre comment cette liberté, en tant que surgissement authentique de l'existence, puisse se manifester en retour *dans* l'ordre phénoménal.

La question est donc : est-il possible de procéder à une description non dégradée de la liberté ? Ou bien, est-il possible de retrouver les traces de la liberté authentique au niveau même de phénomène ? Pour Ricœur, croyons-nous, il ne suffirait pas de dire que la liberté est le surgissement de l'existence dans la réalité empirique, car c'est encore opposer ontologiquement la liberté à la réalité ; si la liberté s'implique effectivement dans l'incarnation, si l'existence est véritablement un chiffre de l'être, il faudrait pouvoir esquisser une *description de l'homme libre* en tant qu'il se donne au niveau phénoménal dans sa corporéité, dans son historicité, et dans sa communication avec autrui. C'est-à-dire que l'homme libre, d'après Ricœur, doit pouvoir être considéré comme l'*objet* de description sans perdre forcément son trait fondamental de la liberté. Une telle approche appellera « une réflexion plus serrée sur les formes non mathématiques et non expérimentales de la pensée, c'est-à-dire sur les aspects de l'objectivité qui ne se réduisent pas aux objets idéaux ou empiriques »[1]. Peut-être la description de la volonté que Ricœur tentera dans *Le volontaire et l'involontaire* sera susceptible d'éclairer rétrospectivement la critique lancée à propos de la philosophie de l'existence ici.

[1] GMKJ, p. 369.

2) Une grande distinction entre les deux philosophies naît si l'on examine leur articulation de la *foi religieuse* à la *foi philosophique*. Nous avons vu que la philosophie de G. Marcel entretenait une relation beaucoup plus directe à la foi chrétienne, de sorte que la confiance au Dieu révélé paraissait comme un présupposé indispensable du discours philosophique. L'attitude de K. Jaspers était presque contraire : la foi philosophique, bien qu'elle puisse se renseigner auprès des traditions religieuses, ne se réduisait à aucune d'entre elles ; dépouillée de toute forme historique, sociale ou mythique, la foi philosophique était un « universel unique »[1], une croyance purement personnelle et existentielle, commandée par ma liberté existentielle seule. Placées côte à côte par Ricœur, ces deux positions peuvent en fait s'interroger mutuellement.

À G. Marcel, K. Jaspers pourrait poser la question de l'authenticité de la foi : « la foi religieuse est-elle pour vous telle que du dehors je la découvre : tentation d'un rapport direct, transgression de la condition incarnée, trahison de la communication et finalement hétéronomie ruineuse de la liberté ? »[2] Autrement dit, si la philosophie du mystère s'appuie sur la confiance sans distance en une Transcendance telle qu'elle se révèle dans une religion historique, comment cette philosophie se justifie-t-elle devant les critiques de l'extérieur qui reprochent à la religion d'être une forme discrète de faiblesse, de lâcheté, d'aliénation, et même de suppression de la liberté plutôt qu'un salut ? Par contre, K. Jaspers devrait être confronté à cette question émanant de G. Marcel : une foi sans forme tangible, sans contenu, sans engagement affectif, sans communication avec la Transcendance, une telle foi peut-elle encore s'appeler « foi » ? Cette conception de la foi n'a-t-elle pas présupposé un philosophe-observateur désengagé et capable de juger toutes les religions d'en-haut ? De cette manière, « K. Jaspers ne risque-t-il pas de perdre du même coup l'engagement et l'étroitesse de l'existence, tel don Juan courtisant tous les Dieux ? »[3]

Quelle pourrait être la position de Ricœur dans ce dialogue virtuel que lui-même élabore entre G. Marcel et K. Jaspers ? Il insiste sans doute sur la complémentarité entre les deux auteurs : d'une part, il plaide pour l'enracinement inéluctable du philosophe dans une

[1] GMKJ, p. 283.
[2] GMKJ, p. 286.
[3] GMKJ, p. 288.

tradition, non seulement religieuse mais aussi culturelle au sens plus général ; mais d'autre part, il s'attache fermement à la rationalité de la philosophie, insistant sur le fait que celle-ci n'est pas une transcription de la croyance religieuse, mais une réflexion rationnelle sur ses présuppositions. S'il existe une foi philosophique, elle ne peut être qu'une « seconde naïveté » qui passe par l'épreuve de critique[1].

M. Johann Michel a constaté avec justesse l'existence d'un « modernisme paradoxal » chez Ricœur, dont un trait essentiel est la tension entre sa position quasi-traditionaliste vis-à-vis de la religion et de la culture et son exigence d'une philosophie indépendante et rationnelle[2]. Pour nous, qui privilégions l'étude de la relation de la liberté à l'être, cette tension apparaît davantage comme une traduction de la *liberté* du philosophe lui-même. Le philosophe, comme être historique, peut-il penser librement à partir de rien ? Sur cette question, l'insistance de G. Marcel sur la participation originelle à l'être semble avoir une réelle force. En revanche, la pensée philosophique par laquelle l'homme doute de tout ce qui lui est donné préalablement n'est-elle pas déjà un geste de liberté ? La foi philosophique jaspersienne qui refuse de reposer dans aucune tradition, a à cet égard aussi sa pertinence. Cependant, comme le révèle l'interrogation mutuelle entre les deux philosophes, ni l'un ni l'autre n'épuise le sens de la liberté. Maintenir la tension entre les deux dans sa pratique de philosopher, et thématiser cette tension dans sa propre pensée marqueront les deux grands enjeux de la réflexion ultérieure de Ricœur lui-même.

3) La troisième distinction entre les deux philosophes de l'existence concerne la question de la *faute*. Une critique adressée exceptionnellement à K. Jaspers paraît à nos yeux trahir la raison définitive qui éloigne Ricœur de cette ontologie de la liberté. Cette critique vise l'ontologisation de la faute chez K. Jaspers[3]. Celui-ci, dans la lignée de Kierkegaard, comprend la faute non pas dans un contexte religieux et moral, mais en lien avec la constitution ontologique de l'existence même. En effet, dans la tradition chrétienne, la faute

[1] Voir la conclusion de *La symbolique du mal* : « Le symbole donne à penser », SM, p. 323-332.
[2] Voir J. Michel, « Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur », art.cit., p. 646-649.
[3] Voir GMKJ, p. 141-144, 288-289, 348-349. Sur la question de l'ontologisation de la faute, cf. aussi F. D. Vansina, « La problématique épochale chez P. Ricœur et l'existentialisme », dans *Revue philosophique de Louvain* 70/8 (1972), p. 587-619, ici p. 597-603.

ou le péché ne fait jamais partie de la condition de créature, mais elle est une déchéance à partir d'un état originel qui attend d'être restitué. Mais à partir de Kierkegaard, la faute est prise comme l'étroitesse même de l'existence en tant qu'elle est limitée par l'historicité ; de plus, « comme l'existence ne s'approfondit qu'en se limitant, la liberté et la faute deviennent indiscernables, si du moins la liberté veut être réelle, 'historique' »[1]. La faute s'identifie pour ainsi dire à la finitude de l'existence, tandis que la liberté, puisqu'elle surgit dans cette finitude, est dès lors marquée foncièrement par la faute. Si la faute est inévitable et inhérente à l'existence et à la liberté, il n'y a plus de déviance regrettée ni de souci pour le salut. Auparavant, dans le contexte chrétien, « la nuance éthique introduite par la valeur chaque fois *violée* et la conviction d'une possibilité d'innocence chaque fois *perdue* constituent le sens de la culpabilité »[2] ; maintenant, dépouillée de sa signification éthique, la faute désigne simplement « un malheur d'exister »[3], face auquel on n'a rien à reprocher, ni à regretter, mais seulement à assumer.

La conséquence *ontologique* de cette décision est grave. Si un tel « malheur d'exister » est constitutif de l'existence humaine, si l'être de l'homme porte une plaie originaire et incurable, quelle *notion de l'être* suggère alors l'existence ? Si l'être même comporte le malheur, est-il encore possible de rester confiant en une Transcendance dans les moments ténébreux de l'existence ? C'est pourquoi Ricœur craint qu'« à la limite, ce malheur jetterait sur les racines de l'existence un *discrédit radical* difficilement compensé par la doctrine des chiffres et par l'émerveillement que cette doctrine exige pour déchiffrer le 'manuscrit de l'ordre empirique écrit par l'Autre' »[4].

Ce qui est en jeu, c'est précisément l'implication *éthique* de la notion de l'être. K. Jaspers, attiré davantage par les traditions romantiques, penche plutôt vers une conception de l'être « par-delà bien et mal » ; ce qui importe le plus, c'est l'amour héroïque du destin, c'est le courage de voir le visage de l'être même dans la tragédie, dans la destruction, dans l'échec, et bien entendu, dans la faute. C'est pourquoi une telle conception de l'être serait

[1] GMKJ, p. 144.
[2] GMKJ, p. 144.
[3] GMKJ, p. 144.
[4] GMKJ, p. 144 ; nous soulignons.

capable d'absorber tout malheur d'exister, rendant ainsi le salut superflu. Mais la conception à laquelle Ricœur s'en tient s'avère tout autre : l'être se révèle pour lui comme étant à la fois le principe de réalité et le principe de valeur[1]. L'existence, la liberté-réponse, l'incarnation, la participation : si ces notions ont un « poids ontologique » – pour reprendre les termes marcéliens –, c'est parce qu'elles partagent toutes, en se référant à l'être, la *bonté* impliquée dans la notion de l'être. En ce sens, la finitude de l'existence n'est pas nécessairement un malheur, car c'est justement par l'incarnation que je m'unis préalablement à l'être – incarnation qui, avant d'être une limitation corporelle, m'apparaît avant tout comme un don bienveillant d'être. Par conséquent, la faute, en tant que déchéance, n'est jamais quelque chose d'inhérent à l'existence ni à la liberté. Celles-ci attendent d'être délivrées de la faute par le salut, par une restitution à la fois éthique et ontologique. Il est très clair que la conception ricœurienne de l'être se rapproche considérablement de la vision chrétienne de Dieu et de la création, selon laquelle la création, en tant que manifestation de la bonté de Dieu, est elle-même foncièrement bonne. S'attachant à cette vision, Ricœur juge extrêmement difficile d'imaginer une faute ontologique sans aucune signification éthique. Il écrit :

> Peut-être une doctrine de la faute sans pardon est-elle vraiment aberrante ; car historiquement la conscience coupable a été découverte par la religion, mais dans le cadre d'une totalité révélée dont l'axe de référence n'est pas précisément la culpabilité, mais le salut. C'est même l'annonce d'un salut qui fraye la voie à une conscience authentique de la faute[2].

En héritant la vision chrétienne de la création, Ricœur doit aussi être confronté au problème ontologique que pose la faute : si la faute est déviance par rapport à la constitution ontologique de l'existence, existe-t-elle oui ou non ? Si la faute n'*est* pas en un sens proprement ontologique, si la faute est une déviance qui ne peut pas toucher à la constitution ontologique de l'existence, le salut n'aurait alors réparé qu'une erreur superficielle ? Ne devient-il pas de ce fait également superficiel ? Au contraire, s'il faut dire que la faute existe réellement, n'est-ce pas déchirer la notion même de l'être en tant que bonté ? En ce sens,

[1] Nous anticipons ici notre lecture de l'article « Négativité et affirmation originaire », dans HV, p. 378-405 ; cf. *infra*, p. 199-202.
[2] GMKJ, p. 289 ; cf. *infra*, p. 305-306.

malgré son opposition à l'ontologisation de la faute chez K. Jaspers, Ricœur pense que la pensée de ce dernier possède quand même une force interrogatrice envers la philosophie chrétienne de G. Marcel[1]. Plus tard, Ricœur dira que la faute sera un *non-être* pourtant réel et puissant[2]. Par cette affirmation aporétique, l'ontologie se serait heurtée à sa limite spéculative, mais cette limite n'oriente-t-elle pas le philosophe vers d'autres possibilités de penser l'être, qui demeurent encore à explorer ?

[1] Voir GMKJ, p. 348-349.
[2] Voir VI, p. 23-28, EPh, p. 79-86, SM, p. 332.

DEUXIÈME PARTIE

La liberté selon la *Philosophie de la volonté*

Chapitre 4

La description de la liberté incarnée

Comme nous l'avons déjà indiqué, le problème ontologique de la liberté se trouve au centre de la réflexion de Ricœur. Ce souci central se manifeste notamment dans sa première œuvre magistrale : la trilogie de la *Philosophie de la volonté*. À la différence de *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* qui s'interrogeaient sur l'existence humaine *en général* et sur son rapport à la Transcendance, Ricœur veut ici sonder l'existence humaine en un point très précis : la volonté, ou le « je veux ». En thématisant la volonté plutôt que la « simple » liberté, Ricœur cherche, nous semble-t-il, à se débarrasser d'un concept trop abstrait de la liberté, où domine, écrasant, le motif du *choix radical*. Il souhaite ainsi redonner à la pensée sur la liberté une dimension plus *concrète*. Avec un tel « épaississement existentiel »[1], Ricœur se situe tout à fait dans la ligne de Gabriel Marcel, lequel refuse d'isoler le moment de choix comme un problème indépendant, mais considère la liberté comme possibilité de *participer à l'être*. Lorsque Ricœur choisit d'entreprendre le problème de la volonté, il ne vise pas, lui non plus, une liberté abstraite ou indépendante, mais une volonté *réelle*, *affirmative* et *puissante* qui agit à travers le corps et dans le monde. Il affirme de cette manière que la liberté est foncièrement une capacité de participer à l'être en général. Dire que la liberté *est*, c'est précisément dire que l'homme *est* libre dans son existence concrète. La première ambition de cet ouvrage majeur en trois volets consiste ainsi à élaborer une telle « ontologie fondamentale »[2] de l'homme.

Ce déplacement du problème de la liberté vers celui de la volonté ne supprime pas pour autant la possibilité radicale du mal : la tentation du *désespoir* hante toujours la réflexion de la *Philosophie de la volonté*. C'est précisément parce que nous ne sommes libres qu'en tant qu'être corporels qu'il devient possible de considérer notre volonté comme une illusion,

[1] GMKJ, p. 107.
[2] VI, p. 27 ; HF, p. 10.

comme quelque chose qui est *déterminé* par le corps. La liberté possède donc le pouvoir redoutable de nier son propre être. La faute résume cette situation désespérante de la volonté : dans la faute, on prend conscience du fait que sa volonté s'enferme toujours dans le mal qu'il a volontairement choisi ; « j e *suis* libre *et* cette liberté *est* indisponible »[1]. Ce désespoir, impossible à écarter au plan anthropologique, nous conduira vers la Transcendance qui pourrait régénérer la liberté par le don de l'être.

L'interrogation sur la liberté présente donc une structure « à deux foyers », qui suppose toujours un bond du niveau anthropologique à celui de la Transcendance, et qui selon nous est héritée du paradigme « existentialiste » dégagé dans le chapitre précédent. Cependant, l'élaboration de la *Philosophie de la volonté*, qui s'étend sur plus d'une décennie, montrera un éloignement graduel de ce paradigme initial. La signification de la liberté, déployée tout au long de cette réflexion, revêtira ainsi une coloration de plus en plus personnelle. Alors que les philosophes de l'existence ont beaucoup insisté sur la transcendance de la liberté par rapport au niveau phénoménal, Ricœur se demandera s'il sera possible de retourner à ce niveau, de manière à comprendre la signification de la liberté à partir des fonctionnements les plus élémentaires de la volonté humaine. En combinant la méthode phénoménologique husserlienne avec les analyses existentielles, Ricœur va procéder, dans *Le volontaire et l'involontaire*, premier volet de la *Philosophie de la volonté*, à une véritable *description* de la liberté incarnée. Le motif, le désir, le choix, etc. ne seront plus les lieux de l'explication réductrice de la liberté, mais de la compréhension authentique, bien que fragile, d'une volonté à la fois agissant à travers l'involontaire corporel et le souffrant.

I. Une phénoménologie de l'incarnation

[1] VI, p. 29.

1. L'incarnation : une problématique renouvelée

Le volontaire et l'involontaire est destiné à donner une description et une compréhension de la volonté humaine. En effet, le point de départ de la réflexion ricœurienne dans cet ouvrage est un thème hérité de la philosophie marcélienne, à savoir *l'incarnation*. L'incarnation est une situation préalable de mon existence, situation que je ne peux pas interroger comme un objet de la connaissance, mais seulement éprouver comme mystère. Dans l'introduction du *Volontaire et l'involontaire*, Ricœur a relevé trois principes de sa réflexion, dont chacun, à sa manière, implique la notion de l'incarnation.

Premièrement, il faut comprendre les structures fondamentales de la volonté dans la *réciprocité* du volontaire et de l'involontaire corporel. La liberté ne doit surtout pas être tenue, aux yeux de Ricœur, pour une capacité purement intellectuelle. Pour qu'elle puisse paraître comme une capacité d'agir dans le monde, la liberté est avant tout un dialogue du volontaire avec l'involontaire. En revanche, le corps n'est pas quelque chose qui s'ajouterait à la volonté du dehors. L'involontaire corporel, qui est issu de ma condition incarnée, doit être appréhendé dans sa relation avec le volontaire. Comprendre l'incarnation de la liberté consiste ainsi à comprendre comment « l'involontaire est *pour* la volonté et la volonté est *en raison* de l'involontaire »[1].

Deuxièmement, en parlant de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire, Ricœur ne cherche pas à introduire une nouvelle science objective qui traite des faits psychologiques et physiologiques ensemble, mais plutôt une compréhension de la *subjectivité* ou du Cogito en tant que tel. Ce que Ricœur veut mettre en relief, c'est le fait que la compréhension de l'involontaire corporel relève aussi de celle de la subjectivité intégrale, puisque « l'expérience intégrale du Cogito enveloppe le je désire, je peux, je vis et, d'une façon générale, l'existence comme corps »[2]. L'incarnation est, pour Ricœur comme pour G. Marcel, un fait fondamental de l'existence humaine, et non un objet de connaissance que l'on peut considérer à distance.

[1] VI, p. 82.
[2] VI, p. 13.

Troisièmement, bien que l'involontaire soit à comprendre dans sa réciprocité avec le volontaire, Ricœur se garde néanmoins de prétendre donner une compréhension exhaustive de l'expérience corporelle. Le corps est non seulement la condition préalable de ma volonté, mais aussi ce qui me livre à l'ordre des choses, à un ordre étranger à moi. C'est pourquoi, comme le dit G. Marcel, l'incarnation, en tant que la condition indubitable de mon existence, est en même temps la première invitation à la trahison. La liberté, à cet égard, peut être non seulement la volonté de participer à l'être par l'incarnation, mais aussi la première révolte contre cette condition corporelle de l'existence. Le Cogito intégral est donc « intérieurement brisé »[1]. À cause de cette brisure, Ricœur estime, à la suite de K. Jaspers et d'abord de Kant, qu'« il n'y a pas de *système* de la nature et de la liberté »[2]. Mais comme dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, cette situation paradoxale de l'incarnation ne sera pas le dernier mot de la philosophie de la volonté, puisque c'est le mystère de la réconciliation de la liberté avec l'être qui constitue l'horizon ultime de la compréhension de la volonté et de l'involontaire. La participation à l'être par une liberté incarnée est une possibilité fondamentale de l'homme : voilà la conviction que Ricœur considère comme le point de départ de toute sa réflexion sur la volonté.

Or, si le point de départ de la *Philosophie de la volonté* se situe tout à fait dans l'esprit de la philosophie de l'existence marcélienne, quelle serait alors la particularité de cette première étape de la réflexion proprement ricœurienne ? Cette particularité consiste, selon nous, dans le fait que Ricœur cherche à avancer le plus possible dans une compréhension de ce mystère, à partir d'un niveau plus bas, à savoir celui du *phénomène*. Pour les deux philosophes de l'existence, le niveau phénoménal est avant tout le lieu où la signification de la liberté paraît contaminée par l'explication objective, tandis que la liberté authentique consiste précisément dans le *dépassement* de ce niveau phénoménal : chez G. Marcel, la liberté est la possibilité radicale d'évaluer mon existence dans sa totalité – évaluation pour laquelle aucune expérience spécifique ne peut porter secours ; chez K. Jaspers, la liberté est le vouloir du vouloir, qui se distingue foncièrement de toute volonté *de quelque chose*.

[1] VI, p. 17.
[2] VI, p. 22.

Si ces deux philosophes de l'existence insistent sur l'impossibilité d'épuiser le « mystère » ou le « paradoxe » de la liberté incarnée dans une pensée rationnelle, Ricœur, par contre, cherche davantage à pénétrer le plus loin possible l'*intelligibilité* de l'incarnation, sans sacrifier pour autant sa profondeur. En effet, avant de s'émerveiller devant le mystère de la liberté ou de s'abîmer dans son vertige, l'homme n'exerce-t-il pas déjà la liberté dans son expérience quotidienne ? Avant de réfléchir sur l'évaluation radicale de sa vie comme totalité, l'homme n'a-t-il pas déjà librement agi par une motion volontaire suite à une décision ? N'est-il pas d'abord à ce niveau *préréflexif* que la liberté paraît comme une liberté incarnée ? S'il est possible de dire que l'homme est libre, il doit également être possible de *décrire* cet homme libre qui vit en son corps. Alors que les philosophies de l'existence cherchent à saisir la liberté humaine dans sa forme distinctive de toutes les autres formes de l'étant, Ricœur exige, en revanche, un retour ou une redescente dans la vie concrète où la liberté se manifeste dans le fonctionnement le plus élémentaire de la volonté.

C'est seulement dans ce trajet de retour ou de redescente que la compréhension philosophique de la liberté incarnée pourra remettre dans le dialogue avec les autres discours concurrents, que ceux-ci soient biologique, psychologique ou sociologique. Ce premier ouvrage majeur de Ricœur exprime déjà son vœu ardent de dialoguer avec des disciplines en dehors de la philosophie, et de faire dialoguer différentes approches au sein de la philosophie. À nos yeux, ce vœu consiste en effet à donner à la liberté une signification ontologique plus positive : il ne suffit pas de dire que la liberté n'est pas ceci ou cela, mais il faut pouvoir également affirmer que la liberté *est* telle ou telle, dans un monde réel et concret.

2. La phénoménologie : une méthode renouvelée

C'est alors dans la *phénoménologie husserlienne* que Ricœur voit la possibilité de procéder à une description *objective* mais *non réductrice* de la liberté incarnée. D'après

Ricœur, la plus grande découverte par Husserl (1859-1938) serait celle de l'intentionnalité : la conscience est toujours conscience *de*..., elle se jette d'abord hors de soi, tandis que l'objet, en revanche, doit être compris dans son apparaître *pour* la conscience. La toute première tâche de la phénoménologie est de donner une description de la conscience intentionnelle, de ses divers fonctionnements tels que désirer, percevoir, imaginer, vouloir, etc. En effet, comme le remarque Ricœur, la définition de l'intentionnalité comme conscience *de* quelque chose reste en-deçà de tout énoncé sur les statuts ontologiques de la conscience et de ce qu'elle vise, car il est aussi bien possible de considérer l'intentionnalité comme *rencontre* avec un objet transcendant – c'est la lecture réaliste – que de voir l'objet comme *constitué* dans la conscience intentionnelle – c'est la lecture idéaliste[1].

Cette suspension du jugement ontologique, impliquée par la notion de l'intentionnalité elle-même, offre une occasion de transcender l'opposition sujet-objet, et de remettre la liberté et le corps dans un unique univers de discours. Quand je dis que j'ai besoin de manger quelque chose, je ne me réfère pas davantage à un corps comme un organisme objectif, mais plutôt à mes expériences subjectives du corps, c'est-à-dire que c'est *moi* qui me sens affecté par une sensation corporelle, que c'est moi qui *veux* manger, et que le besoin est *mon* besoin. Le corps vu par l'intentionnalité n'est donc plus un corps-objet qui serait traité d'abord dans un univers hétérogène à celui de la subjectivité pour être ensuite rejoint par celle-ci de manière tout à fait énigmatique, mais il est précisément le *corps propre* dont la conscience fait expérience, bien que souvent de manière obscure.

Avec l'analyse intentionnelle, on sort de l'univers du naturalisme où les événements psychiques sont interprétés comme le sont les faits physiques, et on entre dans un autre univers, celui du « discours sur la subjectivité du Cogito intégral »[2]. En un sens, toute compréhension intentionnelle du corps propre relève de celle de la conscience, donc de la liberté. Un grand mérite de l'analyse intentionnelle consiste donc dans son aptitude à restituer cette primordialité de la conscience et à décrire la liberté *en tant que telle*, et non pas comme déterminée par quelque chose d'autre. L'analyse intentionnelle que préconise

[1] Voir EPh, p. 13 ; cf. également P. Ricœur, « Introduction à *Ideen I* de E. Husserl par le traducteur (1950) », dans E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, p. xi-xxxix, ici p. xx.
[2] VI, p. 13.

Husserl paraît ainsi compatible avec la philosophie de l'existence, dans la mesure où toutes les deux opposent à l'*explication* simplifiante et objectivante une *compréhension* qui décrit l'acte de la conscience par son intention et par son sens.

Or c'est également la phénoménologie husserlienne qui apporte quelque chose de nouveau à la philosophie de l'existence : la phénoménologie husserlienne consiste dans le fait qu'elle offre une notion plus positive de l'*objectivité*, de telle sorte que la philosophie ricœurienne de la liberté pourrait atteindre une rigueur qui manquait à la philosophie de l'existence. Ce trait que Ricœur retient volontiers de la phénoménologie husserlienne repose sur la réduction *eidétique* qu'elle opère. Avec cette réduction, la phénoménologie ne vise pas ce qui se passe réellement dans une intentionnalité particulière, mais plutôt le *sens* définissable et repérable du vécu, que Husserl appelle l'*Eidos* ou l'essence du vécu. Toutefois, il ne faut pas entendre les « essences » dans le sens platonicien, c'est-à-dire comme des entités suprasensibles ; elles sont plutôt, selon la définition donnée par Ricœur, « ce que je comprends sur un seul exemple, voire sur un exemple imaginaire, quand je dis : projet, motif, besoin, effort, émotion, caractère etc. »[1]. C'est donc dans le registre du *sens* que Ricœur parle d'« objet phénoménologique ». La tâche de l'analyse eidétique consiste ainsi à interroger : « que 'veulent dire' vouloir, mouvoir, motif, situation, etc. ? »[2] Cette explicitation du sens des vécus volitifs nous permet d'accéder à une « ontologie régionale » de la liberté, laquelle ontologie est susceptible de définir la liberté comme un objet de pensée sans préjuger de son être, ni du rapport de son être à l'être de la nature[3].

En parlant du *sens*, la description eidétique s'arrache au monologue d'une conscience intime de soi, et acquiert une dimension *intersubjective*[4]. Une compréhension du corps-propre, d'après Ricœur, n'est pas forcément celle de ma conscience intime et incommunicable, mais elle relève plutôt d'une autre manière que celle de l'explication naturaliste de regarder le corps de moi-même et d'autrui. La notion de l'intropathie

---

[1] VI, p. 8.

[2] Voir P. Ricœur, « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté (1951) », dans EPh, p. 59-86, ici p. 61.

[3] Voir VI, p. 185. Concernant l'ontologie régionale et son rapport à l'ontologie formelle, cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 9-17, *op.cit*., p. 35-47.

[4] Cette dimension intersubjective de la phénoménologie husserlienne sera abordée plus amplement dans l'essai « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité (1981) », dans TA, p. 323-326 ; cf. *infra*, p. 316-318.

(*Einfühlung*), proposée par Husserl, désigne précisément « la lecture du corps d'autrui comme signifiant des actes qui ont une visée et une origine subjective »[1], et non pas comme un objet qui soumet aux lois naturalistes. Dans cette lecture est déjà impliqué un échange entre moi et autrui : d'un côté, c'est par le détour de l'intropathie de l'autre que j'apprends à me traiter comme un « toi », comme un sujet avec ses expressions corporelles ; de l'autre côté, je dois déchiffrer les expressions corporelles d'autrui à l'aide de la connaissance de ma propre subjectivité[2].

De plus, une telle compréhension mutuelle s'effectue dans le langage qui est d'emblée public : les actes volontaires peuvent être dits et redits entre plusieurs interlocuteurs. Sur ce point, Ricœur partage avec Husserl le pari qu'il y a un sens fixable et répétable par le langage, dans le vécu même le plus intime, lequel sens peut être dit et redit malgré « l'altérité temporelle d'une conscience et l'altérité mutuelles des consciences »[3]. C'est donc en pariant sur ce sens communicable et fixable que la phénoménologie, qui cherche à comprendre la conscience jusque dans son fonctionnement le plus obscur, ne tombe pas dans un monologue privé, mais constitue bel et bien « le *logos* des *phainomena* »[4].

On voit bien en quel sens la phénoménologie apporte l'objectivité qui manquait à la philosophie de l'existence. Alors que cette dernière privilégie le moment le plus individuel et intime de la décision existentielle, du saut vers l'au-delà de l'ordre phénoménal, la phénoménologie husserlienne part d'une question à première vue banale : comment je parviens à comprendre cet homme en face de moi, cet homme dont je ne peux voir que le corps, comme un homme libre ? Il existe donc une observation et une description objectives de la liberté, qui ne tombent pas forcément dans le naturalisme ou dans le déterminisme, mais qui relèvent, en termes husserliens, de « l'attitude personnaliste »[5]. S'il existe des expériences de la liberté, ces expériences doivent pouvoir se communiquer entre plusieurs

---

[1] VI, p. 14. Pour la notion de l'intropathie, voir E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution (Ideen II)*, trad. É. Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 314-316.

[2] Voir VI, p. 14-15.

[3] EPh, p. 63.

[4] EPh, p. 63.

[5] L'ensemble de la troisième partie de *Ideen II* de Husserl est consacré à cette « attitude personnaliste ». Bien que ce texte soit resté inédit jusqu'à 1952, Ricœur en a déjà consulté les manuscrits au moment de la rédaction du *Volontaire et l'involontaire* ; voir P. Ricœur, « Introduction à *Ideen I* de E. Husserl par le traducteur (1950) », art.cit., p. xii.

sujets. C'est en ce sens que Ricœur croit fermement en la possibilité de parler de la liberté, d'en dégager un sens accessible à tout le monde.

II. La description eidétique de la liberté et son dépassement

1. La description eidétique de la liberté

Quel est alors le *sens* de la liberté humaine dégagé d'une telle description eidétique ? À travers le cercle de trois moments de la volonté, décider, mouvoir et consentir, Ricœur préconise une compréhension réciproque du volontaire et de l'involontaire et, de cette manière, fait paraître une liberté qui est à la fois *activité* et *réceptivité*. La liberté est totale, mais c'est dans la totalité de son pouvoir qu'elle manifeste sa réceptivité. Le cercle décider, mouvoir et consentir montre à première vue la réceptivité ascendante de la volonté, mais, comme on va voir, le pouvoir de la volonté reste intact jusque dans sa phase la plus passive. Avec ce premier cercle de la définition de la liberté, Ricœur semble vouloir dire qu'il existe une liberté incarnée, que la condition corporelle n'annule pas la volonté, mais permet précisément à cette dernière d'exister.

Dans la *décision*, la volonté projette un acte futur qui dépendra de mon pouvoir, mais cette détermination elle-même doit être considérée, d'un autre point de vue, comme une légitimation d'un motif que la volonté a reçue. « Pas de décision sans motif »[1], dit Ricœur. Encore plus loin, il insiste sur le fait que « la plus haute volonté est celle qui a *ses raisons*, c'est-à-dire qui porte à la fois la marque d'une initiative du moi et celle d'une légitimité »[2]. Que la volonté doive décider en accueillant les motifs qu'elle n'engendre pas mais qu'elle reçoit, cela ne doit pas être considéré avant tout comme une limitation imposée à une activité tout puissante, mais plutôt comme la première disponibilité de la volonté, car sans être « mue » par les motifs, la volonté n'avancerait pas gratuitement. En revanche, le motif ne

[1] VI, p. 64.
[2] VI, p. 64.

détermine pas la décision, mais simplement l'*incline*. Dans la décision, une valeur reçue, qu'elle soit vitale ou sociale, ne devient le motif de ma décision que lorsque je décide de m'appuyer sur cette valeur, comme le dit Ricœur, « le motif ne fonde la décision que si la volonté se fonde sur lui »[1]. La capacité de décider reste pour ainsi dire intacte dans la motivation, et la réceptivité est en effet un aspect inhérent de la liberté humaine, et non pas une force étrangère qui s'ajoute à la liberté du dehors et la contraint.

Cependant, la décision ne passe son épreuve d'authenticité que dans sa réalisation dans le monde. C'est donc le *mouvement corporel* qui remplit le projet que la décision désigne à vide. La volonté du mouvement corporel ne relève plus du registre de pensée comme la décision, mais elle est l'avance de mon existence tout entière qui accomplit une œuvre dans le monde à travers mon corps. Mon vouloir agissant devient en quelque sorte un avec mon corps, tandis que ce dernier est précisément « mon-corps-mû-par-moi »[2], l'*organe* de l'agir. Dans un acte facile et fluide comme, par exemple, « je lève le bras pour écrire une lettre », l'activité – je meus mon bras afin de faire un changement dans le monde – et la réceptivité – le mouvement du bras dépend de la docilité et de la disponibilité de mon corps – sont parfaitement mêlées, de telle manière que la réceptivité de l'acte devient invisible. C'est seulement au moment où le corps résiste à ma volonté agissante, par exemple quand mon bras est cassé, que je me rends compte que ma volonté d'agir est un effort qui débat avec mon corps-organe. Toute pensée dualiste qui comprend l'agir comme une pensée mouvant un corps-objet trouve sa racine dans cette rupture entre la volonté-effort et le corps-organe qui y résiste.

Mais, comme le signale Ricœur, « l'action n'a son sens complet que quand le vouloir s'oublie intentionnellement dans son œuvre et que la fonction médiatrice du corps s'efface, se dépasse, se transcende en quelque sorte elle-même dans l'œuvre passivement faite »[3]. L'*idéal* – c'est un autre terme pour désigner l'essence phénoménologique – du mouvoir corporel se trouve donc dans l'aisance du danseur, dans la force d'un athlète, où la volonté est immédiatement une force corporelle et que le corps, en revanche, est avant tout une grâce

[1] VI, p. 65.
[2] VI, p. 201.
[3] EC3, p. 103-104.

qui prête à la volonté son expression mondaine. C'est grâce à ce corps-organe que la liberté humaine se manifeste comme une capacité puissante et réelle d'agir dans le monde, et non pas comme une simple idée qui n'apporte rien à la réalité tangible. En ce sens, la réceptivité de l'agir volontaire à l'égard de son corps, avant d'être une limitation, est précisément ce qui me permet d'agir.

Finalement, Ricœur cherche les traces de la liberté même dans les formes les plus éminentes de la réceptivité, à savoir les formes de nécessité en l'homme lui-même : notre motivation est toujours partielle à cause de notre caractère et de l'inconscient obscur ; je peux m'efforcer de mouvoir mon corps volontairement, mais la manière d'être ce corps et le fait tout court de mon existence corporelle demeurent imposés à moi. Ricœur désigne les trois formes de la nécessité – le caractère, l'inconscient et la vie – comme étant celles de « l'involontaire invincible »[1], dans lesquels je ne peux plus intervenir. Cependant, il serait faux de dire que la liberté est absente de ces formes de nécessité, car il reste possible pour la liberté de *consentir* à la nécessité, de l'adopter comme la condition même de la liberté. « Le consentement, comme le dit admirablement Ricœur, est ce mouvement de la liberté vers la nature pour se joindre à sa nécessité et la convertir en soi-même »[2].

Il semble que c'est avec ce troisième aspect de la réciprocité d'activité et de réceptivité que s'achève le sens de la liberté humaine : c'est en acceptant sa propre partialité ou limitation que la liberté humaine exerce sa véritable capacité en plein cœur du monde. La liberté peut intervenir dans le monde, précisément parce qu'elle est une liberté *incarnée*. En tant qu'incarnée, elle n'est ni totale, ni transparente, ni auto-positionnelle, bref, elle n'est pas créatrice ; mais en revanche, c'est précisément parce qu'elle dépend de son corps qu'elle se montre comme une capacité réelle et puissante.

2. Le dépassement de l'eidétique dans l'existence

Toutefois, malgré sa grande admiration pour la phénoménologie husserlienne, Ricœur ne

[1] VI, p. 321.
[2] VI, p. 325.

considère pas la description eidétique comme une méthode qui vaut pour soi, et il cherche à l'intégrer dans la perspective de l'*existence*. En effet, bien que les « essences » de la volonté libre dégagées dans une analyse eidétique du style husserlien soient susceptibles de dépasser la dichotomie sujet-objet et d'éviter tout naturalisme, elles ne touchent pas encore l'essentiel de la liberté incarnée, à savoir l'existence corporelle. Finalement, que signifie *mon* corps ? Que signifie une *existence* en corps ? D'après Ricœur, l'eidétique husserlienne, en restant encore un regard *théorique* sur la volonté, ne nous aide pas à bien comprendre l'incarnation de la liberté, parce que dans le domaine de l'eidétique, « les concepts du volontaire et de l'involontaire, en tant que structures comprises, constituent encore une objectivité supérieure, non plus certes l'objectivité des choses, l'objectivité d'une nature empirique, mais l'objectivité de notions regardées et maîtrisées »[1]. Autrement dit, dans cette attitude théorique envers la volonté, le sujet marque un recul à l'égard de sa propre existence et saisit ses propres vécus par les notions structurales et intelligibles.

Ricœur n'hésite pas à repérer « une certaine déperdition d'*être* »[2] de cette saisie par les notions. D'un côté, les « objets » de cette connaissance – il s'agit ici, bien entendu, des objets phénoménologiques, des noèmes, et non pas des objets au sens naturel – perdent l'intensité de leur présence réelle. Lorsque je comprends tranquillement l'essence de la décision comme projet d'une « action future qui dépend de moi et qui est en mon pouvoir »[3], je ne m'implique pas dans une situation réelle où la totalité de ma vie se trouve mise en jeu par une décision importante et imminente. De cette manière, la décision contemplée par l'eidétique perd cette intensité de l'existence réelle pour le sujet qui la vit, et devient simplement un cas de figure que l'on peut appréhender à distance. De l'autre côté, corrélativement, le sujet de cette connaissance eidétique devient celui de « désincarnation idéale »[4], dans la mesure où il se détache de la situation vécue et se constitue en un sujet entièrement désintéressé et contemplant. Ricœur explique cette désincarnation en termes fortement marcéliens : « je m'exile à l'infini comme sujet ponctuel »[5]. Finalement, quand

[1] VI, p. 17.
[2] VI, p. 19 ; nous soulignons.
[3] VI, p. 42.
[4] VI, p. 19.
[5] VI, p. 19.

bien même la description eidétique de la volonté peut être non-réductrice à l'égard des vécus volontaires, elle n'échappe pas non plus au détachement et à la désincarnation critiqués par les philosophes de l'existence[1]. La liberté de ce sujet désincarné reste une liberté idéaliste, sans siège dans la réalité.

Le point de départ de Ricœur, concernant le problème du corps, est tout autre que celui de Husserl. En restant tout à fait dans le lignage de la philosophie de l'existence, Ricœur insiste sur le fait que l'existence corporelle précède toute réflexion ou contemplation, que la vie excède infiniment la pensée, et que c'est la première qui précède ontologiquement la seconde. Le corps, en effet, « est le premier existant, ingénérable, *involontaire* »[2]. L'existence corporelle n'est donc pas une contemplation tranquille et détachée du fonctionnement de ma volonté, mais c'est en *agissant effectivement* à travers et malgré mon corps que j'existe, et c'est en *exerçant effectivement* ma volonté et en accueillant l'involontaire corporel que la liberté reçoit son sens comme l'activité réceptive.

Cette intégration de la description dans l'existence va imposer une limite à l'eidétique de la volonté, de sorte que l'*idéal* de la liberté incarnée, auparavant dégagée comme une activité réceptrice, devient une « idée-limite », c'est-à-dire un horizon que vise l'existence, sans jamais l'atteindre. Cette limite s'enracine avant tout dans l'obscurité du corps. Bien que je vive en mon corps, mes expériences demeurent dans une affectivité obscure que la réflexion ne peut pas clarifier entièrement. Le corps est en effet « à mi-chemin de la conscience et de la chose étrangère »[3], de telle sorte qu'il est parfois mieux connu lorsqu'il est traité comme

[1] Plus tard, Ricœur va nuancer cette critique de la désincarnation et du sujet ponctuel envers Husserl en revenant sur quelques textes husserliens qui portent précisément sur la constitution du sens de l'incarnation. Par exemple dans « Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl (1952) » (EPh, p. 87-140), Ricœur devient extrêmement attentif à l'approche par laquelle Husserl aborde le problème de l'incarnation, surtout à la différence entre Husserl et les phénoménologies existentialistes sur ce point. Les phénoménologues existentialistes, y compris Ricœur lui-même, « essaient de se situer d'emblée au niveau d'une expérience où le psychique et le corps propre viendraient se donner » (EPh, p. 106), tandis que Husserl, dont le point de départ est l'*ego* transcendantal pur, doit chercher des manières de le mélanger avec le monde et d'animer le corps qui est d'abord aperçu parmi les choses. Alors que les phénoménologues existentialistes partent directement du niveau de l'existence où l'expérience du corps se donne déjà à la première personne, Husserl cherche à comprendre le corps animé comme une réalité psycho-physique par la « double approximation » (EPh, p. 107) entre l'*ego* pur et le corps-chose. Dans « Edmund Husserl. La cinquième *Méditation cartésienne* (1954) » (EPh, p. 197-225), d'ailleurs, Ricœur considère la découverte de la *chair* chez Husserl comme une découverte d'une couche plus profonde que celle de transcendantal, à savoir « un *je suis* qui toujours précède le *je pense* » (EPh, p. 204). C'est sans doute cette âme secrète de l'analyse husserlienne qui sera explicitée par les phénoménologies existentialistes.

[2] VI, p. 82.

[3] VI, p. 83.

un objet. Par conséquent, quand on parle de la réceptivité de la liberté, cette réceptivité reste toujours partielle, tandis que son autre face est précisément la passivité. Une liberté incarnée, à la fois agissante et souffrante, n'est jamais toute puissante ni créatrice, car une *fragilité* s'installe déjà en son sein.

Après avoir écarté le dualisme de l'entendement qui traite la liberté et le corps dans deux univers distincts de discours, Ricœur met cette fois en relief une « dualité d'existence »[1] jamais atténuée, qui restait dissimulée par une eidétique encore distanciée de la liberté. Cette « dualité d'existence » lui permet d'écarter toute tentative de faire une synthèse théorique de la liberté et de la nature, et réserve pour la liberté la possibilité d'opérer cette synthèse dans la *pratique*. Dans cette perspective, la liberté ne paraît plus comme une synthèse d'activité et de réceptivité que je peux appréhender tranquillement, mais comme un *acte* existentiel. C'est en agissant et souffrant que je donne sens à ma liberté. Dans ce mouvement de l'existence, chaque moment du cercle de la volonté revêt une nouvelle signification existentielle.

Dans la *motivation*, quand bien même je peux évaluer les valeurs vitales issues de mes besoins corporels, ces valeurs demeurent hétérogènes les unes aux autres, comme, par exemple, la valeur du facile ne peut pas s'accorder à celle du difficile[2]. Ainsi, conclut Ricœur, « l'affectivité ne forme pas système ; elle illustre des valeurs disparates dans des plaisirs et des souffrances disparates »[3]. Une évaluation totale et exhaustive des valeurs reçues paraît donc impossible. La liberté de décision, souffrant ainsi de la partialité et de la conflictualité de la motivation, paraît toujours comme un surgissement de choix, comme un arrêt d'hésitation. À cet égard, la liberté est en effet une « capacité des contraires », une *potestas ad opposita*[4].

Toutefois, cette action de la liberté ne peut pas être considérée comme annulation de la

[1] Cette expression prend plusieurs formes sous la plume de Ricœur. Dans l'introduction du *Volontaire et l'involontaire*, Ricœur a employé une fois l'expression « dualisme d'existence » (VI, p. 20), mais dans la plupart des cas, pour distinguer cette dualité existentielle de celle de l'entendement, Ricœur préfère la formule « dualité 'polémique' ou 'dramatique' » (VI, p. 212, 213, 294). C'est finalement dans les deux articles rétrospectifs que l'expression « dualité d'existence » devient privilégiée, voir « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme l'idée-limite (1951) » (EC3, p. 117) et « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté (1951) » (EPh, p. 76).
[2] Voir VI, p. 107-114.
[3] VI, p. 115.
[4] Voir VI, p. 172-176.

structure de motivation révélée par l'analyse eidétique, mais plutôt comme réalisation de la motivation, car c'est par cette même action que la volonté décide le motif en justifiant sa décision. Le surgissement du choix est en même temps la détermination de motivation : je me décide en décidant d'être motivé par tel ou tel motif. Alors que l'attitude théorique échoue sur la synthèse de ces deux compréhensions de la même liberté, c'est l'*exercice réel* de la liberté qui effectue, dans la pratique, la réconciliation de ces deux lectures. En revanche, la décision, comme coïncidence entre le surgissement du choix et la légitimation du motif, constitue un idéal que chaque décision concrète vise par l'exerce réel de la liberté.

Pareillement, dans la *motion volontaire*, les deux formes principales de l'involontaire qui s'offrent à la volonté, l'émotion et l'habitude, contiennent toutes les deux déjà le germe de désordre. L'émotion, en tant que dérèglement du sentiment, met en branle l'action par une spontanéité sur laquelle la volonté va se reprendre : c'est en ce sens que l'émotion est un involontaire *pour* la volonté. Mais l'autre face n'en est pas moins réelle : cet ébranlement de la volonté peut se manifester en même temps comme un obstacle pour la maîtrise de la volonté, et c'est la fragilité de cette maîtrise volontaire qui peut donner lieu au désordre pathologique. L'habitude, à son tour, est une spontanéité coutumière qui facilite l'effectuation corporelle de la volonté. Mais, en même temps, l'habitude est également l'automatisme naissant qui révèle l'aspect inerte du corps. L'émotion et l'habitude, compris comme ces deux pouvoirs qui facilitent mon action dans le monde, peuvent du même coup se montrer comme des obstacles à l'agir.

La motion volontaire consiste ainsi dans un débat infini avec ces pouvoirs corporels, car la volonté ne commence jamais à mouvoir le corps à partir de rien, mais est toujours un *re*commencement, une *re*prise sur la spontanéité corporelle. En revanche, c'est par un tel *effort* que la volonté de mouvoir apparaît, paradoxalement, comme en continuité avec les pouvoirs émotionnels et habituels. En effet, si c'est dans l'aisance du danseur ou dans la force de l'athlète que l'on aperçoit l'idéal de la motion corporelle comme l'union de la volonté et des pouvoirs corporels, c'est également dans ces occasions que la volonté fait le plus grand effort pour la reprise du corps. Dans ces mouvements s'opère précisément une

synthèse existentielle entre l'activité de la liberté en tant que maîtrise du corps et la réceptivité à l'égard des pouvoirs corporels.

Enfin, le *consentement* à la nécessité n'est jamais accompli jusqu'au bout. Le caractère, l'inconscient et la vie, auparavant appréhendés tranquillement comme limitation de la liberté, sont éprouvés dans l'existence comme blessants : pourquoi ma liberté n'est-elle pas transparente, sans cette épaisseur de l'inconscient, et pourquoi n'est-elle pas auto-suffisante, au lieu d'être posée dans ce corps contingent ? Le premier surgissement de la liberté, comme le remarquent judicieusement les existentialismes, se manifeste en effet dans le *refus* de la condition où je me trouve d'ores et déjà. Le consentement est à cet égard un effort incessant de reconquérir le oui sur le non, sans pour autant éliminer ce dernier. C'est dans un tel effort que se manifestent à la fois la grandeur de l'humain et son tragique : il faut qu'il assume volontairement cette situation dont il dépend et qui, néanmoins, le blesse.

Devant cette situation tragique, le véritable consentement, d'après Ricœur, requiert un déplacement du regard : il faut déplacer mon regard du moi et de mon vœu totalisant vers l'Être en soi, vers l'œuvre ensemble du Créateur, dont mon existence fait partie[1]. À ce point, l'analyse de Ricœur rejoint, à bien des regards, l'analyse marcélienne de la *patience* : consentir, c'est accepter de demeurer dans le jeu, de s'engager dans cette vie terrestre, sans pour autant l'assumer comme le dernier mot de ma liberté. En un sens, c'est en existant pleinement au cœur de ce monde, c'est-à-dire en prenant des décisions en délibérant entre des valeurs hétérogènes, en mouvant son corps tout en débattant avec lui, que la liberté réalise effectivement le consentement. Le consentement exige donc la réalisation totale de la liberté qui s'incarne dans un corps et qui agit dans le monde. En effet, c'est l'existence tout entière qui opère la synthèse pratique entre le refus du « non » et le consentement du « oui ».

III. Une ontologie de la liberté en mouvement

Au terme de ce parcours du *Volontaire et l'involontaire*, que peut-on conclure quant à

[1] Curieusement, ce thème de « déplacement du regard » dans la situation tragique reviendra dans *Soi-même comme un autre*, chef-d'œuvre paru 40 ans plus tard, voir *infra*, p. 357-359.

l'*être* de la liberté ? En effet, au niveau ontologique, le couplage entre la méthode phénoménologique et la philosophie de l'existence est loin d'être évident, car ces deux approches philosophiques possèdent toutes les deux leurs propres *présuppositions ontologiques*. Mais si l'on regarde de plus près ces deux approches philosophiques, leur divergence, notamment au niveau ontologique, devient plus visible. D'elles procèdent deux types distincts de détermination pour la liberté. Selon la première série de détermination, il est possible d'établir, à l'aide de la description eidétique, une définition *statique* de la liberté. Il s'agit d'élucider la liberté comme une activité réceptrice, comme une capacité d'agir dans le monde en accueillant son corps. Quand on passe à la seconde série qui se meut au plan existentiel, la volonté et l'involontaire restent dans une dualité irréconciliable, tandis que la liberté se montre précisément comme un « bond » existentiel, comme un surgissement pratique, qui effectue la synthèse de l'activité et de la réceptivité. Dans cette seconde perspective, la liberté est l'*élan* qui réalise pratiquement l'idéal eidétique dégagé dans le premier cercle de définition. Il semble que l'on peut dès lors parler de l'être de la liberté de deux manières bien distinctes : selon la détermination eidétique, la liberté existe en tant qu'un *objet* qu'il est possible à la pensée d'appréhender ; selon la détermination dynamique ou existentielle, la liberté s'égale à l'*existence* elle-même, à cette existence qui avance tout en s'incarnant dans son corps. À cet égard, la signification ontologique de la liberté se tient dans une tension que Ricœur ne thématisera qu'ultérieurement[1].

1. L'arrière-plan « existentialiste » du questionnement ontologique

Il semble que dans *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur ne cherche pas à modifier la présupposition « existentialiste » de l'être. D'après cette présupposition, l'être n'est pas un objet que je puis sereinement regarder à distance et examiner, mais c'est par mes expériences les plus vives et les plus intimes que j'ai la certitude de participer à l'être. La tâche du

[1] Il reconnaît rétrospectivement que « les implications ontologiques de cette dialectique de l'agir et du pâtir » (RF, p. 24) ne lui sont apparues qu'au moment de la relecture qu'il a faite de cet ouvrage en 1951, notamment dans « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme l'idée-limite (1951) » (dans EC3, p. 95-122) ; cf. également « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté (1951) » (dans EPh, p. 59-86).

discours philosophique sur l'être ne consiste donc pas à offrir un système de l'être, mais plutôt d'éclairer le plus possible ces expériences par lesquelles je me sais participer à l'être. L'ontologie, selon la philosophie de l'existence, est justement une récupération de l'intuition que *je suis*. C'est dans la compréhension de mon existence la plus authentique que se révèle le mystère de l'être, le mystère de l'union ultime de la liberté, la nature et la Transcendance. Cet arrière-plan « existentialiste » du *Volontaire et l'involontaire* se manifeste éminemment dans le contraste entre l'*impossibilité théorique* pour cette liberté de participer à un ordre apparemment étranger à elle, et la *possibilité pratique* ou existentielle pour l'humain d'exister en exerçant la liberté de cette manière. Ce contraste, que nous avons analysé précédemment[1], nous paraît être précisément cet élan excédant tout discours rationnel, marque par excellence de la philosophie de l'existence.

Une autre manifestation de l'arrière-plan existentialiste consiste dans la réintroduction en quelque sorte « forcée » de la *Transcendance* vers la fin du *Volontaire et l'involontaire*. Si ma situation incarnée institue au sein de mon existence une nécessité qui constitue les limites ultimes de ma liberté, si ces limites apparaissent toujours comme une blessure ou même une négation de la liberté, comment, en dernier ressort, le consentement à la nécessité serait-il possible ? Comment puis-je consentir à un non-être au sein de mon être ? À ce stade de la réflexion, Ricœur reconnaît que seules « des *options* métaphysiques »[2] peuvent nous permettre de concevoir la possibilité du consentement de la liberté à la nécessité. Quelles options métaphysiques ? Sur ce point, Ricœur a livré une formule très forte :

> C'est ici l'option la plus fondamentale de la philosophie : ou *Dieu* ou *moi*. Ou bien la philosophie commence par le contraste fondamental du Cogito et de l'Être en soi, ou bien elle débute par l'auto-position de la conscience, qui a pour corollaire le mépris de l'être empirique[3].

Autrement dit, le point de départ d'une philosophie se trouve soit dans la participation à l'être, soit dans la négation de l'être en dehors de la conscience, tandis que seule la première manière de philosopher permet de concevoir un consentement volontaire à l'ordre de la

[1] Voir *supra*, p. 129-132 ; cf. également notre contribution « La signification ontologique de la liberté dans *Le volontaire et l'involontaire* », dans *La jeunesse d'une pensée. Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*, sous la direction de D. Frey, Strasbourg, PUS, 2015, p. 65-74, notamment p. 70-72.
[2] VI, p. 439.
[3] VI, p. 449 ; nous soulignons.

nécessité. Cependant, cette option métaphysique n'est point un choix par raisonnement, mais relève bel et bien de l'ordre de la *foi* : il faut reconnaître une Transcendance qui dépasse notre existence, il faut faire confiance à cette Transcendance qui nous promet la réconciliation ultime de la liberté et de la nécessité ; sinon, nous ne pourrions pas effectivement philosopher à partir et en vue de cette vision englobante de l'être, auquel participe notre liberté. Rétrospectivement, les deux premiers moments de la volonté, la décision et la motion corporelle, ne sont possibles qu'avec ce dernier moment de consentement. En effet, c'est en consentant à un motif issu de l'obscurité involontaire que peut vraiment surgir un choix ; pareillement, c'est en consentant à mes pouvoirs corporels que je peux reprendre la maîtrise de mon corps. De cette manière, on peut voir comment la présupposition « existentialiste » soutient l'ensemble de l'analyse du *Volontaire et de l'involontaire*.

2. Les présuppositions ontologiques de la phénoménologie

Du côté de la phénoménologie husserlienne, Ricœur croit pouvoir isoler de la phénoménologie husserlienne une méthode descriptive qui est ontologiquement *neutre* et qui peut être ensuite intégrée dans une compréhension existentielle de la liberté incarnée. Dans son article « Phénoménologie existentielle », daté de 1957, Ricœur explicite le statut relativement indépendant de la phénoménologie par rapport à sa présupposition ontologique : en effet, la phénoménologie peut devenir *méthode* et être « mise au service d'une problématique dominante, la problématique de l'*existence* »[1] ; de plus, selon leurs différentes manières de concevoir le sens d'exister, les descriptions phénoménologiques que donnent les philosophes de l'existence peuvent se distinguer radicalement l'une de l'autre, de sorte que « autant de sens donnés à l'existence de l'homme, autant de style descriptifs dans la phénoménologie existentielle »[2].

Dans cette perspective, la méthode phénoménologique se montre en effet comme un

[1] P. Ricœur, « Phénoménologie existentielle », art.cit., p. 19.10-8.
[2] *Ibid*., p. 19.10-10.

outil descriptif qui se met entièrement au service de la clarification des expériences vives qui révèlent la participation de l'être par la liberté. Un passage dans l'introduction du *Volontaire et l'involontaire* trahit cette intention initiale de l'auteur :

> La méditation de l'œuvre de Gabriel Marcel est en effet à l'origine des analyses de ce livre ; toutefois nous avons voulu mettre cette pensée à l'épreuve des problèmes précis posés par la psychologie classique (problème du besoin, de l'habitude etc.) ; d'autre part nous avons voulu nous placer à l'intersection de deux exigences : celle d'une pensée alimentée au mystère de *mon* corps, celle d'une pensée soucieuse des distinctions héritées de la méthode husserlienne de description[1].

Autrement dit, pour l'auteur du *Volontaire et l'involontaire*, l'introduction de la méthode phénoménologique correspond à deux intentions : d'une part, elle permet à la philosophie de l'existence de dialoguer avec les autres disciplines, particulièrement la psychologie ; d'autre part, elle impose à la philosophie de l'existence une exigence de clarté et de rigueur[2]. Mais ce moment d'objectivité ou de « problème » est à dépasser dans le mystère de l'incarnation, dans ce niveau qui seul peut être considéré comme « ontologique ».

Mais la description eidétique est-elle vraiment une méthode ontologiquement neutre qui peut s'adjoindre à une philosophie de l'existence ? Il ne nous semble pas. La description eidétique de la volonté cherche à clarifier les essences des vécus volitifs, c'est-à-dire les significations définissables du projet, du désir, du décider, de l'habitude, etc. : voilà la conception que Ricœur croit pouvoir donner de l'eidétique quand il la déploie dans *Le volontaire et l'involontaire*. Or comment accède-t-on à ces essences ? La réponse que Ricœur donne pourrait surprendre un lecteur qui s'est habitué au style « du long détour » de l'auteur : « Les essences du vouloir, c'est ce que je comprends sur un seul exemple, voire sur un exemple imaginaire, quand je dis : projet, motif, besoin, effort, émotion, caractère etc. » ; bref, « c'est cette *compréhension directe* du sens du volontaire et de l'involontaire que nous avons d'abord voulu élaborer »[3]. La « compréhension directe » reste proche ici de ce que

[1] VI, p. 18.
[2] En effet, ces deux intentions ont été déjà anticipées dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, voir GMKJ, p. 369 ; cf. *supra*, p. 109-110.
[3] VI, p. 8 ; nous soulignons.

Husserl appelle « l'intuition fictive de l'essence »[1].

Ces essences des vécus volitifs, une fois saisies de manière « directe », constituent ensuite chez Ricœur une couche en quelque sorte « normative » de sa compréhension de la dialectique du volontaire et de l'involontaire. Par exemple, dans la description du décider, Ricœur clarifie d'abord l'essence de la motivation comme à la fois détermination active d'une décision et accueil d'un motif comme raison de cette décision[2]. C'est alors cette essence qui sert à écarter d'une part toute sorte de mécompréhensions naturalistes et déterministes du choix et, d'autre part, toutes les interprétations qui réduisent le choix à une liberté d'indifférence[3]. En un certain sens, on peut considérer le réseau de toutes les notions eidétiques de la volonté comme la mise en place d'une liberté idéale, de ce qu'une liberté humaine *doit être*.

Derrière une telle « compréhension directe » de l'essence de la liberté se cache une certitude de *ce qu'est* la liberté. Cette certitude paraît beaucoup plus proche de l'idéalisme husserlien que Ricœur ne l'imagine. Mais c'est précisément cet idéalisme qui a été récusé comme une présupposition ontologique inacceptable. Dès lors, une question s'impose : d'où vient la validité ou la légitimité de la description eidétique chez Ricœur ? Ou, pour le dire autrement, où se trouve l'origine de ces significations ? Répondre à ces questions, ce serait expliciter les modifications que la description eidétique pourrait apporter à la conception « existentialiste » de l'être de la liberté.

3. Les limites de la description eidétique : vers une phénoménologie transcendantale

En effet, la saisie des essences des vécus volitifs est loin d'être évidente chez Ricœur. Comme Don Ihde le montre dans son ouvrage *Hermeneutic Phenomenology : the Philosophy of Paul Ricœur*, le souci ricœurien de comprendre les expériences subjectives du corps propre impose en fait à l'eidétique husserlienne deux limites[4]. La limite *inférieure*

[1] Voir E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 4, *op.cit*., p. 24-25.
[2] VI, p. 64-69.
[3] VI, p. 172-180.
[4] D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*, *op.cit*., p. 26-32, 55-57.

consiste dans l'obscurité de l'*affectivité* qui est précisément l'expérience subjective du corps propre. Si la tâche de l'eidétique vise à comprendre l'involontaire dans son articulation avec le volontaire, cette affectivité opaque ne peut pas pour autant être entièrement réfléchie par la pensée introspective. Puisque le corps est par le fait plus facile à connaître comme objet qu'à appréhender comme un aspect de ma subjectivité, il faut, plaide Ricœur, recourir à un *diagnostic* qui nous permet de récupérer les expériences subjectives de notre corps propre à partir des indications données dans la connaissance objective du corps.

Toutefois, ce rapport de diagnostic est loin d'un rapport de coïncidence qui puisse établir une corrélation *a priori* entre le corps-objet et le corps propre, mais il est « formé lentement par un apprentissage des signes »[1]. C'est dans cet « apprentissage des signes » que D. Ihde a repéré une « herméneutique latente »[2] dont la portée épistémologique et ontologique reste encore non explicitée à l'époque du *Volontaire et l'involontaire*. Si une description eidétique du besoin, du pouvoir corporel et de la nécessité biologique suppose une herméneutique latente pour interpréter leurs signes objectifs, comment peut-on encore parler de la « compréhension directe » de ces essences ?

La limite *supérieure* que D. Ihde a repérée est l'*idéalité* de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire. Bien que la phénoménologie puisse établir une série de notions eidétiques qui révèlent la liberté comme une activité réceptrice, comme une indépendance dépendante, ce sens idéal demeure une idée-limite pour la liberté humaine. En fait, une ombre accompagne chaque étape de l'analyse de cet ouvrage : l'ombre de la *faute*. Quand bien même la faute est mise entre parenthèses dès le début du *Volontaire et l'involontaire*, quand bien même il s'agit de chercher davantage la définition intelligible de la liberté à travers la réciprocité du volontaire et de l'involontaire, Ricœur ne manque pas, au cours de son analyse, de relever les lieux possibles de la faute. De cette manière, l'auteur suggère que la possibilité de faute s'enracine en quelque sorte dans la définition de la liberté elle-même.

Par exemple, à la fin de son analyse de la décision, Ricœur mentionne très succinctement la fragilité de la compréhension de la liberté comme à la fois le surgissement du choix et la

[1] VI, p. 16.
[2] C'est le thème central de ce chapitre qui s'intitule « Structural Phenomenology : The Latent Hermeneutics of Freedom and Nature », dans D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*, *op.cit*., p. 26-58.

légitimation du motif. Cette fragilité vient du fait qu'une description eidétique de la liberté requiert de la part du sujet une « attitude » correspondante : il faut que je m'appréhende comme un sujet libre pour comprendre la liberté, puisque « l'expérience de la liberté est en effet elle-même une expérience évanouissante qui doit être sans cesse reconquise par l'*action* de soi sur soi »[1]. Or l'autre possibilité reste toujours présente : « je peux me *dissimuler* ma liberté et me mentir à moi-même »[2] et, ce faisant, je me tiens pour une chose parmi d'autres et assimile ma décision à la causalité naturelle. Lorsque je retombe dans cette « attitude naturelle », la liberté s'évanouit de même. Cette possibilité de nous dissimuler à nous-mêmes l'essence de notre propre liberté montre bien que l'eidétique du volontaire et de l'involontaire exige avant tout la *reconquête* d'une attitude pertinente ou d'une certaine précompréhension de la liberté et de l'existence.

En somme, avec cette double limitation de la description eidétique, le caractère apparemment immédiat de cette compréhension va être radicalement modifié : la signification idéale de la liberté comme l'activité réceptrice ou l'indépendance dépendante demeure une compréhension à reconquérir[3].

Si cette double limitation que D. Ihde a relevée s'impose du dehors de la phénoménologie, David-Le-Duc Tiaha propose une critique de la description eidétique employée dans *Le volontaire et l'involontaire* du dedans de la phénoménologie, en se concentrant sur le problème du *transcendantal*[4]. Dans sa thèse non publiée, qui s'intitule *L'Altérité intime du soi. Sur la phénoménologie de l'agir et du pâtir de Paul Ricœur*, D.-L.-D. Tiaha a remarqué avec justesse que, alors que dans *Le volontaire et l'involontaire* Ricœur croit possible de se débarrasser de la philosophie idéaliste husserlienne en isolant simplement

[1] VI, p. 186.
[2] VI, p. 186.
[3] C'est pourquoi dans ses écrits ultérieurs, Ricœur n'invoquera plus la « compréhension directe » des essences, mais mettra en avant leur statut épistémologique en tant que *signification*. On peut comparer le début du *Volontaire et l'involontaire* (p. 8) avec l'article « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté (1951) » (EPh, p. 62-63). Il faudra attendre 1975 pour que Ricœur proclame explicitement que toute saisie « intuitive » du sens, telle que Husserl la conçoit, doit nécessairement passer par la médiation de l'interprétation (voir « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl… (1975) », repris dans TA, p. 43-81, ici p. 51).
[4] Voir D.-L.-D. Tiaha, *L'Altérité intime du soi. Sur la phénoménologie de l'agir et du pâtir de Paul Ricœur*, thèse citée, le chapitre « Délimitations méthodologiques des problèmes du transcendantal et de la transcendance (phénoménologie et recherche métaphysique », p. 32-127.

la réduction eidétique de la réduction transcendantale, le jeune philosophe prendra de plus en plus au sérieux le pôle du transcendantal dans ses textes ultérieurs, notamment dans l'article « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté »[1]. Ce retour au transcendantal est d'un côté *nécessaire* : comme nous l'avons indiqué plus haut, quand on procède à une description des significations des vécus volitifs sans clarifier leur origine dans la conscience transcendantale constituante, la validité de cette description reste problématique. C'est pourquoi une description eidétique ne saurait se séparer de la clarification de son pôle constituant. De l'autre côté, ce retour devient *possible* pour Ricœur quand il se rend compte du fait que le transcendantal ne signifie pas forcément un ego transcendantal sur lequel se fonde toute validité ontologique du monde[2] ; autrement dit, le transcendantal peut être compris comme *donateur* du sens sans en être *fondateur*[3].

En fait, ce retour au pôle constituant des essences n'est pas tout à fait absent dans *Le volontaire et l'involontaire* : chaque fois que Ricœur s'élève du niveau purement descriptif à celui de l'existence, c'est-à-dire de la décision à son histoire, de la motion corporelle à l'effort, du consentement eidétique au consentement existentiel, c'est toujours le surgissement réel de la liberté incarnée qui réalise les essences décrites précédemment. Mais ce n'est que dans l'article « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté » que Ricœur identifie explicitement le transcendantal avec l'existence[4]. En arrachant la phénoménologie au modèle de perception que privilégie Husserl, en soulignant l'originalité des vécus affectifs et volitifs par rapport aux vécus théoriques, Ricœur parvient à dire que « le vouloir a une manière de donner sens au monde, en ouvrant du possible pratique, en perçant le réel des œuvres humaines, en colorant de sa patience ou de ses révoltes les résistances même du réel ; il faut donc restituer toute son envergure à cette 'donation de sens' qu'est la conscience sous toutes ses formes »[5]. Ce *transcendantal pratique*, qui donne sens aux vécus pratiques en œuvrant réellement dans ce monde, s'éloigne définitivement de

[1] Dans EPh, p. 59-86.
[2] Voir D.-L.-D. Tiaha, *L'Altérité intime du soi. Sur la phénoménologie de l'agir et du pâtir de Paul Ricœur*, thèse citée, p. 33.
[3] Voir *ibid*., p. 38-39.
[4] Voir EPh, p. 69-72.
[5] EPh, p. 70.

l'*ego* transcendantal, parce qu'il n'est ni créateur ni fondateur du sens ; une passivité y est déjà instituée par le corps et le monde[1].

Pour nous, cette identification de l'existence au transcendantal est cruciale, dans la mesure où elle peut apporter des modifications importantes dans la manière dont Ricœur s'approprie de la philosophie de l'existence. Premièrement, avec cette identification, la phénoménologie et l'existence ne sont plus traitées comme étant issues des deux méthodes philosophiques distinctives. À l'époque du *Volontaire et l'involontaire*, la description phénoménologique demeurait au niveau d'objectivité – bien qu'idéale et non pas naturelle – et restait ainsi toujours à dépasser par l'existence, dont la visée ultime était le mystère de l'incarnation. La méthode phénoménologique était ainsi mise au service d'une présupposition ontologique qui lui est étrangère. Mais une fois que cette présupposition a été intégrée dans la phénoménologie, il devient possible d'explorer les thèmes descriptifs et les thèmes existentiels au sein d'une même méthode, à savoir de la *phénoménologie*. C'est pourquoi dans sa réflexion ultérieure au *Volontaire et l'involontaire*, Ricœur oriente de plus en plus sa réflexion vers l'envergure et les limites de la phénoménologie, tandis que la philosophie de l'existence, tout en demeurant une conviction permanente de la philosophie ricœurienne, devient de plus en plus souterraine.

La seconde modification concerne précisément la manière dont Ricœur pose la question ontologique. Dans *Le volontaire et l'involontaire*, malgré toutes les descriptions géniales de la liberté humaine que Ricœur a livrées, la question de l'être de la liberté n'a pas pu être proprement posée, à cause du décalage entre les deux approches philosophiques : la description eidétique, située au niveau d'objectivité, reste en deçà d'une compréhension pertinente de l'être de la liberté, tandis que la philosophie de l'existence est tellement imprégnée par l'intuition du mystère et par le « bond » existentiel vers l'être que la liberté humaine ne constitue jamais une couche suffisamment indépendante d'analyse. Lorsque l'existence est intégrée dans la phénoménologie comme son niveau transcendantal, il devient véritablement possible d'interroger le sens ontologique de cette existence qui comprend sa

[1] Voir EPh, p. 72.

propre liberté, d'abord en recourant aux analyses descriptives de ses vécus, puis en retournant à sa subjectivité transcendantale constituante. L'interrogation sur l'être de la liberté devient désormais celle sur l'être de ce *sujet* qui se comprend comme libre.

Chapitre 5

L'ontologie de la liberté faillible

Ce n'est que dix ans plus tard que Ricœur publie le second tome de la *Philosophie de la volonté*, *Finitude et culpabilité*. Ce second tome en deux volets constitue, selon l'auteur, le début de « l'empirique de la volonté mauvaise »[1]. *Le volontaire et l'involontaire* était une description eidétique de la volonté innocente, qui tenait la faute historique en suspens ; il s'agit maintenant de lever cette parenthèse et de comprendre la volonté dans son lien avec le mal. Or le premier volet de *Finitude et culpabilité*, *L'homme faillible*, occupe une place tout à fait singulière dans cette reprise du problème du mal.

D'un côté, *L'homme faillible* prolonge la thèse défendue dans *Le volontaire et l'involontaire*, à savoir que la liberté est une indépendance dépendante, une activité réceptrice, et tente de révéler ainsi la constitution disproportionnelle de l'homme entre le fini et l'infini ; c'est dans cette constitution disproportionnelle que l'on doit chercher, Ricœur en est convaincu, la possibilité de la faute.

D'un autre côté, cependant, la parenthèse de la faute n'est pas encore entièrement levée dans ce premier volet de *Finitude et culpabilité*, car Ricœur insiste sur la distinction ou même la discontinuité entre la faillibilité et la culpabilité, entre la *possibilité* du mal et la *réalité* du mal : alors que la disproportion fini-infini, malgré sa fragilité, montre néanmoins la bonté originaire de l'être humain, le mal réel se pose à son tour comme une déchéance qui rend la bonté originaire inaccessible à l'homme. Une « ontologie fondamentale » de l'homme libre fût-elle susceptible de rendre compte de la possibilité du mal, elle ne saurait pour autant offrir une compréhension exhaustive du mal réel. Face à l'énigme du mal, le philosophe sera forcé de déplacer le questionnement sur d'autres champs, notamment celui du langage symbolique religieux : ce déplacement ne se fera que dans le second volet de

[1] Voir HF, p. 9-13.

Finitude et culpabilité, *La symbolique du mal*.

Au regard de notre sujet, la signification ontologique de la liberté humaine, *L'homme faillible* présente un intérêt particulier : dans cet ouvrage, Ricœur élève la description eidétique de la volonté, déployée dans le premier tome de la *Philosophie de la volonté*, au niveau *ontologique* proprement dit. À cet égard, la liberté est impliquée non seulement dans la synthèse pratique que l'homme opère entre le volontaire et l'involontaire corporel, mais aussi dans son existence tout entière comme acte de médiation entre le pôle fini et le pôle infini. La première tâche de notre lecture de *L'homme faillible* sera de comprendre ce prolongement de la dialectique de la volonté dans l'ontologie de la disproportion, en nous concentrant d'abord sur la mutation *méthodologique* du *Volontaire et l'involontaire* à *L'homme faillible*, ensuite sur le *contenu* de cette ontologie de l'homme libre.

I. La mutation de la phénoménologie de la volonté

Nous avons montré, dans le chapitre précédent, une transition dans l'interrogation ricœurienne sur l'être de la liberté, transition envisagée par la démarche du *Volontaire et l'involontaire*, et thématisée dans les deux relectures que Ricœur fait de sa thèse doctorale[1] : *l'objet* de l'interrogation n'est plus la liberté en tant qu'élan existentiel, mais l'être humain qui opère la synthèse entre la volonté et l'involontaire corporel ; en effet, c'est en opérant cette synthèse que l'homme montre sa liberté de s'affirmer à travers son corps et dans le monde. Maintenant, comment procéder à une compréhension ontologique de cet homme libre ?

Dans les années 50, Ricœur commence à prendre de plus en plus au sérieux les implications ontologiques de la phénoménologie husserlienne en explorant leur pertinence et leur limite. De cette manière, il cherche à accorder à la thèse « existentialiste » de la liberté une rigueur philosophique en la situant au sein de la perspective de la phénoménologie. Ricœur ne se contente plus de faire simplement la distinction entre la méthode descriptive

[1] « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme l'idée-limite (1951) » (dans EC3, p. 95-122) ; « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté (1951) » (dans EPh, p. 59-86).

que Husserl a opérée et la thèse idéaliste de sa phénoménologie, mais essaie de comprendre pourquoi la phénoménologie husserlienne conduit inévitablement à une « égologie sans ontologie » et comment cette tendance peut être réorientée vers une ontologie possible, cette fois non plus par la philosophie de l'existence, mais par la philosophie critique du style kantien. Dans plusieurs articles recueillis dans *À l'école de la phénoménologie*, notamment « Kant et Husserl »[1], Ricœur examine ce problème avec grand soin et jette ainsi une lumière sur la méthode employée dans *L'homme faillible*. Un va-et-vient entre la phénoménologie husserlienne et la philosophie critique de Kant permet à notre philosophe de mettre en relief les enjeux ontologiques de la méthode phénoménologique.

1. L'enjeu ontologique de la réduction transcendantale

Dans *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur affichait explicitement son attachement à la réduction eidétique de Husserl, sans adopter pour autant la réduction transcendantale qui se situe au centre de sa phénoménologie[2]. Autrement dit, l'auteur du *Volontaire et l'involontaire* cherchait à comprendre le sens idéal des vécus volitifs sans le ramener à sa constitution transcendantale dans la conscience. Mais, comme nous l'avons vu, Ricœur a commencé à s'intéresser à la dimension transcendantale de la phénoménologie husserlienne dans l'article « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté »[3]. La constitution transcendantale devait constituer effectivement une couche de la phénoménologie de la volonté, seulement elle était arrachée au modèle perceptif chez Husserl – trop restreint, aux yeux de Ricœur –, et remise dans une perspective pratique et existentielle[4]. C'est finalement dans « Kant et Husserl » que Ricœur accorde à la *réduction transcendantale* une importance considérable pour l'interrogation ontologique en général.

