

Université de Montréal

La question du sujet dans l'œuvre de Paul Ricœur :
le projet d'une herméneutique du soi

Par
Marc-Antoine Vallée

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en philosophie

Avril 2007

© Marc-Antoine Vallée, 2007



B

29

UE4

2001

7.10.1

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
La question du sujet dans l'œuvre de Paul Ricœur :
le projet d'une herméneutique du soi

présenté par :
Marc-Antoine Vallée

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Iain Macdonald
président-rapporteur

Jean Grondin
directeur de recherche

Bettina Bergo
membre du jury

Résumé

L'objet de ce travail de recherche est de retracer le développement de la question du sujet dans l'œuvre de Paul Ricœur (1913-2005), en partant de ses premiers travaux sur la volonté jusqu'à la formulation du projet d'une herméneutique du soi. La thèse que nous défendons est que le parcours de Ricœur se caractérise par un constant effort pour éviter les apories du cartésianisme et de la conception moderne du sujet, tout en évitant de prendre une position antisubjectiviste. La solution proposée par Ricœur consiste à renoncer une fois pour toutes à l'idée moderne de trouver un fondement absolu dans le sujet sur lequel il serait possible de construire un système philosophique, et de penser plutôt le sujet comme une visée ou comme un point d'arrivée. Nous montrerons que ce renoncement s'annonce dès les premières recherches sur la volonté et se trouve renforcé par le tournant herméneutique qui invite le sujet à se comprendre par l'interprétation des symboles et des textes. Notre thèse est que le projet d'une herméneutique du soi, tel que formulé dans *Soi-même comme un autre* (1990), peut être considéré comme l'aboutissement de la pensée de Ricœur sur la question du sujet, au sens où il s'agit selon nous de la meilleure solution de rechange qu'il propose aux apories du subjectivisme moderne et de l'antisubjectivisme. Nous tâcherons ici de montrer que la conception herméneutique du sujet avancée par Ricœur met alors surtout l'accent sur l'identité du soi, sa capacité à agir et la dimension éthique de son existence.

Mots clés : Philosophie, Herméneutique, Interprétation, Philosophie réflexive, Identité, Subjectivité, Intersubjectivité, Éthique, Ontologie.

Summary

The present thesis focuses on the development of the question of the subject in the work of Paul Ricœur (1913-2005). Our main interest is to understand how the question of the subject has been developed from the early works on the will until the formulation of the project of a hermeneutics of the self. This journey is directed by a constant effort to avoid the aporias of cartesianism and of the modern “hegemonic” conception of the subject, without taking an antisubjectivist position. The alternative solution proposed by Ricœur is to give up once and for all the modern idea of finding an absolute foundation in the subject on which it would be possible to construct a philosophical system, and rather to think the subject as something to aim at. This renunciation is already at work in the early research on the will and is only accentuated by the hermeneutical turn which invites the subject to understand himself through the interpretation of symbols and texts. Our thesis is that the project of a hermeneutics of the self, as formulated in *Oneself as Another* (1990), constitutes the main outcome of Ricœur’s thought on the question of the subject, in the sense that it constitutes the best alternative that he has to offer against the aporias of modern subjectivism and of antisubjectivism. Our research will show that the hermeneutical conception of the self put forward by Ricœur sheds new light on the identity of the self, on his capacity to act and on the ethic dimension of his existence.

Keywords: Philosophy, Hermeneutics, Interpretation, Reflexive philosophy, Identity, Subjectivity, Intersubjectivity, Ethics, Ontology.

Table des matières

Abréviations	p. iv
1. Introduction	p. 1
2. Une première approche de la question du sujet : penser la volonté	p. 6
3. Un nécessaire tournant herméneutique	p. 20
3.1 L'herméneutique des symboles : la question du mal	p. 20
3.2 L'herméneutique des symboles : la question de l'inconscient	p. 29
3.3 Les interprétations en conflit	p. 35
4. La question du sujet face à l'herméneutique des textes	p. 42
4.1 L'herméneutique des textes	p. 42
4.2 Le sujet devant le texte : la métaphore	p. 47
4.3 Le sujet devant le texte : le récit	p. 52
4.4 Identité narrative et conscience historique	p. 56
5. Le projet d'une herméneutique du soi : un tournant intersubjectif	p. 61
5.1 L'identité narrative du soi : mêmeté/ipséité	p. 63
5.2 Le soi capable	p. 69
5.3 La « petite éthique »	p. 73
5.4 L'attestation de soi	p. 79
5.5 Le soi et l'altérité	p. 82
6. Conclusion	p. 86
6.1 Une solution à la question du sujet	p. 86
6.2 Vers quelle ontologie?	p. 95
Bibliographie	p. 100

Abréviations

- CC – La critique et la conviction (1995)
CI – Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I (1969)
DI – De l'interprétation. Essai sur Freud (1965)
EP – À l'école de la phénoménologie (1986)
HV – Histoire et vérité (1955, 1964)
IU – L'idéologie et l'utopie (1997)
KJPE – Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (1947)
L1 – Lectures 1. Autour du politique (1991)
L2 – Lectures 2. La contrée des philosophes (1992)
L3 – Lectures 3. Aux frontières de la philosophie (1994)
MHO – La mémoire, l'histoire, l'oubli (2000)
MV – La métaphore vive (1975)
PB – Penser la Bible (1998)
PR – Parcours de la reconnaissance (2004)
PV 1 – Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire (1950)
PV 2 – Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité (1960)
RF – Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle (1995)
SMCA – Soi-même comme un autre (1990)
TA – Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II (1986)
TR 1 – Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique (1983)
TR 2 – Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction (1984)
TR 3 – Temps et récit III. Le temps raconté (1985)

1. Introduction

L'œuvre de Paul Ricœur (1913-2005), qui est le fruit de plus de soixante ans de travail et d'écriture, se caractérise par la diversité des questions, des thèmes et des influences qui l'ont marquée. De la question du mal à celle du temps, en passant par les grands thèmes de la volonté, de l'inconscient, du récit et de la mémoire, Ricœur a suivi différents chemins en multipliant les détours, au risque de perdre l'unité de son œuvre. En fait, Ricœur a lui-même admis éprouver des difficultés à retrouver l'unité de tout ce parcours, qui rétrospectivement lui paraissait surtout marqué de discontinuités. Néanmoins les différents commentateurs de cette œuvre ont su trouver, dans leurs travaux, divers fils conducteurs (un thème, une question, une façon de faire, etc.) permettant d'aborder son développement selon une certaine cohérence et unité. La lecture que nous proposons ici part aussi de l'idée qu'il est effectivement possible de trouver une certaine unité à cette œuvre, en dépit de sa discontinuité apparente. Notre fil conducteur se trouve dans la question du sujet dans l'œuvre de Paul Ricœur, qui, selon nous, impose sa présence, discrète mais constante, des premiers travaux sur la volonté au projet final d'une herméneutique du soi¹. Mais cette question du sujet ne nous servira pas seulement à établir une continuité dans cette œuvre, elle nous permet surtout de mettre en évidence la question philosophique la plus pertinente que Ricœur pose à notre temps.

S'intéresser à la notion de sujet peut paraître anachronique, quand, depuis plus d'un siècle, des grands penseurs comme Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger et Derrida ont tous dénoncé à leur façon les problèmes et les illusions entourant cette notion. De fait, que reste-t-il du sujet après ces critiques? Le sujet n'est-il pas un principe cartésien

¹ Nous sommes précédés sur cette voie par l'excellent travail de Domenico Jervolino intitulé *Il cogito e l'ermeneutica : La questione del soggetto in Ricœur* (traduction anglaise : *The Cogito and Hermeneutics : The Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990.).

périmé? Quel sens y a-t-il à s'interroger sur cette notion dans le cadre d'une étude sur une œuvre postérieure à ces critiques du sujet, comme l'œuvre de Paul Ricœur? L'hypothèse qui nous guide dans ce travail est que, pour Ricœur, le sujet reste bel et bien une question actuelle pour la pensée de notre temps. Pourtant, cette présence de la question du sujet chez Ricœur n'est pas, selon nous, l'indice d'un retour en arrière vers le principe cartésien d'un sujet sur lequel il s'agirait de bâtir un système philosophique. Ricœur prend bien note des critiques formulées à l'endroit de la conception moderne du sujet, qui dénoncent cette tentative de faire du sujet le principe premier, le *fundamentum inconcussum*, d'une philosophie systématique. C'est pourquoi dans son œuvre la notion de sujet se présente d'abord et avant tout sous la forme d'une question plutôt que d'un principe de base, ou comme un point d'arrivée plutôt qu'un point de départ. Nous verrons comment c'est précisément parce qu'il garde ouverte la question du sujet, qu'il est en mesure d'accueillir les grandes critiques de cette notion, sans pour autant y renoncer complètement.

Ricœur entretient un rapport complexe à la tradition philosophique moderne, en ce qu'il est à la fois un héritier du questionnement sur le sujet et de la philosophie réflexive, tout en gardant une distance critique face à cette tradition. Johann Michel parlera de cette ambivalence caractéristique de l'œuvre de Ricœur en termes d'un « modernisme paradoxal² », alliant de façon originale des thèses modernes à des thèses dites anti-modernes ou parfois même dites post-modernes. Nous verrons comment dès ses premières œuvres, Ricœur reprend la question moderne du sujet, sans jamais réactualiser la tentative moderne de fonder la philosophie dans le sujet. Bien au contraire, ses

² Cf. Johann Michel, « Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur », in *Archives de philosophie*, 67, 2004, pp. 643-657.

premières œuvres donnent à penser un sujet décentré et en quête de soi, qui accueille favorablement les principales critiques nietzschéennes, freudiennes et structuralistes du sujet. Mais cet accueil est constamment mis au profit d'une recherche d'une meilleure compréhension de soi de la part du sujet. Nous verrons que le pari de Ricœur est que l'herméneutique philosophique permet d'ouvrir la voie à une nouvelle philosophie du sujet, qui tienne compte des critiques des « maîtres du soupçon ». En d'autres termes, les critiques anti-subjectivistes formulées en réaction à la modernité philosophique jouent à la fois, pour Ricœur, un rôle négatif contre les philosophies qui prennent le sujet pour fondement ultime et un rôle positif dans la quête d'une meilleure compréhension de soi du sujet.

En tant que fil conducteur, la question du sujet ne jouit pas d'un traitement limité et circonscrit dans l'œuvre de Ricœur, mais forme plutôt une trame de fond constante de son parcours philosophique. Il s'agira donc de suivre le développement de ce questionnement sur le sujet à travers les grandes étapes du cheminement philosophique de Ricœur. Nous verrons d'abord comment la conception d'un sujet décentré, loin de tout idéalisme, est déjà à l'œuvre dans ses premiers travaux sur la volonté. Nous suivrons ensuite le déploiement de cette thématique du sujet dans le tournant herméneutique que Ricœur fait subir à son œuvre. L'herméneutique des symboles est le lieu d'une confrontation au grand problème du mal, qui reviendra à plusieurs reprises dans la suite de l'œuvre, ainsi qu'à la question de l'inconscient tel que pensé par Freud. Ce détour herméneutique est pour Ricœur une écoute de la donation de sens s'offrant dans le langage symbolique et qui demande à être interprétée. Le sujet décentré y trouvera un lieu privilégié pour alimenter son effort d'interprétation de soi et sa recherche d'un

« devenir conscient ». Mais très vite Ricœur se heurtera à la pluralité des interprétations (psychanalytiques, phénoménologiques, structuralistes, etc.) entrant en compétition les unes avec les autres. Nous chercherons à montrer en quel sens le « conflit des interprétations » sera pour Ricœur le lieu d'un approfondissement des rapports entre l'herméneutique et la philosophie réflexive, dans leur contribution à une meilleure compréhension du sujet.

Nous verrons ensuite comment la question du sujet se développe en suivant un nouveau détour herméneutique qui passe des symboles aux textes. Il importera de saisir le rôle de la métaphore et du récit dans la compréhension de soi du sujet devant le texte. Selon Ricœur, la capacité d'innovation sémantique contenue dans ce qu'il appelle la « métaphore vive » forme un moyen important d'exploration du rapport d'appartenance du sujet au monde pré-objectif. De même, Ricœur reconnaît au récit la capacité d'opérer une configuration de notre expérience temporelle, permettant de penser un temps humain. De la métaphore au récit, l'herméneutique des textes offre donc au sujet dans sa visée réflexive un élargissement de ses modes de compréhension de soi. Nous suivrons cette contribution de l'herméneutique des textes jusque dans son apport à la formation de l'identité narrative et de la conscience historique du sujet se comprenant devant le récit. Ces deux thèmes ouvriront la voie à la dernière grande étape de notre parcours, qui consistera à étudier le projet d'une herméneutique du soi tel qu'élaboré dans *Soi-même comme un autre*.

Notre thèse est que *Soi-même comme un autre* constitue le principal aboutissement de ce parcours philosophique concernant la question du sujet, puisque c'est dans cette œuvre majeure que Ricœur formule son important projet d'une

herméneutique du soi. Si nous parlons d'un aboutissement, c'est parce que l'œuvre postérieure à *Soi-même comme un autre* ne marque pas de rupture décisive avec ce projet d'une herméneutique du soi. Elle doit surtout être comprise comme une élaboration et un approfondissement de cette herméneutique. Cependant, la raison essentielle pour laquelle nous parlons d'un aboutissement, c'est parce que nous chercherons à défendre la thèse que le projet d'une herméneutique du soi constitue la plus importante réponse proposée par Ricœur aux différentes tentatives antisubjectivistes de dissolution du sujet, tout en évitant de retomber dans les problèmes impliqués par la conception moderne du sujet. C'est à la lumière de ce projet et de l'ensemble du parcours qui le précède, que nous pourrons trouver une réponse pertinente concernant l'importance de garder ouverte la question du sujet, en dépit des critiques antisubjectivistes. Pourquoi ne pas renoncer au sujet? Pourquoi une herméneutique du soi? Indiquons simplement que, selon nous, le principal intérêt de la démarche de Ricœur est de chercher à préserver un horizon de sens à la quête réflexive d'une meilleure compréhension de soi du sujet agissant, ainsi qu'à une certaine conception de l'éthique, impliquant un sujet capable de promettre et de se reconnaître comme étant responsable de ses actes.

2. Une première approche de la question du sujet : penser la volonté

La *Philosophie de la volonté* (1950-60) est à la fois le premier grand ouvrage de Ricœur et une première approche de la question du sujet. Il s'agit d'un projet ambitieux visant en un premier temps à élaborer une phénoménologie du volontaire et de l'involontaire (tome I), qui, en un second temps, doit être complétée d'une approche réflexive sur la faillibilité de l'homme et d'une herméneutique des symboles du mal (tome II). À l'origine, Ricœur projetait de conclure cet ouvrage par une « poétique de la volonté », qui finalement ne sera jamais écrite¹. *Le volontaire et l'involontaire* (1950), premier tome de cette *Philosophie de la volonté*, a pour objectif de fournir une description pure des structures et possibilités fondamentales du sujet humain. La méthode descriptive adoptée par Ricœur se veut largement inspirée par la phénoménologie husserlienne et, plus précisément, par le modèle de la théorie eidétique. Il n'hésite pas à caractériser sa propre étude de « théorie eidétique du volontaire et de l'involontaire² ». En ce sens, il s'agit pour Ricœur de dégager l'essence du volontaire et de l'involontaire, par l'entremise d'une description phénoménologique rigoureuse. Ricœur fait le pari qu'en dégagant cette essence du volontaire et de l'involontaire il arrivera à éclairer de façon inédite la notion de sujet. Nous verrons comment cette approche rompt aussi bien avec le *cogito* cartésien qu'avec l'idéalisme philosophique.

Conformément au modèle husserlien, cette théorie eidétique de la volonté requiert une réduction eidétique, excluant toute norme ou valeur absolue qui pourraient empêcher

¹ Cf. P. Ricœur. PV I, p. 32. Cette « poétique de la volonté » soulève beaucoup d'interrogations chez les commentateurs, qui se demandent pour quelle(s) raison(s) Ricœur a renoncé à son projet. Certains, comme Domenico Jervolino, cherchent dans l'œuvre ultérieure de Ricœur le développement implicite de cette poétique de la volonté. Cf. D. Jervolino. *The Cogito and Hermeneutics : The Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 114-138; D. Jervolino. « La poétique retrouvée de Paul Ricœur », in *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Amiens, CNDP, 1998, pp. 31-43.

² PV I, p. 8.

ou brouiller la saisie de l'essence de l'objet étudié. Ainsi la thèse de Ricœur est qu'une description pure du volontaire et de l'involontaire nécessite une mise entre parenthèses temporaire du problème de la faute (mal moral) et de la Transcendance (Dieu), afin d'éviter que certaines conceptions morales et religieuses viennent brouiller l'effort proprement descriptif. Cependant, si Ricœur admet la réduction eidétique de Husserl, il rejette la réduction transcendantale, qu'il associe à l'idéalisme de la phénoménologie husserlienne. Selon Ricœur, la réduction transcendantale, qui cherche à reconduire tout sens à une subjectivité absolue, ne serait pas à même de fournir « une compréhension véritable du corps propre³ », alors que la question du corps propre est fondamentale pour comprendre les rapports entre le volontaire et l'involontaire. Comme il l'écrit : « Avec l'involontaire entre en scène le corps et son cortège de difficultés. La tâche d'une description du volontaire et de l'involontaire est en effet d'accéder à une expérience *intégrale* du Cogito, jusqu'aux confins de l'affectivité la plus confuse.⁴ »

Dans un article complémentaire à la *Philosophie de la volonté*, intitulé « Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté » (1951)⁵, Ricœur précise le sens de sa critique de Husserl en maintenant que : « les résultats acquis par l'extension de la *méthode* intentionnelle à la volonté doivent être retournés contre la *doctrine* transcendantale édiflée sur la base étroite de l'analyse de la "représentation" (c'est-à-dire de toutes les opérations de conscience dont la perception est le type premier)⁶ ». Autrement dit, le primat de la perception et de la représentation propre à l'idéalisme transcendantal de la phénoménologie husserlienne ne serait pas à même de rendre compte

³ PV I, p. 7.

⁴ PV I, p. 12 (Les italiques sont de Ricœur).

⁵ L'article est reproduit dans : P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, pp. 65-92.

⁶ EP., p. 66 (Les italiques sont de Ricœur).

de façon valable du volontaire et de l'involontaire et plus spécifiquement de l'expérience du corps propre. Ricœur emprunte donc la méthode descriptive, sans l'idéalisme philosophique qui l'encadre.