Selon Husserl, la réduction transcendantale est le passage d'une « attitude naturelle » à l'attitude transcendantale. Dans l'attitude naturelle, nous posons naïvement l'existence du

[1] Daté de 1954-1955, repris dans EPh, p. 227-250.
[2] Voir VI, p. 7-8.
[3] EPh, p. 59-86.
[4] Voir EPh, p. 69-72.

monde et de tout ce qui nous entoure, sans être conscients de cette position ; nous croyons naïvement que ce qui nous apparaît existe comme tel ; nous sommes ainsi enchantés par ce monde vu, senti, etc., sans savoir qu'il existe une relation entre le moi et le monde. Par la réduction transcendantale, la position naïve de l'existence du monde est mise entre parenthèses : l'intentionnalité est ainsi mise au jour, c'est-à-dire le fait que la conscience et le monde se retrouvent dans une relativité originaire entre le *cogito* et le *cogitatum*. En réduisant le monde à son apparaître *pour moi*, le phénoménologue peut désormais se tourner vers la conscience dans laquelle se constitue le *sens* du monde. En quoi cette réduction n'est pas une omission de l'être mais, bien au contraire, une ouverture à l'interrogation ontologique ? Dans un style sans doute heideggérien, Ricœur répond à cette question par le déplacement de l'ontique à l'ontologique, impliqué par la réduction :

> l'attitude naturelle est à la fois la dissimulation de *l'apparaître pour moi* du monde et la dissimulation de *l'être de l'apparaître*. Si l'attitude naturelle me perd au monde, m'englue dans le monde vu, senti, agi, son en soi est le faux en soi d'une existence sans moi ; cet en soi n'est que l'absolutisation de l'ontique, des « ceci », des « étant » ; « la nature est », voilà la thèse naturelle ; en mettant fin à cette omission du sujet, en découvrant le pour moi du monde, la « réduction » m'a ouvert et non point fermé la problématique véritable de l'être ; car cette problématique suppose la conquête d'une subjectivité ; elle implique la reconquête du **sujet**, cet **être à qui l'être s'ouvre**[1].

En d'autres termes, poser la question ontologique de l'étant, c'est précisément interroger la constitution transcendantale de cet étant en tant que corrélat de la conscience, bref, c'est interroger la *manière d'être* de cet étant. La réduction du monde au phénomène d'un côté, et l'exploration du champ transcendantal de l'autre : ces deux traits de la phénoménologie husserlienne ouvrent une immense possibilité pour l'interrogation ontologique. Dans l'article « Kant et Husserl », c'est d'abord la possibilité qu'ils ouvrent pour une relecture phénoménologique de la philosophie transcendantale de Kant qui intéresse Ricœur.

La philosophie transcendantale kantienne, surtout celle de la *Critique de la raison pure*, n'est pas à proprement parler une phénoménologie, parce que Kant est trop préoccupé par le

[1] EPh, p. 229 ; l'expression en gras est soulignée par nous, les italiques sont de Ricœur.

souci épistémologique : « il importe moins, remarque Ricœur, de décrire comment l'esprit connaît que de *justifier* l'universalité du savoir par la fonction de synthèse des catégories et finalement par la fonction de l'aperception transcendantale »[1]. Toutefois, certaines analyses de Kant dans son œuvre dépassent en réalité cette entreprise épistémologique et s'orientent vers une véritable description de l'expérience transcendantale. C'est donc en prenant les deux traits de la phénoménologie husserlienne comme guide que Ricœur discerne dans la philosophie transcendantale de Kant les indices d'une *phénoménologie latente*.

Premièrement, Ricœur estime qu'il existe bel et bien une *réduction transcendantale* chez Kant ; en effet, « la révolution copernicienne, dégagée de l'hypothèse épistémologique, n'est pas autre chose que l'ἐποχή phénoménologique »[2]. La révolution copernicienne que réalise la philosophie critique consiste dans le renversement de la relation de l'objet et du sujet[3]. Dans les théories classiques de la connaissance, c'est le sujet qui doit s'accorder avec l'objet, et il faut, pour que cette coïncidence soit concevable, supposer une harmonie préalable entre les deux. Cela revient à supposer naïvement deux étants, la conscience d'une part et un objet d'autre part, sans clarifier préalablement leurs significations ontologiques. La philosophie critique, par contre, proclame que l'objet doit se soumettre nécessairement à la législation du sujet ; une théorie de la connaissance ne traite plus du problème de la coïncidence entre l'objet et le sujet, mais de cette législation nécessaire et universelle – que Kant appelle *a priori* – qu'opère le sujet. Corrélativement, l'objet est en fait connu comme phénomène, tandis que la chose en soi, souligne Kant, est hors d'atteinte de la connaissance objective. N'est-ce pas là un geste d'allure phénoménologique, consistant à affranchir la conscience de l'enchantement de l'attitude naturelle en mettant en suspens l'existence de l'objet ?

Avec cette réduction, le « dessein justificatif » de la première *Critique* recèle inévitablement des *descriptions* embryonnaires de l'expérience transcendantale, « car l'*a priori* qui constitue les déterminations formelles de tout savoir s'enracine lui-même dans des actes, des opérations, des fonctions dont la description déborde largement le domaine strict

[1] EPh, p. 230.
[2] EPh, p. 231.
[3] Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. J. Barni, revue par A. J.-L. Delamarre et F. Marty, dans *Œuvres philosophiques. Tome I. Des premiers écrits à la* Critique de la raison pure, sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, 1980, p. 705-1470, ici p. 738-743 [AK III, 11-14].

des sciences »[1] : voilà le second trait de la phénoménologie transcendantale. Selon Ricœur, le point culminant de la description de l'expérience transcendantale chez Kant se trouve dans les deux premiers chapitres de l'*Analytique des principes*, le premier consacré au schématisme, et le deuxième aux principes synthétiques de l'entendement pur. Les *Principes* offrent « une admirable description de la constitution de la *Dinglichkeit* »[2], c'est-à-dire de la choséité de chose, tandis que le *Schématisme* aborde le corrélat noétique de cette constitution, la face subjective de la *Dinglichkeit*. C'est précisément cette constitution de la choséité que Ricœur reprendra dans la première partie de *L'homme faillible*, quand il traitera la disproportion au niveau de la synthèse transcendantale. Nous reviendrons sur cette réinterprétation de la philosophie kantienne ultérieurement, nous contentant ici de signaler que cette réinterprétation, qui est foncièrement phénoménologique, n'est possible qu'à la lumière de la phénoménologie husserlienne, comme Ricœur le montre dans « Kant et Husserl ».

2. L'ambiguïté ontologique de la phénoménologie transcendantale

Si c'est bien la phénoménologie husserlienne qui nous permet de dégager une phénoménologie latente de la philosophie critique kantienne, qu'apporte cette dernière à la phénoménologie husserlienne, et particulièrement au questionnement ontologique ? Sur ce point, Ricœur met en relief la distinction opérée par Kant entre l'entendement et la raison, entre connaître et penser, distinction kantienne la plus chère à Ricœur.

La connaissance humaine se produit par la synthèse de l'intuition sensible et des catégories de l'entendement ; or « toute notre intuition n'est que la représentation du phénomène ; les choses que nous intuitionnons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les intuitionnons »[3]. Cela veut dire que, selon Kant, la connaissance est essentiellement celle du phénomène, et jamais celle de la chose en soi, tandis que « le manque d'être du

[1] EPh, p. 231.
[2] EPh, p. 234.
[3] EPh, p. 238.

phénomène, résume Ricœur, lui est en quelque sorte incorporé »[1]. Or c'est précisément cette déception, à savoir l'impossibilité de connaître la chose en soi, qui révèle la particularité du kantisme, dans la mesure où cette impossibilité se montre comme l'envers d'« un acte positif de *limitation* »[2] par la raison. La fonction de la raison, selon la lecture de Kant que propose Ricœur, est de viser la chose en soi ; puisque la chose en soi est révélée par la raison comme hétérogène des représentations que la conscience en fait, la raison peut ainsi limiter la prétention de la sensibilité à prendre la place de l'être.

Il convient de signaler ici que cette visée de la chose en soi n'est pas un retour à l'attitude naturelle, une position d'un objet tenu pour absolument extérieur à la conscience. Bien au contraire, il s'agit d'une *auto-limitation* de la phénoménologie qui joue un rôle essentiel dans l'appréhension de l'apparaître. En fait, la conscience ne pourrait constituer la connaissance de l'objet à partir des représentations diverses sans les ramener à un objet unique et réel, projeté en face de la conscience, bien que cet objet en soi soit seulement *pensé*, sans être jamais *connu*.

Il existe donc une réciprocité entre cette double intention : « L'objectivité issue de l'objectivation et l'objectivité préalable à cette objectivation renvoient donc l'une à l'autre ; l'idéalité transcendantale de l'objet renvoie au réalisme de la chose en soi et celui-ci à celle-là »[3]. Cette réciprocité anticipe déjà les formules de *L'homme faillible*, selon lesquelles la perceptibilité seule n'épuise pas le sens de l'être de la chose, mais c'est la *synthèse* de la perceptibilité et de la dicibilité qui constitue la choséité.

Pourquoi, selon Ricœur, cette double structure de l'objectivité se serait-elle perdue dans la phénoménologie husserlienne ? Comment, par conséquent, Husserl a-t-il oublié la dimension de l'être ? Comme Kant, Husserl est un philosophe qui tâche de fonder une science universelle et rigoureuse. Mais alors que Kant fonde la validité de connaissance sur la législation de l'entendement, Husserl cherche par contre dans la perception, dans l'*intuition* de la présence en chair et en os du monde à la conscience, l'*évidence* du vécu, et c'est celle-ci qui lui offre le fondement ultime de la scientificité. De plus, l'obsession pour le

[1] EPh, p. 238.
[2] EPh, p. 237.
[3] EPh, p. 240.

fondement et pour l'absolu pousse Husserl à retourner toujours à l'évidence plus originaire qui se constitue dans la conscience, jusqu'à « l'enracinement de tout sens dans le vécu évident actuel »[1]. De cette manière, la dimension de l'être est à proprement parler « réduite » chez Husserl, c'est-à-dire que ce problème ne peut plus être soulevé dans cette philosophie qui ne s'occupe que du sens de l'apparaître.

Ricœur voit dans cette réduction le danger de glisser « d'un acte d'abstention à un acte de négation »[2] : si le sens de l'être du monde n'apparaît que *pour moi*, combien il est facile de croire que la validité de ce sens serait tirée *de moi* ! Par conséquent, une *égologie* prendrait la place de l'ontologie :

> Dès lors aussi, résume Ricœur, l'ἐποχή est la mesure de l'être et ne peut être mesurée par rien ; elle peut seulement radicaliser elle-même ; mais elle ne peut être traversée par aucune position absolue qui, à la façon du Bien chez Platon, *donnerait* au sujet de voir et *donnerait* un quelque chose absolu à voir[3].

D'après « Kant et Husserl », c'est dans la constitution d'*autrui* que cet oubli de l'être prend toute son acuité et que la limitation kantienne du phénomène montre sa pertinence. La tâche écrasante que Husserl s'impose à lui-même dans la cinquième *Méditation cartésienne* est de comprendre le sens d'autrui à partir de mon *ego*. L'énigme d'autrui, c'est qu'il m'apparaît non pas simplement comme un corps, comme une chose du monde que je peux saisir dans l'unité des silhouettes ; mais en ce corps s'annonce aussi une personne, un autre *ego* qui possède ses propres vécus, ses propres expériences, lesquels excèdent définitivement ma sphère de vécus. La grandeur de la pensée husserlienne est de tenir cette double exigence jusqu'au bout : réserver d'une part la particularité de « l'apparaître » de cette existence *autre* et d'autre part la comprendre à partir de ma sphère égologique primordiale. Pourtant, sans une mesure ontologique qui encadre le phénomène, la philosophie de la réduction n'est pas en mesure de mettre en avant une profonde différence *ontologique* « entre la personne qui 's'annonce' et la chose qui 'apparaît' »[4] mais, bien au contraire, elle la minimise en les

[1] EPh, p. 244.
[2] EPh, p. 241.
[3] EPh, p. 241.
[4] EPh, p. 248.

ramenant toutes deux à la même constitution dans mon vécu.

Aux yeux de Ricœur, seule une philosophie qui s'affranchit du prestige de la *perception* et qui vise l'être *à vide* est susceptible de rendre manifeste le sens de l'existence d'autrui qui s'annonce dans cet apparaître mais ne s'y réduit pas. Selon la philosophie pratique de Kant, le sens de l'existence d'autrui se détermine entièrement en dehors de son apparaître ; autrui est d'emblée *posé* comme une fin en soi par une disposition pratique, le respect. Ce qui n'est pensé dans la philosophie de connaissance que négativement comme chose en soi trouve ainsi sa détermination positive dans la philosophie pratique. Autrement dit, cette détermination de l'existence d'autrui par le respect comme fin en soi ne relève pas de l'ordre théorique, mais de l'ordre *pratique* : je pose autrui comme une limite de mon *agir* ; en revanche, c'est seulement en agissant avec respect qu'autrui reçoit son existence comme fin en soi. Ricœur conclut par là que la philosophie critique a « montré non seulement des prétentions du phénomène, mais les limites de la phénoménologie elle-même »[1], dans la mesure où le sens de l'existence d'autrui transcende radicalement mon appréhension de son apparaître pour moi, et que son être, pratiquement posé, est précisément ce qui m'*interdit* de fonder le sens de son existence sur son apparition. C'est en ce sens que « Husserl *fait* la phénoménologie. Mais Kant la *limite* et la *fonde* »[2].

3. Vers une phénoménologie de la synthèse

Nous avons choisi de présenter un peu longuement ce dialogue que Ricœur établit entre Kant et Husserl, parce qu'il nous semble qu'il s'y amorce une nouvelle phénoménologie que Ricœur mettra en œuvre, précisément, dans *L'homme faillible*. En effet, la constitution ontologique de l'homme faillible se déploie tout à fait dans un nouveau cadre phénoménologique, dont les deux grands traits sont toutefois ceux déjà envisagés dans « Kant et Husserl ».

Selon la première ligne de lecture qui vient de Husserl vers Kant, c'est à travers une

[1] EPh, p. 250.
[2] EPh, p. 250.

déduction transcendantale que la question ontologique de l'étant peut se poser proprement. Après Kant et surtout en passant par Husserl, il n'est plus possible d'interroger l'être – que ce soit l'être de l'objet, l'être de la personne ou l'être de la liberté – sans se référer à la constitution transcendantale de son sens, sans se référer à la subjectivité à laquelle il apparaît comme corrélat. C'est pourquoi Ricœur signale au début de *L'homme faillible* que la question de l'être de l'homme libre ne pourra être posée philosophiquement que par « le moyen d'une réflexion de style 'transcendantal' »[1].

Selon la seconde lecture où la philosophie critique kantienne l'emporte, si la phénoménologie veut poser la question ontologique correctement, elle ne saurait se perdre dans la constitution de l'apparaître ; une limite – à savoir une visée de l'être – jamais remplie par l'apparaître, doit s'imposer à cette phénoménologie, pour qu'elle ne fasse pas cercle avec elle-même et qu'elle s'ouvre véritablement vers l'être.

Cependant, tout en thématisant ces deux traits d'une phénoménologie susceptible d'interroger l'être, « Kant et Husserl » nous laisse en même temps dans une insatisfaction, car il nous est encore difficile de concevoir ce qu'une telle phénoménologie pourrait être.

Concernant le premier trait, il semble que, selon cet article, la possibilité de poser la question ontologique à travers la constitution transcendantale se limite uniquement au domaine de l'*objet*. En effet, c'est seulement à ce niveau que Ricœur voit la réciprocité possible entre la limitation kantienne de la visée de l'être et la constitution transcendantale de l'objet comme phénomène[2]. Lorsqu'il s'agit de l'être de la personne, la visée de l'être et le sens de l'apparaître ne s'accordent plus ; ils s'opposent bien plutôt l'un à l'autre. Quand Ricœur conclut que la philosophie pratique de Kant pose les limites à la phénoménologie elle-même, ne suggère-t-il pas là qu'au niveau de l'existence d'autrui, il n'y aurait plus de phénoménologie possible, et qu'il faudrait choisir entre une *ontologie sans phénomène* et une *phénoménologie sans être* ?

---

[1] HF, p. 25.

[2] Du côté de Husserl, l'objectivité n'est pas, bien entendu, le seul domaine où Husserl applique son génie de description. En fait, dans sa lecture détaillée des *Ideen II*, Ricœur apprécie beaucoup l'effort que Husserl a fait pour décrire les différentes manières par lesquelles se constituent l'objet, l'âme et l'esprit. Mais ce qui manque à ces descriptions, selon Ricœur, c'est encore une fois la mesure de l'être, de manière que Husserl cherchait toujours à ramener le sens de ces étants à l'*ego* pur. C'est pourquoi cette manière de procéder à la description transcendantale de ces étants n'est pas davantage adoptée par Ricœur. Voir EPh, p. 87-140.

Ce premier problème est étroitement lié au second : en fin de compte, la visée de l'être est-elle une limitation imposée à la phénoménologie *du dehors* ou, comme nous l'avons suggéré à diverses reprises, une dimension *auto*-limitative de la phénoménologie elle-même ? Si l'on suit la constitution de la choséité, on penchera vers la seconde interprétation, tandis que la position pratique du sens de l'existence d'autrui suggère clairement la première.

À cause de cette ambiguïté, ce n'est pas de cet article que nous dégagerons une phénoménologie qui pourrait poser la question ontologique de l'homme libre de manière pertinente. Mais en revanche, on peut mieux discerner la phénoménologie mise en œuvre dans *L'homme faillible* si l'on se demande comment celle-ci répond aux deux exigences posées par « Kant et Husserl ».

La première constatation que l'on peut déjà faire au sujet de cette phénoménologie est qu'elle ajoute une nouvelle dimension à la structure horizontale de la phénoménologie husserlienne. L'analyse phénoménologique procède non seulement horizontalement du côté noématique au côté noétique du vécu, mais aussi *verticalement* : la constitution de l'étant est une synthèse entre la perspective finie et la visée infinie de l'être en soi. Avec cette structure verticale, Ricœur intègre la limitation que Kant pose au phénomène dans la phénoménologie, en rendant manifeste l'aspect infini de cette limitation. En effet, c'est précisément parce que la visée de l'être relève de l'ordre infini qu'elle peut révéler la portée limitée de la perception. De cette manière, la phénoménologie de *L'homme faillible* s'affranchit définitivement du modèle de perception qui prédomine dans la phénoménologie husserlienne, et devient une phénoménologie qui se sait limitée par un ordre infini. Cet ordre infini, la conscience ne peut que le viser, sans jamais le saisir pleinement.

À cet égard, nous retrouvons une intuition qui s'est manifestée dès le début de la réflexion ricœurienne : l'être est un ordre qui me transcende et auquel je participe, et non pas quelque chose que je pourrais saisir par un savoir distancié, encore moins un sens que j'engendrerais dans ma conscience[1]. Nous reviendrons à l'implication ontologique de cette synthèse entre le fini et l'infini lorsque nous y dégagerons la signification de la liberté

[1] Voir *supra*, p. 88-99.

humaine[1].

En dévoilant la constitution transcendantale comme une synthèse fini-infini, Ricœur applique successivement ce modèle à trois différents *régions de l'être* : l'objet, la personne, et le soi. Dans le déplacement d'une région de l'être à une autre, Ricœur dépasse encore une fois la phénoménologie de la perception : en fait, la constitution transcendantale ne se limite pas à l'appréhension d'une chose aperçue, mais peut se réaliser de diverses façons. Avec *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur a déjà montré que la constitution pratique du « je veux » devait être traitée comme un mode aussi primitif que celui de « je vois »[2]. Dix ans plus tard, l'auteur élargit cette constatation aux trois cercles de l'existence humaine, connaître, agir et sentir, qui renvoient, chacun à sa manière, à une constitution transcendantale particulière. Tournons-nous maintenant vers ces trois modes de constitution dans cet ordre même, car c'est précisément à travers ces différentes constitutions que s'exprime le sens ontologique de l'homme libre.

II. La synthèse transcendantale et la « liberté » de connaître

Commençons par le champ du connaître. Il semble que pendant toute sa carrière philosophique, Ricœur ne s'est jamais intéressé à la philosophie de la connaissance en tant que telle, mais l'appréhendait toujours en vue de comprendre l'existence humaine au sens large. Dans *L'homme faillible*, de la même manière, Ricœur commence son parcours anthropologique par la théorie de la connaissance, cette fois aussi afin d'offrir un paradigme philosophique pour comprendre l'existence « mixte » de l'homme.

Toutefois, cela ne veut pas dire que la philosophie de la connaissance pourrait se réduire à une structure formelle, capable d'être appliquée à n'importe quel domaine de l'existence humaine. En effet, le connaître est un champ bien particulier qui possède ses propres règles.

[1] Voir *infra*, p. 199-202.

[2] Dans « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté (1951) », Ricœur écrit : « Il faut donc tenir tous les 'modes', – l'indicatif, l'optatif, l'impératif – comme égaux et primitifs ; le fait même qu'on puisse faire une genèse du monde du spectacle à partir du monde du désir ou du monde de la *praxis* atteste que toutes les permutations sont possibles et que le 'Je veux' est premier à sa façon dans l'énumération cartésienne qui développe le Je pense. Il ne paraît donc pas contestable que la vie volontaire donne un accès privilégié et irréductibles aux problèmes de *constitution* » (EPh, p. 71).

L'objet est pris ici dans son sens le plus formel, celui d'une chose qui se tient en face d'un sujet connaissant désintéressé. On se demande ainsi en quel sens on dit qu'une chose est et quel est l'acte qui donne sens à cet être. C'est ici que l'on traite le problème de la constitution ontologique de l'*objet*, tandis que la liberté humaine impliquée dans cette constitution reste encore dans l'obscurité.

1. La constitution de l'objet en tant que synthèse

Abordons d'abord la dimension *verticale* de la constitution de l'objet. Ricœur reprend ici l'idée de la double intention qu'il a thématisée dans « Kant et Husserl ». En effet, la conscience se rapporte à un objet de deux manières distinctes. Elle le perçoit d'un côté toujours à partir de certaines perspectives, qui manquent toujours le tout ; de l'autre côté, elle peut pourtant viser cet objet-là par l'acte de signifier, c'est-à-dire qu'elle prend cet objet comme un tout qui pourrait être dit et appréhendé intellectuellement. En termes kantiens, on peut avoir d'expérience d'un objet parce que d'un côté, la sensibilité se trouve affectée par cet objet et, de l'autre côté, l'entendement peut en former des concepts. Selon la philosophie critique de Kant, dont la préoccupation est davantage épistémologique, la connaissance est la synthèse de ces deux côtés de l'objet, appréhendés par deux facultés différentes.

Mais Ricœur détache, à la suite de Heidegger, de cette théorie de la connaissance la clé du problème ontologique de l'objet. Cette synthèse est précisément ce qui constitue l'*objectivité* de l'objet, autrement dit, le *mode d'être* de l'objet :

> la véritable synthèse *a priori* […] consiste dans le caractère objectal (plutôt qu'objectif, si objectif veut dire scientifique) de la chose, à savoir cette propriété d'être jetée devant moi, d'être à la fois donnée à mon point de vue *et* susceptible d'être communiquée dans un discours compris par tout être raisonnable. Que la dicibilité adhère à l'apparition de quoi que ce soit, voilà l'objectivité de l'objet[1].

La phénoménologie que Ricœur met en œuvre dans *L'homme faillible* est ainsi essentiellement une phénoménologie de *synthèse*. À propos de la synthèse, il convient

[1] HF, p. 56.

d'insister ici sur ses deux traits également fondamentaux.

Premièrement, cette synthèse s'opère entre deux principes foncièrement *hétérogènes*, c'est-à-dire qu'il existe une distinction radicale entre le pôle fini et le pôle infini de la connaissance humaine. Signifier un objet se distincte radicalement de l'acte de percevoir : le sens de l'objet que l'on vise à vide n'est pas, signale Ricœur, la somme mathématique de toutes ses apparitions, mais ce qui ne relève justement pas de la perception. Je suis capable de *dire la signification* d'un objet dans sa totalité, cela implique que je peux transcender la relation perceptive selon laquelle je suis un point de vue parmi d'autres, et parler de la chose comme si je ne disposais pas seulement d'un point de vue sur le tout.

Quand on indique le sens d'un objet, on annonce précisément un universel qui *n'est pas* un « ceci », qui ne se borne pas à la silhouette que l'on perçoit ici et maintenant. La visée infini impliquée dans l'acte de signifier peut ainsi être considérée comme celle qui *nie* la finitude, celle-ci nous contraignant à voir la chose toujours de quelque part, à cause de notre corporéité. Cette capacité de négation est déjà impliquée dans la notion kantienne de la chose en soi. La chose en soi, un noumène que forme l'entendement, dépasse notre capacité de connaître, car nous n'en avons pas d'intuition correspondante. Mais cette incapacité de connaître la chose en soi peut en retour délimiter la prétention qu'a la sensibilité de prendre le phénomène comme être en soi.

Cette explicitation du pôle infini du connaître peut du même coup libérer les ressources dans la phénoménologie husserlienne elle-même, qui, souvent occultées par l'interprétation idéaliste qu'a faite Husserl, sont susceptibles de tempérer cette tendance à glisser du « pour moi » vers le « de moi ». En réalité, c'est Husserl qui a élaboré la théorie de la signification et de la double intention vers la chose dans les *Recherches logiques*, sa première philosophie. Avant d'expliquer l'intentionnalité de la perception, Husserl se sentait obligé d'élaborer une philosophie de signification, car sans clarifier avant tout la possibilité de viser le sens d'un objet perçu, il ne serait pas possible d'entreprendre la réduction eidétique, et la phénoménologie de la perception tomberait dans une description empirique des expériences

contingentes et rhapsodiques[1].

D'ailleurs, Ricœur remarque que si Husserl a l'ambition de réduire l'ontologie à une égologie, cette exploration de subjectivité transcendantale n'est pas pour autant affranchie de toute mesure ontologique : l'idée d'un monde comme horizon ultime de tous mes vécus intentionnels demeure le guide transcendantal de cette égologie, et « c'est elle qui structure l'*ego* et nous assure que la subjectivité transcendantale n'est pas un chaos de vécus intentionnels »[2]. En effet, une exigence de *rationalité* se cache derrière toute la philosophie de Husserl comme une Idée régulatrice au sens kantien : la phénoménologie s'impose comme tâche de constituer un système des recherches de la constitution en prenant pour guide transcendantal le système de tous les objets d'une conscience[3]. En relevant ces analyses husserliennes où la valorisation du remplissement intuitif du vécu n'écarte pas l'horizon irréductible du sens qui transcende le présent de la perception, Ricœur semble suggérer qu'une phénoménologie radicale de la perception serait en réalité intenable, et que la tension entre une visée à l'infini et une perception finie serait toujours présente, même d'une manière non explicitée, dans la phénoménologie husserlienne. Pour faire la phénoménologie, il faudrait donc tenir ensemble ces deux principes hétérogènes et assumer les tensions entre eux.

L'autre trait de la synthèse n'est pas moins essentiel : l'homme n'est pas une composition des deux facultés séparées, la sensibilité d'une part et l'entendement d'autre part, mais son acte de connaissance de l'objet est la synthèse en tant que telle du sensible et de l'intelligible ; de cette manière, il n'est guère possible d'approcher l'un sans se référer à l'autre. La finitude, cette fois vue dans la perspective de l'infini, n'est pas la seule détermination de l'existence humaine, comme le croient les philosophes existentialistes, mais un principe d'étroitesse *dans* l'ouverture vers l'infini. En se situant encore dans la ligne de la philosophie marcélienne de l'incarnation, Ricœur signale que notre corporéité, avant d'être une limite, est ce qui nous permet de nous ouvrir vers le monde. Autrement dit, c'est par la

[1] Voir EPh, p. 9-13 ; cf. également R. Schérer, *La phénoménologie des « Recherches logiques » de Husserl*, Paris, PUF, 1967, p. 164-167.
[2] EPh, p. 180.
[3] Voir E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, § 22, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 2008, p. 97.

médiation du corps que nous nous insérons dans le monde et pouvons ainsi nous rapporter à un objet du monde.

C'est d'ailleurs l'analyse intentionnelle husserlienne qui nous révèle la primordialité de cette ouverture : la conscience est toujours conscience de…, c'est-à-dire qu'en effet ce que je perçois en premier lieu n'est jamais mon propre corps, mais toujours les objets et les autres personnes dans ce monde ; « le monde, résume ainsi Ricœur, n'est pas d'abord la borne de mon existence, mais son corrélat »[1]. Ce n'est que par une réflexion secondaire que je me rends compte de mon propre corps et de sa finitude. Celle-ci consiste dans le fait que je perçois l'objet toujours d'*ici* où se situe mon corps ; je peux bouger mon corps librement et regarder la même chose de différentes perspectives, mais je ne peux jamais voir toutes ses faces en même temps ; je comprends ainsi qu'en tant que corps, je dois toujours voir la chose *de quelque part* et ma perception n'en est qu'un point de vue parmi d'autres sur la chose. C'est en ce sens que mon ouverture vers le monde est toujours une ouverture *finie*, limitée par mon existence corporelle.

Cette nouvelle manière d'appréhender la phénoménologie de la perception renverse entièrement le privilège que Husserl a accordé à la perception dans l'analyse phénoménologique. Selon Ricœur, l'intentionnalité consiste davantage dans une relation d'ouverture de ma conscience vers l'être – cette ouverture ne peut d'ailleurs être proprement comprise que dans la visée de l'infini –, et c'est seulement parce que ma conscience est une conscience *incarnée* que cette ouverture doit se produire toujours de quelque part ou d'une certaine manière. La perception, à cet égard, n'est qu'un des modes par lesquels l'homme s'ouvre vers l'être. Ce qui est mis en avant dans la phénoménologie ricœurienne, ce n'est plus l'apparaître, mais l'*ouverture vers l'être*, tandis que la perception, qui caractérise ma relation intentionnelle à l'objet, peut servir de paradigme pour les autres modes de l'intentionnalité à cause de son caractère formel et abstrait.

[1] HF, p. 38.

2. Le connaître : une « liberté » étrange

Nous avons jusqu'ici analysé la constitution de l'objet selon sa dimension verticale, et il nous reste maintenant à tracer sa dimension *horizontale* en passant de la face noématique à la face noétique de cette constitution. La face noématique étant la synthèse du perçu et du dit dans l'objectivité de l'objet, on se demande, par un retour réflexif, ce qu'est l'« âme » qui opère cette synthèse.

Curieusement, Ricœur emprunte ici une expression kantienne, « l'imagination pure », afin de *nommer* l'acte noétique de cette synthèse, sans pour autant le *comprendre*. L'imagination pure ou transcendantale consiste, selon Kant, dans la capacité de former les schèmes qui servent de la médiation entre la sensibilité et l'intelligibilité. Mais alors que Kant a donné une analyse admirable des schèmes qui s'opèrent sur l'objet, il insiste sur l'impossibilité de comprendre le côté subjectif du schématisme : « le schématisme est 'un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera difficile d'arracher le vrai mécanisme à la nature, pour l'exposer à découvert devant les yeux' (A 141) » ; un peu plus loin : « il n'y a pas d'intelligibilité *propre* de ce terme médiateur »[1]. Pourquoi Ricœur décide-t-il, à la suite de Kant, de se taire devant cet « art caché » de l'âme humaine ? Ce silence lui-même nous révèle-t-il quelque chose à propos cet acte de synthèse ?

Nous proposons l'hypothèse suivante : Ricœur aurait bien discerné, dans la noèse de la constitution de l'objet, c'est-à-dire dans l'acte de synthèse entre le sensible et l'intelligible, une dialectique de l'activité et de la réceptivité, laquelle relèverait précisément du paradigme de la liberté humaine ; mais en même temps, la liberté impliquée dans le connaître est tout à fait singulière, se distinguant des autres formes de la liberté comme celles de désirer ou de mouvoir par son opération silencieuse, et ce serait de faire violence au connaître que d'assimiler trop rapidement la liberté de connaître au désir ou à l'effort. Ce serait donc en insistant à la fois sur le rôle *paradigmatique* de la constitution transcendantale de l'objet et sur sa particularité et son *irréductibilité* que Ricœur, avec beaucoup de précaution, procède

[1] HF, p. 59 ; c'est Ricœur qui cite ici Kant.

ici à son analyse.

Retournons pour le moment à l'analyse ricœurienne du pôle infini du connaître. En lisant cette section intitulée « Le verbe infini »[1], le lecteur remarque immédiatement que là, Ricœur ne suit pas véritablement le chemin kantien qui mène vers la table des catégories de l'entendement, mais qu'il élabore une théorie de la signification qui se scinde en deux temps : la nomination et l'affirmation par le verbe. En mettant en relief le moment d'affirmation, Ricœur tente de montrer un trait essentiel du connaître, que le schématisme kantien tend à occulter : il existe dans la connaissance de l'objet une *volonté* qui juge et affirme. La disproportion du connaître s'enracine ainsi non seulement dans « la dualité de l'entendement et de la sensibilité, à la manière kantienne », mais aussi dans « la dualité de la volonté et de l'entendement au sens cartésien »[2].

Mais quelle volonté ? Si la connaissance de l'objet suppose une puissance d'affirmer et de nier des idées que l'on forme quant à cet objet, n'est-ce pas de réintroduire la notion de la liberté d'indifférence que Ricœur cherche toujours à écarter ? En fait, toute l'analyse ricœurienne s'efforce de contester une interprétation littérale et volontariste de cette distinction cartésienne, laquelle interprétation « met la volonté, la liberté, l'infini d'un côté, l'entendement, la vérité, le fini de l'autre »[3]. La particularité de l'acte de connaître se trouve, selon Ricœur, dans la dialectique entre la volonté et l'entendement, entre la liberté et la vérité et, en fin de compte, entre l'infini et le fini.

Cette dialectique cachée dans l'acte de connaître, Ricœur en a déjà donné une analyse brillante dans une conférence annoncée à 1939, intitulée « L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques »[4]. L'attention est l'autre nom que Ricœur donne à la perception : percevoir quelque chose, c'est précisément de faire attention à quelque chose. Par le terme « attention », Ricœur nous a déjà fait remarquer la double structure de la perception : on peut conduire librement son attention vers telle ou telle face d'un objet, mais on sait du même coup que ces silhouettes appartiennent au

[1] HF, p. 42-54.
[2] HF, p. 55.
[3] HF, p. 53.
[4] Parue premièrement en 1940, et reprise dans EC3, p. 51-93.

même objet que l'on inspecte et explore. Le paradoxe de l'attention consiste ainsi dans le fait que « quand je fais attention, mon paysage change d'*aspect*, sans changer de *sens* », et, anticipant sans doute l'analyse de *L'homme faillible*, Ricœur discernait dans ce paradoxe même la constitution de l'objectivité : « Changement d'*aspect* et identité de *sens* sont dans le même registre d'être : l'existence comme objet, c'est-à-dire comme perçu »[1].

Quel est alors l'acte de l'attention qui correspond à cette objectivité en tant que noème ? C'est un acte qui se manifeste comme étant à la fois *activité* et *réceptivité* : « l'attention est une espèce d'action ; elle 'accentue', elle 'fait ressortir', en un sens elle 'choisit' ; elle fait *apparaître* quelque chose de l'objet. Mais – et c'est ce paradoxe qui constitue l'attention – l'attention fait apparaître quelque chose qui en un autre sens *était là* »[2]. Quand Ricœur analyse la distinction entre le verbe et le nom dans *L'homme faillible*, c'est sur la même dialectique « entre *Faire* et *Recevoir* »[3] qu'il met son accent. Devant la puissance d'affirmation, impliquée par le verbe, les significations des noms se révèlent comme reçues, sédimentées, et attendent d'être posées par le verbe. Le verbe, à son tour, s'apparente à l'acte d'assentiment, de consentement, d'élection. Cet acte n'a rien d'arbitraire, mais il ne vise que la signification de l'objet, sa vérité. Bref, dans le connaître, « liberté et vérité forment le couple de noèse et de noème constitutif de l'affirmation humaine »[4].

Cependant, dire que l'attention est à la fois activité et réceptivité, ce serait déjà trop dire. En fait, ce qui est propre au connaître, c'est qu'il n'est pas une action au sens ordinaire du terme, car connaître n'entraîne aucune relation d'*effort* à l'objet[5]. L'objet est simplement présent pour ma perception, tandis que connaître est un geste silencieux qui n'agit point sur l'objet perçu. En ce sens, « la connaissance ne se situe pas dans le registre du faire, du *produire*. Elle n'est ni action ni passion »[6]. C'est dans *Le volontaire et l'involontaire* que Ricœur fera une distinction plus claire entre l'effort et le connaître. Vers la fin de la deuxième partie qui porte sur l'action volontaire, Ricœur a l'occasion de souligner

[1] EC3, p. 61.
[2] EC3, p. 62.
[3] HF, p. 53.
[4] HF, p. 54.
[5] Voir la critique ricœurienne de Maine de Biran qui fait de la connaissance une forme d'effort, dans VI, p. 313-318.
[6] EC3, p. 74.

l'irréductibilité du connaître à l'agir :

> Le couple action-passion, effort-résistance, ne commande pas exclusivement ni même essentiellement mon rapport au monde ; il y a un mystère propre de la présence du monde dans la perception, un mystère de l'intuition sensible qui ne se laisse point résorber dans celui de l'effort[1].

C'est peut-être devant ce mystère, devant ce geste silencieux qui n'est ni action ni passion que Ricœur se tait. Il se contente de considérer, à la suite de Kant, la synthèse que le connaître opère entre le fini de la perspective et l'infini de signification comme « le vrai *lumen naturale* »[2]. C'est ce dernier qui nous permet de connaître l'objet, tandis que lui-même demeure une énigme.

La constitution de l'être par le connaître est ainsi entièrement celle de l'être de l'objet ; elle ne nous permet pas de comprendre la conscience connaissante, encore moins l'existence de la personne concrète. Cette énigme de l'imagination transcendantale garde Ricœur d'aller trop vite à une compréhension de l'existence humaine et de sa signification ontologique qui s'appuie principalement sur le connaître, comme l'a fait Heidegger dans sa lecture de Kant[3].

En somme, nous pouvons dire que la constitution transcendantale de l'objet recèle bel et bien une liberté ou une volonté qui ne pourrait pas pour autant se réfléchir comme telle, mais seulement projeter intentionnellement sur l'objet constitué. Il s'agit d'une synthèse dans laquelle s'accordent la volonté et l'entendement, l'activité et la réceptivité, l'infini et le fini. Cette première étape de l'anthropologie de l'homme faillible, étant la plus formelle et la plus abstraite, va servir de paradigme pour les analyses de l'agir et du sentir. Avant de passer à l'étape suivante, il est sans doute utile de résumer ici les traits paradigmatiques du connaître que Ricœur va retenir pour les analyses ultérieures. Ceux sont ces mêmes traits qui caractérisent la nouvelle phénoménologie mise en œuvre dans *L'homme faillible*.

Le premier trait consiste dans la relation entre le pôle fini et le pôle infini que révèle la

---

[1] VI, p. 316.
[2] HF, p. 59.
[3] C'est la démarche que Heidegger a adoptée dans son fameux ouvrage *Kant et le problème de la métaphysique* (introduction et traduction par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953).

constitution de l'objet. Dans notre lecture, nous avons signalé, d'une part, l'hétérogénéité entre les deux pôles – la signification étant précisément ce qui transcende le point de vue et qui le nie. D'autre part, cependant, nous avons vu qu'il faut se garder de réduire ces deux pôles à deux facultés séparées, par exemple, de considérer la finitude humaine comme une pure réceptivité sensible et la visée à l'infini la pure activité intellectuelle. Dire que l'homme est une médiation entre le fini et l'infini, c'est dire qu'il existe toujours en tant que « mixte ». C'est par la corporéité que nous nous insérons dans le monde et nous ouvrons vers l'objet ; toutes nos capacités de viser l'infini seraient impossibles sans cette incarnation. En revanche, c'est aussi à cause de cette situation incarnée primordiale que notre ouverture vers le monde se fait toujours de quelque part, d'ici, où se situe mon corps. Voilà *l'ouverture dans l'étroitesse* que figure la synthèse de l'infini et de la finitude. Ce paradigme va servir de cellule mélodique aux analyses suivantes.

Deuxièmement, il est possible de discerner une relation essentielle entre la constitution ontologique de l'objet et la liberté, bien que cette dernière ne puisse pas encore être réfléchie ni comprise. C'est pourquoi les analyses de cette « liberté » se font toujours dans les langages embarrassés : il faut parler d'un acte qui « n'est ni action ni passion », d'une volonté qui n'implique pourtant pas un effort, etc. Cependant, c'est peut-être dans cette « liberté » muette et inintelligible que Ricœur voit l'*idéal* de la liberté humaine : un accord parfait, et donc innocent, entre l'activité et la réceptivité. À proprement parler, il n'y a pas de disproportion dans la connaissance, et ce n'est que dans l'agir et dans le sentir que l'écart entre le fini et l'infini, entre faire et recevoir, deviendra de plus en plus saisissant, et que corrélativement le rapport intrinsèque entre la liberté et la constitution de l'être deviendra de plus en plus visible.

III. La synthèse pratique et la liberté d'agir

Dans le connaître, notre relation avec la chose demeure neutre et désintéressée. Il s'agit

maintenant d'aborder l'*agir* par lequel le monde nous apparaît non seulement comme la somme des objets connus, mais aussi comme le lieu des valeurs, moyens, obstacles, etc. Comme Ricœur l'a expliqué en détail dans *Le volontaire et l'involontaire*, l'objet intentionnel de l'agir n'est plus une chose, mais un projet ou une œuvre à accomplir dans le monde par mon effort[1]. Corrélativement, la face noétique de l'agir se distingue de celle du connaître par son caractère essentiellement pratique : c'est en *agissant* dans le monde et sur le monde que l'on donne sens à son projet[2]. Dans *L'homme faillible*, Ricœur creuse cet écart entre la perception et l'agir en donnant à l'objet intentionnel de l'agir un tout autre nom : *la personne*. En se nourrissant cette fois de la philosophie pratique de Kant, Ricœur tente de montrer que tout acte volontaire de l'homme vise en fait à se traiter soi-même ainsi qu'autrui comme une personne ; en revanche, c'est en agissant que l'on donne sens à l'être de la personne.

Avec l'agir, Ricœur entre dans un champ ontologique bien distingué de celui de la chose ; c'est maintenant *l'être de la personne* qui l'intéresse, et ce n'est plus par la perception que l'on établit une relation avec la personne, mais par *l'action*. Afin de comprendre l'intentionnalité du « je veux », qui est une modalité de relation au monde aussi originaire que celle du « je vois », il faut ainsi sortir entièrement du champ de la perception et explorer les règles de constitution propres à l'agir. Pourtant, c'est encore l'image de l'ouverture dans l'étroitesse, paradigme de la dialectique du fini et de l'infini, dégagé de l'acte de connaître, qui sert de guide pour cette nouvelle exploration.

Une particularité distingue cette étape des deux autres de *L'homme faillible* : Ricœur aborde ici le même thème que celui du *Volontaire et l'involontaire*, à savoir « je veux », mais dans une perspective tout à fait nouvelle. À première vue, les deux ouvrages ne diffèrent pas sensiblement. Le chapitre sur « La synthèse pratique » de *L'homme faillible* a pour but de montrer que l'homme est capable d'agir en tenant compte à la fois de son caractère fini et du projet total de l'humanité, et que c'est dans cet acte de synthèse qu'il donne sens à l'être de la personne, que ce soit de lui-même ou d'autrui. Si l'on « traduit » ce thème central de « La

[1] Voir VI, p. 41-81, 190-202, 321-325.
[2] Voir EPh, p. 69-71.

synthèse pratique » dans un langage plus familier au lecteur du *Volontaire et l'involontaire*, il est possible de dire que l'essence de l'existence humaine consiste précisément dans la liberté d'agir en accueillant sa situation corporelle finie.

Certes, *Le volontaire et l'involontaire* a bien dévoilé la liberté comme une activité réceptrice, qui était capable d'accueillir ou refuser un désir, de dialoguer avec les pouvoirs corporels afin de mouvoir son corps, de consentir finalement à ses situations corporelles qu'elle a reçues. Mais ce qui restait encore dans l'obscurité, c'est *en vue de quoi* un homme libre accomplit ces actes volontaires. Ce que nous tentons de faire dans notre lecture de cette deuxième partie de *L'homme faillible*, c'est de retracer l'émergence de la dimension *infinie* de l'agir humain dans la pensée de Ricœur, dimension que nous estimons encore implicite dans *Le volontaire et l'involontaire*. Plus précisément, c'est cette évolution du *Volontaire et l'involontaire* à *L'homme faillible* qui révèle particulièrement comment la limitation kantienne est intégrée dans une phénoménologie de synthèse comme visée infinie.

Cette mutation *méthodologique* éclairera d'ailleurs deux transitions dans la pensée ricœurienne de l'agir humain : du côté *noématique*, l'objet intentionnel de l'agir se révèle non plus comme une action à accomplir dans le monde, mais comme l'être de la personne ; du côté *noétique*, la signification ontologique de la liberté humaine devient de plus en plus claire, dans la mesure où la liberté n'est plus considérée comme un surgissement existentiel insaisissable, mais comme un acte de synthèse, récapitulé par la notion de *respect*, qui donne sens à l'être de la personne.

1. La rationalité en tant que dimension infinie de l'agir

1) Commençons par un passage du *Volontaire et l'involontaire* où Ricœur semble avoir déjà touché ce principe infini résidant dans la volonté humaine sans le thématiser pour autant. L'ensemble de cet ouvrage, on le sait bien, plaidait pour l'idée d'une volonté qui ne surgit pas de rien mais qui, si elle veut devenir réelle, affirmative et puissante, doit s'appuyer sur l'involontaire corporel. Mais dans un passage intitulé « Valeurs 'matérielles' et valeurs

‘formelle’ »[1], Ricœur relevait le défi considérable que la morale kantienne pose à cette phénoménologie de la dialectique de la volonté et de l’involontaire.

Selon Kant, en effet, la volonté est purement spontanée, déterminée entièrement par la loi que la raison institue, indépendante ainsi de toute motivation sensible. En fait, l’ensemble de la philosophie pratique de Kant repose sur la distinction entre la sensibilité et la raison pratique législatrice, la première offrant des mobiles sensibles aux actions, la seconde établissant la loi morale universelle. Cette conception de la volonté pure, législatrice pour elle-même, contredit évidemment la définition eidétique que Ricœur a donnée à la volonté : selon celui-ci, la volonté se décide toujours en s’appuyant sur des motifs qu’elle reçoit, dont les valeurs affectives constituent une grande partie. La tâche de Ricœur consistait alors à montrer que la morale kantienne n’exclut pas l’idée de motivation, mais plutôt la suppose.

Dans les parties qui précèdent, Ricœur avait déjà souligné le fait que les besoins corporels ne sont pas entièrement étrangers à la décision, qu’ils ne sont pas les causes de ma décision, mais s’offrent, sous la forme de valeur, à mon évaluation[2]. C’est sur des différentes valeurs, vitales ainsi que sociales, que la volonté se délibère, et la décision n’est pas autre chose que l’arrêt de cette délibération sur une de ces valeurs[3]. Cette dynamique de la motivation peut bien dévoiler « le mouvement unitaire du volontaire et de l’involontaire »[4]. La morale kantienne, estimait Ricœur, doit aussi être considérée comme enracinée dans la motivation « qui dépasse *l’opposition* de la raison et de la sensibilité »[5]. Plus précisément, pour que les inclinations sensibles et le principe de la raison puissent entrer en conflit, il faut un champ commun de la motivation : « ‘mobiles à posteriori’ et ‘principe à priori’ doivent donc revêtir la commune livrée du *motif* »[6].

En fait, le concept kantien du respect n’est possible qu’en présupposant un tel champ commun. En maintenant la distinction entre le désir sensible et la loi morale universelle, Kant s’est heurté d’un problème fondamental : comment la loi morale, déterminée

[1] VI, p. 124-128.
[2] Voir VI, p. 89-100,
[3] Voir VI, p. 159-162.
[4] EPh, p. 73.
[5] VI, p. 125.
[6] VI, p. 125.

uniquement selon l'universalité formelle, peut-elle influencer le vouloir et donc l'agir humain ? C'est là que Kant recourt à un concept non moins insolite que celui de l'imagination transcendantale : le respect. Le respect est un sentiment moral distingué de tous les autres sentiments, qui sont sensibles. Il produit un effet subjectif sur le vouloir en affaiblissant nos inclinations sensibles et en nous « inclinant » vers la loi morale. Comme Kant lui-même l'explique, le respect pour la loi morale doit être considérée « comme un fondement subjectif de l'activité, c'est-à-dire comme un *mobile* qui nous porte à observer cette loi, et comme le fondement des maximes d'une conduite qui y soit conforme »[1].

Le statut insolite de ce sentiment *a priori* et purement pratique se trahit d'ailleurs dans son caractère contraignant. Alors que tous les autres sentiments nous attirent par le plaisir qu'ils peuvent nous donner, le respect nous oblige à agir par la loi morale, donc à l'encontre de toutes nos inclinations sensibles : « comme *soumission* à une loi, c'est-à-dire comme ordre (ce qui, pour le sujet affecté de façon sensible, annonce coercition), il ne contient donc aucun plaisir, mais bien plutôt une peine attachée à l'action »[2]. Le respect est ainsi un mobile qui exclut tous les mobiles sensibles, un mobile qui est objectivement déterminé et subjectivement effectif.

Il reste que la question suivante s'impose quand même à la phénoménologie de la volonté :

> Si le kantisme ne nous contraint pas de renverser les principes de notre description du volontaire et de l'involontaire, n'introduit-il pas une dimension absolument nouvelle dans la motivation, qui fait en quelque sorte éclater du dedans le cadre dans lequel il a semblé un moment qu'on pourrait l'inclure ?[3]

Car même au sein du champ commun de la motivation, la difficulté que pose la morale kantienne demeure : d'après la définition kantienne, le respect n'est pas une inclination involontaire que la volonté reçoit d'ailleurs, mais produit spontanément par elle-même. En ce sens, le principe *a priori* de la raison pratique, entrant dans le champ de motivation sous la

[1] E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, dans *Œuvres philosophiques. Tome II. Des* Prolégomènes *aux écrits de 1791*, sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, 1985, p. 595-804, ici p. 704 [AK V, 79].
[2] *Ibid*., p. 706 [AK V, 81].
[3] VI, p. 125-126.

forme de respect, demeure *hétérogène* à l'égard de tous les autres motifs. Ayant souci de garder la cohérence de ses analyses, Ricœur choisit de minimiser l'hétérogénéité du principe de la raison en le scindant en deux couches : une couche de la valeur matérielle, à savoir le respect d'autrui, et une couche formelle, à savoir l'exigence de l'universalisation.

Au niveau *matériel*, le respect d'autrui peut être considéré comme un besoin, donc une inclination involontaire, car l'homme est foncièrement un « être-en-commun »[1], et il désire d'être comblé par un autre soi. L'intersubjectivité, comme Ricœur l'avait déjà remarqué dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, est une dimension constitutive de l'existence humaine[2]. Autrui a donc une valeur analogue aux valeurs vitales, de sorte que je peux le désirer comme je désire du pain et de l'eau. C'est sur la base de ce désir d'être comblé par autrui et de vivre en communauté que se fondent toutes les valeurs sociales comme la justice, l'égalité et la solidarité. À ce niveau matériel, la valeur d'autrui peut être considérée comme *reçue* et non comme spontanée.

Quant à la couche *formelle* de la morale, l'attitude de Ricœur est un peu ambiguë. D'un côté, alors que pour Kant tout respect de l'autre n'est qu'une manifestation du respect de la loi universelle, Ricœur estime que la règle formelle de l'universalisation n'est qu'un « critère de *contrôle* » appliqué au besoin d'autrui : « On peut même se demander, une fois restituée à l'autre sa valeur directe et non point dérivée de la loi, si ce principe tout formel garde une autre fonction que de soumettre à une épreuve *critique* l'authenticité de nos sentiments »[3]. À cet égard, ce principe formel de l'universalisation doit être soumis à la valeur matérielle de l'autre et considéré comme dérivé de celle-ci. De l'autre côté, Ricœur reconnaît néanmoins qu'il y a quelque chose d'irréductible dans le principe universel thématisé par Kant : si le respect est produit spontanément par l'autonomie de la raison législatrice, il ne constitue pourtant pas un motif parmi d'autres, mais « l'obligation rationnelle de rester en accord avec soi-même dans la délibération »[4]. Autrement dit, le principe formel de l'universalisation « n'exprime pas un apport de valeur, un bien *sur* lequel on délibère, mais la valeur même de

[1] VI, p. 122.
[2] Voir le chapitre consacré à l'intersubjectivité qui s'intitule « Le 'toi' et la 'communication' », dans GMKJ, p. 157-206 ; cf. VI, p. 122.
[3] VI, p. 126.
[4] VI, p. 127.

l'opération de délibération »[1]. En somme, la morale kantienne ne supprime pas la dynamique de la motivation mais, bien au contraire, suppose la dialectique entre le volontaire et l'involontaire ; or elle ajoute quand même à la phénoménologie de la motivation une dimension irréductible, à savoir l'exigence de *rationalité* pour la volonté motivée.

En tenant compte de ces deux couches de la morale kantienne, Ricœur propose une formule plus « matérielle » de l'impératif catégorique kantien :

> le seul devoir « formel » qui entre dans le champ de la motivation est de ne point consentir à ce que l'éventail de la motivation se renferme sur les seule valeurs « matérielles » que me dépeignent le désir et la crainte, et de le tenir ouvert selon sa plus grande envergure : « Quand tu délibères en toi-même, accueille les valeurs les plus hautes, celles dont autrui est le foyer »[2].

L'exigence de rationalité dans la délibération semblait ainsi être réduite à l'exigence de se tenir ouvert vers les valeurs d'autrui et de ne pas s'enfermer dans le désir et la crainte de soi-même. Il semble que Ricœur se soit contenté de montrer la compatibilité de la morale kantienne avec la phénoménologie de la volonté, de sorte que l'aperception de ce principe « irréductible » de la rationalité n'a pas modifié le concept de la liberté établi dans le premier tome de la *Philosophie de la volonté*. Par conséquent, la rationalité ou l'Intelligibilité, qui se situe d'ailleurs au centre de la pensée kantienne, n'avait pas été manifestement thématisée en vue de définir la liberté ; corrélativement, si la liberté était comprise à cette époque-là comme une *participation à l'être* par le biais de l'incarnation, le terme « être » désignait plutôt le mystère de réconciliation que l'on vit qu'un principe rationnel ou intelligible.

2) C'est sans doute dans « Kant et Husserl » et dans un autre article de la même époque, « Sympathie et respect »[3], que Ricœur met le mieux en avant le *respect* comme dimension irréductible que la philosophie pratique kantienne apporte à une phénoménologie de la volonté. Cette dimension émerge lorsque le problème d'*autrui* se manifeste dans toute sa particularité. Comme nous l'avons déjà indiqué, le problème d'autrui, tel qu'il est traité dans la phénoménologie husserlienne, se tient dans un paradoxe : il faut constituer un *alter ego* à

[1] VI, p. 127.
[2] VI, p. 128.
[3] Premièrement paru en 1954, repris dans EPh, p. 266-283.

partir de ma *propre* sphère égologique. Autrement dit, il s'agit de comprendre autrui comme à la fois mon *semblable* – parce qu'il est aussi un *ego* constituant, donateur du sens – et un *autre* – dans la mesure où c'est une toute autre sphère égologique à laquelle je ne peux jamais accéder[1].

Cependant, pour pouvoir vraiment avoir en face un autre qui est pourtant mon semblable, ni une phénoménologie de l'apparaître, ni une phénoménologie de la sympathie ne suffisent. La phénoménologie de l'apparaître du style husserlien manque du moyen de distinguer la chose qui apparaît de la personne qui a une valeur d'être comme moi, tandis que la phénoménologie de la sympathie, promue par Max Scheler, tend vers la confusion affective dans laquelle l'altérité d'autrui risque de se dissoudre et de se réduire à un pur objet de mon désir ou bien, en termes kantiens, à un simple moyen pour satisfaire mon désir. Seul le respect purement pratique peut *poser* autrui comme un autre qui est en même temps mon semblable : il est mon *semblable*, dans la mesure où nous sommes tous des êtres raisonnables participant au règnes des fins ; il est néanmoins un *autre* pour moi, car en tant qu'être raisonnable, il s'incarne dans une existence singulière, distincte de moi existant. Cet autre en face de moi est donc une « existence-valeur »[2], une existence qui est en même temps une fin en soi ; seulement cette existence-valeur ne peut être ni connue, ni perçue, mais elle doit être *traitée* comme une fin en soi par l'acte volontaire.

3) En recourant finalement dans *L'homme faillible* à la philosophie pratique de Kant, Ricœur affirme qu'une analyse de la volonté doit tenir compte de sa dimension proprement *pratique*, qui ne s'épuise pas par la motivation, par la réciprocité du volontaire et de l'involontaire. Si l'on compare cette lecture ultérieure avec l'analyse de la morale kantienne faite dans *Le volontaire et l'involontaire*, on peut constater un renversement : d'après le premier tome de la *Philosophie de la volonté*, la valeur formelle, qui consiste dans l'obligation de délibérer rationnellement était en un sens considérée comme « dérivée » des valeurs matérielles que j'éprouve devant autrui[3] ; dans les deux articles que nous venons de

[1] Voir EPh, p. 246-248, 267-270.
[2] EPh, p. 250, 276.
[3] Voir VI, p. 126.

citer, Ricœur insiste par contre sur la fonction *critique* et transcendantale de la raison pratique pour les sentiments éprouvés devant autrui. En effet, si ma sympathie pour autrui n'est pas fondé sur le respect, par lequel « la personne se trouve d'emblée située dans un champ de personnes dont l'altérité mutuelle est strictement fondée sur leur irréductibilité à des moyens », ce sentiment ne serait pas plus qu'« un affect animal »[1], et corrélativement, une action mue par un tel sentiment ne pourrait pas être considérée comme ayant véritablement accueilli « les valeurs les plus hautes, celles dont autrui est le foyer »[2].

De cette évolution dans la lecture que Ricœur fait de la philosophie pratique kantienne, découlent deux conséquences importantes pour la signification ontologique de la liberté. Premièrement, la liberté humaine peut non seulement accomplir les œuvres dans le monde, mais aussi poser *l'être de la personne* en face de moi. Il semble que Ricœur va même jusqu'à suggérer, à la suite de Kant, que c'est dans cette capacité à poser autrui comme une existence-valeur que réside la dignité la plus haute de notre volonté, car c'est par cet *acte* de position que nous confirmons la réalité de notre être en soi, confirmons que nous sommes véritablement les êtres raisonnables, tandis que cet être en soi ne peut jamais être ni connu ni aperçu. La notion de respect est associée maintenant à l'être de la seconde personne, et c'est par le biais du statut ontologique de la seconde personne que Ricœur explore une autre voie pour comprendre le rapport que la liberté tient avec l'être, laissant provisoirement de côté le mystère de la réconciliation.

En second lieu, la morale kantienne met à nu un principe de la liberté humaine qui consiste non plus dans l'accueil des motifs sensibles, mais dans le *refus* de ceux-ci. Comme Ricœur l'affirme dans « Kant et Husserl », la position de l'être d'autrui est en même temps une *auto-limitation* de ma propre volonté, « puisque l'autre c'est celui contre qui je ne dois pas agir »[3]. En d'autres termes, en face d'autrui, je ne me permets pas de céder entièrement à ma propre sensibilité ou affection. En somme, alors que *Le volontaire et l'involontaire*

---

[1] EPh, p. 249.

[2] VI, p. 128. En fait, Ricœur a déjà remarqué cette fonction critique de la valeur formelle de l'universalisation pour assurer « l'authenticité de nos sentiments » (VI, p. 126). Toutefois, comme nous l'avons déjà signalé, le souci de Ricœur était de révéler davantage la continuité entre la morale kantienne et la phénoménologie, que l'hétérogénéité de l'exigence d'universalité par rapport aux autres motifs.

[3] EPh, p. 250.

s'efforçait de mieux comprendre comment la volonté peut agir en *accueillant* l'involontaire corporel, il s'agit maintenant de dévoiler pourquoi la liberté ne s'appuie pas sur n'importe quelle valeur, pourquoi elle est capable de se restreindre en *repoussant* certaines valeurs.

C'est donc par le détour de la problématique ontologique d'autrui, éclairée avant tout par la philosophie pratique de Kant, que Ricœur découvre une dimension proprement pratique de la volonté, qu'il intègre à nouveau, dans *L'homme faillible*, dans une phénoménologie de l'agir, mais avec quelques nuances.

Verticalement, le principe pratique que la morale kantienne rend manifeste est intégré dans la phénoménologie de l'agir comme sa dimension constitutive, mais, cette fois, non plus dans un sens limitatif, mais de manière beaucoup plus *affirmative* : le principe pratique de la volonté révèle en fait la visée infinie de l'agir, donc son ouverture vers l'être. En même temps, Ricœur reprend les analyses faites dans *Le volontaire et l'involontaire* afin de montrer comment la volonté, en tant que liberté incarnée, paraît comme une ouverture *finie* vers l'être. La phénoménologie de l'agir doit alors être appréhendée comme la synthèse de ces deux aspects, selon le paradigme de l'ouverture dans une perspective finie.

Horizontalement, ce n'est plus l'être d'autrui qui se situe au centre de l'interrogation de « La synthèse pratique », mais l'agir en tant que tel. L'objet intentionnel de l'agir n'est ni l'œuvre à accomplir, ni l'être d'autrui, mais l'idée de la personne ou le Soi idéal. Du côté noétique, corrélativement, le respect devient le synonyme de la liberté. Nous tentons de montrer dans la suite que c'est ici que Ricœur donne la définition la plus claire de la liberté humaine.

2. La constitution ontologique de la personne

Ricœur dévoile d'abord la dialectique du fini et de l'infini, cette fois *au sein de* la phénoménologie de la volonté. Il ne s'agit plus de la distinction entre les valeurs matérielles et la valeur formelle, ni de celle de l'apparition d'autrui et de la position de son existence-valeur, mais, suivant le modèle du connaître, d'une ouverture finie vers un horizon infini. Cet

horizon infini, Ricœur le déploie à l'aide d'un va-et-vient entre l'éthique d'Aristote et la morale kantienne. C'est l'éthique aristotélicienne qui accorde à la morale kantienne une visée du bien. Le bien, déclare Ricœur à la suite d'Aristote, est « 'ce en vue de quoi on fait tout le reste' »[1]. Cela signifie que la volonté n'est pas uniquement détermination par une loi universelle, mais qu'elle pose quand même un objet, qui est le Bien. Ricœur remarque qu'en réalité, cette idée n'est pas absente chez Kant : dans la « Dialectique de la raison pratique », Kant forme la notion de l'« objet entier d'une raison pure pratique »[2], à savoir le souverain bien. Avec le concept du souverain bien, Kant ne demeure plus dans le formalisme de la loi morale, mais vise la plénitude de la raison pratique en signalant le fait que « la raison *exige* l'adjonction du bonheur à la vertu, afin que le bien soit complet et parfait »[3]. Ce qui importe ici, ce n'est plus l'idée de l'*universalité* de la loi morale, mais la *totalité* de la visée de la raison, laquelle est non seulement destinée à la conformité aux préceptes moraux, mais aussi à l'accomplissement du bonheur correspondant à sa perfection. La volonté, même entendue dans le sens kantien, a son objet : elle désire le bien accompli.

Cependant, en abordant cette notion du souverain bien dans la « Dialectique de la raison pure », Kant nous interdit de faire du bonheur la détermination de notre volonté et de confondre de cette manière le souverain bien et le plaisir. C'est « cette *épochè* du bonheur »[4] que Kant apporte à l'éthique aristotélicienne, et c'est par cette épochè que Ricœur signale l'*hétérogénéité* de la visée infinie à l'égard de l'aspect fini de l'agir humain. En effet, le bonheur dont Ricœur parle ici, ou bien le souverain bien selon la terminologie kantienne, est tout autre chose que la somme des plaisirs. C'est ici que la disproportion de la perspective et du sens sert de modèle pour la synthèse pratique. Autant le sens n'est pas la somme de toute perspective mais le tout donné d'un seul coup, autant le bonheur n'est pas la composition progressive de tous les actes individuels, mais la destinée de l'homme dans son indivision et sa totalité. Ce qui caractérise les actes individuels, c'est que leur accomplissement peut leur

[1] HF, p. 82.
[2] HF, p. 84. Ricœur cite ici la traduction suivante : E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1949, p. 117 ; cf. E. Kant, *Œuvres philosophiques. Tome II.*, *op.cit*., p. 741 [AK V, 109].
[3] HF, p. 84 ; cf. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, dans *Œuvres philosophiques. Tome II.*, *op.cit*., p. 742-743 [AK V, 110-111].
[4] HF, p. 83.

donner un repos provisoire ; la visée totale du bonheur, en tant qu'horizon de tous mes actes, se montre par contre toujours comme un « pas encore ». Elle est la visée de tous les actes individuels, sans jamais être atteinte par aucun d'entre eux. C'est pourquoi « le bonheur n'est donné dans aucune expérience ; il est seulement désigné dans une conscience de direction »[1].

Malgré l'hétérogénéité du bonheur par rapport à l'accomplissement provisoire de l'acte individuel, la visée du bonheur n'est pas quelque chose qui s'ajoute au motif individuel du dehors, mais les deux doivent se comprendre dans leur *synthèse*, c'est-à-dire qu'il faut toujours comprendre l'un dans la perspective de l'autre. La synthèse du connaître sert ici une nouvelle fois de paradigme : connaître consiste dans l'ouverture de l'intelligence dans l'étroitesse du sensible ; de même manière, l'homme ne vise le bonheur que dans l'étroitesse de son *caractère*. Le caractère n'est pas, Ricœur y insiste, un portrait extérieur que l'on peut donner d'un homme comme on le ferait d'une chose, mais il « est une limite inhérente à la fonction médiatrice du corps propre, l'étroitesse originelle de mon ouverture »[2].

Ce n'est que dans la perspective de la synthèse pratique que l'on peut comprendre les deux faces du caractère. D'un côté, le caractère est avant tout ce qui me permet de m'ouvrir vers le monde pratique, comme l'ancrage corporel est avant tout ce qui me permet de m'ouvrir vers le monde de choses. Je peux poursuivre le bonheur ou le projet existentiel de la vie humaine, justement parce que j'existe déjà ici de telle ou telle manière, que je suis toujours motivé de telle ou telle manière, que je possède déjà tel ou tel pouvoir corporel. Sans cet ancrage corporel dans le champ pratique, la visée du bonheur ne serait pas concevable pour moi. En suivant le paradigme de l'ouverture depuis l'étroitesse vers l'infini, paradigme en lui-même neutre ou innocent, Ricœur souligne ici que le caractère, l'aspect fini de l'agir humain, n'est pas davantage mauvais éthiquement, mais ontologiquement constitutif de l'être humain ; la finitude elle-même, comprise dans la perspective de la synthèse du fini et de l'infini, n'est donc pas l'origine du mal.

D'un autre côté, comme dans la perception, ce n'est que par une réflexion secondaire que je découvre que je perçois toujours de quelque part, d'*ici* où se situe mon corps, ce n'est

[1] HF, p. 85.
[2] HF, p. 76.

que par une réflexion identique que je découvre mon caractère comme une ouverture *finie*. Cette finitude signifie non seulement que j'accède à l'humanité toujours d'une certaine manière, mais aussi que la manière singulière par laquelle j'accède l'humanité est reçue et immuable. En d'autres termes, même si le caractère se montre davantage comme une ouverture vers l'humanité tout entière, il est encore, en un sens, un « destin » imposé à nous et non pas choisi par nous. Alors que l'homme peut changer sa place afin de percevoir un objet de différents « ici », il ne peut pas changer son caractère, car cela voudrait dire devenir une autre personne. Je suis né comme une personne singulière, c'est-à-dire que mon propre caractère m'a déjà été imposé dès que j'étais né ; plus encore, cette existence singulière que je suis n'est ni choisie ni posée par moi-même, mais je l'ai héritée de mes ancêtres. Le caractère peut ainsi être considéré comme « la manière finie de la liberté »[1], et son étroitesse consiste dans le fait que je ne peux viser le bonheur que d'une certaine manière, laquelle est singulière, immuable et reçue. Or on ne souligne jamais assez que cette « manière finie de la liberté », constitutive de la volonté humaine, n'est pas le principe du mal en elle-même, mais seulement un principe d'étroitesse dans l'ouverture vers l'infini.

La synthèse de ces deux côtés – l'existence finie de l'homme d'une part, marquée par son caractère singulier, et d'autre part la visée du bonheur en tant qu'objet total de la raison, le projet existentiel de l'homme – nous donne ainsi la clé pour comprendre l'être de l'humanité. Comme nous l'avons déjà expliqué dans notre lecture de « Kant et Husserl », la question ontologique, considérée depuis la phénoménologie, consiste dans l'explicitation du sens d'un être. De la même manière, Ricœur s'intéresse ici au *sens de l'être humain* :

> L'humanité, c'est la personnalité de la personne, comme l'objectivité était la choséité de la chose ; c'est le mode d'être sur lequel doit se régler toute apparition empirique de ce que nous appelons un être humain, c'est la constitution ontologique des « étant » humains en langage heideggérien[2].

La personnalité, selon la synthèse du fini et de l'infini, est « une fin de mon action qui serait en même temps une existence »[3]. Une personne est certes une existence singulière,

[1] HF, p. 77.
[2] HF, p. 87.
[3] HF, p. 88.

mais cette existence est en même temps destinée au projet total de la raison, c'est-à-dire au bonheur, qui est la fin de toutes les actions. C'est donc l'agir humain qui donne sens à l'être d'humanité : en agissant, je traite moi-même ainsi qu'autrui comme une existence singulière qui est pourtant une fin en soi.

3. Le respect en tant que liberté pratique

Passant maintenant du côté noématique au côté *noétique* de la synthèse pratique, que pourrait-on dire de cette volonté qui donne sens à l'être de la personne par son libre acte ? Autrement dit, quel est l'acte qui opère cette synthèse de l'existence d'une personne et de sa valeur ? C'est ici que Ricœur recourt une fois encore à la notion kantienne du respect, mais en la dépouillant de sa connotation morale. Le respect est, selon Kant, le troisième terme homogène à la fois à la faculté de désirer et à la raison pratique, comme l'imagination transcendantale l'était à la sensibilité et à l'entendement. Or ce que le respect révèle, c'est une condition humaine foncièrement divisée : « dans le respect, comme le remarque Ricœur, je suis sujet qui obéit *et* souverain qui ordonne »[1] ; autrement dit, agir selon le respect signifie agir *contre* mes inclinations, bien que le respect provienne aussi d'une loi que ma raison m'impose à moi-même, c'est-à-dire de l'autonomie. Mais cette situation divisée et conflictuelle est-elle la condition originaire de l'agir humain ?

Dans le passage « Valeurs 'matérielles' et valeurs 'formelle' » du *Volontaire et l'involontaire*, Ricœur avait déjà remarqué que le concept du respect présuppose une phénoménologie de la motivation, selon laquelle le principe *a priori* de la loi morale peut entrer, sous la forme d'un sentiment pratique, c'est-à-dire du respect, dans un champ commun avec les mobiles sensibles. En dévoilant la dimension infinie dans la phénoménologie du « je veux » et en l'abordant dans un style synthétique, Ricœur va encore plus loin dans la recherche du sol phénoménologique du respect, afin de reconquérir « la dimension 'pratique' originaire sur son aspect 'éthique' et dualiste dérivé »[2]. D'après

[1] HF, p. 91.
[2] HF, p. 93. À cette époque, Ricœur emploie le terme « éthique » dans un sens relativement péjoratif : il s'agit d'une norme qui s'impose à l'homme et qui entraîne une scission dans la conscience. Mais ce ne sera plus le cas à partir des années 80.

Ricœur, la philosophie pratique de Kant est éthique parce qu'il y présuppose « une sensibilité *déjà* déchue »[1]. À cette sensibilité déchue, qui résiste toujours la loi morale, le respect ne peut pas ne pas s'avérer coercitif. Mais pour un philosophe qui valorise la philosophie de l'incarnation, la sensibilité n'est en elle-même ni mauvaise, ni rebelle, mais elle est – comme le montrent les analyses du *Volontaire et l'involontaire* et de l'aspect fini de la synthèse pratique dans *L'homme faillible* – avant tout la condition préalable pour la raison de se manifester dans le monde. Bien qu'il existe dans la disproportion du fini et de l'infini une *possibilité* pour l'homme de faillir, cette disproportion est originairement innocente et, si l'on ose dire, bonne.

Ce que la notion de respect dévoile au fond, c'est en effet « une *disponibilité* du désir pour la rationalité, telle la générosité cartésienne qui est action et passion tout à la fois, action du libre arbitre et émotion dans la profondeur corporelle »[2]. On entend dans ce propos une résonance de l'idée de la liberté comme une activité réceptrice. Mais alors que la dimension active de la liberté était abordée dans *Le volontaire et l'involontaire* dans la ligne de la philosophie de l'existence, donc comme le surgissement d'un élan, Ricœur détermine ici clairement ce que signifie l'aspect actif de la liberté : il consiste dans sa poursuite de l'objet entier de la raison, ou bien celle du projet existentiel de la vie humaine dans sa totalité. Le respect devient ainsi un autre nom de la liberté, dans la mesure où la liberté humaine est précisément la capacité de viser l'accomplissement de l'humanité même dans mon existence singulière, de me traiter moi-même et autrui comme une fin en soi, même si je suis « perspective finie, dilection de mon corps, accoutumance et inertie, caractère »[3].

De cette conception de la liberté humaine, qui explicite sa dimension infinie en lien avec la raison, découlent deux conséquences importantes pour l'ontologie de la liberté. Premièrement, la liberté s'éloigne définitivement de la notion du libre-arbitre, et se définit comme une capacité originairement *pour le bien*, malgré sa constitution disproportionnelle et

---

Pour cette transition dans l'attitude ricœurienne envers l'éthique, notamment la morale kantienne, voir *infra*, p. 340-348.

[1] HF, p. 92.

[2] HF, p. 94 ; nous soulignons.

[3] HF, p. 84.

sa fragilité. Bien entendu, dans cette conception de la liberté, l'idée du choix arbitraire n'est pas entièrement éliminée – elle va surgir à nouveau, comme on le verra, dans l'aporie du mal – mais Ricœur souligne ici qu'un homme libre est originairement bon.

Cette première conséquence n'est pas sans rapport avec la seconde : la liberté humaine, selon la conception donnée dans *L'homme faillible*, est une *participation à l'être*. Approchons-nous de cette idée de la participation par ces deux côtés. D'un côté, la phénoménologie transcendantale présente une dimension ontologique, étant donné que c'est dans l'intentionnalité que l'on donne sens à un étant. Dans la synthèse pratique, c'est en agissant que la liberté donne sens à l'être de la personne. De l'autre côté, cependant, cette *donation* de sens ontologique à la personne ne saurait se confondre, bien entendu, avec la *fondation* de son être. La liberté humaine se trouve en fait vis-à-vis d'une double altérité qui l'empêche de se prétendre fondatrice. Il est facile de comprendre que l'incarnation corporelle constitue pour la liberté l'altérité d'en bas : je ne crée pas mon existence singulière ni mon corps, mais je me trouve toujours déjà dans cette existence. Il nous semble que la visée infinie de l'agir humain dévoile également une altérité pour la liberté. Pourquoi faut-il considérer ma propre poursuite du projet existentiel de la vie comme étant orientée par un autre ordre que ma propre existence ?

À cet égard, le détour par le problème d'autrui s'avère très éclairant : en fait, l'idée de la destination de la raison dans sa totalité n'est pas solipsiste, mais elle comporte une dimension foncièrement *intersubjective*. L'humanité est ce que je partage avec tout être humain, tandis que le souverain bien est ce à quoi tout être humain est en droit d'aspirer et capable d'aspirer. Si l'objet intentionnel de l'agir humain n'est ni l'accomplissement de ma propre vie ni celui de la vie d'une personne spécifique, mais un idéal de la personne, c'est précisément parce que lorsque j'agis, je cherche à accomplir quelque chose non seulement de désirable à mes propres yeux, mais aussi reconnu comme estimable par tous. Le terme « respect » a déjà une connotation de réceptivité : agir par respect, cela signifie se soumettre volontiers à un ordre que je reconnais comme supérieur à moi-même. En ce sens, la liberté est une activité réceptrice non seulement à l'égard de sa situation corporelle, mais aussi vis-à-vis de l'ordre

de la raison. Comme Kant le dit admirablement, c'est par l'autonomie que l'on participe au règne des fins, à « un ordre des choses plus élevé et immuable »[1].

En somme, face à cette double altérité, la liberté d'agir n'est qu'une *médiation* entre le fini et l'infini, tandis que ni l'un ni l'autre ne sont à proprement parler créés par la liberté humaine. Cependant, ni l'un ni l'autre n'auraient de *sens* pour moi qu'en tant que je fais cette médiation en *agissant* : sans cette phénoménologie de l'agir qui fait la synthèse des deux, le corps retombe dans le monde des objets et devient quelque chose d'extérieur à moi, tandis que le monde intelligible n'est qu'une illusion métaphysique de la raison spéculative. La participation à l'être doit s'effectuer dans l'acte libre ; en revanche, par cet acte libre, je me trouve participant à un ordre d'être que je ne fonde pas. En ce sens, l'approche phénoménologique est indépassable pour comprendre la signification ontologique de la liberté – bien entendu, la phénoménologie dont il est question ici s'éloigne définitivement de la phénoménologie husserlienne qui s'abstient de parler de l'être et qui tend ainsi vers l'idéalisme.

IV. La fragilité affective et la liberté d'exister

Nous en arrivons finalement à la troisième partie de *L'homme faillible*, qui s'intitule « La fragilité affective ». Si Ricœur a exploré dans la première partie la constitution ontologique de l'objet du connaître, dans la deuxième partie celle de la personne visée par l'agir humain, il convient de dire que dans cette troisième partie, Ricœur aborde le problème ontologique par excellence : que signifie « j'existe » ? Il s'agit maintenant pour lui de poser la question de la *constitution ontologique du soi*.

Dans cette partie très dense et très chargée de connotations existentielles, Ricœur ne relâche pas pour autant sa méthode phénoménologique développée dans les deux chapitres précédents. Cette longue préparation méthodologique permet à Ricœur d'appliquer sa phénoménologie à la conscience intime de l'existence, afin d'approcher de la

[1] E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, *op.cit*., p. 116, cité par Ricœur dans HF, p. 84 ; cf. E. Kant, *Œuvres philosophiques. Tome II.*, *op.cit*., p. 739 [AK V, 107].

précompréhension pathétique de la « misère » que les philosophes comme Platon, Pascal et Kierkegaard ont thématisée, s'agissant de l'existence humaine[1]. Pour ces philosophes, l'existence humaine est un « mixte » et c'est en cela que réside la racine de toute misère humaine. Ricœur cherche à montrer que ce caractère mixte n'est pas misérable en tant que tel, et que la situation conflictuelle et fragile est constitutive de l'existence humaine, cette dernière étant originairement bonne[2]. Autrement dit, l'homme est un « mixte », mais cela fait partie de sa constitution ontologique, qui ne le conduit pas forcément à la misère ; l'homme non seulement *doit* exister en tant que conflictuel intérieurement, mais il le *peut* aussi d'une façon affirmative.

Afin d'explorer la sphère la plus intime de l'existence humaine, Ricœur a recours cette fois à une analyse intentionnelle du *sentiment*, car mon existence est en effet *sentie en mon cœur*. En fait, dans les deux premières étapes de *L'homme faillible*, à savoir « La synthèse transcendantale » et « La synthèse pratique », nous avons vu que la synthèse du fini et de l'infini est projetée sur l'objectivité, tandis que le pôle noétique ou le pôle-sujet de la constitution demeurait dans l'obscurité. Cela tient au fait que dans le connaître et dans l'agir, le soi *s'oublie* dans la visée de son objet intentionnel : lorsque j'étudie une chose, je m'absorbe entièrement dans l'attention de cette chose ; lorsque j'agis, je m'occupe de mon projet à accomplir. Ce n'est ainsi que dans le sentir que je tourne finalement mon attention vers moi-même et vers mon existence.

Cependant, cette aventure dans la conscience la plus intime de l'existence à travers le sentiment n'est point évidente. Pour Ricœur, deux questions demandent d'explication :

> Les deux question sont liées, la question de *méthode* et la question de *fond* : la question de la possibilité d'une philosophie du sentiment et celle d'un achèvement de la méditation sur la « disproportion » dans la dimension du sentiment[3].

Pour nous, pareillement, il existe une question de méthode et une question de fond dans cette

[1] Voir le chapitre premier de *L'homme faillible*, « Le pathétique de la 'misère' et la réflexion pure » (dans HF, p. 21-34), et les propos qui, encadrant les deux chapitres suivants, montrent leur portée et leur limite pour une compréhension de la « misère » (pour « La synthèse transcendantale », voir HF, p. 35-37, 63 ; pour « La synthèse pratique », voir HF, p. 64-67).
[2] C'est ici que l'on trouve une réponse lointaine à la première critique que Ricœur a lancée à Kierkegaard au sujet de l'ontologisation de la faute ; cf. *supra*, p. 112-114.
[3] HF, p. 99 ; nous soulignons.

section :

— la question de *méthode* tout d'abord, en quel sens ce chapitre portant sur l'affirmation « j'existe » peut-il être considéré comme étant encore inscrit dans la phénoménologie que nous avons dégagée dans notre préliminaire méthodologique ? Pour poser différemment cette question : comment la signification ontologique du soi se constitue-t-elle encore dans une approche phénoménologique ?

— La question de *fond* maintenant : si l'existence est sentie plutôt que voulue et connue, est-il encore possible de parler de la liberté dans cette dernière étape d'analyse ? En d'autres termes, peut-il y avoir liberté dans l'affectivité, cette sphère où semble dominer la *passivité* ?

1. La démarche phénoménologique en question

Il n'est pas aisé de répondre à la première question. Notons déjà que d'un point de vue *formel*, la structure de ce chapitre rompt apparemment avec les deux chapitres précédents. En effet, Ricœur a procédé à ses analyses du connaître et de l'agir selon un schéma bien défini : il commençait toujours par l'aspect fini de la synthèse, et il opposait ensuite à la finitude la visée infinie ; finalement venait la dialectique des deux aspects dans un être constitué par une certaine forme de la liberté. Mais dans « La fragilité affective », ce schéma fini-infini-synthèse est d'abord précédé par une explication méthodologique du sentiment, puis interrompu par l'insertion d'une analyse du θυμός, c'est-à-dire des requêtes d'avoir, de pouvoir et de valoir.

S'agissant maintenant du *contenu* de ce chapitre, on peut constater une différence majeure entre cette troisième étape et les deux premières : alors que la synthèse transcendantale et la synthèse pratique se projetaient sur une objectivité en face du sujet, c'est-à-dire la chose en face du sujet connaissant et la personne visée par le sujet voulant, la fragilité affective ne s'apaise pas dans la synthèse de l'objet mais, en tant que sentie au cœur, elle demeure un conflit au sein de la subjectivité. On peut ici se demander, à la limite, si

Ricœur fait encore de la *phénoménologie* dans cette dernière étape d'analyse !

1) C'est d'ailleurs une question que plusieurs commentateurs se posent, et ils ont tendance à y répondre « non ». Don Ihde, dans son *Hermeneutic Phenomenology. The Philosopher of Paul Ricœur*, a consacré un chapitre tout entier à la phénoménologie de *L'homme faillible*[1]. Il a bien remarqué que la tentative ricœurienne dans l'article « Kant et Husserl » consiste à limiter la tendance idéaliste de la phénoménologie husserlienne par la visée de la chose en soi développée par Kant. Mais ce qui échappe au commentateur américain, c'est le fait que Ricœur a recours dans *L'homme faillible* à la philosophie kantienne non plus simplement comme une *limitation* posée à la phénoménologie husserlienne, mais comme une dimension infinie qui transforme celle-ci en une phénoménologie du style synthétique.

Pour D. Ihde, la portée de la philosophie kantienne dans *L'homme faillible* consiste principalement dans l'idée d'une *intention non remplie* : l'infini signifie justement cette intention qui ne saurait être remplie, en l'occurrence, par la perception. C'est pourquoi lorsque le commentateur applique le modèle d'une « phénoménologie au sein de la limitation kantienne » à *L'homme faillible*, il lui apparaît que seule la première étape d'analyse, « La synthèse transcendantale », correspond à ce modèle ; quant aux deux étapes suivantes, « La synthèse pratique » et « la fragilité affective », ce modèle ne lui permettrait pas de comprendre grande chose[2].

Par exemple, quelle est « l'intention non remplie » de la volonté humaine ? D. Ihde l'entend comme la totalité *indéfinie* de toutes les possibilités humaines, dont un homme particulier ne peut réaliser qu'une partie, à cause, bien entendu, de son caractère fini[3]. Malheureusement, cette lecture de la synthèse pratique renverse entièrement la pensée de Ricœur. Si l'humanité est entendue comme la somme de toutes les possibilités humaines qui est toujours hors de ma portée, je ne pourrais que misérablement me considérer moi-même

[1] Voir « Chapiter 3. Phenomenology within 'Kantian' Limits : Fallible Man », dans D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*, *op.cit*., p. 59-80.
[2] Voir *ibid*., p. 64.
[3] Voir *ibid*., p. 72.

comme un être foncièrement *fini*, qui n'accomplirais que ce que mon caractère me permet à faire. Ce que Ricœur cherche à montrer par sa phénoménologie de synthèse, c'est précisément le contraire : en tant que caractère fini, l'être humain *est* déjà dans l'infini par sa visée. Agir par respect, chercher à faire quelque chose d'estimable aux yeux de tous, c'est déjà participer à cet ordre infini de l'humanité, quoique cette participation se réalise toujours à travers mon caractère singulier et délimité.

Cette méprise de D. Ihde au sujet de la phénoménologie synthétique de Ricœur devient encore plus manifeste « La fragilité affective », où il n'est plus question de « l'intention non remplie ». Selon Ricœur, l'homme est tout à fait capable d'avoir des « sentiments ontologiques » qui lui montre qu'il *est* dans l'être, qu'il *est* la raison[1]. Dans cette dernière étape d'analyse, il ne s'agit plus de la synthèse transcendantale entre la perception d'une présence immédiate et la visée de la chose en soi, mais ma présence corporelle *hic et nunc* et mon appartenance à l'ordre suprême de la raison sont toutes deux senties dans mon cœur. Par là, comment est-il encore possible de parler d'une « phénoménologie au sein de la limitation kantienne » ? D. Ihde est forcé d'assumer à ce point-là que « la phénoménologie de l'affectivité menace le schéma kantien »[2].

2) Un autre commentateur, Theodoor Marius van Leeuwen, radicalise la lecture de D. Ihde en proposant de dire qu'il existe dans l'analyse anthropologique de *L'homme faillible* une « *rupture* méthodologique définitive » entre les deux premières étapes et la troisième étape[3]. D'après T. M. van Leeuwen, « La synthèse transcendantale » et « La synthèse pratique » demeurent encore dans le cadre du modèle transcendantal kantien, car ces deux étapes se concentrent sur l'objectivité, que ce soit celle de la chose connue ou celle de la personne visée par l'agir. « La fragilité affective », par contre, se tourne de l'objectivité vers l'intériorité du cœur humain. Si cette partie peut encore être considérée comme suivant le modèle kantien, c'est parce que l'affectivité est traitée ici comme la *contrepartie* de la

[1] Voir HF, p. 117-122.
[2] D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*, *op.cit.*, p.75, la traduction française est proposée par nous.
[3] Voir T. M. van Leeuwen, *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Amsterdam, Rodopi, 1981, p. 48-50.

connaissance : « à côté de la double structure de finitude et de l'infinitude, apparaissent ici des nouvelles dualités : celle du connaître et du sentir, et celle du sentir et de l'agir ; c'est dans leur relation *réciproque* que l'on comprend le sentir »[1]. T. M. van Leeuwen suggère ainsi que, alors que dans « La synthèse transcendantale » Ricœur applique le modèle de la philosophie transcendantale de Kant à la chose connue, maintenant il s'agit d'explorer le côté subjectif de la connaissance objective révélé par le sentiment. Bref, selon T. M. van Leeuwen, le « second modèle analytique » de *L'homme faillible* est la contrepartie subjective ou intérieure de l'intentionnalité vers l'objet déployée dans les deux chapitres précédents.

Est-ce là une explication satisfaisante ? D. Ihde, qui penchait vers une pareille solution, se posait déjà la question : en traitant le sentir comme la contrepartie du connaître, Ricœur ne retourne-t-il pas à la phénoménologie husserlienne orthodoxe qui ajoute les vécus affectifs et volitifs au noyau de sens constitué dans la perception[2] ? Mais cette phénoménologie orthodoxe qui méprend la particularité des vécus affectifs et volitifs n'est-elle pas précisément ce que Ricœur cherche à écarter dès *Le volontaire et l'involontaire*[3] ?

En somme, ces commentateurs sont perplexes devant la dernière étape de *L'homme faillible* parce que la phénoménologie de cet ouvrage est mal comprise d'une double manière. Du point de vue horizontal, l'intentionnalité du sentir, et surtout sa relation avec celle du connaître, est encore dans l'obscurité et demande donc des précisions. Du point de vue vertical, ils insistent avant tout sur la fonction *limitative* de l'aspect infini à l'égard de la tendance idéaliste de la phénoménologie husserlienne, négligeant le fait que la visée à l'infini revêt un intérêt beaucoup plus important dans *L'homme faillible* que celui de limiter l'idéalisme husserlien.

En effet, malgré son insertion bien définie dans un corps qui est déterminé temporellement et spatialement, l'homme est un être qui est capable de viser l'infini en connaissant, agissant et sentant ; cela montre qu'il est capable de participer à un ordre supérieur de l'être, et que son existence est originairement une affirmation, et non pas une

[1] *Ibid*., p. 49-50 ; la traduction française est proposée par nous.
[2] Voir E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 93-95, *op.cit*., p. 322-332.
[3] Concernant cette critique de la phénoménologie husserlienne, voir EPh, p. 70-71.

négation. En d'autres termes, la visée de l'infini a une *signification ontologique positive* dans *L'homme faillible*, et pas seulement une signification limitative et négative.

Alors que Ricœur a, selon nous, annoncé à la fin de « Kant et Husserl » l'*opposition* entre la phénoménologie et l'ontologie – « Husserl *fait* la phénoménologie. Mais Kant la *limite* et la *fonde* »[1] –, *L'homme faillible* cherche bien, en somme, à explorer la signification ontologique de l'homme libre *à travers* une démarche phénoménologique patiente. Comment cette démarche se manifeste-elle alors dans la troisième étape d'analyse de *L'homme faillible* ?

2. Une phénoménologie *du sentir*

Il s'agit maintenant de montrer en quel sens le chapitre « La fragilité affectivité » s'inscrit encore dans la démarche phénoménologique de *L'homme faillible*. Nous tentons de clarifier d'abord l'intentionnalité du sentiment, puis le conflit affectif issu de la constitution disproportionnelle de l'être humain.

1) *Horizontalement*, pourquoi Ricœur insiste-t-il sur la complémentarité du connaître et du sentir ? Est-ce que cela veut dire que le sentir serait le pôle subjectif du connaître ou bien une couche affective ajoutée à la chose perçue ? Notre lecture tend à refuser toutes ces deux interprétations, et à maintenir la distinction entre l'intentionnalité du sentir et celle du connaître. La seconde interprétation est facile à réfuter : les prédicats affectifs sont annoncés comme portant *sur* l'objet, et non pas venant *de* l'objet, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas *ajoutés* aux prédicats objectifs, mais qu'ils révèlent en effet un autre rapport intentionnel entre le sujet et l'objet. Quant à la première interprétation, un passage de *L'homme faillible* montre bien que Ricœur lui-même la réfute :

> Ne trouvant pas dans le sentiment le mode d'objectivité de la chose, nous le disons « subjectif » ; nous manquons alors sa dimension intentionnelle et falsifions le rapport entre

[1] EPh, p. 250.

> l'objectivité du connaître et *l'intentionnalité propre au sentiment* ; on ne saurait réduire cette intentionnalité à un mouvement centripète qu'on pourrait opposer au mouvement centrifuge de l'observation, du savoir et du vouloir ; le sentiment aussi est centrifuge, en tant qu'il manifeste la visée des sentiments. Et c'est seulement en tant qu'il manifeste cette visée qu'il me manifeste moi-même comme affecté[1].

S'il existe bel et bien une « intentionnalité propre au sentiment », quel est alors son rapport avec « l'objectivité du connaître » ? Nous essayons de comprendre la « réciprocité du sentir et du connaître »[2] dont parle Ricœur de manière suivante. Il convient de préciser d'abord qu'ils sont deux *façons* différentes mais complémentaires pour l'homme de se rapporter au monde. Le connaître, comme l'indique Ricœur, pose dans l'être son objet extérieur, détachant ainsi l'objet du sujet connaissant ; le sentir, quant à lui, révèle en retour l'appartenance originaire du sujet aux êtres du monde. Il s'agit alors de deux types distincts d'intentionnalité, mais ils sont tous les deux nécessaires pour que je puisse m'appréhender comme un être-au-monde.

Ensuite, si le sentiment rend manifeste une relation d'appartenance « anté-prédicative, pré-réflexive, pré-objective »[3] du soi au monde, cette relation ne saurait être approchée directement – pour la désigner, Ricœur évoque ici encore une fois, terme marcélien par excellence, « le *mystère* du sentiment »[4] – mais seulement indirectement, à travers le langage de la dualité du sujet et de l'objet. Autrement dit, s'il n'est pas possible de parler directement du « lien de connaturalité entre mon être et les êtres »[5], il faut alors parler de la liaison que le sentiment opère entre ce que la connaissance scinde en deux. Cette liaison se manifeste à son tour dans l'intentionnalité paradoxale du sentiment : il vise quelque chose d'extérieur, mais annonce une affection du sujet sentant sur lui. L'objet sur lequel le sujet projette son affection est donc pris ici comme un *indicateur* du sentiment, sans qu'il soit *constitué* par l'acte intentionnel affectif à proprement parler.

Ce qui paraît particulièrement intéressant à nos yeux, c'est qu'une telle démarche détournée a en fait une conséquence ontologique importante. Nous avons dit dès le début que

[1] HF, p. 105 ; nous soulignons.
[2] HF, p. 101.
[3] HF, p. 101.
[4] HF, p. 105 ; nous soulignons.
[5] HF, p. 104.

le but de « La fragilité affective » est d'éclairer la signification ontologique du « j'existe ». L'existence est pour Ricœur toujours une appartenance à l'être, ou une participation à un ordre que je n'engendre pas et duquel je reçois le sens de mon existence. Si le sentiment révèle mon appartenance originaire à l'être, cette appartenance se réfléchit comme une *ouverture* vers les êtres en dehors de moi, c'est-à-dire vers les êtres susceptibles d'être posés comme objets de connaissance. Mon existence n'aurait donc pas de sens si je ne me rapportais pas à ce qui est en dehors de moi ; c'est-à-dire que c'est dans les actes intentionnels affectifs dirigés vers les *êtres en dehors de moi* que je découvre *mon propre être*. Par conséquent, si je me tourne vers ces actes intentionnels affectifs, il me devient possible d'approcher, par la méthode phénoménologique, la signification de ma propre existence.

Ricœur n'est peut-être nul part plus qu'ici proche d'une *ontologie directe* de l'être humain. Que cette ontologie directe ait pourtant une portée limitée, nous en réservons la discussion pour la section suivante, et nous nous contentons de suivre pour le moment selon la présentation de *L'homme faillible*. Que signifie alors la proposition « l'homme est un être disproportionnel » d'après « La fragilité affective » ?

2) Afin de comprendre le sens de l'existence humaine disproportionnelle, il convient de se référer maintenant à la dimension *verticale* de la phénoménologie du sentiment. On retrouve ici la dualité de la perspective finie et de l'ouverture vers l'infini, mais cette fois intériorisée dans l'affectivité conflictuelle. Prenant les différents objets comme indicateurs de la terminaison des différents sentiments, Ricœur en parcours d'abord les deux extrêmes : le désir vital (ἐπιθυμία) qui se termine dans le plaisir d'une satisfaction corporelle, et l'amour spirituel (ἔρως) qui ne s'apaise que dans le bonheur tel qu'il est exigé par la raison. Selon la phénoménologie du sentiment que l'on vient de voir, le désir vital me révèle mon enracinement corporel ici et maintenant dans l'être, tandis que l'amour spirituel m'indique mon identité avec la raison, avec cette exigence de la totalité. Nous avons déjà parlé suffisamment de la dualité du fini et de l'infini dans les deux sections précédentes ; ce qui

nous intéresse ici, c'est comment cette disproportion se manifeste dans l'affectivité comme *conflit*, et ce que signifie ce conflit pour l'existence humaine.

En effet, pour que deux choses puissent entrer en conflit, il faut qu'elles apparaissent sous des *formes* homogènes. Selon Ricœur, le sentiment révèle notre existence toujours par les épithètes du « bon » et du « mauvais »[1]. Si quelque chose me paraît agréable, je sens alors que mon existence – c'est-à-dire mon lien originaire avec l'être – est *affirmée*. Par contre, mon existence paraît *diminuée* lorsque je répugne quelque chose ou que je me trouve attristé par quelque chose. C'est en ce sens que Ricœur cherche à remonter du substantif « plaisir » à l'adjectif « agréable », tenant ce dernier comme la *forme homogène* de tout sentiment[2]. Le plaisir, terme chargé de tant de scandales dans l'histoire de la philosophie, doit ainsi être appréhendé avant tout dans son innocence. Le plaisir, signale Ricœur, « c'est à la fois ce qui peut s'arrêter et nous arrêter au niveau du simple vivre et ce qui peut se dialectiser selon tous les degrés de l'agir humain, jusqu'à ce confondre avec le bonheur qui serait alors le plaisir parfait »[3].

C'est précisément à cause de cette forme homogène qu'apparaît le conflit des sentiments qui sont *hétérogènes au fond*. Ricœur constate le fait que le sentiment peut se redoubler : « je puis souffrir de jouir et me réjouir de souffrir »[4]. Par exemple, je puis me réjouir de faire une grève de faim tout en souffrant la douleur dans mon corps ; autrement dit, je puis sacrifier certains plaisirs corporels au profit d'un idéal politique ou social, afin d'atteindre une satisfaction spirituelle profonde. En revanche, je puis être triste même au moment où tous mes besoins sont satisfaits, car même si j'ai largement éprouvé des plaisirs corporels, le bonheur me paraît toutefois manquer. Bref, si le plaisir corporel et l'amour spirituel, en me montrant tous les deux quelque chose de « bon », sont ainsi tous les deux susceptibles d'affirmer mon existence, ils n'affirment pas mon existence de la même manière.

Ces sentiments formellement homogènes mais matériellement hétérogènes n'entrerons pas encore en conflit s'ils ne se produisaient pas dans un même *endroit*. En effet, si le plaisir

[1] Voir HF, p. 104.
[2] Voir HF, p. 111-112.
[3] HF, p. 111.
[4] HF, p. 109.

de l'enracinement corporel ici et maintenant et le bonheur de participer à la totalité de l'être me révèlent deux différents états de l'existence, sans que j'aie conscience que cette existence relève de la *mienne*, ils ne seraient pas en tension l'un à l'égard de l'autre. C'est afin d'introduire le pôle du *soi*, l'endroit où se rencontrent les divers sentiments, que Ricœur insère sa fameuse analyse du θυμός dans l'analyse verticale de la disproportion. À vrai dire, une compréhension de l'intentionnalité du sentiment ne serait pas complète sans cette analyse du θυμός, dans la mesure où c'est elle qui précise le pôle-*sujet* de cette intentionnalité et qui complète la recherche de la signification du « *j'*existe ». La question est donc la suivante : si l'existence comme participation à l'être est révélée par le sentiment, comment cette existence est-elle appréhendée par le moi sentant comme *mon* existence ?

Ricœur définit le θυμός comme organe de requête toujours inquiétante du soi, tandis que cette requête se réalise à travers les relations *interhumaines* de l'avoir, du pouvoir et du valoir. Pourquoi lui faut-il recourir aux relations interhumaines ici ? Nous avons déjà vu que l'idée de la personne se définissait par la synthèse d'un caractère singulier et de son accès à l'humanité toute entière, et que cette idée supposait déjà une communauté des personnes *similaires* : communes quant à leur humanité et singulières quant à leurs caractères. L'être de la personne revêtait ainsi une dimension essentiellement intersubjective. Cette implication de l'intersubjectivité dans la saisie du soi est une constante dans la pensée de Ricœur. Lorsqu'il commente la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl, où le phénoménologue allemand tente de constituer le sens l'*alter ego* à partir de ma propre sphère égologique, Ricœur remarque que bien que la démarche de Husserl aille de mon *ego* vers l'*alter ego*, la fameuse « saisie analogisante » de l'*alter ego* par mon *ego* n'est en réalité possible que si j'ai déjà fait, de manière préréflexive, expérience d'autrui et de sa similarité avec moi[1]. Ultérieurement, Ricœur explicitera dans *Soi-même comme un autre* que la détermination de mon *ego* et de l'*alter ego* est de ce fait une détermination réciproque, aucun d'entre deux n'étant le fondement de l'autre. La similarité des personnes se donne ainsi tout d'un coup dans la situation plurielle[2].

[1] Voir EPh, p. 208.
[2] Voir SCA, p. 380-393 ; cf. *infra*, p. 316-318.

Dans l'analyse du θυμός, c'est encore cette idée de similarité, c'est-à-dire de la dialectique de l'humanité commune et de la singularité de chacun, qui guide la réflexion de Ricœur. Le soi est la personne sentie au cœur, et c'est dans les sentiments thymiques que je me sens comme une existence singulière mais similaire aux autres personnes[1]. Premièrement, e n *possédant* un objet, je projette sur cet objet le sentiment du « mien », qui montre l'exclusion matérielle mutuelle entre moi et autrui. Là se manifeste davantage la différence matérielle du soi aux autres « soi » : le moi n'est pas le toi. Deuxièmement, en occupant une place dans une hiérarchie du *pouvoir*, je peux avoir toutes sortes de sentiments autour de la relation de commander-obéir : les êtres humains s'organisent toujours dans les institutions où certaines places correspondent au pouvoir de prendre des décisions, tandis que d'autres supposent d'y obéir. Le soi prend alors la conscience de lui-même en se distinguant des autres par sa position politique particulière et par ses relations de pouvoirs avec eux. Il ne s'agit plus ici de la différence matérielle entre les sujets, mais de la différence dans le fonctionnement social. Troisièmement, en me sentant *estimé* par autrui, je désire être finalement reconnu comme une personne parmi d'autres. Cela veut dire que moi, j'existe de manière similaire que les autres, malgré les différences matérielles et sociales entre nous.

C'est alors au cœur que sont sentis les plaisirs et les bonheurs, tandis que ces sentiments, qui révèlent mon appartenance à l'être, deviennent maintenant les indications de *mon* existence. Or ces sentiments ne sont pas sentis au cœur d'une manière tranquille, mais une fois avoir senti quelque chose, le cœur désire sans cesse affirmer le soi en cherchant dans ces trois formes de relations interhumaines encore plus de plaisir ou de bonheur.

Derrière cette structure intentionnelle apparemment très compliquée, Ricœur demeure constant dans sa méthode phénoménologique : en fait, le θυμός ou le cœur n'est que le pôle-sujet de la synthèse, qui a été manqué dans les deux premières étapes d'analyse. Dans la synthèse transcendantale, le pôle noétique du troisième terme, à savoir l'imagination transcendantale, n'avait pas d'« intelligibilité propre »[2] ; dans la synthèse pratique, le côté subjectif du troisième terme de la synthèse étant le respect, il « ne peut se réfléchir sans se

[1] Voir HF, p. 129-140.
[2] Voir HF, p. 61.

briser »[1], tandis que sa texture échappe à la compréhension directe. Ce n'est que dans l'intentionnalité du sentiment que le pôle-sujet de la synthèse devient finalement accessible, malgré le fait que cette compréhension du pôle-sujet de l'intentionnalité n'est jamais une introspection directe, mais s'opère encore dans l'appropriation des vécus affectifs *projetés sur* les objets. À cet égard, nous répondrons aux deux commentateurs évoqués plus haut que cette dernière étape de *L'homme faillible* demeure bel et bien dans le cadre de la phénoménologie développée dans les deux chapitres précédents.

3. L'affectivité et la liberté d'exister

Passons maintenant à la seconde question que nous avons posée au début : est-il encore possible de parler de l'homme *libre*, face à ce « tumulte » de sa vie affective ? Nous essayerons de répondre à cette question en trois temps.

1) Premièrement, il n'y aucun doute que pour Ricœur, l'homme est un être qui cherche à affirmer son propre être. En projetant les épithètes du « bon » et du « mauvais » sur les objets, l'homme est spontanément attiré par les objets agréables et répugné par les objets désagréables, tout simplement parce que ce qui est *agréable* affirme son *existence*. L'homme a en outre la capacité de se retenir de certains plaisirs corporels afin d'accéder au bonheur, et c'est ce genre de sentiments profonds qui confirment son appartenance à l'ordre supérieur de l'être et son ouverture vers l'infini. Enfin, en tant que cœur inquiet, l'homme est poussé par le désir incessant d'affirmer l'existence du soi en aspirant à la satisfaction dans toutes les relations interhumaines. C'est sans doute en ce sens que Ricœur parle du « désir d'être », tout en accordant à cette notion spinoziste une chair phénoménologique. Il convient toutefois de faire attention ici : en fait, ce désir d'être ne relève pas de l'agir humain, c'est-à-dire qu'il n'est pas sous l'empire de la liberté ; bien au contraire, il précède l'agir humain en poussant l'homme à agir, en faisant se mouvoir la liberté. En d'autres termes, je peux vouloir ou réfuter ce que ce désir suscite en moi, mais je ne peux pas ne pas désirer mon être.

[1] HF, p. 91.

2) Ce désir d'être se traduit néanmoins dans l'affectivité extrêmement conflictuelle, où réside une *fragilité* inhérente. Une analyse de la disparition des valeurs que Ricœur a faite dans *Le volontaire et l'involontaire*[1] permet de mieux éclairer la conflictualité dans l'affectivité. Dans la motivation, les involontaires corporels nous offrent des valeurs pour que nous puissions nous appuyer sur eux et en faire des motifs de notre décision. Or Ricœur a remarqué qu'au niveau vital, les valeurs paraissaient déjà disparates et discordantes : bien que la satisfaction du besoin et la fuite devant une douleur me donnent toutes les deux de plaisir, elles sont néanmoins hétérogènes et ne peuvent être comparées de façon systématique ; d'ailleurs, j'éprouve de satisfaction parfois dans la rencontre avec le facile, parfois dans celle avec le difficile. Bien que toutes ces valeurs vitales offrent à mon évaluation sous la forme homogène de « ceci est bon, ceci est mauvais », il n'est pas possible d'établir un système de préférence pour toutes ces valeurs. Si les plaisirs vitaux sont déjà incommensurables l'un à l'égard de l'autre, combien plus complexe sera l'introduction de la dimension infinie, c'est-à-dire de l'amour spirituel, va ajouter à l'affectivité !

De là vient la fragilité de l'affectivité : puisque les sentiments sont disparates, hétérogènes et conflictuels, on en perd de vue facilement quelques-uns au profit de quelques autres ; par conséquent, on est rendu aveugle sur la dynamique de l'affectivité et on devient esclave de ses propres désirs. Dans ce cas-là, le désir paraît comme une nécessité qui domine et qui condamne. Les sentiments deviennent ainsi *passions*.

3) En réalité, ce passage de la fragilité à la passion n'est pas traité dans *L'homme faillible* ; il a été seulement mentionné succinctement dans l'introduction du *Volontaire et l'involontaire*[2]. Nous faisons ici allusion à cette analyse des passions non pas pour résoudre l'énigme ultime du mal, mais seulement afin de procéder à la troisième étape de la réponse : en fin de compte, où se situe la *liberté* dans le désir d'être ? Si le désir d'être en tant que tel ne relève pas du registre de la liberté mais plutôt de celui de la passivité, si dans ce désir l'homme ne peut que subir la condition conflictuelle et fragile de son affectivité, où est sa liberté ?

[1] Voir VI, p. 100-120.
[2] Voir VI, p. 25-28.

Il nous semble que Ricœur suggère ici une image de la liberté très proche du *consentement* : l'homme est encore libre dans cette existence lorsqu'il demeure dans ce jeu et continue à être la médiation du fini et de l'infini, médiation qui est précisément sa propre existence. Plus précisément, la liberté consiste à maintenir la dynamique du désirer : malgré la condition conflictuelle de l'affectivité, il ne faut jamais perdre de vue la visée affirmative de mes désirs, ni nier la possibilité d'affirmer mon être. La formule fameuse de *L'homme faillible* est à cet égard une déclaration à la fois héroïque et tragique : « L'homme, c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini »[1] et Ricœur pourrait ajouter, « il faut quand même l'être ! » La liberté humaine coïncide ici finalement avec l'être : *être libre, c'est continuer à être en dépit de…*

V. L'être en tant qu'affirmation originaire

Vers la fin de notre lecture de *L'homme faillible*, jetons un regard à la fois plus *synthétique* et plus *critique* sur l'ontologie de la liberté que Ricœur élabore dans cet ouvrage. En fin de compte, que peut-on dire de l'être de l'homme libre à travers une telle phénoménologie de la synthèse ?

Vers la fin de *L'homme faillible*, Ricœur tente d'esquisser une « ontologie directe de la réalité humaine »[2] autour de trois catégories : « *affirmation originaire, différence existentielle, médiation humaine* »[3]. Ces trois catégories s'appuient sur celles, kantiennes, de la qualité, à savoir la réalité, la négation, la limitation[4]. Kant les emploie afin de déterminer le degré d'être d'un objet en général. Mais lorsque Ricœur les transforment en trois « catégories spécifiques de la limitation humaine »[5], son intention excède le cadre proprement épistémologique de la première *Critique* : il s'agit maintenant de rendre possible

[1] HF, p. 156.
[2] HF, p. 150.
[3] HF, p. 152.
[4] Voir HF, p. 151; cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques. Tome I*, *op.cit.*, p. 888-889 [AK III, 137].
[5] HF, p. 150-151.

« une anthropologie digne d'être appelée philosophique »[1]. Quelle anthropologie est-elle digne d'être appelée « philosophique » ? Cette expression un peu étrange renvoie en fait à l'article « Négativité et affirmation originaire », daté de 1956[2]. Selon cet article, une anthropologie digne d'être appelée philosophique est celle qui, à travers l'analyse de la réalité humaine, jette la lumière sur le problème de *l'être*. Pareillement, si *L'homme faillible* peut être considérée comme une anthropologie philosophique, c'est parce que sa petite conclusion constitue une tentative d'expliciter le sens de l'être à travers la signification ontologique de l'homme libre.

À bien des égards, cette élaboration de trois catégories de la réalité humaine anticipe l'ontologie « de second degré » que Ricœur esquissera à la fin de *Soi-même comme un autre*[3] : d'un côté, les trois notions – affirmation originaire, négation existentielle et limitation humaine – s'enracinent directement dans la phénoménologie de la disproportion, de l'homme libre comme synthèse du fini et de l'infini. De l'autre, ces catégories sont susceptibles de donner une certaine « systématisation »[4] du discours précédemment dispersé dans trois domaines de la réalité humaine – connaître, agir et sentir – et de dévoiler ainsi l'articulation de l'être et du non-être. Le cible d'une telle anthropologie philosophique, comme le montre plus clairement encore « Négativité et affirmation originaire », est le courant philosophique qui tient le Néant pour le trait le plus essentiel de l'être humain, dont Sartre est le porte-parole éminent à cette époque-là[5]. Il s'agit donc de revivifier « un style en 'oui' et non un style en 'non', et, qui sait, un style en joie et non en angoisse »[6].

Pour nous, dont la préoccupation est la question ontologique de la liberté, la petite élaboration des trois catégories de l'existence humaine est très éclairante, parce que c'est ici que Ricœur explicite sa compréhension de l'être en s'appuyant sur celle de l'homme libre. Elle nous donne ainsi accès aux deux premières questions directrices de notre thèse : premièrement, que signifie la liberté humaine ? Deuxièmement, quelle notion de l'être est

[1] HF, p. 152.
[2] Dans HV, p. 378-405. Concernant ce renvoi, voir HF, p. 152 n. 2.
[3] Voir « Dixième étude. Vers quelle ontologie ? », SCA, p. 345-410.
[4] Voir HF, p. 152 : « nous la [l'épistémologie kantienne de la qualité] transposerons plutôt au plan d'une anthropologie philosophique, afin de systématiser le discours déployé tout au long de ce livre ».
[5] Voir HV, p. 378-379 ; cf. également HF, p. 153-154.
[6] HV, p. 378.

requise par une telle compréhension de la liberté ?

1. De quelle liberté humaine s'agit-il ?

Comment la liberté se définit-elle à travers les trois catégories, à savoir « affirmation originaire », « différence existentielle » et « médiation humaine » ? En fait, ces trois catégories élèvent au niveau ontologique le paradigme que Ricœur a tiré de la synthèse transcendantale, selon lequel la synthèse est *une ouverture vers l'infini dans une perspective finie*. L'ouverture vers l'infini, c'est précisément l'*affirmation originaire* du Verbe dans le connaître, de l'idée de l'humanité dans l'agir, et du bonheur dans le sentir. La *différence existentielle*, à son tour, se situe à la racine de la finitude de la perspective. Si je ne possède qu'une perspective dans le connaître, si je ne suis qu'un caractère dans l'agir, si j'ai des sentiments tristes du fini qui me renvoie toujours à un « non plus » ou un « pas encore », c'est parce qu'en tant qu'un être incarné, j'existe en un corps dans ce monde, et c'est cet ancrage par mon corps dans ce monde qui me différencie des choses extérieures, d'autres personnes, et finalement de ma propre visée de l'infini[1]. Finalement, l'être de l'homme équivaut à la *médiation humaine* : être un humain, c'est précisément faire cette médiation entre l'affirmation originaire et la différence existentielle ; exister, pour un homme libre, consiste dans « le *devenir d'une opposition* : l'opposition de l'affirmation originaire et de la différence existentielle »[2]. La liberté humaine, à cet égard, se définit comme l'affirmation de l'ordre infini à travers et malgré la différence existentielle qui fait l'homme un être fini. Ce parcours très rapide de l'articulation des trois catégories nous donne l'occasion de souligner deux traits de la liberté humaine que Ricœur semble avoir mis en avant et que nous avons

[1] *L'homme faillible* oscille entre deux manières de déterminer la différence existentielle. Au début de l'ouvrage, c'est-à-dire dans « La synthèse transcendantale », la finitude de la perspective est clairement liée à la *corporéité*, tandis que dans la conclusion, la finitude est plutôt comprise dans le sens d'un sujet singulier appartenant à une communauté *intersubjective* de connaissance (on pourrait comparer à cet égard les pages p. 37-42 avec la p. 154 de HF). Corrélativement, l'être dont il est question ici a assurément une dimension intersubjective. Mais cette introduction de l'intersubjectivité dans l'analyse de l'homme libre, déjà opérée par Ricœur, n'a pas pour autant été thématisée dans sa conclusion, comme elle le sera dans *Soi-même comme un autre*, par exemple. C'est pourquoi nous décidons de garder ici cette ambiguïté de *L'homme faillible* et de réserver le problème de l'intersubjectivité à la discussion ultérieure ; cf. *infra*, p. 313-322.

[2] HF, p. 157.

déjà évoqués en passant dans notre lecture détaillée précédente.

1) La liberté humaine est fondamentalement une liberté pour *participer à l'être* et, à la différence du *Volontaire et l'involontaire* qui comprenait l'activité de la liberté encore dans le sens d'un élan existentiel, c'est maintenant dans la perspective de la participation à l'être que la liberté est considérée comme une *activité réceptrice*.

Du côté de l'affirmation originaire d'abord, ce que l'homme libre affirme, c'est un ordre supérieur qu'il *ne crée pas* mais qu'il vise par sa liberté : dans le *connaître*, la conscience signifie la chose en affirmant, par le Verbe, une vérité sédimentée, reçue ; dans l'*agir*, l'homme cherche à accomplir une œuvre qui appartiendrait au projet total de l'humanité, lequel dépasse évidemment son existence singulière ; le *sentir* montre encore mieux que le bonheur n'est pas quelque chose que je puisse engendrer, car si c'était le cas, pourquoi mon désir pour lui demeure toujours brûlant et ne peut jamais être apaisé ? Cet ordre supérieur qui me dépasse et qui m'attire dans toutes mes activités est celui de l'*être*. Comme on le verra dans la suite, l'être est pour Ricœur le principe à la fois de l'intelligible et du bien. « Je suis » signifie alors que j'accède à cet ordre supérieur de l'être par ma liberté, par une participation *active* à l'ordre de l'être que je *reçois* plutôt que je ne le crée.

Ensuite, du côté de la différence existentielle, la liberté humaine se manifeste aussi comme une activité réceptrice ; il serait même plus indiqué de parler d'une *réceptivité active*. Comme nous l'avons remarqué, la différence existentielle s'enracine fondamentalement dans le fait que l'être humain est un être *incarné*. Par conséquent, il appréhende le monde toujours depuis quelque part, de son *ici*, et avec des autres personnes ; cette finitude, il peut l'intérioriser dans son cœur comme conscience de contingence et sentiment de tristesse. Cette situation incarnée finie institue évidemment une dimension de *passivité* au cœur de mon existence et de ma liberté. Or ces formes de *négation* sont, remarque Ricœur, nécessaires pour que l'affirmation originaire devienne *humaine*[1]. À cet égard, elles font partie de la détermination de l'être ; en effet, « nulle négation n'est plus intime à l'être que celle-là »[2].

[1] Voir HF, p. 153.
[2] HF, p. 154.

Cependant, ces formes de négation ne sont pas accessibles en tant que telles, mais elles doivent être approchées indirectement. À partir du *Volontaire et l'involontaire*, Ricœur insiste toujours sur la nécessité d'une méthode phénoménologique pour une compréhension pertinente de la finitude humaine. En effet, l'approche naturaliste et scientifique ne peut pas comprendre le corps comme *mon* corps ; une caractériologie qui décrit un être humain de l'extérieur ne touche pas le caractère de *mon* existence ; enfin, si l'on réduit les sentiments vitaux à des fonctionnements psychologiques, on perd la dimension essentiellement humaine de tout sentiment. Tout comme l'involontaire n'aurait pas de sens sans une volonté qui dialogue avec lui, les traits de la finitude humaine ne m'apparaissent qu'au moment où j'affirme activement ma participation à l'être, que comme une forme finie *de* cette participation. En participant à l'être par ma liberté, j'accueille du même coup activement les limites que la finitude me posent comme *mes* limites. Sans une telle approche phénoménologique qui met la finitude humaine dans sa dialectique avec la dimension infinie de l'existence humaine, la finitude humaine tomberait dans la pure extériorité, perdant ainsi sa signification *pour* ma liberté.

En tenant compte de ces deux côtés, la liberté est comprise comme une activité réceptrice parce qu'elle est au fond le *consentement* à la constitution disproportionnelle de l'être humain. Exister comme la non-coïncidence du moi avec moi-même, demeurer dans l'opposition, faire la médiation entre le fini et l'infini, s'ouvrir vers l'infini dans la condition finie : toutes ces expressions peuvent être considérées comme synonymes d'« être un humain libre ». Mon être en tant que liberté consiste dans l'acte de faire la synthèse de l'être en tant qu'infini d'en haut et de la situation finie de mon existence d'en bas, en accueillant ces deux ordres que je n'engendre pas. C'est finalement avec cette synthèse que la liberté humaine apparaît comme une participation à l'être.

Une telle détermination de la liberté comme activité réceptrice, mise en place par l'ensemble de la démarche de *L'homme faillible*, fait un pas en avant par rapport à la définition de la liberté donnée par *Le volontaire et l'involontaire* : dans le premier tome de la *Philosophie de la volonté*, en effet, la réceptivité de la liberté désignait seulement sa passivité

à l'égard de l'involontaire corporel, tandis que l'activité de la liberté se manifestait dans le surgissement de l'élan existentiel ; dans *L'homme faillible*, par contre, Ricœur repère la réceptivité de la liberté non seulement dans sa situation corporelle, mais aussi dans sa visée de l'ordre infini. Comme nous l'avons indiqué au début de notre lecture de « La synthèse pratique », c'est *L'homme faillible* qui clarifie *ce en vue de quoi* la liberté est une activité. Nulle part ailleurs la notion de la liberté est-elle plus éloignée de celle du libre-arbitre, dans la mesure où, selon Ricœur, la liberté a toujours une visée de l'être, qu'elle est foncièrement la liberté *pour l'être*.

2) Le deuxième trait de la liberté humaine que *L'homme faillible* met en avant est que c'est foncièrement une liberté *pour le bien*, donc originairement bonne et innocente, et non pas un choix indifférent entre le bien et le mal. En effet, toute la démarche de la phénoménologie de l'homme faillible insiste sur la *primauté* de la visée infinie à l'égard de la finitude. Dans la connaissance, c'est la signification qui nous permet d'accéder à la vérité de l'objet ; dans l'agir, c'est le souverain bien que chaque action cherche à réaliser ; dans le sentiment, ceux sont les sentiments ontologiques qui nous assurent que nous sommes dans l'être. La finitude de la perspective, du caractère et des désirs vitaux, à son tour, n'est qu'une ouverture limitée vers la visée infinie.

Passant au plan ontologique où s'articulent les trois catégories existentielles, c'est également l'affirmation qui détermine l'être de l'homme et qui paraît plus originaire que la négation. Dire que l'homme existe, c'est dire avant tout qu'il s'efforce d'affirmer son être comme raison, bonheur et joie. Dans cette perspective, la négation existentielle est d'abord une *différence* dans laquelle l'affirmation originaire se manifeste, différence tout à fait constitutive à l'étant. Dire qu'une chose *est*, c'est dire que cette chose *n'est pas une autre*. La négation existentielle trouve ainsi son origine dans cette « opération de distinguer »[1] indispensable à la constitution ontologique d'un objet en général. L'existence humaine apparaît ainsi comme une affirmation dans la négation et malgré elle. Une autre formule dans

[1] HV, p. 391.

« Négativité et affirmation originaire » montre encore mieux la primauté de l'affirmation sur la négation : « je pense, je veux, en *dépit de* ma finitude »[1].

Bien que dans la sphère affective, la négation existentielle s'intériorise dans le cœur comme une « tristesse du fini »[2] et puisse atteindre de cette manière la joie de vivre, Ricœur insiste néanmoins sur le statut constitutif de cette dimension finie de l'être humain en la remettant toujours dans son articulation avec l'affirmation originaire, et c'est dans la perspective de celle-ci que « la finitude est résultat et non origine »[3]. En d'autres termes, même dans le cœur inquiet où toutes sortes de sentiments se rencontrent de manière conflictuelle, l'aspiration au bonheur – c'est-à-dire le désir de s'unir avec l'être supérieur – ne peut pas être obturée ni par les sentiments vitaux, ni par la tristesse du fini. Toujours capable d'une telle aspiration, la liberté de consentir à demeurer dans une telle situation affective conflictuelle reste au fond une force *affirmative*. À cet égard, la fameuse expression de Ricœur, « L'homme, c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini »[4], montre sublimement comment la liberté humaine est encore une visée du bien même dans la sphère la plus conflictuelle de l'affection.

2. De quelle notion de l'être s'agit-il ?

Ce que nous venons de montrer, c'est qu'être un homme libre signifie participer à un ordre supérieur qui est par définition affirmatif. Cette affirmation originaire se traduit à son tour dans la raison, le souverain bien, et le bonheur. Il semble qu'une certaine notion de l'être en général soit déjà impliquée dans cette manière de déterminer la signification ontologique de la liberté. C'est maintenant l'occasion de demander quelle notion de l'être est suggérée par cette conception de l'être humain. À cette question, l'article « Négativité et affirmation originaire » donne une réponse extrêmement claire.

Dans cet article, Ricœur remonte jusqu'aux Présocratiques en évoquant l'idée de l'ἀρχή.

[1] HV, p. 394.
[2] HF, p. 155 ; cf. HV, p. 392-393.
[3] HF, p. 152.
[4] HF, p. 156.

L'être, c'est le principe premier – telle est la signification du mot ἀρχή – de tout ce qui existe, de tout ce que l'on pense et de tout ce que l'on juge. Autrement dit, « ce principe en effet est la racine commune d'intelligibilité du physique, de l'éthique et du politique »[1]. C'est lui qui fonde la raison et le bonheur, tandis que notre conscience d'exister dans cet ordre, de participer à l'être, nous donne la joie la plus profonde de vivre. Nous retrouvons ici la conviction très forte à laquelle Ricœur s'attache tout au long de sa réflexion philosophique : « l'ontologie […] est la racine commune de l'être au sens donné, et de l'être au sens de la valeur »[2] ; dire quelque chose *est*, c'est dire à la fois qu'il est *vrai* et qu'il est *bon*[3].

Mais en pensant l'être comme un tel principe premier à la fois du vrai et du bon, Ricœur ne tombe-t-il pas dans une onto-théologie, critiquée par Heidegger avec véhémence[4], qui cherche à comprendre le sens de l'être en posant un être premier et suprême ? Dans l'article « Négativité et affirmation originaire », Ricœur s'éloigne de l'onto-théologie en soulignant la dimension affirmative et donc *active* de l'être : « Sous la pression du négatif, des expériences en négatif, nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit *acte* plutôt que *forme*, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister »[5]. Au niveau anthropologique, cela veut dire que l'homme n'existe qu'en affirmant activement son être, qu'en agissant librement ; en revanche, la liberté humaine est précisément cette affirmation qui permet à l'homme de participer à l'être, c'est-à-dire d'exister. C'est de cette manière que la liberté et l'être se déterminent l'un par l'autre.

Avec la clarification d'une telle notion de l'être, Ricœur parvient enfin à s'affranchir de l'ontologie dont il a héritée de la philosophie de l'existence, afin d'aborder désormais la question ontologique d'une manière propre. Il y a affranchissement en un double sens.

---

[1] HV, p. 402.
[2] HV, p. 402.
[3] Presque quarante ans après, Ricœur publie un texte intitulé « Justice et vérité », qui part de la thèse que « la philosophie théorétique et la philosophie pratique sont de rang égal […]. Pour s'en tenir à cette thèse je propose de tenir les idées de justice et de vérité comme idées régulatrices de plus haut rang dans le condition de secondarité par rapport à la fonction *méta-* » (dans P. Capelle-Dumont éd., *Le statut contemporain de la philosophie première. Centenaire de la Faculté de Philosophie de l'ICP*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 51-71, ici p. 51). Si, pour constituer un discours de second degré sur l'être, l'on peut procéder aussi bien par la notion de vérité que par la notion de justice, n'est-ce pas parce que l'être est le principe de toutes les deux ?
[4] Voir par exemple M. Heidegger, « Introduction à Qu'est-ce que la métaphysique ? », dans *Questions I et II*, *op.cit*., p. 23-41, ici p. 39-41.
[5] HV, p. 405.

D'abord, la démarche ricœurienne montre une séparation de plus en plus nette entre la notion de l'*être* et la notion de la *Transcendance*. Dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Ricœur parlait encore, à l'instar de ces deux maîtres de la philosophie de l'existence, indifféremment de l'être et de la Transcendance. Or le même terme « Transcendance » n'avait pas le même sens chez G. Marcel et chez K. Jaspers. Pour le premier, la Transcendance désignait un Dieu personnel qui était capable de porter secours au sujet désespéré et de régénérer sa liberté pour l'existence ; pour le second, la Transcendance était plutôt une notion ontologique proprement dite, qui posait l'Un impersonnel comme la limite de toute pensée ontologique. À l'encontre de G. Marcel, Ricœur a suspendu, dès le début du *Volontaire et l'involontaire*, la Transcendance au sens du Dieu personnel et libérateur, afin d'aborder le problème de la liberté humaine au niveau anthropologique ; *L'Homme faillible*, en prolongeant le premier tome de la *Philosophie de la volonté*, parvient à poser la question de l'être en se fondant uniquement sur l'interrogation anthropologique. À l'encontre de K. Jaspers cette fois, Ricœur insiste sur la possibilité de parler de l'être à travers une anthropologie philosophique, car pour lui, l'être n'est pas le domaine du paradoxal, de l'échec, et de l'impensable, mais le principe de l'intelligibilité et de la bonté. Alors que la Transcendance apparaissait comme les ténèbres pour K. Jaspers, Ricœur conçoit l'être plutôt comme *lumière* qui nous permet de comprendre la réalité humaine. Grâce à cette séparation de l'être et de la Transcendance, apparaît désormais un champ proprement ontologique pour l'interrogation philosophique.

Alors que le premier affranchissement concerne davantage le choix du *point de départ* pour la philosophie, le second relève plutôt du registre *méthodologique*. Ricœur a beaucoup apprécié le paradigme de la philosophie de l'existence, comprise comme une philosophie « à deux foyers » : l'existence n'était pas le seul foyer de l'être, dans la mesure où le monde et la Transcendance étaient deux ordres transcendants pour mon existence ; c'est seulement par la liberté que je transcende le monde et vise la Transcendance, participant ainsi à l'être. Or cette participation à l'être par la liberté n'était pas une réalité objective que je puis étudier à distance, mais elle s'identifiait à mon existence elle-même. C'est pourquoi, pour les

philosophes de l'existence, la compréhension de l'être devait s'effectuer par le biais d'une compréhension des expériences authentiques et intimes du sujet. Ainsi, la philosophie de l'existence était constamment suspecte du subjectivisme.

On demandera toutefois si la compréhension de l'existence humaine tombe nécessairement dans le subjectivisme. La démarche de *L'homme faillible* montre que tel n'est pas toujours le cas ! En effet, si les philosophes de l'existence étaient forcés de recourir aux expériences intimes du sujet, c'est sans doute parce qu'ils avaient préalablement à l'esprit les notions *naïves* de l'être du monde. Pour G. Marcel comme pour K. Jaspers, le monde était avant tout l'objet d'un savoir impersonnel, où l'implication existentielle était entièrement absente. Ricœur, à son tour, procède à une clarification du sens de l'être par le biais de la phénoménologie transcendantale. Comme nous l'avons montré dans notre préliminaire méthodologique, la phénoménologie transcendantale approche l'être en le réduisant au *sens* de l'être pour moi ; de cette manière, l'ontologie devient l'explicitation de ce sens à travers une analyse structurale de mon intentionnalité.

À l'aide de cette nouvelle méthode, Ricœur parvient à discerner les traces de l'existence du sujet dans *tous* les domaines de l'activité humaine, dans la mesure où c'est toujours le sujet qui constitue – constituer, toutefois, ne veut pas dire créer – la signification ontologique de l'objet, de son œuvre, et de sa propre existence. De cette manière, même le savoir objectif peut contribuer à la compréhension de l'existence humaine, bien que d'une manière encore limitée et abstraite. Corrélativement, selon l'approche phénoménologique, le monde n'est plus une sphère opposée à l'existence, mais c'est précisément en existant que je constitue le sens ontologique du monde.

Par conséquent, la compréhension de l'existence humaine ne se limite pas à celle des expériences intimes du sujet, mais peut s'étendre à *toutes* les activités humaines, y compris, bien entendu, le connaître, l'agir et le sentir. En revanche, si la signification ontologique de tous les étants est ramenée au sujet constituant et existant, une ontologie en général devient possible par le biais de l'analyse de ce sujet. C'est finalement par la *phénoménologie transcendantale* que Ricœur s'éloigne définitivement de la philosophie de l'existence, et

parvient à poser la question ontologique de façon purement philosophique et rigoureuse.

3. Un regard critique envers la méthode phénoménologique

Bien entendu, cette anthropologie philosophique, qui nous semble du même coup constituer une ontologie de la liberté, ne peut pas rendre compte de la liberté humaine de manière exhaustive, car le mal existe comme une réalité énigmatique qui ne peut pas être comprise dans la perspective de l'affirmation originaire. Le mal est donc un « être » qui relève en fait du *non-être*, dans la mesure où il ne rentre pas dans la définition de l'être donnée plus haut. Que l'aporie du mal pousse Ricœur à greffer l'herméneutique sur la phénoménologie, cela a été déjà expliqué par le philosophe lui-même[1]. Ce que nous tentons de faire ici, c'est plutôt de montrer qu'une limite *interne* de la phénoménologie de Ricœur, élaborée dans *L'homme faillible*, le conduit à mettre en œuvre une herméneutique. Cette limite interne de la phénoménologie expliquerait, selon nous, le fait que même lorsque le problème du mal n'occupera plus la place centrale après les années 60, Ricœur restera attaché à l'herméneutique pour l'élaboration de son anthropologie philosophique jusqu'au bout de sa carrière philosophique.

Cette limite concerne avant tout la *validité* de l'analyse phénoménologique en général. L'objet de l'analyse phénoménologique est l'intentionnalité par laquelle je me rapporte au monde. Or la notion de l'intentionnalité suggère qu'avant de procéder à l'analyse phénoménologique, je m'engage déjà dans ce monde d'une manière ou d'une autre. Pour Husserl, afin de pouvoir faire une telle analyse qui est considérée comme rigoureuse, il faut imaginer un *dédoublement* du sujet : un sujet qui est toujours déjà *engagé* dans le monde de façon préréflexive, et un sujet phénoménologue qui, se tenant à distance de cet engagement préréflexif, l'analyse d'un point de vue *neutre*. D'après le phénoménologue allemand, la possibilité de faire la phénoménologie comme une science rigoureuse repose précisément sur cette présupposition du dédoublement du moi et sur la capacité d'un moi « spectateur

[1] Pour le regard rétrospectif de Ricœur, voir RF, p. 29-32 ; cf. également « Le problème de l'herméneutique (conférences prononcées en 1988) », dans *Herméneutique. Écrits et conférences 2*, textes rassemblés et annotés par D. Frey et N. Stricker, présentés par D. Frey, Paris, Seuil, 2010, p. 17-89, ici p. 21-22.

désintéressé »[1] de décrire l'intentionnalité de manière adéquate.

Que cette présupposition soit pertinente ou non, Husserl demeure toujours cohérent à lui-même dans sa phénoménologie. Pour lui, l'engagement préréflexif du sujet est avant tout *perceptif*, tandis que tous les autres vécus se constituent sur la base du « noyau de sens » dégagé du vécu perceptif. Toute la phénoménologie husserlienne se développe, ce que critique d'ailleurs Ricœur, autour du modèle de la perception. Si le sujet s'engage dans le monde avant tout par la perception, il est alors logique de présupposer un sujet phénoménologue qui analyse également cet engagement en le percevant. La phénoménologie de Husserl est donc une phénoménologie du « *voir* »[2].

Mais ce n'est point le cas pour la phénoménologie de Ricœur. Dès le début, son ambition consiste à faire apparaître l'originalité des autres modes intentionnels. En effet, l'engagement préréflexif du sujet dans le monde s'effectue non seulement par le regard neutre et distancié, mais aussi par l'action et par le désir. Selon *L'homme faillible*, la connaissance de l'objet excède déjà la pure perception et implique une visée à vide de la signification, tandis que les intentionnalités de l'agir et du sentir s'éloignent davantage encore du modèle de la perception. Au terme de l'analyse de *L'homme faillible*, on voit que c'est en existant que l'homme donne sens à son existence ; de cette manière, la constitution du sens de l'être coïncide avec l'acte d'exister en tant que tel. Bref, à la différence de la phénoménologie husserlienne, la phénoménologie de Ricœur est foncièrement celle du « *faire* ».

Pour une phénoménologie du « faire », le problème du dédoublement du sujet devient extrêmement aigu. Si le sujet préréflexif peut s'engager dans le monde de manière active et affective, est-il encore légitime de présupposer un sujet phénoménologue neutre et spectateur qui soit capable d'une réflexion pure quant à ses propres vécus ? C'est ici que l'aporie du mal pose problème à la phénoménologie de l'homme libre : lorsque le sujet préréflexif est emprisonné par les passions qui obturent sa vision de la liberté, est-il encore capable de se tenir à distance de son existence et de l'appréhender comme devenir de sa liberté ?

---

[1] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 15, *op.cit*., p. 68.
[2] Voir EPh, p. 173-173.

Vers la fin de notre lecture du *Volontaire et l'involontaire*, nous avons remarqué les difficultés que posait la description phénoménologie en tant que saisie « intuitive » de l'essence des vécus volitifs[1]. Il semble que dans *L'homme faillible*, Ricœur présuppose encore la possibilité d'une compréhension *directe*[2] de la structure disproportionnelle de l'homme libre, tandis que les implications existentielles de cette compréhension elle-même demeurent encore non thématisées[3]. Ce n'est qu'à partir de *La symbolique du mal* que Ricœur commencera à interroger la possibilité et les enjeux de la réflexion du soi en tant que telle. Comment le soi peut-il avoir une compréhension de lui-même ? En quel sens est-elle une compréhension juste ? Ce sont ces questions qui domineront ultérieurement la pensée herméneutique de Ricœur, même après que la question du mal se soit retirée au second plan.

[1] Voir *supra*, p. 135-141.

[2] C'est Ricœur lui-même qui qualifie la démarche de *L'homme faillible* comme une « ontologie directe » (HF, p. 150) et comme une « réflexion pure » (SM, p. 323).

[3] Jean-Luc Amalric repère ce problème par un autre biais. Il remarque que Ricœur utilise la notion nabertienne de l'affirmation originaire de manière assez abrupte, sans prêter attention à l'implication *réflexive* de cette notion chez Jean Nabert. Pour Nabert, l'affirmation originaire est l'acte pur du sujet qui ne donne pas prise à la compréhension directe. Il faut par contre la récupérer par une réflexion à travers les actions que le sujet accomplit dans le monde et avec les autres, laquelle réflexion est une démarche foncièrement éthique. Or il semble que dans *L'homme faillible*, c'est précisément une telle démarche réflexive que masque l'emprunt de la conception de l'affirmation originaire (voir J.-L. Almaric, *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, Paris, Hermann, 2013, p. 244-247). Ce n'est que dans l'article « L'acte et le signe selon Jean Nabert (1962) » (repris dans CI, p. 211-221) que Ricœur creusera l'implication réflexive de l'affirmation originaire chez Nabert, cette fois dans une approche proprement herméneutique.

Chapitre 6

Le mal, la liberté et l'être

Avec *L'homme faillible*, il nous semble possible d'esquisser une ontologie de l'homme libre chez Ricœur. Au niveau *anthropologique*, nous sommes parvenue à identifier la nature de la liberté comme étant l'*acte d'exister* de l'homme même : la liberté, pour Ricœur, n'est pas un choix arbitraire qui surgirait du néant, mais un engagement de l'existence humaine dans sa totalité ; être un homme libre, c'est continuer à exister, continuer à faire la médiation entre sa perspective finie et sa visée de l'infini. Cette phénoménologie de la disproportion révèle la liberté humaine comme une activité réceptrice. Elle est réceptrice à l'égard *et* de sa condition finie *et* de sa visée de l'infini : l'homme ne crée ni son corps, d'où vient sa condition incarnée comme étant toujours une perspective finie, ni l'ordre infini de la vérité et du bonheur. C'est par l'activité de synthèse que la liberté devient une participation à l'ordre infini dans sa condition finie.

Une telle notion de l'homme libre pointe ensuite vers une vision fondamentale de *l'être* : l'être, d'après Ricœur, est foncièrement affirmatif, positif et actif. Il est à la fois le principe de l'intelligible et du bien ; autrement dit, dire que l'homme libre existe, c'est affirmer à la fois que cette existence peut être comprise et qu'elle est bonne. La liberté et l'être sont ainsi tous deux originairement liés au bien.

Cependant, une telle ontologie de la liberté n'a été élaborée qu'en faisant abstraction

d'une partie importante de la réalité, à savoir la *faute*[1]. Cette abstraction, Ricœur a si peu voulu la cacher qu'il l'a opérée au début du *Volontaire et l'involontaire* ; et jusqu'à la fin de *L'homme faillible*, cette parenthèse n'a pas encore été enlevée. En effet, si l'on prenait en considération la réalité de la faute, toute l'ontologie de la liberté que nous venons d'esquisser serait mise en question : si la liberté est originairement destinée au bien, comment comprendre le mal qui existe partout, surtout celui qui est infligé par la liberté humaine ? Ce qui paraît encore plus paradoxal, c'est le fait que c'est toujours *depuis* la faute que l'homme découvre à la fois sa liberté et l'indisponibilité de cette liberté[2]. Dans la faute, l'homme se trouve avoir mal agi, mais du même coup, lui apparaît la possibilité d'agir librement, en vue du bien : « j'aurais pu faire autrement... ». Il semble que la liberté a ce pouvoir redoutable de *nier son propre être*, et la faute, à cet égard, est quelque chose qui, pourtant, *ne devrait pas être*.

Cette aporie concernant l'être de la faute est-elle l'échec d'une telle ontologie ou un aiguillon qui pousse le philosophe à penser plus ? En réalité, l'abstraction du début de la *Philosophie de la volonté* montre bien que la faute constituera bel et bien une partie de la réflexion ricœurienne sur la liberté, et que c'est un défi que le jeune philosophe assume volontiers. De plus, la compréhension de l'homme libre et de sa signification ontologique demeure incomplète sans sa mise en perspective dans une réflexion sur la faute. Le troisième volet de la *Philosophie de la volonté*, *La symbolique du mal*, est précisément un essai pour intégrer la faute dans la réflexion philosophique sur la liberté humaine.

Comment l'ontologie de la liberté que nous avons esquissée dans notre lecture de *L'homme faillible* est-elle remise en mouvement par ce regard sur le mal ? En effet, si

[1] Dans l'introduction du *Volontaire et l'involontaire*, Ricœur écrivait « Faute » et « Transcendance » avec les majuscules. Mais à partir de *L'homme faillible*, le philosophe utilise toujours le terme « faute » en minuscule, tandis que le terme « Transcendance » est presque disparu dans *Finitude et culpabilité*. C'est sans doute parce qu'à l'époque du *Volontaire et l'involontaire*, Ricœur considérait la Faute et la Transcendance encore comme les notions *philosophiques*, comme le faisaient les deux maîtres de la philosophie de l'existence. Cependant, en introduisant l'herméneutique des symboles du mal, Ricœur se rend compte du fait que ces notions ne peuvent être intégrées dans la réflexion philosophique qu'*indirectement*, c'est-à-dire qu'à travers une interprétation du langage non-philosophique de l'aveu. Par conséquent, ces deux termes perdent leur statut privilégié dans la réflexion philosophique. Ce qui importe désormais, ce n'est plus la Faute et la Transcendance en tant que telles, mais l'intention symbolique des discours religieux qui avouent la faute et confessent la foi en une transcendance. Afin d'harmoniser l'orthographie dans notre thèse, nous décidons d'écrire « faute » toujours en minuscule, mais il convient, nous semble-t-il, d'attirer l'attention sur cette nuance dans la terminologie ricœurienne.

[2] Voir VI, p. 29.

Finitude et culpabilité, le tout constitué par *L'homme faillible* et *La symbolique du mal*, fait encore partie d'une philosophie de la *volonté*, c'est parce que Ricœur cherche à traiter le problème du mal *par le biais de* la liberté humaine. Voilà la *vision éthique du monde*, définie par Ricœur comme « l'effort pour comprendre toujours plus étroitement liberté et mal l'un par l'autre »[1]. Afin de souligner l'importance de cette approche, Ricœur avoue même que « on aurait pu choisir pour sous-titre à ce livre [*Finitude et culpabilité*] : *Grandeur et limite d'une vision éthique du monde* »[2].

Le point de départ de la vision éthique du monde est l'aveu que fait la liberté, l'aveu par lequel la liberté se reconnaît comme auteur du mal et en assume la responsabilité morale. Paradoxalement, cet aveu est du même coup la découverte de la liberté elle-même. C'est là que réside la *grandeur* de la vision éthique du monde. Sur ce point, Ricœur apprécie beaucoup la réflexion de Jean Nabert sur la faute. Selon Nabert, la réflexion sur la faute permet à la conscience de découvrir une causalité qui excède l'action singulière et qui affecte l'être du moi tout entier[3]. Au début du *Volontaire et l'involontaire*, Ricœur comprenait déjà que « c'est la faute qui 'illimite' le moi par delà ses actes. Ainsi c'est en traversant sa faute que la conscience va à sa liberté fondamentale »[4]. L'aveu de la faute, par lequel la liberté se reconnaît comme le lieu du « mauvais infini », est en effet la condition de découvrir l'infini authentique de la liberté[5]. Dans cette perspective, la description des structures ontologique de l'homme que Ricœur met en œuvre dans *L'homme faillible* constitue du même coup, comme l'indique déjà le titre, une exploration de la faillibilité de la liberté humaine, de sa *possibilité* de faire le mal. Cette possibilité consiste en même temps la grandeur de la liberté humaine. C'est en ce sens que Ricœur parle de la grandeur de la vision éthique du monde.

Si la première partie de *Finitude et culpabilité* traite de la grandeur de la vision éthique du monde, il revient à la seconde partie, *La symbolique du mal*, d'explorer davantage sa *limite*. Le mal ne saurait être réduit à une œuvre de la liberté humaine, bien que celle-ci soit le lieu de son surgissement. En effet, dans le langage symbolique et religieux de l'aveu,

---

[1] HF, p. 14.
[2] HF, p. 14.
[3] Voir J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943, 3-18 ; cf. HF, p. 15-16.
[4] VI, p. 30.
[5] Voir VI, p. 27.

l'homme coupable se trouve du coup comme en proie à un principe du mal dont il n'est pas l'origine, comme si le mal s'imposait du dehors. Vers la fin de *L'homme faillible*, Ricœur exprime la limite de la vision éthique du monde de manière suivante : « le mal ne *procède* de cette faiblesse que parce qu'il se *pose* »[1]. Cette aporie est le point de résistance pour la vision éthique du monde cherche à éluder en réduisant le mal à une conséquence de la liberté finie.

Comment cette exploration de la limite de la vision éthique du monde fait-elle progresser la réflexion sur l'ontologie de la liberté ? Nous tentons de lire *La symbolique du mal* selon trois questions qui nous guident depuis le début :

1) De quel être relève la *liberté humaine* ? Évidemment, l'ontologie de la liberté que nous venons d'esquisser dans notre lecture de *L'homme faillible* ne couvre pas encore la réalité tout entière de la liberté humaine. En effet, cette ontologie de la liberté s'inscrivait encore dans une *phénoménologie transcendantale* qui cherchait à expliquer le sens de l'être par la constitution du sujet : c'est la synthèse transcendantale du sujet connaissant qui constitue l'être de l'objet connu, la synthèse pratique du sujet agissant qui constitue l'être de la personne, et le conflit intériorisé des sentiments qui constitue l'être du soi. Bien que nous ayons souligné la réceptivité de la liberté à l'égard de sa perspective finie et de sa visée infinie, une analyse transcendantale recèle quand même une naïveté « qui consiste à tenir le 'transcendantal', le 'constituant', pour le 'primitif absolu »[2]. Autrement dit, l'ontologie de la liberté développée dans *L'homme faillible* court le risque de réduire la liberté à une pure *subjectivité*, perdant ainsi sa dimension proprement ontologique.

Curieusement, c'est l'aporie du mal qui révèle, d'une manière négative, la liberté humaine comme une véritable participation à un ordre qu'elle *n'engendre pas*. Dès lors que la liberté refuse de reconnaître sa réceptivité à l'égard de l'être et rompt cette participation, elle devient la proie d'un principe de Néant et se trouve captivée par la faute. En effet, Ricœur a déjà relevé, à l'époque du *Volontaire et l'involontaire*, qu'une phénoménologie de la faute arrive déjà au seuil d'une ontologie

[1] HF, p. 162.
[2] EPh, p. 79.

> en dévoilant un *non-être* spécifique de la volonté, une déficience ontologique propre à la volonté ; l'expérience privilégiée de ce non-être, malgré son tour négatif, est déjà de dimension ontologique ; elle est, si l'on peut dire, l'épreuve négative de l'être, l'ontologie en creux de l'être perdu[1].

Cette « ontologie en creux » montre que la liberté humaine n'est pas le *fondement* de la signification de l'être, dans la mesure où il y a comme une ombre de l'être qui demeure obscure et même énigmatique pour la liberté humaine.

Ce serait en ce sens que Ricœur considère *La symbolique du mal* comme pointant vers « la seconde révolution copernicienne »[2], c'est-à-dire le décentrement la liberté vers l'être : « le symbole donne à penser que le Cogito est à l'intérieur de l'être et non l'inverse »[3]. Le premier but de notre lecture de *La symbolique du mal* consiste alors à tracer le drame de la liberté, du mal et de l'être tel qu'il se manifeste dans les symboles du mal, afin de mettre en avant ce *décentrement* de la liberté vers l'être.

2) Quelle vision de l'*être en tant qu'être* est-elle suggérée par une telle compréhension de la liberté ? L'aporie du mal atteint non seulement la compréhension de notre liberté, mais aussi la vision de l'être. Dans la faute se révèle en fait un principe de Néant « dont l'enracinement dans l'affirmation ne peut être compris »[4], donc un Néant qui n'est pas constitutif de l'être de l'homme. Quel est le principe de ce Néant ? Quel est son statut ontologique ? En prenant en considération le mal, est-il encore possible de concevoir l'être comme le principe du bien et de l'intelligible ? Il semble que Ricœur est encore attaché à la possibilité de concevoir l'être à cette manière, mais ce sera une compréhension à travers l'interprétation des mythes qui articulent l'être de l'homme au *sacré*. Une telle ontologie qui vise le sacré ne pourrait être qu'une ontologie *militante*[5] qui s'efforce de retrouver le sens de l'être et de l'existence humaine à travers le mal et malgré le mal.

---

[1] EPh, p. 80.

[2] Cette expression a déjà paru à l'époque du *Volontaire et l'involontaire*. Dans l'introduction de cet ouvrage, Ricœur a envisagé « une deuxième révolution copernicienne qui décentre l'être, sans pourtant retourner à un règne de l'objet » dans une *Poétique de la volonté* (voir VI, p. 35). Cf. également EPh, p. 86.

[3] SM, p. 331.

[4] HV, p. 378, n. 1.

[5] Cette expression n'apparaîtra qu'ultérieurement dans *Le conflit des interprétations* (CI, p. 27), mais, comme nous le montrerons dans la suite, il semble que la démarche d'une telle ontologie militante commence déjà dans *La symbolique du mal*.

3) Cette mutation dans la vision de l'être nous conduit nécessairement à la mutation *méthodologique* mise en œuvre dans *La symbolique du mal*. En effet, c'est à partir de cet ouvrage que Ricœur commence à opérer « la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie »[1], qui introduira une longue période de l'élaboration de l'herméneutique à sa propre manière. Mais quelle est la signification précise du tournant herméneutique surgi dans *La symbolique du mal* ? Comme Jean Grondin l'a signalé récemment avec finesse, il y a un « sens parfois oublié de la première entrée de Ricœur en herméneutique »[2]. Dans notre lecture, nous entendons mettre en relief la particularité de l'herméneutique de *La symbolique du mal* par rapport à la démarche ultérieure de Ricœur, toujours en lien avec l'*impossibilité* d'achever l'ontologie de la liberté.

I. Le drame de la faute et de l'être

Nous avons déjà indiqué que, si *L'homme faillible* était destiné à montrer la grandeur de la vision éthique du monde, *La symbolique du mal* a pour but d'en tracer la limite. Or il convient de souligner dès maintenant qu'explorer la limite de la vision éthique du monde ne signifie pas rejeter la liberté humaine. Selon une expression ultérieure de Ricœur, ce niveau de la vision éthique du mal, « c'est *de l'intérieur* qu'il faudra le dépasser »[3]. *La symbolique du mal* demeure alors un discours portant *sur* la liberté.