En fait, chez Ricœur, l'impact de la question du corps sur l'approche descriptive est absolument décisif, dans la mesure où il implique un renversement du *cogito*. Contre la tendance naturelle du *cogito* à l'auto-position, Ricœur nous invite à penser un *cogito* « intérieurement brisé⁷ ». Comme il l'explique :

« L'extension du Cogito au corps propre exige en réalité plus qu'un changement de méthode : le moi, plus radicalement, doit renoncer à une prétention secrètement cachée en toute conscience, abandonner son vœu d'auto-position, pour accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même.⁸ »

Que doit-on entendre par « spontanéité nourricière » et « inspiration »? Sur ce point, nous sommes parfaitement en accord avec l'hypothèse d'interprétation offerte par Jean Greisch :

« L'expression "spontanéité nourricière" reflète la conviction que la philosophie arrive trop tard si elle prétend nous introduire pour la première fois dans le royaume du sens. [...] La notion d'"inspiration" renvoie à l'idée que c'est en s'exposant à une parole plus haute, c'est-à-dire plus originaire que la sienne, que le sujet parvient à se comprendre lui-même.⁹ »

En énonçant cette thèse, Ricœur opère une rupture non seulement avec l'idéalisme phénoménologique de Husserl, mais avec la grande tradition des philosophies axées sur le sujet, initiée par Descartes. Contre toute tentative de bâtir un système philosophique sur le simple *cogito* cartésien ou sur l'*ego* transcendantal de Husserl, Ricœur propose plutôt l'idée d'un *cogito* décentré, voire même brisé. Le sujet n'est pas le maître du sens, mais il est plutôt précédé par lui. Il est toujours déjà situé dans un horizon de sens. Nous verrons de quelle façon ce décentrement jouera un rôle central tout au long de son œuvre.

⁷ PV 1, p. 17.

⁸ PV 1, p. 17.

⁹ Jean Greisch. *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Millon, 2001, p. 33.

Dans le contexte de la *Philosophie de la volonté*, cette rupture est largement inspirée par l'enseignement de Gabriel Marcel, à qui le livre est dédié. Elle est tributaire d'un passage du point de vue de l'objectivité à celui de l'existence, typique de la pensée de Gabriel Marcel, transformant le problème du corps en mystère. Mais ce passage ne signe pas l'abandon du projet descriptif énoncé précédemment, il vient plutôt élargir la problématique. Le projet de Ricœur est de se « 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 description¹⁰ ». En somme, Ricœur propose une approche à deux foyers¹¹ : entre l'approche descriptive de la phénoménologie et l'expérience vive de l'existence incarnée. Nous y reconnaissons aisément deux grandes influences de Ricœur : la phénoménologie de Husserl et la philosophie de l'existence de Marcel (et de Jaspers).

Cette approche à deux foyers caractérise l'ensemble du projet d'anthropologie philosophique de la *Philosophie de la volonté*. Ainsi Ricœur soutient-il : « la philosophie de l'homme nous apparaît comme une tension vivante entre une objectivité élaborée par une phénoménologie à la mesure du Cogito [...] et le sens de mon existence incarnée¹² ». Cette tension entre phénoménologie et existence est conçue sous l'angle d'une complémentarité : d'une part, les descriptions phénoménologiques doivent puiser dans l'expérience vive de notre existence et, d'autre part, c'est par ces descriptions que notre existence elle-même est éclairée. Selon Ricœur, les notions avancées par les descriptions phénoménologiques ne sauraient épuiser l'expérience vive de notre existence. Ce faisant,

¹⁰ PV 1, p. 18 (Les italiques sont de Ricœur).

¹¹ Il est à noter que dans un ouvrage sur la philosophie de Karl Jaspers qu'il avait écrit avec Mikel Dufrenne, Ricœur avait pris position en faveur de Jaspers contre Heidegger, précisément pour la raison qu'il offrait une philosophie à deux foyers (ici entre liberté et Transcendance). Cf. KJPE, pp. 363-372.

¹² PV 1, p. 20.

elles ne sauraient être plus que « les *index* d'une expérience vive qui nous baigne¹³ ». Conformément à la thèse du *cogito* décentré et contre toute tentation idéaliste, le sujet ne peut aspirer à une maîtrise intellectuelle totale de l'existence, dont l'expérience vive demeure toujours plus riche que toutes les descriptions.

L'article de 1951 souligne que la description du « *cogito* brisé » nécessite un « langage brisé » : « l'unité de la personne ne peut être exprimée que dans un langage brisé : décision *et* motif; mouvoir *et* pouvoir; consentement *et* situation¹⁴ ». En somme, l'unité de la personne se laisse seulement dire dans le langage brisé du volontaire et de l'involontaire. Entre le volontaire et l'involontaire, il y a réciprocité : toute volonté se dégage sur un fond d'involontaire et tout involontaire est relatif à une certaine volonté. C'est seulement leur mise en rapport qui permet de les rendre intelligibles¹⁵. Ricœur débute par une approche du volontaire, par rapport à laquelle nous pourrions ensuite saisir l'involontaire, car comme il l'affirme : « Loin qu'on puisse dériver le volontaire de l'involontaire, c'est au contraire la compréhension du volontaire qui est première dans l'homme. Je me comprends d'abord comme celui qui dit "Je veux".¹⁶ » Ce « Je veux », expression par excellence du volontaire, est d'abord et avant tout la capacité de formuler des projets et de prendre des décisions. Se décider, c'est essentiellement passer de l'hésitation au choix. Par-delà la décision, « Je veux » c'est aussi agir, c'est-à-dire passer à l'action en mouvant son corps. « Je veux » c'est finalement consentir, soit accepter les limitations et acquiescer à la nécessité. À ces trois facettes du volontaire correspondent trois facettes de l'involontaire. Le moment de la décision implique des motifs, dont le

¹³ PV 1, p. 20 (Les italiques sont de Ricœur).

¹⁴ EP, p. 85 (Les italiques sont de Ricœur).

¹⁵ Cf. PV 1, p. 8.

¹⁶ PV 1, pp. 8-9.

corps est la source la plus fondamentale. L'agir fait appel à des pouvoirs, que Ricœur nomme « organes » du vouloir. Finalement, le consentir est un acquiescement aux trois formes de l'involontaire que sont le caractère, l'inconscient et la vie. Il importe de voir plus en détail chacune de ces facettes.

Se décider, tel que Ricœur le définit, implique d'abord que l'on formule des projets, que l'on envisage des actions possibles. La décision se caractérise par le visée intentionnelle d'un projet : « *la décision signifie, c'est-à-dire désigne à vide, une action future qui dépend de moi et qui est en mon pouvoir*¹⁷ ». Il importe de souligner que ce ne sont pas tous les possibles théoriques qui peuvent faire l'objet d'un projet, mais bien seulement les possibles qui sont « en mon pouvoir ». Ainsi, tout projet et toute décision ne concernent pas seulement l'action possible mais aussi l'agent, en tant qu'être pouvant réaliser ce possible. Et de cette manière, toute décision est un « se décider », c'est-à-dire qu'elle fait implicitement référence au moi qui prend la décision. C'est ce que Ricœur appelle « l'imputation pré-réflexive du moi¹⁸ ». Cette référence implicite contient en germe la reconnaissance de soi en tant qu'être responsable. Pour chaque décision prise, nous pouvons nous demander qui en est la source. C'est cette imputation pré-réflexive qui nous permet de répondre : « j'ai décidé... telle ou telle chose ». Mais pour qu'il y ait décision, il ne suffit pas qu'il y ait des possibles d'envisagés et un agent capable de les réaliser, mais il faut en plus des motifs. Sur ce point, la thèse de Ricœur est que bien que le corps ne soit qu'une source de motifs parmi d'autres, il n'en est pas moins « la source la plus fondamentale de motifs et le révélateur d'une couche primordiale de valeurs : les

¹⁷ PV 1, p. 42.

¹⁸ PV 1, p. 57.

valeurs vitales¹⁹ ». Le corps opère une motivation spécifique à partir de ses besoins en tant que « manque de... ». Il révèle des valeurs que le moi n'a pas volontairement posées, par exemple l'attrait pour certains aliments. Ainsi, c'est au plan de la motivation que la décision rencontre la part d'involontaire. Ricœur établit un rapport circulaire entre motif et projet selon lequel si le corps est au service des projets du vouloir, ces projets, eux, prennent source (en partie du moins) dans les motivations de l'involontaire corporel. Entre la multitude de projets reposant sur différents motifs, la décision correspond au passage de l'hésitation au choix.

Mais choisir, c'est choisir quelle action poser. Tout choix projette un agir qui sera actualisé par une motion volontaire du corps. Par conséquent, le corps se fait l'organe par excellence de l'agir, en cédant à la volonté. Ici, à nouveau, le volontaire et l'involontaire se rencontrent, car si le corps se meut d'après la volonté, c'est toujours selon une certaine docilité ou en opposant une certaine résistance. Pour que le corps puisse répondre à la volonté, il doit posséder ce que Ricœur nomme des « savoir-faire préformés », qui sont des aptitudes primitives concernant l'usage du corps, un « premier pouvoir d'agir non appris²⁰ », dont la volonté peut disposer en vue de l'action. Bien que le corps dispose de telles ressources pour l'agir, la motion volontaire se heurte fréquemment à des limitations corporelles involontaires, qui prennent différentes formes : « limite à l'intensité de la contraction, limite à la répétition de contractions modérées, limite à la vitesse d'exécution des contractions²¹ », etc. L'effort constitue la réponse de la volonté aux résistances du corps, il forme une résistance contraire à la résistance corporelle, dans le but de réaliser ce que la volonté exige.

¹⁹ PV 1, p. 82.

²⁰ PV 1, p. 217.

²¹ PV 1, p. 293.

Après le choisir et l'agir, le volontaire est aussi un consentir. Cela peut paraître étrange dans la mesure où consentir n'est pas une activité au même titre que la décision et le passage à l'action. De fait, contrairement au choisir et à l'agir, le consentement est directement lié à l'involontaire, au sens où consentir, c'est consentir à l'involontaire. En tant qu'acquiescement à la nécessité, le consentir est en fait une réponse à l'involontaire. Nous pouvons même affirmer qu'il est l'inverse de l'effort : « il est expressément un vouloir sans pouvoir, un effort impuissant, mais qui convertit son impuissance en une nouvelle grandeur²² ». Plus précisément, le consentement est la contrepartie de l'effort, puisque ce à quoi il consent est une nécessité qu'aucun pouvoir humain ne saurait renverser. La fonction fondamentale du consentir est d'opérer une transformation de toute nécessité en liberté. Comme l'affirme Ricœur, le consentement constitue : « l'ultime conciliation de la liberté et de la nature qui nous apparaissent théoriquement et pratiquement déchirées²³ ». Voyons comment le consentement peut hériter de cette lourde tâche.

Ricœur soutient que l'involontaire auquel répond le consentement prend une triple forme; soit le caractère, l'inconscient et la vie. Le caractère est ce qui définit mon individualité en tant que perspective finie et partielle. Tel que l'écrit Ricœur : « Par mon caractère je suis situé, jeté dans l'individualité; *je me subis moi-même individu donné*. [...] mon caractère dans ce qu'il a d'immuable n'est que la *manière d'être de ma liberté*²⁴ ». En ce sens, mon caractère est passivement et irrémédiablement reçu et ne peut donc pas être modifié par ma volonté ou ma liberté. Il détermine en propre notre façon d'être notre liberté et d'exercer notre volonté.

²² PV I, p. 323.

²³ PV I, p. 324.

²⁴ PV I, p. 345 (Les italiques sont de Ricœur).

La deuxième forme de l'involontaire est l'inconscient, que Ricœur traite comme la part d'ombre, le « fond obscur », qui remet en cause toute transparence de la conscience à elle-même. Cet inconscient doit être compris par rapport à la conscience, qui « ne pénètre jamais parfaitement une certaine *matière, principalement affective, qui lui offre une possibilité indéfinie de se questionner soi-même et de se donner à soi-même sens et forme*²⁵ ». Si Ricœur hérite de la notion d'inconscient de l'œuvre de Freud, c'est cependant à la suite de Dalbiez qu'il entreprend une approche critique de la théorie psychanalytique soucieuse de distinguer la méthode psychanalytique, du système freudien et de sa philosophie implicite. Déjà dans la *Philosophie de la volonté*, la reprise de la notion freudienne d'inconscient implique pour Ricœur un double rejet du « réalisme » freudien de l'inconscient et de la « physique » freudienne de l'inconscient. Contre le réalisme freudien, Ricœur fait valoir que « l'inconscient ne pense pas, ne perçoit pas, ne se souvient pas, ne juge pas²⁶ ». Autrement dit, le vocabulaire qu'il faut utiliser pour parler de l'inconscient n'est pas homogène à celui de la conscience, l'inconscient n'est pas une seconde conscience dont simplement nous n'aurions pas conscience. De même, contre la « physique » freudienne de l'inconscient, qui tend vers un « causalisme » ou une sorte de déterminisme généralisé de la conscience par l'inconscient, Ricœur fait valoir qu'il ne s'agit pas tant d'expliquer la conscience par l'inconscient, que : « *d'étendre le champ de conscience d'une volonté possible par dissolution des contractures affectives*²⁷ ». En se plaçant au niveau thérapeutique, plutôt qu'au niveau d'une sorte d'anthropologie philosophique freudienne, Ricœur voit dans la psychanalyse non pas tant une négation de la conscience, qu'une tentative de

²⁵ PV I, pp. 354-355 (Les italiques sont de Ricœur).

²⁶ PV I, p. 364.

²⁷ PV I, p. 361 (Les italiques sont de Ricœur).

« réintégration du souvenir traumatique dans le champ de la conscience²⁸ ». Nous reviendrons plus loin sur le dialogue de Ricœur avec l'œuvre de Freud, qui gagne en importance avec *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965).

La troisième forme étudiée de l'involontaire est celle que Ricœur désigne sous le terme très large de « vie », pour exprimer cette condition *sine qua non* de ma volonté et de ma liberté : « La vie n'est pas seulement la partie basse de moi-même sur laquelle je règne; je suis vivant tout entier, vivant dans ma liberté même. Je dois être *en vie* pour être responsable *de ma vie*.²⁹ » La vie est donc ce dans quoi baigne toute mon existence et ce sans quoi il n'y aurait rien. Elle constitue, pour la volonté, le passivement reçu par excellence : l'involontaire absolu. Mais, la vie est également décrite par Ricœur comme un involontaire relatif, en tant qu'elle « sollicite ma décision et mon effort, - et ainsi *attend mon humanité*³⁰ ». L'effort pour objectiver ce phénomène de la vie mène à trois formes d'objectivation, qui ne peuvent prétendre être plus que des indicateurs de la vie. La vie est d'abord décrite au plan biologique comme organisation vitale, qui distingue le vivant de la chose inanimée. En introduisant ensuite la notion de durée, la vie apparaît pour la psychologie génétique comme croissance et genèse, soit selon la séquence de développement : naissance, croissance, vieillissement. Cette durée de la vie possède un commencement et une fin. Ricœur se limite ici à un traitement de la naissance dans lequel il souligne que : « Naître, c'est recevoir d'autrui *le capital d'une hérédité*.³¹ » Nous parlerions sans doute aujourd'hui d'un « bagage génétique ». Il s'agit de cet héritage

²⁸ PV I, p. 360.

²⁹ PV I, p. 385 (Les italiques sont de Ricœur).

³⁰ PV I, p. 394 (Les italiques sont de Ricœur).

³¹ PV I, p. 408 (Les italiques sont de Ricœur).

passivement reçu par chacun à la naissance et qui détermine d'emblée certains potentiels et certaines limitations.

C'est donc un triple involontaire (du caractère, de l'inconscient et de la vie) qui s'offre au consentement volontaire. Mais aussi inévitable que puisse apparaître ce consentement, Ricœur soutient que la tendance naturelle de notre liberté est davantage au refus, puisque l'expérience de la souffrance, du vieillissement, de la contingence et, ultimement, l'anticipation de la mort, nous poussent naturellement au refus de notre condition. Ce refus exprimerait « le triple vœu de l'homme : d'être total, sans la perspective finie du caractère; transparent, sans l'opacité de l'inconscient; et finalement d'être par soi, non-né³² ». Ce triple vœu est en fait celui de l'idéalisme : soit l'aspiration à un point de vue de nulle part, à une « adéquation parfaite de la conscience de soi au Cogito » et à une « auto-position de la conscience³³ ». Par ce triple refus, la liberté tente de s'affirmer comme liberté absolue, au prix fort d'une complète occultation des trois formes de l'involontaire. Or, cette liberté absolue n'est pas la véritable liberté de l'homme, car le vouloir humain doit précisément toujours composer avec l'involontaire : « La réciprocité du volontaire et de l'involontaire illustre la modalité proprement humaine de la liberté; la liberté humaine est une indépendance dépendante, une initiative réceptrice.³⁴ » C'est à cette liberté humaine, et non pas absolue, que nous sommes appelés à consentir.

La tâche du consentement n'est pas tant de réfuter le triple refus, mais de le transcender pour penser une liberté « seulement humaine ». Ce passage du refus au consentement se caractérise par l'acte de dire « oui » à la condition humaine, en dépit de

³² EP, p. 84. Cf. PV 1, pp. 436-437.

³³ PV 1, pp. 436-437.

³⁴ EP, p. 85.

ses limitations. Car bien que l'involontaire ne soit pas l'objet d'un choix, mais au contraire ce qui est passivement reçu, il n'en est pas moins la condition de possibilité de tout choix et de toute action volontaire. Dans cette réciprocité entre le volontaire et l'involontaire, l'activité de la volonté se réalise toujours en relation avec l'involontaire, qui fournit des motifs et des pouvoirs d'agir. Pour Ricœur, la grande épreuve du consentement est le défi que pose le problème du mal qui afflige tout homme. Comme il l'écrit : « Nul peut-être ne peut aller jusqu'au bout du consentement. Le mal est le scandale qui toujours sépare le consentement de la cruelle nécessité.³⁵ » De cette façon, le consentement n'est pas une réponse définitive, il est plutôt porté par une espérance en une Transcendance. Loin d'être une simple résignation, le consentement vit d'une espérance, que Ricœur décrit en ces termes : « le monde n'est pas la patrie *définitive* de la liberté ; je consens le plus possible, mais j'espère être délivré du terrible et, à la fin des temps, jouir d'un nouveau corps et d'une nouvelle nature accordés à la liberté³⁶ ». Ricœur insiste pour dire que cette espérance n'est pas une illusion de plus, une simple évasion vers le religieux motivée par le triple refus de notre condition. Au contraire, nous dit Ricœur, cette espérance en une éventuelle délivrance doit prendre la forme d'un « consentement qui s'enfonce dans l'épreuve³⁷ », autrement dit qui ne soit pas une négation de la réalité mais qui l'assume en gardant espoir.

L'ensemble de la *Philosophie de la volonté* s'inscrit dans cette espérance, en visant une « ontologie réconciliée » par-delà une ontologie paradoxale déchirée entre le volontaire et l'involontaire, entre liberté et nature. Dès les premières pages, Ricœur affirme que « l'intention de ce livre est dès lors de comprendre le mystère comme

³⁵ PV 1, p. 451.

³⁶ PV 1, p. 451 (Les italiques sont de Ricœur).

³⁷ PV 1, p. 452.

réconciliation, c'est-à-dire comme restauration, au niveau même de la conscience la plus lucide, du pacte originel de la conscience confuse avec son corps et le monde³⁸ ». Le consentement est le chemin même de cette restauration, comme consentement lucide au corps et au monde. Mais il n'est encore qu'une espérance et non pas la réalisation concrète de cette réconciliation. De même, cette *Philosophie de la volonté* n'est qu'un premier pas vers une ontologie réconciliée, elle n'est qu'une « contribution limitée à un dessein plus vaste qui serait l'apaisement d'une ontologie paradoxale dans une ontologie réconciliée³⁹ ».