Nous nous concentrons seulement ici sur l'articulation de la liberté à l'être, articulation mise en scène par les différents mythes, c'est-à-dire par les récits symboliques qui racontent

[1] RF, p. 29-30.
[2] C'est le titre du chapitre III de son ouvrage *Paul Ricœur* (Paris, PUF, 2013), p. 57-74.
[3] CI, p. 296 ; nous soulignons.

le commencement, la fin et le destin de la liberté humaine dans le cosmos[1]. L'interprétation que Ricœur donne de ces mythes est explicitement centrée sur le *mythe adamique* tel qu'il est raconté dans la tradition judéo-chrétienne, tandis que les autres mythes, le mythe de la théogonie, le mythe des héros tragiques, et le mythe de l'âme exilée, sont coordonnés ou repris dans la perspective du mythe adamique[2]. Si Ricœur souligne avec force la place centrale du mythe adamique, c'est précisément parce que ce mythe présente une vision éthique du monde sans éliminer pour autant l'énigme du mal : d'une part, la liberté humaine est responsable de l'entrée du mal dans le monde – dans le récit biblique, le mal est commencé par la chute de l'homme – ; d'autre part, toutefois, la liberté humaine n'est pas l'origine absolue du mal – un tentateur, le serpent, se trouve dans le jardin bien avant la chute. C'est cette dimension d'extériorité du mal que les autres mythes, notamment le tragique, peut rendre manifeste.

1. La liberté humaine selon le mythe adamique

Il s'agit de clarifier d'abord en quel sens le mythe adamique porte sur la *liberté*. Le mythe adamique attribue le mal à la liberté humaine à travers un récit de chute ; grâce à la forme du récit, le mythe adamique parvient d'une part à faire la *distinction* entre la finitude et la culpabilité et, d'autre part, à maintenir leur *surimpression* dans la réalité empirique de l'homme, de sorte qu'il n'existe pas de finitude nue, mais toujours une finitude qui se

[1] *La symbolique du mal* comporte deux grandes parties. La première partie traite des symboles primaires de la faute, à savoir souillure, péché et culpabilité. Dans la progression de ces trois symboles, se révèle une intériorisation de plus en plus complète de la faute, qui coïncide avec la découverte progressive de la liberté humaine. Cependant, cette intériorisation de la faute ne saurait supprimer les trois traits du mal tels qu'ils sont suggérés par le symbole de souillure : la positivité, l'extériorité et l'infection (voir SM, p. 148-150). C'est de cette manière que la première partie de *La symbolique du mal* aborde la *limite* de la vision éthique du monde. Dans la deuxième partie, Ricœur se tourne vers les « symboles au second degré » (SM, p. 153), c'est-à-dire les mythes sous la forme du récit. Par rapport aux symboles primaires, les mythes ont deux particularités : premièrement, ils s'élaborent sur la base des symboles primaires en assumant leur pouvoir révélant ; deuxièmement, ceux sont les mythes qui articulent l'être de l'homme à l'être en tant que totalité. À cet égard, le mythe à « une portée ontologique » (SM, p. 155). En considération de ces deux particularités, nous nous concentrons ici sur les mythes, sans négliger pour autant les significations de la liberté dégagées dans les symboles primaires et reprises par les mythes.

[2] C'est Ricœur lui-même qui explicite ce choix de centrer sa lecture autour du mythe adamique : « La présupposition de mon entreprise, c'est que le lieu où l'on peut le mieux écouter, entendre et comprendre l'instruction des mythes *dans leur ensemble*, c'est le lieu où est proclamé, encore aujourd'hui, la prééminence d'un de ces mythes, le mythe adamique » (SM, p. 285).

manifeste dans la culpabilité. De cette manière, le mythe parvient à dire que le mal commence *par* l'homme et, de plus, que le mal actuel est un déchu *de* la liberté originaire.

Pour le premier point, à savoir la distinction entre la finitude et la culpabilité, le récit la désigne dans un laps de temps : dans le récit, « il y a un état supralapsaire d'innocence et un état infralapsaire de peccabilité »[1]. Selon cette distinction de l'avant et de l'après, l'homme n'est pas originairement mauvais, mais c'est seulement après l'événement de la chute qu'il incline inévitablement au mal. Avant la chute, l'homme fait partie de la création, de l'œuvre bonne du Dieu saint ; il est donc un être créé, originairement bon. Mais après avoir mangé le fruit, il perd son innocence tout d'un coup. Ce passage contingent de l'innocence à la faute, montre le péché de l'homme comme une *perte*, une *déviation*, un *écart*. En d'autres termes, la culpabilité n'est pas l'état originaire de l'homme, elle n'est pas son état d'être créé. Pour une ontologie de la liberté, cette séparation entre la finitude et la culpabilité par un événement de chute permet au philosophe d'écarter la faute de la constitution ontologique de la liberté.

Cependant, même en faisant cette distinction de l'avant et de l'après, le mythe adamique n'offre pas de vision directe de ce qu'est l'état innocent de l'homme. Quelle est la condition existentielle d'Adam avant la chute ? Sur ce point, le récit demeure obscur. Il semble que le travail, le langage et la sexualité existent bien avant la chute, mais c'est après la chute qu'elles revêtent la marque de la *pénibilité*, de telle manière, dira Ricœur, qu'il nous est impossible d'imaginer ces dimensions proprement humaines de la vie qu'à travers leur condition déchue. Ricœur récuse ainsi les spéculations secondaires qui « tendent à rendre Adam supérieur et donc étranger à notre condition et du même coup ramènent le mythe adamique à une genèse de l'homme à partir d'une surhumanité primordiale »[2]. Ce que le récit montre avec profondeur, c'est précisément le fait qu'Adam avant la chute est un homme comme nous et que pourtant cet état n'est plus accessible pour nous. L'existence réelle de l'homme revêt ainsi une ambiguïté fondamentale : son état innocent et son état déchu sont en *surimpression* dans tous les domaines de sa vie. Par conséquent, « désormais la grandeur *et*

[1] SM, p. 219.
[2] SM, p. 218-219.

la culpabilité de l'homme sont inextricablement mêlées sans qu'on puisse dire : ici est l'homme originaire, là est le maléfice de son historique contingent »[1].

Si nous tenons les deux aspects du mythe adamique ensemble, nous comprenons en quel sens le mythe adamique, en tant qu'une vision éthique du monde, est un discours portant sur la responsabilité de la liberté humaine. Pour nous qui sommes venus toujours après la chute, la culpabilité nous paraît la seule réalité accessible. Cependant, le mythe nous instruit que cette réalité est elle-même *double* :

D'un côté, l'homme demeure toujours un être créé, c'est-à-dire que sa constitution ontologique, qui est originairement bonne, subsiste même dans l'état de chute. Ricœur parle de ce statut ontologique de l'homme de manière très forte : « je ne cesse point d'être créé, sous peine de cesser d'être ; donc je ne cesse pas d'être bon »[2]. Être un homme, cela veut dire *être bon* ! Cette identité entre l'être et la bonté, que nous avons signalée dans l'ontologie de la liberté de *L'homme faillible*, le récit biblique la révèle en faisant l'homme une créature du Dieu saint.

D'un autre côté, cet état d'être créé bon est toujours déjà *perdu*, à cause de l'événement de la chute. En insistant sur le caractère négatif et déviant de la chute, le récit biblique porte en fait un regard *critique* sur la réalité déchue de l'homme : bien que la culpabilité soit la seule réalité accessible pour nous, elle n'est pas le dernier mot sur la liberté humaine, mais seulement un écart à partir de son état originairement bon.

De quelle liberté s'agit-il alors dans ce récit et dans les symboles associés ? Ce qui nous paraît capital, c'est que le mythe adamique, tel qu'il est interprété par Ricœur, présente la liberté toujours autour de sa *relation* avec son vis-à-vis, à savoir Dieu son Créateur. La liberté, d'après la tradition judéo-chrétienne, n'est jamais une pure subjectivité, mais elle a une *épaisseur ontologique*, qui se traduit dans cette relation personnelle[3].

1) Le récit biblique nous permet d'imaginer une liberté innocente avant la chute comme

[1] SM, p. 231-232.
[2] SM, p. 235.
[3] Nous reviendrons à cette ambiguïté entre l'enracinement ontologique et la relation personnelle dans un instant ; cf. *infra*, p. 224-240.

une liberté protégée par une interdiction divine. Cette interdiction divine, « mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (*Genèse* 2, 17), l'auteur biblique la raconte « comme si elle était une structure de l'innocence »[1]. Cette « structure de l'innocence » est précisément la *finitude* de la liberté qui consiste avant tout dans sa *réceptivité*. Un petit passage dans l'exégèse que Ricœur donne de ce récit nous paraît tout à fait central pour notre sujet, rappelant l'ensemble de la réflexion sur la liberté dans *Le volontaire et l'involontaire* et dans *L'homme faillible* :

> Il faut sans doute comprendre qu'en posant l'homme comme libre Dieu le pose comme *liberté finie* ; la finitude de cette liberté consiste en ceci que cette liberté est originairement *orientée*, non pas sans doute par ce que nous appelons des « valeurs », qui sont des produits culturels déjà très élaborés, mais par un principe de hiérarchisation et de préférence parmi les valeurs ; cette structure éthique de la liberté constitue l'autorité même des valeurs en général[2].

La liberté créée et originairement bonne est à cet égard une liberté protégée par une « limite créatrice »[3], une limite qui n'est pas encore interdiction oppressive, mais constitutive à la liberté même. Cette limite, à son tour, est assignée à l'homme par son Créateur, par celui qui lui donne l'existence. Respecter cette limite, pour Adam, c'est demeurer dans ce lien qu'il tient avec son Créateur, donc avec sa racine ontologique.

2) Cependant, tout ce qui concerne l'état originaire de la liberté humaine comme une finitude protégée par une limite créatrice ne peut être imaginé qu'à travers l'état déchu de cette liberté. Ce qui paraît tout à fait remarquable dans le récit biblique de la chute, c'est qu'il présente cet événement comme dépouillé de tout élément magique, le désignant simplement comme la consommation du fruit de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal ». La chute, c'est connaître le bien et le mal. Elle implique à cet égard moins un comportement éthique qu'une situation *ontologique* : « ce qui est interdit, ce n'est pas ceci ou cela, mais une qualité d'*autonomie* qui ferait l'homme le créateur de la distinction du bien et du mal »[4]. La chute consiste dans le désir qu'a l'homme de devenir le maître du bien et du mal, donc d'être

[1] SM, p. 232.
[2] SM, p. 232-233 ; nous soulignons.
[3] SM, p. 234.
[4] SM, p. 234 ; nous soulignons.

« comme Dieu ». Ce qui est transgressé, c'est donc moins un code éthique que la *relation* que l'homme tient avec son Créateur.

Dans son exégèse du symbole de péché, Ricœur discute longuement la qualité de « devant Dieu » du péché[1]. Le péché, par delà toutes les transgressions de la Loi, est une rupture de l'Alliance que Dieu a contractée avec son peuple. À cause de cette rupture de la relation avec sa racine ontologique, l'homme se trouve maintenant dans un état ontologique *aliéné*. Les termes que Ricœur utilise pour décrire l'homme pécheur sont explicitement ontologiques : « la rupture du dialogue, devenue situation, fait de l'homme un être étranger à son lieu ontologique »[2]. En effet, cette vision de la chute comme perte de sa racine ontologique est une manière négative de montrer l'appartenance originaire de la liberté à l'être, c'est-à-dire à la création bonne.

3) Bien plus, cette rupture de la relation personnelle avec Dieu est non seulement une perte de sa racine ontologique, c'est-à-dire une absence, un néant, mais aussi une « réalité » quasiment objective. En effet, si la liberté originaire est une appartenance à un ordre transcendant qui la dépasse, la rupture de cette relation doit également être une réalité qui transcende cette liberté déchue. Le péché est « devant Dieu »[3], c'est-à-dire que la référence absolue du péché n'est pas la conscience du pécheur, mais un regard en dehors de lui, un regard saint qui seul constitue la vérité de la situation du pécheur.

Afin de rendre compte de cette réalité, Ricœur oppose le symbole du péché à celui de la *culpabilité*. Celui-ci, développé par le pharisaïsme, marque l'intériorisation ou *subjectivation* totale de la faute : je suis coupable lorsque j'ai la conscience d'être auteur de la faute[4]. Le sujet coupable devient ainsi la mesure de la faute, de telle manière qu'il perd la dimension de « devant Dieu » du péché. Cette radicalisation de la subjectivité dans la culpabilité représente, selon Ricœur, une autre manière par laquelle la liberté perd sa racine ontologique. Le symbole du péché, à cet égard, est plus apte pour révéler la dimension ontologique d'une liberté déchue : « à la 'subjectivité' de la conscience de culpabilité, il faut opposer la 'réalité'

[1] Voir le chapitre « Péché », SM, p. 51-98.
[2] SM, p. 75.
[3] SM, p. 55.
[4] Voir SM, p. 100-106.

du péché ; il faudrait même dire la *dimension ontologique du péché* ; c'est le 'cœur' de l'homme qui est mauvais, c'est-à-dire son existence même, quelle que soit la conscience qu'il en prend »[1].

Ce « réalité hyper-subjective » du péché accorde à la liberté déchue une épaisseur ontologique, non seulement parce qu'elle met la liberté devant son vis-à-vis transcendant, mais aussi parce qu'il concerne la relation horizontale de l'existence humaine. Si le péché ne saurait être réduit à une pure conscience de la faute, il ne se limite non plus à l'individu ; « il est, signale Ricœur, d'emblée et originairement personnel *et* communautaire »[2]. L'aveu du péché est toujours fait par « nous », qui implique un peuple ou même l'humanité dans son ensemble. Dans le mythe adamique, la chute rompt non seulement la relation verticale entre l'homme et son Créateur, mais aussi la relation interhumaine : la sexualité, le travail, l'institution et la culture sont désormais tous aliénés par la chute du premier couple et par la meurtre de Caïn qui la suit.

En effet, si la faute a une dimension communautaire et intersubjective, c'est parce que la liberté innocente est déjà intersubjective. C'est pourquoi Ricœur a intégré dans *L'homme faillible* une réflexion sur les aspects proprement interhumains de la liberté, à savoir l'avoir, le pouvoir et le valoir. L'homme libre peut chercher à constituer le soi par la triple requête d'avoir, de pouvoir et de valoir ; cependant, cette triple requête ne peut être aperçue par l'imagination qu'« à travers l'avarice, la tyrannie et la vaine gloire »[3]. C'est alors à l'aide de la dimension intersubjective de la liberté déchue que le philosophe atteint celle de son état innocent[4].

2. L'extériorité du mal

Si le mythe adamique, en tant qu'une vision éthique du monde, présente la liberté comme l'appartenance à l'ordre créé et sa chute comme la rupture de cette appartenance,

[1] SM, p. 83 ; nous soulignons.
[2] SM, p. 84.
[3] HF, p. 160.
[4] Sur ce point, voir notamment un texte plus « théologique » de Ricœur, « L'image de Dieu et l'épopée humaine (1960) », repris dans HV, p. 128-149.

cette vision de la liberté humaine ne peut pas expliquer le mal de manière *exhaustive*. Ce récit n'est pas une spéculation sur la situation ontologique de la liberté, mais il raconte une histoire, comportant maints éléments « irrationnels », irréductibles à une théorie de la liberté. Ces éléments irrationnels sont les marques de la *limite* d'une vision éthique du monde qui cherche à expliquer le mal par la liberté humaine.

D'abord, le récit raconte la chute comme un *événement*. Avant la chute, l'homme fait partie de la création, de l'œuvre bonne du Dieu saint ; il est donc un être créé, originairement bon. Surgit ensuite un événement par lequel l'homme perd tout d'un coup son statut innocent : il prit du fruit et en mangea[1]. De cet événement, le récit biblique n'a rien à expliquer, et il le raconte simplement. Raconter le surgissement du mal par un acte du premier homme comme un événement, c'est montrer, symboliquement selon Ricœur, le caractère *irrationnel* et *contingent* de la chute : même s'il est possible de considérer la liberté comme la capacité de faire le mal, cet acte par lequel le mal est entré tout d'un coup dans le monde demeure contingent et inexplicable.

De plus, dans cet événement, l'auteur biblique disperse encore le drame entre plusieurs *personnages*, donnant ainsi une complexité dramatique à cet événement. Parmi ces personnages, nous nous intéressons ici seulement à la figure du serpent. Il est frappant, estime Ricœur à la suite des exégètes bibliques, que dans ce récit où l'auteur biblique cherche à écarter toutes les traces magiques de cette histoire, le serpent est encore conservé comme une figure démoniaque. Celle-ci symbolise en fait l'*irréductible extériorité* du mal, et c'est elle qui marque particulièrement la limite de la vision éthique du monde.

De la figure du serpent, Ricœur tire trois significations de l'extériorité du mal. Premièrement, le serpent est le symbole de « l'expérience de quasi-extériorité »[2] de la faute. C'est une fascination par notre propre désir, par le vertige d'infini. Lorsque l'homme est tenté par ce désir, l'état de finitude lui devient soudain insupportable ; par conséquent, la liberté finie, jadis protégée par une limite créatrice mise par Dieu, cherche à devenir un être autonome en refusant son état d'être créé. Si en ce sens la liberté déchoit par sa *propre*

[1] Voir *Genèse* 3 : 6.
[2] SM, p. 240.

capacité de désirer, ce désir apparaît tout d'un coup, pour la liberté déchue, comme un objet qui la lie, comme quelque chose d'*autre* qui la rend esclave. On retrouve par là l'idée du *serf-arbitre*, selon laquelle la liberté fait le mal en *se liant* elle-même ; elle a fait un libre choix qui paraît du coup comme une servitude[1]. C'est alors afin de décrire cette idée ultimement paradoxale que le récit figure la séduction de la liberté par elle-même dans un personnage extérieur à l'homme.

Cependant, le symbole du serpent va encore plus loin, dans la mesure où il désigne non seulement le mal *en* nous, mais aussi le mal *en-dehors* de nous. La deuxième signification que vise le symbole du serpent est « le mal *déjà là* »[2]. Avec une telle interprétation de l'extériorité du mal, Ricœur essaie d'insister sur le caractère *communautaire* et *historique* du mal. En effet, l'homme se trouve toujours dans une société où le mal imprègne déjà toutes les dimensions de sa vie. À cet égard, le commencement du mal par sa propre liberté n'est jamais un commencement à partir de rien, mais il « suit » toujours le mal déjà présent autour de lui.

Troisièmement, l'extériorité la plus radicale du mal consiste en une certaine structure *cosmique*. Il existe dans cet univers le chaos qui nous paraît comme non-sens, n'ayant rien à voir avec notre destination à la bonté. Ricœur évoque un motif assez proche de celui de Camus : « du spectacle des choses, du cours de l'histoire, de la cruauté de la nature et des hommes, procède un sentiment de l'absurdité universelle qui invite l'homme à douter sa destination »[3].

En effet, pourquoi dans le jardin existe déjà un serpent qui est l'animal le plus rusé ? Pourquoi le tentateur fait partie de la création qui est bonne ? Le défi le plus violent et le plus radical posé à la vision éthique du monde est sans doute le livre de Job. L'absurdité de l'univers atteint son point culminant dans la figure d'un juste souffrant. La liberté humaine, les actes éthiques de l'homme, ne sont plus capables d'expliquer la souffrance de ce juste ; par conséquent, il ne serait possible que de suggérer que la souffrance vienne du Dieu Créateur. Mais comment un Dieu saint peut-il permettre ce genre de malheur ?

[1] Voir SM, p. 145-146.
[2] SM, p. 241.
[3] SM, p. 241-242.

C'est sans doute à cause de ces apories ultimes du mal que la vision éthique du monde n'arrive jamais à éliminer entièrement la vision *tragique*, selon laquelle le malheur humain est indivisiblement sa faute commise et sa souffrance subie, et que la liberté humaine se manifeste toujours comme une révolte contre le dieu méchant. En ce sens, la vision tragique marque non seulement la limite de la responsabilité de la liberté humaine devant le mal, mais aussi la limite d'une compréhension de l'être à partir de notre liberté destinée à la bonté. Entre ma liberté actuellement déchue et Dieu Créateur, il existe un abîme du mal, de telle manière qu'il devient impossible pour moi de vérifier si ma liberté appartiendrait vraiment à l'ordre créé et originairement bon ; corrélativement, puisqu'il reste toujours possible d'attribuer le mal au Dieu Créateur, le Dieu saint devient « *Deus Absconditus* »[1]. L'ontologie de la liberté développée dans *L'homme faillible* devient à cet égard « *invérifiable* »[2].

3. L'espérance pour la régénération de la liberté

L'épaisseur ontologique de la liberté humaine se traduit d'ailleurs par la vision que le mythe adamique tient de la *fin* du mal. En effet, les symboles eschatologiques du mythe adamique visent inséparablement une *délivrance de la liberté* et une *nouvelle création*.

Parmi ces symboles qui envisagent la fin du mal, Ricœur prête une attention particulière à la figure du serviteur souffrant, célébrée par le Second Isaïe (42, 1-9 ; 49, 1-6 ; 50, 1-11 ; 52, 13-53, 12), à laquelle Jésus lui-même s'identifie par sa souffrance sur la croix[3]. En quoi cette figure du serviteur souffrant de YHWH envisage-t-elle une délivrance de la liberté du mal ? Alors que la chute consiste dans une perte du lien de la liberté avec son Créateur et avec sa racine ontologique, le serviteur souffrant, en tant que figure de « pardon », vise la *restauration* d'un tel lien.

Nous avons déjà évoqué la « réalité hyper-subjective » du péché. Si le péché revêt une dimension relationnelle et intersubjective, sa rémission, elle aussi, ne saurait non plus être réduite à une pure transformation de l'état subjectif du pécheur, mais entraîne nécessairement

[1] SM, p. 299.
[2] Ce terme apparaît dans SM, p. 298.
[3] Voir SM, p. 248-249, 301-303.

un processus relationnel et interpersonnel. C'est par « la souffrance volontaire d'un autre »[1], par une souffrance-don que le péché est annoncé comme pardonné. Par ce pardon, l'alliance est restaurée verticalement entre le pécheur et YHWH, tandis qu'horizontalement, une sorte de réciprocité est instaurée entre le serviteur souffrant qui s'offre comme une substitution et les pécheurs qui l'acceptent. Le pardon du péché vise ainsi une restauration de l'appartenance ontologique de la liberté par delà sa faute.

C'est la figure du « Second Adam » qui rend encore plus manifeste la radicalité d'une telle délivrance[2]. Sur cette figure du « Second Adam » convergent en effet tous les symboles eschatologiques de la rédemption, y compris celui du serviteur souffrant. D'après l'apôtre Paul, le Second Adam, en tant que réplique du Premier Adam, n'est pas une simple restauration de l'ordre antérieur qui restituerait l'état initial de la liberté humaine, mais le don d'une *nouvelle création*. En s'identifiant à cet antitype du Premier Adam, le pécheur est non seulement « acquitté » par Dieu, mais aussi participe à cette nouvelle création qui englobe l'humanité et le cosmos. C'est dire que non seulement la faute que la liberté humaine a commise sera annulée, mais toutes les formes du mal, que ce soit le mal déjà là ou le mal inhumain de l'ordre cosmique, seront supprimées par la souffrance-don. L'espérance qu'offrent les symboles eschatologiques consiste donc non seulement dans la régénération de la liberté originairement bonne, mais aussi dans le renouvellement de la création, de telle sorte que le mal ne fera plus partie de l'être[3].

Il convient de faire une dernière remarque à propos de la vision éthique du monde. La limite de la vision éthique du monde, marquée par l'invincible surgissement de la vision tragique, conduit-elle au rejet de la place centrale de la liberté dans la compréhension du mal ?

---

[1] SM, p. 249.

[2] Voir SM, p. 259.

[3] En fait, Ricœur parle de l'espérance de manière différente dans *Le volontaire et l'involontaire*, dans *La symbolique du mal* et dans *Le conflit des interprétations*. Vers la fin du *Volontaire et l'involontaire*, Ricœur a évoqué une espérance qui est « l'âme du consentement » (VI, p. 451) et qui attend la conciliation finale de la liberté et de la nature. Mais cette espérance, malgré sa dimension cosmique, ne tenait pas encore compte de l'épreuve du mal, paradoxe ultime de la volonté même. Quant à l'espérance dont nous parlons ici, elle relève encore d'une interprétation *phénoménologique* des symboles religieux, tandis que sa signification pour une philosophie de la liberté reste encore à déterminer. Ce n'est que dans *Le conflit des interprétations*, notamment dans l'article « La liberté selon l'espérance » (CI, p. 393-415), que Ricœur procédera à une véritable reprise de cette interprétation dans la réflexion *philosophique*. Nous nous tournerons vers cette notion proprement philosophique de l'espérance dans le chapitre suivant ; voir *infra*, p. 290-307.

Ce n'est pas le chemin que prend Ricœur. En effet, s'il reste attaché à la place centrale du mythe adamique, c'est précisément parce que celui-ci représente un dépassement de la vision éthique du monde *de son intérieur*. Même si au sein du mythe adamique, la vision tragique du monde est invincible à cause de l'irréductible extériorité du mal – la figure du serpent le montre bien –, le mythe adamique ne permet jamais une théorie sur le mal *indépendante* de l'aveu par lequel la liberté confesse d'avoir mal fait. Insister sur la centralité du mythe adamique, c'est insister sur le fait que

> le toujours-déjà-là du mal est l'*autre* aspect de ce mal dont pourtant *je* suis responsable. […] en dehors de la structure quasi extérieure de la tentation, laquelle est encore une structure du péché de l'homme, je ne sais pas ce qu'est Satan, qui est Satan, ni même si c'est Quelqu'un[1].

Ricœur signale que « seul le mythe 'adamique' est proprement anthropologique »[2] ; quant aux autres types de mythes, même s'ils font tous référence à un « homme primordial », cet homme paraît ou bien comme le produit de quelques forces cosmiques, ou bien comme la proie d'un destin. En ce sens, tous les autres types de mythes ne donnent pas de place à la figure d'un homme capable d'agir librement, donc pour une anthropologie à proprement parler. Pour qu'une anthropologie soit possible, il semble que la vision éthique du monde est indépassable. Toute exploration de sa limite doit d'abord présupposer sa réussite. C'est aussi en ce sens que comprendre la limite de la vision éthique du monde relève encore d'une ontologie de la liberté.

Il convient de conclure que pour Ricœur, malgré la limite de la vision éthique du monde, la lutte contre le mal doit toujours viser la régénération *de la liberté*. Seulement une telle régénération ne dépend pas d'un acte purement subjectif, mais concerne la dimension *ontologique* de la liberté, qui est relationnelle, intersubjective et même cosmique.

II. De la Transcendance au sacré : vers une ontologie militante

Il nous revient d'examiner la manière par laquelle Ricœur interroge l'*être* à travers une

[1] SM, p. 243.
[2] SM, p. 218.

telle compréhension de la liberté serve puis régénérée. Ce que Ricœur vise, c'est, nous semble-t-il, une *ontologie militante* qui se battrait sur deux fronts. D'un côté, il faut écarter une vision éthique du monde qui serait sans limites, c'est-à-dire qui attribuerait toute responsabilité de la faute à la liberté humaine. Une telle vision éthique du monde réduirait l'être de l'homme à une pure subjectivité, perdant ainsi de vue la racine ontologique de la liberté humaine. De l'autre côté, il faut se garder de résorber la responsabilité de la liberté humaine dans une pure spéculation de l'être. Cette seconde extrémité est ce qu'implique le mythe de la théogonie.

Le mythe de la théogonie peut être considéré comme une conséquence possible de la vision tragique du monde. Il est vrai que le mal revêt une dimension irréductiblement extérieure et positive, et donc ne peut pas être attribué à la liberté humaine de manière exhaustive ; par conséquent, la vision tragique du monde, selon laquelle c'est le dieu méchant qui détermine le destin inévitablement coupable de la liberté, ne saurait jamais être entièrement écartée. Si la question « Dieu n'est-il pas méchant ? » demeure inéluctable, c'est la sainteté de Dieu, puis la bonté originaire de la création en tant qu'œuvre de ce Dieu saint, qui sont remises en question. De là vient la tentation de penser le mal comme faisant partie de l'être : telle est précisément la manière par laquelle le mythe de la théogonie conçoit le rapport du mal à l'être.

Selon le mythe de la théogonie, « l'origine du mal est coextensive à l'origine des choses »[1], tandis que la création, c'est-à-dire l'ordre de l'être, est considérée comme le moment même de la délivrance du mal[2]. Ce mythe archaïque se revivifie, selon Ricœur, sous forme de la « théogonie savante », représentée notamment par les grands systèmes spéculatifs de l'idéalisme allemand. Leur tentative, résume Ricœur, « consiste en dernier ressort à transporter le tragique dans l'origine des choses et à le faire coïncider avec une logique de l'être, par le moyen de la négativité »[3].

Cette « tragi-logique de l'être », c'est-à-dire cette ontologie qui réduit le tragique à une partie de la logique de l'être, est hautement séduisante pour le philosophe. Elle présente en

[1] SM, p. 163.
[2] Voir le chapitre « Le drame et création et la vision 'rituelle' du monde », dans SM, p. 167-198.
[3] SM, p. 304.

effet le danger inverse d'une vision éthique du monde sans limite : elle a tendance à dissoudre la responsabilité de la liberté humaine en réduisant la faute à un moment inéluctable de l'être. Une telle vision de l'être rendrait en effet la liberté humaine *superflue* ; ou, pour le mieux, la liberté ne serait qu'un lieu où se manifeste le combat des principes du bien et du mal. Une telle vision de l'être élimine non seulement l'élément *anthropologique* du mal, mais le trait *tragique* de la liberté : le destin est tellement déterminé avant l'existence humaine que celle-ci n'a plus à refuser par sa liberté ; son existence n'est ainsi qu'une répétition du drame cosmique originel. Il n'y aurait plus de tragique s'il n'y avait pas de la liberté.

C'est pourquoi il faudrait, afin de pouvoir penser la régénération de la liberté, écarter ce genre de spéculation ontologique et s'attacher à une notion de l'être en tant qu'être qui maintienne la responsabilité de la liberté, sans supprimer pour autant l'aspect tragique invincible de la liberté humaine. Malgré la nuit du mal, il doit être possible de penser l'être et son lien avec la liberté humaine, afin que celle-ci, en s'appropriant sa racine ontologique, puisse retrouver sa capacité d'exister : telle est, nous semble-t-il, la tâche de la réflexion ontologique que vise *La symbolique du mal*. Cette recherche d'une ontologique militante entraîne les mutations importantes concernant la problématique et la méthode dans la réflexion ricœurienne ultérieure. Ce sont ces mutations qui nous intéressent au premier chef dans cette partie.

1. Une question philosophique ou une intention religieuse ?

Avant tout, un problème s'impose à nous presque spontanément : ce que Ricœur interroge ici, est-ce *l'être* ou *Dieu* ? En effet, dans notre lecture précédente de *La symbolique du mal*, nous avions parlé indifféremment de la relation personnelle avec Dieu et de la racine ontologique de l'homme : demeurer dans la juste relation avec son Créateur, c'est être une créature bonne, douée d'une liberté finie. Toutefois, la relation personnelle avec Dieu et la racine ontologique de l'homme relèvent des deux univers de discours bien distincts : la

première relève d'une compréhension symbolique et religieuse de l'existence humaine, tandis que la seconde est une notion philosophique proprement dite. Comment *La symbolique du mal* articule-t-elle ces deux discours ? Essayons de clarifier l'approche de *La symbolique du mal* en la remettant dans le mouvement de l'interrogation ontologique chez le jeune Ricœur, surtout dans sa relation avec la foi ou le religieux.

1) En effet, il semble que Ricœur s'est confronté à cette question dès le début de sa carrière philosophique. Dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, il a affirmé avec insistance qu'une philosophie de l'existence ne saurait se limiter au niveau purement anthropologique, mais qu'un élan ontologique était inhérent à la réflexion portant sur l'existence humaine. Ricœur a résumé la double conviction de la philosophie de l'existence, telle qu'elle était élaborée par G. Marcel et par K. Jaspers, comme étant la suivante : « l'existence *n'est pas* l'être que je cherche ; l'existence n'est que *par* l'être qu'elle n'est pas elle-même. […] L'intention de la philosophie est donc *l'être* et non pas l'existence »[1]. Curieusement, une telle réflexion, manifestement philosophique et ontologique, se produisait chez G. Marcel comme chez K. Jaspers dans une interaction avec le non-philosophique, notamment le religieux.

Ricœur a discerné, à travers la lecture de ces deux penseurs, la situation inévitablement embarrassante de toute réflexion ontologique : afin d'entrer dans une démarche rationnelle et argumentative sur l'être, le philosophe ne peut pas partir du néant, mais de ses propres présuppositions existentielles ; de plus, puisque l'être se révèle dans cette démarche rationnelle comme ce qui excède mon existence et ma pensée, le discours ontologique ne peut jamais prétendre être achevé ; il doit plutôt s'ouvrir vers une sorte de *mystère* de l'être. Le point de départ et le point de clôture de l'ontologie dépassent ainsi le cadre de la pensée purement rationnelle. À cet égard, le questionnement de *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* relevait bel et bien d'une intention philosophique et ontologique, tandis que les éléments religieux de la pensée révélaient, pour le jeune Ricœur, les traits de la non-clôture du

[1] GMKJ, p. 34 ; nous soulignons.

discours ontologique.

2) Cependant, lorsque Ricœur devient de plus en plus conscient de la distance entre la pensée de G. Marcel, fortement marquée par la foi chrétienne, et la pensée de K. Jaspers, sans doute plus influencée par la tragédie grecque et par le romantisme allemand, cette première thématisation de la relation entre l'ontologie et le religieux est remise en mouvement. Dans un article ultérieur à *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* et contemporain de la rédaction de la *Symbolique du mal*, Ricœur explicite sa réserve à l'égard de K. Jaspers de manière tranchée[1].

D'après cet article, la liberté serve, enfermée dans sa propre vanité, doit à proprement parler attendre d'être *délivrée.* La délivrance de la liberté doit être entendue ici au sens du *salut*, tel qu'il est compris dans la foi chrétienne. La notion de Transcendance chez K. Jaspers, par contre, ne lui paraît pas apte à offrir une réflexion sur la régénération de la liberté, précisément parce que celle-ci ne relève pas de sa propre *problématique*. Le texte de Ricœur mérite d'être cité dans sa longueur, car il montre non seulement sa critique envers la philosophie de la Transcendance de K. Jaspers, mais aussi l'enjeu de sa propre réflexion sur l'être en tant qu'être :

> L'intention religieuse première en effet est de sauver la liberté de sa « vanité », d'un néant spécifique qui la met en servitude ; donc de délivrer, de libérer la liberté. Là est sa problématique propre ; par contre, la question philosophique dernière, telle que Jaspers la comprend, est celle de la réalité absolue, c'est-à-dire la question de l'être en tant qu'être et de l'apparaître de l'être. […] *La religion devient une question philosophique lorsque sa propre dialectique de délivrance est transportée dans la problématique proprement philosophique de la réalité absolue*[2].

Ricœur critique K. Jaspers pour avoir transporté la problématique proprement religieuse à la sphère philosophique, aliénant ainsi « l'intention religieuse » proprement dite, qui tient précisément à la délivrance de la liberté. Il apparaît indirectement par ce jugement que

[1] Voir P. Ricœur, « Philosophie et religion chez Karl Jaspers », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 37/3 (1957), p. 207-235.
[2] P. Ricœur, « Philosophie et religion chez Karl Jaspers », art.cit., p. 226.

l'intention de Ricœur lui-même, lorsqu'il s'agit d'une réflexion ontologique en lien avec la liberté humaine, est précisément de garder cette « intention religieuse » dans sa réflexion sur la volonté.

3) Cette « intention religieuse » se trahit éminemment dans l'introduction du *Volontaire et l'involontaire*, celui-ci étant néanmoins un ouvrage philosophique. Ce qui paraît troublant, c'est le fait que Ricœur mélange ici en quelque sorte la terminologie religieuse et la terminologie ontologique. La Transcendance que Ricœur invoque ici s'approche explicitement à la compréhension chrétienne, comme celui qui délivre la liberté serve. En fin de compte, « l'achèvement de l'ontologie ne peut pas ne pas être une libération »[1]. Cette annonce paraît assez étonnante, car l'auteur reconnaît par là que sa réflexion philosophique est animée par une intention proprement religieuse, en l'occurrence, chrétienne[2]. Cependant, la pertinence d'une telle intention pour une réflexion philosophique sur la volonté n'est pas, à l'époque du *Volontaire et l'involontaire*, clarifiée pour autant.

Corrélativement, l'appréhension ricœurienne de la faute et de la libération de la liberté serve s'énonce toujours dans un langage inséparablement religieux et ontologique : la faute est expliquée par le vœu d'être autosuffisant et la libération par la réintégration de sa racine ontologique à la liberté. S'il est nécessaire de faire abstraction de la Transcendance dans *Le volontaire et l'involontaire*, c'est parce qu'il s'agit de comprendre la délivrance en maintenant en même temps la responsabilité de la liberté dans ce don de l'être : « tout m'est donné et ce don consiste en ceci : que je suis une liberté entière jusque dans l'accueil de ce don »[3]. Cela permettrait de « renouveler les vieux débats sur la liberté et la grâce (ou de la

[1] VI, p. 32.
[2] Sur ce point, nous partageons le doute formulé par M. Daniel Frey. Dans son article « Religion et régénération de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur » (dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 92/4 [2012], p. 595-617), le commentateur remarque que la notion de la Transcendance invoquée dans *Le volontaire et l'involontaire* « est très fortement marquée par le kérygme chrétien » (p. 598). De plus, il semble que la *Poétique* de la volonté, envisagée par le jeune Ricœur, ne pourrait pas être autre chose « qu'une méditation théologique sur la grâce » (p. 599).
[3] VI, p. 35.

prédestination) »[1]. Ricœur semble suggérer par là que, afin de comprendre le rapport de la liberté à la grâce, il faudrait avant tout comprendre *l'être* de la liberté ; c'est de cette manière que la grâce pourrait être considérée comme un don de *l'être*. Les termes de la foi se mêlent de cette manière avec les termes de l'être. Il semble que l'intention de la *Philosophie de la volonté*, telle qu'elle est affichée dans l'introduction du *Volontaire et l'involontaire*, est *inséparablement* religieuse et philosophique.

4) Par *La symbolique du mal*, Ricœur commence à démêler cet enchevêtrement de « l'intention religieuse » et du questionnement ontologique. D'un côté, l'intention de *La symbolique du mal* s'inscrit encore dans la lignée du *Volontaire et l'involontaire* ; par conséquent, elle n'est pas moins religieuse. Alors que *Le volontaire et l'involontaire* avait pour but de comprendre comment la liberté pourrait encore être une liberté dans l'esclavage ainsi que dans la délivrance, il s'agit maintenant de comprendre comment la libération s'effectue et comment la liberté se régénère par Dieu et devant Dieu. De l'autre côté, cependant, la démarche de *La symbolique du mal*, surtout à l'aide de la méthode herméneutique, introduit une première *distance* à l'égard de l'« intention religieuse » que *Le volontaire et l'involontaire* a assumée sans critique. Dans ce troisième volet de la *Philosophie de la volonté*, Ricœur n'invoque plus la Transcendance comme libératrice de la liberté serve, mais c'est à travers la notion du « *sacré* » que Ricœur vise la racine ontologique de la liberté.

2. L'intention philosophique de l'herméneutique du « sacré »

En quoi la notion du sacré sert-elle de la médiation entre le religieux et le philosophique ? Jean Grondin, dans sa petite introduction à la pensée ricœurienne, propose sa

[1] VI, p. 35. En fait, cette question du rapport de la liberté à la grâce avait déjà figuré dans une esquisse de la *Philosophie de la volonté*, datée de 1943. Il s'agit d'un texte de présentation de la thèse destiné à l'obtention d'une bourse, conversé au Fonds Ricœur sous la cote temporaire 13-VI (40373-40376). La date figurant sur le document (1933), reproduite dans l'ouvrage de J. Grondin (*Paul Ricœur*, *op.cit.*, p. 27), est erronée. La question dont entendait s'occuper Ricœur était : « comment se fait-il que Dieu soit le tout puissant qui conduit l'univers et me conduit, – et que j'ai à faire quelque chose que je sois responsable devant Dieu ? » (p. 5 du manuscrit de l'esquisse).

compréhension du rôle de cette notion[1]. D'après le commentateur canadien, la première entrée ricœurienne dans l'herméneutique par *Finitude et culpabilité* est en fait déterminée par les motifs bien particuliers, qui sont largement occultés par le regard rétrospectif du philosophe lui-même. Il est vrai que dans *La réflexion faite* ainsi que dans *Du texte à l'action*, Ricœur associe le plus souvent son tournant herméneutique avec la limite de la phénoménologie lorsqu'il s'agit d'accéder à la conscience du soi[2]. Mais J. Grondin remarque que ce que vise originairement *La symbolique du mal* par l'introduction de l'herméneutique est de faire la médiation entre le discours religieux et le discours philosophique. C'est « les règles de *transposition* de la symbolique du mal dans un nouveau type de discours philosophique »[3] que cherche la première élaboration de l'herméneutique des symboles.

Le problème que Ricœur entend résoudre, d'après J. Grondin, « est particulier et même inédit pour l'herméneutique : ce n'est pas celui des règles d'une interprétation correcte des textes, mais celui de l'hiatus entre la confession et la raison, entre la religion et la philosophie »[4]. Afin d'articuler l'une à l'autre, l'auteur de *La symbolique du mal* chercherait la condition du croire dans la modernité, où les symboles ne peuvent plus être naïvement tenus comme vrais. Par une herméneutique « restauratrice »[5], il serait encore possible de s'approprier le langage symbolique et de croire – cette fois il ne s'agit plus d'une croyance immédiate et non critique, mais d'une croyance de la « seconde naïveté »[6] – le lien de l'homme au sacré.

C'est pourquoi, aux yeux de J. Grondin, l'ensemble de *La symbolique du mal*, et surtout son introduction de l'herméneutique dans le discours philosophique, sont encore animés par une « intention religieuse » : il s'agit de valoriser la « fonction symbolique » du langage religieux, « c'est-à-dire son pouvoir de découvrir, de dévoiler le lien de l'homme à son sacré »[7]. La tâche de l'herméneutique, telle qu'elle est envisagée par *La symbolique du mal*,

---

[1] Voir J. Grondin, *Paul Ricœur*, « Chapitre III. Du sens parfois oublié de la première entrée de Ricœur en herméneutique », *op.cit*., p. 27-56.
[2] Voir RF, p. 29-32, TA, p. 34.
[3] J. Grondin cite ici HF, p. 12, et c'est lui qui souligne le terme « transposition », voir *Paul Ricœur*, *op.cit*., p. 60.
[4] *Ibid*., p. 62.
[5] SM, p. 326.
[6] SM, p. 327.
[7] SM, p. 13.

consisterait en fin de compte dans la restauration du langage symbolique, afin de « *surmonter l'oubli du sacré de la modernité* »[1]. En termes encore plus forts, l'herméneutique des symboles, selon J. Grondin, « semble avoir pour vocation de rendre possible une nouvelle forme du *croire*, voire la survivance même du croire à l'ère moderne »[2]. En somme, c'est l'herméneutique du langage symbolique qui montre que la confession religieuse peut encore faire sens dans la modernité et que même en tant que croyance, elle peut se dévoiler dans un discours cohérent, susceptible d'être intégrée dans la réflexion rationnelle de la philosophie.

Nous sommes d'accord avec J. Grondin que la première entrée de Ricœur dans l'herméneutique se limite à une interprétation des symboles religieux qui avouent le mal, et que *La symbolique du mal* lutte pour la possibilité d'entendre encore les symboles qui nous parlent de notre lien avec le sacré. Cependant, ce n'est pas à nos yeux le tout du projet ricœurien, ni même l'essentiel, et c'est pourquoi nous nous gardons de dire que *La symbolique du mal* est entièrement animée par une « intention religieuse », c'est-à-dire par la tentative de démontrer la possibilité de la croyance.

En fait, il semble que J. Grondin n'a pas tenu compte du fait que *La symbolique du mal*, selon le projet initial de Ricœur, n'achève pas *Finitude et culpabilité*. Comme Ricœur l'indique dans l'avant-propos de *L'homme faillible*, alors que *La symbolique du mal* – la deuxième partie de *Finitude et culpabilité* – s'occupe des « règles de *déchiffrement* s'appliquées au monde de symboles », il aurait dû revenir à la troisième partie, malheureusement jamais parue, d'aborder les « règles de *transposition* »[3] proprement dites. Ces « règles de transposition » marqueront, d'après l'anticipation de Ricœur, une nouvelle étape de *Finitude et culpabilité*, à savoir la reprise du discours philosophique « après l'avoir interrompu par le mythe »[4]. Une symbolique du mal occupe ainsi « la partie médiane »[5] de *Finitude et culpabilité*.

Par conséquent, lorsqu'il s'agit du problème du hiatus entre la confession religieuse et la

[1] J. Grondin, *Paul Ricœur*, *op.cit*., p. 70.
[2] *Ibid.* ; nous soulignons. Cf. également SM, p. 326-330.
[3] HF, p. 12 ; nous soulignons.
[4] HF, p. 10.
[5] HF, p. 11.

réflexion philosophique, *La symbolique du mal* n'a, aux yeux de son auteur, qu'une portée assez limitée : d'un côté, bien entendu, « la 'répétition' de l'*aveu* du mal humain par la conscience religieuse » n'est déjà plus « religion vécue », dans la mesure où le philosophe qui fait cette répétition « en imagination et en sympathie »[1] y a déjà introduit une instance critique ; de l'autre côté, cependant, cette herméneutique « n'est pas encore une philosophie »[2], car celle-ci exigera le penser « *à partir* des symboles et non plus *dans* les symboles »[3]. Alors que l'herméneutique *des* symboles plaide pour la possibilité de croire le lien que l'homme tient avec le *sacré*, une philosophie qui pensera *à partir* des symboles tâchera d'élaborer des « concepts existentiaux »[4] afin de comprendre l'existence de l'homme et son enracinement dans *l'être*[5].

À cet égard, la vision de l'herméneutique que Ricœur tient au moment de *L'homme faillible* et de *La symbolique du mal* est plus restreinte que J. Grondin ne l'imagine. Elle se limite au déchiffrement des symboles, sans avoir encore traité les « règles de transposition » qui passe de la confession religieuse à la réflexion philosophique[6]. On peut alors dire à la suite de J. Grondin que l'herméneutique développée par *La symbolique du mal* est bel et bien destinée à « surmonter l'oubli du sacré de la modernité »[7], donc motivée par une intention quasiment religieuse. Seulement ce n'est qu'une étape intermédiaire dans le projet ricœurien de *Finitude et culpabilité*. L'intention ultime de ce tome, malgré son inachèvement, ne se limitera plus à la possibilité de croire dans la modernité, mais à celle d'élaborer une philosophie qui interroge l'être de l'homme et l'être en tant que tel. Si, comme le constate J. Grondin, « après 1960, Ricœur n'a pas […] osé reprendre le projet audacieux d'une herméneutique restauratrice qui habiliterait à nouveau l'homme moderne à 'communiquer au sacré' »[8], c'est parce que cette herméneutique restauratrice ne coïncide pas, dès le début, avec la totalité du projet ricœurien.

---

[1] SM, p. 11.
[2] SM, p. 11.
[3] SM, p. 330.
[4] SM, p. 331.
[5] Voir SM, p. 331-332.
[6] Ricœur lui-même reconnaît rétrospectivement que « je ne savais pas en 1960 comment articuler une pensée critique sur une répétition des mythes » (« Le problème de l'herméneutique (1988) », dans *Écrits et conférences 2*, *op.cit*., p. 25).
[7] J. Grondin, *Paul Ricœur*, *op.cit*., p. 70.
[8] *Ibid*., p. 73.

En fait, la troisième partie de *Finitude et culpabilité* ne sera pas entièrement abandonnée, mais partiellement réalisée par quelques articles recueillis dans *Le conflit des interprétations*[1]. Ces articles accompliront finalement la tâche d'intégrer les symboles dans la réflexion philosophique en élaborant, à partir de l'interprétation de ces symboles spéculatifs, une véritable philosophie de l'existence humaine. Ce qui marquera son affranchissement total d'une « intention religieuse », c'est le fait que Ricœur ne parlera plus de la liberté *serve*, comme si elle attendait une libération. Le thème du salut cédera alors entièrement à « l'approximation philosophique »[2] de l'espérance.

Ce développement ultérieur de la réflexion ricœurienne, sur lequel nous reviendrons en détail[3], pourrait montrer rétrospectivement la place de *La symbolique du mal* lorsqu'il s'agit du rapport entre le religieux et le philosophique : elle marque en effet le premier pas que Ricœur opère pour clarifier son intention ontologique qui apparaissait comme inséparablement philosophique et religieuse au début de la *Philosophie de la volonté*.

3. La vérité de la croyance

La pulsion de la philosophie débouche finalement sur l'être ; c'est alors l'ontologie qui doit constituer le but ultime de toute philosophie. Cependant, la première prise de recul vis-à-vis de « l'intention religieuse », effectuée dans *La symbolique du mal*, montre également que l'élaboration de l'ontologie chez Ricœur doit, semble-t-il, nécessairement passer par l'*écoute* du langage religieux. Bien que la réflexion philosophique ne demeure pas au niveau de la croyance, celui-ci constitue néanmoins un socle indispensable pour la réflexion ricœurienne sur l'être. Si *La symbolique du mal* constitue un discours médian entre la confession religieuse et la réflexion philosophique, c'est parce qu'à l'aide d'une herméneutique des symboles qui disent le lien de l'homme au sacré, Ricœur commence déjà à plaider pour une

[1] Ricœur explique l'état inachevé de *La symbolique du mal* dans une préface à un commentaire italien : « je regrette aujourd'hui que ce livre soit resté décapité : à l'interprétation des symboles primaires et des mythes devait s'adjoindre une interprétation des symboles rationalisés de la gnose et de l'augustinisme […]. Ce n'est que dans le groupe d'articles placés sous le sous-titre : 'la Symbolique du mal interprétée', dans *Le conflit des interprétations*, que l'on trouve les éléments de ce qui aurait dû constituer la troisième partie de *La symbolique du mal* » (« Préface à M. Chiodi », art.cit., p. xiii).

[2] Voir notamment « La liberté selon l'espérance » (CI, p. 393-415).

[3] Voir *infra*, p. 290-307.

sorte de *vérité* au niveau même de la croyance. C'est en ce sens que l'interprétation pourra ensuite être intégrée dans un discours philosophique qui tâche d'atteindre la vérité ultime de l'être.

Ricœur emprunte sans aucun doute le terme « sacré » à Mircea Eliade, le grand phénoménologue des religions. D'après celui-ci, le sacré est la manifestation du Tout-Autre dans l'espace profane. Cette manifestation, qu'Eliade appelle « hiérophanie », a une portée profondément *ontologique* :

> La manifestation du sacré fonde ontologiquement le Monde. Dans l'étendue homogène et infinie, où aucun point de repère n'est possible, dans laquelle aucune orientation ne peut s'effectuer, la hiérophanie révèle un « point fixe » absolu, un « Centre »[1].

Le sacré offre ainsi un ancrage ontologique pour l'homme qui pourrait se perdre dans un espace infini. Participer à un monde sacré, pour l'homme religieux, signifie exister réellement, tandis que l'espace inconnu et amorphe, le dehors du monde sacré, lui paraît comme un chaos, « le non-être absolu »[2].

À première vue, la conception ricœurienne du sacré signifie également un repère ontologique pour l'existence humaine. Le sacré désigne « la totalité de l'être », c'est-à-dire « une plénitude indivisible où le surnaturel, le naturel et le psychologique ne sauraient pas encore scindés »[3]. C'est en se considérant soi-même comme prenant part à cette totalité de l'être que l'homme appréhende le sens de sa propre existence. Cependant, la coïncidence entre la terminologie ricœurienne et celle de M. Eliade ne saurait occulter les divergences importantes entre deux phénoménologues[4].

En tant que philosophe, Ricœur ne se contente pas d'une « vérité sans croyance »[5] qui demeure au niveau de l'étude comparatiste des religions. Alors que le phénoménologue des

---

[1] M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 58. Mais dans *La symbolique du mal*, Ricœur se réfère en fait au *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, voir SM, p. 18.
[2] *Ibid*., p. 58.
[3] SM, p. 158.
[4] À propos de la réserve que Ricœur exprime à l'égard de M. Eliade, voir P. Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 54-55 ; cf. J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'intention de la philosophie de la religion. Tome III. Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Cerf, 2004, p. 764-765. Notre lecture ne suit toutefois pas rigoureusement ce regard rétrospectif de Ricœur lui-même.
[5] SM, p. 329.

religions se borne à montrer « la cohérence propre, la systématicité du monde des symboles »[1], Ricœur aspire à dépasser cette « vérité à distance, réduite » et à atteindre la couche *existentielle* de la vérité : « est-ce que je crois cela, moi ? »[2]. Pour lui, le sacré, en tant que « l'intentionnel » des mythes, n'est déjà plus l'objet d'une croyance immédiate, mais l'appropriation de cette notion exige l'engagement du phénoménologue dans le cercle herméneutique de *critique* et de *croyance*.

Cette particularité *méthodologique* renvoie en retour à une particularité du *contenu* : bien que Ricœur présente la notion du sacré comme une sorte de l'universel de tous les mythes parcourus, sa compréhension du sacré est fortement aimantée par la tradition judéo-chrétienne. C'est surtout le chapitre « Le cycle des mythes »[3] qui insiste sur la pertinence de la vision chrétienne selon laquelle Dieu est saint et le commencement du mal est anthropologique, tandis que les autres mythes ne peuvent être appropriés que dans la perspective du mythe adamique.

En tenant compte de ces deux traits ensemble, nous nous permettons de dire que Ricœur cherche ici à justifier sa propre adhérence à la foi chrétienne à l'aide son herméneutique des symboles, qui est une démarche critique proprement dite ; cette herméneutique constitue la première couche d'une ontologie militante, c'est-à-dire d'une vision de l'être qui nous permettrait de penser à la fois la responsabilité de la liberté humaine et son enracinement ontologique.

1) Au plan *méthodologique*, comment peut-on accéder au sacré ? L'introduction de la deuxième partie de *La symbolique du mal*, qui porte sur les mythes, semble suggérer que le lien au sacré pourrait être considéré comme l'intentionnel de tous les mythes parcourus dans cet ouvrage[4]. Autrement dit, tous les mythes visent, chacun à sa propre manière, la participation de l'homme au sacré. À cet égard, on pourrait entendre le sacré au sens de quelque chose d'*universel* pour tous les mythes. En termes husserliens, on peut considérer le

[1] SM, p. 329.
[2] SM, p. 329.
[3] Voir notamment SM, p. 285-289.
[4] Voir SM, p. 158-159.

sacré comme l'essence des mythes.

Cette apparente reconnaissance d'une « structure mythique qui serait la matrice de toutes les figures et de tous les récits déterminés propre à telle ou telle mythologie »[1] ne saurait supprimer pour autant la particularité de l'approche ricœurienne, à savoir le passage d'une phénoménologie structurale vers une phénoménologie *herméneutique*[2].

Dans *Le volontaire et l'involontaire* ainsi que dans *L'homme faillible*, où dominaient la phénoménologie structurale, Ricœur suivait encore la démarche husserlienne qui remontait de l'objet intentionnel à la conscience constituante. C'est toujours à travers une saisie *intuitive* et *directe* de l'essence du vécu que Ricœur procédait à son analyse phénoménologique de la volonté. Or lorsqu'il s'agit des vécus de la faute, qui sont aveugles, équivoques et scandaleux[3], seul le langage symbolique de l'aveu peut en prêter une expression, qui ne serait pas moins obscure. Par conséquent, il n'est plus possible pour le phénoménologue de saisir l'essence de ces expériences de manière directe, mais seulement à l'aide d'une *interprétation* du langage symbolique.

C'est en ce sens que D. Ihde estime que dans le passage de la phénoménologie structurale vers la phénoménologie herméneutique, le champ même de l'analyse phénoménologique est changé : auparavant, c'est « le monde d'objet (*the object world*) » – le terme « objet » doit être entendu ici au sens de l'objet intentionnel – qui constituait le champ d'interrogation de la phénoménologie ; maintenant, il s'agit d'analyser « le monde de langage (*the language world*) »[4] afin d'atteindre le vécu de la faute qui se dit dans l'expression opaque.

En ce sens, ce qui occupe la réflexion de Ricœur, c'est moins la *structure* mythique en tant que telle que la *manière* par laquelle elle se manifeste. La question centrale qu'il pose est alors « *comment* le mythe signifie-t-il cette plénitude ? »[5]. Ricœur constate qu'il existe un écart entre le vécu et l'intentionnel lorsqu'il s'agit du lien de l'homme au sacré :

---

[1] SM, p. 158.
[2] Voir D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*, *op.cit*., p. 81-94, 97-99. L'auteur reconnaît pour autant qu'il existe bel et bien une « herméneutique latente » même dans la phénoménologie structurale que Ricœur a mise en œuvre dans *Le volontaire et l'involontaire* (voir *ibid*., p. 26-58).
[3] Voir SM, p. 14-16.
[4] *Ibid*., p. 98.
[5] SM, p. 158.

l'appartenance originaire de l'homme au sacré n'est jamais *donnée* dans le vécu, mais seulement *visée* par les mythes comme leur signification. Puisque « l'homme du mythe est déjà conscience malheureuse », et que l'intégrité originaire a été déjà perdue, il ne vit jamais effectivement cette plénitude, mais, « pour lui, l'unité, la conciliation et la réconciliation doivent être *dites* et *agies* »[1]. Cette visée sans accomplissement dans le vécu constitue la premier obscurité de l'appréhension intentionnelle du sacré.

Non seulement cette plénitude n'est jamais donnée dans le vécu, mais elle est signifiée par les mythes « à travers un combat » : « la plénitude que le mythe vise symboliquement est instaurée, perdue et restaurée dangereusement, douloureusement »[2]. Tous les mythes revêtent nécessairement la forme du récit pour raconter l'origine et la fin de la totalité de l'être. Ce n'est qu'à travers un tel drame que l'homme vise la plénitude, comprenant l'origine de sa liberté comme l'unité avec le sacré, sa faute comme la perte de ce lien originaire, et son salut comme la possibilité de son retour finale à la plénitude. Cet aspect *dramatique* des mythes redouble encore le caractère indirect du sacré en tant qu'intentionnel visé : la réalité que l'homme de conscience mauvaise vit ici et maintenant paraît tellement éloignée de l'intégrité originaire qu'il faut lutter avec la réalité pour la viser ; c'est alors ce combat que mène la conscience mauvaise qui se traduit dans la forme dramatique des mythes.

Par conséquent, le lien de l'homme au sacré, qui pourrait être considéré comme la structure mythique universelle, ne se manifeste jamais de manière directe et nue, mais la multiplicité des mythes et leur forme de récit sont les conditions langagières indépassables pour comprendre le sacré comme le fond ontologique de la liberté humaine. Un détour herméneutique y est donc indispensable. À cet égard, si l'on affirme que le sacré est la plénitude de l'être et qu'il constitue la structure mythique universelle, une telle affirmation doit également se déployer dans une interprétation du langage symbolique. On trouve par là un *cercle herméneutique* : c'est à travers l'interprétation des mythes que le phénoménologue vise le sacré comme une structure universelle ; inversement, c'est la conviction que tous les mythes disent, chacun à sa manière, la plénitude ontologique perdue et restaurée qui sert de

[1] SM, p. 159.
[2] SM, p. 161.

fil rouge pour l'interprétation des mythes. En ce sens, même si Ricœur veut prendre de la distance par rapport à la Transcendance qui paraît trop proche du Dieu chrétien et recourir à la notion plus distanciée du sacré, celui-ci s'inscrit encore dans le langage symbolique qui parle de Dieu personnel, du péché et du salut.

2) L'autre divergence entre Ricœur et M. Eliade concerne le *contenu* de leurs conceptions du sacré. Bien que tous les deux auteurs définissent l'existence de l'homme comme la participation au sacré et sa perte comme la rupture avec lui, la vision de Ricœur est lourde du sens *éthique*, ce qui n'est pas le cas chez M. Eliade. Dans *La symbolique du mal*, Ricœur reprend cette dimension cosmique du sacré telle qu'élaborée par M. Eliade. Mais cette dimension cosmique ne saurait être séparée, semble-t-il pour Ricœur, du drame de la liberté et de la faute.

Si l'homme existe au sens où il participe au sacré, à cet ordre de plénitude, la rupture de ce lien d'appartenance apparaît précisément comme le mal, comme un Néant : « le mal, écrit Ricœur, est l'expérience critique par excellence du sacré »[1]. Dans la crise de son expérience du sacré, l'homme découvre la perte de son être surtout parce qu'il se rend compte du fait que sa liberté est devenue paralysée par sa propre œuvre. Du même coup, il découvre le sacré comme fondement perdu de son existence et de sa liberté. La faute, d'après Ricœur, est à cet égard une notion inséparablement ontologique et éthique. Corrélativement, le sacré doit également signifier un fond à la fois ontologique et éthique, qui accorde à la liberté humaine non seulement son existence, mais aussi sa bonté originaire.

Cette dimension particulièrement éthique de la notion du sacré rend manifeste le rapprochement entre le sacré et la vision judéo-chrétienne chez Ricœur. Alors que M. Eliade croit pouvoir discerner une structure universelle du sacré dans plusieurs religions, Ricœur pense qu'il n'est pas possible de surplomber plusieurs religions en même temps, mais seulement de procéder de proche en proche à partir du point d'ancrage du philosophe. « Il faut, signale Ricœur, être *situé* pour entendre et pour comprendre »[2]. Quel est alors le point

[1] SM, p. 13.
[2] SM, p. 285 ; nous soulignons.

d'ancrage de Ricœur ? Il le dit explicitement au début du chapitre « Le cycle des mythes » :

> La présupposition de mon entreprise, c'est que le lieu où l'on peut mieux écouter, entendre et comprendre l'instruction des mythes *dans leur ensemble*, c'est le lieu où est proclamé, encore aujourd'hui, la prééminence d'un de ces mythes, le mythe adamique[1].

En effet, par rapport à la dichotomie sacré/profane, Ricœur reconnaît qu'il est « plus attentif à l'opposition saint/pécheur »[2], qui est une dichotomie typiquement judéo-chrétienne. Il est même possible de suggérer que la notion du sacré chez Ricœur se base globalement sur le mythe adamique ou, plus généralement, sur la foi chrétienne proprement dite. D'après l'herméneute, seule la foi chrétienne conçoit le mal comme une déviance de la liberté humaine, et le salut comme sa régénération, tandis que les autres mythes ne sont pas capables de tenir ensemble les deux idées, l'appartenance de l'homme à l'être d'un côté, et une liberté humaine originairement bonne de l'autre. Dans la foi chrétienne, il existe en effet « un lien de convenance : la description symbolique de l'homme, dans la doctrine du péché, *convient* à l'annonce du salut, dans la doctrine de la justification et de la régénération »[3]. Par cette affirmation, Ricœur semble suggérer que la foi chrétienne est la plus apte à rendre compte du drame de l'homme et du sacré, dans la mesure où elle offre une vision cohérente de l'unité perdue et renouvelée entre l'homme et le sacré.

Mais on ne peut pas s'empêcher de penser l'inverse : si la foi chrétienne convient le plus à la notion du sacré, n'est-ce pas parce que cette notion en tant que telle résulte d'une interprétation des mythes centrée davantage sur la foi chrétienne ? Ricœur ne récuse pas cette possibilité de concevoir sa démarche. D'après lui, même la foi chrétienne ne peut pas être considérée comme purement irrationnelle, mais le récit biblique concernant le péché et le destin de l'homme « appelle la vérification de son origine révélée par son pouvoir révélant »[4]. C'est-à-dire que la foi peut et doit être mise à l'épreuve par la démarche critique de l'interprétation. Il est alors possible de conclure par là que la notion du sacré relève d'une *croyance* qui, enracinée dans la foi chrétienne, est ensuite mise à l'épreuve par une démarche

---

[1] SM, p. 285.
[2] P. Ricœur, *La critique et la conviction*, *op.cit.*, p. 54 ; cf. J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison III*, *op.cit.*, p.764.
[3] SM, p. 286.
[4] SM, p. 287.

herméneutique et acquiert une certaine distance à l'égard du sol chrétien.

Cette centralité de la tradition judéo-chrétienne, cette valorisation de la bonté originaire de l'être et de la responsabilité de la liberté humaine à l'égard du mal, se manifeste éminemment dans l'appropriation ricœurienne des mythes autres que celui de la chute. Une telle appropriation ne consiste pas à affirmer indifféremment que les autres mythes soient vrais au même titre que le mythe adamique. Bien entendu, les oppositions entre les mythes sont visibles et inéluctables, « mais le mythe adamique, par sa complexité et ses tensions internes, réaffirme à des degrés variables *l'essentiel* des autres mythes »[1]. La position ricœurienne paraît assez audacieuse à cet égard : c'est en centrant son interprétation sur le mythe adamique que l'on peut comprendre les enjeux véritables des autres mythes[2]. Pour reprendre le vocabulaire que nous avons employé dans la partie précédente, nous dirions que c'est en maintenant la vision éthique du monde, qui constitue la singularité du mythe adamique, que l'on appréhende les autres mythes comme les limites de la vision éthique du monde.

Sans doute, il n'est pas encore possible d'écarter définitivement la tentative de penser le sacré en termes du « dieu méchant », ou bien, selon le mythe de la théogonie, de penser le mal comme « un moment originaire de l'être »[3]. Mais Ricœur s'efforce quand même de formuler, bien que sous forme négative, une vérité au niveau de croyance :

> la prééminence du mythe adamique donne à penser que le mal n'est pas une catégorie de l'être ; mais, parce que ce mythe a un envers, ou un résidu, les autres mythes sont invincibles ; une anthropologie du mal ne peut ainsi *ni poser ni déposer* le droit d'une genèse absolue de l'être à quoi le mal appartiendrait originairement[4].

Ce passage marque à la fois la portée limitée de l'herméneutique des symboles du mal et la direction vers laquelle elle s'ouvre. Il reviendrait sans doute à une réflexion proprement

---

[1] SM, p. 287 ; nous soulignons.

[2] Mme Madeleine Wieger a indiqué, en philologue, que ce procédé ricœurien pouvait encore paraître inattentif aux particularités littéraires des mythes dans l'article de 1953, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique » (dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33/4 [1953], p. 285-307) ; voir M. Wieger, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique : une lecture croisée de l'Ancien Testament et des Tragiques grecs », dans *La jeunesse d'une pensée*, *op.cit.*, p. 159-169.

[3] SM, p. 304.

[4] SM, p. 304 ; nous soulignons.

philosophique sur l'être de déterminer si une telle spéculation de l'être serait pertinente ou non[1]. Cependant, en insistant sur la prééminence du mythe adamique, Ricœur souligne le fait qu'une telle réflexion ontologique ne saurait dépasser de l'aporie du mal. Tout effort pour atténuer l'acuité de cette aporie risquerait de perdre de vue quelque aspect important de l'existence humaine et de l'être.

4. De la croyance à la vérité ontologique

L'opacité des symboles vient de l'opacité des expériences humaines elles-mêmes, surtout de celles du mal. C'est pourquoi une compréhension de la régénération de la liberté demeure une *interprétation des symboles* qui confessent le péché devant Dieu et qui annoncent le pardon, laquelle interprétation exige une croyance pré-critique et pointe vers une croyance post-critique. Seulement une telle herméneutique qui aboutit à une croyance de la « seconde naïveté »[2] n'est pas encore la réflexion philosophique sur l'être proprement dire. Dans la conclusion de *La symbolique du mal*, qui s'intitule « Le symbole donne à penser », Ricœur envisage la transition de l'herméneutique du langage de l'aveu vers une « herméneutique *philosophique* »[3]. Il ne suffit pas de rester au niveau de la croyance du sacré, mais il faut passer de la vérité de la croyance à la *vérité de l'être*.

Quel est alors le rapport entre la vérité de la croyance et la vérité de l'être ? Même s'il s'agit de passer de la première à la seconde, cela ne signifie pas qu'une réflexion ontologique puisse se passer de l'herméneutique des symboles. C'est ici que l'on retrouve, encore une fois, l'enchevêtrement du religieux et du philosophique dans la pensée ricœurienne. Ricœur semble tenter de maintenir à la fois deux exigences apparemment opposées.

D'un côté, il ne faut ni introduire la confession religieuse directement dans la réflexion philosophique, ni la laisser à part, mais pour la philosophie qui « a fait, en commençant, le serment de la cohérence », elle « doit tout comprendre, même la religion »[4]. À cet égard, la

[1] L'essai « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I) (1961) » (repris dans CI, p. 283-310) est précisément une exploration dans cette direction.
[2] SM, p. 327.
[3] SM, p. 328.
[4] SM, p. 323 ; Ricœur cite ici Jules Lachelier.

régénération de la liberté, entendue au sens du salut, doit pouvoir être appréhendée par la réflexion philosophique, cette fois non pas en termes de péché et de grâce, mais en termes de capacité humaine et de relation avec l'être.

D'un autre côté, Ricœur récuse la possibilité de transcrire les symboles dans une pensée purement rationnelle de manière *exhaustive*, comme s'il n'y avait plus de besoin des symboles après leur interprétation. « Le symbole, souligne Ricœur, ne recèle aucun enseignement dissimulé qu'il suffirait de démasquer et qui rendrait caduc le vêtement de l'image »[1]. C'est pourquoi une réflexion ontologique consiste à « penser *à partir* des symboles »[2], et non pas à « traduire » les symboles par les concepts philosophiques.

En recourant aux mythes qui sont les matériaux non philosophiques, et surtout en privilégiant un mythe particulier par rapport aux autres, l'herméneutique introduit dans sa réflexion philosophique une *contingence* inévitable. Comment une pensée qui part des mythes peut-elle être considérée comme une réflexion sur l'existence universelle de l'homme ? Comment articuler la contingence du point de départ du philosophe et la véracité de sa réflexion ? En fin de compte, si l'ontologie s'achève dans une croyance, en quel sens peut-on encore la considérer comme une onto*logie*, c'est-à-dire *logos* de l'être ?

Afin d'affronter ces questions, il convient d'examiner d'abord la notion de la *vérité* – surtout la notion de la vérité ontologique – chez Ricœur. Dans son article « Renouveau de l'ontologie », qui est l'un des rares essais où notre philosophe aborde la question ontologique de manière directe, il suggère que « tout renouveau de l'ontologie est en même temps répétition des embarras initiaux, ou, comme on dit, des 'apories' de l'ontologie »[3]. Ces apories se rassemblent dans une question capitale : « la question de l'être, toujours préalable et englobante, permet-elle une doctrine de l'être, c'est-à-dire une ontologie ? L'allusion à l'être peut-elle s'organiser en savoir de l'être ? »[4]. Une ontologie est donc nécessairement un discours qui, formé par la raison, porte sur quelque chose qui en revanche l'englobe et

[1] SM, p. 324.
[2] SM, p. 330.
[3] P. Ricœur, « Renouveau de l'ontologie », art.cit., p. 19.16-15.
[4] *Ibid.*

l'excède. La réflexion ontologique dévoile en fait une dialectique de l'*activité* et de la *passivité*. La pensée, en tant qu'une activité humaine, est douée du même caractère de la liberté : elle est une activité réceptrice. Par conséquent, la relation de la pensée à la vérité et à l'être ne saurait jamais être réduite à une simple possession. En effet, une pensée de l'être, en procédant à la démarche rationnelle pour s'approprier l'être, se trouve en revanche être commandée par l'être qui la dépasse et qui l'englobe.

Cette situation paradoxale de la pensée ontologique, cet article l'éclaire en parcourant trois approches de la réflexion ontologique.

1) La première approche consiste à penser l'être comme *limite* de la pensée même. Cette approche remonte à la distinction kantienne entre l'entendement et la raison, entre les phénomènes connus par l'entendement et l'Inconditionné pensé par la raison. Bien qu'il soit impossible de *connaître* l'Inconditionné, le principe de tout ce qui existe, il est quand même possible de le *penser* et de limiter pour ainsi dire toute prétention de la connaissance à la réalité ultime.

En ce sens, il n'y pas de *science* possible de l'être, mais il existe une *pensée* de l'être « qui, affirme Ricœur après J. Nabert, est à la fois Pensée de la Pensée et Pensée de l'Être, et qui ne s'épuise pas dans l'élaboration de la connaissance par l'objet, ni même dans la constitution d'une moralité à la fois expérimentale et raisonnée »[1]. Par son effort de se surmonter, la pensée révèle, d'une manière négative, l'être qui est sa limite et qui la commande.

2) Cette première approche, qui est une ascèse de pensée, est-elle possible, demande Ricœur, sans recours « à quelque intuition, à quelque vision de l'être »[2] ? La deuxième approche de l'ontologie consiste alors dans ce retour à la *vision intuitive* de l'être, qui coïncide avec « le retour à soi d'un moi égaré loin de son centre, dispersé dans la durée, éparpillé par les intérêts pratiques, ensorcelé par le désir de ce qu'elle n'a pas encore et le regret de ce qu'elle n'a plus »[3]. La philosophie de G. Marcel relève typiquement de cette

[1] *Ibid*., p. 19.16-16.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

approche intuitive. Selon lui, la tâche de la réflexion philosophique consiste précisément dans le fait de récupérer par la « réflexion seconde » « l'intuition aveugle » de l'être, ce mystère préréflexif de la participation à l'être.

L'articulation de l'activité et de la passivité de la pensée n'est pas moins manifeste ici : d'une part, l'intuition signifie quelque chose qui précède la raison philosophante et qui l'anime ; d'autre part, cependant, afin de retourner à ce point initial, la pensée est obligée de faire l'effort d'une sorte de purification d'elle-même. « L'intuition, résume Ricœur, est un *voir*, mais proportionné à un *effort* »[1].

3) Alors que ces deux approches visent toutes les deux un principe qui dépasse le discours philosophique, la troisième approche relève d'un pari philosophique qui croit que le discours philosophique même pourrait devenir l'être. La philosophie n'est plus un discours portant *sur* l'être, mais la manifestation *de* l'être même à travers les « moments posés, dépassés et retenus »[2] du discours. Mais si ce discours peut encore être un discours humain, il doit être repris dans une philosophie des limites et dans une philosophie de la participation.

Demeure ainsi toujours la tension entre la *finitude* du discours humain et la *plénitude* de l'être. Le discours à travers lequel l'être se manifeste ne saurait trouver son achèvement chez un philosophe particulier ou à un moment historique déterminé, mais chacun, en pensant, ne peut qu'*espérer être dans* ce discours cohérent qui est la vérité même. En revanche, c'est de cette manière que l'homme transcende sa situation finie et atteint l'être qui est préalable et englobant :

> l'homme qui, par modestie, veut s'en tenir, […] avec la philosophie transcendantale, à la réflexion sur la possibilité du discours concret a déjà, sans le remarquer, dépassé sa fonction limitée ; il a déjà regardé l'individu du point de vue de la raison et atteint la coïncidence de la liberté, de la raison et de l'être[3].

On peut conclure que ces trois approches rendent compte, chacune à sa manière, de l'embarras initial d'un discours philosophique fini qui veut pourtant dévoiler l'être préalable

[1] *Ibid*., p. 19.18-1 ; nous soulignons.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*., p. 19.18-3.

et englobant. Cet embarras montre bien que la pensée de l'être ne saurait prétendre constituer un discours philosophique absolument autonome, parce qu'elle souffre d'une *passivité* originaire : il me faut être avant de penser. La vérité du discours ontologique consiste alors moins dans une validité absolue que dans l'espérance d'être *dans* la vérité[1].

De cette manière, la recherche de la vérité à propos de l'être aboutit à un renversement : dans la pensée de l'être, je cherche en fait à toucher la vérité de l'être en aspirant à ce que « l'être se pense en moi »[2]. Toutefois, cette découverte existentielle d'être dans la vérité se produit dans la démarche la plus rigoureuse possible de la pensée rationnelle. Un discours philosophique portant sur l'être ne saurait s'achever dans un savoir absolu, comme si l'être était quelque chose dont la pensée disposait parfaitement. Bien au contraire, elle ne peut viser la vérité que dans l'espérance que celle-ci pourrait se manifester à travers elle.

L'« herméneutique philosophique » qu'envisage la conclusion de *La symbolique du mal* viserait, nous semble-t-il, la vérité d'une manière semblable. Une réflexion philosophique sur l'être doit passer par l'herméneutique des symboles, par l'appropriation de son autre, par l'interprétation du langage symbolique dont l'épaisseur est irréductible à la clarté rationnelle : cette humilité devant les symboles religieux ne relève plus de l'extension du contenu de la pensée ontologique, mais concerne plutôt « une transformation *qualitative* de la conscience réflexive »[3]. La pensée philosophique doit reconnaître sa passivité devant l'être : « le symbole donne à penser que le Cogito est à l'intérieur de l'être et non l'inverse »[4]. Ici, le terme « Cogito » renvoie à la liberté humaine non plus comme l'*objet* de la réflexion, mais comme le *sujet* qui s'interroge sur sa propre existence et sur l'être.

En somme, *La symbolique du mal* met ainsi en relief le *décentrement* de la liberté vers l'être, d'une double manière. Elle le fait en premier lieu *dans* les symboles, dévoilant la racine ontologique de la liberté en interprétant les symboles qui disent le lien de l'homme au sacré. C'est la tâche d'une herméneutique au sens restreint : elle ne concerne que le

[1] Sur ce point, voir l'article « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai (1953) », dans HV, p. 51-68.
[2] HV, p. 62.
[3] SM, p. 331 ; nous soulignons.
[4] SM, p. 331.

déchiffrement des symboles religieux. En second lieu, cet ouvrage anticipe une herméneutique plus générale, à l'aide de laquelle la conscience pensante se rend compte de sa dépendance à l'être. C'est dans une telle herméneutique générale que l'on trouvera l'épanouissement de l'ontologie militante chez Ricœur.

TROISIÈME PARTIE

Vers une herméneutique de l'homme libre

Dans cette troisième et dernière partie, nous nous tournons vers la seconde moitié de l'œuvre de Paul Ricœur. À partir des années 60, le centre de gravité de la réflexion ricœurienne se déplace de la problématique de la *liberté serve* – qui, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, a déjà subi une sorte de « démythologisation » par le biais de l'herméneutique des symboles du mal – vers la problématique de la *compréhension du soi* à travers l'interprétation. L'herméneutique ne se limite plus aux « règles de déchiffrement » des symboles religieux comme c'était le cas dans *La symbolique du mal*, mais elle coïncide, à bien des égards, avec la *philosophie réflexive* en tant que telle : le sujet ne s'approprie son propre être que par le détour de l'interprétation de l'autre, qu'il s'agisse d'un récit de rêve ou d'un symbole religieux. L'herméneutique tâche alors de non seulement thématiser les règles des interprétations, d'ailleurs inévitablement conflictuelles, mais aussi de déterminer leur portée pour une philosophie qui interroge réflexivement la *subjectivité.*

Dès lors, il est indispensable de demander si cette élaboration d'une herméneutique générale contribue encore à notre problématique centrale : une *ontologie de la liberté*. Il est vrai qu'à cette étape de la réflexion ricœurienne, la liberté n'est plus interrogée directement ni systématiquement[1] comme dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* ou dans la *Philosophie de la volonté*. On a l'impression que pendant cette période, le thème de la liberté se déplace à l'arrière-plan avec celui de la volonté. Toutefois, nous tenterons de montrer dans cette partie que ce déplacement de l'interrogation sur la volonté vers celle sur la compréhension du soi occulte moins le problème ontologique de la liberté qu'il ne pousse en réalité la réflexion en

[1] À notre connaissance, parmi les publications de Ricœur des années 60, seuls deux articles prennent la liberté comme sujet : l'un, « La liberté selon espérance (1968) » (dans CI, p. 393-415), est bien connu, tandis que l'autre, « Le philosophe et le politique devant la question de la liberté » (dans *La liberté et l'ordre social*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1969, p. 41-56), anticipe déjà le « tournant de l'intersubjectivité » ; cf. *infra*, p. 309-312.

avant.

Comprendre la liberté humaine, selon la *Philosophie de la volonté*, c'était en premier lieu la détacher de toutes les causalités naturaliste et la lier à la subjectivité : telle était « la première révolution copernicienne » que Ricœur a reconnue chez la philosophie du Cogito dans la ligne de Descartes, Kant et Husserl. En second lieu, il s'agissait de dépouiller la subjectivité de sa forme idéaliste en montrant que la liberté n'était pas son propre fondement, mais qu'en se posant, elle était déjà posée dans l'être : telle était la « seconde révolution copernicienne »[1] qui déplaçait notre regard de la subjectivité vers son existence et vers l'être en général.

Certes, il était affiché dans l'introduction du *Volontaire et l'involontaire* que c'est dans une *poétique* de la volonté que s'opèrerait cette seconde révolution copernicienne, mais en réalité, l'enracinement de la liberté dans l'être apparaissait déjà comme l'envers de la démarche consistant à détacher la liberté de l'univers naturaliste. Cela se trahissait dans l'accent que Ricœur a mis sur la *passivité* qui accompagnait toujours l'activité que l'homme exerçait librement : il s'agissait de l'involontaire corporel inhérent à toute action volontaire, et l'involontaire passionnel que l'homme ne pouvait appréhender que dans un langage religieux et symbolique.

Mais ce qui est resté encore non clarifié, c'est le statut du sujet qui comprend sa propre liberté comme une activité réceptrice. Dans notre lecture précédente, nous avons indiqué chaque fois le lieu possible de la problématique du *sujet comprenant*. D'abord, *Le volontaire et l'involontaire* et *L'homme faillible* sont deux ouvrages où Ricœur cherchait à délivrer une description phénoménologique de l'homme libre. C'était là que la phénoménologie s'est affranchie du modèle perceptif dominant dans la pensée husserlienne en redonnant de la valeur aux actes constituants pratiques. Au sens le plus radical, c'est en existant que le sujet saisissait le sens de sa liberté et de son être. Toutefois, l'abstraction de la faute opérée au début du *Volontaire et l'involontaire* impliquait qu'il serait toujours possible pour le sujet d'être aveuglé par ses passions et de perdre de vue l'essence de sa propre existence. En ce

[1] Les expressions « première révolution copernicienne » et « seconde révolution copernicienne » apparaissent dans VI, p. 35, EPh, p. 86, SM, p. 331.

sens, la possibilité d'une telle approche phénoménologique de l'homme libre était encore problématique, dans la mesure où ce regard phénoménologique de son propre être était, pour le sujet, une *tâche* à accomplir.

Ce problème a été redoublé par *La symbolique du mal* : il est vrai que le sujet pouvait s'approprier son enracinement dans l'être en interprétant les symboles religieux, mais cette manière d'interpréter les symboles, comme l'a indiqué Ricœur dans la conclusion de cet ouvrage, n'était pas la seule. Il était toujours possible de rester dans une attitude scientifique en refusant d'écouter l'être à travers les symboles. Il est alors revenu au philosophe d'attester de son point de départ, à savoir la conviction que les symboles pourraient encore lui parler de son être et de l'être, cela à travers l'élaboration d'une herméneutique « restauratrice »[1].

Ce n'est qu'après avoir pénétré dans le « conflit des interprétations »[2] où l'herméneutique « restauratrice » est sérieusement contestée par la psychanalyse freudienne, puis par le structuralisme, que Ricœur met en avant ce problème du sujet qui comprend son propre être. Ce faisant, il retrace en quelque sorte les deux « révolutions » qu'il a programmées au début du *Volontaire et l'involontaire* :

La « première révolution copernicienne » consiste maintenant à récupérer la portée subjective des théories qui préconisent une « vérité sans sujet »[3], et à les réintégrer dans une « herméneutique du 'je suis' »[4]. Désormais, tous les domaines de la vie humaine deviennent le champ de la liberté. Il s'agit, comme on le verra, de l'inconscient, des symboles religieux, de la vie morale et politique.

Du coup, au sein d'une telle herméneutique s'opère déjà la « seconde révolution copernicienne », c'est-à-dire le décentrement du sujet vers l'être : une réflexion qui part du milieu du langage perd pour toujours la certitude absolue. Cependant, comme Ricœur l'explicite ultérieurement, la *finitude* de cette réflexion n'est que l'envers de la *possibilité*

---

[1] Voir SM, p. 325-326.

[2] Avant d'être le titre du fameux recueil, cette expression est le titre d'un chapitre de l'ouvrage intitulé *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris, Seuil, 1995, p. 30-46 ; désormais cité comme DI).

[3] CI, p. 234.

[4] C'est notamment la tâche de l'article « La question du sujet : un défi de la sémiologie (1969) » (dans CI, p. 233-262).

positive pour l'ontologie[1], car c'est précisément en risquant cette réflexion concrète que l'on pourrait véritablement accéder à *l'être du sujet* ; dès lors, le sujet se découvre en fait déjà posé dans l'être[2].

En somme, c'est par un *libre mouvement* de la réflexion que le sujet arrive à se rendre compte du fait que sa liberté s'enracine dans *l'être* qui la porte et qui la dépasse. Telle est, nous semble-t-il, la direction dans laquelle nous essayons de discerner l'avancement d'une ontologie de la liberté chez Ricœur à cette époque-là.

[1] Ricœur refuse toujours de faire de la finitude la notion dominante dans sa réflexion philosophique. C'est déjà la position qu'il a affichée dans *L'homme faillible* (voir HF, p. 23). Une décennie plus tard, il explicite cette position en disant : « L'idée de finitude reste en elle-même banale, voire triviale. Au mieux, elle ne fait qu'énoncer en termes négatifs le renoncement à toute *hubris* de la réflexion, à toute prétention du sujet à se fonder sur lui-même » (TA, p. 33).

[2] Voir CI, p. 24-26, 260-262.

Chapitre 7

La liberté selon une herméneutique du « je suis »[1]

Regardons d'abord l'interrogation ontologique sur la liberté dans les écrits ricœuriens des années 60. Notre hypothèse de travail consiste à montrer que la liberté est impliquée d'abord dans la possibilité pour le sujet d'appréhender son être à travers l'interprétation ; cette possibilité est explorée à son tour dans une démarche strictement *phénoménologique* qui se fait *herméneutique*.

En effet, la *Philosophie de la volonté* a laissé un problème en suspens : la *discontinuité* entre la méthode phénoménologique et réflexive, employée par *Le volontaire et l'involontaire* et *L'homme faillible*, et la méthode herméneutique, mise en œuvre par *La symbolique du mal*. Cette discontinuité nous a donné l'impression qu'une réflexion directe de l'essence humaine était possible, que le détour par l'herméneutique était nécessaire seulement lorsqu'il s'agissait des expériences obscures du mal.

Cependant, en parlant de la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, Ricœur penche de plus en plus vers une notion de la philosophie qui devient elle-même une herméneutique : la compréhension du soi, c'est-à-dire la réflexion, doit passer par la compréhension des signes. L'herméneutique n'est plus une méthode particulière à employer face aux symboles du mal, mais une méthode générale digne d'être appelée *philosophique*.

En respectant le caractère non systématique des articles recueillis dans *Le conflit des interprétations*, nous procédons à notre lecture en trois temps : d'abord, nous nous demandons comment Ricœur détermine le cadre de son élaboration de l'herméneutique en prenant position à l'égard de l'ontologie heideggérienne ; ensuite, la psychanalyse freudienne nous offre un exemple éminent du « long détour » que préconise Ricœur ; enfin, une lecture de « La liberté selon l'espérance » nous renvoie encore une fois à l'herméneutique des

[1] Ricœur présente les grandes lignes de cette « herméneutique du 'je suis' » dans CI, p. 257-262 ; cf. également p. 23-28. Mais, comme le dit l'auteur lui-même, cet exposé a un « caractère exploratoire et tâtonnant » (CI, p. 258).

symboles, toujours en lien avec l'interrogation ontologique de la liberté.

Serait-il possible de retirer de ces textes un paradigme unifié de la liberté d'interpréter ? Les écrits portant sur la phénoménologie herméneutique à cette époque-là ne prennent pas encore la forme quasiment doctrinale que l'on trouvera dans *Du texte à l'action*[1]. Toutefois, en tant que lecteur disposant de l'ensemble de l'œuvre de Ricœur, nous ne pouvons nous empêcher de lire ces écrits à la lumière du développement ultérieur de la phénoménologie herméneutique chez Ricœur. Il est alors facile à penser à la dialectique entre l'*appartenance* et la *distanciation*, que Ricœur thématisera plus tard comme modèle de l'herméneutique[2]. D'un côté, l'idée d'appartenance révèle la condition ontologique de la compréhension : le sujet comprenant et réfléchissant est avant tout un être-au-monde ; à cause de cette finitude du sujet comprenant, la réflexion ne saurait devenir totale, ni auto-fondatrice. De l'autre côté, puisque la communication intersubjective est « une communication dans et par la distance »[3], une critique de l'interprétation, ou une exigence méthodologique pour la compréhension, demeure possible. Ontologiquement, le sujet comprenant appartient à l'être, tandis qu'au niveau épistémologique, une démarche rationnelle et critique de la réflexion est nécessaire pour que le sujet comprenne mieux son appartenance à l'être ; ces deux moments ne font qu'un, qui est précisément la compréhension. Tel est, nous semble-t-il, le paradigme herméneutique de la liberté qui apparaîtra dans le développement ultérieur de la réflexion ricœurienne.

Selon ce paradigme, la liberté d'un sujet comprenant consiste dans son statut à la fois lié et actif : *lié*, à cause de son appartenance à un horizon indépassable de toute compréhension ; *actif*, parce qu'il possède la capacité de transcender sa condition finie afin de réfléchir sur elle à travers l'interprétation des œuvres. Il est sans doute possible de discerner, dans les écrits des années 60, les thèmes qui anticipent cette dialectique, mais leur caractère non systématique et exploratoire nous rendrait plus attentive aux tensions inhérentes à la phénoménologie herméneutique qui disparaîtront dans ses formulations ultérieures plus

[1] Voir notamment l'article « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl (1975) », dans TA, p. 43-81.
[2] Voir TA p. 49-61 , p. 113-131.
[3] TA, p. 114.

systématiques[1].

I. Le schéma d'une herméneutique du « je suis »

L'expression « herméneutique du 'je suis' », apparue plusieurs fois dans *Le conflit des interprétations*, nous semble pertinente pour désigner l'entreprise que Ricœur tâche de mener à partir de cette époque[2]. D'après lui, c'est l'ontologie de Heidegger (1889-1976) qui lui offre le fondement de l'herméneutique du « je suis »[3], mais lorsqu'il s'agit de la démarche concrète, il se sépare de Heidegger en faisant la distinction entre la « voie courte » heideggérienne et sa propre « voie longue »[4]. Comment cette attitude nuancée à l'égard de l'ontologie heideggérienne permet-elle à Ricœur d'avancer sa propre interrogation ontologique ? Essayons de rassembler les lectures que Ricœur fait de Heidegger à cette époque-là, afin de mieux mettre en lumière la prise de position ricœurienne par rapport à l'ontologie heideggérienne.

1. Une problématique heideggérienne du « je suis »

1) Comment, en premier lieu, Ricœur conçoit-il l'interrogation ontologique à la lumière de Heidegger ? Le début de l'article « Heidegger et la question du sujet » montre d'emblée une lecture tout à fait bienveillante de Heidegger :

> la force de l'ontologie mise en œuvre par Heidegger pose le fondement de ce que j'appellerai une herméneutique du « je suis », laquelle à la fois procède de la réfutation du Cogito conçu comme simple principe épistémologique, et désigne une couche d'être qu'il faut pour ainsi dire placer sous le Cogito. En vue de comprendre cette relation complexe entre le Cogito et l'herméneutique du « je suis », je référerai cette problématique à la destruction de l'histoire de

[1] Nous reviendrons plus tard à ce développement ultérieur de la phénoménologie herméneutique aux années 70, non plus dans le souci d'approcher la liberté du sujet comprenant, mais plutôt d'associer l'herméneutique du texte à l'herméneutique de l'*action* ; voir *infra*, p. 311-341.
[2] Voir CI, p. 23-28, 257-262.
[3] Voir CI, p. 222.
[4] Voir CI, p. 10-15.

la philosophie, d'une part, et de l'autre, à la répétition ou récollection du dessein ontologique qui habitait le Cogito et qui a été oublié dans la formulation de Descartes[1].

Ce texte montre bien que la lecture que Ricœur fait de Heidegger maintient toujours la place centrale du problème du sujet, étant donné que ce sujet est dépouillé de la connotation idéaliste. Paradoxalement, c'est précisément parce que le problème de Heidegger est davantage celui de l'*être*, et non pas de l'existence humaine, qu'il permet de faire apparaître un *sujet* authentique[2]. Le point de départ de toute l'entreprise repose sur la structure fondamentale de la *question* de l'être. Le *Dasein* est de part en part déterminé par cette question : il n'est pas le Cogito qui se pose comme principe de la vérité absolue, mais un étant parmi les étants, un étant pour qui il y a question de l'être. Pour Ricœur, cela signifie plus concrètement deux choses.

Premièrement, c'est la priorité du Cogito en tant que *principe épistémologique* qui est récusée. Au fond, c'est la question de l'être elle-même qui résiste à sa réduction à une question purement épistémologique. Aux yeux de Ricœur, le génie de la critique heideggérienne du Cogito se situe précisément dans le dévoilement du mode d'être qui sous-tend la certitude épistémologique du Cogito.

Dans son article « L'époque des 'conceptions du monde' »[3], Heidegger montre que le Cogito cartésien appartient en fait à une certaine tradition métaphysique, donc à une certaine manière de concevoir l'être de l'étant. Le geste philosophique de Descartes consiste à établir le sujet comme fondement ultime de la vérité. Ce sujet, avant de devenir un « je » personnel, est le *subjectum*, qui « désigne ce qui est étendu-devant (*das Vor-Liegende*), qui, en tant que fond (*Grund*), rassemble tout sur soi ». Cela signifie que « l'homme devient le centre de référence de l'étant en tant que tel »[4]. Corrélativement, l'étant est amené devant ce *subjectum*

[1] CI, p. 222.

[2] Cette manière d'articuler l'ontologie heideggérienne et la philosophie du sujet serait une critique implicite que Ricœur lancera à la lecture existentialiste de l'œuvre heideggérienne ; voir par exemple la critique que Ricœur lance à Bultmann, CI, p. 390-392 ; cf. également la critique implicite de la lecture existentialiste de Sartre dans P. Ricœur, *Herméneutique. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain (1971-1972)* (édition digitale établie par D. Frey et M.-A. Vallée, Paris, Fonds Ricœur, 2013), p. 70-71. En insistant sur la priorité de la question de l'être, Ricœur souligne le fait qu'il existe dans l'ontologie heideggérienne un lien primordial entre la liberté du sujet et l'être. La liberté n'est donc pas un acte anéantissant comme le conçoit Sartre, mais un acte qui rend manifeste l'être.

[3] Dans M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1982, p. 99-146.

[4] *Ibid*., p. 115.

et devient la représentation de celui-ci. C'est dans le *représenter* que se situe l'essentiel de ce rapport de certitude entre le sujet et l'objet, car représenter signifie précisément « à partir de soi, mettre quelque chose en vue devant soi, en s'assurant, en confirmant et en garantissant l'ainsi fixé »[1].

Cette *position* du sujet, qui est du même coup la *proposition* du monde comme représentation, est un événement qui affecte l'étant dans sa totalité, dans la mesure où « l'être de l'étant est désormais cherché et trouvé dans l'être-représenté de l'étant »[2] ; émerge du même coup l'humanisme, entendu au sens d'« interprétation philosophique de l'homme qui explique et évalue la totalité de l'étant à partir de l'homme et en direction de l'homme »[3]. Lorsque l'homme devient la mesure de tout étant et prétend maîtriser l'étant dans sa totalité, l'appartenance du *Dasein* à l'être est dissimulée ; par conséquent, la question de l'être ne peut pas être proprement posée.

Toutefois, Ricœur signale que la destruction heideggérienne de la tradition métaphysique du Cogito n'est pas la destruction de toutes les conceptions du sujet ; bien au contraire, c'est par la destruction du Cogito comme principe épistémologique et par la redécouverte du centre oublié de la question de l'être que la question du sujet pourrait être posée authentiquement : telle est la seconde conséquence de l'ontologie heideggérienne. Désormais, le sujet doit être appréhendé dans le cadre de la question de l'être, comme un étant qui questionne l'être. « Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *DASEIN* »[4]. Dans cette définition du *Dasein*, Ricœur voit la convergence de l'exigence ontologique et de l'exigence de la philosophie du sujet.

Du côté de l'*ontologie*, le *Dasein* n'est pas un « je pense » impérieux qui prétend dominer l'être par une vue totalisante, mais il est de part en part *concerné* par la question de

---

[1] *Ibid*., p. 140.
[2] *Ibid*., p. 117.
[3] *Ibid*., p. 122.
[4] M. Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 30 [7] (la pagination entre crochets est celle de l'original allemand). Mais Ricœur utilise ici la traduction incomplète de R. Boehm et A. de Waelhens (M. Heidegger, *L'Être et le Temps*, trad. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964). Nous citons dans la plupart de cas la traduction de Martineau, sauf quelques moments particuliers où la traduction utilisée par Ricœur se distingue significativement de celle de Martineau.

l'être, de telle sorte que celle-ci est caractérisée par « une 'rétro-' et 'pré-référence' du questionné (être) au questionner en tant que mode d'être d'un étant »[1]. Cela veut dire que d'une part, le *Dasein*, avant de poser explicitement la question de l'être et de le saisir par concept, se meut toujours déjà dans une *pré*compréhension de l'être, car pour pouvoir questionner l'être, le *Dasein est* déjà là, d'une manière ou d'une autre. D'autre part, afin de questionner l'être, le *Dasein* a *à être* d'une certaine manière : telle est l'existence authentique exigée par l'ontologie heideggérienne. En somme, ce qui paraît singulier ici, c'est que « c'est comme *je suis* et non comme *je pense* que je suis impliqué dans l'enquête »[2].

Du côté de la philosophie du *sujet*, ce « concernement essentiel du questionner par son questionné »[3] est en retour le lieu d'apparition d'un sujet authentique. Il est vrai que Heidegger refuse d'employer le terme « sujet » à cause de sa connotation ontologique regrettable, mais il n'empêche que Ricœur tire une philosophie implicite du sujet de l'Analytique du *Dasein*. Le *Dasein*, en tant que l'étant qui questionne l'être, a un trait singulier, à savoir la *référence à soi* : « dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être »[4]. Plus précisément, ce rapport consiste dans le fait que « le *Dasein* se détermine à chaque fois en tant qu'étant à partir d'une possibilité qu'il est et qu'en son être il comprend d'une manière ou d'une autre »[5]. Être chaque fois sa possibilité, comprendre son être, et le questionnement de l'être : ces trois instances se coïncident ainsi dans l'Analytique du *Dasein*. Interroger « je suis », c'est questionner à la fois l'*être* et le *sujet* ; il n'y a donc plus une subjectivité qui, d'abord dépouillée de tout enracinement ontologique, devrait ensuite se retrouver dans l'être : tel est du moins, nous semble-t-il, une nouveauté dans l'interrogation ontologique de Ricœur. Une conséquence importante de cette mutation consiste dans le fait que chez Ricœur, l'interrogation ontologique se détache définitivement du problème de la Transcendance, et passe entièrement du côté de la philosophie de la réflexion. Par conséquent, la réflexion sur la religion jouera un rôle bien distinct que celui joué dans la

[1] M. Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, *op.cit*., p. 30 [8].
[2] CI, p. 224-225.
[3] M. Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, *op.cit*., p. 30 [8].
[4] *Ibid*., p. 54 [41-42].
[5] *Ibid*., p. 55 [43].

Philosophie de la volonté[1].

2) Alors que la subjectivité est déterminée par son rôle dans la question de l'être, l'*herméneutique*, elle aussi, doit être comprise dans cette perspective. En effet, si le *Dasein* n'est pas la subjectivité qui se pose comme centre de toute représentation, si son être n'est pas une auto-donation évidente et absolue, comment accéder à la compréhension que le *Dasein* fait de sa propre existence, laquelle compréhension est en même temps le mode d'être du *Dasein* ? C'est ici qu'entre en jeu la démarche phénoménologique et herméneutique.

Selon la définition que Heidegger donne dans l'introduction de *Sein und Zeit*, la phénoménologie consiste à « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »[2], c'est-à-dire à faire voir l'être tel qu'il se montre ; la phénoménologie est donc la seule méthode pertinente pour la question de l'être. En ce sens, l'ontologie doit être conçue comme une description intuitive du mode d'être du *Dasein*, et la phénoménologie désigne précisément cette description intuitive.

Et pourtant, Heidegger ajoute que « l'idée de la saisie et de l'explication 'originaires' et 'intuitives' des phénomènes est diamétralement opposée à la naïveté d'une 'vision' gratuite, 'immédiate' et irréfléchie »[3], parce que l'être du *Dasein*, le plus familier au niveau ontique, est en fait le plus éloigné ontologiquement. L'existence du *Dasein* se dissimule d'abord dans la quotidienneté, selon le mode du « on ». La compréhension de l'être du *Dasein* doit donc être conquise par une explication ou interprétation, qui est appelée précisément « herméneutique »[4].

À première vue, la phénoménologie et l'herméneutique sont deux démarches opposées : la phénoménologie relève d'une saisie *intuitive* de ce qu'est le *Dasein*, tandis que l'herméneutique souligne le trait *indirect* de l'interprétation de l'existence du *Dasein*. Comme le signale Ricœur, ces deux démarches sont en réalité complémentaires, désignant

[1] Voir *infra*, p. 290-307.
[2] *Ibid*., p. 46 [34].
[3] *Ibid*., p. 48 [37].
[4] Voir *ibid*., p. 106-108 [114-117].

ensemble la singularité de la question du « je suis ». D'un côté, le soi est le lieu de la question de l'être, parce qu'il est déjà concerné par cette question, qu'il existe déjà d'une manière ou d'une autre. Cette familiarité du soi avec l'être est la condition préalable de tout questionnement de l'être. De l'autre côté, puisque le sens de sa propre existence est d'abord dissimulé et oublié, le *qui* demeure une *question* pour soi ; le « je suis » doit ainsi être conquis par une interprétation qui désocculte. « Nulle part, remarque Ricœur, n'apparaît plus clairement qu'en ce point que *la phénoménologie est une herméneutique*, précisément parce que nulle part la proximité appartenant à l'ordre ontique n'est plus trompeuse […] »[1] ; le *qui*, en tant que caractéristique essentielle du *Dasein*, « doit être interprété existentiellement »[2].

Selon cette conception, la phénoménologie herméneutique relève de l'interprétation par laquelle le *Dasein* comprend son propre être. Elle s'éloigne ainsi de la définition traditionnelle de l'herméneutique, qui est avant tout une technique interprétative du langage et du texte. Dans son cours professé à l'Université de Louvain, Ricœur signale que « la philosophie de Heidegger est une philosophie qui va au langage et non qui en part »[3]. En effet, chez Heidegger, ce qui importe, c'est de clarifier la constitution ontologique du langage à partir des notions de compréhension et d'interprétation. Dans le paragraphe 34 de *Sein und Zeit*, Heidegger prend grand soin de distinguer entre le discours (*Rede*) et le langage (*Sprache*)[4]. Le discours fait partie de la constitution existentiale du *Dasein* : « En tant qu'il est compréhensible sur le mode du sentiment de la situation, l'être-au-monde *s'exprime par le discours* »[5] ; le discours est donc l'articulation de ce que le *Dasein* comprend comme ses propres possibilités. Le langage, à son tour, est « la totalité verbale, en laquelle le discours acquiert un être 'mondain' propre » ; c'est pourquoi il peut « se disséquer en choses verbales simplement subsistantes »[6], devenant l'objet des analyses linguistiques, anthropologiques, sociologiques, etc.

---

[1] CI, p. 229 ; nous soulignons.
[2] CI, p. 229-230.
[3] P. Ricœur, *Herméneutique (cours 1971-1972)*, *op.cit*., p. 69.
[4] Cette paire est traduite par E. Martineau comme parler (*Rede*) et parole (*Sprache*) ; voir M. Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, *op.cit*., p. 138-142 [160-166]. Nous citions ici la traduction de R. Boehm et A. de Waelhens (*op.cit*., p. 198-205).
[5] M. Heidegger, *L'Être et le Temps*, trad. R. Boehm et A. de Waelhens, *op.cit*., p. 199 [161].
[6] *Ibid.*

Avant d'aller à la critique ricœurienne affirmant que l'ontologie de Heidegger n'est pas une philosophie *du* langage et qu'elle est incapable de remonter aux questions épistémologiques de l'interprétation[1], il convient de remarquer que Ricœur voit dans la conception du langage comme étant ontologiquement dérivée la grande découverte de Heidegger. L'Analytique du *Dasein* montre que le « je suis » est non seulement plus fondamentale par rapport au « je pense », mais aussi au « je parle »[2]. Dévoiler l'enracinement ontologique du langage dans le « je suis » est la tâche de l'herméneutique que Ricœur assume pour lui-même : « l'herméneutique philosophique doit montrer comment l'interprétation elle-même advient à l'être au monde. Il y a d'abord l'être au monde, puis le comprendre, puis l'interpréter, puis le dire »[3]. À bien des égards, le projet de Ricœur demeure une « ontologie de la compréhension »[4] : il fait un long détour non pas dans le souci de *résoudre* les questions scientifiques et épistémologiques à leur propre niveau – pas plus que Heidegger sans doute ! –, mais plutôt pour les faire *remonter* à la compréhension originaire, afin de dévoiler, d'une part, leur enracinement dans notre constitution ontologique et, d'autre part, leur caractère dérivé et limité quant au questionnement ontologique. C'est précisément la leçon tirée de l'ontologie heideggérienne qui résiste à la tendance des analyses linguistiques de s'enfermer dans le système clos du langage, ou à la tendance du néo-kantisme de se limiter au souci épistémologique.

En somme, comment Ricœur conçoit l'articulation entre le « je suis », le « je pense » et le « je parle » au sein de l'herméneutique du « je suis » ? Ce qu'il retient de Heidegger, c'est le fait que l'herméneutique, bien que constituée au niveau du « je pense » et du « je parle », s'enracine en fait dans le « je suis », qu'elle est au fond la manière par laquelle le soi existe et comprend sa propre existence. Mais cette compréhension du « je suis » n'est pas accessible directement. Il faut que le soi s'efforce d'arracher la vérité de son existence à la dissimulation, par la voie de l'interprétation.

---

[1] Voir la fameuse critique de Heidegger dans TA, p. 104-106.
[2] Voir CI, p. 261.
[3] CI, p. 261.
[4] CI, p. 10.

Curieusement, il semble que cette lecture bienveillante de l'ontologie heideggérienne nous oriente vers la « voie longue » que Ricœur lui-même entend entreprendre, plutôt que la « voie courte » qu'il critique ailleurs. La structure *circulaire* d'une herméneutique du « je suis » dégagée de cette lecture est précisément ce que Ricœur adapte dans sa propre herméneutique. Certes, ce n'est pas la première fois que Ricœur invoque l'idée du cercle herméneutique. Dans la conclusion de *La symbolique du mal*, il en retenait une notion chrétienne plutôt que heideggérienne : « il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre »[1]. Les présuppositions, la parenté de la pensée avec ce qu'elle vise, relevaient de la condition indispensable de toute compréhension. Or la notion heideggérienne du cercle herméneutique paraît encore plus radicale. Si le cercle herméneutique est inévitable, c'est parce qu'il est précisément le caractère ontologique du *Dasein* dont l'être consiste dans la question du sens de l'être. Une philosophie qui questionne le sens de l'être doit alors entrer forcément dans ce cercle et, d'une manière ou d'une autre, expliciter le sens ontologique de ce cercle lui-même.

2. Une démarche non-heideggérienne de la phénoménologie herméneutique

Tournons-nous maintenant vers l'autre texte dans lequel la lecture de l'ontologie heideggérienne joue également un rôle central : « Existence et herméneutique »[2]. C'est dans ce texte qu'apparaît la fameuse critique de la « voie courte » et de l'ontologie directe de Heidegger. Cette fois, Ricœur examine la phénoménologie herméneutique de Heidegger sous un angle plus *critique*. En fait, la phénoménologie herméneutique de Heidegger, telle qu'elle est présentée dans ce texte, se révèle être une dissolution de cette méthode plutôt que son développement.

1) D'abord, concernant la phénoménologie, bien que Heidegger lui-même ne se réfère

[1] SM, p. 326. M. Daniel Frey signale avec justesse que même si Ricœur citait ici Bultmann, la conviction qu'il faut croire pour comprendre remontait au « *credo ut intelligam* » d'Anselme de Cantorbéry (prise au sens strictement philologique, la notion de cercle herméneutique remonte à Friedrich Ast, voir C. Berner et D. Thouard, *L'interprétation. Un dictionnaire philosophique*, Paris, Vrin, 2015, p. 75-79) ; voir D. Frey, « La lecture selon Ricœur. Retour sur quelques aspects de son herméneutique », à paraître, n. 18.

[2] Dans CI, p. 7-28.

pas au dernier Husserl, celui de la *Krisis*, Ricœur signale qu'il existe une certaine affinité entre la phénoménologie heideggérienne et celle du dernier Husserl[1]. L'émergence du thème du *Lebenswelt* dans la *Krisis* permet de diriger le regard vers « une couche de l'expérience antérieure au rapport sujet-objet »[2], vers le fondement ontologique de toute connaissance transcendantale possible. Mais cette reconnaissance d'un horizon existentiel de toutes les visées de la conscience marque en fait l'échec du projet initial de la phénoménologie transcendantale, à savoir la réduction de l'être à la visée de l'*ego* transcendantal[3]. Par contre, « le premier Husserl, celui qui va des *Logische Untersuchungen* aux *Méditations cartésiennes*, est fortement tenu en suspicion »[4], étant donné que la réduction transcendantale husserlienne, en réduisant le sens de l'être à « un simple corrélat des modes subjectifs de visée »[5], relève d'une philosophie du Cogito, donc de l'oubli du sol existential de toute visée possible. D'après Ricœur, suivre la démarche heideggérienne revient à fonder l'herméneutique sur le « niveau douteux de la phénoménologie [du] *Lebenswelt* »[6], car c'est précisément à ce niveau que la phénoménologie se trouve au seuil de sa propre annulation.

2) Pareillement, la notion heideggérienne d'herméneutique est si radicale qu'elle apparaît comme une destruction de l'herméneutique traditionnelle plutôt que comme son prolongement. Désormais, le dialogue avec les questions épistémologiques que posent les herméneutiques traditionnelles devient impossible : avec le renversement radical que fait Heidegger, « à la question : à quelle condition un sujet connaissant peut-il comprendre un

---

[1] Sur ce point, Ricœur est sans doute influencé par Merleau-Ponty (voir M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. x-xvi) et par Pierre Thévenaz (voir P. Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty : qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1966 ; Ricœur a cité ce texte dans EPh, p. 145-147). Mais cette manière « existentialiste » de concevoir la filiation entre la phénoménologie husserlienne et la phénoménologie heideggérienne est contestée. Il semble que la notion de *Lebenswelt* ne joue aucun rôle dans la pensée de Heidegger, et que son renouvellement de la méthode phénoménologique se concentre tout à fait sur la notion de *réduction*. Pour les ouvrages de Heidegger, voir *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 39-42 ; « Lettre de Heidegger à Husserl », dans E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 115-118. Pour les commentaires, voir par exemple J.-F. Courtine, « Réduction phénoménologique-transcendantale et différence ontico-ontologique », dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 207-247 ; F. F. Seeburger, « Heidegger and the Phenomenological Reduction », in *Philosophy and Phenomenological Research* 36/2 (1975), p. 212-221.

[2] CI, p. 12.

[3] Pour cette interprétation ricœurienne du thème du *Lebenswelt* dans la phénoménologie husserlienne, voir EPh, p. 145-147 ; CI, p. 13 ; TA, p. 30-31.

[4] CI, p. 12.

[5] CI, p. 13.

[6] CI, p. 19.

texte, ou l'histoire ? on substitue la question : qu'est-ce qu'un être dont l'être consiste à comprendre ? »[1] Ce renversement de la problématique n'est pas destiné à *résoudre* les questions épistémologiques, mais plutôt « à les *dissoudre* »[2] ; la « voie courte » court ainsi le risque de « séparer la *vérité*, propre à la compréhension, de la *méthode* mise en œuvre par les disciplines issues de l'exégèse »[3].

3) La dernière objection, Ricœur l'indique de manière plus succincte, mais il nous semble qu'elle est en fait plus fondamentale. Cette fois, la difficulté réside dans le passage de la compréhension comme mode de *connaissance* à la compréhension comme *mode d'être* : « la compréhension qui est un résultat de l'Analytique du *Dasein* est celle-là même par quoi et en quoi cet être se comprend comme être »[4]. Il est tout à fait légitime pour un philosophe de partir de la présupposition que le « je suis » est plus fondamental que le « je parle », mais toute compréhension qu'il fait de l'existence et de l'être s'articule tout de même au niveau du parler humain. Si toute compréhension de l'être s'articule au niveau du « je parle », l'ontologie de Heidegger elle-même doit aussi se placer à ce niveau. Il n'est donc pas possible d'accéder au « je suis » directement, mais c'est toujours dans le langage, dans les compréhensions comme connaissances que l'on discerne les traits d'un soi qui existe en comprenant.

Le scepticisme que Ricœur éprouve ne porte donc pas vraiment sur l'ontologie de la compréhension en tant que telle, mais « seulement sur la possibilité de faire une ontologie directe, soustraite d'emblée à toute exigence méthodologique, soustraite par conséquent au cercle de l'interprétation dont elle fait elle-même la théorie »[5]. Autrement dit, il semble que pour l'auteur d'« Existence et herméneutique » , *Sein und Zeit* ait donné une définition ontologique à la compréhension sans pour autant entrer par lui-même dans le cercle herméneutique, sans, pour ainsi dire, faire une herméneutique par lui-même.

---

[1] CI, p. 10.
[2] CI, p. 14 ; nous soulignons.
[3] CI, p. 15. On devine que cette remarque est en fait une critique implicite de l'œuvre magistrale de Gadamer, *Wahrheit und Methode* (traduction française : *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996) ; cf. D. Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, PUF, 2008, p. 64 ; J. Grondin, *Paul Ricœur*, *op.cit*., p. 88-89.
[4] CI, p. 14.
[5] CI, p. 10.

Aux yeux de Ricœur, une « voie longue » par le détour des analyses linguistiques et les disciplines épistémologiques est la conséquence nécessaire de l'ontologie de la compréhension, conséquence que Heidegger lui-même refuse néanmoins d'assumer. Si l'on assume le trait nécessairement circulaire de tout questionnement ontologique, l'être que l'herméneutique dévoile doit demeurer « de bout en bout *être-interprété* »[1] ; autrement dit, une compréhension de l'être doit toujours s'attester dans la démarche par laquelle il est interprété. En ce sens, « l'herméneutique est indépassable »[2] pour toute ontologie. Toute compréhension qui explicite le mode d'être du sujet doit alors *s'attester* dans la compréhension que ce sujet fait de sa propre existence, laquelle compréhension est avant tout une connaissance, concurrente avec des autres. Telle est, nous semble-t-il, la raison la plus profonde de la « voie longue » qu'entreprend Ricœur.

3. La phénoménologie herméneutique en tant que philosophie réflexive

Notre lecture de ces deux articles nous laisse encore dans la perplexité : comme nous l'avons déjà relevé, dans le premier article, il semble que la démarche de Heidegger coïncide avec celle de Ricœur, tandis que ce n'est pas le cas dans le second. Bien entendu, il ne s'agit pas ici d'harmoniser les lectures que Ricœur fait de Heidegger à diverses occasions. Au contraire, interroger ce décalage entre les deux lectures ricœuriennes de Heidegger peut nous permettre de mieux comprendre la divergence entre les deux manières de fonder l'herméneutique sur la phénoménologie. Puisque « Existence et herméneutique » annonce d'emblée qu'il s'agit d'explorer les voies de « *la greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique* »[3], il convient de retourner aux notions de *phénoménologie herméneutique* telles qu'elles sont comprises par les deux philosophes.

1) Dans son article « De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie

[1] CI, p. 15.
[2] CI, p. 27.
[3] CI, p. 7.

herméneutique »[1], Françoise Dastur éclaire deux voies de fonder l'herméneutique sur la phénoménologie, l'une relèvant du style husserlien, l'autre du style heideggérien. L'auteur nous laisse d'ailleurs décider la place de Ricœur entre ces deux.

F. Dastur signale d'abord que pour fonder l'herméneutique sur la phénoménologie, le recours au thème du *Lebenswelt* n'est pas indispensable ; bien au contraire, la phénoménologie transcendantale de Husserl oriente déjà vers l'herméneutique. La phénoménologie transcendantale est une philosophie *réflexive* : tout le transcendant est réduit à une visée de la conscience, de sorte que la tâche de la phénoménologie consiste à expliciter la sphère de conscience immanente qui contient les *cogitaniones*. Cette apparition de la sphère immanente de la conscience constituante s'oriente en même temps vers l'*herméneutique*, car s'ouvre maintenant au phénoménologue un « domaine infini du *sens* »[2] : pour la conscience constituante, « se comprendre soi-même […] consiste à expliciter la totalité infinie des objets du monde puisque ce qui est pour moi (*für mich*) tire de moi (*aus mir*) tout son sens et sa validité d'être »[3].

Bien que la lecture de F. Dastur s'appuie sur un texte de Ricœur daté de 1975[4], cette approche se manifeste déjà dans quelques textes du *Conflit des interprétations*. Ricœur dit clairement que « l'implantation de l'herméneutique dans la phénoménologie » doit se faire « au niveau où celle-ci est le plus sûr d'elle-même, c'est-à-dire au niveau de la théorie de la signification »[5]. Dans un autre texte, il va encore plus loin en faisant la signification comme « la catégorie la plus englobante de la phénoménologie »[6]. L'idée est tout à fait celle que saisit F. Dastur : « c'est la réduction qui fait apparaître notre rapport au monde ; dans et par la réduction, tout être vient à description comme phénomène, comme apparaître, donc comme signification à expliciter » ; la signification peut alors être considérée « comme universelle médiation entre le sujet et le monde »[7]. Ricœur serait ainsi d'accord avec la

[1] Dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris, Cerf, 1991, p. 37-50.
[2] *Ibid*., p. 42 ; nous soulignons.
[3] *Ibid.*
[4] Il s'agit de « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl… (1975) », dans TA, p. 43-81.
[5] CI, p. 19.
[6] CI, p. 242-243.
[7] CI, p. 243.

conclusion de F. Dastur selon laquelle « c'est paradoxalement la phénoménologie dans sa version transcendantale qui s'ouvre plus décisivement à l'herméneutique »[1].

Cependant, ce n'est pas encore la divergence la plus radicale entre la phénoménologie herméneutique husserlienne et la phénoménologie ontologique de Heidegger. Une autre présupposition de la phénoménologie transcendantale husserlienne mérite d'être soulignée : pour Husserl, si la sphère égologique, où se constitue la signification de tout transcendant, peut être directement décrite, c'est parce qu'il y a « un dédoublement du moi, par lequel au-dessus du moi naïvement intéressé au monde s'établit le moi phénoménologique qui le regarde en spectateur désintéressé qui ne prend plus part à la position d'existence du monde et qui pour cette raison même peut s'adonner à la description pure des vécus intentionnels »[2]. La possibilité de toute réflexion transcendantale se fonde sur ce « dédoublement du moi » et cette capacité qu'a le phénoménologue de devenir un spectateur désintéressé.

C'est précisément sur ce point que Heidegger conteste de manière la plus véhémente la phénoménologie husserlienne. Certes, l'auteur de *Sein und Zein* parle aussi de l'*Auslegung*, de l'explicitation du sens de l'être tel que le *Dasein* comprend, mais pour lui, l'attitude théorique qui suspend tout engagement dans l'existence relève du mode inauthentique de l'existence ; elle est donc incapable de saisir le sens de l'être. Corrélativement, la phénoménologie chez Heidegger n'est pas une méthode qui décrit le champ transcendantal, mais tout simplement la *monstration* de ce qui est. Ainsi, la phénoménologie herméneutique ne peut être qu'une *expression* des possibilités concrètes et pré-théoriques d'existence, « expression par laquelle l'existence ne sort pas d'elle-même pour se regarder être, mais demeure au contraire à l'intérieur de son propre accomplissement »[3].

Il n'y a donc aucun dédoublement du soi, aucun regard *réflexif* du sujet à la sphère transcendantale, aucune distance, finalement, entre l'explicitation et l'existence. La phénoménologie herméneutique du style heideggérien est donc une « herméneutique explicitante », radicalement opposée à une « herméneutique réfléchissante » susceptible

[1] F. Dastur, « De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique », art.cit., p. 44.
[2] *Ibid*., p. 46.
[3] *Ibid*., p. 48.

d'être développée de la phénoménologie transcendantale de Husserl[1]. Cette opposition explique la raison pour laquelle Ricœur a du mal a saisir la méthode heideggérienne : lorsqu'il soutient une conception réfléchissante de la phénoménologie herméneutique, la démarche heideggérienne en paraît inévitablement comme la dissolution.

2) Cet essai nous paraît très intéressant, parce qu'il rend manifeste une différence essentielle entre la phénoménologie husserlienne et la phénoménologie heideggérienne : la capacité *réflexive* du sujet.

Lorsque Ricœur évoque le terme « sujet », il s'inscrit toujours dans la ligne de la philosophie de réflexion, représentée selon lui par les grands noms comme Descartes, Kant, et Husserl[2]. Dans « Heidegger et la question du sujet », il est clair que le souci prioritaire de Ricœur est de retrouver, pour le sujet réfléchissant, son fondement ontologique. La critique heideggérienne du Cogito serait pour lui une critique implicite du moi désintéressé que présuppose l'idéalisme husserlien ; pourtant, cette critique ne conduit pas à l'abolition de la capacité de réflexion, mais seulement au refus du rôle *fondateur* de la réflexion. Lorsque Ricœur tente de lire l'ensemble de l'œuvre heideggérienne autour de la philosophie du sujet, il a tendance à minimiser le décalage entre le *Dasein* et le sujet. Mais ce *Dasein* auto-référant est-il identique au sujet de réflexion qu'envisage Ricœur ? Cela ne nous semble pas le cas.

Il est vrai que le sens ontologique du *Dasein* est d'abord dissimulé dans la quotidienneté, mais ce n'est pas par la démarche interprétative que le *Dasein* accède à son existence authentique. La résolution d'exister authentiquement et la compréhension du soi comme existence sont un seul et même processus chez Heidegger. Ce qui lui importe, ce n'est pas la démarche réflexive d'interprétation, mais la conscience que le *Dasein* prend de soi-même comme être-pour-la-mort ; quant à l'interprétation, elle n'est que l'expression de cette résolution pré-théorique : « toute explicitation qui doit contribuer à de la compréhension doit avoir *déjà compris* ce qui est à expliciter »[3]. Si le soi du *Dasein* est une question, elle se situe

[1] Voir *ibid*., p. 49-50.
[2] Voir CI, p. 233.
[3] M. Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, *op.cit*., p. 133 [152] ; nous soulignons.

au niveau *existentiel*, et non pas au niveau interprétatif. Nous rejoignons ici l'analyse de F. Dastur qui qualifie l'herméneutique de Heidegger d'explicitante et non pas de réfléchissante.

C'est dans « Existence et herméneutique » que cette divergence entre Ricœur et Heidegger se manifeste le plus. Comme le montre sa critique du Cogito, Heidegger s'interdit de recourir à une conception de sujet qui soit un principe épistémologique tenant l'étant devant lui-même comme un objet, car c'est une manière dérivée d'exister. Ricœur, par contre, reconnaît que la capacité qu'a le sujet de *tenir à distance* sa propre existence est davantage un trait positif de l'existence. En ce sens, Ricœur serait d'accord avec Husserl pour affirmer que la première apparition du sujet réside dans la réduction de l'être transcendant au sens immanent.

En effet, le geste de tenir l'étant devant soi et de le saisir comme sa représentation n'est-elle pas une capacité merveilleuse avant de devenir un appauvrissement de l'existence et une domination sur l'étant ? Que le sujet soit ontologiquement une existence, que toutes ses visées s'enracinent en fin de compte dans un horizon du monde de la vie, cela ne peut se découvrir que par une démarche réflexive qui va de l'interprétation du sens visé vers l'interprétation du sujet transcendantal : tel est le trajet que Ricœur a déjà amorcé dans *De l'interprétation* et qu'il cherche à poursuivre. C'est dans cette perspective que l'on comprendrait mieux la raison pour laquelle Ricœur prend au sérieux les questions épistémologiques telles qu'elles sont posées par les herméneutiques traditionnelles dans le lignage de Schleiermacher et Dilthey : en effet, ces questions révèlent le sens de l'*être du sujet*, sens qui attend néanmoins d'être explicité par le philosophe qui se sait poser la question ontologique.

3) Cette capacité réflexive qu'a le sujet de transcender sa propre existence nous conduit encore une fois vers la situation paradoxale de l'ontologie[1]. Rappelons-nous que dans sa lecture de la philosophie jaspersienne, le jeune Ricœur avait déjà signalé qu'une « ontologie qui [serait] aussi une philosophie du sujet, c'est-à-dire de la liberté »[2] ne pouvait être pensée

[1] Sur cette situation paradoxale de toute interrogation ontologique, voir *supra*, p. 240-245.
[2] P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (en collaboration avec M. Dufrenne), *op.cit*., p. 348.

que d'une manière paradoxale.

Si l'on partait du côté de la liberté, c'est par l'acte de la liberté que se constituait la vérité de l'être : « la vérité existentielle, c'est celle que je suis en tant que je me choisis, ou que je choisis en tant que je suis ; elle est ma vérité »[1]. La liberté était à cet égard un englobant par rapport à la vérité de l'être. Mais avec le mouvement du décentrement vers l'être, la liberté apparaissait comme une affirmation de l'être, car c'est en recevant le don de l'être que surgit l'action libre. Dans ce mouvement vers l'être, la liberté s'annulait finalement comme un des reflets de l'être. Ainsi s'accomplissait la seconde révolution copernicienne : « c'est l'être qui s'affirme et englobe l'existence même dans son affirmation »[2].

En somme, le paradoxe consiste dans la découverte que « l'existence et la Transcendance sont tour à tour l'englobant »[3]. Pour formuler le problème autrement, il s'agissait de comprendre comment une liberté, en questionnant l'être qui l'englobe, pourrait demeurer entièrement libre.

Il est vrai que Ricœur ne conçoit plus la liberté comme un acte de choix, mais cette tension entre le sujet et l'être n'est pas atténuée. Il nous semble que selon les écrits ricœuriens des années 60, la liberté se traduit avant tout par la capacité réflexive du sujet, c'est-à-dire la capacité de se mettre à distance à l'égard de son existence et d'interpréter les formes objectivées de sa vie. Cette capacité de transcender et de penser n'est pourtant pas totale et transparente, car elle se découvre enracinée en retour dans l'existence du sujet. Les deux textes que nous venons d'étudier peuvent bien révéler cette structure paradoxale de l'interrogation ontologique : dans « Heidegger et la question du sujet », Ricœur est soucieux de remonter du « je pense » au « je suis » ; « Existence et herméneutique », en insistant sur la nécessité du long détour, montre en revanche que pour Ricœur, l'herméneutique du « je suis » se meut pourtant dans un « je pense » qui est capable de tenir à distance sa propre existence, et que c'est dans ce mouvement du penser que le sujet aperçoit le sens de son existence. On peut dire qu'ici, le « je pense » et le « je suis » sont tour à tour l'englobant et l'englobé, tandis que leur identité possible demeure une question.

[1] *Ibid*., p. 349.
[2] *Ibid*., p. 361.
[3] *Ibid*., p. 362.

À cet égard, la démarche de Heidegger est foncièrement différente, car pour lui, il n'y a pas de décalage entre penser et exister. Penser la vérité, c'est précisément laisser apparaître ce qui est ; inversement, exister authentiquement, c'est comprendre la possibilité la plus propre du *Dasein*. Le penser au sens traditionnel qui présuppose un sujet réfléchissant conduit plutôt à la dissimulation de la vérité de l'être. Pour Heidegger, la liberté est alors foncièrement un *laisser*[1]. On peut se demander si la démarche de Heidegger ne conduirait pas finalement à une notion du « je suis » au détriment du « je pense ». Comme on le verra, en partant d'une conception différente du sujet et de l'existence, en prenant la « voie longue », Ricœur va dévoiler une vision de l'être bien distincte de celle de Heidegger.

II. La psychanalyse freudienne et la philosophie réflexive

Après avoir clarifié la différence fondamentale entre l'ontologie heideggérienne et l'approche de Ricœur, nous tournons maintenant vers la démarche que Ricœur a effectivement entreprise. Comment Ricœur a-t-il opéré son long détour ? Comme nous l'avons indiqué, alors que Heidegger décide de commencer son enquête ontologique par le domaine le plus proche de l'existence du *Dasein*, Ricœur a le courage de prendre les disciplines qui se situent à première vue le plus loin de toute ontologie et de toute philosophie du sujet.

À cet égard, le trajet qu'il prend dans son article « La question du sujet : le défi de la sémiologie »[2] est typique. La psychanalyse et la linguistique structuraliste sont deux disciplines qui se méfient du Cogito comme principe suprême de penser ; la conscience, pour elles, n'est que le nom d'un produit des mécanismes « inconscients », au sens psychique ou linguistique. En affirmant « une vérité sans sujet »[3], ces deux disciplines entendent se hisser d'ailleurs au rang de la *science*. C'est pourquoi le problème ontologique n'est pas leur souci,

[1] Voir R. Guilead, *Le problème de la liberté chez Heidegger*, préface par P. Ricœur, Louvain, Éditions Nauwelaerts / Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1965.
[2] Dans DI, p. 233-262.
[3] CI, p. 234.

elles qui se contentent de rester au niveau de l'empirisme scientifique. Strictement parlant, ce que Ricœur tente de faire, ce n'est pas vraiment dialoguer avec une pensée philosophique – car ces deux disciplines ne prétendent pas au statut philosophique[1] –, mais plutôt de penser après eux, de tirer des *conséquences philosophiques* de ces disciplines. Le génie propre de Ricœur consiste peut-être moins dans le fait d'avoir donné une interprétation philosophique aux constatations psychanalytiques et linguistiques, que dans le *respect* qu'il porte à ces recherches apparemment non philosophiques.

Comme nous venons de le signaler, alors que Heidegger se méfie de tout savoir scientifique à cause de l'oubli de la question de l'être, l'attitude de Ricœur envers ces disciplines est foncièrement accueillante. Il croit que la *vérité* de l'être est dite dans ces disciplines (et d'autres encore) d'une manière ou d'une autre, tandis que la philosophie, de son côté, peut précisément être aveuglée par ses recherches propres sur ces dimensions de la vérité. C'est pourquoi face à ces défis, « la philosophie réflexive est invitée, non à se maintenir identique à elle-même en repoussant les assauts de l'adversaire, mais à prendre appui sur lui, à faire couple avec ce qui la conteste le plus »[2].

La démarche par laquelle Ricœur réplique à ces deux défis « de la sémiologie »[3] est constante :

Premièrement, au niveau *épistémologique*, il s'agit de souligner le fait que l'aspect *réaliste* des concepts formés par la psychanalyse et par la linguistique structurale est irréductible à la phénoménologie du style husserlien. Cependant, une « déduction transcendantale » des concepts réalistes, entendue ici au sens kantien, permet déjà la première mise à distance à l'égard du naturalisme de ces disciplines.

Ce n'est que dans un deuxième temps que Ricœur cherche à intégrer les résultats de ces

[1] Sans doute, ce propos ne ferait pas justice au freudisme. La lecture que Ricœur fait dans *De l'interprétation* montre bien comment, par les notions telles qu'Éros, Thanatos et Ananké, le freudisme s'élève au rang de la pensée philosophique (voir DI, p. 277-361). Toutefois, la discussion sur la méthode de la phénoménologie herméneutique se concentre sur l'aspect réaliste et naturaliste du freudisme. C'est pourquoi nous nous permettons de faire cette constatation, afin de mettre en parallèle la théorie psychanalytique et la linguistique structurale.

[2] CI, p. 234.

[3] Dans son article « La question du sujet : le défi de la sémiologie » (CI, p. 233-261), Ricœur place, d'une manière étonnante sans doute, « sous le titre commun du défi de la sémiologie » (CI, p. 234) l'herméneutique réductrice de Freud et la sémiologie linguistique, dans la mesure où elles relèvent toutes les deux de l'effort de réduire le sujet à une sorte de mécanisme impersonnel.

disciplines dans une philosophie réflexive. Ce faisant, la phénoménologie se trouve du même coup fondamentalement transformée, devenant pour ainsi dire *herméneutique.*

Enfin, il explore, toujours d'une manière très modeste, l'implication *ontologique* de cette phénoménologie herméneutique. Ce qui retient notre attention, c'est davantage l'*opacité* des signes par lesquels le sujet se comprend et, corrélativement, sa *liberté d'interpréter* ces signes et d'appréhender de cette manière l'être du soi. Cette situation herméneutique indépassable pour la philosophie de la réflexion deviendra l'indice de l'enracinement ontologique du sujet réfléchissant.

Prenons ici le détour par la psychanalyse, car avant de s'approprier la phénoménologie herméneutique de Heidegger, Ricœur procède déjà à son tournant herméneutique à l'occasion de sa lecture patiente et pénétrante de l'œuvre de Freud (1856-1939) dans *De l'interprétation*. Cette lecture de l'œuvre de Freud étant extrêmement riche, il ne nous est pas possible d'en tirer tous les enjeux majeurs ici[1]. Nous nous bornons à faire quelques observations sur la mutation provoquée par ce détour dans le paysage étranger du freudisme. Pour être plus précis, il s'agit de comprendre comment le dialogue avec le freudisme contraint la phénoménologie à se transformer en une herméneutique.

1. L'appropriation philosophique du réalisme freudien

1) Restons dans un premier temps au niveau *épistémologique* de la lecture ricœurienne du freudisme. À ce niveau, il s'agit de comprendre comment accéder aux données de la conscience. C'est avant tout à ce niveau que Freud ébranle le privilège que la tradition cartésienne a accordé à la subjectivité.

Pour la tradition cartésienne du Cogito, les choses peuvent être douteuses, car elles peuvent ne pas être telles qu'elles apparaissent, mais la conscience doit toujours être telle qu'elle s'apparaît à elle-même. C'est pourquoi un regard intérieur, intuitif et immédiat, suffit

[1] Nous décidons de laisser de côté ici la partie importante concernant l'interprétation freudienne de la culture et de la religion, donc le conflit entre l'herméneutique réductrice et l'herméneutique restauratrice à l'égard des grands symboles culturels et religieux, parce que la mutation dans la méthodologie ricœurienne commence, nous semble-t-il, toujours par les aspects les plus techniques.

à saisir les données de la conscience. La présupposition husserlienne d'un sujet phénoménologue désintéressant s'inscrit à bien des égards dans cette tradition.

Mais chez Freud, la conscience est vue comme produit des mécanismes pulsionnels, dont l'essence consiste dans le jeu de distorsion ou de dissimulation du désir. Par conséquent, un accès immédiat et intuitif aux données de la conscience est non seulement impossible, mais aussi et surtout trompeur. Seule une « technique » particulière, couplée à une théorie naturaliste des pulsions, peut parvenir à déchiffrer le sens caché des données conscientes. Cette attaque freudienne du privilège de la subjectivité cristallise éminemment autour des deux notions-clés, *refoulement* et *narcissisme*.

Le *refoulement* désigne l'écran qui rend l'inconscient inaccessible pour la conscience. D'après l'observation que fait Freud dans sa pratique analytique, « les données de la conscience sont extrêmement lacunaires »[1]. Il en résulte que l'intelligibilité de ces données vient en fait d'un autre lieu, de l'inconscient, et c'est précisément le processus de refoulement qui décide si tel ou tel contenu inconscient a accès à la conscience ou demeure interdit. Ainsi, la conscience est entièrement privée du privilège que la tradition cartésienne lui a accordée : « la conscience est coupée de son propre sens, par un empêchement dont elle n'est ni maîtresse ni informée », et « il en résulte que la conscience elle-même est seulement un *symptôme* »[2]. À cause du refoulement qui fonctionne comme écran entre la conscience et l'inconscient, une simple « prise de conscience » ne permet pas d'accéder à l'intelligibilité de l'inconscient. Par conséquent, il faut développer une « technique » appropriée qui consiste, pour l'analyste, à « traduire » les indices de l'inconscient jetés dans la conscience[3].

Alors que le concept de refoulement dépouille les données immédiates conscientes de leur *véracité*, d'ailleurs présumée par la tradition cartésienne du Cogito, la notion de *narcissisme* fait un pas en avant en déniant le *contrôle* de la conscience sur elle-même. En effet, la notion de refoulement implique déjà l'idée que l'inconscient fonctionne selon un *dynamisme* indépendant de la conscience. Ce dynamisme se manifeste plus amplement dans la théorie freudienne de *pulsion*. La pulsion est le concept fondamental pour comprendre le

[1] S. Freud, *Métapsychologie*, traduction revue et corrigée par J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1986, p. 66.
[2] CI, p. 235 ; nous soulignons.
[3] Voir S. Freud, *Métapsychologie*, *op.cit*., p. 65-66.

psychisme, dans la mesure où tous les fonctionnements, qu'ils soient conscients ou inconscients, se comprennent désormais d'après les pulsions et leurs buts.

En construisant un « psychisme sans conscience »[1], Freud redéfinit la notion de sujet, auparavant considérée comme fondamentale pour la phénoménologie, en fonction des pulsions. Le moi, à cet égard, est le but de la pulsion *narcissique*, c'est-à-dire que c'est une pulsion qui trouve sa satisfaction dans le moi. Plus tard, dans sa théorie de la formation des idéaux du moi et du surmoi, en lien avec le Ça, Freud montre que notre idéal et notre conscience morale peuvent tous s'enraciner dans le narcissisme[2]. De cette manière, le narcissisme prend la place de la subjectivité dans la tradition cartésienne. Ce qui importe pour le défi à la philosophie de la réflexion, c'est le fait que le moi n'est qu'un produit pulsionnel et non un sujet capable de réflexion :

> l'Ego de la psychanalyse n'est pas ce qui se montre d'abord comme sujet dans une description de conscience ; la notion de « pulsion de moi » (*Ichtrieb*), symétrique de celle de « pulsion d'objet » (*Objekttrieb*), fait de la pulsion elle-même une structure antérieure à la relation phénoménale sujet-objet. […] dans la notion de *Ichtrieb*, le *Ich* n'est plus le « ce qui », mais le « ce que » ; il se trouve rapporté à la pulsion comme objet […][3].

Qui plus est, le narcissisme, en tant que produit pulsionnel, est celui qui résiste inconsciemment à la prise de conscience de la vérité. D'après Ricœur, c'est afin de lutter contre le narcissisme comme foyer de résistance à la vérité, avant tout dans le contexte de la pratique analytique, que Freud passe d'une approche descriptive de la conscience à un modèle naturaliste de l'appareil psychique. Le mécanisme narcissique derrière notre conscience, tel qu'il est dévoilé par la psychanalyse freudienne, barre ainsi définitivement la voie à toute prise de conscience immédiate comme connaissance du soi. La « réduction *de* la conscience »[4] opérée par Freud semble avoir congédié toute approche phénoménologique pour accéder à la conscience. L'anti-phénoménologie du freudisme se traduit avant tout dans cet aspect résolument réaliste et naturaliste de sa théorie psychanalytique. Tel est le défi que

[1] DI, p. 131.
[2] Voir DI, p. 138-140.
[3] DI, p. 143.
[4] DI, p. 445.

le freudisme pose à la philosophie de la réflexion, d'abord au niveau épistémologique.

2) Cependant, l'opposition entre l'aspect réaliste et naturaliste de la théorie freudienne et la phénoménologie ne saurait être fatale pour une philosophie de la réflexion.

En fait, *Le volontaire et l'involontaire* a déjà entrepris de lutter contre une lecture naïve du freudisme qui traitait l'inconscient comme une chose[1]. Tout en restant dans le cadre global de son ouvrage, à savoir la dialectique du volontaire et de l'involontaire, Ricœur insistait sur le fait que l'inconscient ne pouvait se comprendre que par référence à la conscience, qu'en tant que l'*envers* de celle-ci. Ce n'est que dans le cadre résolument *subjectif* de la phénoménologie que la conceptualisation réaliste et naturaliste du freudisme pouvait avoir un sens : « L'inconscient signifie en moi que non seulement mon 'corps' mais mon 'psychisme' se prêtent à un traitement objectif : il y a une 'psyché'-objet, comme il y a un corps-objet »[2] ; toutefois, c'est la volonté qui donnait sens à toute compréhension de cette psyché-objet, comme l'aspect non-transparent de la conscience. Si Ricœur a insisté avec tant de force sur la nécessité de comprendre l'inconscient par référence à la volonté, c'est parce que c'est seulement de cette manière que l'homme pouvait être compris comme une *liberté réceptrice*, et non pas comme un être partiellement libre et partiellement déterminé par la causalité naturelle.

Cette tonalité polémique s'est beaucoup apaisée dans *De l'interprétation*. Ricœur ne se sent plus obligé de défendre le point de vue subjectif dans cette nouvelle et plus ample lecture de l'œuvre freudienne, peut-être parce que cette œuvre elle-même contient déjà les indices qui lui permettent d'être intégrée dans une philosophie réflexive. En effet, la théorie naturaliste de l'inconscient ne forme pas le tout de la psychanalyse. En citant la définition que Freud lui-même donne à la psychanalyse, Ricœur en souligne la triple composition : la psychanalyse est inséparablement « *méthode* d'investigation, *technique* de traitement, élaboration d'un corps de *théorie* »[3]. L'élaboration de la théorie doit ainsi être replacée dans

[1] Voir la partie intitulée « L'inconscient », dans VI, p. 350-382.
[2] VI, p. 373.
[3] CI, p. 178. Ricœur se réfère ici à S. Freud, *Psychanalyse und Libidotheorie*, in *Gesammelte Werke XIII*, p. 211, cité dans DI, p. 410-411 n. 59 ; p. 426-427 n. 77.

son lieu de naissance, où la psychanalyse est avant tout une *praxis* qui vise la guérison du malade. Ce faisant, Ricœur remonte les concepts apparemment naturalistes à leur constitution transcendantale dans la pratique psychanalytique.

Malgré la prétention qu'a Freud de constituer une théorie suivant le modèle de la science naturelle, Ricœur remarque qu'en réalité « l'expérience analytique a beaucoup plus de ressemblance avec la compréhension historique qu'avec une explication naturelle »[1], dans la mesure où les concepts réalistes se construisent en réalité par une démarche *interprétative* dans une situation *intersubjective*.

Premièrement, la méthode d'investigation utilisée par la psychanalyse est foncièrement celle de l'*interprétation*. Ce que traite l'analyste dans la thérapeutique, ce ne sont pas les faits observables, mais les « faits » racontés et interprétés. Dans la psychanalyse, il n'est pas possible d'atteindre la pulsion *en soi*, mais seulement la *représentation* de la pulsion, laquelle pourra ensuite se transformer, être distordue, et se manifester finalement dans la conscience comme « rejeton »[2]. Ce n'est qu'à travers l'interprétation des significations du « rejeton » dans la conscience que l'analyste s'efforce d'atteindre les expressions plus primitives de la pulsion.

Une grande partie de la lecture que Ricœur fait de Freud est aiguillée par ce statut « mixte » du discours psychanalytique, qui apparaît tantôt comme une *énergétique* qui traite des conflits de force, tantôt comme une *herméneutique* qui traite des relations entre le sens latent et le sens apparent. Par sa lecture minutieuse[3], Ricœur montre que l'enchevêtrement de ces deux ordres de discours est constitutif de la psychanalyse : « […] on comprend que l'énergétique *passe par* une herméneutique et que l'herméneutique *découvre* une énergétique »[4].

À cet égard, « l'inconscient freudien, c'est ce qui est rendu accessible par la technique psychanalytique »[5] ; autrement dit, dans la psychanalyse, la technique d'interprétation et les « faits » traités se déterminent *réciproquement*, comme dans les autres sciences sociales.

[1] DI, p. 393.
[2] Voir DI, p. 145-153.
[3] Voir « Première partie. Énergétique et herméneutique », dans DI, p. 75-162.
[4] DI, p. 77.
[5] DI, p. 410-411.

C'est pourquoi même en parlant de la pulsion sexuelle, l'analyste traite de la « réalité psychique » et non pas de la réalité matérielle de la biologie ; cette « réalité psychique », à son tour, se constitue par les méthodes interprétatives qu'emploie l'analyste.

Cette première relativité du réalisme psychanalytique telle qu'elle apparaît lorsque l'on relie la théorie à la méthode d'investigation, se trouve confirmée et renforcée par l'intégration de l'autre composante de la psychanalyse : la *technique* de traitement. Entre ici en jeu la situation foncièrement *intersubjective* de la thérapeutique psychanalytique : la guérison exige en effet l'engagement des deux *consciences*, celle de l'analyste et celle de l'analysé.

À vrai dire, ce n'est que dans cette situation intersubjective que les concepts naturalistes se forment et opèrent ; corrélativement, la connaissance des processus inconscients de l'analysé ne forme qu'un segment du traitement. D'abord, c'est l'analyste qui lit des symptômes de l'analysé et qui y pratique des règles d'interprétation. On peut dire que l'*objectivité* de l'inconscient de l'analysé se constitue dans une autre *conscience*, celle de l'analyste. C'est en ce sens que le travail de l'analyste ressemble à celui d'un historien.

En outre, Ricœur remarque que cette technique, malgré sa connotation de manœuvre et de traitement, n'est pas une technique au sens de la science naturelle appliquée qui sert à dominer la nature. L'analyste ne peut pas guérir l'analysé simplement par la manipulation des « faits » psychiques de celui-ci ; il importe que l'analysé reconnaisse l'interprétation de son inconscient offerte par l'analyste, et qu'il l'intègre dans sa propre histoire du désir. Le but de la thérapeutique consiste alors dans le « *devenir-conscient* » de l'analysé.

Encore une fois, la théorie psychanalytique n'est pas une science des faits observables, dans le sens où elle n'est pas vérifiable par l'observation des « faits ». La véracité de la théorie, dans la perspective de la praxis analytique, renvoie en réalité à « la vérité d'une histoire personnelle dans une situation concrète »[1], telle qu'elle est reconnue par l'analysé. En fin de compte, on peut dire que les concepts naturalistes de la psychanalyse ne sont validés que lorsqu'ils deviennent *signifiants* pour la conscience de l'analysé, lorsqu'il

[1] CI, p. 187.

reconnaît que c'est lui qui « a » cet inconscient.

2. La reprise réflexive de la psychanalyse freudienne

Restant au sein de la psychanalyse freudienne, on se trouve dans cette situation paradoxale du discours psychanalytique : sa théorie revendique le statut de la science naturelle, tandis que sa pratique ne cesse de relativiser le naturalisme de la théorie et de le remettre dans le champ herméneutique de la thérapeutique. Dans sa réflexion ultérieure sur la psychanalyse, Ricœur avoue que le discours « mixte » de la psychanalyse résulte non pas simplement d'une nécessité interne de cette discipline, mais aussi du décalage entre ce qui est « dit » sur elle et ce qui est « fait » dans la pratique[1]. Alors que l'analyste et l'analysé *vivent* ce discours « mixte » dans la pratique thérapeutique, il revient au philosophe de le *comprendre*. Un passage au niveau *réflexif* est exigé par le philosophe pour saisir l'enjeu philosophique de la psychanalyse. Le but de la réflexion est de mieux comprendre le *sujet* à la lumière du freudisme[2].

Comment une philosophie de la réflexion peut-elle s'instruire du freudisme ? Le trait paradoxal de la psychanalyse en offre déjà les indices. D'une part, on l'a dit, la théorie naturaliste de l'inconscient barre définitivement la route à tout accès immédiat à la subjectivité ; il semble que la théorie psychanalytique ne part pas d'une « réduction *à* la conscience », mais plutôt d'une « réduction *de* la conscience »[3]. D'autre part, cependant, cette « déprise » de la conscience n'est compréhensible que dans une « reprise » du sens, dans un processus du « devenir-conscient », tel qu'il est témoigné dans la pratique thérapeutique de la psychanalyse[4]. C'est désormais dans « cette alternance de déprise et de reprise »[5] que Ricœur cherche le sens philosophique de la théorie psychanalytique pour la philosophie de la réflexion.

---

[1] Voir « Psychanalyse et herméneutique (1978) », dans *Autour de la psychanalyse. Écrits et conférences 1*, textes rassemblés et préparés par C. Goldenstein et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2008, p. 73-103, ici p. 76-77 ; « Le récit : sa place en psychanalyse (1988) », dans *ibid.*, p. 277-289, ici p. 278-279.
[2] Voir DI, p. 440.
[3] DI, p. 445.
[4] Voir DI, p. 444-445.
[5] DI, p. 445.

À vrai dire, on peut considérer l'« alternance de déprise et de reprise » que Ricœur annonce ici comme étant la tâche d'une phénoménologie herméneutique prise au sens général, et dont la confrontation avec la psychanalyse ne constitue qu'une étape. Dans l'élaboration ultérieure de son herméneutique, Ricœur ne cessera d'explorer des différentes formes de « déprise » pour la conscience immédiate, notamment la philosophie analytique ; quant au « devenir-conscient », il semble que ce sera une tâche jamais parfaitement accomplie[1]. Le but de notre lecture ici est plus restreint : il s'agit de revenir à quelques ressources de la phénoménologie husserlienne qui permettent d'approcher du freudisme . En effet, si la phénoménologie peut offrir une « structure d'accueil »[2] pour comprendre l'enjeu philosophique de la psychanalyse, c'est parce que la réduction husserlienne est en quelque sorte *homologue* à l'analyse freudienne[3]. Toutes les deux partent d'une dépossession de la conscience immédiate et, ce faisant, visent une connaissance plus authentique du soi. En quel sens la réduction husserlienne parcourt un trajet semblable d'« alternance de déprise et de reprise » ?

1) Dans son introduction à la traduction française de *Ideen I*, Ricœur a déjà remarqué le lien entre la suspension de l'attitude naturelle et la dépossession de la conscience immédiate[4]. En effet, le « je » mondain croit connaître immédiatement le monde comme il croit se connaître lui-même ; il considère le « je » comme une chose qui va de soi comme toutes les choses mondaines. En suspendant l'attitude naturelle à l'égard du monde, le phénoménologue met également entre parenthèses le « je » mondain, afin de faire apparaître le « je » transcendantal, donateur et constituant de toute expérience du monde.

Dans ses *Méditations cartésiennes*, Husserl explore plus amplement la signification de la réduction pour la connaissance du soi. Avec cette réduction, s'ouvre un nouveau champ pour la connaissance du soi, à savoir le champ transcendantal de l'Ego Cogito. À la différence du

[1] *Soi-même comme un autre* pourrait faire figure de discussion la plus complète sur cette question chez Ricœur, car en fin de compte la tâche de « devenir-conscient » n'est-elle pas une attestation du soi après et malgré toute forme du dessaisissement du soi ? C'est également cet ouvrage qui montre que l'affirmation du soi est de l'ordre d'*attestation*, qui s'expose à « la menace permanente du *soupçon* » (SCA, p. 34).
[2] DI, p. 442; CI, p. 258.
[3] Voir DI, p. 409-410.
[4] Voir P. Ricœur, « Introduction à *Ideen I* de E. Husserl par le traducteur (1951) », art.cit., p. xix-xx.

savoir immédiat et naïf du « je » mondain, la connaissance du « je » transcendantal revêt un double caractère qui peut s'avérer à première vue paradoxal : telle est la distinction husserlienne entre l'apodicticité et l'adéquation, distinction que Ricœur valorise grandement.