Il peut paraître étonnant, en fin de parcours, de voir refaire surface les thèmes moraux et religieux du mal et de la Transcendance que Ricœur avait décidé de mettre entre parenthèses, au nom de la démarche phénoménologique. Mais il importe de noter que cette mise entre parenthèses n'était pas l'élimination du problème, mais plutôt une suspension temporaire des deux thèmes auxquels la question du consentement nous ramène. Nous verrons comment le second tome de la *Philosophie de la volonté* s'attaque directement au double problème du mal et de la Transcendance. En ce qui concerne le premier tome, il se limite à l'esquisse d'une réponse existentielle, au simple tracé d'un chemin encore à explorer, car la question nécessite un changement d'approche qui ne sera effectué que dans le second tome.

Nous retenons quatre points principaux de cette première approche de la question du sujet dans *Le volontaire et l'involontaire* :

³⁸ PV 1, p. 21.

³⁹ PV 1, p. 22. Ce thème d'une « ontologie réconciliée » avait d'abord été développé dans le livre sur Karl Jaspers. Ricœur s'y demande si la possibilité même de la philosophie ne dépend pas d'une certaine primauté de la conciliation sur le paradoxe. Cf. KJPE, pp. 379-393.

1) La thématique du « *cogito* brisé », qui appelle un langage brisé entre le volontaire et l'involontaire, nous paraît être l'apport décisif de cette première avancée de Ricœur sur la question du sujet. Par ce thème, Ricœur opère une rupture avec les philosophies modernes centrées sur le sujet. Il y oppose la thèse d'un sujet décentré, que sa pensée n'aura de cesse d'explorer.

2) Ce sujet décentré est totalement étranger à l'idéalisme du triple vœu de la liberté absolue : être total, être transparent à soi et être par soi (auto-position). Le *cogito* brisé dispose au contraire d'une liberté « seulement humaine », c'est-à-dire d'une volonté qui doit inévitablement composer avec les limitations de l'involontaire.

3) Il est remarquable que cette première avancée sur la question du sujet ne prend pas pour point de départ le sujet théorique, source de la connaissance, mais bien le sujet pratique et affectif, qui veut, qui agit, qui s'efforce, etc. Aussi, Ricœur insiste-il sur la nécessité de décrire l'expérience intégrale du *cogito*, c'est-à-dire de penser un *cogito* incarné.

4) Finalement, le *cogito* décentré doit consentir à la liberté seulement humaine qui lui est propre. Ce consentement est porteur d'une espérance, qui pose plus qu'elle ne répond à la question du mal et de la Transcendance. De même, le projet descriptif de cette *Philosophie de la volonté* pointe ultimement vers une ontologie réconciliée, par-delà l'ontologie paradoxale du volontaire et de l'involontaire, de la nature et de la liberté. Nous pouvons donc dire que cette première approche du sujet a pour horizon un questionnement existentiel moral et religieux et est portée par la visée d'une ontologie à venir.

3. Un nécessaire tournant herméneutique

3.1 L'herméneutique des symboles : la question du mal

Aborder les problèmes de la faute et de la Transcendance implique une rupture avec la neutralité méthodique de la description eidétique observée dans le premier tome de la *Philosophie de la volonté*. Ainsi, le second tome, *Finitude et culpabilité* (1960), s'ouvre-t-il sur des questions de méthode, engageant de nouvelles hypothèses de travail. Comment aborder philosophiquement les problèmes de la faute et de la Transcendance? Comment lever la parenthèse? S'interroger sur la faute et le mal moral, c'est d'abord passer d'une approche eidétique à une « empirique de la volonté », puisque, nous dit Ricœur, la faute n'est pas homogène aux éléments analysés par l'approche eidétique de la volonté. La faute est davantage un accident, une défaillance : « *La faute est l'absurde*¹ », pouvait-on lire dans *Le volontaire et l'involontaire*. En tant qu'accident de la volonté, la faute ne saurait être décrite que par une approche empirique. Mais cette empirique de la volonté nécessite le détour par les mythes du mal, dans la mesure où « le passage de l'innocence à la faute n'est accessible à aucune description même empirique, mais à une *mythique concrète*² ». La thèse de Ricœur est en fait que l'aveu de la faute survient dans un langage symbolique (souillure, péché, culpabilité), constitutif des mythes concernant la volonté mauvaise. Ces mythes ne seraient que des élaborations secondaires d'une symbolique du mal exprimée dans le langage de l'aveu.

La première partie de *Finitude et culpabilité* se veut une « réflexion pure » sur la faillibilité, visant à rendre compte du lieu d'insertion du mal dans la réalité humaine. Il s'agit de cerner la possibilité de cette insertion du mal, avant même toute approche du

¹ PV 1, p. 27 (Les italiques sont de Ricœur).

² PV 2, p. 10 (Les italiques sont de Ricœur).

langage symbolique. Ricœur y soutient la thèse que la faillibilité est inscrite dans la fragilité de la constitution de l'homme, résultant d'une certaine « non-coïncidence de l'homme avec lui-même³ ». Essentiellement, l'homme serait faillible en raison d'une disproportion de son être entre sa propre finitude et sa visée de l'infini. L'homme serait, de façon caractéristique, un être intermédiaire. Nous avons vu de quelle façon la liberté seulement humaine se devait de composer avec le volontaire et l'involontaire, or cette doctrine de l'être intermédiaire constitue un élargissement de l'anthropologie philosophique du premier tome, vers une conception de l'homme situé à la jonction du fini et de l'infini. Comme l'écrit Ricœur :

« l'homme n'est pas intermédiaire parce qu'il est entre l'ange et la bête; c'est en lui-même, de soi à soi qu'il est intermédiaire; il est intermédiaire parce qu'il est mixte et il est mixte parce qu'il opère des médiations. Sa caractéristique ontologique d'être-intermédiaire consiste précisément en ceci que son acte d'exister, c'est l'acte même des médiations entre toutes les modalités et tous les niveaux de la réalité hors de lui et en lui-même.⁴ »

Plus précisément, l'homme est décrit comme opérant une triple médiation ou synthèse du fini et de l'infini : une synthèse transcendantale, une synthèse pratique et une synthèse affective.

Au plan transcendantal, l'homme est confronté à la finitude de sa perception, en tant que réceptivité nécessairement située et singulière. Il s'agit de la finitude de la perspective ou du point de vue, dont l'homme peut lui-même prendre conscience et qu'il peut thématiquer. Cette thématisation de la finitude implique d'emblée une transgression de cette finitude, qui s'opère à partir de l'infinie capacité d'affirmation du verbe. Par le verbe, le point de vue singulier est dépassé, pour être communiqué, discuté et affirmé comme étant vrai ou faux. Entre la perception et le verbe, entre la réceptivité et

³ PV 2, p. 21.

⁴ PV 2, p. 23.

l'affirmation, il faut un troisième terme permettant d'opérer la médiation du fini et de l'infini. C'est, dans un style kantien, l'imagination pure ou transcendante qui est désignée. Selon Ricœur, l'imagination opère une synthèse entre l'apparaître et le dicible qui constitue l'objectivité même de l'objet perçu. Comme il l'écrit, la chose est « 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'objet⁵ ». En un sens plus large, comme chez Kant, l'imagination pure opérerait une médiation entre la sensibilité et l'entendement, qui caractériserait la conscience en général.

Au plan pratique, la synthèse se fait entre la finitude du caractère et l'infini du bonheur. Nous avons vu comment dans *Le volontaire et l'involontaire* le caractère était défini comme notre façon propre d'être notre liberté. En ce sens, le caractère déterminait la façon particulière d'agir de chaque sujet pratique. Ricœur le définit comme « l'ouverture limitée de notre champ de motivation considéré dans son ensemble⁶ ». À la finitude du caractère s'oppose l'infinitude du bonheur comme souverain bien, en tant qu'union de la vertu et de la félicité. Ainsi le souverain bien serait en fait la visée de totalité du vouloir, parallèle à la visée de totalité de l'entendement au plan transcendantal. C'est la personne, ou plus spécifiquement le respect de la personne, qui servirait de troisième terme à la synthèse pratique. Ricœur entend cette notion de « personne » dans le sens d'un projet à réaliser. La personne, c'est l'idéal d'humanité que

⁵ PV 2, p. 56 (Les italiques sont de Ricœur). Sur le rôle de l'imagination dans la constitution de l'objet, Ricœur se rapproche ici de la lecture heideggerienne de Kant, telle qu'exposée dans *Kant et le problème de la métaphysique* et dans *Qu'est-ce qu'une chose?*. Mais il reprochera à Heidegger d'évacuer le problème du rapport entre le fini et l'infini en parlant d'une « transcendance de la finitude ». Ricœur défend une philosophie de la synthèse de la finitude et de la rationalité (infinie), contre une simple philosophie de la finitude. Cf. PV 2, pp. 60-61.

⁶ PV 2, p. 77 (Les italiques sont de Ricœur).

doit réaliser le sujet pratique. C'est le respect pour la personne comme fin en soi qui guide le sujet dans la réalisation de cet idéal d'humanité. À nouveau, Kant est ici une référence pour l'analyse avec son impératif catégorique, excepté que Ricœur ne pense pas tant un respect pour la loi morale comme telle, que pour l'humanité en chaque personne⁷. Le paradoxe du respect est que le sujet doit aussi bien être celui qui ordonne que celui qui obéit; paradoxe d'où découle la fragilité du sujet au plan pratique.

La fragilité est aussi présente au plan affectif, où la disproportion survient entre les plaisirs finis et le bonheur infini (pris ici au sens affectif et non pas moral). Par-delà les plaisirs finis et momentanés qui affectent régulièrement le sentir, se trouverait la plénitude d'un bonheur recherché pour lui-même. Cette distinction entre les plaisirs et le bonheur, nous dit Ricœur, serait l'œuvre de la raison, en tant qu'exigence de totalité. Ainsi donc la raison et le bonheur seraient de même amplitude. Cependant, si la raison œuvre à cette distinction, ce n'est pas elle qui tient lieu de troisième terme. C'est au contraire ce que Ricœur appelle le « cœur », au sens platonicien du « θυμός »⁸. Le cœur représente l'espace médian entre l'attirance des plaisirs finis et l'aspiration au bonheur, de même qu'entre les affections vitales et les affections spirituelles. Le cœur est ainsi le lieu de tensions constantes, illustrant la fragilité affective de l'homme.

En tant qu'être intermédiaire, opérant des médiations aux plans transcendantal, pratique et affectif, l'homme est à la fois un être de disproportion et de fragilité. Essentiellement, l'homme ne peut qu'espérer une hypothétique coïncidence à soi qui, au départ, ne lui est pas donnée. Cette non-coïncidence à soi fournit la raison de la faillibilité humaine. Mais la faillibilité n'est pas encore la faute, elle n'est que la possibilité ou

⁷ Cf. PV 2, p. 90, note 7.

⁸ Cf. Platon. *La république*, livre IV.

l'occasion de la faute. La faillibilité sans la faute, c'est l'innocence. Comme l'expose Ricœur : « L'essentiel du mythe de l'innocence est de donner un symbole de l'originaire qui trans-paraît dans la déchéance et la dénonce comme déchéance; mon innocence c'est ma constitution originaire, projetée dans une histoire fantastique.⁹ » En posant ainsi l'innocence comme étant l'originaire, le mythe de l'innocence implique qu'aussi profonde que soient les racines du mal dans l'homme, la bonté serait encore plus originaire¹⁰. Le mal est second, en tant que déchéance par rapport à l'innocence faillible. Il y a donc un hiatus entre la faillibilité et la faute. Ricœur ne pourra passer de l'une à l'autre que par le phénomène de l'aveu. De fait, c'est par l'aveu que la faute se révèle effective et non simplement possible; cet aveu dont le langage est de part en part symbolique. Le passage d'une réflexion pure sur la faillibilité à une analyse du langage symbolique de l'aveu nécessite un nouveau changement d'approche.

C'est dans ce contexte précis que le terme d'« herméneutique » fait sa première apparition, pour désigner la démarche utilisée pour ce détour par le langage de l'aveu, les symboles du mal et les mythes. L'herméneutique désigne d'abord et avant tout les règles de déchiffrement propres au travail d'exégèse et d'interprétation des symboles et des mythes. Qu'est-ce qu'un symbole ? Il s'agit, selon Ricœur, d'un signe opaque à double sens: « les signes symboliques sont opaques, parce que le sens premier littéral, patent, vise lui-même analogiquement un sens second qui n'est pas donné autrement qu'en lui [...]. Cette opacité fait la profondeur même du symbole, inépuisable comme on dira¹¹ ». Cette opacité distingue le symbole de l'allégorie, qui peut être objectivée par l'analogie

⁹ PV 2, p. 161.

¹⁰ Il ne s'agit pas d'une simple présupposition du mythe de l'innocence, mais bien d'une conviction profonde de Ricœur. Cette conviction nous paraît légitime en tant qu'espérance.

¹¹ PV 2, p. 178.

(ex : X représente la liberté, Y représente la passion, etc.). À l'opposé de l'allégorie, le symbole est pour Ricœur : « le mouvement du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude¹² ». Le symbole est par nature équivoque, soit à double sens, et toute tentative de dominer intellectuellement la similitude en figeant le symbole dans un sens rationnel univoque nie le symbole dans sa spécificité. En ce sens, le langage symbolique est un langage primaire irréductible.

Le mot d'ordre de cette herméneutique des symboles se laisse exprimer dans l'heureuse formule de Ricœur selon laquelle : « le symbole donne à penser¹³ ». Cela signifie d'une part que le symbole est donateur de quelque chose, qu'il donne du sens, et d'autre part que ce qu'il donne doit être pensé, interprété. Que signifie une « herméneutique philosophique » qui prendrait cette sentence pour mot d'ordre? Il s'agit, pour Ricœur, d'explorer la voie « d'une interprétation créatrice de sens, à la fois fidèle à l'impulsion, à la *donation* de sens du symbole, et fidèle au serment du philosophe qui est de comprendre¹⁴ ». L'herméneutique doit donc être à l'écoute du langage symbolique qui la précède tout en préservant la démarche philosophique qui lui est propre : « Ce qu'il nous faut c'est une interprétation qui respecte l'énigme originelle des symboles, qui se laisse enseigner par eux, mais qui, à partir de là, promeuve le sens, forme le sens dans la pleine responsabilité d'une pensée autonome.¹⁵ » Cette visée semble paradoxale, car comment se représenter pareille autonomie de la pensée ancrée dans une donation qui la

¹² PV 2, p. 178.

¹³ PV 2, p. 479.

¹⁴ PV 2, p. 480 (Les italiques sont de Ricœur).

¹⁵ PV 2, p. 481.

précède? N'avons-nous pas affaire à un cercle entre la donation de sens et l'autonomie de la pensée?

Ricœur n'hésite pas à affirmer que nous sommes bel et bien aux prises avec un cercle : le « cercle herméneutique ». Cependant sa thèse est que l'autonomie de la pensée philosophique n'est pas compromise par la donation de sens venant des symboles, car il ne saurait s'agir d'une simple réception passive du sens transmis par le langage symbolique, mais bien d'une appropriation critique. La pensée herméneutique est inévitablement aux prises avec le problème de la circularité, puisque « l'herméneutique procède de la précompréhension de cela même qu'en interprétant elle tâche à comprendre¹⁶ ». En d'autres termes, l'interprète a déjà une compréhension préalable de ce qui doit être interprété. Il est lui-même concerné par ce qu'il interprète, en ce qu'il participe déjà à l'horizon de sens interrogé. Aussi Ricœur reprend-il une formule d'Augustin pour exprimer le cercle herméneutique en écrivant : « il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre¹⁷ ». Il n'y a pas de point de vue de nulle part, sans présupposition. La tâche de l'interprétation est de mettre au jour cette précompréhension pour arriver à une saisie authentique du sens. Mais, comme Heidegger l'explique dans *Être et temps*, avec le cercle herméneutique le problème n'est pas tant de l'éviter que de savoir s'y engager convenablement¹⁸. La position de Ricœur se rapproche plus spécifiquement de celle de Bultmann et de son projet d'une « démythologisation ». D'une part, Ricœur reconnaît la thèse de Bultmann selon laquelle « toute interprétation est nécessairement portée par une certaine *précompréhension* de la chose dont il est

¹⁶ PV 2, p. 483.

¹⁷ PV 2, p. 482.

¹⁸ Cf. Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Authentica, hors commerce, 1985, §32, p. 124 [153].

question ou qui est en question¹⁹ ». D'autre part, l'appropriation critique du langage symbolique du mal est précisément une approche inspirée par la démythologisation, qui tend à départager le kérygme du mythe, afin de dégager l'élément de sens s'offrant à l'interprétation²⁰.

En admettant ainsi que l'herméneutique soit aux prises avec un cercle constitutif de tout effort d'interprétation, Ricœur rompt avec l'idéal d'une recherche philosophique qui se proclamerait absolument sans présupposition : « l'illusion n'est pas de chercher le point de départ, mais de le chercher sans présupposition; *il n'y a pas de philosophie sans présupposition*; une méditation sur les symboles part du langage qui a déjà eu lieu, et où tout a déjà été dit en quelque façon; elle veut être la pensée *avec* ses présuppositions.²¹ » Ce faisant, Ricœur prend à nouveau une distance par rapport au *cogito* cartésien, qui émerge d'une tentative d'imposer un doute radical visant à mettre entre parenthèses tout présumé, afin d'accéder à un premier fondement absolument certain. La pensée de Ricœur se situe à l'opposé de pareille ascèse de la pensée, hantée par la menace du solipsisme, car il maintient au contraire que :

« Le commencement n'est pas ce qu'on trouve d'abord; il faut accéder au point de départ : il faut le conquérir. La compréhension des symboles peut appartenir au mouvement en direction du point de départ; car pour accéder au commencement, il faut d'abord que la pensée habite dans le plein du langage.²² »

La tentative de Descartes était bien de trouver d'abord un commencement absolu, sur lequel construire un système inébranlable, alors que Ricœur renonce à pareille ambition. Et ainsi, si le cartésianisme a poussé la philosophie à chercher ce commencement dans le

¹⁹ R. Bultmann. « Le problème de l'herméneutique » (1950), in *Foi et compréhension*, tome I, Paris, Seuil, 1970, p. 617 (Les italiques sont de Bultmann).

²⁰ Ricœur a explicité sa position par rapport à Bultmann dans la préface à la traduction française de *Jésus, mythologie et démythologisation*. Le texte est reproduit dans *Le conflit des interprétations* (1969). Cf. Ricœur. CI, pp. 373-392.

²¹ PV 2, p. 480 (Nous soulignons).

²² PV 2, p. 480.

sujet, Ricœur, lui, ouvre plutôt la voie d'un sujet à conquérir. Nous verrons comment pareille idée motivera l'ensemble de son projet philosophique.