Citons d'emblée une constatation qui est pour Ricœur le fondement de l'appropriation phénoménologique de l'inconscient freudien : « dans une évidence, […] l'adéquation et l'apodicticité ne vont pas nécessairement de pair »[1]. Au contraire de l'évidence adéquate qui peut toujours succomber au doute de son inadéquation, l'évidence apodictique désigne l'« inconcevabilité absolue »[2] de l'existence de celui qui se donne. L'apodicticité est une « certitude qui exclut dès lors toute possibilité de douter »[3]. Selon Husserl, toutes nos expériences du monde extérieur sont nécessairement inadéquates et non-apodictiques. Quant aux expériences transcendantales du Cogito, elles possèdent la certitude apodictique – c'est-à-dire qu'il est inconcevable qu'elles n'existent pas –, mais il faut en même temps procéder à une critique soigneuse afin de déterminer jusqu'où elles sont adéquates. D'après Husserl, l'expérience transcendantale peut être inadéquate parce qu'au-delà de « la présence vivante du moi à lui-même », qui est le « noyau d'expériences 'proprement adéquates' »[4], s'étend un horizon indéterminé, co-visé et implicite, qui accompagne nécessairement l'expérience vivante. À cet horizon appartiennent le passé obscur, les caractères habituels, etc.

En se référant à cette constatation husserlienne, Ricœur signale que la certitude indubitable du « je suis » est toujours accompagnée par la connaissance inadéquate de *ce que* je suis. C'est alors dans la non-coïncidence entre l'apodicticité du « je pense » et l'adéquation de la connaissance du soi que la reprise de la problématique freudienne dans la réflexion devient possible. Les deux aspects de cette non-coïncidence sont également cruciaux : d'un côté, « elle implique que l'inadéquation de la conscience soit adossée à l'apodicticité du Cogito » ; de l'autre côté, « l'apodicticité du Cogito ne peut être attestée sans que soit en même temps reconnue l'inadéquation de la conscience »[5].

Si l'on applique cette distinction à la théorie psychanalytique, on peut dire que d'un côté,

---

[1] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 9, *op.cit*., p. 49 ; cité par Ricœur dans DI, p. 397, 442.
[2] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 6, p. 39.
[3] *Ibid*., § 6, p. 38.
[4] *Ibid*., § 9, p. 49.
[5] DI, p. 442.

bien qu'elle opère une « réduction de la conscience » en faisant un produit des mécanismes pulsionnels, cette réduction ne saurait être comprise qu'en se référant à un sujet qui peut se méprendre. La certitude d'un *sujet comprenant* est la présupposition indispensable pour s'aventurer dans la théorie naturaliste de l'inconscient. De l'autre côté, c'est la théorie réaliste et même naturaliste de la psychanalyse qui révèle éminemment l'inadéquation de toute conscience immédiate. Les mécanismes comme le refoulement et le narcissisme montrent que la conscience immédiate est *dissimulante* à l'égard du sens véritable de la vie pulsionnelle.

2) Pourquoi une telle non-coïncidence ? Ou plutôt, quelle conception du sujet est impliquée par la faille entre l'apodicticité du sujet comprenant et l'inadéquation de toute connaissance immédiate du soi ? Le thème phénoménologique de l'*intentionnalité* permet à Ricœur de dévoiler la convergence profonde, encore une fois, entre la phénoménologie husserlienne et la psychanalyse. À première vue, la notion de l'intentionnalité peut apparaître banale : « la conscience est d'abord visée de l'autre, et non présence à soi, possession de soi »[1]. Or de cette notion découle une conséquence considérable, à savoir l'antériorité de l'*acte visant* par rapport au mouvement réflexif qui retourne à la représentation du vécu. Cette conception d'une vie opérante antérieure à la réflexion implique une nouvelle compréhension de l'alternance de la déprise et de la reprise, offrant ainsi une occasion supplémentaire de rapprochement entre la phénoménologie husserlienne et la psychanalyse.

D'un côté, la phénoménologie husserlienne reconnaît par là que toute connaissance réflexive du sujet est par définition *inadéquate*. La vie opérante précède le sens proféré ; le sens vécu et irréfléchi excède toujours le sens réfléchi. On peut aller jusqu'à dire qu'il existe un sens qui s'accomplit sans être conscient[2]. Une non-transparence de la vie opérante par rapport à la représentation se rend ainsi manifeste ; corrélativement, la réflexion ne saurait jamais être totale. En effet, « le 'co-impliqué', le 'co-visé' ne peut entièrement accéder à la transparence de la conscience en raison même de la texture de l'acte de conscience, à savoir

[1] DI, p. 398.
[2] Voir DI, p. 402.

l'invincible inscience de soi de l'intentionnalité en exercice »[1].

D'un autre côté, cependant, la phénoménologie husserlienne plaide en faveur de la possibilité, pour la réflexion, de remonter au sens de cette vie opérante qui la devance. La certitude *apodictique* de la réflexion se traduit ainsi par l'effort incessant que Husserl fournit pour dégager le sens plus originaire du vécu. On peut alors considérer cet effort comme la reprise de la conscience dans la phénoménologie.

À cet égard, la « genèse passive » est une notion husserlienne exemplaire qui éclaire ce double mouvement de la réflexion. D'une part, dans le vécu de la perception, la genèse passive renvoie à « la chose comme 'toute faite', comme résidu des apprentissages perceptifs de l'enfance »[2]. Ce que la genèse passive thématise, c'est précisément la vie antérieure qui se manifeste comme le co-visé de toute constitution active du sens. D'autre part, toutefois, il est possible de retracer les couches de signification qui se sédimentent dans la conscience, donc de remonter jusqu'à la fondation première de cette signification sédimentée.

De manière semblable, en remontant les données de la conscience aux mécanismes pulsionnels derrière elles, la psychanalyse ne dit-elle pas la même chose sur l'antériorité de la vie par rapport à la représentation ? La vie, pour Freud, est foncièrement désir. Ce dernier s'opère selon sa propre légalité, tandis que la conscience représentative n'est qu'une manifestation lacunaire et distordue de cette vie pulsionnelle. Dire que la vie pulsionnelle est davantage inconsciente, c'est une manière de désigner la *non-transparence* de cette vie comme la conscience représentative. En revanche, la méthodologie freudienne ne réduit pas cette vie pulsionnelle aux purs faits biologiques : c'est seulement en tant que *sens* – bien qu'en tant que « sens qui s'accomplit sans moi »[3] – qu'elle devient accessible pour nous. Aux yeux de Ricœur, toute la théorie naturaliste des pulsions vise en réalité la compréhension du sens de la vie pulsionnelle. À cet égard, la psychanalyse tâche également de remonter au sens d'une vie qui devance la conscience représentative en retraçant l'histoire du désir et de ses objets.

[1] DI, p. 399.
[2] DI, p. 401.
[3] DI, p. 402.

En somme, Ricœur voit dans la réduction phénoménologique et dans l'analyse freudienne une démarche semblable : le point de départ, pour elles deux, est la découverte du fait que le soi est d'abord méconnu ; ce n'est que par une explicitation régressive du sens vécu et irréfléchi que le soi peut reconnaître sa vérité.

3. La limite de la phénoménologie et l'enracinement ontologique de la réflexion

Cependant, c'est précisément ce rapprochement de la phénoménologie husserlienne et de la psychanalyse qui fait apparaître du même coup les différences radicales entre les deux, donc l'*impossibilité* pour la phénoménologie husserlienne de s'approprier sans réserve la psychanalyse. Si la philosophie de la réflexion veut se laisser instruire par la psychanalyse, elle ne peut plus rester entièrement dans le cadre de la phénoménologie husserlienne. Dans *De l'interprétation*, on peut constater qu'en devenant herméneutique sous l'aiguillon de la psychanalyse, la philosophie de la réflexion s'éloigne en fait de la phénoménologie husserlienne et devient *herméneutique*. C'est précisément dans cette transformation que la réflexion reconnaît son enracinement dans l'être en tant que désir.

1) Il convient de signaler d'abord que le dessaisissement qu'exige la psychanalyse est beaucoup plus radical que celui qu'implique la réduction phénoménologique. La phénoménologie est une discipline réflexive, c'est-à-dire que le décentrement qu'elle opère par la réduction reste *au sein* de la réflexion. On peut même considérer la réduction phénoménologique comme un acte de conscience par excellence, un acte qui est « à la libre disposition du sujet »[1]. La psychanalyse, par contre, n'est pas une discipline réflexive. Nous avons déjà vu comment les deux notions-clé, le refoulement et le narcissisme, ont introduit une « réduction *de* la conscience » : ce qui est mis en suspens ici, c'est la conscience immédiate en tant que telle.

Par la notion de refoulement, Freud définit l'inconscient non plus par rapport à la

[1] DI, p. 411.

conscience, comme s'il était l'absence de la conscience, mais le définit comme une localité qui possède ses propres lois, dont le refoulement est la manifestation. Par conséquent, la conscience n'est plus le premier connu ni le mieux connu ; l'analyse doit plutôt assumer que le « devenir-conscient » est une tâche, et même un problème.

L'idée de narcissisme porte une critique encore plus sévère sur la conscience immédiate du soi. Le moi n'est pas conçu comme « le 'ce qui' du Cogito, mais le 'ce que' du désir »[1]. Si le sujet de l'aperception immédiate est en réalité un produit des mécanismes narcissiques, non seulement il est incapable d'offrir un point d'ancrage pour toute vérité, mais il apparaît toujours comme un « faux Cogito » : « le narcissisme y apparaît comme une véritable grandeur métaphysique, comme un véritable malin génie à qui doit être attribué notre plus extrême résistance à la vérité »[2]. Bref, il existe dans la psychanalyse une « fuite du fondement égologique »[3].

Pour une philosophie de la réflexion, cette « fuite du fondement égologique » pointe vers un dessaisissement plus radical de la conscience. Le sujet doit d'abord reconnaître son impuissance à réfléchir et prendre le *risque* de se perdre dans un discours naturaliste sur son psychisme. Cette déprise radicale de la conscience n'a pas d'équivalent dans la phénoménologie husserlienne. Quelle est alors la reprise possible de la conscience correspondant à cette déprise radicale de la conscience immédiate ? En deçà de ce stade négatif de la réflexion, on est obligé de répondre que l'on ne sait pas. Certes, la négation de l'être d'un sujet qui peut se comprendre et se méprendre est logiquement absurde ; la certitude apodictique du Cogito est inébranlable ; cependant, à ce stade, on n'a aucun moyen de savoir *ce qu*'il est.

Du coup, c'est en fait le détour par la psychanalyse qui dévoile la signification fondamentale de la non-coïncidence entre l'apodicticité et l'adéquation. Dans « La question du sujet : le défi de la sémiologie », Ricœur explicite la portée révolutionnaire de la découverte psychanalytique sur cette question[4]. Avant Freud, la philosophie confondait

[1] DI, p. 446.
[2] DI, p. 447.
[3] DI, p. 442.
[4] Voir CI, p. 238.

naïvement l'apodicticité et l'adéquation : « la position absolue d'existence, se confond avec un jugement de perception, avec l'aperception de mon *être-tel* »[1]. Bien que Husserl ait génialement relevé la possibilité de la non-coïncidence entre les deux moments, la démarche effective qu'il a prise était en fait secrètement animée par une pareille confusion[2]. C'est la psychanalyse qui sépare définitivement l'apodicticité du « je suis » et l'adéquation de l'aperception de ce que je suis : « je suis, mais que suis-je, moi qui suis ? Voilà ce que je ne sais plus »[3]. On peut dire que Husserl a proposé une paire de conceptions dont le sens véritable n'est révélé qu'avec la critique par la psychanalyse.

2) C'est à travers une autre différence radicale entre la phénoménologie husserlienne et la psychanalyse que Ricœur amorce sa clarification de la signification *positive* de la psychanalyse pour la réflexion.

Certes, la phénoménologie husserlienne reconnaît que la vie a un sens inconscient, dans la mesure où il s'accomplit sans moi ; cependant, Husserl ne pense pas qu'il existe une disjonction radicale entre le sens conscient, réfléchi, et le sens inconscient, irréfléchi. Une démarche approximative suffira pour remonter du sens réfléchi au sens irréfléchi de la vie. En effet, chez Husserl, c'est toujours la perception qui sert de modèle pour l'appropriation du sens de tout vécu. Le phénoménologue allemand traite des expériences transcendantales comme si elles se donnaient à une perception intérieure. C'est pourquoi il est contraint de présupposer un moi phénoménologique comme un spectateur désintéressé de ses propres vécus[4]. Par là devient évidente la conviction husserlienne que c'est la loi de la *représentation* qui imprègne même les vécus les plus existentiels. Si la phénoménologie s'ouvre vers la notion de la vie comme désir, elle s'approche toutefois du sens de cette vie « en quelque sorte *latéralement*, à partir d'un modèle perceptif de l'inconscient qu'elle généralise de proche en proche à tout sens vécu, incarné »[5].

---

[1] CI, p. 238.
[2] Voir EPh, p. 161-195, où Ricœur montre patiemment comment Husserl n'a pas maintenu jusqu'au bout cette distinction dans sa démarche effective des *Méditations cartésiennes*.
[3] CI, p. 238.
[4] Voir E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 15, *op.cit*., p. 68.
[5] DI, p. 410.

Ce n'est évidemment pas le cas pour la psychanalyse. L'idée d'écran suggérée par la notion de refoulement montre bien qu'il existe une disjonction radicale entre le sens conscient et le sens inconscient. Qui plus est, en attribuant une légalité propre à l'inconscient, Freud inverse en réalité l'ordre de priorité des deux registres du sens : la vie en tant que désir se situe à l'origine de la représentation et avant la représentation. C'est pourquoi pour accéder au sens de la vie pulsionnelle le langage intentionnel ne suffit plus ; il faut recourir à un autre langage, celui de l'énergétique. En revanche, c'est ce langage de l'énergétique qui rend manifeste l'*antériorité* de la vie pulsionnelle à l'égard de la conscience représentative.

Aux yeux de Ricœur, Freud se range parmi les grands noms « qui ont tenté d'articuler les modes de la connaissance sur les modes du désir et de l'effort »[1], tels que Spinoza, Leibniz et Nietzsche. L'idée commune à eux tous consiste selon Ricœur dans la « double loi de la représentation : la représentation est prétention à la vérité en ce qu'elle représente quelque chose ; mais elle est aussi expression de la vie, expression de l'effort ou de l'appétit »[2]. Négativement parlant, puisque la connaissance du soi est articulée au niveau de la représentation, elle n'est pas autonome mais soumise à une autre loi ; par conséquent, l'inadéquation, l'illusion, la distorsion sont les conditions inévitables pour toute connaissance du soi. Mais cette non-autonomie du connaître révèle positivement son enracinement dans l'existence comme désir. En découvrant son incapacité radicale à constituer une connaissance adéquate de soi-même, la réflexion se trouve du coup récompensée par une *affirmation ontologique* : je suis déjà posé dans le désir quand je pense. C'est de cette manière que la réflexion trouve sa vérité en se perdant.

4. Vers une liberté de l'interprétation

Ce qui nous importe ici, c'est la mutation méthodologique que le freudisme occasionne dans la pensée de Ricœur. D'après nous, c'est cette mutation méthodologique qui dévoile le mieux la liberté de l'interprétation que nous tentons de mettre en avant dans ce chapitre.

---

[1] DI, p. 476.
[2] DI, p. 477.

Au terme de ce parcours de la philosophie de la réflexion, on en arrive à une affirmation ontologique de l'existence du Cogito ; cette affirmation n'est plus une illusion forgée par la conscience immédiate, mais, en termes ricœuriens, « une dépendance déchiffrée », car « l'enracinement de la réflexion dans la vie n'est lui-même compris dans la conscience réflexive qu'à titre de vérité herméneutique »[1]. Quelle est alors la « vérité herméneutique » ? D'après nous, Ricœur n'a pas exploré ce thème de manière satisfaisante ; toutefois, c'est lui qui nous permettrait de mieux comprendre pourquoi la philosophie de la réflexion est obligée de devenir herméneutique.

En mettant Freud au même rang que Spinoza et que Leibniz, Ricœur évoque en passant l'originalité de Freud par rapport à ses précurseurs. Tous les trois sont avant tout d'accord sur le fait que c'est en deçà de la conscience que la *vie* est soudée au *sens*. Rappelons-nous que le postulat fondamental du freudisme consiste dans le statut épistémologique de la pulsion : la pulsion dans son être biologique est inconnaissable ; seul est connaissable son indice de présentation dans le champ psychique ; « grâce à ce signe psychique, le corps est 'présenté dans l'âme' »[2]. C'est une manière de dire qu'au fond la vie et la pensée forment une unité, ou bien, que « *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* »[3].

L'originalité du freudisme concerne plutôt le passage du psychique à la conscience. Pour Spinoza, par exemple, le passage de l'idée du corps à l'idée de l'idée se fait par une élévation de puissance, mais c'est la psychanalyse qui explicite en quoi consiste cette « élévation de puissance »[4]. La notion de narcissisme montre de manière exemplaire que « la saisie réflexive de ce lien n'est pas possible sous la forme directe d'une simple prise de conscience ; le préréflexif est ici *impuissance* à réfléchir »[5]. C'est pourquoi l'analyste élabore toute une série de *techniques* afin de permettre à l'analysé de devenir conscient de sa propre vérité.

Certes, ce que Ricœur met en avant ici, ce n'est pas l'originalité du freudisme

[1] DI, p. 480.
[2] DI, p. 450-451.
[3] HF, p. 107.
[4] DI, p. 478.
[5] DI, p. 478 ; nous soulignons.

concernant les techniques, mais la « continuité structurale »[1] entre présentation pulsionnelle et représentation, reconnue par les trois auteurs. Nous nous demandons par contre si ce n'est pas précisément cette originalité qui expliquerait le mieux pourquoi toute réflexion qui veut saisir son enracinement dans la vie comme désir est obligée de passer par l'*herméneutique*. D'un côté, en insistant sur la disjonction radicale entre le sens conscient et le sens inconscient et sur la nécessité de passer par la technique psychanalytique, Freud paraît plus cohérent avec la double loi de la représentation, dans la mesure où si la distorsion est inévitable pour toute connaissance du soi, une saisie directe du sens au niveau de la suture de la vie et de la pensée est par définition impossible. Ricœur dit bien que la pulsion en tant que réalité psychique est un *postulat* du freudisme, et non pas un *savoir*. De l'autre côté, nous avons déjà souligné que ces concepts ne pouvaient s'élaborer que dans le champ herméneutique. En ce sens, l'intermédiaire technique que propose Freud est fondamentalement une méthode herméneutique qui vise à déchiffrer le sens de la vie pulsionnelle.

Si l'on prend ces deux côtés ensemble, il apparaît que ce n'est que dans cette herméneutique que *s'atteste* l'enracinement de la connaissance dans l'existence, car celui-ci est par définition inaccessible par la conscience directe. En dévoilant les mécanismes pulsionnels de dissimulation et de distorsion par la construction d'une théorie naturaliste, le freudisme atteste l'antériorité de la vie pulsionnelle à l'égard de toute prise de conscience ; en interprétant les « rejetons » de la pulsion dans la conscience, il atteste la « continuité structurale » entre le sens profond de la vie et le sens apparent, donc de la suture de la vie et de la représentation au niveau de la pulsion. C'est en ce sens que la philosophie réflexive passée par la psychanalyse redevient inévitablement herméneutique ; en revanche, l'affirmation ontologique que je suis déjà posé dans le désir quand je pense n'est qu'une « vérité herméneutique ».

Pour conclure cette partie, disons encore un mot sur la *liberté* impliquée dans cette

[1] DI, p. 478.

herméneutique du « je suis » que Ricœur a approchée de diverses manières. Vers la fin de notre étude de l'herméneutique heideggérienne telle que Ricœur se l'approprie, apparaissait une caractéristique de la philosophie ricœurienne : l'inclusion réciproque de la liberté et de l'être. D'un côté, Ricœur insistait sur l'enracinement de la liberté humaine dans l'être. Si le sujet est capable de s'approprier son propre être à travers l'interprétation, c'est parce qu'il existe déjà là, imprégné par le sens de l'être. De l'autre côté, Ricœur ne croyait pas que cette compréhension est une expression directe de la vie, comme l'a cru Heidegger ; bien au contraire, afin de s'approprier le sens de sa propre existence, il revient toujours au sujet de penser, de prendre de distance vis-à-vis de la vie, et d'interpréter les signes davantage opaques de son existence. Pour le dire dans les termes de Ricœur, à cause de l'opacité des signes et plus particulièrement leur caractère contradictoire, « il ne suffit plus […] de regarder, il faut penser »[1].

Selon l'herméneutique du désir d'être impliquée dans le freudisme, la liberté d'interpréter et l'être sont également et tour à tour l'englobant et l'englobé. L'être que je suis est foncièrement un désir, dans lequel je suis toujours déjà posé. Une pensée réflexive est possible seulement parce que ce désir s'exprime sous forme de signes, dont le sens s'offre à ma compréhension. En ce sens, l'être est englobant de la liberté.

Cependant, cette vision de l'enracinement ontologique du sujet dans le désir de l'être ne saurait être saisie directement, parce que ce sens de l'être est d'abord dissimulé, ou pire, parce qu'il advient à la conscience d'abord comme illusion. Une démarche d'interprétation, accompagnée par l'ascèse et la discipline de la conscience, est absolument nécessaire pour saisir le sens authentique de l'existence du sujet par sa réflexion. Cette démarche qui doit passer par le dessaisissement de la conscience immédiate et illusoire est un véritable *pari* : en effet, il peut être perdu ; il est d'ailleurs souvent perdu ! La critique que Jacques Ellul lance aux maîtres du soupçon montre combien il est facile pour le dessaisissement de la conscience de se glisser dans un désespoir stérile[2]. Ricœur lui-même connaît également les

[1] P. Ricœur, « Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage (1966) », réédité par S. Lelièvre, dans *Études ricœuriennes / Ricœur studies* 5/1 (2014), p. 7-27, ici p. 17.

[2] Voir J. Ellul, *L'espérance oubliée*, Paris, La Table Ronde, 2004, p. 54-59. D'après Jacques Ellul, les maîtres du soupçon ont détruit notre capacité d'affirmer une réalité. « Sur le plan social et sur le plan intérieur, dans la relation avec la société, avec les autres, avec la femme que j'aime, avec moi-même, j'ai appris que tout est falsifié » (p. 57). Par conséquent,

compréhensions vulgaires du freudisme qui, au lieu de promouvoir une nouvelle qualité de la conscience, renforcent par contre les illusions de la conscience immédiate en justifiant certaines morales existantes[1].

Le geste héroïque de Ricœur consiste précisément dans son effort de mener ce pari jusqu'au bout, afin d'attester que l'essence de la liberté réside dans la capacité de comprendre son être, à travers et malgré le premier dessaisissement radical. À cet égard, cette fois, la liberté est l'englobant de l'être, dans la mesure où c'est la *liberté de l'interprétation* qui *atteste* de la vérité de son propre être. Selon la présupposition que la vie s'exprime sous forme de signes, tous les signes s'offrent à l'appropriation du sujet, et cette tâche de comprendre son être est pour le sujet une tâche infinie. Telle est la grandeur de la liberté humaine de l'interprétation que ce tournant herméneutique de la pensée ricœurienne dévoile.

III. L'ontologie et la religion : la liberté selon l'espérance

Une mutation importante dans la démarche ontologique ricœurienne à cette époque est sans doute la séparation explicite entre « l'intention religieuse » et « l'intention philosophique »[2]. Comme nous l'avons signalé, il existait une ambiguïté dans la réflexion ontologique de Ricœur à l'époque de la *Philosophie de la volonté* : le philosophe parlait indifféremment du fondement ontologique de l'existence humaine et du lien personnel avec la Transcendance ou bien, de l'ontologie de la liberté et de sa libération par un don. Or ces deux catégories n'appartenaient bien évidemment pas au même ordre du discours : le premier relevait du discours philosophique, et le second du langage religieux.

---

l'homme est empiégé par un processus de « décryptage » sans fin : il est obligé de se demander sans cesse « Qu'est-ce qui se cache derrière ? qu'est-ce que je me cache ? qu'est-ce que l'on me cache ? » (p. 57). Pour Ellul, il n'y a plus de possibilité d'espérance à l'ère du soupçon, car désormais, toute affirmation d'une possibilité, toute recherche du bien, n'apparaissent que comme dissimulation des sombres désirs. Il est vrai que la perte de subjectivité n'est pas le thème privilégié de la critique que Jacques Ellul lance aux maîtres du soupçon, mais on peut quand même se demander si cette impasse spirituelle et intellectuelle ne se manifeste avant tout au niveau de la subjectivité.

[1] Voir CI, p. 153-155.

[2] Sur ce point, voir *supra*., p.224-240.

Avec l'introduction de l'herméneutique ontologique heideggérienne dans sa pensée, Ricœur se débarrasse de cette ambiguïté concernant l'ontologie : l'intention de la philosophie est d'interroger l'être ; cela est d'ailleurs possible, car l'homme est un étant qui existe en s'interrogeant l'être. En ce sens, les symboles religieux peuvent parfaitement faire partie des signes de l'être à interpréter.

Mais cela compliquerait du même coup la relation de sa pensée philosophique avec la religion. Tel est le problème que nous tentons d'examiner dans cette partie en dialoguant avec l'article de M. Daniel Frey, « Religion et régénération de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur »[1], car ce texte, centré sur le thème de la liberté, nous permettra de clarifier deux questions importantes dans les écrits de Ricœur des années 60 : la première concerne la relation de l'éthique à l'ontologie dans la réflexion ricœurienne sur la liberté, et la seconde porte sur la relation complexe entre la réflexion philosophique et la religion chez Ricœur.

1. Religion éthique ou théologie de la grâce ?

Dans cet essai, M. Frey analyse le rapport entre l'éthique et la religion dans l'œuvre de Ricœur en se concentrant sur le thème de la liberté et de sa régénération. Selon l'auteur, en pensant la liberté et sa régénération, Ricœur se met dans une situation paradoxale, sinon intenable : il cherche à satisfaire en même temps à l'exigence éthique de maintenir la responsabilité morale du sujet et à l'exigence théologique de reconnaître le don gracieux venu de Dieu. Malgré tous les efforts que fournit Ricœur pour atténuer la tension entre ces deux exigences, demeure toujours le « hiatus entre une théologie de la grâce, offrant la régénération de la liberté, et une religion éthique, par laquelle le sujet travaille à sa propre régénération dans l'espoir que cela lui sera imputé comme justice »[2].

L'auteur part de la convergence entre le discours éthique et le discours religieux concernant le problème du serf-arbitre. En termes éthiques, la liberté humaine est

[1] Art.cit.
[2] *Ibid*., p. 612.

originairement capable de faire le bien, tandis qu'il faut reconnaître en même temps son incapacité « à viser le bien pour lui-même, c'est-à-dire indépendamment du profit qu'on peut en escompter »[1]. Lorsque l'apôtre Paul déplore que « je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas » (*Rm* 7, 19), il vise le même problème d'une volonté qui est destinée à vouloir le bien mais qui a toujours choisi le mal. En ce sens, la conception du serf-arbitre exprime bien une *vérité universelle* de la volonté originairement bonne mais ayant toujours déjà mal fait. Ce « dualisme éthique »[2] se situe alors au point de convergence du discours éthique et du discours religieux.

En dévoilant la convergence des deux discours sur le serf-arbitre chez Ricœur, M. Frey remarque quand même quelques traces de la tension entre les deux. D'un côté, le discours éthique doit avoir la primauté, car c'est lui qui permet au philosophe d'insister sur la bonté originaire de la volonté humaine. C'est en maintenant la primauté de l'éthique que Ricœur, à la suite de Kant, considère la religion comme ayant pour fin la régénération de la liberté humaine. Cela devient ensuite un principe de lecture dans *La symbolique du mal* : Ricœur met le mythe adamique au centre de sa lecture, précisément parce que ce mythe correspond le mieux avec le « dualisme éthique ».

De l'autre côté, cependant, il existe des endroits où le discours religieux semble occuper le premier rang : le lien intrinsèque entre la faute et la Transcendance suggéré par leur commune mise entre parenthèses au début du *Volontaire et l'involontaire*, le recours aux symboles religieux du mal dans *La symbolique du mal*, et surtout l'apparition du thème de l'espérance vers la fin du *Volontaire et l'involontaire*[3]. Ce thème d'espérance mérite particulièrement notre attention. Selon M. Frey, l'espérance, comme le serf-arbitre, est « une catégorie commune au discours religieux et au discours philosophique »[4]. Mais il semble que Ricœur est obligé de parler de l'espérance en termes bibliques : espérer, c'est attendre que ma liberté puisse être définitivement délivrée dans un nouveau ciel et une nouvelle terre, et jouir d'un nouveau corps[5]. Bref, l'espérance vise l'accomplissement de la liberté dans une

[1] *Ibid*., p. 597-598.
[2] *Ibid*., p. 600.
[3] Voir *ibid*., p. 598-603.
[4] *Ibid*., p. 601.
[5] Voir VI, p. 451-452.

nouvelle création. Cette espérance, que l'on peut déjà considérer comme l'horizon de la régénération de la liberté, se dit ici dans un langage religieux.

Cette tension entre le discours éthique et le discours religieux, qui ne se manifeste d'abord que par ces quelques traces tenues, se manifeste dans toute son ampleur lorsque l'on se tourne vers les conséquences du serf-arbitre et les réponses que les deux discours lui fournissent. D'après M. Frey, à l'impuissance de vouloir le bien, l'éthique ne peut, selon Ricœur et Kant, que répondre par un *impératif* : « mettre la volonté au travail. Autrement dit, se vouloir bon. […] L'éthique, ici, n'a d'autre choix que de maintenir son exigence envers et contre toute conscience de l'incapacité inhérente à la nature humaine »[1]. Corrélativement, la seule religion authentique pour Kant sera la *religion morale*, dont le rôle « sera de fournir des représentations susceptibles de renforcer les mobiles purement moraux de la raison »[2].

Par contre, selon le discours religieux dans la lignée de la théologie de la grâce, le mal consiste non seulement dans la violation de la Loi, mais aussi et surtout dans la « volonté d'auto-justification de soi et de ses œuvres »[3]. Ce que le discours éthique considère comme la seule réplique possible au serf-arbitre, à savoir l'effort de maintenir l'exigence éthique, est condamné par le discours religieux comme le mal par excellence. De plus, « le péché n'est pas de ne pas croire en Dieu ; il consiste à sa faire soi-même Dieu »[4]. Si l'on suit cette direction, il faut dire qu'afin de répliquer au serf-arbitre, dont l'essence consiste dans le vœu d'autonomie, la catégorie « devant Dieu » paraît indispensable. Or comme le signale l'auteur, c'est une affirmation que l'éthique ne peut pas accepter, car elle trahit la responsabilité morale du sujet, le premier principe de l'éthique. À bien des égards, la réplique éthique et la réplique religieuse sont *incompatibles*.

Comment Ricœur se situe-t-il par rapport à ces deux manières de répliquer au problème éthico-religieux du serf-arbitre ? Ricœur lui-même qualifie son approche comme une « approximation dans le discours philosophique du kérygme de l'espérance »[5], mais M. Frey se demande si cette entreprise pouvait aboutir sans compromettre les exigences contraires du

[1] D. Frey, « Religion et régénération de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur », art.cit., p. 604.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*., p. 605.
[4] *Ibid*., p. 606.
[5] CI, p. 401-402 ; cf. D. Frey, « Religion et régénération de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur », art.cit., p. 607-611.

discours éthique et du discours religieux.

Il est évident que la démarche de « La liberté selon l'espérance »[1] s'inscrit dans le cadre de la religion éthique lorsque Ricœur s'appuie sur la philosophie kantienne, considérant la religion comme le prolongement de la raison pratique. À côté de cet effort pour garder la primauté de l'exigence éthique, Ricœur cherche malgré tout à marquer les limites de la raison afin de comprendre la possibilité pour une raison de s'ouvrir vers une transcendance et de prêter l'oreille aux symboles religieux. Telle est, selon M. Frey, la manière par laquelle Ricœur entend réconcilier les deux exigences dans son approximation philosophique de l'espérance. Or l'auteur estime que cette entreprise n'a pas fait assez attention au hiatus entre les deux discours : en effet, « articuler éthique et religion, c'est être pélagien ; insister sur l'opposition entre foi et éthique, comme l'a fait le théologien protestant Karl Barth, c'est être dans la lignée des Réformateurs »[2].

En fin de compte, la question que M. Frey se pose, telle que nous la comprenons, est que le concept de serf-arbitre, lui-même paradoxal, demande une réplique également paradoxale. Une religion éthique insiste sur les œuvres de la volonté afin de comprendre la religion comme la régénération *de* la bonté originaire de la volonté, tandis que la théologie de la grâce remet l'homme en dette du don divin qui *initie* la régénération.

En fait, c'est précisément là la difficile question à laquelle Ricœur a tenté de répondre au début de sa réflexion philosophique : comment penser la liberté afin que la grâce puisse être un don *de la liberté* ? Autrement dit, comment est-il possible que « je [sois] une liberté entière jusque dans l'accueil de ce don »[3] ? D'après Ricœur, l'aspect négatif ou destructeur de la réponse à cette question consisterait à « critiquer les systèmes qui cherchent une harmonisation conceptuelle de la liberté et de la Transcendance, soit en sacrifiant l'une à l'autre, soit en additionnant sans paradoxe une demi-liberté et une demi-Transcendance »[4]. Ce propos fait comprendre que le combat contre toute forme de compromis intellectuel est

[1] Dans CI, p. 393-415.
[2] D. Frey, « Religion et régénération de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur », art.cit., p. 613.
[3] VI, p. 35.
[4] VI, p. 35.

une tâche que Ricœur s'est volontiers assignée à lui-même. S'il n'y a pas de réconciliation envisageable entre la religion éthique, prolongement du volontarisme kantien, et la théologie de la grâce que réclament les Réformateurs, il nous semble que la réflexion ricœurienne sur la liberté ne se range en fait ni du côté de l'un, ni de l'autre.

Dans la discussion qui suivra, nous allons essayer de donner quelques éléments de réponse à la question soulevée par M. Frey en procédant en deux directions. Dans un premier temps, nous partirons de la réplique éthique afin de comprendre pourquoi Ricœur considère l'éthique comme une étape nécessaire mais insuffisante à la réflexion sur le serf-arbitre. Ensuite, nous partirons de la réplique religieuse afin de voir comment Ricœur offre une approximation philosophique de la régénération par la grâce.

Pour le dire d'emblée, il nous semble que la pièce manquante du puzzle serait précisément la dimension *ontologique* de la liberté. D'un côté, c'est en négligeant cette dimension de la liberté que la réplique éthique reste dans l'impasse ; de l'autre côté, si la religion peut régénérer la liberté, c'est parce qu'elle lui offre une perspective de son être.

2. L'impossible réplique éthique

Commençons par le concept du *serf-arbitre*, car c'est le point de départ de la difficulté que M. Frey a repérée dans son article. D'après l'auteur, le concept de serf-arbitre exprime une réalité universelle de la liberté humaine, réalité commune au discours éthique et au discours religieux. Cependant, il semble que même si Ricœur désire maintenir la primauté de l'éthique afin d'insister sur la bonté originaire de la volonté, il ne parvient jamais à définir cette bonté originaire de manière purement éthique. Une référence religieuse accompagne toujours sa compréhension de l'essence de la liberté comme capacité à faire le bien. Si chez Ricœur le concept de serf-arbitre – ou le « dualisme éthique », dans les termes de M. Frey – se situe au point de convergence du discours éthique et du discours religieux, cela n'implique-t-il pas qu'en fait les deux discours s'enchevêtrent de manière plus complexe dans la pensée de Ricœur ? D'après notre compréhension, si une réplique purement éthique

au serf-arbitre n'est pas envisageable, c'est avant tout parce que le serf-arbitre est chez Ricœur une conception qui exprime en termes *éthiques* l'énigme du mal dévoilée par les symboles *religieux*.

Précisons encore un peu la manière par laquelle Ricœur conçoit sa réflexion philosophique et les symboles religieux. Vers la fin de *La symbolique du mal*, Ricœur pariait pour la conviction que « le symbole donne à penser »[1], mais à cet endroit, l'interprétation des symboles apparaissait encore comme une méthode *ajoutée* à la réflexion pure de la philosophie. Lorsque Ricœur commence à reprendre aux années 60 la philosophie de la réflexion après le détour de l'herméneutique des symboles religieux, il assume plus radicalement « le symbole donne à penser » comme la condition *générale* de la pensée philosophique. Une telle attitude correspond d'ailleurs avec le début de l'élaboration d'une herméneutique générale par Ricœur à cette époque-là[2].

Pour notre herméneute, les symboles sont le point de départ incontournable pour toute réflexion philosophique ; en revanche, le philosophe ne peut que penser selon les symboles et à partir d'eux[3]. Cette situation de la philosophie s'exprime sous la plume de Ricœur en termes très forts : la philosophie « part du milieu du langage qui a déjà eu lieu et où tout à déjà été dit d'une certaine façon »[4]. Qu'est-ce qui a déjà été dit ? La « suture de l'homme à l'être »[5], ou bien le fait que « le Cogito est à l'intérieur de l'être et non l'inverse »[6]. La tâche de la philosophie, à son tour, est de recommencer à penser au milieu de ce plein du langage et d'attester de cette manière sa précompréhension du départ. C'est en ce sens que Ricœur qualifie la situation de la pensée philosophique comme « à la fois liée et libre »[7] : elle est d'une part *réceptrice* à l'égard du langage – elle est née au milieu du langage et toujours à l'écoute de celui-ci – ; d'autre part, la pensée est *active*, dans la mesure où elle doit assumer sa responsabilité de penser de manière cohérente et de comprendre le plus possible le sens de l'être offert dans le langage. Un beau passage exprime bien la vision qu'a Ricœur de sa

[1] Voir SM, p. 323-332.
[2] Sur ce point, voir par exemple DI, p. 52-57, CI, p. 283-28.
[3] Voir par exemple CI, p. 292, 402.
[4] CI, p. 283.
[5] CI, p. 306.
[6] SM, p. 331.
[7] SM, p. 325.

propre vocation comme philosophe :

> Ainsi le discours suivi des philosophies est à la fois reprise herméneutique des énigmes qui le précèdent, l'enveloppent et le nourrissent, et recherche du commencement, quête de l'ordre, appétit du système. Heureuse et rare serait la rencontre, au sein d'une même philosophie, entre l'abondance des signes et des énigmes retenues et la rigueur d'un discours sans complaisance[1].

Dans cette perspective, le serf-arbitre est un concept que la philosophie emprunte à la théologie luthérienne[2] pour pousser le plus loin possible la réflexion philosophique tout en respectant la richesse des symboles.

Que disent les symboles à propos du mal ? En résumant les grandes lignes de *La symbolique du mal*, Ricœur relève les deux tendances, contraires l'une à l'autre, du mouvement au sein des symboles[3]. Les trois symboles primaires de la faute, la souillure, le péché, et la culpabilité, montrent qu'il existe une « intériorisation incontestable »[4] d'un symbole à l'autre ; cependant, les aspects « matériaux » ou « substantiels » de la souillure et du péché résistent à cette intériorisation et demeurent présents dans le symbole de culpabilité[5]. Quant aux mythes, c'est-à-dire les grands récits du commencement et de la fin, Ricœur constate une tension identique. À l'encontre des autres mythes qui situent l'origine du mal en dehors de l'homme, le mythe adamique s'efforce de rapporter l'origine du mal à l'homme ; mais c'est à l'intérieur de ce mythe anthropologique que l'extériorité du mal resurgit : le serpent figure précisément le déjà-là du mal humain.

La démarche ricœurienne destinée à reprendre les symboles du mal dans la réflexion philosophique se meut également dans ces deux directions. Elle se tourne d'abord vers la vision éthique du mal en le *désubstantialisant*. Du coup, c'est de l'intérieur du concept le plus subjectif du mal que Ricœur découvre son *dépassement*. La vision éthique du mal est aux yeux de Ricœur « un niveau qu'il faut atteindre, qu'il faut traverser jusqu'au bout ; un niveau pourtant où nous ne pourrons séjourner ; mais c'est *de l'intérieur* qu'il faudra le

---

[1] CI, p. 292.
[2] C'est dans le débat avec Érasme que Luther a constitué ce concept qui est en effet un oxymore ; voir M. Luther, *Du serf arbitre*, présentation, traduction et notes par G. Lagarrigue, Paris, Gallimard, 2001.
[3] Voir CI, p. 286-292.
[4] CI, p. 286.
[5] Voir SM, p. 146-148.

dépasser »[1]. Ce n'est qu'une autre manière de dire la grandeur et la limite de la vision éthique du monde[2].

Pour Ricœur, c'est incontestablement Kant qui achève la conceptualisation de la vision éthique du mal. Par son formalisme moral, Kant range le mal du côté de la volonté et le sépare définitivement de la nature ; désormais, « il n'y a pas de mal-être. Il n'y a que le mal-faire-par-moi »[3]. Ce « mal-faire-par-moi » ne consiste ni dans la sensibilité, ni dans la raison, mais dans la subversion du rapport entre les maximes : il s'agit de préférer les motifs sensibles au pur respect de la loi, tandis que celui-ci est le seul motif que je devrais préférer. Tel est le point extrême de la *désubstantialisation* du mal.

Toutefois, cette conception du mal comme subversion du rapport n'épuise pas la théorie kantienne du mal. En se référant à la notion du *mal radical*, Ricœur dirige notre regard vers le *dépassement* de la vision éthique du mal de son intérieur. Kant relève qu'au fondement de chaque action mauvaise consciente, il existe un « penchant radical au mal » qui s'opère comme une maxime mauvaise. Ce penchant au mal est comme une quasi-nature de la liberté, une manière d'être contractée par la liberté, mais l'origine de ce penchant est, selon Kant, inscrutable pour nous. Ricœur voit dans la notion du mal radical une véritable approximation philosophique de l'énigme du mal, à savoir que « le mal qui toujours commence *par* la liberté soit toujours déjà là *pour* la liberté ; qu'il soit acte *et* habitus, surgissement *et* antécédence »[4].

Avec la notion de mal radical, le discours éthique parvient à parler du serf-arbitre : le mal radical dévoile un pouvoir de la liberté qui apparaît toujours comme un non-pouvoir. Cette notion, loin d'orienter vers une réplique éthique, marque en réalité l'*impasse* du discours éthique lui-même : la seule réplique qu'une éthique du devoir peut donner s'adresse en fait à ce pouvoir qui apparaît toujours comme un non-pouvoir. « Mettre la volonté en travail » est précisément un impératif auquel la volonté, affectée par le mal radical, est incapable d'obéir, selon Ricœur, mais sans doute pas selon Kant.

---

[1] CI, p. 296 ; nous soulignons.
[2] Voir HF, p. 13-17 ; cf. *supra*, p. 211-222.
[3] CI, p. 422.
[4] CI, p. 304.

Que signifie cette impasse du discours éthique ? Alors que la vision éthique du mal montre sa grandeur en faisant peser tout le poids du mal sur la liberté, l'impasse du mal radical marque précisément la limite de cette prétention. D'après Ricœur, le mal comporte une face *non éthique* qu'une interprétation purement subjective et éthique du mal veut justement ignorer en affirmant la responsabilité totale de la conscience morale. Afin de sortir de cette impasse, il faudra se remettre à l'écoute des symboles, car « en son fond, la symbolique du mal n'est jamais purement et simplement symbolique de la subjectivité, du sujet humain séparé, de la prise de conscience, de l'homme scindé de l'être, mais symbole de la *suture de l'homme à l'être* »[1].

3. L'approximation philosophique du kérygme de l'espérance

Après avoir montré que la réplique au serf-arbitre ne pouvait être seulement éthique, nous nous tournons maintenant vers l'autre versant de la question posée par l'article de M. Frey : est-il possible d'approcher philosophiquement la régénération de la liberté par la grâce tout en maintenant la responsabilité du sujet ?

Afin de répondre à cette question, il nous faut encore une fois commencer par clarifier la tâche de la philosophie face à la religion, telle qu'elle est conçue par Ricœur. Vers la fin de l'ouvrage intitulé *De l'interprétation*, la situation à la fois liée et libre de la pensée philosophique est expliquée sous un autre angle. D'après Ricœur, la philosophie de la réflexion n'a pas de ressource propres permettant de remonter à « l'origine radicale »[2] du symbolisme religieux, en l'occurrence, à Dieu ; cependant, le philosophe qui a été personnellement interpellé par le Tout-Autre peut et doit explorer la manifestation de cette interpellation dans le champ de la parole humaine. Dans cette perspective, la question que le philosophe se pose au sujet de la régénération ne doit pas être une question *génétique* comme « comment ma liberté peut-elle être régénérée ? Par la grâce divine ou par mon effort ? ». En effet, que l'origine radicale de la régénération de la liberté soit un don gracieux du Tout-

[1] CI, p. 305-306 ; nous soulignons.
[2] DI, p. 547.

Autre, le philosophe n'a aucun moyen de le prouver, ni de le récuser. Seule une question de *compréhension* est en son pouvoir : « si j'ai confiance en Dieu qui sauve, comment comprends-je ma liberté régénérée ? »

Telle est, nous semble-t-il, l'approche de l'essai « La liberté selon l'espérance » : Ricœur se met d'abord à l'écoute du kérygme qui annonce la promesse du Royaume de Dieu, afin d'en donner ensuite une approximation philosophique. Bien entendu, c'est un pari personnel de la part du philosophe. Il lui revient d'attester de l'authenticité et de l'intelligibilité de sa foi personnelle à travers son argumentation philosophique. Face à une telle démarche, nous ne pouvons qu'entrer dans l'analyse du philosophe afin d'estimer si cette entreprise tient ou non.

1) Quelle est la liberté régénérée selon le kérygme ? Curieusement, la parole libératrice qui s'adresse *à* la liberté ne parle pas d'abord *de* la liberté : « ce n'est pas d'abord de liberté que l'Évangile me parle ; c'est parce qu'il me parle d'autre chose qu'il me parle aussi de liberté »[1]. Cette « autre chose » est la promesse du Royaume de Dieu, promesse de la réconciliation finale de l'ensemble de la création. La résurrection réinterprétée dans cette perspective est non seulement un événement du passé, mais aussi le signe de la promesse du Royaume à venir, car la résurrection désigne précisément une « nouvelle création *ex nihilo*, c'est-à-dire hors de la mort »[2]. Ce n'est alors qu'en lien avec la nouvelle création que se définit la liberté : « la 'liberté chrétienne' […] c'est d'appartenir existentiellement à l'ordre de la résurrection »[3].

La notion de liberté dégagée du kérygme a deux caractéristiques importantes pour notre problème. Premièrement, la liberté n'est plus appréhendée en termes de pure subjectivité, mais elle acquiert une épaisseur *ontologique* qui se traduit dans les dimensions existentielle, communautaire et cosmologique du Royaume[4]. La promesse ne me dit pas ce que je *devrai être*, mais ce que je *vais être*, à savoir un nouvel homme qui vivra dans un nouveau corps,

[1] CI, p. 395.
[2] CI, p. 397.
[3] CI, p. 400.
[4] Voir CI, p. 397-401. Dans notre lecture de *La symbolique du mal*, nous avons également montré ces dimensions du péché et du salut ; cf. *supra*, p.211-222.

sur une nouvelle terre, avec des autres héritiers du Royaume. M. Frey a bien remarqué que chez Ricœur l'espérance ne pouvait pas se dire sans cet arrière-plan de la nouvelle création, mais ce thème a été, nous semble-t-il, peut-être trop rapidement écarté comme un thème théologique hors d'atteinte pour la philosophie[1]. Pour nous, le thème de la nouvelle création ou du Royaume de Dieu est central, car c'est de ce thème que Ricœur tire les conséquences philosophiques concernant la dimension ontologique de la liberté.

L'autre caractéristique concerne la relation entre la liberté et le mal : dans la perspective religieuse, on ne procède plus du mal à la liberté, mais de la liberté régénérée au mal. Je ne comprends plus ma liberté comme un pouvoir de s'écarter de la loi, comme le pouvoir de faire le mal ; bien au contraire, c'est à partir de la réconciliation finale de ma liberté avec la totalité de la création que le mal est en quelque sorte « compris » rétrospectivement.

Dans *La symbolique du mal*, Ricœur a déjà remarqué que l'essentiel de la foi chrétienne ne résidait pas dans la doctrine du péché, mais dans la parole de délivrance et d'espérance : « le chrétien ne dit pas : je crois au péché, mais : je crois en la *rémission* des péchés »[2]. Dans l'article « Culpabilité, éthique et religion »[3], Ricœur précise encore mieux la distinction entre le regard éthique et le regard religieux. Le regard éthique « oppose le *prédicat* mal au *prédicat* bien ; il condamne le mal ; il l'impute à la liberté ; et finalement s'arrête à la limite de l'inscrutable ; car nous ne savons pas d'où a pu venir que la liberté se soit rendue serve »[4]. En effet, l'éthique a repéré le problème du mal radical, mais cette découverte du problème est du même coup celle de son non-savoir et de son non-pouvoir. Il n'y a pas de réplique éthique possible au serf-arbitre, précisément parce que le regard éthique est lui-même un regard *désespéré* sur le mal et sur la liberté serve. Le regard religieux, aux yeux de Ricœur, est par contre « essentiellement bienveillant » sur les hommes, car au lieu de sonder l'origine du mal et de l'attribuer à l'homme, il vise « la *fin* du mal »[5] en prononçant la parole de délivrance. C'est alors à partir de la liberté régénérée que l'on comprend rétrospectivement la volonté mauvaise.

---

[1] Voir D. Frey, « Religion et régénération de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur », art.cit., p. 601-602, 607.
[2] SM, p. 286 ; nous soulignons.
[3] Daté de 1969, repris dans CI, p. 416-430.
[4] CI, p. 429.
[5] CI, p. 430.

2) Si l'essentiel du regard religieux sur la liberté réside dans la primauté de l'appartenance de la liberté à un nouvel ordre de la création, quelle approximation philosophique peut-on donner à cette vision religieuse de la liberté ? La seconde partie de « La liberté selon l'espérance », qui est destinée à répondre à cette question, est une lecture très dense que Ricœur fait de l'ensemble de la philosophie kantienne[1]. Quel est le kantisme auquel Ricœur se réfère ici ? Selon la fameuse expression du philosophe, c'est un « kantisme post-hégélien »[2], kantisme qui est passé par la critique hégélienne de sa doctrine abstraite du devoir et qui retrouve sa signification véritable dans les *Dialectiques*. Ce qui est en question ici, ce n'est pas un kantisme volontariste et formaliste, auquel Ricœur reproche d'ailleurs d'être une « philosophie de la scission »[3]. À travers sa lecture, Ricœur a l'intention de restituer, si l'on ose dire, les implications *ontologiques* du kantisme qui pourraient être dissimulées par sa préoccupation de l'épistémologie[4].

L'essentiel du « kantisme post-hégélien » consiste dans la distinction entre l'entendement et la raison. D'après Kant, notre entendement ne peut procéder que selon la loi, que ce soit la loi épistémologique ou la loi morale. La raison, par contre, vise la *totalisation* : la raison théorique pense l'Inconditionné, tandis que la raison pratique vise le souverain bien comme la réalisation totale de la volonté.

Ricœur donne le titre « philosophie des limites »[5] à cette structure de non-coïncidence de la philosophie kantienne, car l'entendement et la raison se limitent réciproquement. D'un côté, la raison est limitée par le fonctionnement de l'entendement, dans la mesure où ce qu'elle vise comme totalisation ne peut se réaliser au niveau de l'entendement ; de l'autre, c'est la raison qui constitue l'horizon de l'entendement et interdit ainsi à l'entendement

[1] Voir CI, p. 401-415.
[2] CI, p. 403.
[3] Voir P. Ricœur, *Le concept philosophique de la volonté. Cours professé à Montréal (18 septembre – 31 octobre 1967)*, édition digitale établie par O. Abel et R. Picardi, Paris, Fonds Ricœur, 2014, p. 62-66. Comme l'a signalé M. Frey, il existe bien une tension dans les lectures que Ricœur a faites de Kant (voir « Religion et régénération de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur », art.cit., p. 611-613). Qu'il y ait un Kant pélagien, Ricœur le reconnaît d'ailleurs dans ses critiques de la religion éthique de Kant (voir par exemple CI, p. 332-333, 436, 446).
[4] On peut trouver ce genre de lecture « ontologique » de Kant dans les autres écrits de Ricœur, notamment dans « Kant et Husserl (1954-1955) » (dans EPh, p. 227-250), « Renouveau de l'ontologie » (art.cit.), et *L'homme faillible* (HF, p. 82-84).
[5] CI, p. 403.

d'ériger ce qu'il connaît en totalisation réalisée. Comment cette structure, à première vue abstraite, nous permet de penser la liberté selon l'espérance ? Disons d'emblée que chez Ricœur, *ce qui est espéré en philosophie, c'est une ontologie achevée de la liberté*. Essayons de clarifier les trois aspects de cette proposition.

Premièrement, ce qui est espéré, c'est bien une ontologie *de la liberté*. Comme le signale M. Frey, la liberté est postulée *dans* le cadre de la raison pratique[1]. Cela signifie que le postulat de la liberté n'annule pas les résultats de l'*Analytique* de la raison pratique, à savoir la connaissance que nous avons de la liberté comme autonomie et comme respect de la loi. L'autonomie est la seule chose que nous pouvons penser de la liberté, et le respect de la loi la seule chose que nous pouvons faire en tant qu'êtres libres. En postulant une liberté effective, Kant ne supprime pas ces acquis de l'entendement, mais y ajoute seulement d'autres choses. La responsabilité du sujet moral, suggérée par les notions d'autonomie et de devoir, est ainsi une dimension indispensable de la liberté : ce point de départ, ni Kant ni Ricœur ne peuvent le rejeter, sous peine de dissoudre entièrement la liberté humaine. Ricœur n'hésite pas à affirmer, à la suite de Kant, que « la philosophie morale engendre la philosophie de la religion »[2], dans le sens où la conscience de l'obligation est le chemin incontournable pour conduire à la philosophie de la religion.

Deuxièmement, si le postulat de la liberté ne supprime pas la liberté comme autonomie et comme respect de la loi, qu'est-ce qu'il leur ajoute ? La dimension *ontologique* de la liberté, justement. Tout comme la « liberté chrétienne » revêt les dimensions existentielle, communautaire et cosmologique dans l'attente du Royaume de Dieu, la liberté postulée est une liberté *effective*. Alors que l'entendement ne peut appréhender la liberté que comme la moralité, la raison exige pourtant l'achèvement total de la volonté. Cet achèvement de la volonté s'exprime à son tour en termes de *souverain bien*, entendu comme l'unité du bonheur et de la moralité. La raison exige que le bonheur soit ajouté à la moralité, bien que dans la moralité, le plaisir doive être exclu du principe de celle-ci.

Cette visée du souverain bien est, d'après nous, celle de la réalisation existentielle de la

[1] Voir D. Frey, « Religion et régénération de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur », art.cit., p. 611-612.
[2] CI, p. 412.

liberté, car cette unité nous permet de concevoir un bonheur – non pas le plaisir comme une maxime qui entre en conflit avec notre conscience morale – d'être vraiment libre, un sentiment bienheureux d'exister effectivement de manière autonome et juste. Comme le dit Ricœur, « être libre, c'est *se sentir* et *se savoir* appartenir à cette économie, être 'chez soi' dans cette économie »[1]. Ce que la raison exige, c'est que ce « se sentir et se savoir » qui engage mon être dans sa totalité puisse ajouter proportionnellement à ma moralité.

Troisièmement, cette ontologie de la liberté ne peut qu'être *espérée*. C'est ici que Ricœur introduit « l'équivalent philosophique du don » du kantisme, à savoir le postulat de l'existence de Dieu. Postuler l'existence de Dieu, c'est proposer « un concept pour l'origine d'une synthèse qui n'est pas en notre pouvoir »[2]. Le souverain bien, en tant que synthèse du bonheur et de la moralité, est légitimement *demandé* par la raison pratique, mais il faut postuler un Dieu comme cause adéquate de cette synthèse. Parce qu'à propos de cette unité, nous n'avons aucun savoir ; nous sommes également incapables de réaliser cette unité par notre action, sous peine d'introduire dans la moralité un mobile hédoniste et de corrompre ainsi la pureté de l'action morale[3]. Cependant, même si la réalisation de la liberté effective n'est pas en notre pouvoir, ce postulat de l'existence de Dieu est encore une exigence de la raison pratique : « le postulat ne tient qu'autant que nous voulons, du fond de notre volonté, que se réalise le souverain bien »[4].

Si nous croyons qu'une vie juste serait aussi une vie heureuse, la seule chose qui reste en notre pouvoir est de vivre cette vie juste le plus possible : telle est précisément l'espérance. Cette articulation de l'exigence pratique à l'attente d'un achèvement qui n'est pas en notre pouvoir est, en termes ricœuriens, « l'approximation philosophique la plus serrée du Royaume de Dieu »[5]. Vivre dans l'espérance, c'est respecter la loi le plus possible en

---

[1] CI, p. 401 ; nous soulignons.
[2] CI, p. 411.
[3] Ricœur signale d'ailleurs la particularité de l'espérance par rapport au *savoir* et au *devoir*. Pour Kant, la troisième question « que m'est-il permis d'espérer ? » est une question distincte des questions « que puis-je savoir ? » et « que dois-je faire ? ». « Ainsi l'espérance se distingue de tout savoir et de tout devoir comme le *dürfen* de la troisième question se distingue du *können* de la première et du *sollen* de la deuxième » (P. Ricœur, « Le destinataire de la religion : l'homme capable [1996] », dans EC3, p. 415-443, ici p. 443). Cependant, c'est Kant lui-même qui déclare que la troisième question réunit les deux premières : « la troisième question : si je fais ce que je dois, alors que m'est-il permis d'espérer ? est à la fois pratique et théorique » (voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques. Tome I*, *op.cit*., p. 1365 [AK III, 523]).
[4] CI, p. 411.
[5] CI, p. 412.

espérant que je pourrais effectivement me sentir et me savoir être libre, car le respect de la loi est le seul aspect de la liberté que je sais réaliser.

C'est pourquoi pour Kant, nous ne pouvons que progresser dans notre accomplissement du devoir, afin de nous rendre dignes de la vie bienheureuse qui viendra d'ailleurs. Oui, il faut nous rendre dignes… En disant cela, Kant préconise-t-il le salut par les œuvres ? Pas forcément. Nous croyons par contre que c'est une possible réponse à la question que Ricœur a posée au début du *Volontaire et l'involontaire* : comment penser la liberté et la grâce pour que je puisse être « une liberté entière jusque dans l'accueil de ce don »[1] ? Dans l'espérance, ce que j'attends n'est pas réalisé par moi, mais m'est accordé comme un don ; en revanche, aspirer à ce que j'attends, c'est déjà vouloir me conformer à l'exigence pratique qui y est impliquée. Bref, *c'est en accueillant ce don que je deviens libre*. Le devoir, à cet égard, n'est pas le moyen de me rendre juste pour mériter le don, mais celui qui m'enseigne l'aspect « terrestre » de la liberté qui s'achèvera pourtant dans une vie à la fois juste et heureuse. Si on lit Kant dans ce sens, il n'est pas pélagien, mais un bon protestant qui comprend bien les rôles respectifs de la grâce et de la loi[2].

3) Nous pouvons maintenant tenter une compréhension rétrospective du *mal* à partir de la liberté selon l'espérance. Si l'espérance consiste dans la structure de la philosophie des limites, cette structure est en effet très fragile : la totalisation de la liberté est légitimement demandée par la raison, à titre d'espérance, mais croire l'entreprise possible « sur la terre » relève de la tentation ! C'est pourquoi aux yeux de Ricœur, « le mal véritable, le mal du mal, ce n'est pas la violation d'un interdit, la subversion de la loi, la désobéissance, mais la fraude dans l'œuvre de totalisation »[3]. Cette « fraude dans l'œuvre de totalisation » peut prendre la forme de l'illusion transcendantale qui réduit les postulats au faux savoir absolu ; elle peut d'ailleurs se manifester comme l'hédonisme subtil qui substitue à l'espérance en le souverain bien le désir du plaisir ou de la récompense. L'exigence pratique de se rendre digne du

[1] VI, p. 35.
[2] Voir par exemple M. Luther, *Commentaire de l'Épître aux Galates. Tome I (Œuvres. Tome XV)*, trad. R.-H. Esnault, Genève, Labor et fides, 1969, p. 129-131.
[3] CI, p. 414.

souverain bien glisse ainsi facilement dans le pélagianisme. Celui-ci, tout en maintenant la conformité apparente de la loi, désire secrètement la récompense et fait de celle-ci un mobile dissimulé de son acte. À la suite de Kant, Ricœur signale que ce « simulacre de la moralité »[1] est en effet le mal véritable qui corrompt le plus gravement la moralité.

Il semble que l'on pourrait proposer une approximation philosophique du péché dans le même sens. Si dans le contexte religieux l'on entend le péché dans le sens du désir de se faire soi-même Dieu, on peut comprendre son équivalent philosophique comme la prétention qu'a la volonté humaine de s'affranchir de ses propres limites afin de produire l'achèvement total – forcément faux – de soi-même. Elle finit souvent par s'enfermer dans ces fausses œuvres de totalisation produites par elle-même.

Une telle compréhension du mal, qui demeure entièrement dans le cadre anthropologique et ontologique, était en effet impliquée dès les premières pages de la *Philosophie de la volonté*. Dans *Le volontaire et l'involontaire*, le vœu de totalité, de transparence totale et d'auto-position pouvait conduire la volonté à renier ses conditions involontaires et à s'enfermer par conséquent dans le désespoir[2]. D'ailleurs, Ricœur n'a pas manqué de nous avertir qu'une philosophie de la subjectivité risquait de perdre de vue l'enracinement ontologique du sujet et de s'enfermer ainsi dans un Soi mensonger[3]. En ce sens, le philosophe n'est pas obligé d'introduire la catégorie « devant Dieu » dans sa philosophie afin d'approcher de la notion du péché.

4) Dans cette partie, nous avons essayé de répondre à la question soulevée par M. Frey : lorsque l'on pense la régénération de la liberté, est-il vraiment possible à la fois de maintenir la responsabilité morale du sujet et de reconnaître sa dette à l'égard d'un don gracieux ? Résumons quelques éléments de réponse.

Il convient de remarquer d'abord que la notion de serf-arbitre marque la relation complexe entre la réflexion philosophique et la religion chez Ricœur. Dans sa réflexion, le concept de serf-arbitre se dégage en fait d'une herméneutique des symboles religieux : il est

[1] CI, p. 299.
[2] Voir VI, p. 435-438.
[3] Voir VI, p. 26 ; EPh, p. 85-86.

la rationalisation de ce que le langage religieux dit symboliquement ; mais en rationalisant le symbolisme, il est obligé de s'exprimer par paradoxe et par aporie. C'est une manière de montrer qu'« il y a toujours *plus* dans les mythes et dans les symboles que dans toute notre philosophie ; et qu'une interprétation philosophique des symboles ne deviendra jamais connaissance absolue »[1].

Corrélativement, la *régénération* de la liberté, en tant que réplique du serf-arbitre, est un concept aussi paradoxal que celui du serf-arbitre. Comme le mal radical suggère que le mal est entièrement l'œuvre de la volonté et que celle-ci est en même temps affectée par le mal déjà là, la régénération devrait s'exprimer également en termes paradoxaux : elle est la remise au travail de la volonté dans sa bonté originaire, mais cette remise au travail implique une sorte de *passivité*. La régénération est ainsi un « concept absurde », qui « fait apparaître la volonté comme affectée par une constitution passive impliquée dans son pouvoir actuel de délibération et de choix »[2]. En ce sens, il ne serait pas étonnant que chez Kant, la régénération se dise en termes *et* de « nouvelle naissance » *et* de progression dans la sainteté !

Deuxièmement, il nous semble que l'opposition entre la réplique éthique et la réplique religieuse au serf-arbitre n'est pas fatale chez Ricœur, car une ontologie de la liberté selon l'espérance est susceptible de maintenir les exigences des deux. D'un côté, en montrant l'impasse de la réplique éthique, Ricœur suggère de façon négative que la liberté et le mal ont une dimension ontologique. De l'autre côté, c'est dans la philosophie de l'espérance que Ricœur explicite positivement le fait que l'ontologie de la liberté ne peut être pensée que dans une philosophie des limites. L'espérance est précisément la structure de cette philosophie des limites. Le mal véritable, dans cette perspective, est la prétention de la volonté humaine de réaliser son être en éliminant l'espérance. C'est en ce sens qu'il est à la fois éthique et ontologique, sans être forcément religieux pour autant.

[1] DI, p. 550 ; nous soulignons.
[2] CI, p. 303.

Chapitre 8

De l'herméneutique de l'action à l'attestation du soi

Il semble qu'à partir des années 70, la philosophie de Paul Ricœur connaît un tournant important. Le changement le plus visible se manifeste dans les thèmes philosophiques qu'il traite à partir de cette époque-là : d'un côté, il s'appuie fortement sur la philosophie analytique du langage et de l'action ; de l'autre côté, les théories éthiques et politiques occupent une place beaucoup plus importante que dans les premiers écrits[1].

Dans son ouvrage, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, M. Johann Michel qualifie ce changement comme « le tournant de l'intersubjectivité »[2]. Selon l'auteur, la mention faite à autrui dans le titre de *Soi-même comme un autre* montre que le référentiel intersubjectif devient central dans cet ouvrage. Au lieu de considérer ce changement comme une rupture, M. Michel estime que ce tournant était déjà en germe depuis le milieu des années 70, et que c'est *Soi-même comme un autre* qui donne une récapitulation des diverses approches explorées à partir des années 70[3].

Pour nous également, cette transition est tout à fait essentielle pour comprendre l'enjeu de l'ontologie de la liberté dans les écrits tardifs de Ricœur. C'est donc autour du thème de l'intersubjectivité que nous survolerons, dans ce dernier chapitre, les écrits tardifs de Ricœur depuis les petits textes des années 70 jusqu'au chef-d'œuvre qui est *Soi-même comme un*

---

[1] Bien entendu, les réflexions éthiques et politiques ne sont jamais absentes même dans les premiers écrits de Ricœur. Les deux recueils, *Histoire et vérité* (*op.cit.*) et *Lectures 1. Autour du politique* (Paris, Seuil, 1999) attestent que ces réflexions accompagnent la pensée anthropologique de Ricœur depuis les années 50. Seulement, comme le constate M. Michel, « ces réflexions éthico-politiques, souvent impulsées par les poids des événements historiques, ne [sont] pas articulées de manière précise et systématique à sa première anthropologique philosophique » (*Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, *op.cit.*, p. 71).

[2] Cette expression vient de M. Johann Michel, voir le chapitre qu'il a consacré à ce thème dans son *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, *op.cit.*, p. 73-119.

[3] Voir *ibid.*, p. 73. Cependant, M. Michel n'a pas exploré dans cet ouvrage les traces du tournant de l'intersubjectivité depuis les années 70. Ce n'est que dans un article récent qu'il résume les « structures de transition » qui ont apparues bien avant *Soi-même comme un autre*, afin de mieux comprendre le passage « d'une phénoménologie de la volonté à une philosophie du co-agir » chez Ricœur ; cf. J. Michel, « D'une phénoménologie de la volonté à une philosophie du co-agir », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 99/4 (2015), p. 641-660.

autre. Dans un premier temps, quelques petits textes des années 70 nous permettront de repérer l'émergence du « tournant de l'intersubjectivité » dans la pensée de Ricœur. Ensuite, nous demanderons comment resurgira, après ce tournant, l'interrogation de l'*être du soi* autour de la notion d'*attestation*.

I. Le « tournant de l'intersubjectivité » et la mutation de l'herméneutique

1. Le « tournant de l'intersubjectivité » : un point de départ hégélien ?

À partir de la seconde moitié des années 60, Ricœur commence à s'intéresser systématiquement à la philosophie de Hegel (1770-1831)[1] : c'est alors initialement dans un langage fortement hégélien que Ricœur formule la nécessité d'un « tournant de l'intersubjectivité » dans sa réflexion sur la liberté. Plus précisément, il s'agit de passer d'une liberté abstraite, arbitraire et solipsiste, à une liberté concrète et sensée qui vit effectivement avec d'autres libertés dans des institutions[2].

La théorie hégélienne du « *rapport de la liberté et des institutions* » ramène Ricœur à la question : « comment l'homme peut-il entrer en institution et y trouver sa liberté ? »[3]. La leçon qu'il retient de Hegel, c'est de ne pas concevoir la liberté humaine comme une capacité solipsiste qui cherche ensuite à s'arranger dans une institution, car c'est précisément en entrant dans l'institution que la liberté devient réelle et concrète. Aux yeux de notre philosophe, en proposant la phénoménologie de l'esprit objectif, Hegel prend le relais de Rousseau qui a tâché de « faire coïncider l'entrée en institution et l'entrée en liberté »[4]. La liberté réelle doit ainsi coïncider avec les œuvres extérieures « dans le monde de la culture,

[1] Roberta Picardi, après avoir étudié les documents d'archives, suggère que « c'est seulement dans la deuxième moitié des années soixante que Ricœur entreprend une étude approfondie de ces deux ouvrages de Hegel, auxquels avant cette époque – de façon non fortuite – il se réfère rarement et de manière quelque peu imprécise, révélant une connaissance qui apparaît de second main », dans R. Picardi, « Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 99/4 (2015), p. 599-639, ici p. 621-622.

[2] Voir par exemple « Le philosophe et le politique devant la question de la liberté (1969) » (art.cit.) ; l'article « Liberté (1971) » (EC3, p. 201-236), notamment p. 215-226 ; *Le discours de l'action (l'édition 1971)*.

[3] P. Ricœur, « Hegel aujourd'hui », dans *Études théologiques et religieuses* 49/3 (1974), p. 335-355 ; nous citons ici la version reprise dans *Études théologiques et religieuses* 80 (2005) Hors-série, p. 9-29, ici p. 22.

[4] P. Ricœur, « Le philosophe et le politique devant la question de la liberté », art.cit., p. 49.

des mœurs, des institutions, de l'histoire »[1].

Ce point de départ apparemment hégélien du « tournant de l'intersubjectivité » chez Ricœur est assez troublant, car la relation entre la réflexion de Ricœur sur l'intersubjectivité et le hégélianisme demeure ambiguë dans ses écrits tardifs. Cette ambiguïté, M. Michel la fait apparaître dans toute son acuité dans un article intitulé « Le sens des institutions »[2]. Bien que cet article porte sur la réflexion ricœurienne sur l'institution en général, il semble que la lecture de Hegel par Ricœur se situe au nœud de toutes les questions. Dans cet article, l'auteur remarque une tension constante chez Ricœur autant au plan ontologico-épistémologique qu'au plan éthico-politique.

Au premier plan, il semble que tantôt Ricœur reconnaisse, en recourant à la notion hégélienne de *Sittlichkeit*, l'antériorité ontologique de l'institution par rapport à ses membres individuels, tantôt il récuse l'ontologisation hégélienne de l'institution au nom de l'individualisme méthodologique, hérité notamment de la phénoménologie husserlienne.

Au plan éthico-politique, l'individualisme méthodologique permet à Ricœur de mieux préserver la reconnaissance des libertés individuelles ; mais en soulignant « la préséance ontologique des institutions dans une filiation hégélienne […] contre la tradition contractualiste »[3], Ricœur veut néanmoins écarter « l'individualisme moral et politique » selon lequel « la société civile procède d'une libre association de volontés individuelles »[4].

Malgré quelques éléments de solution que M. Michel juge sporadiques dans les écrits de Ricœur, l'article s'arrête sur le paradoxe

> d'un Ricœur mobilisant, dans une certaine mesure, les principes de l'individualisme méthodologique pour lutter épistémologiquement contre toute hypostase des institutions et militer politiquement contre la déification de l'État au nom de la protection des libertés *et* d'un Ricœur se méfiant dans une large mesure des principes de l'individualisme moral et politique au nom de la pérennité des institutions et de la condition politique de l'humanité[5].

---

[1] TA, p. 314.

[2] J. Michel, « Le sens des institutions », dans *Quand le social vient au sens. Philosophie des sciences historiques et sociales*, Bruxelles, P. I. E. Peter Lang, 2015, p. 75-88 (paru initialement dans *Il Protagora*, a. XXXIX, sesta serie, 17 [2012], p. 105-117).

[3] J. Michel, « Le sens des institutions », art.cit., p. 86.

[4] *Ibid*., p. 85.

[5] *Ibid*., p. 87-88.

Ce paradoxe montre au moins que malgré son admiration pour la pensée de Hegel, Ricœur ne suivra pas entièrement sa démarche. Il s'agit alors de nous demander s'il y a une transformation profonde dans l'attitude ricœurienne envers la thèse hégélienne de la liberté réalisée.

À côté de ce problème de *contenu*, il existe également un problème de *méthode*. D'après *Le discours de l'action*, le surgissement de la nouvelle problématique de la liberté fait apparaître l'impertinence d'une phénoménologie de la volonté[1]. C'est parce que d'abord, la phénoménologie examinait les actes intentionnels, tels que la décision, la motivation, la motion corporelle, comme ceux d'un sujet *solipsiste*. On trouve là un propos de Ricœur explicitement critique à l'égard de sa première philosophie qui s'est déployée dans le cadre d'une phénoménologie de la volonté :

> la phénoménologie du volontaire et de l'involontaire est solipsiste : je suis seul avec moi-même quand je veux, décide, évalue mes motifs, éprouve mes pouvoirs et les mesure à mon impuissance à l'égard de mon caractère, de ma naissance, de mon inconscient[2].

La seconde insuffisance de la phénoménologie de la volonté est encore plus grave : il s'agissait de « la neutralisation du discours sur l'action sensée »[3]. En construisant sa phénoménologie sur le modèle de la connaissance de « la chose physique galiléenne issue de la mathématisation de la nature »[4], Husserl a cru pouvoir saisir le sens du vécu de la même manière que l'on perçoit une chose physique, c'est-à-dire par une observation neutre. Or le sujet qui agit dans la société n'est plus un observateur neutre, car c'est en visant « l'édification de la sphère de coexistence dans des communautés de sujets pensants et voulants »[5] que le sujet se lance intentionnellement dans l'action et produit les œuvres. C'est pourquoi Ricœur estime que le discours qui lève cette abstraction doit aboutir à une éthico-politique qui n'est plus descriptive mais *prescriptive*.

À cause de ces deux limites de la phénoménologie de la volonté, Ricœur croit à cette

---

[1] Voir *Le discours de l'action (l'édition 1971)*, p. 130-132.
[2] *Le discours de l'action (l'édition 1971)*, p. 131.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*.

époque-là que seul un discours *dialectique* du style hégélien peut aborder ce passage d'une phénoménologie solipsiste et descriptive à une théorie prescriptive du vivre en commun[1]. C'est ainsi qu'il écrit : « la volonté est la terre natale de la dialectique, […] la volonté est dialectique en tant que telle » ; par « dialectique », il entend « un discours dans lequel les différences, les oppositions, des synthèses qui les surmontent »[2], c'est-à-dire un discours hégélien. La tonalité hégélienne de ce cours est en effet frappante.

Cependant, on peut constater que finalement la dialectique hégélienne ne jouera pas un grand rôle dans la pensée tardive de Ricœur[3]. Il est d'ailleurs bien connu qu'il qualifiera sa dernière anthropologie de « phénoménologie de l'homme capable »[4], et *Soi-même comme un autre* d'« herméneutique du soi »[5]. En ce sens, on peut dire que la réflexion ricœurienne restera jusqu'au bout dans le cadre d'une *phénoménologie herméneutique*. Il est alors intéressant de voir comment le questionnement hégélien pousse Ricœur à mettre en mouvement sa méthode phénoménologique et herméneutique afin de penser la dimension intersubjective de la liberté.

Ce mouvement, bien entendu, n'est pas une démarche unilatérale. Trois approches de la seconde moitié des années 70 sont particulièrement importantes pour notre interrogation sur la liberté.

La première, déployée dans l'essai « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité »[6], montre que Ricœur se libère finalement de l'hégélianisme en poursuivant désormais l'interrogation

---

[1] Il convient de remarquer d'ailleurs que l'*herméneutique* a aussi une portée assez restreinte dans ce cours : située entre le niveau analytico-descriptif de l'action et le niveau proprement éthique, l'herméneutique désigne ici exclusivement la méthode des sciences humaines pour élaborer une explication téléologique de l'action humaine ; voir *Le discours de l'action (l'édition digitale)*, p. 11-12.

[2] *Le discours de l'action (l'édition 1971)*, p. ix-13.

[3] Sur ce point, nous osons aller encore plus loin que Roberta Picardi. Celle-ci estime que dans le schéma typique des écrits des années 70 jusqu'à *Soi-même comme un autre*, le discours dialectique est « toujours précédé par le discours phénoménologique (enchevêtré à l'analyse conceptuelle) et suivi par un niveau supérieur – celui d'une ontologie indirecte et inachevée » (R. Picardi, « Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur », art.cit., p. 636-637). Mais nous plaiderons dans un instant pour une thèse encore plus radicale : Ricœur a finalement abandonné le discours dialectique au sens hégélien ; voir *infra*, p. 320-322.

[4] Voir notamment le chapitre « Une phénoménologie de l'homme capable », dans PR, p. 149-177.

[5] Voir notamment SCA, p. 27-38.

[6] Repris dans TA, p. 311-334. L'indication à la fin du recueil, selon laquelle ce texte est paru pour la première fois dans *La sémantique de l'action* (sous la direction de D. Tiffeneau, Paris, Édition du Centre national de la recherche scientifique, 1977), est fausse. D'après la bibliographie de F. D. Vansina, ce texte est initialement publié en 1981 (le code donné à ce texte est II.A.358a).

de l'intersubjectivité dans une approche *phénoménologique*.

La seconde direction d'exploration, plus ou moins contemporaine de la première, vise la structure *symbolique* de l'action. En recourant à la philosophie analytique du discours et de l'action, aux sciences sociales et à la théorie critique des idéologies, Ricœur tente de démontrer que toute action a une dimension intersubjective constitutive à cause de la médiation symbolique, c'est pourquoi la visée intersubjective se manifeste avant tout comme un lieu de *sens*. À cet égard, l'*herméneutique* demeure la méthode indépassable pour comprendre l'action humaine.

Troisièmement et enfin, si une philosophie de l'action humaine demeure dans le cadre phénoménologique et herméneutique, cette méthode elle-même n'est plus purement descriptive. C'est alors à travers le dialogue avec la critique des idéologies que l'herméneutique découvre sa dimension *pratique*, sinon prescriptive.

2. La dimension intersubjective du soi selon Hegel et selon Husserl

L'intention de l'essai « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » est bien précise : constituer un concept d'intersubjectivité sans recourir à « quelque entité supérieure à la conscience, à un esprit commun, collectif, historique »[1]. Mais cette tâche n'est remplie qu'à travers la mise en parallèle entre la phénoménologie de l'esprit hégélienne et la phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité.

Il serait donc trop simple d'affirmer que l'intention de ce texte est de récuser l'ontologisation de l'esprit hégélien en recourant à l'individualisme méthodologique, ou de résister à la divinisation hégélienne de l'État afin de plaider pour la liberté de l'individu dans l'institution. En simplifiant ainsi la démarche de cet essai, on retomberait malheureusement dans l'opposition stérile entre une liberté individuelle et subjective d'un côté, et une institution qui apparaît davantage oppressive de l'autre – opposition que Ricœur veut précisément écarter à l'aide de l'hégélianisme.

[1] TA, p. 311.

L'approche de cet essai est en fait plus nuancée. Bien que méthodologiquement ce soit Husserl qui offre la solution à la construction d'un concept d'intersubjectivité, Ricœur avoue que « c'est une question qui ne serait pas posée s'il n'y avait pas eu Hegel »[1]. Il convient ainsi de comprendre d'abord la question hégélienne telle que Ricœur la conçoit, avant de procéder à sa critique de l'ontologisation hégélienne de l'esprit.

1) Ricœur estime justifié de mettre en parallèle les deux phénoménologies, dans la mesure où toutes deux comportent un moment où il existe une *réciprocité* entre la conscience et l'esprit. Le parallèle se trouve ainsi « entre une phénoménologie de la conscience qui se surélève en phénoménologie de l'esprit – Husserl – et une phénoménologie de l'esprit qui demeure une phénoménologie dans la conscience – Hegel »[2].

À première vue, la phénoménologie de l'esprit hégélienne est marquée avant tout par le contraste entre l'esprit et la conscience, et surtout par le dépassement de la conscience par l'esprit. La conscience désigne « le milieu de l'expérience »[3] vécue par le sujet, tandis que l'esprit est « l'effectivité éthique concrète »[4]. Pour Ricœur, l'essence du hégélianisme réside précisément dans sa doctrine de l'esprit objectif en tant que signification accomplie de la conscience[5]. Ce que Ricœur met en doute chez Hegel, ce n'est pas la conception de l'esprit objectif en tant que réalisation de la liberté dans la vie institutionnelle[6], mais la possibilité d'atteindre la parfaite coïncidence entre l'esprit et la conscience, de telle manière que la conscience se supprime dans l'esprit.

Comme le remarque Ricœur, Hegel est tout à fait conscient du fait que c'est en réalité la *non-coïncidence* entre la conscience et l'esprit objectif qui prédomine. Dans le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui s'intitule précisément « L'esprit »[7], la conscience doit traverser toute sorte de déchirements face à l'institution avant d'atteindre la certitude parfaite

[1] TA, p. 311.
[2] TA, p. 313.
[3] TA, p. 312.
[4] TA, p. 313.
[5] Voir P. Ricœur, « Hegel aujourd'hui (1974) », art.cit., p. 18-19.
[6] On retrouve une telle attitude nuancée envers la *Sittlichkeit* hégélienne dans *Soi-même comme un autre*, voir SCA, p. 294-298.
[7] Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Flammarion, 2012, p. 379-552.

qu'a l'esprit de soi-même. La rencontre avec une autre conscience, puis l'entrée dans une institution, sont « un acte de dessaisissement de la personne abstraite insulaire »[1], une « aliénation » de la conscience du soi, un « passer au dehors »[2] pour devenir une liberté plus concrète. Ce cheminement, Ricœur l'appelle « une phénoménologie de l'esprit *dans* l'élément de la conscience »[3], où il existe encore une distance entre la conscience du soi et la certitude du soi dans l'esprit.

Pour Hegel, ce cheminement de la conscience se termine dans une certitude parfaite du soi de l'esprit, où « on n'a plus affaire à une conscience qui est tendue vers un autre ; toute altérité est surmontée ; nulle transcendance n'est plus visée. »[4]. L'opposition entre la conscience et son autre est ainsi supprimée. Ricœur se demande par contre si ce n'est pas « la phénoménologie de l'esprit *dans* l'élément de la conscience » qui dévoile la signification véritable de la notion d'esprit.

Dans ce cheminement plein de douleurs, d'antinomies et de luttes pour la conscience, une réalisation parfaite du soi dans la vie institutionnelle n'est-elle pas le *telos* que vise tout ce cheminement ? Ne faut-il pas, se demande Ricœur, constituer l'esprit certain du soi « en *critère de sens*, en mesure de vérité, à l'égard de toutes les modalités qui le précèdent » ? Ce qu'une phénoménologie dans l'élément de la conscience décrit, c'est de fait la situation où « la conscience est à la recherche de son *sens* et même d'abord séparée de son *sens* dans la situation d'aliénation »[5]. En ramenant la notion d'esprit au registre de sens, Ricœur retient la notion hégélienne d'esprit comme la réalisation de la liberté dans les institutions et dans la vie culturelle, mais cette réalisation doit être considérée comme le *sens visé* par la conscience sans être identifiée à quelque institution particulière.

C'est alors cette phénoménologie de l'esprit *dans* l'élément de la conscience qui est mise en parallèle avec la phénoménologie husserlienne. D'après Ricœur, l'intersubjectivité paraît également comme une « téléologie du sens » dans la phénoménologie de Husserl.

---

[1] TA, p. 317.
[2] P. Ricœur, « Hegel aujourd'hui », art.cit., p. 14.
[3] TA, p. 315-316.
[4] TA, p. 314.
[5] TA, p. 316 ; nous soulignons.

Bien que l'ambition de Husserl consiste à fonder une science absolue sur l'expérience égologique, ce qu'il a réellement fait, comme Ricœur l'a montré maintes fois, c'est un « questionnement à rebours »[1] qui cherche à expliquer le sens que l'on a déjà vécu de manière préréflexive. Plus précisément, « 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 »[2]. Du point de vue transcendantal, cette « direction vers un autre moi » qui paraît tout à fait naturelle dans notre vie quotidienne devient énigmatique : comment constituer autrui dans ma sphère égologique comme un autre, c'est-à-dire non pas seulement comme un objet qui apparaît pour moi, mais comme un autre moi qui possède une sphère égologique comme moi ? Si seule ma propre sphère égologique est accessible pour moi, comment puis-je concevoir un monde naturel et culturel commun à tous les hommes, et non pas propre à chacun ? Cette énigme est précisément le *telos* du sens d'explicitation phénoménologique.

Ici intervient le *principe d'analogie* que Husserl élabore dans la cinquième *Méditation cartésienne*[3]. En fait, au début du *Volontaire et l'involontaire*, Ricœur s'est déjà référé à la description husserlienne de la constitution d'autrui, afin de sortir la description eidétique du solipsisme[4]. La description du Cogito incarné ne serait pas possible sans l'expérience intersubjective, car d'un côté, c'est en lisant sur une autre personne l'expression corporelle de son intention que j'acquiers une nouvelle manière de regarder mon propre corps : « je me traite moi-même comme un toi qui dans son apparence externe est expression pour autrui »[5]. Inversement, la connaissance intropathique de ma propre motivation sert de guide dans mon déchiffrement des comportements d'autrui, de telle sorte que je peux comprendre le corps d'autrui non pas comme un objet naturel, mais comme son corps propre, comme l'expression

[1] TA, p. 79, 320. Pour le « questionnement à rebours » de Husserl, cf. notamment P. Ricœur, « Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage (1966) », art.cit. ; « L'origine et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl (1980) », repris dans EPh, p. 285-295.

[2] TA, p. 321 ; nous soulignons.

[3] Voir E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 49-54, *op.cit.*, p. 174-195. Cf. également le commentaire que Ricœur a consacré à la cinquième *Méditation cartésienne*, dans EPh, p. 205-212.

[4] Voir VI, p. 12-16 ; cf. *supra*, p. 123-124. À vrai dire, cette analyse s'appuie sur l'*Ideen II* plutôt que sur la cinquième *Méditation cartésienne* ; voir l'analyse détaillée que Ricœur consacre à la partie concernant la constitution de la personne dans l'*Ideen II* de Husserl, dans EPh, p. 106-124.

[5] VI, p. 14.

corporelle de sa subjectivité. « Ainsi se forment, résume Ricœur, par contamination mutuelle de la réflexion et de l'intropathie, les concepts de la subjectivité qui valent d'emblée pour *l'homme mon semblable* et dépasse la sphère de *ma* subjectivité ». Bref, le sujet incarné que le phénoménologue décrit, « c'est moi *et* toi »[1].

Ce qui est mis en relief maintenant, ce n'est plus l'*expérience* de l'intersubjectivité, mais le principe *transcendantal* d'analogie[2]. Dans ma perception d'autrui, si je peux prendre autrui comme mon semblable, c'est parce que « je pose – je co-pose – deux sujets simultanément »[3], deux sujets qui sont également capables d'exprimer sa subjectivité sur l'apparence externe, c'est-à-dire corporelle. Ce faisant, je me pose également comme un autre pour autrui. Le principe d'analogie réside alors dans ce « comme » : « comme moi, vous pensez, sentez, agissez »[4], même si je ne peux pas penser ce que vous pensez de la même manière que vous le faites.

Le principe d'analogie est transcendantal dans la mesure où il n'est pas déduit de l'expérience, mais *constituant* de l'expérience : ce n'est pas parce que j'ai une expérience avec un vis-à-vis que j'apprends ce qu'est autrui, mais c'est parce que j'ai déjà la capacité de tenir tous les hommes comme mes semblables que je peux avoir d'expérience particulière avec telle ou telle personne et, encore plus radicalement, me comprendre comme un sujet parmi d'autres. Comme Ricœur le dit bien, « l'analogie n'est donc pas un raisonnement, mais le transcendantal de multiples expériences, perceptives, imaginatives, culturelles »[5].

Pourquoi Ricœur insiste-il avec une telle force sur le statut transcendantal du principe d'analogie ? Parce que le principe d'analogie est un transcendantal et non un acquis de l'expérience, « l'autre est mon semblable » est un principe constitutif de mon identité. À cet égard, Husserl est effectivement proche de Hegel : pour l'un comme pour l'autre, il n'y a pas d'identité personnelle sans des relations intersubjectives, car c'est dans le sens de la communauté de mes semblables que se réalise le sens du moi.

---

[1] VI, p. 14.
[2] Comme Ricœur le remarque, l'analyse de l'*Ideen II* demeure descriptive, tandis que la cinquième *Méditation cartésienne* se situe résolument sur le plan transcendantal ; voir EPh, p. 121.
[3] TA, p. 324.
[4] TA, p. 325.
[5] TA, p. 326.

2) Ce n'est qu'en gardant cet acquis de l'hégélianisme, à savoir que le sens de l'individu se réalise dans la vie institutionnelle et culturelle, que Ricœur propose de substituer la notion d'intersubjectivité à celle d'esprit. Cette substitution devient possible après le parallèle entre les deux phénoménologies, dans la mesure où la notion d'esprit est maintenant considérée comme une question du *sens*.

Dans son article « Hegel aujourd'hui », Ricœur rapproche explicitement la philosophie de Hegel d'un « travail du sens ». Lorsque Hegel s'assigne la tâche de présenter « la logique de la réalité », il semble qu'il part en effet d'un pari pour le sens de la réalité, pari que « la totalité de nos expériences […] contient un ordre ; la philosophie consiste à découvrir que cet ordre est l'ordre même de nos pensées et de nos expériences » ; bref, Hegel veut penser « *l'identité du rationnel et du réel* »[1]. En tant qu'herméneute, Ricœur a un profond respect pour ce projet hégélien, comme il écrit :

> 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 ne sommes pas là dans l'absurde[2].

Si l'herméneutique partage avec le hégélianisme le pari du sens, en quoi est-elle « quasi-hégélienne » et « toujours en débat avec Hegel » ? Pour Ricœur, comme pour Gadamer du reste[3], ce qui est inacceptable aux yeux d'une philosophie d'interprétation, c'est la prétention hégélienne d'accéder à un point de vue surplombant sur la totalité et d'annoncer l'achèvement du sens dans telle ou telle réalité. Une philosophie d'interprétation est par contre consciente du fait que « l'interprétation est toujours une fonction de la finitude »[4].

En ce sens, le mérite de Husserl consiste dans son insistance sur l'*asymétrie* fondamentale entre soi et autrui impliquée par ce principe. En co-posant les deux sujets, les manières par lesquelles j'appréhende mon expérience et l'expérience d'autrui sont

---

[1] P. Ricœur, « Hegel aujourd'hui », art.cit., p. 11.
[2] *Ibid*., p. 27 ; nous soulignons.
[3] Voir D. Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, *op.cit*., p. 79-80.
[4] P. Ricœur, « Hegel aujourd'hui », art.cit., p. 27.

radicalement différentes : je peux imaginer ce que vous expérimentez par une imagination qui transfère mon « ici » dans le « là-bas » de votre expérience, mais « le 'comme si' j'étais moi-même là-bas, ne permet pas d'introduire l'*ici* de l'autre dans ma sphère. Mon ici et le là-bas de l'autre s'*excluent* réciproquement »[1]. C'est ensuite sur cette relation asymétrique que se constituent, de manière latérale, toutes les communautés interpersonnelles. Par conséquent, il n'est plus possible de considérer l'institution ou n'importe quelle objectivité sociale comme entité absolue, indépendante des agents individuels.

Une fois de plus, cette relecture de la phénoménologie husserlienne dirige notre regard vers l'herméneutique. La présupposition la plus fondamentale de la phénoménologie est que « toute question portant sur un étant quelconque est une question sur le sens de cet 'étant' »[2], tandis que l'herméneutique est un pari pour « la dicibilité de principe »[3] de toute expérience humaine. En ce sens, la phénoménologie herméneutique partage avec Hegel « la conviction que l'expérience humaine est sensée, que nous ne sommes pas là dans l'absurde »[4]. Alors que la phénoménologie hégélienne marche résolument vers un savoir absolu, dans lequel toute finitude sera dépassée, la phénoménologie herméneutique se tient dans la tension entre l'infini et le fini. D'un côté, en tant qu'un être humain parmi mes semblables, je peux viser une vie en commun avec tous mes semblables comme sens ultime de mon existence ; de l'autre côté cependant, « je demeure un point de vue fini sur la totalité. Je ne peux pas me mettre comme Hegel en un point d'où je verrais le tout », car « je m'oriente toujours par rapport à d'autres qui lisent les choses autrement »[5]. La situation finie de l'herméneutique trouve ainsi sa confirmation dans la phénoménologie transcendantale de Husserl lorsque celle-ci retient sans relâche l'asymétrie entre le soi et l'autre.

3) D'après notre lecture de « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », ce que Ricœur met en avant dans cet essai n'est pas le contraste entre un holisme selon lequel le sens de l'individu est déterminé par celui de l'institution, et un individualisme selon lequel le sens de

[1] EPh, p. 212.
[2] TA, p. 61.
[3] TA, p. 62.
[4] P. Ricœur, « Hegel aujourd'hui », art.cit., p. 27.
[5] *Ibid.*

l'individu peut se déterminer indépendamment de l'institution. Pour Ricœur, les deux versions de la phénoménologie plaident pour une détermination réciproque entre le sens du soi et le sens de la communauté. Une visée du sens de la communauté de tous mes semblables est à vrai dire constitutive du sens de moi-même.

Cependant, je ne peux viser ce sens qu'en tant que point de vue fini, parmi d'autres. Le contraste que cet essai met en lumière se trouve donc entre une phénoménologie qui veut dépasser le point de vue fini dans une philosophie de l'esprit et une phénoménologie herméneutique qui tient comme indépassable la situation finie de l'interprétation. Supposer un esprit comme entité supplémentaire des relations intersubjectives, c'est annoncer l'achèvement du sens dans une entité et, comme Ricœur le dit dans « Hegel aujourd'hui », « engloutir le point de vue de l'interprète »[1].

Corrélativement, et Ricœur en a clairement conscience, le refus de l'ontologisation de l'esprit hégélien « a sa logique propre qu'il faut pousser jusqu'au bout »[2]. C'est-à-dire qu'en renonçant à la philosophie de l'esprit, on renonce de fait à toute la dialectique hégélienne. Dans ce texte, après avoir dévoilé la portée véritable de la phénoménologie de l'esprit comme une téléologie du sens, après avoir découvert la même téléologie du sens dans la phénoménologie transcendantale husserlienne, Ricœur ne considère plus la dialectique hégélienne comme la méthode indispensable pour procéder au problème de la liberté réalisée. La dialectique hégélienne qui fait systématiquement usage de la négativité productive paraît maintenant comme seulement « une des stratégies de l'explicitation »[3]. C'est désormais l'*explicitation* qui paraît comme la méthode la plus pertinente pour comprendre la liberté dans les relations intersubjectives, dans la mesure où « le terme d'*Auslegung* tiendrait en réserve la possibilité d'analyses très différentes de celles qui admettent un modèle dialectique »[4].

Maintenant, afin de penser le sens de la liberté d'agir d'une manière non-hégélienne, il

[1] *Ibid.*
[2] TA, p. 284.
[3] TA, p. 333.
[4] TA, p. 333-334.

faut, suggère notre philosophe, retracer le chemin du sens dans une approche phénoménologico-herméneutique et offrir une *interprétation* de l'agir humain de l'amplitude comparable à celle de la philosophie hégélienne. À cet égard, le principe transcendantal d'analogie que thématise Husserl reste encore abstrait. C'est pourquoi dans « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », Ricœur propose de poursuivre l'interprétation non-hégélienne de la vie intersubjective en couplant la phénoménologie transcendantale avec la sociologie compréhensive du style de Max Weber.

À vrai dire, les dialogues avec la philosophie analytique du langage et de l'action, avec les sciences sociales, et avec la « critiques des idéologies », permettent tous à Ricœur de se débarrasser du prestige de la dialectique hégélienne et de refaire, dans une approche non-hégélienne, le « travail du sens » autour de l'intersubjectivité. Nous procédons maintenant à une lecture plus synthétique des écrits ricœuriens relevant plus ou moins de la même époque de « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », afin de voir comment Ricœur procède à ce « travail du sens » à sa propre façon.

Comme Ricœur l'annonce vers la fin de « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité »,

> Si l'analogie de l'*ego* est le transcendantale de toutes les relations intersubjectives, c'est alors une tâche d'identifier *théoriquement* et de faire prévaloir *pratiquement* la similitude de l'homme, mon semblable, dans toutes les relations avec mes contemporains, mes prédécesseurs et mes successeurs[1].

Ce programme pour une philosophie de l'intersubjectivité offre une réplique aux deux critiques que Ricœur a posées à sa phénoménologie de la volonté, critiques que Ricœur avait cru pouvoir lever par une démarche hégélienne. Premièrement, si la description de la volonté était encore solipsiste, il s'agit maintenant d'intégrer la visée intersubjective à la description en passant de la notion de *volonté* à celle d'*action*, et de montrer que même l'action la plus élémentaire a déjà une dimension intersubjective constitutive. Deuxièmement, Ricœur souligne qu'une description de l'action n'est pas neutre, mais en luttant contre l'idéologie, elle est *pratique* en tant que telle. À cet égard, toute description prétendument objective de l'action ne serait qu'une abstraction du discours pratique portant sur l'action.

[1] TA, p. 334 ; nous soulignons.

3. La médiation symbolique de l'action

Regardons d'abord comment Ricœur identifie théoriquement l'intersubjectivité dans la vie sociale. Notre lecture se concentre sur la description empirique qu'il donne de la médiation symbolique de l'action, car c'est celle-ci qui dévoile le mieux la façon dont l'intersubjectivité est le *sens* constitutif de l'action.

D'après la conférence « La structure symbolique de l'action »[1], il existe deux niveaux du symbolisme. Le symbolisme est *constituant* lorsqu'il demeure encore immanent de l'action : telle sera la « Mimesis I » ou la préfiguration de l'action dont Ricœur parlera dans *Temps et récit I*[2]. Le symbolique devient *représentatif* lorsqu'il constitue un ordre autonome par rapport à l'action, comme « c'est la cas évidemment des symboles esthétiques, moraux, politiques, religieux d'une communauté »[3]. C'est à ce niveau que l'action doit explicitement se repérer par rapport au symbolisme. Si le symbolisme relève de l'ordre intersubjectif par excellence, l'effort de Ricœur est précisément de montrer qu'il existe entre cet ordre intersubjectif et la liberté d'agir une réciprocité.

1) Au niveau du symbolisme *constituant*, c'est la philosophie analytique de l'action qui nous instruit le mieux sur la visée intersubjective même de l'action la plus élémentaire. Pour Ricœur, l'approche de la philosophie du langage ordinaire a le mérite d'étudier les énoncés *publics* de l'action au lieu des introspections de l'intention intérieure. Dans les énoncées publics, l'action est par définition *sensée*, c'est-à-dire *intelligible* e t *communicable*. Autrement dit, une action est sensée lorsque l'agent « peut rendre compte – *logon didonai* – à un autre ou à lui-même, de telle sorte que celui qui reçoit ce compte rendu l'accepte comme intelligible »[4]. Même dans une décision privée, la considération du sens est déjà un élément constitutif de cette action.

[1] P. Ricœur, « La structure symbolique de l'action (1977) », repris dans EC3, p. 277-304.
[2] Voir P. Ricœur, *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1991, p. 108-117.
[3] EC3, p. 279.
[4] TA, p. 264.

Cette exigence d'intelligibilité, même au niveau le plus élémentaire de l'action, est la marque de la condition *plurielle* de l'action[1]. Cette condition de la pluralité des agents ne s'ajoute pas à la définition de l'action du dehors, mais y est déjà impliquée, dans la mesure où un comportement ne peut pas être compté comme action s'il n'a pas de *sens*, sous-entendu : s'il n'est pas communicable et intelligible.

Il convient de signaler qu'à ce stade, nous parlons de l'intelligibilité de l'action humaine encore au niveau *préréflexif*. Une action est sensée non pas parce que l'agent doit lui conférer un sens à son action après coup, mais parce qu'en agissant il a déjà cette visée d'autrui, non seulement sous la forme d'un autre vis-à-vis, mais aussi et surtout sous la forme de relations sociales impersonnelles. En ce sens, l'action est sensée parce qu'elle est « *réglée* ou *normée* »[2]. Les règles dont il est question ici ne sont pas encore celles qui commandent, contraignent, ou interdisent, mais celles constitutives du sens de l'action en tant que tel.

Ricœur introduit ici une notion de l'action en parallèle avec celle du discours. Quand on parle, on s'exprime en faisant usage d'un système linguistique déjà constitué, c'est-à-dire en respectant les règles syntaxiques, grammatiques, etc. Le sens du discours est singulier, mais il n'existe qu'en prenant forme d'après les règles du langage. Pareillement, l'action ne prend sens qu'en s'inscrivant dans un contexte culturel où existe un « système de conventions »[3]. Ces règles, avant de contraindre l'action, « configurent » l'action, dans le sens où elles « lui donnent forme et sens »[4]. L'action, à son tour, acquiert une certaine « lisibilité », s'offrant à l'interprétation ultérieure.

Bien que Ricœur n'aborde pas directement la question de la liberté ici, le parallèle entre le discours et l'action nous permet néanmoins de discerner une *dialectique entre l'activité et la réceptivité*. C'est en accueillant les règles d'un langage que nous pouvons nous exprimer librement. La réceptivité à l'égard d'un langage comme système de codification est ainsi la condition préalable de notre liberté de parler, tandis que le système langagier est précisément

[1] C'est en effet Hannah Arendt qui permettra à Ricœur de mieux thématiser la condition plurielle de l'action dans sa réflexion tardive ; cf. la préface qu'il rédige un peu plus tard pour le chef-d'œuvre de H. Arendt : « Préface à *Condition de l'homme moderne* (1983) », reprise dans *Lectures 1*, *op.cit*., p. 43-66. Dans *Soi-même comme un autre*, Arendt devient la référence majeure pour définir la pluralité de l'action humaine ; cf. SCA, p. 227-230.
[2] TA, p. 270.
[3] TA, p. 271.
[4] TA, p. 272.

une des marques de l'existence sociale de l'être humain[1]. Pour l'action, est également constitutive la réceptivité à l'égard du système de conventions, ou, comme Ricœur le dit à la suite de l'anthropologue Clifford Geertz, à l'égard de la « *médiation symbolique* »[2]. Une telle réceptivité est précisément la condition de la liberté d'agir.

Il s'agit d'une *réceptivité* de la liberté d'agir, dans la mesure où l'ordre symbolique dans lequel notre action prend forme et sens dépasse la maîtrise de l'agent individuel. Plusieurs traits du symbolisme de l'action peuvent aller dans le sens d'une certaine transcendance. Les symboles ont d'abord un caractère *public*. C'est pourquoi le symbolisme n'est pas de l'ordre psychologique, mais bien « des structures établies au niveau *social* »[3]. En outre, l'ensemble symbolique est un système *structuré*, dans la mesure où c'est dans un réseau des symboles que se détermine le sens d'un symbole. À cause d'une telle « transcendance » du symbolisme par rapport à l'agent, on peut dire qu'il n'est pas l'inventeur du sens de son action.

Dans sa lecture du freudisme, Ricœur avait déjà souligné que toute conscience immédiate du soi était illusoire, et que ce n'est qu'à travers un dessaisissement de la conscience immédiate que l'homme pouvait acquérir une compréhension plus authentique du soi[4]. En signalant la médiation symbolique de l'action, Ricœur montre maintenant que même dans l'action la plus élémentaire, il n'est pas possible de réduire l'intention à une conscience immédiate de l'agent. En effet, l'intention, la motivation ou la décision ne se forment que dans un univers de sens dont l'agent n'est pas le maître.

Cependant, il existe bel et bien une *liberté* d'agir, dans la mesure où les codes symboliques « ne sont opérants, précisément, que sous la condition de passer par les ressources de l'intentionnalité et de la signification »[5]. Ce que le système symbolique fournit, ce n'est pas un déterminisme du sens de chaque action, mais « un contexte de *description* pour des actions *particulières* »[6]. Chaque action a sa visée particulière ; seulement cette visée

---

[1] En se référant aux anthropologues, Ricœur nous rappelle du sens primitif du symbole : « sous sa forme sociale, et non plus seulement mathématique, le symbolisme implique une règle de reconnaissance entre sujets » (CI, p. 257). Plus précisément, le symbole est le « signe de reconnaissance reconstitué en commun par deux parties en possession chacun d'un fragment du symbole brisé » ; c'est sur cette reconnaissance que se constitue un « ordre du 'valoir pour…' » (EC3, p. 287).
[2] TA, p. 271.
[3] EC3, p. 285.
[4] Voir *supra*, p. 282-286.
[5] EC3, p. 286.
[6] EC3, p. 289.

n'est pas, encore une fois, purement psychologique ou privée ; son sens n'apparaît que dans ce contexte de description qui est culturel, social et public. S'il y a une certaine spontanéité de l'agir, cette spontanéité est déjà structurée par l'existence intersubjective de l'agent. Il n'y a donc pas de liberté sans une détermination au niveau intersubjectif. Tel est le premier niveau de la « déduction transcendantale »[1] de l'intersubjectivité telle qu'elle a été thématisée par Husserl.

2) Il s'agit ensuite de passer du symbolisme constituant de l'action au symbolisme *représentatif*, qui constitue un ordre distinct de l'action. Un exemple éminent du symbolisme représentatif, sur lequel Ricœur a beaucoup travaillé aux années 70, est l'*idéologie*[2].

À première vue, il semble que dans le cas de l'idéologie, le symbolisme représentatif et la liberté se tiennent plutôt dans une relation conflictuelle. D'un côté, on connaît la fameuse critique marxiste de l'idéologie : elle dissimule la réalité et justifie la domination de la classe dominante. En ce sens, l'action individuelle est emprisonnée par une telle représentation de la réalité. De l'autre côté, cependant, la possibilité de dévoiler le jeu de dissimulation de l'idéologie atteste d'une certaine manière le pouvoir de la liberté humaine de protester contre la représentation aliénante de l'ordre social.

Faut-il en conclure que dans le cas de l'idéologie, la relation réciproque entre la liberté et l'ordre intersubjectif est abolie ? Cela ne nous semble pas le cas. Bien au contraire, c'est précisément au niveau représentatif que Ricœur se bat le plus durement contre la rupture entre la liberté d'agir et l'ordre intersubjectif. Les études ricœuriennes sur l'idéologie tâchent de comprendre comment l'idéologie, enracinée dans les interactions interpersonnelles, devient un facteur dissimulant et distordant de l'action. Ce faisant, la démarche ricœurienne pointe implicitement vers une articulation entre activité et réceptivité pour la liberté devant l'idéologie.

---

[1] Ricœur se réfère dans ses ouvrages régulièrement à la démarche kantienne de « déduction transcendantale », voir HF, p. 151 ; SM, p. 330 ; DI, p. 395. Il nous semble que le sens de cette expression ne deviendra clair qu'à la lumière de la notion d'attestation.

[2] Voir P. Ricœur, « Science et idéologie (1974) », repris dans TA, p. 335-366 ; « Herméneutique et critique des idéologies (1973) », dans TA, p. 367-416 ; « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social (1976) », dans TA, p. 417-431 ; cf. également P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. M. R. D'Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, 2005.

D'après Ricœur, la fonction de l'idéologie se situe au niveau plus fondamental que celui de distorsion et de dissimulation, tel que Marx l'a conçu. Si l'idéologie est capable de tordre la réalité et de soumettre la conscience de l'homme aux fausses images de la réalité, c'est parce qu'avant tout l'action humaine est structurée par le symbolisme, dans le sens où elle a besoin des symboles pour motiver son action et pour la légitimer.

La première fonction de l'idéologie, à savoir celle d'*intégration*, va précisément dans ce sens : le phénomène idéologique « est lié à la nécessité pour un groupe social de se donner une image de lui-même, de se représenter, au sens théâtral du mot, de se mettre en jeu et en scène »[1]. Cette image représente l'événement fondateur du groupe afin de réactualiser son énergie et son dynamisme. Ce faisant, l'idéologie sert de justification ou de légitimation des actions sociales de ses membres. Avant de récuser l'usage perverse de cette fonction justificatrice, Ricœur nous invite à tenir davantage compte de « son rôle médiateur » qui « reste irremplaçable : il s'exprime par ceci que l'idéologie est toujours plus qu'un *reflet* dans la mesure où elle est aussi *justification* et *projet* »[2].

Jusqu'ici, il existe bien une *réciprocité* entre la liberté d'agir et l'idéologie : l'idéologie en tant qu'image de l'identité communautaire est une sédimentation des relations interpersonnelles autour de la communauté ; en revanche, cette image médiatise – dans le sens où elle les motive – les actions actuelles des membres de la communauté. De cette manière, Ricœur conteste fermement la conception marxiste qui creuse un fossé entre la *praxis* nue et une idéologie qui est la représentation distordue de la première. Si le symbolisme n'est pas le médiateur de l'action, on ne comprend pas comment une image peut naître de la *praxis*, ni comment la fausse image peut exercer une telle influence sur l'action pour la manipuler.

Cependant, une certaine ambiguïté de l'idéologie se cache déjà dans sa fonction d'intégration. Afin de combler l'écart temporel et énergétique entre l'événement fondateur et l'action actuelle, l'idéologie doit mobiliser une série de stratégies qui rationalise l'image qu'elle tente de donner à la communauté. Intervient ici le processus *rhétorique* de

[1] TA, p. 339.
[2] TA, p. 340.

l'idéologie. Encore une fois, avant de dénoncer la manipulation opérée par l'idéologie, Ricœur souligne que « ce schématisme, cette idéalisation, cette rhétorique sont le prix à payer pour l'efficacité sociale des idées »[1]. Avec cette dimension rhétorique de la représentation symbolique de la communauté, commence à culminer la « non-transparence »[2] de l'idéologie. Par la « non-transparence », Ricœur veut dire à la suite de Max Weber que l'idéologie devient un système de *croyance* plutôt qu'un système de pensée, de telle manière qu'elle devient un code irréfléchi de notre pensée. « C'est à partir d'elle que nous pensons, bien plutôt que nous ne pensons sur elle »[3]. L'idéologie est en ce sens *structurante* de notre liberté d'agir.

La « non-transparence » de l'idéologie s'aggrave lorsque la première fonction d'idéologie, à savoir l'intégration, se couple avec une autre, à savoir la *domination* : une image qu'un groupe donne de lui-même sert également à légitimer son système d'*autorité*. S'il existe un « écart » tout à fait neutre et nécessaire entre la représentation symbolique de la communauté et l'action sociale, il semble qu'un « écart » aliénant se glisse dans l'idéologie avec la fonction de domination. D'après Max Weber, cet écart provient initialement de la dissymétrie entre « la prétention émise par l'autorité et la croyance qui lui répond »[4]. En termes plus simples, en faisant l'usage de l'idéologie, l'autorité cherche toujours à renforcer sa légitimité *par delà* l'allégeance qu'elle a déjà reçue des individus. C'est alors dans ce « par delà » que se glisse l'aspect dominateur de l'idéologie qui peut devenir dissimulant, distordant et aliénant.

Encore une fois, il s'agit de préciser que la fonction de dissimulation ne s'opère pas au niveau conscient de l'individu, mais à un niveau « inconscient ». La non-transparence de l'idéologie se trouve renforcée ici : « nous l'avons appris de Max Weber, il n'est pas de légitimation entièrement transparente ; […] il y a une opacité essentielle du phénomène d'autorité ; c'est *en* lui que nous voulons plutôt que nous ne *le* voulons »[5]. La non-transparence qualifie l'idéologie dans la mesure où elle désigne le *point aveugle* de notre

[1] TA, p. 341.
[2] C'est une expression de Max Weber, voir TA, p. 344.
[3] TA, p. 341.
[4] TA, p. 343.
[5] TA, p. 344.

liberté. De cette manière, Ricœur cherche à comprendre comment l'idéologie, même en tant que point aveugle de la liberté, se forme en fait *dans* des interactions interpersonnelles.

4. L'idéologie et l'herméneutique

Avec le thème de la non-transparence, la démarche qui est demeurée jusqu'à maintenant descriptive vire vers une réflexion *critique* sur ce discours lui-même : en effet, si toute notre pensée se meut déjà dans une idéologie, s'il n'y a pas de lieu non idéologique pour la pensée, en quel sens pouvons-nous donner une description prétendument neutre de l'idéologie ? Cette question implique une autre qui est plus fondamentale pour notre interrogation : comment concevoir une liberté face à cette médiation nécessaire de toute action sociale par l'idéologie ? En fin de compte, quel est le statut *épistémologique* d'un discours portant sur l'idéologie ?

Pour répondre à ces questions, nous tournons maintenant vers l'essai dans lequel Ricœur fait un va-et-vient entre l'herméneutique des traditions de Gadamer et la critique des idéologies de Habermas[1]. Ce texte nous fait comprendre pourquoi Ricœur continue à décrire le phénomène de l'idéologie dans une démarche *herméneutique* et *interprétative* en écartant un discours normatif du style critique – le terme « critique » entendu ici dans le sens particulier de la théorie critique élaborée par les penseurs de l'école de Francfort. En revanche, il semble que cette rencontre avec la théorie critique de Habermas permet à Ricœur de préciser quelques enjeux ontologiques et éthiques de l'herméneutique. Notre hypothèse de travail est que si le discours de l'action doit demeurer dans le cadre de l'herméneutique, il revêt désormais sous la plume de Ricœur une dimension *pratique* proprement dite.

Le centre de ce dialogue entre Gadamer et Habermas, tel que Ricœur le conçoit, est précisément la problématique de la liberté[2] : d'un côté, l'idée d'autonomie plaide pour la créativité spontanée de la liberté ; de l'autre côté, il semble que la liberté présuppose une

[1] P. Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies (1973) » (dans TA, p. 367-416). Nous citons également une version plus légère de ce texte : « Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue », in *Philosophy Today* 17/2 (1973), p. 153-165.

[2] P. Ricœur, « Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue », art.cit., p. 153.

certaine réceptivité, dans la mesure où l'action doit être orientée par les valeurs qu'elle ne crée pas *ex nihilo*. La confrontation de Gadamer et de Habermas permet d'aborder ce dilemme dans un contexte plus concret, à savoir la relation entre la *raison* et la *tradition*. Face à la tradition héritée, la raison consiste-elle dans le geste de reconnaître sa réceptivité à l'égard de la tradition, ou bien dans le geste de critiquer les valeurs reçues en vue de la libération de son autonomie ?

1) C'est avant tout l'*opposition* entre les deux penseurs qui saute au yeux. Plus qu'une interprétation de la tradition, l'herméneutique de Gadamer vise à dévoiler la condition ontologique de toute conscience en tant qu'elle est fondamentalement affectée par le passé. Un des corollaires de cette condition ontologique est qu'il n'y a pas de réflexion qui puisse s'affranchir de sa condition historique et la prendre comme un pur objet de critique. Les préjugés et précompréhensions sont la condition même d'une connaissance historique. De cette manière, Gadamer mène sa lutte contre la « distanciation aliénante »[1] qui veut se débarrasser de cette condition finie impliquée dans toute compréhension historique. À cet égard, une critique des idéologie qui viserait une « communication sans bornes et sans contraintes »[2] pourrait facilement tomber sous la catégorie de la distanciation aliénante.

En retour, la pensée de Habermas dévoile une condition indépassable de l'herméneutique, à laquelle Gadamer n'aurait peut-être pas prêté assez d'attention. Habermas signale qu'il n'y a pas de connaissance qui ne soit pas motivée par l'*intérêt*, car l'usage du langage se mêle toujours au travail et au pouvoir.

Selon la théorie de l'intérêt, l'herméneutique de la tradition est animée par l'intérêt pratique ou communicatif, qui cherche davantage à comprendre la tradition et les normes institutionnelles reçues ; les sciences sociales critiques, auxquelles Habermas s'identifie, sont par contre animées par « l'intérêt pour l'émancipation ». Plus précisément, il s'agit de discerner « des formes de relations de dépendance 'idéologiquement gelées', des réifications qui ne peuvent être transformées que critiquement », afin de libérer « le sujet de la

[1] Voir TA, p. 106-107.
[2] TA, p. 399.

dépendance à des puissances hypostasiées ». Au fond, c'est un « intérêt pour la *Selbständigkeit*, pour l'autonomie, pour l'indépendance »[1].

Alors que l'herméneutique de la tradition signale le statut ontologique de la mécompréhension et du préjugé indépassables de toute compréhension, les sciences sociales critiques s'efforcent de révéler le rôle *dissimulant* de la mécompréhension. Mêlé à l'exercice du travail et du pouvoir, le langage lui-même « est distordu dans ses conditions d'exercice au plan de la compétence communicative »[2]. De plus, ce genre de distorsions est méconnaissable par les agents. L'idéologie est à cet égard « non-transparente », comme le dit Max Weber, affectant les actions communicatives d'une manière « inconsciente ».

Par conséquent, Habermas estime qu'une instance critique au sein de l'herméneutique ne suffit pas à dévoiler la distorsion idéologique qui s'opère au niveau inconscient ; seul un détour par les méthodes *explicatives* comparables à celles de la psychanalyse peut vaincre la distorsion systématique impliquée dans la précompréhension.

D'après Ricœur, un dialogue entre ces deux pensées, apparemment concurrentes, peut être fécond, parce que chaque interlocuteur cherche à creuser le fondement de la pensée de l'autre. L'herméneutique avertit la critique des idéologies de sa propre appartenance à une certaine tradition et de l'impossibilité de s'arracher à toute précompréhension pour en faire la critique. En revanche, la critique des idéologies démontre que l'expérience langagière s'enracine dans la pratique humaine, où les relations de force, de domination, de dissimulation sont réellement opérantes ; par conséquent, il n'y a pas de compréhension neutre.

Comment notre herméneute se situe-t-il dans ce dialogue ? Dans « Herméneutique et critique des idéologies », il demande à chaque interlocuteur « de reconnaître l'autre […] comme élevant à sa façon une revendication légitime »[3]. C'est-à-dire que l'herméneutique doit assumer une instance critique, tandis que la critique des idéologies doit se rendre compte de sa situation herméneutique indépassable.

Du côté de l'herméneutique, Ricœur est bien connu pour son insistance sur la fonction

[1] TA, p. 393.
[2] TA, p. 395.
[3] TA, p. 400.

de distanciation dans l'herméneutique[1]. Une herméneutique de la tradition est nécessairement critique, parce que l'histoire nous affecte dans une *distance*. La tradition nous est transmise le plus souvent par les textes écrits ; par la fixation d'écriture, ces textes ont acquis une autonomie par rapport à leurs temps et situations sociales ; il faut alors un effort d'explication et de compréhension afin de s'approprier la vérité que la tradition transmet par ces textes. Le paradigme du texte montre ainsi qu'il y a « une fonction positive et productive de la distanciation au cœur de l'historicité de l'expérience humaine »[2], que « l'histoire efficiente, c'est l'efficace dans la distance »[3].

Du côté de la critique, Ricœur se demande si elle ne doit pas assumer son point de vue *fini* ou sa situation d'*appartenance*. Si c'est le cas, la critique des idéologies en vue de « l'intérêt d'émancipation » doit être reprise comme un moment *dans* l'herméneutique : « une critique ne peut jamais être première ni dernière »[4].

Elle n'est pas première, car c'est toujours en se situant déjà quelque part que la critique commence à réfléchir sur sa situation. C'est donc toujours « du milieu de l'idéologie que la critique s'élève »[5]. D'après Ricœur, Habermas est en fait conscient de la situation finie de la critique : lorsqu'il signale que « dans la réflexion sur soi, connaissance et intérêt sont un »[6], sa réflexion critique de l'idéologie relève en fait d'une « herméneutique du 'souci' » au sens heideggérien, car c'est également un être fini qui est en train de se rendre compte de son existence par l'interprétation ; celle-ci, à son tour, est un effort de saisir l'unité de connaissance et d'intérêt dont le sujet était en premier lieu ignorant.

La critique n'est d'ailleurs pas dernière, dans la mesure où sa fonction critique et libératrice ne saurait être séparée de sa fonction compréhensive et explicative. En effet, il existe une circularité entre « la position axiologique et la fonction épistémologique »[7] dans les sciences sociales critiques. En tant que sciences sociales, elles opèrent une description des

---

[1] Voir les fameux essais comme « La fonction herméneutique de la distanciation (1975) » (repris dans TA, p. 113-131) et « Qu'est-ce qu'un texte ? (1970) » (repris dans TA, p. 153-178).
[2] TA, p. 114.
[3] TA, p. 382.
[4] TA, p. 412.
[5] TA, p. 287.
[6] TA, p. 410.
[7] P. Ricœur, « Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue », art.cit., p. 162 ; la traduction française est de nous.

phénomènes sociaux en vue de l'émancipation ; en revanche, leur fonction critique, motivée par l'intérêt pour l'émancipation, ne se manifeste que dans une meilleure compréhension de la société. Comme Ricœur le remarque, combattre avec l'idéologie, c'est l'expliquer de telle manière que la situation où nous nous trouvons et le projet que nous formons deviennent plus « transparents ». C'est seulement dans une telle réinterprétation que la critique peut proposer concrètement son idéal de la communication sans bornes et sans entraves. En ce sens, la critique des idéologies n'accomplit sa fonction critique qu'en rejoignant la tâche compréhensive de l'herméneutique.

La description empirique que Ricœur donne à l'idéologie à l'aide des sociologues et des anthropologues relève bel et bien d'une telle interprétation dont la fonction est à la fois *critique* et *compréhensive*. À bien des égards, on peut dire que l'intention ricœurienne ici serait plutôt de ramener la critique des idéologies à l'herméneutique en intégrant à celle-ci une fonction critique.

2) Cependant, il nous semble que c'est la critique qui révèle mieux l'exigence critique de l'herméneutique. S'il existe une dialectique entre appartenance et distanciation, c'est parce que l'herméneutique ne relève pas seulement de la situation finie de l'être humain, mais aussi de sa visée de l'*infini*.

Cette visée, Gadamer l'a déjà thématisée par sa théorie de la « fusion des horizons »[1]. L'horizon signifie que chacun ne se limite pas à son point de vue fini et fermé, mais qu'il a un horizon ouvert qui peut être transporté et transformé par le passé et par l'horizon de l'autre. Certes, puisque l'horizon est toujours celui de quelqu'un, la tension entre le propre et l'autre est insurmontable. Mais à côté de cette insistance sur la perspective finie, Ricœur remarque qu'on peut néanmoins trouver un moment hégélien chez Gadamer où il semble accepter l'idée d'un horizon unique englobant, tout en refusant de le faire un savoir absolu. D'ailleurs, l'herméneute allemand suppose une « entente préalable » qui porte notre mécompréhension ainsi que compréhension. En somme, il existe chez Gadamer une

[1] Voir TA, p. 110-111, 383-384.

dialectique entre le point de vue fini et la confiance sur l'universalité du *logos*, ou en d'autres termes, entre l'asymétrie fondamentale entre mon point de vue et celui de l'autre, et la présupposition que chacun est mon semblable.

Alors que l'instance d'universalité demeure une présupposition implicite de l'insistance gadamérienne sur la condition historique de la conscience, c'est Habermas qui met en avant la caractère *problématique* de cette exigence de la communication universelle. En effet, la condition indépassable d'appartenance signifie que nous participons non seulement à la fonction intégratrice de l'idéologie concernant notre représentation du soi, mais aussi à sa fonction de légitimation et de distorsion. Les notions de « préjugé » et de « mécompréhension », qui sont plutôt existentielles selon l'herméneutique ontologique de Heidegger et de Gadamer, retrouvent dans la critique des idéologies leur sens plus proche du langage ordinaire : si les préjugés et les mécompréhensions constituent le point de départ de la critique, cela signifie que celle-ci s'élève d'un lieu où prédominent les idées injustes, fausses, illusoires à propos de notre vie, et que la clé de cette dissimulation échappe à notre conscience. Cette situation du point de départ peut mettre en cause la *confiance* que l'herméneute met sur l'entente préalable entre les hommes : une compréhension est-elle vraiment possible si nous nous trouvons toujours dans la distorsion systématique de notre usage langagier ?

Bien entendu, la critique des idéologies que Habermas offre est loin d'être une philosophie du soupçon ; bien au contraire, poussée par l'intérêt pour l'émancipation, la critique partage avec l'herméneutique la conviction qu'il *existe* une entente préalable entre tous les êtres humains. Or c'est la critique qui permet de voir qu'à cause du phénomène de l'idéologie, cette conviction est de l'ordre de *confiance* et n'est pas une *donnée*.

Ricœur signale avec finesse que Habermas reproche à l'herméneutique gadamérienne « d'avoir *ontologisé* l'herméneutique ; il entend par là son insistance sur l'entente, sur l'accord, comme si le *consensus* qui nous précède était quelque chose de constitutif, de **donné dans l'être** »[1]. Pour la critique des idéologies, le phénomène de l'idéologie désigne

[1] TA, p. 398 ; l'expression en gras est soulignée par nous, les italiques sont de Ricœur.

précisément une *rupture* dans la compréhension, rupture avec la situation préalable qui est précisément « la communication brisée »[1]. C'est donc afin de libérer la capacité de communication que Habermas propose un idéal de communication sans bornes et sans contraintes, idéal qui n'est pas encore donné dans la réalité et qui est à réaliser par la critique.

En somme, alors que pour Gadamer l'entente relève de l'ordre de la « réminiscence », pour Habermas cette communication idéale n'est pas donnée, mais *anticipée* par la critique ; pour Gadamer, l'entente est « ce qui nous précède et, en ce sens, qui *est* »[2], tandis que pour Habermas, la communication sans bornes et sans contraintes relève de l'ordre de ce qui *doit être*.

Il est clair que dans « Herméneutique et critique des idéologies », Ricœur soupçonne plutôt la possibilité d'une « eschatologie de la libération » sans « ontologie de l'entente préalable ». Pour lui, « l'eschatologie n'est rien sans le récitatif des actes de délivrance du passé »[3]. C'est pourquoi au lieu de suivre la démarche critique qui cherche à livrer un discours normatif sur la réalité, Ricœur s'efforce plutôt d'intégrer la fonction critique à l'herméneutique afin de procéder de manière critique, elle aussi, à une description de *ce qui est*.

Toutefois, ce qu'il passe sous silence dans cet essai, c'est que le contraire ne serait pas moins vrai : à cause de l'ambiguïté de la réalité, toute remémoration du passé des traditions ne peut attester son authenticité que dans l'espérance de la libération eschatologique ; comprendre ce qui *est* en réinterprétant les traditions, c'est déjà une manière de dire ce qui *doit être* dans une situation historique où dominent les distorsions de notre capacité d'agir.

Pareillement, dans « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », le principe transcendantal d'analogie a une fonction *critique* pour résister la tentative d'hypostasier les entités collectives : s'attacher à l'analogie de l'*ego* et continuer à comprendre les institutions en fonction des relations interpersonnelles, c'est une manière de déclarer que « aussi réifiée que soient les relations humaines – cela définit précisément le malheur et le mal de l'histoire, non

[1] TA, p. 399.
[2] TA, p. 415.
[3] TA, p. 416.

sa constitution primordiale »[1]. En ce sens, même en demeurant *ontologique*, l'herméneutique est *pratique* en tant que telle. Cette dimension pratique de l'herméneutique se révèle précisément dans sa confrontation avec la critique des idéologies.

Pour conclure notre lecture des écrits ricœuriens des années 70 portant sur l'intersubjectivité, revenons encore une fois à l'attitude ricœurienne envers l'hégélianisme.

Au niveau *anthropologique*, Ricœur retient la leçon de Hegel en soulignant la dimension intersubjective constitutive de la liberté humaine. Si nous cherchons toujours dans l'institution la réalisation du sens de notre propre liberté, c'est parce que notre liberté ne se définit que dans l'intersubjectivité. Il n'y pas d'action qui ne soit pas médiatisée par les règles, les normes ou les conventions qui constituent le contexte culturel de l'action. Cependant, le rapport de la liberté humaine à l'ordre intersubjectif est plus conflictuel sous la plume de Ricœur.

D'un côté, il semble que l'individu est extrêmement vulnérable devant l'institution, dans la mesure où toute action de l'individu est déjà orientée par le système idéologique de son temps. Rappelons-nous une citation que nous avons faite plus haut : « c'est *en* lui que nous voulons plutôt que nous ne *le* voulons »[2]. En ce sens, une réflexion *totale* sur l'idéologie et, si l'on ose dire, sur la liberté d'agir dans l'institution, est impossible.

D'un autre côté, cependant, c'est précisément dans la fonction médiatrice de l'idéologie que Ricœur découvre la clé de la liberté de l'agent : si l'idéologie s'articule au niveau du *sens*, il est alors possible pour l'homme de l'interpréter et d'y retrouver la signification *pour* la liberté, que ce soit intégratrice, dominatrice ou même distordante. L'homme est libre devant l'institution dans la mesure où il est capable de « préserver ou restaurer la dialectique réciproque de la liberté et des institutions, hors de la quelle il n'est pas d'action sensée »[3]. Il semble que pour Ricœur, une telle interprétation a déjà une fonction *critique* à l'égard de l'idéologie dans laquelle on se trouve bon gré mal gré.

[1] TA, p. 334.
[2] TA, p. 344.
[3] TA, p. 285.

C'est à ce point que l'on voit le plus clairement l'écart entre la démarche de Ricœur et celle de Hegel. Ricœur comprend à la suite de Hegel que le paradoxe de l'institution ne situe pas dans l'opposition entre l'allégeance à une institution et la protection de la liberté individuelle. Cependant, alors que Hegel envisage la réalisation de la liberté individuelle dans certaines formes de l'institution, Ricœur est conscient du fait que l'institution comme liberté réalisée ne peut être que visée par l'agent comme sens de son action.

À cet égard, la raison herméneutique sait bien qu'elle se situe ni au début ni à la fin de l'histoire, mais à son plein milieu : nous ne pouvons ni comprendre entièrement l'origine des institutions dans lesquelles nous nous situons déjà, ni envisager la forme de la réalisation finale des institutions dans lesquelles la liberté de chacun trouverait son ultime effectuation. Dans cette situation, nous sommes néanmoins libres, dans la mesure où il nous est possible, par une démarche interprétative, « d'identifier théoriquement et de faire prévaloir pratiquement la similitude de l'homme, mon semblable, dans toutes les relations avec mes contemporains, mes prédécesseurs et mes successeurs »[1].

Cette dernière remarque nous oriente vers l'aspect *méthodologique* de notre conclusion. Ricœur a finalement abandonné la dialectique hégélienne, non seulement parce qu'il a pris conscience de l'alliance indissociable entre la dialectique hégélienne et son ontologie inacceptable, mais aussi parce que l'élaboration de la phénoménologie herméneutique permet à Ricœur de faire la transition entre le discours descriptif et le discours prescriptif à sa propre manière. En interprétant ce qu'est notre vie sociale, l'herméneutique offre une vision sur ce que doit être une vie en commun ; en ce sens, l'herméneutique est déjà un discours prescriptif à l'égard de la réalité ambiguë. En effet, s'il y a une tâche *pratique* de faire prévaloir la similitude de l'homme dans toutes les relations interpersonnelles, cette tâche, au moins pour le philosophe, consiste précisément dans une interprétation *théorique* de la dimension intersubjective de la vie humaine. Cette situation épistémologique de l'herméneutique concerne non seulement la liberté en tant qu'*objet* de la réflexion, mais aussi la liberté *de* la pensée elle-même.

[1] TA, p. 334.

L'attitude ricœurienne envers l'hégélianisme ainsi clarifiée, le paradoxe que M. Michel a relevé[1] apparaît moins embarrassant :

Au niveau ontologico-épistémologique, l'individualisme méthodologique et l'antériorité ontologique de l'institution ne sont pas incompatibles. D'un côté, l'existence de l'institution antérieure fait partie de la condition historique de l'individu, et c'est seulement en tant que déjà orienté par les normes existantes que l'individu peut agir. En ce sens, l'institution antérieure à l'individu ne s'oppose pas à la liberté d'agir dans une institution. D'un autre côté, Ricœur s'attache à l'individualisme méthodologique sans tomber dans un individualisme ontologique. Certes, à la suite de Max Weber, Ricœur part de la décision que seul « l'individu est le porteur de sens »[2], que l'on ne peut pas attribuer à quelconque entité collective le statut d'agent ; mais ce *sens* que l'individu porte est la détermination réciproque entre la liberté et la vie intersubjective. De cette manière, Ricœur retient quand même la leçon précieuse de Hegel qui refuse d'opposer l'institution à une liberté purement individualiste. Insister sur l'individualisme méthodologique, ce n'est pas plaider pour une définition individualiste de la liberté, mais plutôt affirmer que la liberté de l'agent consiste en fait dans la capacité de discerner le sens de l'institution dans laquelle il se trouve d'ores et déjà.

Corrélativement, au plan éthico-politique, si le sens de la liberté s'accomplit dans une vie en commun, la réplique que l'individu peut apporter à une institution aliénante serait alors moins un plaidoyer pour la liberté individualiste que l'engagement en vue d'une institution plus juste.

Bien entendu, cette réponse, encore très schématique et abstraite, ne suffit pas encore à élucider le paradoxe de l'institution, dont la manifestation concrète est extrêmement multiforme[3]. S'il existe une relation paradoxale entre l'institution et l'individu, elle ne pourra pas être comprise si l'on ne clarifie pas le sens de l'individu. Mais après le « tournant de

[1] Voir J. Michel, « Le sens des institutions », art.cit.
[2] TA, p. 329.
[3] Pour une présentation systématique de la réflexion ricœurienne sur le politique, voir P.-O. Monteil, *Ricœur politique*, Rennes, PUR, 2013.

l'intersubjectivité », le sens de l'individu ne connaît-il pas également une transformation profonde ? Telle est la question à laquelle nous tenterons de répondre dans notre lecture de *Soi-même comme un autre*.

II. L'ontologie de la liberté autour de la notion d'attestation

Soi-même comme un autre, avec sa dixième étude qui livre une discussion explicitement ontologique, constitue la formulation la plus complète d'une ontologie de la liberté que l'on puisse trouver chez Ricœur.

Au niveau *anthropologique* d'abord, Ricœur cherche à montrer la persistance de la question *qui ?* dans plusieurs domaines de l'existence humaine. L'impossibilité de réduire la question *qui ?* aux questions *quoi ?*, *pourquoi ?* et *comment ?* est la réplique que Ricœur donne à la philosophie de soupçon à l'égard du Cogito : l'être du soi ne peut pas être réduit au mode d'être d'une chose. Le mode d'être spécifique du soi est précisément la liberté dont nous parlons tout au long de notre thèse.

La persistance de la question *qui ?* au niveau anthropologique conduit ensuite à une discussion *ontologique* sur le mode d'être du soi. Cette discussion répond directement à la deuxième question que nous posons pour cette thèse : quelle notion de l'être est impliquée par l'affirmation de la liberté de l'homme ? La particularité de l'approche ricœurienne dans *Soi-même comme un autre* réside dans le caractère fragmentaire de cette dernière discussion ontologique. En procédant à une interprétation des grandes traditions philosophiques, Ricœur refuse de livrer une ontologie unifiée comme l'a fait Heidegger.

En ce sens, l'auteur de *Soi-même comme un autre* demeure constant dans son attitude envers l'ontologie : s'il y a une figure cohérente de l'être que nous sommes, elle n'est donnée que dans l'interprétation de l'existence humaine ; l'herméneutique est à cet égard

indépassable[1]. En définitive, le statut *épistémologique* d'un tel discours ontologique qui ne saurait se séparer de la démarche herméneutique est nommée « attestation ».

Notre lecture de *Soi-même comme un autre* se concentra sur cette notion d'attestation, parce qu'elle relie les deux premiers niveaux d'interrogation, à savoir l'anthropologique et l'ontologique : la réponse à la question *qui ?* est une attestation de l'être du soi ; en revanche, c'est la visée ontologique qui accorde à la réflexion anthropologique sa véracité. En somme, « l'attestation est la sorte de confiance ou d'assurance (statut épistémologique non doxique) que chacun a d'exister (statut ontologique) sur le mode du soi (statut phénoménologique) »[2]. Comme Ricœur le déclare, l'attestation est donc le « mot de passe de tout ce livre »[3].

Un autre trait éminent de *Soi-même comme un autre* consiste dans ses trois études sur l'*éthique*. Dans la partie précédente, nous avons indiqué qu'avec le « tournant de l'intersubjectivité », Ricœur tâchait d'intégrer à la réflexion sur la liberté un discours prescriptif ; cependant, il ne croyait pas que l'herméneutique soit en pouvoir d'offrir un discours normatif comme le croit la théorie critique. La « petite éthique », par contre, tout en étant intégrée dans une herméneutique du soi, constitue bel et bien un discours normatif qui porte sur ce qui *doit être*. Il nous semble donc qu'il existe un lien intrinsèque entre le discours normatif et l'attestation. C'est alors autour de la « petite éthique »[4] que nous tenterons de préciser la notion d'attestation dans *Soi-même comme un autre*.

1. Une pierre de touche : la morale kantienne

Faisons un retour en arrière afin de discerner la continuité et la discontinuité dans la réflexion éthique de Ricœur en lien avec l'être de la liberté. On peut considérer son attitude

---

[1] Voir CI, p. 27. Comme le signale Françoise Dastur, il ne faut pas « considérer la dixième étude de *Soi-même comme un autre* comme constituant un degré véritablement supérieur de l'interprétation qui aurait ainsi acquis une autonomie par rapport aux analyses précédentes » (dans « Paul Ricœur : le soi et l'autre. L'altérité la plus intime : la conscience », dans *Paul Ricœur : l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, *op.cit*., p. 59-71, ici p. 59).

[2] P. Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris, Cerf, 1991, p. 381-403, ici p. 382.

[3] SCA, p. 335 n. 1.

[4] C'est-à-dire les septième, huitième et neuvième études de *Soi-même comme un autre*, dans SCA, p. 199-344. On trouve l'expression « petite éthique » dans RF, p. 78.

envers la morale kantienne comme une pierre de touche de sa pensée éthique. Dans la préface d'un commentaire dont le thème est la liberté, Ricœur avoue qu'en suivant le commentateur dans sa relecture du *Volontaire et l'involontaire* : « je suis frappé par la méfiance et même l'hostilité que je manifestais à cette époque pour la morale kantienne que j'identifiais avec l'éthique tout entière – ce que je me garde bien aujourd'hui de faire »[1]. De quoi s'agit-il précisément ce changement d'attitude envers la morale kantienne ? D'après nous, il s'agit précisément du rôle du discours *normatif* dans l'interrogation *ontologique* de la liberté.

1) En effet, dans la première phase de la philosophie ricœurienne, le discours normatif est souvent considéré comme le *contraire* de l'ontologie. Au début du *Volontaire et l'involontaire*, Ricœur insiste avec beaucoup de force sur l'ajournement nécessaire d'une éthique réelle :

> La plus grande erreur qu'on puisse commettre à propos d'une ontologie fondamentale du vouloir et de la nature est de l'interpréter comme une *éthique réelle et immédiate*. En célébrant la maîtrise du vouloir sur la nature, elle conduirait faussement à faire l'éloge du « pharisien » et du « juste » : en promettant prématurément la possession de soi, elle serait une promesse qui ne peut être tenue[2].

Il s'agit donc d'écarter une morale qui se fonde uniquement sur la souveraineté de la subjectivité et qui oublie son enracinement dans l'être. Pour le jeune Ricœur, ce n'est qu'après avoir abordé le problème de la faute que la question éthique pourrait être correctement posée, car « la faute qui seule pouvait *poser* sur son terrain véritable le problème éthique est aussi seule capable de *déposer* l'éthique considérée comme l'ordre clos de la loi »[3]. Le « terrain véritable » du problème éthique, c'est précisément l'être de la liberté, et non pas une subjectivité qui croit pouvoir se fonder et se donner sa propre loi. L'approche critique à l'égard de la morale auto-fondatrice et l'effort d'aborder le problème éthique sur le terrain ontologique sont les deux faces d'une même constante dans la pensée

[1] P. Ricœur, « Préface à M. Chiodi », art.cit., p. xi.
[2] VI, p. 25 ; nous soulignons.
[3] VI, p. 25.

de Ricœur.

À l'époque du *Conflit des interprétations*, Ricœur réintroduit le terme « éthique » dans sa réflexion par le biais de Spinoza et de Jean Nabert. Le geste philosophique de Ricœur demeure cohérent : il s'agit de remonter l'éthique à son enracinement dans l'être et de dévoiler le statut dérivé d'une morale de l'obligation. Mais si l'obligation morale est dérivée par rapport au désir d'être, comment articuler l'une à l'autre ? À cette époque-là, une telle articulation ne semble pas possible. C'est parce que d'un côté, en interprétant à la suite de Spinoza l'éthique comme l'effort que l'homme fournissait pour se réapproprier son désir d'être, Ricœur accorde au terme « éthique » une signification explicitement ontologique[1]. En effet, la notion spinoziste de l'éthique, du moins telle qu'il l'appréhende dans sa première réflexion, s'éloigne tellement du sens ordinaire du terme « éthique » qu'il devient difficile d'intégrer un discours normatif à l'ontologie du désir d'être. D'un autre côté, Ricœur s'appuie sur le freudisme qui découvre les mécanismes pathologiques cachés dans le vœu fondateur de la conscience morale[2]. La morale kantienne demeure la figure majeure d'une subjectivité qui veut se débarrasser de son enracinement ontologique[3].

2) Cette difficulté, Ricœur ne s'y attaque frontalement qu'après son « tournant de l'intersubjectivité » : c'est avec l'introduction de la pluralité de volontés que la morale en tant que discours normatif devient un thème indépassable. L'action, qui implique nécessairement la pluralité des agents, est par définition sensée, normée, réglée. Dans *Le discours de l'action*, Ricœur donne une lecture détaillée de la morale kantienne en faisant le lien entre l'être de la liberté et la loi morale. Cette lecture nous permet d'apercevoir la mutation de l'attitude ricœurienne envers la morale kantienne. Plus précisément, il s'agit de voir comment celle-ci n'est plus identifiée à la subjectivité auto-fondatrice, mais devient une

[1] Voir par exemple CI, p. 323-325, 334-336, 442.

[2] Voir par exemple les articles de l'herméneutique des symboles religieux comme « Démythiser l'accusation (1965) » (dans CI, p. 330-347), « Interprétation du mythe de la peine (1967) » (dans CI, p. 348-369), et « Culpabilité, éthique et religion (1969) » (dans CI, p. 416-430). L'idée de l'obligation morale comme rationalisation seconde de l'éthique a apparue déjà dans *Le volontaire et l'involontaire*, voir VI, p. 124-128.

[3] Il est vrai que dans « La liberté selon l'espérance », Ricœur donne une lecture « ontologisante » de Kant en se référant aux *Dialectiques*. Mais c'est précisément la morale kantienne qui est considérée comme abstraite et dépassée par la critique hégélienne. Voir CI, p. 404 ; cf. *supra*, p. 301-305.

couche indispensable de l'interrogation ontologique de la liberté.

Ricœur signale que dans l'œuvre de Kant, la question de la liberté est d'abord posée en tant que question *ontologique*. Dans la troisième antinomie de la *Critique de la raison pure*, Kant montre le caractère problématique de la liberté en tant que causalité : au niveau phénoménal, il n'est pas possible de concevoir une causalité autre que la loi de la nature, mais la raison est obligée d'admettre « un pouvoir de commencer de soi-même une série de choses ou d'états successifs »[1], car cette causalité libre est la condition de toute imputation morale.

D'après Ricœur, il est remarquable que l'idée de la liberté ne se pose pas dans le cadre de la psychologie rationnelle portant sur l'âme humaine[2], mais dans le cadre de la cosmologie[3], car il s'agit de penser une causalité libre au sein de la causalité conditionnée. Ce qui est en question ici, ce n'est donc pas la volonté en tant que motivation ou intention, mais la liberté dont les œuvres se produisent dans le monde. « L'origine de la question de la liberté humaine, commente Ricœur, n'est pas dans l'expérience de l'action mais dans l'explication du monde »[4]. La question de la liberté est chez Kant une question ontologique par excellence, et non pas celle de la pure subjectivité[5].

La résolution par Kant de cette antinomie consiste à admettre une causalité libre, intelligible et inconditionnée, en limitant le discours descriptif au niveau phénoménal. On retrouve par là la distinction kantienne entre la raison et l'entendement à laquelle Ricœur revient plusieurs fois : ce n'est pas la connaissance au niveau phénoménal qui détermine la liberté ; bien au contraire, c'est la conception transcendantale de liberté, problématique mais exigée par la raison, qui nous permet de comprendre l'expérience comme l'expérience *de* la liberté. Le concept de la liberté est déterminant par rapport à l'ordre phénoménal, et non pas

---

[1] E. Kant, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques. Tome I*, *op.cit*., p. 1106 [AK III, 311].

[2] C'est le thème du chapitre « Des paralogismes de la raison pure » de la *Critique de la raison pure*, dans *ibid*., p. 1046-1069 [AK III, 262-281].

[3] Voir le chapitre « L'antinomie de la raison pure » de la *Critique de la raison pure*, dans *ibid.*, p. 1069-1192 [AK III, 281-382].

[4] *Le discours de l'action (l'édition 1971)*, p. 136.

[5] On peut comparer cette lecture avec celle que Ricœur a donnée dans « Nature et liberté » (art.cit., p. 127-128) ; cf. *supra*, p. 16-17.

déterminé par celui-ci.

Cette résolution dans le cadre de la raison pure a une double signification. Négativement, le concept problématique de la liberté transcendantale a une fonction *critique*. Comme le signale Kant, on ne peut « prouver la *réalité effective* de la liberté »[1] par aucune connaissance du monde sensible ; toute prétendue connaissance de la réalité effective de la liberté relève de l'illusion transcendantale. Positivement, le concept problématique de la liberté transcendantale oriente vers la liberté pratique et le champ d'expérience qu'elle ouvre.

Avant d'aborder la liberté pratique et son rapport à la loi, il s'agit de préciser le statut *épistémologique* de la liberté pratique. D'après Kant, bien que le concept de liberté transcendantale reste problématique, l'homme possède néanmoins une « aperception »[2] de son être intelligible et libre : dans l'action faite par le devoir, l'homme fait l'expérience d'une causalité indépendante de toute détermination par l'inclination, c'est-à-dire d'une causalité déterminée uniquement par la raison ; par l'action, cette causalité s'insère néanmoins dans la nature, opérant « comme une des causes naturelles »[3]. De cette manière, l'homme « aperçoit » la réalité effective de sa liberté.

Ricœur remarque que c'est une aperception bien étrange, car elle « n'est pas la perception pure du je pense, ni non plus, l'intuition intellectuelle qui nous réintroduirait au savoir de l'être que je suis » ; il s'agit plutôt d'une certitude non discursive : « et pourtant l'homme est pour lui-même objet intelligible ; il sait *qu*'il est noumène, bien qu'il ne sache pas *ce qu*'il est »[4]. On peut rapprocher cette distinction de celle que Ricœur a faite dans *De l'interprétation* entre la certitude apodictique du Cogito et l'inadéquation de la connaissance du Cogito[5]. Toutes deux désignent le fait qu'en tant qu'être libre, l'homme saisit son être d'une manière bien particulière. À l'aide de l'idée kantienne de la liberté pratique, il est maintenant possible de concevoir l'apodicticité du Cogito comme une certitude qui ne relève pas de l'ordre de connaissance, mais plutôt de l'ordre *pratique*. Ricœur conclut par là que bien que la liberté transcendantale demeure problématique au niveau théorique, « la liberté

[1] E. Kant, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques. Tome I*, *op.cit.*, p. 1186 [AK III, 377].
[2] Voir *ibid.*, p. 1177 [AK III, 371].
[3] *Ibid.*, p. 1364 [AK III, 521].
[4] *Le discours de l'action (l'édition 1971)*, p. 140.
[5] Voir DI, p. 441-452 ; CI, p. 240-241.

pratique est une certitude pour elle-même dans l'agir lui-même »[1].

Par une telle lecture, Ricœur remet la doctrine kantienne de la raison pratique dans le champ de la question ontologique de la liberté. Dans cette perspective, la loi morale et l'autonomie sont les manifestations de la liberté transcendantale – la causalité que nous sommes – dans l'expérience. Pour reprendre la fameuse formule de Kant, la liberté est la *ratio essendi* de la loi morale, tandis que la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté[2] ; « autrement dit, la liberté est ce qui fait *être* la loi morale, la loi morale est ce qui rend *sensée* la liberté »[3]. C'est donc l'être de la liberté qui fonde la loi morale, et non pas l'inverse ; en revanche, il revient à la morale de donner une attestation à son propre fondement ontologique. Il s'agit ici d'une *attestation* et non pas d'un savoir, car le caractère problématique de l'idée transcendantale de la liberté interdit au discours portant sur la liberté pratique de se prétendre la *connaissance* de la liberté.

La première conséquence de cette lecture est décisive : si la doctrine kantienne de la loi morale doit être comprise dans la perspective de la question ontologique de la liberté, si la morale doit être traitée comme une attestation de son fondement ontologique sans pouvoir pour autant en donner un savoir, il s'ensuit que seul un discours normatif portant sur la loi morale peut attester l'être de la liberté. L'être de la liberté n'est ni connu, ni créé par l'action morale, mais attesté par l'action morale.

Ensuite, que la morale soit seulement la *ratio cognoscendi* de la liberté, et non pas sa *ratio essendi*, une *réceptivité* au sein de la notion kantienne d'autonomie le montre bien. Sous la plume de Kant, l'autonomie est la définition de la liberté pratique en tant que telle. Négativement, l'autonomie désigne l'indépendance de la volonté à l'égard de la loi naturelle, c'est-à-dire des inclinations ; positivement, la volonté est autonome dans la mesure où elle obéit à la loi universelle qu'elle se donne à elle-même. À première vue, cette notion est une exaltation extrême de la souveraine subjectivité qui n'obéit qu'à sa propre loi. Cependant, deux traits de l'autonomie orientent vers l'idée de réceptivité.

[1] *Le discours de l'action (l'édition 1971)*, p. 143.
[2] Voir E. Kant, *Critique de la raison pratique*, dans *Œuvres philosophiques. Tome II*, *op.cit.*, p. 610 [AK V, 4 n.].
[3] *Le discours de l'action (l'édition 1971)*, p. ix-1.

D'abord, il faut chercher la détermination de l'autonomie en lien avec l'impératif catégorique. La liberté pratique se traduit donc par une *obéissance*, bien que ce soit une obéissance à la loi donnée par la volonté elle-même.

D'ailleurs, l'idée même de *loi* morale implique une certaine réceptivité. Certes, la loi morale relève de l'auto-législation de la volonté, mais Kant approche toujours cette loi en analogie avec la loi naturelle. Comme il l'explique dans la *Critique de la raison pratique*, « nous avons, par la raison, conscience d'une loi à laquelle toutes nos maximes sont soumises, comme si de notre volonté devait naître en même temps un ordre naturel »[1]. Toutes maximes issues de l'inclination étant purifiées de la loi morale, celle-ci nous demande une soumission comme s'il fallait soumettre à la loi d'une nature plus élevée, ou, en termes kantiens, d'« une nature suprasensible »[2]. C'est pourquoi Kant avoue que la loi morale s'impose à nous comme « un fait de la raison », comme ce « qui est apodictiquement certain »[3]. En tant que « fait de la raison », la loi morale ne peut être ni déduite par la raison théorique, ni démontrée par l'expérience empirique ; elle s'impose tout simplement à la raison pratique comme détermination de la volonté.

En somme, l'autonomie, en tant que *ratio cognescendi* de la liberté, se définit par l'obéissance à une loi qui, donnée par la volonté elle-même, s'impose néanmoins à nous comme un fait. Selon Ricœur, cette constitution insolite de l'autonomie « atteste la structure *finie* de la liberté », dans la mesure où « elle reçoit sa structure de quelque chose qui nous apparaît comme un fait »[4]. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur va reprendre cette idée du « fait de la raison » afin de « mettre en doute l'autonomie de l'autonomie »[5]. Cette réceptivité de l'autonomie montre bien que la liberté d'agir moralement n'est pas auto-fondatrice. En agissant, on ne crée pas sa liberté, mais seulement atteste ce qu'il est déjà, à savoir un être libre.