Ce renversement du *cogito* consiste essentiellement à penser l'homme à partir du plein du langage, c'est-à-dire de la donation de sens par les symboles. Comme l'écrit Ricœur : « Dès lors la tâche du philosophe guidé par le symbole serait de rompre l'enceinte enchantée de la conscience de soi, de briser le privilège de la réflexion. Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse²³ ». Cette rupture était déjà anticipée dans le renoncement au triple vœu de la liberté absolue dans *Le volontaire et l'involontaire*, au sens où ce renoncement marquait en fait une rupture avec l'idéalisme philosophique. Penser le *cogito* à l'intérieur de l'être et non l'inverse, c'est penser l'homme par le détour du monde dans lequel il habite. Ainsi penser l'homme en tant qu'être faillible et succombant au mal nécessite un détour herméneutique par les symboles et les mythes dans lesquels s'exprime l'aveu du mal commis. Les symboles, soutient Ricœur, sont des indices de la situation de l'homme dans le monde, qui demandent à être interprétés.

Toute cette herméneutique prend en fait la forme d'un pari : « je parie que je comprendrai mieux l'homme et le lien entre l'être de l'homme et l'être de tous les étants si je suis l'*indication* de la pensée symbolique²⁴ ». Loin d'être de la pure spéculation, ce pari doit plutôt se vérifier à même ses résultats. Il doit permettre d'augmenter et d'enrichir l'intelligibilité de notre compréhension de l'homme, et donc : « en pariant *sur* la signification du monde symbolique, je parie en même temps *que* mon pari me sera

²³ PV 2, p. 487.

²⁴ PV 2, p. 486 (Les italiques sont de Ricœur).

rendu en puissance de réflexion, dans l'élément du discours cohérent²⁵ ». Si, comme l'affirme Heidegger, la question n'est pas d'éviter le cercle, mais de savoir comment s'y engager, cette entrée ne peut s'évaluer qu'à la lumière de la puissance de réflexion qu'elle offre. Telle est la démarche d'une philosophie qui ne se prétend pas sans présupposition, mais qui au contraire les assume et qui cherche à les rendre explicites.

3.2 L'herméneutique des symboles : la question de l'inconscient

Le détour de Ricœur par l'herméneutique des symboles ne se limite pas à la question du mal, mais va bien au-delà puisqu'il aborde la question de l'inconscient et de la psychanalyse freudienne. Mais c'est précisément le questionnement sur la culpabilité qui l'a mené à cette rencontre avec une démarche interprétative bien différente de l'herméneutique mise en œuvre dans *Finitude et culpabilité. Avec De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), Ricœur se trouve à confronter son approche à une herméneutique qui tend à réduire ultimement les manifestations symboliques du sens au registre des pulsions, désirs et refoulements. Dans *Réflexion faite* (1995), Ricœur rapporte que cette confrontation avec l'œuvre de Freud lui a permis de découvrir la nature de sa propre herméneutique :

« Par contraste, je compris que l'interprétation que j'avais pratiquée dans *la Symbolique du mal* avait été spontanément conçue comme une interprétation *amplifiante*, je veux dire une interprétation attentive au surplus de sens, inclus dans le symbole, et que la réflexion avait pour tâche de délivrer en même temps qu'elle devait s'en enrichir.²⁶ »

À l'inverse de pareille herméneutique, celle de Freud prenait le symbole comme le symptôme de l'action de forces inconscientes, que l'analyste a pour tâche de démasquer.

²⁵ PV 2, p. 486 (Les italiques sont de Ricœur).

²⁶ RF, p. 35 (Les italiques sont de Ricœur).

Ricœur distingue, en 1965, les deux approches du symbole en termes d'herméneutique de la récollection du sens et d'herméneutique du soupçon²⁷. La récollection du sens correspond à l'approche de la *Symbolique du mal*, suivant le cercle entre la croyance et la compréhension (comprendre pour croire et croire pour comprendre) menant à une foi post-critique. Ce qui anime cette herméneutique, nous dit Ricœur : « c'est une confiance dans le langage; c'est la croyance que le langage qui porte les symboles est moins parlé par les hommes que parlé aux hommes, que les hommes sont nés au sein du langage, au milieu de la lumière du logos "qui éclaire tout homme venant au monde"²⁸ ». À l'opposé, Freud, Nietzsche et Marx seraient chacun à leur manière des maîtres du soupçon, dénonçant les faussetés de la conscience. Ils sont les grands pourfendeurs de la conscience immédiate du sens, des illusions de la conscience, qui « dégagent l'horizon pour une parole plus authentique, pour un nouveau règne de la Vérité, non seulement par le moyen d'une critique "destructrice", mais par l'invention d'un art d'*interpréter*²⁹ ». Cette critique de la conscience immédiate viserait une extension du règne de la conscience, le rétablissement d'une conscience plus vraie.

Les deux herméneutiques opèrent un décentrement du *cogito*, mais de manière différente. Comme l'écrit Ricœur : « ces deux entreprises ont en commun de décentrer l'origine du sens vers un autre foyer qui n'est plus le sujet immédiat de la réflexion – "la conscience" –, le moi vigile, attentif à sa présence, soucieux de soi et attaché à soi³⁰ ». Dans la perspective de la récollection du sens, le *cogito* est décentré selon le plein du langage qui le précède et qui fonde son rapport au monde. Le *cogito* n'est pas le maître

²⁷ Cf. DI, pp. 38-46.

²⁸ DI, p. 40.

²⁹ DI, p. 44 (Les italiques sont de Ricœur).

³⁰ DI, p. 65.

du sens, mais se trouve d'entrée de jeu jeté dans le sens préexistant à son être. L'herméneutique du soupçon décentre plutôt le *cogito* par rapport à sa conscience immédiate du sens. Les maîtres du soupçon démasquent les mensonges de la conscience qui croit avoir un accès direct au sens véritable. Ainsi, la psychanalyse freudienne cherche-t-elle le sens des rêves et des troubles psychiques dans l'inconscient. Le potentiel de conflit entre herméneutique de la récollection et herméneutique du soupçon est d'emblée évident.

Par son décentrement du *cogito*, l'école du soupçon offre une remise en question de la tradition philosophique initiée par Descartes. Autrement dit, elle pousse le doute encore plus loin que la philosophie cartésienne, jusqu'à disqualifier tout recours à la conscience immédiate. Ce faisant, c'est la position du soi de l'*ego cogito* qui devient problématique, alors qu'elle constitue la première vérité de la philosophie moderne depuis Descartes. La thèse de Ricœur est que l'alternative à une philosophie de l'immédiateté est à chercher dans une philosophie réflexive :

« Une philosophie réflexive est le contraire d'une philosophie de l'immédiat. La première vérité – *je suis, je pense* – reste aussi abstraite et vide qu'elle est invincible; il lui faut être "médiatisée" par les représentations, les actions, les œuvres, les institutions, les monuments qui l'objectivent; c'est dans ces objets, au sens le plus large du mot, que l'Ego doit se perdre et se trouver.³¹ »

Cette thèse est absolument décisive pour l'ensemble du projet herméneutique de Ricœur. En distinguant la philosophie réflexive des philosophies de l'intuition immédiate, Ricœur fait valoir la nécessité de recourir à l'herméneutique. Puisque la réflexion n'est pas intuition, la saisie de soi ou la compréhension de l'*ego* nécessitent un détour par l'interprétation de ses objectivations (les œuvres, les institutions, les monuments, etc.).

³¹ DI, pp. 53-54 (Les italiques sont de Ricœur).

Puisque la position du soi n'est pas donnée et puisque la « première vérité » n'est qu'abstraite et vide, la position et la conscience de soi sont moins des points de départ que des tâches à accomplir.

La réflexion est plus spécifiquement la tentative de saisir l'acte d'exister – le « je suis » – par le détour des objectivations de cet acte. Mais cette existence n'est pas un fait statique, elle est plutôt désir et effort. De cette façon, la visée du projet réflexif est plus spécifiquement : « *l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir*³² ». Cette appropriation est herméneutique puisque le témoignage des œuvres n'est pas univoque, mais bien équivoque, car les objectivations s'offrent à des interprétations diverses et conflictuelles. Il importe de noter que cette connexion entre herméneutique et réflexion constitue une caractéristique essentielle de l'ensemble du projet herméneutique de Ricœur. Notre thèse est précisément que l'ensemble du détour herméneutique emprunté peut s'éclairer à partir de ce lien à la réflexion. Cette herméneutique réflexive est selon nous la réponse de Ricœur au décentrement du *cogito* opéré par les maîtres du soupçon. Nous aurons donc à développer plus longuement cette piste de lecture³³.

Le principal apport réflexif de l'herméneutique freudienne du soupçon serait celui d'une archéologie du sujet, qui consiste à déplacer notre représentation du sujet de la conscience immédiate à une énergétique de l'inconscient. Cette archéologie marque une rupture avec la représentation, dans la mesure où elle cherche à saisir « le désir comme désir », c'est-à-dire « ce qui se présente dans l'affect et qui ne passe pas dans la

³² DI, p. 56 (Les italiques sont de Ricœur).

³³ Cf. Sur la dimension réflexive de l'herméneutique de Ricœur, voir : Pierre Colin, « Herméneutique et philosophie réflexive », in J. Greisch & R. Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, Passages, 1991, pp. 15-35.

représentation³⁴ ». Le désir comme désir est donc ce qui ne saurait être directement représenté, mais qui s'offre à l'interprétation psychanalytique seulement de façon indirecte, à travers un langage symbolique (dans les rêves, par exemple). Le désir se trouve en fait dans une situation mitoyenne singulière, car, nous dit Ricœur : « si le désir est l'innommable, il est originairement tourné vers le langage; il veut être dit; il est en puissance de parole; que le désir soit à la fois le non-dit et le vouloir-dire, l'innommable et la puissance de parler, voilà ce qui en fait le concept limite à la frontière de l'organique et du psychique³⁵ ». La tâche de la psychanalyse est donc de déchiffrer les manifestations de sens d'après ce qu'elles nous révèlent à propos des désirs, pulsions et refoulements du sujet analysé.

L'originalité de la lecture de Ricœur réside sans contredit dans l'apport d'une contrepartie téléologique à cette archéologie du sujet. Et cet apport n'a rien d'arbitraire, au contraire la thèse de Ricœur est que « seul a une *arché* un sujet qui a un *telos*³⁶ ». Autrement dit, l'analyse archéologique du sujet, qui permet de démasquer les illusions de la conscience, a inévitablement pour contrepartie dialectique la visée téléologique d'un « devenir conscient ». Si l'archéologie décentre le sujet vers l'inconscient, c'est vers l'esprit que la téléologie opère son décentrement. Ricœur trouve le modèle de ce nouveau décentrement dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, où est décrit le passage de la conscience immédiate à la conscience de soi, puis à la raison et à l'esprit. Selon ce modèle : « Une exégèse de la conscience consisterait dans une progression à travers toutes les sphères de sens qu'une conscience doit rencontrer et s'approprier, pour se

³⁴ DI, p. 475.

³⁵ DI, p. 478.

³⁶ DI, p. 481.

réfléchir elle-même comme un soi, un soi humain, adulte, conscient.³⁷ » D'après la lecture de Ricœur, la psychanalyse freudienne serait elle-même porteuse d'une téléologie implicite et non-thématisée, mais néanmoins décelable dans l'œuvre de Freud³⁸.

Ainsi l'opposition apparente entre archéologie du sujet et téléologie de la conscience peut être dépassée dans une dialectique qui les rend complémentaires. Le symbole, qui demeure au cœur de cette herméneutique, est défini comme étant le moment concret de la dialectique entre archéologie et téléologie. Nous avons déjà signalé l'équivocité du langage symbolique, il importe désormais de comprendre que cette équivocité n'est pas un défaut du symbole, mais bien sa richesse. Selon Ricœur, le symbole pointe d'une part vers l'archaïque, vers l'enfance, vers le désir et forme d'autre part une anticipation et une exploration du devenir conscient et de la vie adulte. Ainsi les symboles véritables sont à la fois régressifs et progressifs :

« en même temps qu'ils déguisent, ils dévoilent; en même temps qu'ils cachent les visées de nos pulsions, ils découvrent le procès de la conscience de soi : déguiser, dévoiler; cacher, montrer; ces deux fonctions ne sont plus du tout extérieures l'une à l'autre; elles expriment les deux faces d'une unique fonction symbolique.³⁹ »

Par conséquent, qu'elle soit une herméneutique de la récollection du sens ou une herméneutique du soupçon, aucune de ces deux approches ne peut prétendre posséder de façon exclusive le sens d'un symbole. Au contraire, l'attitude de soupçon ou la recherche de récollection n'exploitent chacune qu'une facette du symbole, soit son aspect régressif ou son aspect progressif. La véritable tâche de l'herméneute est en fait de penser la dialectique de l'archaïque et du téléologique présente au sein même du symbole, qui l'invite à dialectiser le rapport entre soupçon et récollection.

³⁷ DI, p. 485.

³⁸ Cf. DI, pp. 495-515.

³⁹ DI, p. 519.

Cette articulation du soupçon et de la récollection constitue la voie pour développer une authentique appropriation critique de la donation de sens venant des symboles. L'interprétation du sens offert par les symboles doit passer par le filtre du soupçon, avant d'accéder au sens authentique. Comme l'écrit Ricœur : « il faut toujours que meure l'idole afin que vive le symbole⁴⁰ ». Autrement dit, la grande contribution de l'herméneutique du soupçon est de libérer l'horizon de sens contenu dans le symbole, des éléments régressifs et archaïques, au profit du devenir conscient. Étant donné que la conscience de soi n'est pas immédiate, mais qu'elle est bien plutôt à conquérir, cette herméneutique des symboles contribue au projet réflexif de Ricœur. Le départage du progressif et du régressif dans l'interprétation du symbole a pour fonction de permettre une compréhension de soi, à travers les possibilités de sens qui ont été dégagées. La célèbre phrase de Freud selon laquelle « là où était Ça, doit advenir Je⁴¹ » indique ce mouvement du devenir conscient comme tâche à remplir. Ainsi le sujet n'est plus le point de départ, mais le point d'arrivée.

3.3 Les interprétations en conflit

La tentative de conciliation dialectique des approches archéologiques et téléologiques ne signe pas la fin du conflit entre les différentes approches interprétatives. Au contraire, avec *Le conflit des interprétations* (1969) Ricœur multiplie les confrontations de l'herméneutique avec la phénoménologie, avec la psychanalyse, le structuralisme et les questions religieuses. Nous ne nous proposons pas ici d'entrer dans les détails des différentes confrontations animant ce recueil, mais plutôt d'approfondir les

⁴⁰ DI, p. 554.

⁴¹ « Wo Es war, soll ich werden ». Cité in DI, p. 514.

rapports entre la question du sujet, la démarche réflexive et l'herméneutique. « Existence et herméneutique » est assurément un des textes clés dans l'explicitation du projet herméneutique de Ricœur. Il s'agit pour lui « d'explorer les voies ouvertes à la philosophie contemporaine par ce qu'on pourrait appeler *la greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique*⁴² ». Cette « greffe » ne désigne rien d'autre que le nécessaire tournant herméneutique que Ricœur se propose de suivre suite à Heidegger et Bultmann. Toute la question est de savoir quelles sont les implications philosophiques de cette greffe et quelles ouvertures elle offre à la philosophie dans ses questionnements réflexifs et ontologiques.

Ricœur envisage essentiellement deux voies possibles : une voie courte et une voie longue. Heidegger est désigné comme étant le plus important représentant de la voie courte. Cette voie est caractérisée par une « ontologisation » de l'acte de compréhension, qui opère une rupture avec les questionnements épistémologiques de style néo-kantien. Au plan ontologique, l'acte de compréhension se présente « non plus comme un mode de connaissance, mais comme un mode d'être⁴³ ». À ce niveau, la question n'est donc pas de savoir quelles méthodes doivent être mises en œuvre pour comprendre tel ou tel objet, mais comment le comprendre caractérise l'existence du *Dasein* : « qu'est-ce qu'un être dont l'être consiste à comprendre? » L'ontologisation de la compréhension a pour effet de replacer plus radicalement le comprendre dans ce que Heidegger appelle « l'ouverture à l'être » et dans « le projet » qui caractérisent fondamentalement le *Dasein*. Ainsi, le comprendre devient davantage une façon d'être en rapport à l'être, qu'une connaissance spécifique d'un étant particulier.

⁴² CI, p. 7 (Les italiques sont de Ricœur).

⁴³ CI, p. 10.

Face à pareille démarche, Ricœur déplore deux choses. D'abord, cette ontologisation de la compréhension ne lui permet pas d'apporter des éléments de réponse aux questions qui motivent sa propre démarche, notamment à la question du conflit entre les interprétations multiples et divergentes. Au contraire, une telle ontologie de la compréhension viserait plutôt, selon lui, à dissoudre ce type de questions, encore trop épistémologiques et néo-kantiennes. Or c'est précisément cette dissolution des questionnements épistémologiques qui pose un second problème, car, nous dit Ricœur, pour que pareille dissolution de l'épistémologie soit viable « il faudrait que l'on puisse d'abord décrire directement – sans souci épistémologique préalable – l'être privilégié du *Dasein*, tel qu'en lui-même il est constitué, et retrouver ensuite la compréhension comme un de ces modes d'être⁴⁴ ». Mais le problème est que c'est seulement par l'entremise du comprendre comme mode de connaissance, que le comprendre peut être pensé comme mode d'être. L'ontologie du comprendre est elle-même une compréhension, sous le mode de la connaissance, de l'être dont le comprendre est un mode d'être.

C'est pour éviter ces difficultés qui mettent en doute la possibilité d'une ontologie directe, que Ricœur propose plutôt de suivre la voie longue. Cette seconde voie n'est pas celle de l'épistémologie contre l'ontologie, puisqu'elle conserve la visée ontologique, mais en la considérant comme étant indissociable des questions épistémologiques. Une implication mutuelle entre ontologie et épistémologie, ou entre vérité et méthode, serait donc constitutive du cercle de l'interprétation. La voie longue est plus précisément la visée d'une ontologie passant par le détour de la sémantique et de la réflexion. Le détour par la sémantique pose la question des expressions à sens multivoque, tels que les symboles. Ricœur accorde une même extension à l'herméneutique qu'au symbole, dans

⁴⁴ CI, p. 14.

la mesure où l'interprétation est définie comme étant un effort pour déchiffrer le sens caché s'offrant dans les expressions multivoques : « il y a interprétation là où il y a sens multiple, et c'est dans l'interprétation que la pluralité des sens est rendue manifeste⁴⁵ ». La tâche de l'herméneutique serait d'analyser les structures du langage symbolique et d'élaborer une critique, au sens kantien, des aspirations totalisantes des différentes interprétations en conflit, de façon à départager les différents domaines de validité où ces interprétations sont applicables.

Mais cette approche sémantique n'est pas une fin en soi, à moins d'hypostasier le langage et de l'ériger en absolu. Au contraire, nous dit Ricœur, l'intention fondamentale du signe est de « valoir pour ... », c'est-à-dire de viser l'existence qui lui est extérieure. Or, Ricœur soutient que « l'étape intermédiaire, en direction de l'existence, c'est la réflexion, c'est-à-dire le lien entre la compréhension des signes et la compréhension de soi⁴⁶ ». Ainsi, sur le chemin ouvert par la visée d'une ontologie, le premier détour par l'analyse sémantique doit contribuer à un second détour par une pensée réflexive. La compréhension des symboles doit permettre une compréhension de soi. Nous avons déjà vu, dans la lecture des œuvres précédentes, les deux raisons justifiant le caractère indirect de cette réflexion : d'une part, puisque la vérité du *cogito* est abstraite et vide et doit donc être complétée par une saisie de notre désir d'être et de notre effort pour exister à travers les œuvres qui en témoignent; d'autre part, puisque la conscience est d'abord conscience fautive et doit passer par les critiques des herméneutiques du soupçon, pour devenir une conscience vraie.