---

[1] E. Kant, *Critique de la raison pratique*, dans *Œuvres philosophiques. Tome II*, *op.cit*., p. 661 [AK V, 44] (ponctuation légèrement modifiée).
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*., p. 664 [AK V, 47].
[4] *Le discours de l'action (l'édition 1971)*, p. ix-7 ; nous soulignons.
[5] SCA, p. 251.

Pour conclure cette lecture du *Discours de l'action*, disons qu'en replaçant la morale dans la conjonction entre les deux *Critiques*, entre la question ontologique de la liberté et son champ pratique, Ricœur découvre un lien entre l'obligation morale et l'être de la liberté. Alors que sa première œuvre a été animée par un « zèle à libérer la spontanéité volontaire du joug des normes »[1], Ricœur reconnaît maintenant avec Kant que la morale est une manifestation de notre être libre.

Cependant, cette lecture montre aussi que pour articuler le discours prescriptif à l'ontologie de la liberté, il ne suffit pas de recourir à la morale kantienne. Deux critiques que Ricœur adresse à la pensée kantienne de la liberté nous permettent de repérer la portée limitée de la morale kantienne.

Premièrement, même si le point de départ de la réflexion kantienne est de penser la réalité de la liberté dans le monde, sa démarche détruit finalement sa propre intention. Les notions de l'autonomie et de la loi morale conduisent finalement vers une scission entre rationalité et désir, entre la forme de la volonté et des fins, entre la vertu et le bonheur[2]. Il existe encore une opposition irréductible entre une éthique du désir d'être et la morale kantienne.

Deuxièmement, bien que Kant ait mis en relation l'être de la liberté avec la morale, il semble que l'idée de l'être qu'il met en tête soit relativement pauvre. Ricœur signale qu'« une présupposition générale qui couvre l'ensemble de la philosophie kantienne » est que « la philosophie est, en toutes circonstances, théories de la loi […] ; le pensable en toutes choses, c'est la loi »[3]. C'est pourquoi Kant conçoit la liberté comme une loi intelligible. Avec une telle présupposition, le projet kantien est « de construire la *Critique de la raison pratique* sur le modèle de la *Critique de la raison pure*, à savoir comme une séparation méthodique de l'*a priori* et de l'empirique »[4]. Ricœur se demande si, en considérant la loi comme la caractéristique la plus fondamentale de la liberté, Kant n'a pas finalement négligé « la

[1] P. Ricœur, « Préface à M. Chiodi », art.cit., p. xi.
[2] Voir *Le discours de l'action (l'édition 1971)*, p. ix-8 à ix-12 ; cf. P. Ricœur, *Le concept philosophique de la volonté*, *op.cit.*, p. 62-66.
[3] *Le discours de l'action (l'édition 1971)*, p. ix-2.
[4] TA, p. 277.

spécificité du domaine de l'agir humain »[1], donc de la liberté humaine.

D'ailleurs, le projet kantien d'appréhender la raison pratique sur le modèle de la raison théorique aurait pour grave conséquence de violer la limite imposée par Kant lui-même. Nous avons parlé du concept problématique de la liberté transcendantale qui marque la limite de toute connaissance ; toutefois, « en hissant au rang de principe suprême la règle d'universalisation, Kant met sur la voie de l'idée […] que l'ordre pratique est justiciable d'un savoir, d'une scientificité, comparable au savoir et à la scientificité requis dans l'ordre théorique »[2]. Ce que Ricœur tente de faire dans *Soi-même comme un autre*, c'est précisément de restituer le statut épistémologique de la morale kantienne comme une *attestation* de la liberté, et non pas comme une science de la pratique.

2. L'action morale en tant qu'attestation du désir d'être

Ce parcours de l'attitude qu'a Ricœur a pu avoir vis-à-vis de la morale kantienne nous laisse face à un embarras, à savoir la juxtaposition des deux manières d'articuler l'être de la liberté et le discours éthique : d'un côté, l'être en tant que désir fait de l'ontologie elle-même une éthique, dans la mesure où l'ontologie n'est pas d'autre chose que l'effort de l'homme pour s'approprier son propre être ; de l'autre côté, avec l'introduction de l'intersubjectivité et de la loi, Ricœur fait de la morale kantienne une attestation d'une causalité libre. Ce paradoxe nous conduit maintenant vers la « petite éthique » de *Soi-même comme un autre*. Les deux leçons que nous avons tirées de la lecture précédente demeurent directrices de notre lecture de la « petite éthique » :

Premièrement, il s'agit de comprendre le lien entre le discours prescriptif et l'être de la liberté. Ricœur conserve l'idée kantienne selon laquelle c'est le discours prescriptif qui atteste pratiquement la liberté transcendantale dont on n'a qu'un concept problématique, mais il se demande si une telle attestation se limite uniquement à la loi morale. Dans *Soi-même comme un autre*, en effet, le discours prescriptif couvre les trois niveaux de la vie

[1] TA, p. 277.
[2] TA, p. 277.

éthique : téléologique, déontologique et prudentiel, au sens du jugement moral en situation. C'est alors l'ensemble de ce parcours qui atteste l'être de la liberté.

Deuxièmement, la réceptivité que Ricœur discerne dans la notion kantienne d'autonomie est intégrée dans une réflexion plus étendue sur la *passivité* de la vie éthique. Dans notre étude, nous nous intéressons uniquement à une des formes de la passivité[1], à savoir celle de la conscience morale. Une telle passivité se traduit, de manière inattendue, par le tragique de l'action.

La structure tripartie de la « petite éthique » est bien connue. Horizontalement, Ricœur définit la visée éthique comme « *la visée de la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes* »[2] : le soi vise une « vie bonne » qui ne prend sens que dans une structure dialogique avec un vis-à-vis et dans une structure institutionnelle où chacun devient un semblable du soi. Verticalement, cette visée éthique (septième étude) est mise à l'épreuve par la norme morale (huitième étude) et devient le jugement moral en situation (neuvième étude). Bien entendu, c'est principalement dans la huitième étude que Ricœur donne sa fine articulation de la morale kantienne avec le désir d'être comme le trait ontologique de l'homme. Cependant, en amont, cette articulation est déjà préparée au niveau de la visée éthique ; en aval, l'enracinement ontologique de la morale est mieux éclairée par une source non-philosophique, à savoir le tragique.

1) Que l'ensemble du discours prescriptif soit une attestation de l'être de la liberté, cela est plus clair encore dans un article qui anticipe la « petite éthique »[3]. D'après cet article, ce que l'intention éthique exprime, c'est précisément le désir d'être libre.

Alors que Kant conçoit la liberté en termes de loi, Ricœur se situe dans la ligne des philosophes comme Spinoza et Jean Nabert qui privilégient « l'acte fondateur de la conscience, qu'on l'appelle Volonté, Appétition, Action »[4]. C'est pourquoi pour Ricœur, ce

[1] D'après la dixième étude, on peut parler de l'altérité en trois sens : celle du corps propre, celle d'autrui, et celle de la conscience intérieure. Ces trois formes d'altérité couvrent en retour les expériences variées de la passivité au niveau phénoménologique. Voir SCA, p. 367-410.
[2] SCA, p. 202.
[3] Voir P. Ricœur, « Avant la loi morale : l'éthique », dans *Encyclopædia Universalis. Supplément II*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1985, p. 42-45.
[4] CI, p. 211.

qui est attesté, ce n'est pas une causalité comme loi, mais l'acte par lequel la liberté se pose, ou le désir qu'a la liberté de son propre être : « ma liberté veut être »[1]. Cependant, ce désir d'être, qui est la liberté même, l'homme n'en a pas d'intuition ni de savoir. C'est pourquoi « je ne peux que croire en elle : me *poser* libre, c'est me *croire* libre. C'est faute de vision, d'intuition, que la liberté est condamnée à s'attester dans des œuvres »[2].

Ce propos peut être considéré comme le thème central – mais implicite – de la « petite éthique », dans la mesure où l'ensemble de la « petite éthique » est une attestation de la liberté que je suis mais dont je n'ai pas d'intuition ni de savoir. En paraphrasant Kant, Ricœur désigne la relation circulaire entre l'être de la liberté et ses œuvres comme le suivant : « *je suis* très exactement ce que *je peux*, et je peux ce que je suis »[3].

Ce désir d'être, loin d'être vitaliste et intuitionniste, revêt une dimension *intersubjective* et *réflexive*. L'article « Avant la loi morale : l'éthique » évoque les trois pôles de la visée éthique, le pôle-je, le pôle-tu, et le pôle-il, afin de présenter la constitution intersubjective du désir d'être[4]. Cette manière d'articuler les trois pôles peut encore donner l'impression que la dimension dialogique et la dimension institutionnelle sont ajoutées du dehors au désir d'être d'un « je ». À cet égard, la terminologie de *Soi-même comme un autre* devient plus précise. Le *soi* est ici une notion explicitement réflexive : dire « soi » n'est pas dire « je ». C'est donc par un détour réflexif que l'on peut parler de son désir d'être.

L'aspect réflexif et indirect du désir d'être n'est pas un trait nouveau de *Soi-même comme un autre*. Dans les années 60, Ricœur approchait déjà la notion spinoziste du désir par le détour du freudisme. En tant que critique féroce de la conscience, le freudisme a montré que le sujet est avant tout hanté par les illusions de la conscience immédiate, ne sachant pas encore *qui* il est. Ce n'est qu'après une discipline de dessaisissement que le sujet pourra se réapproprier la vérité de son être[5].

Que ce dessaisissement ne se produise que dans un contexte *intersubjectif*, Ricœur l'a

[1] P. Ricœur, « Avant la loi morale : l'éthique », art.cit., p. 42.
[2] *Ibid*., p. 42.
[3] *Ibid.*
[4] Voir *ibid*., p. 42-44.
[5] Voir DI, p. 441-452 ; CI, p. 240-241.

suggéré, sans pour autant en développer la conséquence philosophique[1]. Par contre, *Soi-même comme un* autre, venant après le « tournant de l'intersubjectivité », situe la démarche réflexive dans un contexte entièrement intersubjectif. Le dessaisissement du « je » se traduit ici avant tout par le lieu de l'interrogation *qui ?* Ce lieu n'est ni « je pense », ni conscience, ni volonté, mais vie intersubjective. Tout point de départ dans la conscience immédiate est ainsi écarté. Les figures du soi paraissent toujours comme celle d'une troisième personne : le soi est d'abord un pronom réfléchi dont le langage naturel fait usage, puis un agent auquel on attribue une action, ensuite un personnage du récit, et finalement un agent moral responsable. Bref, on ne sait qui il est que par un mouvement réflexif, qu'en saisissant soi-même avant tout comme une personne parmi d'autres ; en revanche, ce n'est que par ce détour de la vie intersubjective que l'on découvre son désir d'être authentique.

La tâche de la septième étude de *Soi-même comme un autre* consiste précisément à montrer que le désir le plus profond d'une « vie bonne » a une dimension intersubjective constitutive. La vie bonne que je veux vivre est celle que je veux également pour mes semblables et celle qui est reconnue par mes semblables comme bonne. Il convient de souligner que les trois pôles de la visée éthique sont également constitutifs. La sollicitude et le sens de justice ne font que déplier la signification de la « vie bonne ». Comme Ricœur le dit ailleurs, « la justice développe la bonté qui l'enveloppe »[2].

C'est pourquoi dans cette étude, les trois pôles de la visée éthique sont tous caractérisés par une *spontanéité*. La « vie bonne » est une estimation inhérente à l'interprétation que le sujet donne à sa propre vie[3] ; face à un autre qui est différent de moi mais qui est néanmoins mon semblable, la sollicitude est une « *spontanéité bienveillante*, intimement liée à l'estime de soi au sein de la visée de la vie 'bonne' »[4] ; le sens de justice s'enracine dans le désir de vivre en commun avec les autres, et se manifeste le mieux par le cri *spontané* « Injuste ! Quelle injustice ! » face à la réalité où « la justice est plus souvent ce qui manque et

[1] Voir DI, p. 426-438.
[2] P. Ricœur, « Justice et vérité », art.cit., p. 61.
[3] Ricœur montre cette implication éthique de l'identité narrative dans l'étude précédente, « Le soi et l'identité narrative », voir SCA, p. 193-198 ; cf. aussi p. 210-211.
[4] SCA, p. 222.

l'injustice ce qui règne »[1]. Toutes ces désignations pointent, si l'on ose dire, vers une « intuition éthique » qui s'enracine dans l'être humain : avant de nous soumettre à l'obligation envers autrui et l'institution, le bien-être de l'autre, dans le sens du prochain autant que du lointain, nous sollicite spontanément.

En somme, si l'homme est profondément désir, ce désir se constitue de fait dans une vie plurielle. Vivre ensemble avec mes semblables est déjà une dimension constitutive du désir d'être. Si nous nous imposons des obligations morales, c'est précisément à cause de ce désir de la vie en commun. C'est pourquoi la morale kantienne peut être considérée comme enracinée dans la visée éthique.

2) La deuxième étape de la « petite éthique » consiste alors à discerner en quel sens la morale, distincte de la visée éthique, se fonde néanmoins sur celle-ci. Puisque c'est un sujet déjà bien abordé[2], nous allons ici plus vite. Ce qui nous importe, c'est de comprendre en quel sens « le lien entre *obligation* et *formalisme* »[3], caractéristique de la morale kantienne, peut être considéré comme une attestation *de* l'être libre.

Quelle est alors la nouveauté de la morale par rapport à la visée éthique, manifestée dans un premier moment comme un sentiment spontané ? Il s'agit de la capacité qu'a le sujet de limiter sa propre inclination au mal, c'est-à-dire à la destruction de son propre être libre. Il est remarquable que Ricœur ne parle plus du mal de manière solipsiste comme une conscience de culpabilité, mais que le mal soit défini ici davantage dans la structure dialogique et institutionnelle de la vie éthique. La pluralité de personnes en tant que telle est une occasion de la violence, car la dissymétrie initiale entre les protagonistes de l'action implicite « le *pouvoir* exercé *sur* une volonté par une volonté »[4].

La violence consiste d'après Ricœur dans « la diminution et la destruction du pouvoir-faire d'autrui », et pire, dans la destruction de « l'estime de soi de la victime »[5]. Malgré la

---

[1] SCA, p. 231.
[2] Voir par exemple l'analyse complète de la « petite éthique » dans A. Thomasset, *Paul Ricœur : une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven, University Press, 1996, p. 81-100.
[3] SCA, p. 237.
[4] SCA, p. 256.
[5] SCA, p. 256-257.

diversité de formes, la violence est définie ici essentiellement par rapport au statut *ontologique* de l'être humain : au fond, faire violence à autrui, c'est nier qu'autrui soit une personne comme moi. Aussi même la victime possède le pouvoir de faire violence à celui qui le torture, c'est-à-dire le pouvoir de le haïr ou le vœu de le détruire comme son ennemi. Cependant, puisque l'autre *est* mon semblable, on ne peut pas faire violence à autrui sans porter atteinte à l'estime que l'on a de soi-même[1]. La morale tâche précisément de combattre cette capacité effroyable qu'a l'homme de détruire son propre être – de détruire un autre comme soi-même, ou soi-même comme un autre. À cet égard, l'esprit secret de la morale est encore la visée éthique, car c'est encore en cherchant l'égalité à travers la situation inégale que la morale prend la forme d'impératif et de loi.

À la lumière de cet esprit secret de la morale, Ricœur donne une réinterprétation de la seconde formule de l'impératif kantien[2] permettant de la faire apparaître comme une attestation du désir d'une « vie bonne » avec mes semblables. Pourquoi le formalisme kantien est-il nécessaire ? Parce qu'il faut mettre les maximes à l'épreuve de la règle d'universalisation afin que j'agisse *toujours* en étant mû par le respect de l'autre, malgré la diversité de situations et de personnes. La mise à l'épreuve par l'universalisation est ainsi un geste héroïque d'auto-limitation, une volonté de ne pas faire violence à la personne d'autrui en toutes situations.

Ricœur estime que la seconde formule de l'impératif peut être comprise comme une véritable attestation de la pluralité des personnes. Le respect est celui d'une autre personne dans sa singularité, car la personne est la synthèse d'une valeur et d'une existence singulière[3], et qu'« avec la personne seulement vient la pluralité »[4]. En ce sens, l'humanité doit être considérée comme une universalisation *de* la pluralité de personnes, comme un *critère*

---

[1] Dans son intervention « On Loving Our Enemies: Ricœur on Animosity, Violence and Evil » (intervention au colloque *À la frontière de la pensée de Paul Ricœur*, Belgique, Université d'Anvers, septembre 2014, communication non publiée), Brad DeFord nous a faite remarquer cette forme particulière de violence, qui accentue encore mieux la dimension ontologique de l'éthique ricœurienne.

[2] Rappelons que la seconde formule de l'impératif catégorique est celle-ci : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres philosophiques. Tome II*, *op.cit.*, p. 295 [AK IV, 429]).

[3] C'est une interprétation que Ricœur a faite très tôt dans « Kant et Husserl (1954-1955) » (dans EPh, p. 227-250, voir notamment p. 248-250) et dans *L'homme faillible* (voir HF, p. 86-96).

[4] SCA, p. 261.

d'« établir la réciprocité là où règne le manque de réciprocité »[1].

Rétrospectivement, l'autonomie apparaît comme une forme réflexive de l'impératif du respect : l'exigence d'universalisation n'est autre que celle de se traiter soi-même comme un être rationnel ; seulement cette exigence ne se forme que dans une condition de pluralité où se détache l'idée d'humanité comme être rationnel. Si l'autonomie n'est pas une règle autonome, c'est avant tout parce qu'elle est une exigence qui s'enracine dans la pluralité de personnes, dans le désir d'une « vie bonne » qui ne peut se produire qu'avec et pour les autres.

3) Cette constatation permet à Ricœur de préciser le statut *épistémologique* de la seconde formule de l'impératif kantien comme *attestation*. Dans la seconde formule de l'impératif catégorique, la position d'autrui paraît comme à la fois *pratique* et *ontologique* : c'est une manière de *traiter* autrui comme une personne, et non pas comme une chose, mais c'est aussi une proposition *existentielle* de ce qu'est autrui[2].

Certes, Kant fonde le devoir de traiter autrui comme une fin en soi sur l'idée de l'être raisonnable appartenant au monde intelligible. Mais comme Ricœur le remarque, cette appartenance, « n'étant l'objet d'aucune *connaissance*, n'ajoute aucun complément à la conjonction ici postulée entre le statut de personne et l'existence comme fin en soi »[3]. En ce sens, le postulat de l'appartenance des êtres raisonnables à un monde intelligible doit également s'attester dans la pratique où la volonté se décide de *traiter* autrui comme une fin en soi et jamais simplement comme un moyen.

Dans un article un peu plus tardif, l'interprétation ricœurienne de cet impératif porte plus clairement encore sur l'être du *soi*, et non pas simplement sur l'être d'autrui. Ce que l'impératif affirme existentiellement, c'est que l'homme *est* capable « de juxtaposer à l'égard de sa propre vie les points de vue personnel et impersonnels »[4] ; cette affirmation existentielle pose du même coup une obligation de traiter tous les autres points de vue

[1] SCA, p. 262.
[2] Voir EPh, p. 248-250.
[3] SCA, p. 263.
[4] P. Ricœur, « Justice et vérité », art.cit., p. 67.

comme de l'égale importance de mon point de vue.

Encore une fois, on peut voir combien le désir d'être attesté dans la « petite éthique » s'éloigne d'un attachement immédiat à soi-même : ce désir se constitue dans une pluralité de personnes, de telle manière que l'homme se soumet volontairement à des normes morales afin de poursuivre la « vie bonne » pour soi-même comme un autre ou pour l'autre comme soi-même. En revanche, ce désir ne s'atteste que dans la pratique où l'homme agit par le devoir du respect vis-à-vis de son autre. Seulement ce moment de la morale ne saurait être considéré comme une attestation indépendante de l'être libre.

3. L'attestation : du tragique de l'action au consentement à l'agir

1) Alors que pour Kant l'agir par devoir seul est la manifestation de la liberté, Ricœur estime néanmoins que le devoir n'épuise pas le sens du « je peux ». En effet, la relation circulaire entre l'être de la liberté et l'obligation morale est du même coup une occasion « des illusions nées de l'*hubris* de la raison pratique elle-même »[1]. Comme Ricœur le suggère dans la huitième étude, la morale est l'attestation de l'être libre dans une vie où « *il y a* le mal »[2], où il y a de multiples formes de violence, où certaines couches de la société sont sacrifiées à titre du bien commun. Puisqu'il y a le mal, on veut agir « en même temps que *ne soit pas* ce qui *ne devrait pas être*, à savoir le mal »[3]. Cependant, une ambiguïté se trouve déjà au cœur de la morale : c'est précisément parce qu'elle atteste la liberté en proposant l'obligation qu'elle peut se prétendre le *fondement* de la « vie bonne ». Se prétendre le fondement de la « vie bonne », c'est, nous semble-t-il, prétendre *fonder* le bien vivre sur le bien agir.

Telle est l'*hubris* de la raison pratique, dont la morale kantienne constitue un exemple parlant : en faisant de la morale une *science* pratique, Kant tente d'offrir un savoir de la vie bonne et de la liberté, comme si l'on pouvait parfaitement saisir *l'être* de la liberté ! Cette tentative conduit inévitablement à la subjectivité souveraine que Ricœur a critiqué tout au

[1] SCA, p. 281.
[2] SCA, p. 254.
[3] SCA, p. 254.

long de sa réflexion philosophique. Mais en reniant le caractère conflictuel de la vie réelle, cette morale tombe facilement dans une conscience jugeante de laquelle viennent accusation, condamnation, hypocrisie, et vengeance[1]. En paralysant l'agir par le désespoir, la conscience jugeante devient elle-même une occasion du mal.

Afin d'écarter les illusions nées de l'*hubris* de la raison pratique, Ricœur insère un interlude[2] portant sur le tragique entre la huitième étude et la neuvième étude. Ce que la tragédie grecque, dont notamment *Antigone*, met en avant avec toute son ampleur, c'est « le caractère inéluctable du conflit dans la vie morale »[3]. Non seulement inéluctable, mais, avec son art poétique, la tragédie met en scène des conflits « intraitables, non négociables »[4]. De cette manière, la tragédie appelle une sagesse autre que la raison pratique. D'après Ricœur, ce que la tragédie enseigne, c'est une voie moyenne entre « le conseil direct, qui s'avérera bien décevant, et la résignation à l'insoluble »[5]. Pas de conseil direct possible, parce qu'en présentant les conflits comme intraitables et non négociables, la tragédie interdit à « l'homme de la *praxis* »[6] de continuer à fonder sa « vie bonne » sur son respect du principe moral. Il n'est plus question de trouver une règle d'agir, mais il faut plutôt « une conversion du regard »[7]. Pas de résignation à l'insoluble, car au lieu d'un renoncement total à l'action, la tragédie appelle quand même à une sagesse.

En quoi consiste cette sagesse qui ne retombe pas dans l'*hubris* de la *praxis* ? Quelle « conversion du regard » ? Pour Ricœur, deux thèmes qui traversent la succession des Odes lyriques du chœur peuvent donner un indice de ce qu'est la sagesse exigée par la tragédie. Le premier thème est un ambigu éloge de l'homme : le plus *deinon*, c'est l'homme ; plus *deinon* que tout homme, c'est le héro tragique. Le sens du terme « *deinon* » est ambigu, oscillant « entre l'admirable et le monstrueux »[8]. En contemplant le destin des protagonistes, le chœur éprouve un mélange d'émerveillement et d'horreur. Finalement, le chœur se termine en un

[1] Voir les critiques hégélienne et nietzschéenne de la conscience morale que Ricœur parcourt dans la dixième étude, dans SCA, p. 395-400.
[2] Voir SCA, p. 281-290.
[3] SCA, p. 283.
[4] SCA, p. 287-288.
[5] SCA, p. 283.
[6] SCA, p. 288.
[7] SCA, p. 286.
[8] SCA, p. 286.

appel modeste à « bien délibérer » – tel est le deuxième thème –, comme si c'était « la réplique cherchée à 'souffrir le terrible' (*pathein to deinon*) »[1]. En faisant lien entre ces deux thèmes, Ricœur semble suggérer que la sagesse tragique consiste à réorienter le regard vers ce qu'*est* l'homme, avec tous les risques et frais de son action : « Regarde ! C'est ce que tu es ». Ce n'est qu'après une telle reconnaissance que l'action devient à nouveau possible.

Cet interlude inséré entre la huitième étude et la neuvième étude est particulièrement significatif pour le questionnement ontologique qui soutient l'ensemble de la « petite éthique ». Si l'homme n'atteste sa capacité de vivre une « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes que dans le parcours entier de la vie éthique, ce n'est pourtant pas son action éthique qui *crée* son être capable. Le tragique révèle le moment où l'être de la liberté *excède* sa mise en œuvre. Dans une incapacité de bien agir, l'homme aperçoit que son être libre ne se réduit pas à son action conformément à la loi ; que les conflits, les fautes, les souffrances infligées à l'autre, etc., peuvent tous être une manifestation en creux de son être libre. C'est alors en renonçant à un idéal de la vie morale que l'homme peut reconnaître la grandeur et la misère de son être, et consentir à persister dans son être. À cet égard, la neuvième étude portant sur le jugement moral en situation peut être considérée comme un développement inattendu du thème de *consentement* que Ricœur a traité 40 ans plus tôt[2] ! Cette fois, ce à quoi il faut consentir, c'est au caractère inévitablement conflictuel et tragique de l'action humaine.

2) Concernant ce caractère, Ricœur dépeint dans son autobiographie intellectuelle une scène assez sombre de la vie éthique :

> la sagesse pratique (ou l'art du jugement moral en situation) me paraissait requise par la singularité des cas, les conflits entre devoirs, la complexité de la vie en société où le choix est plus souvent entre le gris et le gris qu'entre le noir et blanc, enfin par ces situations que j'appelais de détresse, où le choix n'est pas entre le bon et le mauvais, mais entre le mauvais et le pire[3].

[1] SCA, p. 287.
[2] Voir VI, p. 439-452.
[3] RF, p. 80-81.

Par exemple, au niveau de la politique, Ricœur constate que la société en tant que « système de distribution » est « de part en part un phénomène consensuel-conflictuel », car « tout partage est *problématique* et ouvert à des alternatives également raisonnables »[1]. C'est pourquoi « la discussion politique est sans conclusion, bien qu'elle ne soit pas sans décision »[2] ; mais toute décision reste révocable et discutable, s'ouvrant ainsi à la future discussion.

Au niveau de la sollicitude, d'ailleurs, chaque personne singulière fait un cas exceptionnel de règle. Par conséquent, « la sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle »[3]. Chaque décision est ainsi une délibération douloureuse tiraillée entre plusieurs personnes et plusieurs règles, conflictuelles l'une avec l'autre. Les deux exemples que Ricœur donne à ce niveau de la sagesse pratique sont les décisions concernant « la vie finissante » et « la vie commençante »[4], tous les deux illustrant parfaitement la situation difficile du jugement moral.

Face à une telle réalité, la sagesse pratique n'est pas une recherche d'un consensus ou d'une solution parfaite. Avant d'entrer dans la neuvième étude, Ricœur avertit déjà que la sagesse pratique ne suppose pas la réconciliation hégélienne entre les volontés dans une *Sittlichkeit*[5]. Le conflit demeure indépassable, et la sagesse pratique vise moins à éliminer le conflit qu'à vivre le conflit avec la conviction morale. En fin de compte, faire le jugement moral avec la conviction, c'est s'estimer *malgré tout* comme celui qui peut viser la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes, en passant par les obligations morales. Je suis un être libre, donc je *consens* à agir en poursuivant la « vie bonne » dans une telle réalité, c'est-à-dire en persévérant dans le désir d'être *en dépit de…* Ce consentement, qui se traduit par la sagesse pratique dans le jugement moral en situation, est donc l'attestation par excellence de l'être de la liberté.

Cette tonalité apparemment pessimiste n'est que l'envers du bonheur d'être. Vers la fin

[1] SCA, p. 271.
[2] SCA, p. 300.
[3] SCA, p. 312.
[4] SCA, p. 312-318.
[5] Voir SCA, p. 288-290.

de la « petite éthique », Ricœur évoque la notion d'*imputabilité* comme une des déterminations du soi. Le soi auquel on peut imputer une action jugée comme bonne ou mauvaise, permise ou non permise, est celui qui est « capable de parcourir le cours entier des déterminations éthico-morales de l'action, cours au terme duquel l'estime de soi devient conviction »[1]. Certes, c'est à partir du jugement moral de l'action comme permise/non permise que le soi peut être jugé coupable/non coupable ; mais le parcours entier de la « petite éthique » montre à l'envi que le jugement moral de l'action n'a de sens qu'en étant rapporté à l'estime du soi. Par conséquent, « c'est une certaine façon la louange qui prend le pas sur le blâme dans l'estime de soi »[2]. Autrement dit, le blâme n'est pas une simple opposition à la louange, mais il révèle, comme la louange, la capacité plus profonde qu'a le soi de viser le bien : si je souffre de ce que je n'ai pas pu faire, c'est précisément parce que je suis celui qui l'aurais pu ; si je suis blâmé pour une action mauvaise, c'est précisément parce que j'aurais pu faire le bien.

En ce sens, les actions morales constituent toujours le détour nécessaire de l'appréhension de l'être libre, mais le sens *ontologique* de la liberté ne s'épuise pas dans les *œuvres* de l'homme. Malgré « l'*inadéquation* ressentie par chacun entre son désir d'être et la réalisation », « ce qui reste absolument primitif, c'est l'affirmation joyeuse du pouvoir-être, de l'effort pour être, du *conatus* – au sens de Spinoza – à l'origine de la dynamique de l'être »[3].

[1] SCA, p. 340.
[2] SCA, p. 341.
[3] P. Ricœur, « Avant la loi morale : l'éthique », art.cit., p. 42.

CONCLUSION

L’attestation : une pensée *dans* la liberté

Au terme de notre parcours, dont nous reconnaissons qu'il est loin d'être exhaustif[1], reprenons les trois hypothèses de travail proposées au début[2] :

— Ricœur refuse de faire de la liberté humaine une capacité abstraite de choix ; au contraire, il cherche à remettre la liberté en lien avec la condition concrète de l'homme, où la nature, le corps, autrui et la société sont tous en jeu. Ce n'est que dans une telle condition que la liberté paraît *réelle*, *affirmative* et *puissante*.

— Il semble ensuite que, pour Ricœur, c'est précisément la liberté humaine qui offre un accès privilégié à la compréhension de l'être en général. Si l'être de la liberté paraît avant tout comme un reniement de l'objectivité, c'est parce que celle-ci implique une notion pauvre de l'être. Après avoir écarté l'être comme objectivité, la liberté dévoile l'être comme un *acte affirmatif*.

— Enfin, les méthodes que Ricœur emploie pour saisir le sens ontologique de la liberté ne sont point secondaires. Bien au contraire, elles forment un élément essentiel d'une ontologie de la liberté, dans la mesure où la pensée est elle-même toujours impliquée dans une telle interrogation méthodologique. C'est par un tel « engagement » dans l'interrogation ontologique que la pensée *atteste* l'être de la liberté.

Ces trois propositions demeurant les grandes lignes d'une ontologie de la liberté dans l'œuvre de Ricœur, ce qui saute aux yeux à travers notre parcours, c'est le mouvement perpétuel de cette pensée. Nous proposons donc de conclure notre thèse autour de la notion la plus dynamique, à savoir celle d'*attestation*. Elle récapitule, nous semble-t-il, à la fois le *contenu* et le *style* de cette pensée.

---

[1] Deux grands domaines de la liberté humaine ont été laissés de côté dans notre lecture, à savoir le langage et la temporalité.
[2] Voir notre introduction, *supra*, p. 13-43, notamment p. 13.

1. Le contenu : la liberté en tant qu'attestation de l'être

Tout au long de notre lecture de Ricœur, la liberté humaine est apparue comme une *réceptivité active*. Pour la désigner, Ricœur fait usage, à côté de l'attestation, d'une série de termes tels que reconnaissance, participation, consentement, être-enjoint, etc. Ces termes signifient que la liberté humaine est une activité qui n'est pourtant pas auto-fondatrice, que la liberté n'est active qu'en accueillant l'ordre de l'être qu'elle n'engendre pas. Pour reprendre les termes de G. Marcel, c'est toujours en répondant au don de l'être que l'homme agit librement[1]. À cet égard, l'attestation exprime l'idée d'une confiance que la liberté place dans le fait qu'elle existe parmi des étants. Ce n'est qu'en faisant une telle confiance qu'elle peut devenir réelle, affirmative et puissante.

Dans *Le volontaire et l'involontaire* et *L'homme faillible*, la liberté apparaît clairement comme une activité réceptrice. Comme le début du *Volontaire et l'involontaire* le souligne, c'est la volonté qui donne sens à l'involontaire, et non l'inverse[2] ; dans *L'homme faillible*, pareillement, c'est toujours la dimension infinie de l'être humain qui dévoile la finitude comme une perspective limitée *de* l'ouverture vers l'être. Ce qui est mis en relief dans ces deux ouvrages, c'est un heureux accord entre l'acte de la liberté et sa réceptivité à l'égard de sa condition incarnée et finie.

La symbolique du mal, à son tour, montre que la liberté, *donatrice* du sens de son être, n'en constitue cependant pas le *fondement*[3]. Par les symboles de la faute, l'homme découvre qu'il n'est pas son propre fondement, que « le Cogito est à l'intérieur de l'être et non l'inverse »[4]. Dans le langage religieux et symbolique, c'est en découvrant son statut créé que l'homme retrouve le sens véritable de la liberté. La dernière phrase du *Volontaire et l'involontaire*, « Vouloir n'est pas créer »[5], est confirmée en creux par l'herméneutique des

[1] Voir GMKJ, p. 224-229 ; cf. *supra*, p. 91-94.
[2] Voir VI, p. 8-10.
[3] Voir D.-L.-D. Tiaha, *L'Altérité intime du soi. Sur la phénoménologie de l'agir et du pâtir de Paul Ricœur*, thèse citée, p. 33 ; cf. *supra*, p. 139-140.
[4] SM, p. 331.
[5] VI, p. 456.

symboles du mal.

Cette dialectique de la liberté devient encore plus dramatique dans les écrits des années 60. L'ontologie heideggérienne offre en fait une autre figure de l'accord parfait entre l'activité et la réceptivité. Pour le maître allemand, la liberté est foncièrement un « laisser »[1]. Laisser être, c'est entièrement s'abandonner à l'être, mais cela consiste du même coup dans une résolution d'être-pour-la-mort, manière la plus authentique d'exister. Ricœur, quant à lui, médite sur l'être pour la vie, avec Spinoza ; par sa « voie longue » de l'herméneutique, il montre par contre (peut-on déjà dire « atteste » ?) qu'un tel accord n'est que la terre promise que la pensée ne peut apercevoir qu'avant de mourir[2].

La psychanalyse freudienne en offre un bon exemple : la prise de conscience de l'être est en effet un pèlerinage douloureux qui exige un dessaisissement total de la conscience immédiate et un apprentissage patient des signes obscurs du désir. La réflexion, que l'on peut tenir pour l'*activité* par excellence du Cogito, s'apparente ici à un processus d'*humiliation* devant l'enracinement dans le désir, processus de reconnaissance qu'elle est elle-même mue par le désir plutôt qu'elle ne l'engendre. Ce n'est qu'à travers une telle humiliation que le sujet prend conscience de sa propre vérité : son être en tant qu'acte infini se manifeste précisément dans le décalage inévitable entre la certitude apodictique du soi et une connaissance toujours inadéquate du soi[3].

Avec le « tournant de l'intersubjectivité », la dimension intersubjective de l'être humain devient explicite. Le désir d'être apparaît désormais comme foncièrement *intersubjectif* et *réflexif* : je traite les autres comme mes semblables, et je désire ma liberté comme celle d'un autre. Ce « tournant » ne change pas pour autant la structure fondamentale de la liberté comme réceptivité active[4]. Dans *Soi-même comme un autre*, l'action morale est approchée

[1] Voir *supra*, p. 269.
[2] Voir CI, p. 28.
[3] Voir *supra*, p. 279-280.
[4] Sur ce point, nous ne sommes pas d'accord avec la conclusion de M.-A. Vallée dans son article « Premières approches de la question ontologique chez Ricœur » (dans *Du texte au phénomène. Parcours de Paul Ricœur*, sous la direction de M.-A. Vallée, Milan, Mimesis, 2015, p. 77-90). D'après le commentateur canadien, Ricœur passe d'un paradigme de la philosophie « à deux foyers » à celui qui privilégie la relation horizontale au niveau de l'intersubjectivité (voir notamment p. 89-90). D'après notre lecture, il est vrai que la séparation entre la question de la Transcendance et la question de l'être devient de plus en plus nette chez Ricœur à partir des années 60, mais il existe selon nous toujours une dialectique non-totalisante entre la liberté et l'être, même après que le « tournant de l'intersubjectivité » a rendu manifeste la dimension horizontale de l'être libre. Il est donc très difficile de dire que Ricœur ait abandonné le paradigme « à deux foyers ».

par trois thèmes, la *visée* éthique, l'*obligation* morale et la *conviction* du jugement moral en situation. Ces trois thèmes impliquent tous une activité qui serait impossible sans une réceptivité primordiale : la « visée » implique un bien qui nous attire plutôt que nous ne l'engendrons ; l'« obligation » présuppose la volonté de s'y soumettre ; la « conviction », enfin, qui est presque un synonyme de l'attestation, est un engagement « qui révèle le caractère de dette de l'engagement lui-même » : « dans la conviction, je me risque et je me soumets. Je choisis, mais je me dis : je ne puis autrement. Je prends position, je prends parti et ainsi je *reconnais* ce qui, plus grand que moi, plus durable que moi, plus digne que moi, me constitue en débiteur insolvable »[1].

À cet égard, le désir d'une vie bonne pour moi-même comme un autre et pour l'autre comme moi-même est celui qui anime toute action morale. Ce désir, on ne peut ni le créer, ni le choisir ; ce n'est qu'en désirant une telle vie bonne que l'on agit. Il n'est donc pas surprenant que dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, Ricœur invoque l'image de la conscience intérieure (*Gewissen*)[2] pour illustrer cette *passivité* de la liberté. La conscience présente « une dissymétrie remarquable, qu'on peut dire *verticale*, entre l'instance qui appelle et le soi appelé »[3]. La liberté est donc un « être-enjoint »[4], c'est-à-dire qu'elle se lance dans l'existence en répondant à l'appel qui lui adresse avec autorité : sois libre ! Agis en vue du bien ! Seulement cet « être-enjoint » ne s'atteste que dans l'action par laquelle la liberté vise la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes.

On retrouve là une intuition jaspersienne qui a fasciné le jeune Ricœur 40 ans plus tôt : « je suis ce que je deviens par quelque chose d'autre, mais *sous la forme de mon être libre* »[5] ; en d'autres termes, par le moyen de la *liberté*, je découvre *ce que* je *suis* nécessairement[6].

2. Le style : la pensée en tant qu'attestation de l'être libre

---

[1] P. Ricœur, « Meurt le personnalisme, revient la personne… (1983) », repris dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999, p. 195-202, ici p. 200.
[2] Voir la section « La conscience », dans SCA, p. 393-411.
[3] SCA, p. 394 ; nous soulignons.
[4] SCA, p. 409.
[5] K. Jaspers, *Philosophie*, *op.cit*., p. 405.
[6] Voir *supra*, p. 94-98.

En considérant l'être de la liberté comme une nécessité, tombe-t-on dans une métaphysique aristotélicienne de l'acte ? À ce point, peut-on encore parler d'*activité* de la liberté si elle n'est qu'une manifestation de la nécessité ? Face à ces soupçons, qui sont d'ailleurs inéluctables, c'est la *réflexion* même sur l'être de la liberté qui se manifeste comme une libre participation à l'être[1]. La pensée elle-même devient une attestation de l'être de la liberté qu'elle prend comme objet de réflexion. Tout au long de notre parcours, nous avons chaque fois prêté attention à la mutation *méthodologique* de la réflexion ricœurienne, car selon nous les mouvements méthodologiques de la pensée ne sont pas moins importants que ses contenus. C'est à ce niveau que la notion d'attestation, dont la tonalité est sans doute plus volontariste et plus active que les termes comme « consentement » et « reconnaissance », qui paraît plus pertinente pour désigner l'ensemble de cet itinéraire. Par cet itinéraire, la pensée atteste que l'être est un *acte affirmatif*.

Dans notre lecture de la *Philosophie de la volonté*, nous avions indiqué que Ricœur avait qualifié les méthodes employées dans *Le volontaire et l'involontaire* et dans *L'homme faillible* comme une « réflexion pure »[2], comme une saisie « intuitive » et « directe » de la constitution ontologique de la liberté[3]. Mais *La symbolique du mal* dévoile rétrospectivement que ces méthodes eidétique et transcendantale relèvent en réalité d'une *attestation*. À cause du mal, une ontologie selon laquelle l'être est foncièrement bon est, en termes ricœuriens, « invérifiable »[4]. Corrélativement, que l'homme soit libre pour le bien malgré sa finitude, cela n'est pas moins « invérifiable » qu'une ontologie qui plaide pour une notion de l'être en tant qu'affirmation et acte. Ce n'est alors qu'à travers une interprétation militante que le philosophe atteste son pari initial : le langage symbolique nous parle encore de la « suture de l'homme à l'être » ; le mal est donc une déviance de l'être et non pas constitutif de celui-ci.

[1] Tel est également l'autre côté de la notion spinoziste du *conatus* : bien que l'effort d'être puisse être considéré comme une nécessité, « 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* » (SCA, p. 366). La *réflexion* est en ce sens la manifestation par excellence de notre liberté en tant qu'*acte* ; cf. également la lecture ricœurienne de Jean Nabert dans « L'acte et le signe selon Jean Nabert », dans CI, p. 211-221.
[2] SM, p. 323.
[3] Voir VI, p. 8 ; HF, p. 150.
[4] SM, p. 298.

Après coup, la « réflexion pure » déployée dans *Le volontaire et l'involontaire* et *L'homme faillible* apparaît comme une attestation de la liberté innocente et heureuse, qui n'est pas misérable par sa constitution ontologique.

À partir des années 60, lorsque Ricœur commence à élaborer une herméneutique générale, c'est la relation entre « je suis », « je pense » et « je parle » qui dévoile le statut épistémologique de l'herméneutique comme attestation. Alors que Heidegger déclare que le parler est une expression originaire de l'être-au-monde, Ricœur est conscient du fait qu'une telle déclaration se joue toujours au niveau du langage et que son enracinement dans l'être-au-monde ne peut que s'attester dans le langage. À cet égard, toute compréhension de l'être n'est qu'une « vérité herméneutique »[1], et l'être est toujours « l'être-interprété »[2].

La lecture ricœurienne de la psychanalyse freudienne a montré que retrouver l'être à travers l'interprétation est loin d'être évident. L'herméneute part toujours d'une situation conflictuelle où il y a plusieurs interprétations. Parmi eux, le freudisme est une interprétation qui, apparemment, ne reconnaît pas l'existence de la liberté. D'après Freud, ce que l'on croit être, à savoir une conscience ou liberté, n'est en fait que le produit d'une série de mécanismes pulsionnels qui échappent à notre contrôle. Que le freudisme, qui préconise explicitement « une vérité sans sujet »[3], puisse encore faire l'objet d'une appropriation par la philosophie de la réflexion, c'est le pari que Ricœur a le courage de mener jusqu'au bout. Par sa lecture patiente, notre philosophe est remonté au statut épistémologique de la psychanalyse, qui est précisément celui d'une herméneutique latente. Dans une telle herméneutique, les consciences de l'analyste et du patient sont toutes deux impliquées : le premier emploie les techniques analytiques afin de déchiffrer la conscience du patient, tandis que le second a pour tâche de se soumettre à une telle analyse et d'y reconnaître la vérité du soi. Dès lors, le réalisme et l'objectivisme de la psychanalyse sont l'envers d'une vérité *de* la conscience : en dévoilant la conscience immédiate comme illusoire, la réflexion retrouve son enracinement dans l'être comme désir.

Que la vie, en tant que désir, ait néanmoins un sens, que le langage et la pensée puissent

[1] DI, p. 480.
[2] CI, p. 25 ; cf. *supra*, p. 262-263.
[3] CI, p. 234.

encore atteindre la vérité de l'être, que l'homme puisse participer, par sa pensée et sa parole, à ce fond d'être comme acte, cela ne s'atteste que dans un processus de l'interprétation au sein du langage. Il n'y a donc pas d'être nu. Encore une fois, c'est par une interprétation militante que Ricœur défend la possibilité de penser l'être de la liberté même dans un domaine où semble dominer « l'involontaire absolu »[1].

Enfin, la dimension intersubjective de l'être libre, elle aussi, ne peut que s'attester par l'action dans une condition plurielle. Certes, d'après la phénoménologie transcendantale de Husserl, est impliqué dans toute saisie d'autrui le principe d'analogie, selon lequel tout le monde est mon semblable, y compris mes prédécesseurs et mes successeurs, les autres sans visages. Cependant, la dissymétrie radicale entre ma conscience et la conscience d'autrui bannit toute *vérification* de ce principe. De plus, il s'avère que ce qui prédomine dans la vie intersubjective, ce sont toutes les formes de lutte, d'oppression, d'aliénation. Bref, constate Ricœur très tôt, « on est tenté de penser que l'*opposition* des consciences est la clé de leur *altérité* »[2].

Face à la réalité foncièrement ambiguë, l'herméneutique de l'action et du soi revêt elle-même une dimension *pratique*. En identifiant *théoriquement* la similitude de l'homme dans la vie sociale, politique et morale, l'herméneutique se manifeste comme une *action* qui fait « prévaloir *pratiquement* la similitude de l'homme »[3]. En discernant ce qu'*est* la liberté humaine, l'herméneutique jette la lumière sur ce que *doit être* une vie en commun, où la liberté humaine est souvent indiscernable. Une telle entreprise, qu'assume le philosophe, relève de l'attestation par excellence : comme un agent moral, le philosophe n'a d'autre recours que sa conviction mise à l'épreuve par la critique ; c'est donc par sa parole que le philosophe s'engage dans la vie publique, attestant ainsi que chacun est une liberté capable

[1] Ricœur utilise cette expression pour désigner les trois formes de la nécessité auxquelles la volonté doit consentir : le caractère, l'inconscient et la vie ; voir VI, p. 11.

[2] P. Ricœur, « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne (1954) », repris dans EPh, p. 266-283, ici p. 273. Ricœur est tout à fait attentif à cet aspect conflictuel et même tragique de la vie intersubjective, surtout tel qu'il est présenté par Hegel ; voir TA, p. 316-317 ; SCA, p. 281-290 ; cf. *supra*, p. 355-358. Concernant la tentation de penser l'intersubjectivité en fonction de l'opposition seule, voir notamment le chapitre « Le défi de Hobbes », dans PR, p. 257-270.

[3] Rappelons cette citation importante tirée de « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » : « Si l'analogie de l'*ego* est le transcendantal de toutes les relations intersubjectives, c'est alors une tâche d'identifier *théoriquement* et de faire prévaloir *pratiquement* la similitude de l'homme, mon semblable, dans toutes les relations avec mes contemporains, mes prédécesseurs et mes successeurs » (TA, p. 334 ; nous soulignons).

de viser « *la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes* »[1].

3. L'espérance : l'âme de l'attestation

Il paraît possible de conclure, par les deux mouvements que nous venons de résumer, que sous la plume de Ricœur, l'être et la liberté se déterminent réciproquement. Puisque l'être est le principe du bien et de l'intelligibilité, une liberté humaine existe dans le sens où elle cherche à réaliser le bien et à comprendre son propre être ; en retour, c'est par une telle recherche que la liberté atteste la notion de l'être en tant qu'affirmative et active.

Cependant, le *mal* interdit à la pensée de tenir cette réciprocité pour une dialectique *totalisante*. Dans sa lecture de Kant, Ricœur lui reproche d'avoir entraîné la scission entre la volonté (*der Wille*), déterminée par la loi, et l'arbitraire (*die Willkür*), la volonté contingente qui resurgit dans le mal radical[2]. Mais Ricœur lui-même, en définissant la liberté comme être-pour-le-bien, n'échappe pas davantage à cette difficulté ! En un certain sens, pour toute philosophie qui refuse d'inclure la faute dans la constitution ontologique de la liberté et de faire du mal une composante de l'être, l'aporie du mal surgit nécessairement. Cette aporie se manifeste dans trois dimensions :

— au niveau *éthique*, la liberté, une bonté originaire, paraît incapable de faire le bien ;
— au niveau du *savoir*, on ne sait pas comment une liberté, dont l'essence consiste à faire le bien, peut être affectée par un penchant radical au mal ;
— au niveau *ontologique*, puisque la liberté possède le pouvoir redoutable de nier son propre être, l'aporie du mal paraît en fin de compte comme une énigme ontologique : comment l'être engendre-t-il ce qui *ne devrait pas être* ?

Bref, le mal marque la *limite* de toute pensée ontologique en tant que *savoir* et en tant que *pratique*. Dans ce « Vendredi-Saint spéculatif et pratique »[3], seule l'*espérance* « prend la

[1] SCA, p. 202. Cette idée n'est pas du tout nouvelle dans la pensée de Ricœur. On retrouve dans *Histoire et vérité* une fière affirmation de l'entreprise philosophique qui y voit une parole « qui réfléchit efficacement et qui agit pensivement » (dans « Préface à la première édition [1955] », HV, p. 11). C'est en réfléchissant que le philosophe participe à la vie publique et contribuer à un « co-agir » (le terme vient de J. Michel, « D'une phénoménologie de la volonté à une philosophie du co-agir », art.cit.).
[2] Voir P. Ricœur, *Le concept philosophique de la volonté*, *op.cit*., p. 56 ; SCA, p. 251-254.
[3] CI, p. 413.

relève de l'attestation »[1] : alors que l'attestation affirme à la fois ma capacité d'agir pour le bien et mon être en tant que liberté, l'espérance affirme, malgré l'inscrutabilité du mal et l'incapacité de faire le bien, que je pourrai encore retourner à ma bonté originaire et exister comme une liberté parmi les libertés.

Dans l'espérance se joue la même dialectique entre l'activité et la réceptivité. Toutefois, à la différence de la dialectique de l'altérité et de l'ipséité dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, l'espérance ne peut être approchée qu'en termes *paradoxaux*. Elle paraît tantôt comme une *passivité totale* – je ne suis pas en pouvoir ni de comprendre le mal, ni de régénérer ma liberté, mais la réalisation ultime de mon être libre va m'être accordée comme un don –, tantôt comme une *activité pure* – je consens à persévérer dans l'être, c'est-à-dire à attester mon être libre, *en dépit* du non-savoir de ce don et du non-pouvoir de le vivre. Ce paradoxe garde la pensée des fausses totalisations, car dans l'espérance, le non-savoir et le non-pouvoir demeurent intacts. On ne *sait* pas comment l'espérance est possible, et on ne peut pas davantage *engendrer* l'espérance.

Cette notion paradoxale d'espérance nous rappelle le problème du *désespoir* dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Le désespoir est une fermeture volontaire à l'être : par un libre choix, la liberté refuse de se considérer comme existante et, du même coup, renie l'être comme foncièrement bon. Pour le jeune Ricœur, une ontologie de la liberté est à cet égard animée par une intention explicitement religieuse de salut :

> S'il est vrai […] que toute ontologie est provoquée par la tentation du désespoir, la seule question importante de notre existence est de savoir quel « recours » – en langage marcélien –, quelle « halte » – en langage jaspérien [sic] – nous avons à l'encontre d'une philosophie renaissante du néant[2].

Cependant, la lecture ricœurienne montre également que la « tentation du désespoir » ne peut pas être écartée, même lorsque la pensée se tourne vers la Transcendance. Pour G. Marcel, même si la pensée peut s'orienter vers la Transcendance et vers la détente de la

[1] Cette expression se trouve dans « Le destinataire de la religion : l'homme capable », EC3, p. 439.
[2] GMKJ, p. 35 ; nous avons cité ce passage dans *supra*, p. 89. Comme nous l'avons remarqué à maintes reprises, le début de la *Philosophie de la volonté* annonce encore une intention inséparablement religieuse et ontologique : « l'achèvement de l'ontologie ne peut pas ne pas être une libération » (VI, p. 32).

liberté dans l'être, le monde demeure une « invitation au reniement », et l'incarnation demeure une occasion d'« épreuve » pour l'existence[1]. Pour K. Jaspers, que l'échec ne soit pas le dernier mot de l'être, qu'il soit encore une chiffre de la Transcendance, c'est un mystère devant lequel le philosophe ne peut que se taire. Une philosophie totalisante de l'être et de la liberté n'est donc pas possible.

Nous avons conclu par là que la philosophie n'est pas en capacité de démentir le désespoir par son argumentation, que ce n'est pas elle qui *régénère* la liberté. La philosophie, elle aussi, ne peut qu'espérer dans ce non-savoir et ce non-pouvoir. Ce n'est que dans une telle espérance qu'elle procède à l'éclaircissement des traits d'une *liberté originairement bonne*, afin de contester les absolutisations de la faute et du mal[2]. Ce n'est donc qu'en reconnaissant sa propre limite et en faisant confiance au don de l'être que la pensée peut continuer à attester son être libre dans un monde ambigu, ou, en termes jaspersiens, à « faire dans l'échec l'expérience de l'être »[3]. À ce titre, l'itinéraire de la réflexion de Paul Ricœur constitue précisément une telle *attestation de l'être libre dans l'espérance*.

[1] Voir GMKJ, p. 403.

[2] Dans le fameux essai « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie (1986) » (dans *Lectures 3*, *op.cit*., p. 211-233), Ricœur nous invite également à reconnaître la limite de la pensée en renonçant à la tentative de spéculation totalisante. Ce n'est qu'après une telle reconnaissance que l'on peut continuer à penser plus, agir contre le mal et faire un « travail de deuil » pour le sentiment.

[3] GMKJ, p. 433. Sur ce point, voir *supra*, p. 97-98.

Bibliographie

Pour une bibliographie exhaustive de Paul Ricœur, voir F. D. Vansina, Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire 1935-2008*, Louvain, Peeters, 2008. Seuls les écrits cités dans cette thèse figurent dans cette bibliographie.*

I. Écrits de Paul Ricœur

1. Ouvrages

Les ouvrages ci-dessous sont mis dans l'ordre chronologique de leur première publication. Pour les ouvrages réédités, la date en gras désigne l'édition citée dans cette thèse. Dans les notes en bas de pages, nous indiquons seulement la date de l'édition citée.

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (en collaboration avec M. Dufrenne), Paris, Seuil, 1947, **2000**.

Gabriel Marcel et Karl Jaspers : philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, Éditions du Temps présent, 1947.

Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier-Montaigne, 1950.

Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1957 ; Paris, Seuil, **2011**.

Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 1. L'homme faillible, Paris, Aubier-

Montaigne, 1960.

Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 2. La symbolique du mal, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

Histoire et vérité, Paris, Seuil, 1967, **2001**.

De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965, **1995**.

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969.

Sémantique de l'action. Cours professé à l'Université Catholique de Louvain (chaire Francqui, 1970-1971), Louvain, Cercle de Philosophie, 1971.

Herméneutique. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain (1971-1972), Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1971-1972 ; édition digitale établie par D. Frey et M.-A. Vallée, Paris, Fonds Ricœur, **2013**.

La métaphore vive, Paris, Seuil, 1975, **1997**.

Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, 1983, **1991**.

Temps et récit 3. Le temps raconté, Paris, Seuil, 1985, **1991**.

Du texte à l'action. Essais herméneutiques II, Paris, Seuil, 1986, **1998**.

À l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 1986.

Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990, **1996**.

Lectures 1. Autour du politique, Paris, Seuil, 1991, **1999**.

Lectures 2. La contrée des philosophes, Paris, Seuil, 1992, **1999**.

Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Paris, Seuil, 1994, **2006**.

Réflexion faite : autobiographie intellectuelle, Paris, Éditions Esprit, 1995.

La critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

L'idéologie et l'utopie, trad. M. R. d'Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, 1997, **2005**.

Parcours de la reconnaissance, Paris, Stock, 2004 ; Paris, Gallimard, **2005**.

Autour de la psychanalyse. Écrits et conférences 1, textes rassemblés et préparés par C. Goldenstein et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2008.

Herméneutique. Écrits et conférences 2, textes rassemblés et annotés par D. Frey et N. Stricker*,* présentés par D. Frey, Paris, Seuil, 2010.

Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3, textes rassemblés, établis, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée, Paris, Seuil, 2013.

Le concept philosophique de la volonté. Cours professé à Montréal (18 septembre – 31

octobre 1967), édition digitale établie par O. Abel et R. Picardi, Paris, Fonds Ricœur, 2014.

Le discours de l'action. Cours professé à l'Université Catholique de Louvain (chaire Francqui, 1970-1971), édition digitale établie par C. Goldenstein et J.-C. Monod, Paris, Fonds Ricœur, 2015.

2. Articles (dans l'ordre chronologique)

Seuls les articles qui ne sont pas repris dans les ouvrages mentionnés ci-dessus sont indiqués ici. Pour les articles qui se trouvent dans les ouvrages, nous indiquons simplement dans les notes de bas de page l'année de leur première parution et la pagination dans le recueil respectif. Pour les articles suivants, nous indiquons l'année de la première parution s'il s'agit d'une réédition.

« Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence », dans J. Boisset et al., *Le problème de la philosophie chrétienne*, Paris, PUF, 1949, p. 43-67.

« Introduction à *Ideen I* de E. Husserl par le traducteur (1950) », dans E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, p. xi-xxxix.

« Culpabilité tragique et culpabilité biblique », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33/4 (1953), p. 285-307.

« Phénoménologie existentielle », dans *Encyclopédie française XIX. Philosophie et religion*, Paris, Larousse, 1957, p. 19.10-8 à 19.10-12.

« Philosophie et religion chez Karl Jaspers », dans *Revue d'histoire et de philosophie*

religieuses 37/3 (1957), p. 207-235.

« Renouveau de l'ontologie », dans *Encyclopédie française XIX. Philosophie et religion*, Paris, Larousse, 1957, p. 19.16-15 à 19.18-3.

« Nature et liberté », dans F. Alquié éd., *Existence et nature*, Paris, PUF, 1962, p. 125-137.

« Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage (1966) », réédité par S. Lelièvre, dans *Études ricœuriennes / Ricœur studies* 5/1 (2014), p. 7-27.

« Husserl and Wittgenstein », in E. N. Lee and M. Mandelbaum eds., *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1967, p. 207-217.

« New Development in Phenomenology in France: the Phenomenology of Language », in *Social Research* 34/1 (1967), p. 1-30.

« Philosophie et langage », dans *La philosophie contemporaine. Chroniques III. Métaphysique, phénoménologie, langage et structure*, par les soins de R. Klibansky, Firenze: La nuova Italia Editrice, 1969, p. 272-295.

« Le philosophe et le politique devant la question de la liberté », dans *La liberté et l'ordre social. Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres internationales de Genève*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1969, p. 41-56.

« From Existentialism to the Philosophy of Language (1971) », in *Philosophy Today* 17/2 (1973), p. 88-96.

« Langage (Philosophies du) », dans *Encyclopædia Universalis IX*, Paris, Encyclopædia

Universalis France, 1971, p. 771-781.

« Ontologie », dans *Encyclopædia Universalis XII*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1972, p. 94-102.

« Signe et sens », dans *Encyclopædia Universalis XII*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1972, p. 1011-1015.

« Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue », in *Philosophy Today* 17/2 (1973), p. 153-165.

« Hegel aujourd'hui (1974) », dans *Études théologiques et religieuses* 80/Hors-série (2005), p. 9-29.

« My Relation to the History of Philosophy », in *The Iliff Review* 35/3 (1978), p. 5-12.

« Avant la loi morale : l'éthique », dans *Encyclopædia Universalis. Supplément II*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1985, p. 42-45.

« Préface à M. Chiodi », dans M. Chiodi, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella recerca filosofica di Paul Ricœur*, Brescia, Morcelliana, 1990, p. ix-xix.

« L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris, Cerf, 1991, p. 381-403.

« La souffrance n'est pas la douleur (1992) », dans *Souffrance et douleur. Autour de Paul*

Ricœur, sous la direction de C. Marin et N. Zaccaï-Reyners, Paris, PUF, 2013, p. 13-33.

« Expérience et langage dans le discours religieux », dans *Paul Ricœur : l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, sous la direction de J. Greisch, Paris, Beauchesne, 1995, p. 159-179.

« Justice et vérité », dans P. Capelle-Dumont éd., *Le statut contemporain de la philosophie première. Centenaire de la Faculté de Philosophie de l'ICP*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 51-71.

« La liberté et ses institutions », dans *Qui est libre ? Sept essais sur la problématique de la liberté*, Budapest, Éditions Orphéus / Paris-Montréal, L'Harmattan, 2002, p. 9-22.

II. Études sur Paul Ricœur

J.-L. Almaric, *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, Paris, Hermann, 2013.

F. Dastur, « De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique », dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris, Cerf, 1991, p. 37-50.

—, « Paul Ricœur : le soi et l'autre. L'altérité la plus intime : la conscience », dans *Paul Ricœur : l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, sous la direction de J. Greisch, Paris, Beauchesne, 1995, p. 59-71.

B. DeFord, « On Loving Our Enemies: Ricœur on Animosity, Violence and Evil », intervention au colloque *À la frontière de la pensée de Paul Ricœur*, Belgique, Université

d'Anvers, 2014, communication non publiée.

G. Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie / Louvain-Paris-Dudley (MA), Peeters, 2006.

D. Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, PUF, 2008.

—, « La lecture selon Ricœur. Retour sur quelques aspects de son herméneutique », à paraître.

—, « Recension de Gaëlle Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques* », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 89/1 (2009), p. 111-112.

—, « Religion et régénération de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 92/4 (2012), p. 595-617.

J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'intention de la philosophie de la religion. Tome III. Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Cerf, 2004.

J. Grondin, *Paul Ricœur*, Paris, PUF, 2013.

D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*, Evanston, Northwestern University Press, 1971.

Q. Kuang, « La signification ontologique de la liberté dans *Le volontaire et l'involontaire* », dans *La jeunesse d'une pensée. Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*, sous

la direction de D. Frey, Strasbourg, PUS, 2015, p. 65-74.

T. M. van Leeuwen, *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Amsterdam, Rodopi, 1981.

J. Michel, « D'une phénoménologie de la volonté à une philosophie du co-agir », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 99/4 (2015), p. 641-660.

—, « Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur », dans *Archivio di filosofia* 67/4 (2004), p. 643-657.

—, « L'ontologie fragmentée », dans *Laval théologique et philosophique* 65/3 (2009), p. 479-487.

—, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006 (thèse originelle : *Paul Ricœur et les paradoxes de la raison pratique*, thèse doctorale, Paris, EHESS, 2001).

—, « Le sens des institutions », dans *Quand le social vient au sens. Philosophie des sciences historiques et sociales*, Bruxelles, P. I. E. Peter Lang, 2015, p. 75-109.

P.-O. Monteil, *Ricœur politique*, Rennes, PUR, 2013.

R. Picardi, « Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 99/4 (2015), p. 599-639.

B. Stevens, *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1991.

—, « Puissance et effectivité de l'être (à propos de Ricœur et de Heidegger) », dans *Études de lettres* 3-4 (1996), p. 73-88.

Y. Sugimura, « L'homme médiation imparfaite. De *L'homme faillible* à l'herméneutique du soi », dans *Paul Ricœur : l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, sous la direction de J. Greisch, Paris, Beauchesne, 1995, p. 195-217.

A. Thomasset, *Paul Ricœur : une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, Presses universitaires / Peeters, 1996.

D.-L.-D. Tiaha, *L'Altérité intime du soi. Sur la phénoménologie de l'agir et du pâtir de Paul Ricœur*, thèse non publiée.

M.-A. Vallée, « Premières approches de la question ontologique chez Ricœur », dans *Du texte au phénomène. Parcours de Paul Ricœur*, sous la direction de M.-A. Vallée, Milan, Mimesis, 2015, p. 77-90.

—, « Quelle sorte d'être est le soi ? », dans *Études ricœuriennes / Ricœur studies* 1/1 (2010), p. 34-44.

F. D. Vansina, « La problématique épochale chez P. Ricœur et l'existentialisme », dans *Revue philosophique de Louvain* 70/8 (1972), p. 587-619.

M. Wieger, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique : une lecture croisée de l'Ancien Testament et des Tragiques grecs », dans *La jeunesse d'une pensée. Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*, sous la direction de D. Frey, Strasbourg, PUS, 2015, p. 159-169.

III. Autres ouvrages cités

Pour les ouvrages réédités, la date en gras désigne l'édition citée dans cette thèse.

Aristote, *Métaphysique. Tome I*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, **2000**.

J.-F. Courtine, « Réduction phénoménologique-transcendantale et différence ontico-ontologique », dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 207-247.

M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

J. Ellul, *L'espérance oubliée*, Paris, La Table Ronde, 1972, **2004**.

S. Freud, *Métapsychologie*, traduction revue et corrigée par J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, **1986**.

R. Guilead, *Le problème de la liberté chez Heidegger*, préface par P. Ricœur, Louvain, Éditions Nauwelaerts / Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1965.

G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Flammarion, 2012.

M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret et al., Paris, Gallimard, 1976.

—, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1982.

—, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

—, *L'Être et le Temps*, trad. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.

—, *Kant et le problème de la métaphysique*, introduction et traduction par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

— , « Lettre de Heidegger à Husserl », trad. J.-F. Courtine, dans E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 115-118.

— , *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.

—, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, **2014**.

E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, **1985**.

—, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. É. Escoubas, Paris, PUF, 1982.

— , *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1947, **1992**.

K. Jaspers, *Philosophie*, trad. J. Hersch avec la collaboration de I. Kruse et J. Étoré, Berlin et al., Springer-Verlag, 1986.

E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, dans *Œuvres philosophiques. Tome II. Des* Prolégomènes *aux écrits de 1791*, sous la direction de F.

Alquié, Paris, Gallimard, 1985, p. 595-804.

—, *Critique de la raison pure*, trad. J. Barni, revue par A. J.-L. Delamarre et F. Marty, dans *Œuvres philosophiques. Tome I. Des premiers écrits à la* Critique de la raison pure, sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, 1980, p. 705-1470.

—, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, revue par F. Alquié, dans *Œuvres philosophiques. Tome II. Des* Prolégomènes *aux écrits de 1791*, sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, 1985, p. 241-337.

J. Ladrière, « L'abîme », dans *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison, tome I*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, p. 171-191.

M. Luther, *Commentaire de l'Épître aux Galates. Tome I (Œuvres. Tome XV)*, traduction, notes et tables par R.-H. Esnault, Genève, Labor et fides, 1969.

—, *Du serf arbitre*, présentation, traduction et notes par G. Lagarrigue, Paris, Gallimard, 2001.

G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940.

—, *Entretiens : Paul Ricœur et Gabriel Marcel* (en collaboration avec P. Ricœur), Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

— , *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

—, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris, Desclée de Brouwer,

1933 ; Louvain, Éditions Nauwelaerts / Paris, Béatrice-Nauwelaerts, **1967**.

M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943.

J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988.

R. Schérer, *La phénoménologie des « Recherches logiques » de Husserl*, Paris, PUF, 1967.

F. F. Seeburger, « Heidegger and the Phenomenological Reduction », in *Philosophy and Phenomenological Research* 36/2 (1975), p. 212-221.

P. Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty : qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1966.

Table des matières

Remerciements **2**

Sommaire **3**

Liste des abréviations **6**

INTRODUCTION. Une ontologie de la liberté en question **8**

Chapitre 1. La trajectoire de la pensée ontologique de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur **13**

I. « Nature et liberté (1962) » 14

1. Le mouvement régressif : la séparation entre la nature et la liberté 15

2. Le mouvement ascendant : la dialectique de la nature et de la liberté 18

3. La démarche réflexive implicite 21

II. « Liberté (1971) » 23

1. Le discours descriptif de l'action 25

2. Le discours prescriptif de l'action 28

3. Le discours ontologique de la liberté 31

III. « La liberté et ses institutions (2002) » 34

1. Une phénoménologie de l'homme capable 36

2. Un discours normatif de la reconnaissance 40

Chapitre 2. Une pensée ontologique en question **44**

I. Les discussions relatives à l'être du soi 46

1. Le « soi relationnel » 47

2. Le « soi substantiel » 50
II. Les discussions ontologiques portant sur l'ensemble de l'œuvre 54
1. Une lecture heideggérienne de l'ontologie ricœurienne 55
2. Le fondement de l'agir humain 59
III. Le plan de notre recherche 61

Première partie. Liberté, existence et réflexion 65

Chapitre 3. Une ontologie de la liberté dans la ligne de la philosophie de l'existence 66
I. Limites du savoir 71
1. L'incarnation et le savoir 72
2. La liberté et le savoir 74
3. La signification existentielle du savoir 76
II. La phénoménologie et son dépassement 77
1. L'incarnation et la phénoménologie 79
2. Le vouloir et la phénoménologie 82
3. La nécessité et la limite de la phénoménologie 87
III. La liberté et la Transcendance 88
1. Une ontologie de la libération 91
2. Une ontologie du paradoxe 94
IV. La possibilité d'une pensée métaphysique 100
1. La « réflexion seconde » 101
2. La contemplation des chiffres 103
V. Quelques remarques critiques 106
1. Les grandes lignes d'une ontologie de la liberté dans la perspective existentialiste 106
2. Les critiques ricœuriennes de la philosophie de l'existence 108

Deuxième partie. La liberté selon la *Philosophie de la volonté* 115

Chapitre 4. La description de la liberté incarnée **116**

I. Une phénoménologie de l'incarnation 118

1. L'incarnation : une problématique renouvelée 118

2. La phénoménologie : une méthode renouvelée 121

II. La description eidétique de la liberté et son dépassement 124

1. La description eidétique de la liberté 124

2. Le dépassement de l'eidétique dans l'existence 127

III. Une ontologie de la liberté en mouvement 132

1. L'arrière-plan « existentialiste » du questionnement ontologique 133

2. Les présuppositions ontologiques de la phénoménologie 135

3. Les limites de la description eidétique : vers une phénoménologie transcendantale 137

Chapitre 5. L'ontologie de la liberté faillible **142**

I. La mutation de la phénoménologie de la volonté 143

1. L'enjeu ontologique de la réduction transcendantale 144

2. L'ambiguïté ontologique de la phénoménologie transcendantale 147

3. Vers une phénoménologie de la synthèse 150

II. La synthèse transcendantale et la « liberté » de connaître 153

1. La constitution de l'objet en tant que synthèse 154

2. Le connaître : une « liberté » étrange 158

III. La synthèse pratique et la liberté d'agir 163

1. La rationalité en tant que dimension infinie de l'agir 165

2. La constitution ontologique de la personne 172

3. Le respect en tant que liberté pratique 175

IV. La fragilité affective et la liberté d'exister 179

1. La démarche phénoménologique en question 181

2. Une phénoménologie du sentir 185

3. L'affectivité et la liberté d'exister 191

V. L'être en tant qu'affirmation originaire 193

1. De quelle liberté humaine s'agit-il ?..... 195

2. De quelle notion de l'être s'agit-il ?..... 199

3. Un regard critique envers la méthode phénoménologique..... 203

Chapitre 6. Le mal, la liberté et l'être..... 206

I. Le drame de la faute et de l'être..... 211

1. La liberté humaine selon le mythe adamique..... 212

2. L'extériorité du mal..... 217

3. L'espérance pour la régénération de la liberté..... 220

II. De la Transcendance au sacré : vers une ontologie militante..... 222

1. Une question philosophique ou une intention religieuse ?..... 224

2. L'intention philosophique de l'herméneutique du « sacré »..... 228

3. La vérité de la croyance..... 232

4. De la croyance à la vérité ontologique..... 240

Troisième partie. Vers une herméneutique de l'homme libre..... 246

Chapitre 7. La liberté selon une herméneutique du « je suis »..... 251

1. Le schéma d'une herméneutique du « je suis »..... 253

1. Une problématique heideggérienne du « je suis »..... 253

2. Une démarche non-heideggérienne de la phénoménologie herméneutique..... 260

3. La phénoménologie herméneutique en tant que philosophie réflexive..... 263

II. La psychanalyse freudienne et la philosophie réflexive..... 269

1. L'appropriation philosophique du réalisme freudien..... 272

2. La reprise réflexive de la psychanalyse freudienne..... 277

3. La limite de la phénoménologie et l'enracinement ontologique de la réflexion..... 282

4. Vers une liberté de l'interprétation..... 286

III. L'ontologie et la religion : la liberté selon l'espérance..... 290

1. Religion éthique ou théologie de la grâce ?..... 291

2. L'impossible réplique éthique..... 295

3. L'approximation philosophique du kérygme de l'espérance..... 299

Chapitre 8. De l'herméneutique de l'action à l'attestation du soi.....308

I. Le « tournant de l'intersubjectivité » et la mutation de l'herméneutique.....309

1. Le « tournant de l'intersubjectivité » : un point de départ hégélien ?.....309

2. La dimension intersubjective du soi selon Hegel et selon Husserl.....313

3. La médiation symbolique de l'action..... 322

4. L'idéologie et l'herméneutique..... 328

II. L'ontologie de la liberté autour de la notion d'attestation.....338

1. Une pierre de touche : la morale kantienne..... 340

2. L'action morale en tant qu'attestation du désir d'être..... 348

3. L'attestation : du tragique de l'action au consentement à l'agir.....355

CONCLUSION. L'attestation : une pensée *dans* la liberté.....360

1. Le contenu : la liberté en tant qu'attestation de l'être..... 362

2. Le style : la pensée en tant qu'attestation de l'être libre.....365

3. L'espérance : l'âme de l'attestation..... 368

Bibliographie..... 371

Quan KUANG

Une ontologie de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur

Résumé

Penser l'être humain comme un *être libre* : tel est le souci constant de la réflexion de Paul Ricœur. Au niveau anthropologique, le philosophe cherche à remettre la liberté en lien avec la condition concrète de l'homme, où la nature, le corps, autrui et la société sont en jeu. Ce n'est qu'en reconnaissant une telle condition que la liberté devient *réelle*, *affirmative* et *puissante*. Au niveau ontologique, c'est la liberté humaine qui offre un accès privilégié à la compréhension de l'être en général. Après avoir écarté la notion de l'être comme objectivité, la liberté le dévoile comme un *acte affirmatif*. Au niveau méthodologique, le développement d'une herméneutique phénoménologique constitue un élément essentiel de l'ontologie de la liberté, dans la mesure où la pensée est elle-même toujours impliquée dans cette interrogation ontologique. C'est par un tel « engagement » que la pensée *atteste* l'être de la liberté, surtout face à l'énigme du *mal*.

Mots-clés : Paul Ricœur, liberté, anthropologie, ontologie, phénoménologie, herméneutique, philosophie de l'existence, philosophie de la réflexion, philosophie de la religion, sujet, mal radical, attestation, espérance, désir d'être, passivité.

An Ontology of Freedom in the Works of Paul Ricœur

Abstract

One of the persistent concerns of Paul Ricœur's philosophy is to reflect upon the human being as *being free*. At the anthropological level, Ricœur always considers freedom within concrete human condition, in which nature, body, others and society are all involved. One's freedom becomes *real*, *affirming* and *powerful* only when such condition is recognized. At the ontological level, it is only as a free being that one has the privileged access to the understanding of being in general. Human as free being reveals that being should not be understood as objectivity, but as an *affirming act*. Finally, at the methodological level, Ricœur's elaboration of phenomenological hermeneutics constitutes an essential element of his ontology of freedom. From his methodological development, it can be seen that the thinking philosopher himself, as a free being, is also engaged in his inquiry. In this regard, Ricœur's philosophy as such becomes an *attestation* of free being, especially in his confrontation with the enigma of evil.

Keywords : Paul Ricœur, freedom, anthropology, ontology, phenomenology, hermeneutics, philosophy of existence, philosophy of reflection, philosophy of religion, subject, radical evil, attestation, hope, desire to be, passivity.