⁴⁵ CI, pp. 16-17.

⁴⁶ CI, p. 20. Nous voyons dans cette critique de toute absolutisation du langage, un point de rencontre intéressant pour un débat critique avec l'œuvre de Jacques Derrida.

Cette réflexion indirecte s'avère être une étape vers l'ontologie, dans la mesure où la compréhension de l'être peut prendre appui sur la compréhension de notre propre existence, de façon analogue au rôle joué par l'analytique du *Dasein* dans *Être et temps*. Mais il n'est nullement envisagé par Ricœur d'atteindre une ontologie complète et unifiée, au contraire, comme dans *Le volontaire et l'involontaire*, tout au plus n'avons-nous affaire qu'à une ontologie « brisée » au cœur du conflit des interprétations. Comme l'écrit Ricœur : « 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 méthode⁴⁷ ». De cette façon, cette ontologie brisée s'inscrit dans le conflit des interprétations, puisque chacune des herméneutiques rivales explore une facette particulière de l'être. Mais aucune de ces herméneutiques ne peut prétendre à une compréhension totale, permettant d'atteindre une ontologie parfaitement unifiée. Ainsi par la voie longue empruntée par Ricœur, cette ontologie unifiée ne peut être que la « terre promise pour une philosophie qui commence par le langage et par la réflexion⁴⁸ ». La thèse de Ricœur est cependant que seuls les symboles peuvent nous permettre d'apercevoir une unité dans le conflit, puisque la plurivocité du symbole contient aussi bien l'archaïque que le téléologique. Par conséquent, les symboles « sont gros de toutes les herméneutiques⁴⁹ » et la compréhension de l'être passe par cette interprétation des symboles.

En somme, la question du sujet, la démarche réflexive et l'herméneutique sont intimement liées dans *Le conflit des interprétations*. Puisque le *cogito* n'est qu'une vérité

⁴⁷ CI, p. 23.

⁴⁸ CI, p. 28.

⁴⁹ CI, p. 27.

vide et abstraite et puisque la conscience est d'abord conscience fausse, le sujet est une tâche pour lui-même, soit la tâche de devenir conscient. Ce faisant, la philosophie du sujet qui doit renoncer à toute immédiateté de la conscience à elle-même, doit emprunter la voie longue de la sémantique et de la réflexivité avec l'aide de l'herméneutique. Cette herméneutique réflexive a pour tâche de saisir le désir d'être et l'effort pour exister constitutif du sujet, à travers l'interprétation des symboles et des objectivations de ce désir et de cet effort que sont les œuvres, les institutions, etc. Le *cogito* est « médiatisé par tout l'univers des signes⁵⁰ ». Mais parfois régressives, parfois prospectives, les interprétations sont conflictuelles. C'est pourquoi la thèse de Ricœur est que la philosophie réflexive et l'herméneutique du sujet doivent former une structure d'accueil permettant de nous laisser instruire par les différentes interprétations en conflit, en contestant leur prétention à totaliser le sens interprété. Plus encore, nous dit Ricœur : « l'herméneutique par laquelle doit passer la philosophie réflexive ne doit pas se confiner dans les effets de sens et de double sens : elle doit être hardiment une herméneutique du *je suis*⁵¹ ». Cette herméneutique du *je suis* n'est rien d'autre qu'une réappropriation critique des analyses d'*Être et temps* sur le cheminement de la voie longue. Il s'agit essentiellement de reconquérir le *je suis* plus fondamental que tout *je parle* ou *je pense*. Aux dires de Ricœur, seule une telle herméneutique est à même de « tenir côte à côte

⁵⁰ CI, p. 260 (Les italiques sont de Ricœur). L'accent hégélien manifeste dans cette tâche d'un devenir conscient a été exploré et soutenu par Páll Skúlason. En fait, Skúlason reprochera même à Ricœur de ne pas s'être suffisamment solidarisé de la philosophie hégélienne de l'esprit et de sa visée de totalité. Selon lui, la philosophie de l'esprit de Hegel fournirait un excellent modèle pour l'herméneutique. Cf. *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 269-273 et pp. 279-280. Selon nous, bien que défendable, cette position tend à réduire la spécificité et l'originalité de l'herméneutique philosophique de Ricœur et ne permet pas de mettre en lumière sa façon propre et innovatrice de répondre à la question du sujet. Il y a chez Ricœur un sens de la finitude et de l'inachèvement, propre à une conception herméneutique du sujet, qui vient limiter cette vaste visée réflexive du devenir conscient. En ce sens, nous serons plutôt attentif à ce qui distingue Ricœur de l'idéalisme hégélien.

⁵¹ CI, p. 262 (Les italiques sont de Ricœur).

l'affirmation sereine : *je suis* et le doute poignant : *qui suis-je?*⁵² » Sur cette voie longue le sujet n'est pas une donnée préalable, mais une visée, et l'ontologie est une terre promise à l'horizon.

⁵² Cf, p. 262 (Les italiques sont de Ricœur).

4. La question du sujet face à l'herméneutique des textes

4.1 L'herméneutique des textes

Les années 70-80 sont décisives pour l'herméneutique de Paul Ricœur, qui passe d'une herméneutique des symboles à une herméneutique des textes, comme en témoigne le recueil *Du texte à l'action* (1986). Nous nous proposons d'explorer comment ce changement de perspective est l'occasion pour élaborer une compréhension nouvelle du sujet s'interprétant devant le texte. Ce passage du symbole au texte n'est pas un renoncement à la thématique du symbole, mais plutôt un élargissement du modèle herméneutique à un phénomène plus vaste. Ce changement d'échelle est principalement dû à l'étroitesse du modèle du symbole, qui laisse dans l'ombre le contexte dans lequel les symboles se présentent à nous. Car c'est dans des textes (poèmes, récits, etc.) que les symboles prennent sens et s'offrent à nous. De plus, c'est également à une échelle textuelle qu'a lieu le conflit entre les interprétations¹. Dans un article de 1970 intitulé « Qu'est-ce qu'un texte? », Ricœur définit le « texte » comme incluant « tout discours fixé par l'écriture² ». Le texte est un discours, mais un discours passé par l'étape déterminante de l'écriture, qui fournit au discours une autonomie dont la simple parole ne peut pas jouir : « Grâce à l'écriture, le discours acquiert une triple autonomie sémantique : par rapport à l'intention du locuteur, à la réception par l'auditoire primitif, aux circonstances économiques, sociales, culturelles de sa production.³ » Ce faisant, cette triple autonomie distingue spécifiquement le texte du simple événement de parole ou du simple dialogue de vive voix.

¹ Cf. TA, p. 34.

² TA, p. 154.

³ TA, p. 35.

Que le discours accède par l'écriture à une autonomie par rapport à l'intention du locuteur implique que le sens d'un texte ne soit pas dicté par l'intention subjective de l'auteur. C'est pourquoi Ricœur rejette l'aspect romantique de l'herméneutique d'un Schleiermacher pour qui la compréhension d'un texte doit passer par la reconstruction du processus subjectif de création, jusqu'à « comprendre un auteur aussi bien et même mieux qu'il ne s'est compris lui-même⁴ ». Ricœur distingue bien une signification verbale du texte, autonome par rapport à la signification psychologique et subjective visée par l'auteur. Le monde du texte va au-delà du monde de l'auteur. De même, la signification d'un texte n'est pas limitée au sens que lui a reconnu son premier auditoire, pas plus qu'au sens que l'on peut lui attribuer d'après les circonstances économiques, sociales ou culturelles de son apparition. En affirmant pareille autonomie du texte, Ricœur cherche à préserver le surplus de sens des œuvres contre les interprétations réductrices.

Ce qui s'offre à l'interprétation, c'est donc le monde du texte et non le monde de l'auteur, c'est-à-dire une proposition de sens détachée de l'intention particulière de l'auteur. Ainsi la triple autonomie atteinte par l'écriture instaure une distanciation constitutive du texte : « la distanciation n'est pas le produit de la méthodologie et, à ce titre, quelque chose de surajouté et de parasitaire; elle est constitutive du phénomène du texte comme écriture; du même coup elle est aussi la condition de l'interprétation⁵ ». C'est pour cette raison que Ricœur refuse de suivre Gadamer dans sa critique de la distanciation (*Verfremdung*) comme d'un phénomène aliénant pour l'interprétation. Pour

⁴ Cité par Ricœur : TA, p. 87. Si Ricœur s'attaque à l'aspect romantique de l'herméneutique de Schleiermacher, il n'en souligne pas moins l'autre facette critique, qui vise à mettre au jour les règles universelles de la compréhension.

⁵ TA, p. 125.

Gadamer, l'interprétation doit retrouver une appartenance fondamentale au sens, que l'idéal de distanciation tend à occulter en suivant un modèle inapproprié, calqué sur les sciences exactes. Au contraire, nous dit Ricœur, non seulement la distanciation n'est pas un apport extérieur inspiré du modèle des sciences exactes, mais elle est constitutive du texte à interpréter et elle est même la condition pour qu'il y ait interprétation⁶. Ricœur refuse de penser une opposition exclusive entre appartenance et distanciation, mais propose plutôt une dialectique entre les deux termes.

Cette dialectique entre appartenance et distanciation est ce qui permettra de penser une seconde dialectique, cette fois entre l'expliquer et le comprendre⁷. La distinction est héritée de Dilthey, qui opposait l'explication comme modèle des sciences exactes à la compréhension comme modèle des sciences de l'esprit. Là où les sciences exactes expliqueraient les phénomènes observables et quantifiables par des objectivations faisant appel aux lois de la causalité; les sciences de l'esprit chercheraient à comprendre les phénomènes étudiés par l'entremise de l'intuition psychologique. Contrairement à Dilthey, Ricœur soutient que l'interprétation ne doit pas se limiter au comprendre, mais qu'elle doit prendre le détour de l'explication, suivant l'idée qu'expliquer plus, c'est comprendre mieux. Le texte se prête à l'explication non pas causale, mais structurale, grâce à la distanciation qui le constitue. Ainsi, l'« arc herméneutique » part d'une compréhension préalable, mise à l'épreuve par un moment explicatif, permettant d'arriver à une compréhension critique. C'est par cette articulation de l'expliquer et du comprendre que Ricœur peut entretenir un dialogue avec le structuralisme, en apparence si éloigné de

⁶ Cf. Sur cette opposition à Gadamer, voir : TA, pp. 403-405.

⁷ Cf. Sur cette dialectique dans l'œuvre de Ricœur, voir : Jean Ladrière. « Expliquer et comprendre », Cahier de l'Herne, n° 81, 2004, pp. 68-77.

son herméneutique. L'intention de Ricœur est de mettre la méthode structurale d'explication au service d'une compréhension critique.

Si interpréter n'est pas que mettre au jour les structures à l'œuvre dans un texte, si l'explication structurale doit être mise au profit d'une compréhension critique, c'est que le texte n'est pas clos sur lui-même, mais qu'il est porteur de sens. Comme l'écrit Ricœur : « expliquer, c'est dégager la structure, c'est-à-dire les relations internes de dépendance qui constituent la statique du texte; interpréter, c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, se mettre en route vers l'*orient* du texte⁸ ». Pour que la dialectique survienne entre l'expliquer et le comprendre, pour qu'il y ait interprétation, il doit y avoir l'acte de lecture. Le texte est l'ouverture d'un monde s'offrant à un lecteur. La tâche du lecteur est celle d'une appropriation critique du monde du texte proposé. Ici Ricœur se solidarise avec les analyses d'*Être et temps*, selon lesquelles le comprendre, en tant que structure de l'être-au-monde, se caractérise par la projection des possibles les plus propres du *Dasein*. Comme il l'écrit : « Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à ce texte unique.⁹ » Aussi le lecteur trouve-t-il dans le texte non pas une copie de la réalité, mais une ouverture sur une façon possible d'être-au-monde qu'il peut faire sienne. La proposition d'un monde est la proposition d'un pouvoir-être. La littérature prend, de cette façon, les allures d'un vaste laboratoire produisant des variations imaginatives sur l'être-au-monde.

⁸ TA, p. 175 (Les italiques sont de Ricœur).

⁹ TA, p. 128 (Les italiques sont de Ricœur).

Il importe de souligner que ce détour par l'herméneutique des textes s'avère décisif pour la question du sujet, puisqu'il reste profondément lié au projet réflexif qui a animé jusqu'ici la démarche de Ricœur. En ce sens, l'aboutissement ultime de l'appropriation critique du sens des œuvres est la compréhension de soi devant le texte : « par appropriation, j'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre¹⁰ ». Ainsi Ricœur poursuit-il sa thématique d'un sujet décentré, qui cherche à se comprendre par l'entremise des œuvres. Comme nous venons de le voir, le sujet expérimente par la littérature différentes possibilités d'être-au-monde. Le sujet s'introduit dans le monde de l'œuvre, pour faire l'expérience de différents pouvoir-être et de variations imaginatives sur l'*ego*. En ce sens, l'arc herméneutique articulant explication et compréhension trouve son achèvement dans le moment réflexif de l'appropriation. La thèse de Ricœur est :

« que la réflexion n'est rien sans la médiation des signes et des œuvres, et que l'explication n'est rien si elle ne s'incorpore à titre d'intermédiaire dans le procès de la compréhension de soi; bref, dans la réflexion herméneutique – ou dans l'herméneutique réflexive –, la constitution du *soi* et celle du *sens* sont contemporaines.¹¹ »

Cela va tout à fait dans le sens de notre thèse avancée au chapitre précédent¹² et qui se vérifiera dans le reste de ce chapitre, selon laquelle le détour herméneutique emprunté par Ricœur reste toujours intimement lié à une visée réflexive de compréhension de soi. Cette connexion entre herméneutique et réflexion persiste malgré le passage du symbole au texte, puisque l'extension du modèle herméneutique ne vient pas contredire la visée du projet réflexif précédemment élaboré. Autrement dit, le problème d'une impossible saisie

¹⁰ TA, p. 170. Ricœur est ici très proche de la thématique de l'application (*Anwendung*) chez Gadamer.

¹¹ TA, p. 171 (Les italiques sont de Ricœur).

¹² Cf., section 3.2.

immédiate de soi, qui pousse Ricœur à élaborer son projet réflexif, n'est aucunement contredit par le nouveau modèle herméneutique. Bien au contraire, l'herméneutique des textes vient enrichir le projet réflexif d'une médiation plus vaste que le simple symbole pour la compréhension de soi. Nous nous proposons de suivre les développements de cette herméneutique réflexive dans les études de *La métaphore vive* (1975) et de *Temps et récit* (1983-85), aboutissant à l'importante thèse de Ricœur sur l'identité narrative.

4.2 Le sujet devant le texte : la métaphore

Il peut de premier abord paraître étrange de suivre le développement de la question du sujet en une herméneutique réflexive à travers des ouvrages comme *La métaphore vive* et *Temps et récit* dont la contribution majeure semble étrangère à pareille problématique. C'est néanmoins ce que nous nous proposons de faire, avec la conviction que cela est non seulement possible, mais constitue un chaînon important avant d'aborder les analyses de *Soi-même comme un autre*. Car, selon nous, l'étude de la métaphore et du récit ne se limite aucunement aux problématiques propres à la théorie littéraire, mais reste animée par des réflexions philosophiques sur la question du sujet. En ce sens, notre lecture s'accorde avec celle de Yasuhiko Sugimura, quand il soutient que :

« Les lecteurs de *La métaphore vive* et de *Temps et récit*, par exemple, sont invités à chercher l'essentiel de la philosophie ricoeurienne non pas dans la réflexion anthropologique, mais dans la contribution au domaine de la théorie du langage. Cependant un examen attentif de l'évolution de sa pensée fait découvrir que l'herméneutique de Ricœur n'est pas coupée de sa méditation sur l'être humain; tout au contraire, *c'est la recherche d'une nouvelle notion du sujet humain qui anime cette herméneutique implicitement ou explicitement.*¹³ »

¹³ Yasuhiko Sugimura, « L'homme, médiation imparfaite. De *L'homme faillible* à l'herméneutique du soi », dans le collectif *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 195-196 (Nous soulignons).

Si le sujet se comprend devant le texte, à partir des possibles projetés par le monde du texte, il importe de comprendre le phénomène de l'innovation sémantique à l'œuvre dans le texte, à partir duquel les possibles pourront s'offrir au sujet. Il importe également de comprendre quel rapport référentiel le texte entretient avec la réalité.

La « métaphore vive » est, pour Ricœur, le modèle par excellence de la puissance créatrice du langage. Loin de se réduire à un simple effet enjolivant, la métaphore est plutôt la réalisation d'une innovation sémantique, d'une création de sens, se détachant sur le fond d'un usage conventionnel sédimenté. La métaphore vive innove, là où la métaphore morte ou usée ne fait que reproduire un usage déjà établi (ex : être sur la corde raide). La thèse de Ricœur est que l'innovation sémantique s'opère par l'entremise d'une tension affirmant qu'une chose à la fois est et n'est pas telle ou telle chose. La métaphore est vive quand cette tension propose un « voir-comme » inédit. Par exemple, dans le vers de René Char, « notre sommeil était un loup entre deux attaques¹⁴ », il faut comprendre que leur sommeil à la fois était et n'était pas un loup entre deux attaques. C'est-à-dire que la métaphore repose au premier degré sur une impertinence sémantique (au plan littéral, leur sommeil ne saurait être un loup entre deux attaques), qui invite le lecteur à passer à un second degré de lecture où peut être reconnue une pertinence sémantique créatrice de sens (au plan métaphorique, leur sommeil peut être dit un loup entre deux attaques). La métaphore repose sur cette tension jamais abolie entre un « n'est pas » au plan littéral et un « est » métaphorique, qui établit un premier et un second degré de lecture.

Si la métaphore repose sur une impertinence sémantique au plan littéral qui coupe la métaphore de toute prétention à être une description directe de la réalité, Ricœur ne défend pas moins la prétention de la métaphore à dire quelque chose sur la réalité. En ce

¹⁴ René Char. *Le Nu perdu*, Paris, Gallimard, 1978, p. 97.

sens, il cherche à fonder un concept de « vérité métaphorique » sur l'idée d'une redescription indirecte de la réalité. En fait, Ricœur cherche à faire revivre la *mimêsis* d'Aristote, en la distinguant bien de toute doctrine affirmant que l'œuvre d'art doit être une copie conforme de la réalité. Au contraire, l'apport de la *mimêsis* réside plutôt dans son inscription « dans l'horizon d'un être-au-monde qu'elle rend manifeste dans la mesure même où elle l'élève au *muthos*¹⁵ ». Ricœur rejoint ici la position que nous avons vue précédemment selon laquelle l'œuvre littéraire est un vaste laboratoire où notre être-au-monde est exploré. En reprenant la *mimêsis* sous cet angle, il est en mesure d'affirmer: « la vérité de l'imaginaire, la puissance de détection ontologique de la poésie, voilà ce que, pour ma part, je vois dans la *mimêsis* d'Aristote¹⁶ ». L'innovation sémantique produite par la métaphore a pour fonction d'ouvrir des horizons de sens s'offrant à l'appropriation du lecteur. En rompant avec toute signification littérale, l'œuvre poétique se voit dégagée de l'exigence d'une description directe du réel et peut ainsi projeter des mondes possibles, appelés « mondes du texte ». Comme l'explique Domenico Jervolino :

« It is metaphor which ultimately allows hermeneutics to unveil the poetic, disclosive dimension of language; in the poetic dimension the world of the work appears as the truth of language, and the naïve, immediately realistic relation between language and reality is replaced by a second degree relationship where language effects a redescription of reality, a poetic transfiguration which, however, contains a link to the possibility of a practical transformation, a new creation.¹⁷ »

Le sujet se comprend devant le texte, dans la mesure où interpréter une œuvre c'est dégager la proposition d'un monde, c'est partir de la structure du texte pour en tirer le monde de l'œuvre. Le langage poétique de la métaphore éclaire notre être-au-monde en inventant du sens nouveau. C'est pour Ricœur la grande énigme du discours

¹⁵ MV, p. 61.

¹⁶ MV, p. 61. Ricœur écrit « *mimêsis* » dans *La métaphore vive* et « *mimêsis* » dans *Temps et récit*. Pour notre part, nous adoptons toujours la seconde forme, soit « *mimêsis* ».

¹⁷ Domenico Jervolino. Op. cit., pp. 103-104.

métaphorique : « ce qu'il crée, il le découvre; et ce qu'il trouve, il l'invente¹⁸ ». C'est que la rupture avec le sens conventionnel par l'innovation sémantique permet un nouvel éclairage de notre être-au-monde et dégage des possibles inexplorés :

« Ce que le discours poétique porte au langage, c'est un monde pré-objectif où nous nous trouvons déjà de naissance, mais aussi dans lequel nous projetons nos possibles les plus propres. Il faut donc ébranler le règne de l'objet, pour laisser être et laisser se dire notre appartenance primordiale à un monde que nous habitons, c'est-à-dire qui, tout à la fois, nous précède et reçoit l'empreinte de nos œuvres.¹⁹ »

Ce monde éclairé par la métaphore n'est donc pas le monde objectivé du discours scientifique, mais le monde de la *praxis* que le sujet habite et dans lequel il agit et projette ses possibles les plus propres. Aussi le détour par l'interprétation s'achève-t-il dans la recherche d'une compréhension de soi du sujet agissant, devant le monde déployé par l'œuvre. Cette herméneutique reste une herméneutique réflexive.

L'étude sur la métaphore de 1975 se termine sur un débat avec Heidegger et Derrida sur les rapports entre la métaphore et le langage spéculatif. En accordant pareille importance au discours métaphorique, Ricœur ne risque-t-il pas de retomber dans un discours métaphysique? Heidegger n'a-t-il pas enseigné que « le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur de la métaphysique²⁰ »? La fonction « méta- » de la méta-phore et de la méta-physique n'est-elle pas l'indice d'une même transgression du sensible au non-sensible? Ricœur conteste pareille assimilation du métaphorique au métaphysique, puisqu'elle nie l'autonomie spécifique des discours métaphorique et spéculatif et qu'elle attribue à l'histoire de la métaphysique une unité qui n'est pas la sienne²¹. Il se propose

¹⁸ MV, p. 301.

¹⁹ MV, p. 387.

²⁰ Cité par Ricœur, MV, p. 357.

²¹ Plusieurs fois dans son œuvre, Ricœur s'exprime farouchement contre pareille assimilation de l'histoire de la pensée à « la » métaphysique. Selon lui, « l'unité de "la" métaphysique est une construction après coup de la pensée heideggerienne » (MV, p. 395).

plutôt de mettre en lumière la relation entre discours métaphorique et discours spéculatif, à partir d'une herméneutique qui opérerait à l'intersection des deux discours. Une telle herméneutique doit répondre à la fois à l'exigence du discours métaphorique, qui incite le discours spéculatif à un « penser plus », et à l'exigence du discours spéculatif, qui tout en puisant dans le discours métaphorique doit préserver son autonomie et sa rigueur conceptuelle. Pour Ricœur, l'herméneutique est le lieu où peut s'articuler un tel dialogue entre le spéculatif et le métaphorique, dans lequel la vivacité du langage poétique pointe vers l'existence vive pré-objective que la pensée spéculative cherche à saisir : « La métaphore n'est pas vive seulement en ce qu'elle vivifie un langage constitué. La métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un "penser plus" au niveau du concept. C'est cette lutte pour le "penser plus", sous la conduite du "principe vivifiant" qui est l'"âme" de l'interprétation.²² »

Ricœur conçoit ce dialogue herméneutique entre le poétique et le spéculatif dans les termes de la dialectique entre appartenance et distanciation qui caractérise son herméneutique. Suivant cette idée, le rôle de la métaphore vive est de nous révéler notre appartenance à l'existence vive et pré-objective, plus encore elle « articule et préserve, en liaison avec d'autres modes de discours, l'expérience d'*appartenance* qui inclut l'homme dans le discours et le discours dans l'être²³ ». À cette expérience d'appartenance dont la poésie est révélatrice répond la pensée spéculative, qui opère une distanciation critique permettant de mettre en concept ce qui se donne poétiquement à penser : « Sa réplique n'est possible que parce que la *distanciation*, constitutive de l'instance critique, est contemporaine de l'expérience d'appartenance, ouverte ou reconquise par le discours

²² MV, p. 384.

²³ MV, p. 398 (Les italiques sont de Ricœur).

poétique, et parce que le discours poétique, en tant que texte et œuvre, préfigure la distanciation que la pensée spéculative porte à son plus haut degré de réflexion.²⁴ » La distanciation ouvre l'espace de réflexion spéculative pour opérer une réappropriation critique de ce que le discours poétique donne à penser. Ainsi l'herméneutique peut-elle être le lieu où le poétique et le spéculatif se rencontrent sans jamais se confondre et c'est la dialectique entre appartenance et distanciation qui illustre la relation entretenue entre ces deux types de discours autonomes²⁵.

4.3 Le sujet devant le texte : le récit

Le passage de la métaphore au récit est tout à fait comparable à l'important passage précédent de l'herméneutique des symboles à l'herméneutique des textes. Même si de la métaphore au récit nous restons dans le domaine de l'herméneutique des textes, c'est néanmoins une toute autre facette de la créativité langagière qui s'offre à nous et qui nous permet d'approfondir la question du sujet devant le texte. La grande thèse de *Temps et récit* s'énonce en ces termes : « le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle²⁶ ». En ce sens, les analyses de la grande trilogie ont pour tâche de mettre en lumière le travail de configuration de notre expérience temporelle mis en œuvre par le récit. Il s'agit de préciser comment le récit opère une transformation

²⁴ MV, pp. 398-399 (Les italiques sont de Ricœur).

²⁵ Cette articulation herméneutique du poétique et du spéculatif n'est pas sans rappeler l'approche à deux foyers décrite dans la section 2, excepté qu'ici le poétique remplace la philosophie de l'existence (les deux pointent vers l'appartenance à l'existence vive) et que le spéculatif remplace la phénoménologie (les deux imposent la distanciation nécessaire à une conceptualisation rigoureuse).

²⁶ TR I, p. 17.

du temps pour en faire un temps humain, c'est-à-dire un temps raconté par le récit de fiction et par le récit historique. La réponse est dans l'activité configurante du récit.

Temps et récit part d'une aporie entre deux conceptions du temps que Ricœur juge irréductibles l'une à l'autre. Il y a d'une part la tradition du « temps de l'âme », initiée par les méditations d'Augustin au livre XI des *Confessions*, qui cherchent dans l'âme la mesure du temps. Cette tradition, particulièrement attentive à l'expérience vécue du temps, a donné lieu aux grands développements phénoménologiques sur la question du temps, aussi bien chez Husserl que chez Heidegger. Il y a d'autre part la tradition du « temps du monde », initiée cette fois par Aristote, qui cherche la mesure du temps dans les mouvements (notamment cosmologiques) au sein du monde extérieur. Peuvent être rattachées à cette tradition les principales formes d'objectivation du temps, qui permettent une mesure objective du temps. C'est en vain, selon Ricœur, que ces deux grandes traditions ont historiquement cherché à réduire la conception adverse à la leur, sous prétexte de posséder une caractérisation plus originaire. Au contraire, l'approfondissement et le raffinement des deux théories du temps n'auraient permis que de creuser encore davantage l'aporie. Aussi Ricœur ne se propose-t-il pas d'enfin résoudre l'aporie, mais de la « faire travailler » à partir d'un intermédiaire entre les deux grandes conceptions : le récit.

Le récit est, pour Ricœur, l'activité de configuration qui permet de penser un temps humain, malgré le gouffre ouvert par l'aporie du temps. Sa thèse est donc qu'une poétique de la narrativité peut, certes sans la résoudre, du moins répondre à l'aporétique du temps. Cette narrativité repose sur une triple *mimèsis*, désignant le passage d'un temps préfiguré (*mimèsis* I) à un temps "refiguré" (*mimèsis* III) par l'entremise d'un acte narratif

de configuration (*mimèsis* II)²⁷. Selon ce schéma, l'acte narratif de configuration viendrait puiser en amont du texte, dans les structures intelligibles, dans notre fonds symbolique et dans notre pré-compréhension du monde de l'action, les ressources nécessaires à une configuration narrative de notre expérience temporelle. En aval du texte, le processus de "refiguration" viendrait compléter l'acte de configuration par l'acte de lecture et d'application, par l'entremise duquel le lecteur peut faire sienne l'expérience temporelle suggérée par le monde du texte. *Mimèsis* III est ainsi le point d'intersection entre le monde du texte et le monde du lecteur, où le lecteur peut s'approprier un temps devenu humain suite à l'acte de configuration.

La principale caractéristique de la mise en récit par la triple *mimèsis* est qu'elle réalise ce que Ricœur appelle une concordance discordante ou une discordance concordante. Cela signifie que l'opération de mise en intrigue dans l'acte narratif de configuration a pour effet d'introduire de la concordance dans une multiplicité d'expériences discordantes du temps. Cette thèse de Ricœur traduit en fait une hypothétique réponse de la poétique d'Aristote à l'expérience temporelle des *Confessions* d'Augustin. Essentiellement, Ricœur propose que l'effort de concordance à l'œuvre dans la mise en intrigue, telle que décrite par Aristote dans sa *Poétique*, vienne répondre à l'expérience temporelle de la *distentio* chez Augustin. Cette expérience de la *distentio* apparaît lors de la formulation de la célèbre thèse du livre XI des *Confessions* selon laquelle le temps se présente à l'âme sous la forme d'un triple présent : le présent du passé, le présent du présent et le présent du futur. À ce triple présent, correspond une triple intention de l'âme qui permet la mesure du temps : la mémoire du passé, l'attention au présent et l'attente du futur. Or c'est précisément au cœur de cette triple activité de

²⁷ Cf., TR I, Chapitre 3, pp. 105-162.

l'âme que survient la distension, comme éclatement de la visée d'unité de l'âme à la fois tournée vers le présent passé, le présent présent et le présent futur. À cette expérience de la *distentio* vient répondre la recherche de concordance qui anime le récit. De fait, c'est par l'entremise du récit que peuvent être remis en ordre ce qui d'abord s'offrait de façons diverses et qu'une certaine intelligibilité et cohérence peut être reconstruite. Le récit met en ordre, fait des liens, intègre des éléments distincts, etc. Mais plus encore, suivant l'enseignement d'Aristote, l'intrigue fait sienne des éléments discordants pour amener des effets de surprise, pour produire des revirements, etc. Ainsi, le récit n'est pas une recherche univoque de concordance, mais se construit bel et bien sur une concordance discordante, dont le degré de concordance et de discordance peut varier selon le cas.

Cette brève caractérisation du récit comme triple *mimèsis*, ainsi que comme concordance discordante, nous permet de saisir le sens de la thèse de Ricœur sur la mise en récit de notre expérience temporelle. Nous sommes désormais en mesure de comprendre en quoi le récit peut prétendre opérer une synthèse de l'hétérogénéité de notre expérience temporelle. La mise en intrigue transforme le divers de notre expérience temporelle en un récit de façon à rendre plus intelligible ce qui s'offre à nous. Ce récit est aussi bien récit historique que récit de fiction. D'une part, le récit historique cherche à reconstituer les événements du passé, à partir de traces, de documents et de témoignages, de façon à établir un tiers temps entre temps vécu et temps cosmologique : le temps historique. D'autre part, le récit de fiction propose des variations imaginatives sur notre expérience temporelle, de façon à mieux comprendre ou simplement à comprendre autrement notre rapport au temps. Mais, plus encore, la grande contribution du récit historique et du récit de fiction est sans contredit de façonner ce que Ricœur appelle

l'identité narrative d'un sujet ou d'une collectivité, ainsi que de développer sa conscience historique. Il s'agit du principal apport de *Temps et récit* à la question du sujet.

4.4 Identité narrative et conscience historique

Nous avons vu de quelle façon Ricœur voyait dans le récit la possibilité de penser un temps intermédiaire entre l'opposition aporétique du temps vécu et du temps cosmologique. Mais la solution n'est pas parfaite. Aux dires de Ricœur lui-même, il fait davantage « travailler » l'aporie qu'il ne la résout. Cependant, l'ouverture vers un tiers temps produit par le récit, n'est pas une réponse négligeable si l'on tient compte du potentiel de refiguration du temps contenu dans le récit de fiction et dans le récit historique. Or, l'aboutissement ultime de cette réponse du récit à l'aporétique du temps se trouve dans le concept d'identité narrative. Par ce concept, il s'agit pour Ricœur d'élaborer une conception alternative de l'identité du sujet, qui éviterait l'antinomie philosophique traditionnelle entre d'une part, une conception substantialiste de l'identité jugée trop métaphysique, car elle postule une certaine perdurance substantielle du sujet malgré l'épreuve du changement; et d'autre part, la dissolution sceptique de toute identité au divers des sensations et volitions. Pour ce faire, Ricœur déplace le problème au niveau d'une philosophie pratique, ainsi : « Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action? *qui* en est l'agent, l'auteur?²⁸ » Et Ricœur défend avec Hannah Arendt, que répondre à cette question : « c'est raconter l'histoire d'une vie²⁹ ».

²⁸ TR 3, p. 442 (Les italiques sont de Ricœur).

²⁹ TR 3, p. 442. Dans la *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt écrit que : « les histoires, résultats de l'action et de la parole, révèlent un agent, mais cet agent n'est pas auteur, n'est pas producteur. Quelqu'un a commencé l'histoire et en est le sujet au double sens du mot : l'acteur et le patient; mais

Autrement dit, répondre à la question « qui? », c'est faire le récit de ce qui est survenu et, par conséquent, c'est penser le rôle du sujet dans tel ou tel événement en tant qu'acteur ou patient. Par le récit, le sujet s'attribue telle action ou reconnaît avoir subi telle chose. En somme, la notion d'identité narrative tâche de répondre par le récit à la question de l'identité. La thèse de Ricœur est que l'identité narrative permet de penser l'identité autrement qu'en termes d'une « mêmété » substantielle, d'une identité-*idem*, qui mène à l'antinomie que nous avons vue. Le récit donnerait plutôt accès à une identité pensée en termes d'ipséité ou d'identité-*ipse*, c'est-à-dire à un soi réflexif raconté. L'avantage de cette conception, serait que :

« L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives. A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie.³⁰ »

La souplesse de l'ipséité, qui par l'acte narratif réussit à intégrer le changement dans le récit d'une vie, marque une rupture décisive avec la recherche métaphysique d'une substance *idem* qui perdure. Le soi se raconte, il bâtit son identité à partir des récits qui ont marqué le cours de sa vie, ainsi que des récits historiques et fictifs qui permettent de mieux éclairer sa propre existence. Dès la naissance, le soi est jeté dans des récits, avant même qu'il ne puisse se les approprier. En grandissant, il apprend le récit de sa naissance et de ce qui l'a précédée, le récit de sa famille et de ses ancêtres, etc. De même, par le récit, le soi se situe dans le temps historique, dans une communauté d'appartenance, etc. Le soi se situe dans une histoire partagée, aux deux sens du terme, c'est-à-dire une

personne n'en est l'auteur. » *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 2005, p. 242. Ricœur mettra lui aussi l'accent sur le sujet comme acteur et patient et non comme auteur. Cf. Sur la notion de récit de vie, voir aussi : A. MacIntyre. *Après la vertu*, Paris, PUF, Quadrige, 2006, pp. 199-218.

³⁰ TR 3, p. 443.

histoire que différentes personnes ont en commun, mais aussi une histoire sur laquelle les avis sont partagés, conflictuels, parfois même contradictoires. C'est que le récit de soi d'un individu ou d'une communauté n'est jamais une chose simple et fixée une fois pour toutes. La tâche est de trouver le récit de soi le plus juste et fidèle, selon l'adage socratique en faveur d'une vie examinée³¹. Le soi examiné est un soi en constant réexamen, un soi toujours à la recherche d'une meilleure compréhension de soi.

Confronté aux différents récits concernant l'histoire du monde dans lequel il vit, le soi se façonne une conscience historique. Mais Ricœur rejette tout espoir d'un récit parfaitement unifié de l'histoire de l'humanité. Il n'y a pas de médiation totale du passé historique, c'est le sens du fameux renoncement à Hegel formulé au chapitre VI de *Temps et récit III*. Au contraire, la conscience historique est une « médiation ouverte, inachevée imparfaite, à savoir un réseau de perspectives croisées entre l'attente du futur, la réception du passé, le vécu du présent, sans *Aufhebung* dans une totalité où la raison de l'histoire et son effectivité coïncideraient³² ». La conscience historique est distendue selon la triple intentionnalité de l'âme chez Augustin, soit entre la mémoire du passé, l'attention au présent et l'attente du futur. Ricœur exprime plus spécifiquement cette conscience historique, à la suite de Reinhart Koselleck, en termes d'espace d'expérience et d'horizon d'attente³³. Le passé prend la forme d'un espace d'expérience, en ce sens qu'il s'agit non simplement d'un présent qui n'est plus ou d'un passé qui perdure dans le présent, mais d'un véritable rassemblement du passé que la conscience peut parcourir et à partir duquel elle peut réveiller des possibles et inspirer son agir. De même, le futur prend la forme d'un horizon d'attente, en ce sens qu'il s'ouvre et s'étend devant nous à travers

³¹ Cf. Platon. *L'apologie de Socrate*, [38a-b].

³² TR 3, p. 374 (Les italiques sont de Ricœur).

³³ Cf. TR 3, pp. 375-376.

nos espoirs, anticipations et craintes de ce qui surviendra. Entre le passé et le futur, le présent est le temps de l'initiative, où des décisions responsables peuvent être prises selon ce que nous inspire le passé et ce que nous voyons se déployer dans l'avenir.

Penser le présent comme le temps de l'initiative, c'est se situer au plan de l'agir et du pâtir, de façon à éviter toute métaphysique de la présence. Ricœur cherche à rompre avec toute conception du présent s'exprimant en termes d'une vision ou d'une perception d'une présence. En ce sens, il s'éloigne d'Augustin pour se rapprocher d'Heidegger. Ce faisant :

« Le présent n'est plus alors une catégorie du voir, mais de l'agir et du souffrir. Un verbe l'exprime mieux que tous les substantifs, y compris celui de présence : le verbe "commencer"; commencer c'est donner aux choses un cours nouveau, à partir d'une initiative qui annonce une suite et ainsi ouvre une durée. Commencer, c'est commencer de continuer : une œuvre doit suivre.³⁴ »

L'initiative puise dans un « je peux » qui témoigne de ma puissance d'agir. En prenant une initiative, le soi s'engage dans la réalisation en acte d'un possible, il commence l'accomplissement de quelque chose. Mais prise entre un espace d'expérience qui tend à se figer en une tradition morte et un horizon d'attente qui se transforme en utopie coupée de toute réalité, l'initiative a pour Ricœur une tâche encore plus considérable. Face à pareille crise, il faut :

« empêcher que la tension entre les deux pôles de la pensée de l'histoire ne devienne schisme; donc, d'une part, rapprocher du présent les attentes purement utopiques par une action stratégique soucieuse des premiers pas à faire en direction du souhaitable et du raisonnable; d'autre part, résister au rétrécissement de l'espace d'expérience, en libérant les potentialités inemployées du passé.³⁵ »

Autrement dit, en servant de lieu de transit entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente, l'initiative doit constamment ramener nos attentes utopiques au présent, pour

³⁴ TR 3, p. 415.

³⁵ TR 3, p. 423.

éviter qu'il y ait une coupure, et réactiver des possibles du passé, de façon à empêcher que la tradition se sclérose.

Ce premier pas de Ricœur vers une conceptualisation de l'identité narrative et de la conscience historique sera de la plus haute importance dans la formulation du projet d'une herméneutique du soi. Nous verrons maintenant comment *Soi-même comme un autre* et les œuvres postérieures développent et enrichissent ces thématiques.

5. Le projet d'une herméneutique du soi : un tournant intersubjectif

Le dernier grand tournant dans l'œuvre de Paul Ricœur, concernant la question du sujet, survient sans contredit à l'époque de *Soi-même comme un autre* (1990), avec la formulation du projet d'une herméneutique du soi. Ce livre marque l'aboutissement de la pensée de Ricœur sur la question du sujet. Nous nous proposons de retracer les grandes lignes de ce projet herméneutique. La première chose à noter est que Ricœur ne parle presque plus de la notion de sujet, mais préfère plutôt parler du « soi ». La notion de *cogito*, encore utilisée, sert surtout à désigner la fondation cartésienne, ainsi que l'*anti-cogito* de Nietzsche. Ce renoncement à la notion de sujet s'explique principalement à partir de la prise de distance de Ricœur par rapport à la philosophie moderne, qui voit dans le sujet un principe fondamental sur lequel les systèmes philosophiques peuvent bâtir. Parler du soi plutôt que du sujet, c'est souligner l'aspect radicalement réflexif de cette philosophie. Si le sujet peut servir de *fundamentum inconcussum* à la philosophie moderne, le soi est plutôt l'objet d'une constante recherche interprétative. Le projet d'une herméneutique du soi poursuit donc l'approfondissement de l'importante rencontre entre herméneutique et philosophie réflexive, qui caractérise la démarche de Ricœur.

Si Ricœur poursuit sa recherche sur la question du sujet à travers les rapports entre herméneutique et philosophie réflexive, sa pensée prend un tournant intersubjectif décisif, anticipé par quelques textes antérieurs à *Soi-même comme un autre*¹. Johann Michel a très bien mis en lumière le sens de ce tournant dans son livre intitulé *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*. Il y décrit le principal effet de ce tournant en ces termes :

¹ Cf. Voir surtout « La raison pratique » (1979) et « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » (1977) dans : TA, pp. 263-288 et pp. 311-334. Ricœur avait aussi rencontré la question de l'intersubjectivité dans ses études sur Husserl rassemblées dans *À l'école de la phénoménologie*. Mais ce n'est qu'avec *Soi-même comme un autre* que sa propre philosophie prend un véritable tournant intersubjectif.

« le *Cogito* ricœurien sort de cette solitude paradoxale où il se comprenait essentiellement dans le miroir réfléchissant du monde comme texte. La rencontre d'autrui, systématisée dans *Soi-même comme un autre*, vient contrarier, non certes l'autofondation du sujet dénoncée dès la gestation de la philosophie réflexive de Ricœur, mais la conquête solitaire d'un retour réfléchissant du sujet sur lui-même.² »

Autrement dit, la démarche de Ricœur aurait été jusqu'à maintenant plutôt étrangère au questionnement sur la relation du sujet à d'autres sujets et plus spécialement au questionnement sur l'autre ou l'altérité. Avec *Soi-même comme un autre*, Ricœur cesserait définitivement d'envisager un sujet isolé, cherchant exclusivement à se comprendre devant le texte et autres médiations culturelles, pour au contraire penser le soi dans son rapport fondamental à l'altérité et à autrui³. Johann Michel note que le passage de la notion de sujet à celle de soi traduit ce décentrement de la pensée de Ricœur, qui retire les privilèges de la première personne du singulier, tout en préservant sa capacité de réflexion. Comme Ricœur lui-même l'explique dans sa préface, il faut entendre dans la notion de « soi », l'aspect réfléchi du « se » applicable à tous les pronoms personnels⁴.

Ce nouveau décentrement du sujet dans la pensée de Ricœur est le lieu d'une nouvelle affirmation de sa rupture avec les philosophies modernes du sujet, essentiellement puisque ces philosophies s'ancrent dans le « je » et non dans le soi :

« Je tiens ici pour paradigmatique des philosophies du sujet que celui-ci y soit formulé en première personne – *ego cogito* –, que le "je" se définisse comme moi empirique ou comme je transcendantal, que le "je" soit posé absolument, c'est-à-dire sans vis-à-vis autre, ou relativement, l'égologie requérant le complément intrinsèque de l'intersubjectivité. Dans tous ces cas de figure, le sujet c'est "je".⁵ »

² Johann Michel. *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, Passages, 2006, p. 75.

³ Selon nous, ce nouveau décentrement nous éloigne définitivement d'une interprétation de tendance hégélienne du projet réflexif de Ricœur. En thématissant ainsi l'altérité, Ricœur prend une fois de plus une distance face à toute tentative de médiation totale.

⁴ Cf., SMCA, pp. 11-12.

⁵ SMCA, p. 14.

Cette prise de distance par Ricœur face à ces philosophies centrées sur le « je » résulte d'une rupture avec l'ambition moderne de trouver une fondation ultime dans le *cogito*, dont la pensée de Descartes reste le modèle. Cette ambition serait le lieu d'une exaltation du « je pense », qui en fait une vérité première et fondamentale. Et c'est à cette exaltation que toute une tradition sceptique, dont Nietzsche serait le plus grand représentant, répondra par une mise en doute radicale. L'*anti-cogito*, tel qu'il s'expose chez Nietzsche, ne serait pas tant l'antithèse de la position cartésienne, une sorte de réponse inverse à celle de Descartes, que « la destruction de la question même à laquelle le *Cogito* était censé apporter une réponse absolue⁶ ». La prétention de Nietzsche est en quelque sorte de douter encore mieux, c'est-à-dire encore plus radicalement, que Descartes ne l'a lui-même fait. Autrement dit, le doute hyperbolique de Descartes serait dépassé par un doute encore plus hyperbolique chez Nietzsche. Pour sa part, l'herméneutique du soi projetée par Ricœur ne prend pas plus la forme d'une exaltation du *cogito* que d'un *anti-cogito*. En fait, Ricœur veut dépasser cette opposition moderne, pour ouvrir la voie à une nouvelle pensée du sujet à travers la question du soi. Ce projet est animé par l'ambition de nous éclairer sur : 1) l'identité personnelle du soi historique; 2) le soi en tant qu'être capable et responsable ; 3) les rapports entre le soi et l'altérité. C'est cette nouvelle pensée du sujet que nous nous proposons d'explorer ici.

5.1 L'identité narrative du soi : mêmété/ipséité

La grande thèse de Ricœur, pour se frayer un chemin entre le *cogito* exalté et le *cogito* humilié, est que ces deux positions resteraient tributaires d'une conception erronée de l'identité du sujet. Concernant l'identité de ce *cogito* posé par Descartes et brisé par

⁶ SMCA, p. 25.

Nietzsche, « il ne peut s'agir que de l'identité en quelque sorte ponctuelle, anhistorique, du "je" dans la diversité de ses opérations; cette identité est celle d'un *même* qui échappe à l'alternative de la permanence et du changement dans le temps, puisque le *Cogito* est instantané⁷ ». C'est contre cette identité-*idem* du sujet, cette recherche d'une identité substantielle immuable, que Ricœur propose l'autre possibilité de l'identité-*ipse*. L'identité-*idem* prend différentes formes. Il y a d'abord l'identité numérique, qui affirme l'unicité d'une chose par rapport à une pluralité. Vient ensuite l'identité au sens d'une ressemblance extrême, où deux objets sont parfaitement substituables puisque pratiquement identiques (ex : deux chaises d'un même modèle). La mêmété peut aussi prendre la forme d'une continuité ininterrompue du développement d'un être (ex : un chaton devient un chat). Le dernier sens de la mêmété est celui de la permanence dans le temps. Cette dernière forme d'identité est la plus problématique puisqu'elle pose directement la question du rapport de l'identique au temps. Le propre de l'identité-*idem* est de chercher un « quoi? » substantiel qui perdure, un substrat immuable. Or poser la question du soi, c'est au contraire poser la question « qui? », auquel le récit d'une vie vient répondre. Tout le problème est de déterminer si l'identité du soi peut être pensée dans les termes d'une mêmété.

L'hypothèse de Ricœur est que penser l'identité du soi nécessite le recours à un autre modèle d'identité, celui de l'ipséité. La permanence du soi dans le temps est en fait écartelée entre deux extrêmes : le caractère et la promesse. Si le caractère, soit « l'ensemble des dispositions durables à *quoi* on reconnaît une personne⁸ », tend à s'assimiler au moins en grande partie à l'*idem*, c'est dans l'acte de tenir parole, de rester

⁷ SMCA, p. 18 (Les italiques sont de Ricœur).

⁸ SMCA, p. 146 (Les italiques sont de Ricœur).

fidèle à une promesse malgré les changements survenus en cours de route, que l'ipséité se laisse dégager. Comme l'explique Ricœur :

« Il est en effet un autre modèle de la permanence dans le temps que celui du caractère. C'est celui de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée. Je vois dans cette *tenue* la figure emblématique d'une identité polairement opposée à celle du caractère. La parole tenue dit un *maintien de soi* qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui*?⁹ »

Le phénomène de la promesse nous invite à penser l'identité du soi en termes d'une identité-*ipse*, qui se caractérise par sa capacité à admettre la permanence du soi, sans nier sa dimension temporelle. Comme nous l'avons dit précédemment, la souplesse de l'identité-*ipse* réside précisément dans sa capacité à intégrer le changement dans le récit d'une vie.

Mais est-ce vraiment répondre au problème de l'identité que d'écarteler le soi entre ces deux pôles? Est-ce que nous ne reconnaissons pas davantage quelqu'un à son caractère qu'à ses promesses tenues? En fait, ces deux pôles soulignent les deux extrêmes de l'identité personnelle concernant la question de la permanence dans le temps, sans vraiment résoudre le problème. Comme l'explique Ricœur, ce questionnement ouvre un intervalle « entre deux modèles de permanence dans le temps, la persévérance du caractère et le maintien de soi dans la promesse ». Il poursuit : « C'est donc dans l'ordre de la temporalité que la médiation est à chercher. Or, c'est ce "milieu" que vient occuper, à mon avis, la notion d'identité narrative¹⁰ ». Autrement dit, Ricœur s'inspire des résultats de *Temps et récit* pour proposer une réponse adéquate à la question de l'identité. C'est par l'intermédiaire du récit, de la narration, qu'il faut dépasser la polarité entre le modèle du caractère et celui de la promesse. La notion d'identité narrative permettrait

⁹ SMCA, p. 148 (Les italiques sont de Ricœur).

¹⁰ SMCA, p. 150.

seule d'opérer une dialectique entre mêmeté et ipséité, de façon à dépasser les apories des différentes théories modernes de l'identité.

Nous avons vu que Ricœur maintenait avec Hannah Arendt que répondre à la question « qui? », c'est faire un récit. Si on demande « Qui est cet homme? », nous répondons quelque chose comme : « c'est X qui vient de Y et qui est ici pour Z. » De même si on demande « Qui a fait cela? », nous répondons quelque chose comme : « c'est X qui voulant arriver à Y a décidé de faire Z. » Ce qui constitue la force du récit, c'est qu'il repose sur un acte narratif de configuration qui n'exige pas un recours à une mêmeté substantielle qui perdure contre le changement. Au contraire, le récit intègre des discontinuités et des changements, dans une certaine continuité. Nous l'avons vu, le récit organise ce que Ricœur appelle une certaine concordance discordante entre les événements. Ainsi, permet-il de penser une identité autre que l'identité-*idem*, c'est-à-dire une ipséité qui n'a accès à soi que par l'intermédiaire de la narration et de l'interprétation. L'identité narrative permet d'éclairer les motifs du maintien de soi dans une promesse tenue. Par le récit d'une vie, nous sommes davantage en mesure de saisir le sens des engagements d'une personne, constitutifs de son identité. Mais de même, toujours par le récit, nous sommes davantage en mesure de comprendre les dispositions acquises et sédimentées qui forment le caractère. En « narrativisant » le caractère, l'identité narrative met en récit ce qui semble s'en éloigner le plus, et crée un pont entre le pôle de la mêmeté du caractère et de l'ipséité du maintien du soi¹¹.

¹¹ Cf. Sur les notions d'ipséité et d'identité narrative, voir notamment l'ouvrage critique de Muriel Gilbert, intitulé *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2001. Voir aussi les articles: Charles E. Reagan, « Personal Identity » et David Rasmussen, « Rethinking Subjectivity : Narrative Identity and the Self », in R.A. Cohen & J.L. Marsh (ed.). *Ricœur as Another. The Ethics of Subjectivity*, Albany, SUNY Press, 2002.

Cependant, le récit est-il vraiment un bon modèle? Est-ce que notre identité personnelle, vécue au jour le jour, dans l'incertitude et dans l'incomplétude, peut adéquatement s'apparenter au modèle du récit? Il est d'abord difficile de nous définir comme les auteurs de notre propre existence, alors que nous devons constamment composer avec l'imprévu, avec ce qui n'est pas souhaité, etc. Ensuite, nous connaissons à peine le début de notre histoire dans la naissance et seulement de façon indirecte, de même que nous n'en connaissons pas la fin. Pire encore, ce récit de notre vie est constamment lié, enchevêtré, voire même mélangé, à l'histoire des autres. Comment pourrait-on en tirer un simple récit, cohérent, avec un début et une fin? Néanmoins, conscient des difficultés, Ricœur défend sa position. C'est que le modèle du récit n'exige pas obligatoirement de nous placer dans la position de l'auteur. C'est plutôt comme un lecteur de notre vie que nous nous trouvons. Nous cherchons à comprendre le cours de notre vie, à l'interpréter. Nous cherchons à saisir comment notre vie s'est construite en dépit des imprévus et malgré les embûches. En fouillant notre passé, nous voyons notre vie selon une certaine concordance discordante. Et comme un lecteur qui suit une histoire, nous n'en connaissons pas encore la fin. Finalement, l'enchevêtrement des histoires est aussi une façon d'accéder à une meilleure compréhension de soi, ou du moins différente. C'est par les histoires des autres dans lesquelles nous figurons, que nous connaissons notamment nos origines.

Contrairement au *cogito*, l'identité narrative du soi n'est pas une réalité ponctuelle et anhistorique, elle prend plutôt la forme d'une constante recherche interprétative jamais achevée. L'interprétation de soi implique une dynamique qui tient compte de l'historicité du soi, des changements qui l'affectent et qui l'invitent à trouver une meilleure

compréhension de soi. L'identité narrative se construit au carrefour des récits de notre propre vie et des récits fictifs et historiques. Le problème est celui d'une multiplication des interprétations possibles du soi, qui pourrait potentiellement mener à une indétermination identitaire. En ce sens, le conflit des interprétations et les variations imaginatives offertes par les récits de fiction ne menacent-ils pas de produire une dispersion du soi? Certains commentateurs de Ricœur feront valoir que depuis plus d'un siècle, les grandes œuvres de la littérature thématisent davantage différentes formes de perte d'identité, que l'on pense par exemple à *L'homme sans qualités* de Musil. Est-ce que le soi ne découvre pas devant le texte l'expérience d'une certaine dissolution de son identité personnelle? La réponse de Ricœur est qu'aussi radicales que soient les explorations limites de l'identité dans la littérature, elles contribuent du moins à maintenir et même à réaffirmer la question « Qui suis-je? », sans pour autant prétendre y apporter une réponse définitive¹². Ces explorations limites exposent l'aspect problématique constitutif de toute ipséité, elles mettent au jour la question qui anime le soi.

En fait, Ricœur ne cherchera pas à résoudre le problème de l'ipséité à partir des simples ressources de l'identité narrative, qui reste exposée à ces expériences possibles de dissolution. L'arrêt face aux diverses variations imaginatives et au conflit des interprétations identitaires ne peut avoir lieu qu'au plan de l'identité morale, qui nécessite un engagement, une prise de position. L'identité morale répond au « Qui suis-je? » de l'identité narrative, par un « Me voici! » ou par une affirmation disant : « Ici, je me tiens! ». Autrement dit, c'est l'engagement éthique ou moral qui doit trancher le débat. Cela donne toute son importance au modèle de la promesse, qui précisément marque un

¹² Cf. SMCA, pp. 196-197.

engagement à tenir parole, malgré les possibilités de changement. Dans la promesse, le soi répond à son interlocuteur en disant : « Me voici! Tu peux compter sur moi, je tiendrai parole. » Entre les multiples réponses possibles de l'imagination à la question de l'identité personnelle et l'engagement face à autrui qui compte sur moi, la question devient : « Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, *néanmoins*, tu comptes sur moi?¹³ » C'est par rapport à cette question que s'ouvre à nous une nouvelle facette du soi : le soi capable. Si l'autre compte sur le soi, c'est que le soi est en mesure de répondre à autrui, c'est qu'il est capable de s'engager et de répondre de ses gestes, c'est donc qu'il peut être responsable. Le soi est capable de promettre et de tenir parole, malgré le changement.

5.2 Le soi capable

Le soi capable est le thème central de l'herméneutique du soi. Il est l'objet de toutes les études rassemblées dans *Soi-même comme un autre*. Le soi capable forme la réponse aux différentes questions : « qui parle? qui agit? qui se raconte? qui est le sujet moral d'imputation?¹⁴ » À chacune de ces questions le soi peut répondre par un « je peux » : le soi peut parler, agir, raconter et se tenir responsable. L'analyse de ces différentes facettes du soi capable guide le dialogue de l'herméneutique avec les différents domaines concernés : la philosophie du langage (études I-II), la philosophie de l'action (III-IV), la théorie narrative (V-VI), la philosophie morale (VII-IX). La dernière étude pose la question de l'ontologie de cet être capable. Nous reconnaissons là la démarche herméneutique constamment revendiquée et mise en œuvre par Ricœur qui, à défaut d'avoir un accès direct au soi et à la question de l'être, nécessite le détour par des

¹³ SMCA, p. 198 (Les italiques sont de Ricœur).

¹⁴ SMCA, p. 28.

voies indirectes. Il est ici impossible d'entrer dans le détail de toutes ces analyses, nous chercherons plutôt à rendre compte de la thématique de l'homme capable en suivant le fil conducteur du phénomène de la promesse, qui sert de modèle pour penser l'ipséité.

La notion du soi capable souligne à la fois l'aspect réflexif de cette démarche et l'angle pratique sous lequel le soi est approché. Le soi qui est l'objet de cette herméneutique est un soi agissant, capable d'effectuer différentes actions. L'action la plus fondamentale est celle de parler. Le soi peut parler, il peut user du langage, formuler des phrases. Plus spécifiquement, il peut se désigner à partir du mot « je » et s'adresser à l'autre en disant « tu ». Cette capacité à entrer dans une situation intersubjective d'interlocution est décisive pour l'ipséité, puisque c'est dans ce contexte qu'elle peut réaliser des actes de langage, dont la promesse est un important modèle. C'est parce que le soi peut se désigner dans le langage, qu'il peut dire « je » à un « tu », que le soi peut dire : « je te promets ». C'est dans l'interlocution dont le soi est capable, que survient le contrat mutuel qui caractérise toute promesse. C'est par le langage que le soi peut s'engager. Mais cette capacité de parler ne suffit pas à rendre compte de tout ce qui est impliqué par la promesse.

La promesse renvoie à la seconde capacité du soi qui est celle d'agir. Quand le soi s'engage, il promet qu'il fera telle ou telle chose. Il promet de tout faire pour tenir parole, en dépit des difficultés et des changements qui l'affectent. Si la promesse est déjà un agir en tant qu'acte de langage, elle renvoie à un agent capable d'agir concrètement et de remplir sa promesse. Plus encore, elle renvoie à un agent capable de se désigner lui-même comme étant la source de ses actions. Se reconnaître comme étant capable d'agir, c'est être capable de s'assigner telle ou telle action. Mais comment l'agent peut-il

s'assigner une action sans faire appel à une autre capacité fondamentale du soi, langagière elle aussi, qui est celle de raconter? À la question « qui a fait cela? » doit répondre le récit des événements dans lesquels l'agent a pris la décision de commettre une action. Par le récit, se laissent découvrir les circonstances et les motifs entourant l'action. Cette capacité de faire des récits est bien sûr décisive pour la notion d'identité narrative que nous avons vue précédemment.

Le soi capable de parler, d'agir et de raconter, et donc de s'engager dans une promesse, d'agir en conséquence et de faire le récit des ses actes et de ses décisions, est finalement capable de se reconnaître comme un sujet d'imputation morale. Le soi qui s'engage, qui agit et qui peut se reconnaître comme l'agent de telle ou telle action, est un soi qui est en mesure de se reconnaître comme étant responsable, au sens où il est en mesure de répondre de ses actes. Le soi peut s'admettre imputable de ses bons comme de ses mauvais choix. Dans la promesse, le soi invite autrui à compter sur lui et il s'engage à répondre de ses actes s'il s'écarte de sa parole donnée. Comme l'explique Ricœur : « Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable* de mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compter sur..., être comptable de...¹⁵ » Il y a donc un double sens à cette responsabilité du soi capable : autrui peut compter sur le soi, car il est lui-même capable de tenir promesse, et le soi peut se reconnaître comptable de ses engagements, il peut en répondre.

Toute cette phénoménologie de l'homme capable repose sur une capacité réflexive de se reconnaître et de s'estimer soi-même comme un soi capable. C'est une des trois significations de la notion de reconnaissance telle qu'envisagée par Ricœur dans

¹⁵ SMCA, p. 195 (Les italiques sont de Ricœur).

Parcours de la reconnaissance (2004). Dans ce parcours, la reconnaissance de soi figure entre la notion de reconnaissance au sens d'une identification et la notion de reconnaissance mutuelle. Si, par le passé, Ricœur a bien marqué sa rupture avec les philosophies modernes du sujet, il se montre cette fois plus soucieux de souligner sa dette à l'égard de Descartes et de Locke, qui ont ouvert la voie à la longue tradition de la philosophie réflexive dont il se réclame :

« Il n'est pas douteux que nous devons à la philosophie cartésienne du *cogito* et à la théorie de la réflexion de John Locke l'impulsion décisive en direction de ce que je propose d'appeler une herméneutique du soi. À cet égard l'avènement du *cogito* cartésien constitue l'événement de pensée majeur après lequel nous pensons autrement, et la réflexion sur soi se trouve élevée à une stature thématique sans précédent.¹⁶ »

Et Ricœur admet aussi être en dette envers Kant et Fichte pour avoir étendu la problématique réflexive au champ pratique. Mais si Descartes et Locke fournissent une impulsion décisive en posant la question du sujet et en explorant les ressources de la réflexion et si Kant et Fichte marquent une nouvelle étape en déplaçant le problème au plan pratique, l'originalité de la position de Ricœur consiste dans une prise de distance face à ces auteurs en soulevant le problème de l'identité-*ipse* et en suivant les détours nécessaires à la réalisation de son herméneutique du soi. Ainsi, tout en héritant de la question du sujet, tout en suivant la voie de la philosophie réflexive et tout en privilégiant la dimension pratique, l'herméneutique du soi de Ricœur prétend pouvoir offrir une solution de rechange aux apories des philosophies modernes du sujet.

Nous avons vu déjà comment Ricœur renonçait à l'auto-position du sujet comme *fundamentum inconcussum* en formulant sa thématique d'un *cogito* décentré et nous avons également suivi le chemin ouvert par ce décentrement où détours herméneutiques

¹⁶ PR, p. 137-138.

et philosophie réflexive se complètent. Nous avons également vu comment la question de l'identité était pensée à nouveaux frais selon la distinction entre *mêmeté* et *ipséité*. La phénoménologie de l'homme capable constitue une nouvelle étape dans cette quête d'une solution de rechange à la philosophie moderne, en envisageant le soi sous l'angle de ses capacités fondamentales d'agir. Ces analyses constituent une explicitation de cette pensée du soi selon le modèle de l'*ipséité*. En suivant le fil conducteur de la promesse, nous voyons en quel sens l'ensemble de ces capacités fondamentales du soi agissant et souffrant, rendent possible un engagement du soi à travers la promesse. La phénoménologie de l'homme capable décrit en quelque sorte les conditions de possibilité du maintien de soi caractérisant l'*identité-ipse*. Mais il reste une distance à franchir entre la description de la possibilité de s'engager, de promettre et de se reconnaître responsable, et la nécessité morale et prescriptive de le faire.

5.3 La « petite éthique »

Passer du descriptif au prescriptif, de l'être au devoir-être, est une difficulté majeure pour toute philosophie éthique ou morale. L'originalité de Paul Ricœur est de chercher un passage du descriptif au prescriptif dans le narratif. Le récit serait en quelque sorte à mi-chemin entre l'être et le devoir-être, il viendrait relier ces deux dimensions séparées par Hume. Comme nous l'avons vu précédemment, le soi s'interprète lui-même à travers des récits de sa propre vie, mais aussi à travers des récits littéraires et historiques. Face au texte, le soi voit s'ouvrir à lui une multitude de possibilités d'être, de choix et de modes de vie. Or, nous dit Ricœur, les récits ne sont jamais parfaitement neutres au plan éthique. D'abord puisque le récit littéraire prendrait racine dans la

tradition des récits oraux (préfiguration), lesquels auraient essentiellement servi à échanger des expériences, au sens d'un partage de sagesse pratique, échange dans lequel « les actions ne manquent pas d'être approuvées ou désapprouvées et les agents d'être loués ou blâmés¹⁷ ». De plus, contrairement à ce que plusieurs écrivains et théoriciens revendiquent, l'aspect esthétique du récit littéraire ne viendrait pas abolir toute évaluation éthique ou tout jugement moral. Non, dit Ricœur, si certes nous acceptons de suspendre nos jugements moraux réels, au sens où nous ne portons pas un jugement sur un personnage fictif ou une action fictive comme nous le ferions avec une personne ou une action réelles, il importe de souligner que malgré tout « le jugement moral n'est pas aboli, il est plutôt lui-même soumis aux variations imaginatives propres à la fiction¹⁸ ».

Mais les ressources offertes par le récit et les variations imaginatives nous rapprochant de la dimension morale ne sauraient soustraire l'étape décisive de l'engagement. Ici, à nouveau, l'aspect intersubjectif de l'herméneutique du soi est de la plus haute importance, car selon Ricœur l'engagement éthique survient en réponse à l'injonction d'autrui. Le soi éthique se reconnaît comme étant responsable face à un autre qui compte sur lui. À l'injonction d'autrui, le soi répond : « Me voici! ». Selon Ricœur : « il n'est pas douteux que le "Me voici!" par quoi la personne se reconnaît sujet d'imputation marque un coup d'arrêt à l'égard de l'errance à laquelle peut conduire la confrontation de soi-même avec une multitude de modèles d'action et de vie, dont certains vont jusqu'à paralyser la capacité d'engagement ferme¹⁹ ». L'influence majeure de l'œuvre d'Emmanuel Lévinas nous paraît, ici, particulièrement manifeste, dans cette

¹⁷ SMCA, p. 194. Ricœur s'inspire ici de l'essai de Walter Benjamin intitulé « Le conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov », reproduit dans : *Œuvres III*, Paris, Gallimard, Folio, 2001, pp. 114-151.

¹⁸ SMCA, p. 194.

¹⁹ SMCA, p. 197.

prise en compte du rôle d'autrui comme source d'injonction²⁰. Cependant, cette proximité avouée de Ricœur avec Lévinas est nuancée par une certaine prise de distance critique, quand Ricœur soulignera l'importance de penser la capacité du soi à accueillir et à faire sienne l'injonction d'autrui²¹.

Si le soi n'est pas seulement exposé, mais bien ouvert à l'injonction d'autrui, c'est qu'il serait, d'après Ricœur, animé d'une visée éthique d'emblée marquée par l'intersubjectivité. Cette visée éthique signifie pour Ricœur : « *la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes*²² ». La formule contient trois moments distincts : d'abord une aspiration à mener une vie réussie (dimension personnelle), qui ne peut pleinement se réaliser qu'avec et pour les autres (dimension interpersonnelle), dans des institutions justes (dimension sociétale). Les trois moments sont complémentaires et d'importance égale. La visée éthique telle que pensée par Ricœur se veut une héritière de la conception téléologique de la vie accomplie, selon la tradition aristotélicienne. À l'opposé, la notion de morale doit être entendue comme un ensemble d'obligations et de normes prétendant à l'universalité, selon une tradition déontologique d'inspiration kantienne. La « petite éthique » de Ricœur vise essentiellement à démontrer trois choses : « 1) la primauté de l'éthique sur la morale; 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques²³ ».

²⁰ Nous sommes en accord avec Johann Michel, qui, commentant ce même passage, écrit : « On aura reconnu à travers ces lignes la présence en filigrane de l'éthique de E. Levinas. Et on peut faire l'hypothèse ici que la rencontre de celle-ci a joué un rôle majeur au cours de l'itinéraire de Ricœur, contribuant à impulser le "tournant intersubjectif" de son anthropologie. » Op. cit., p. 96.

²¹ Cf. Sur cette critique, voir : SMCA, pp. 387-393.

²² SMCA, p. 202 (Les italiques sont de Ricœur).

²³ SMCA, pp. 200-201.

Ricœur défend donc l'idée d'une primauté de l'éthique de la vie bonne sur la morale d'obligations, du téléologique sur le déontologique, mais sans jamais abandonner le second terme. Il propose plutôt une relation dialectique entre éthique et morale. Ce faisant, Ricœur avance l'idée que la vie éthique repose fondamentalement sur une aspiration à mener une vie bonne. Qu'est-ce donc que cette vie bonne? Elle ne saurait évidemment être décrite à partir d'un bien ou d'un mode de vie particulier. Comme Ricœur l'explique : « En éthique aristotélicienne, il ne peut être question que du bien pour nous. Cette relativité à nous n'empêche pas qu'il ne soit contenu dans aucun bien particulier. Il est plutôt ce qui manque à tous les biens. Toute l'éthique suppose cet usage non saturable du prédicat "bon".²⁴ » Il importe de saisir le sens général de cette aspiration éthique, qui vise à un bien-vivre, que nul moment particulier d'une vie et que nulle action particulière ne peuvent réaliser. Cette aspiration est plutôt ce qui guide l'ensemble de la vie éthique du soi, qui examine et interprète la vie qu'il mène et dont il peut faire le récit. Ce regard sur soi prend la forme du cercle herméneutique :

« Entre notre visée de la "vie bonne" et nos choix particuliers, se dessine une sorte de cercle herméneutique en vertu du jeu de va-et-vient entre l'idée de "vie bonne" et les décisions les plus marquantes de notre existence (carrière, amours, loisirs, etc.). Il en est ainsi comme d'un *texte* dans lequel le tout et la partie se comprennent l'un par l'autre.²⁵ »

Cet effort réflexif d'auto-interprétation du soi éthique doit être compris comme estime de soi. Par cette démarche réflexive, le soi prend acte de ses décisions et réalisations ayant contribué ou non à sa visée personnelle de la vie bonne. L'estime de soi est, plus fondamentalement, l'estime des capacités du soi à agir, à promettre et à se tenir responsable de ses propres actions. Le soi est digne d'estime en tant qu'être capable. Mais cette estime n'implique pas une fermeture du soi sur lui-même. Bien au contraire,

²⁴ SMCA, p. 203.

²⁵ SMCA, p. 210 (Les italiques sont de Ricœur).

maintient Ricœur, l'estime de soi contient une dimension « dialogale » qu'il nomme sollicitude. Cette sollicitude n'est pas étrangère à l'estime de soi, mais viendrait la déplier et la compléter de façon essentielle, de telle sorte « que l'estime de soi et la sollicitude ne puissent se vivre et se penser l'une sans l'autre²⁶ ». La sollicitude, en tant que souci pour autrui et « spontanéité bienveillante », marque une ouverture vers des relations d'estime mutuelle et d'amitié. C'est dans cet échange avec l'autre que peut s'accomplir « l'estime de l'autre comme un soi-même et l'estime de soi-même comme un autre²⁷ ». À l'estime de soi et à la sollicitude, vient s'ajouter, au plan sociétal ou institutionnel, un sens de la justice animé d'une certaine exigence d'égalité. Il s'agit d'un nouveau dépli de la visée éthique, par-delà le soi et le prochain, vers le tiers qui reste sans visage, mais avec lequel le soi est en lien par l'entremise de la vie dans les institutions.

Si Ricœur défend la thèse d'une primauté de l'éthique sur la morale, cela n'implique pas l'évacuation de toute la dimension déontologique au profit d'une perspective purement téléologique. Bien au contraire, il donne plutôt à penser une dialectique entre éthique et morale, dans laquelle la norme morale sert d'épreuve à la visée éthique. Ce détour s'imposerait en raison de la présence de la violence et du mal, qui nécessiteraient le recours à des normes qui prétendent à l'universalité en formalisant la Règle d'or. Comme l'écrit Ricœur : « À chaque fois la morale réplique à la violence. Et, si le commandement ne peut manquer de revêtir la forme de l'interdiction, c'est précisément à cause du mal : à toutes les figures du mal répond le *non* de la morale.²⁸ » Ainsi, la norme morale fixe l'obligation du respect de soi et d'autrui et l'interdiction de passer outre, là où l'estime et la sollicitude ne peuvent suffire. En ce sens, la primauté de

²⁶ SMCA, p. 212.

²⁷ SMCA, p. 226 (Les italiques sont de Ricœur).

²⁸ SMCA, p. 258.

l'estime sur le respect, à l'instar de celle de l'éthique sur la morale, se voit complétée d'un moment déontologique, où l'obligation du respect est universellement affirmée. L'impératif catégorique, qui dicte le devoir de respecter l'humanité de notre personne et de celle des autres, vise à « établir la réciprocité là où règne le manque de réciprocité²⁹ ». De même, notre sens de la justice passe à l'épreuve de la norme en se formalisant en théories procédurales et contractuelles de la justice, telles que la *Théorie de la justice* de John Rawls. Mais, selon Ricœur, il ne faut jamais oublier que ces théories, qui se veulent purement procédurales, s'inscrivent en fait dans notre sens éthique de la justice, dont elles offrent une formalisation. L'épreuve de la norme n'abolit donc aucunement la primauté éthique, car le moment déontologique ne jouit pas d'une pure autonomie, mais ultimement s'inscrit toujours dans cette visée éthique d'une vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes.

Le passage de l'éthique à la morale laisse ouvert le problème du jugement moral en situation, qui, dans le tragique de l'action, peut se voir confronté à des obligations morales entrant en conflit les unes avec les autres. Comment trancher une telle concurrence des devoirs? La seule façon d'y parvenir, selon Ricœur, c'est précisément de revenir à la visée éthique qui anime ces obligations morales, de façon à exercer le mieux possible notre sagesse pratique, qui « consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle³⁰ ». Il s'agit donc de trouver le meilleur équilibre possible entre la dimension téléologique et la dimension déontologique, autrement dit entre les visées et les normes impliquées selon le contexte. Par conséquent, la solution du conflit moral ne saurait être purement

²⁹ SMCA, p. 262.

³⁰ SMCA, p. 312.

théorique et universellement applicable, mais implique au contraire un engagement personnel du soi agissant, qui doit opérer un jugement en situation dont il sera imputable. À la lumière de ces développements, Ricœur peut désormais définir plus précisément l'imputabilité dont le soi est capable comme étant « l'ascription de l'action à son agent, *sous la condition des prédicats éthiques et moraux* qui qualifient l'action comme bonne, juste, conforme au devoir, faite par devoir, et finalement comme étant la plus sage dans le cas de situations conflictuelles³¹ ».

5.4 L'attestation de soi

Nous avons vu de quelle façon, pour Ricœur, le soi éthique doit dialectiquement faire subir à sa visée de la vie bonne l'épreuve de la norme morale et ensuite revenir à la visée éthique pour régler les conflits potentiels entre les différentes obligations. Il découle de cette relation dialectique entre éthique et morale, ou entre téléologie et déontologie, une autre relation dialectique cette fois entre argumentation rationnelle et « convictions bien pesées » (au sens de Rawls). La thèse de Ricœur est que, contrairement à certaines démarches purement déontologiques, l'objectif est non pas de tout régler par le simple modèle de l'argumentation rationnelle, mais de rechercher un équilibre réfléchi entre convictions profondes et argumentation. C'est que « l'argumentation ne se pose pas seulement comme antagoniste de la tradition et de la convention, mais comme instance critique opérant *au sein* de convictions qu'elle a pour tâche non d'éliminer, mais de porter au rang de "convictions bien pesées"³² ». Et c'est dans le contexte de cette

³¹ SMCA, p. 370 (Les italiques sont de Ricœur).

³² SMCA, pp. 334-335 (Les italiques sont de Ricœur).

discussion que Ricœur évoque la notion d'attestation qu'il désigne, dans une note en bas de page de *Soi-même comme un autre*, comme étant le « mot de passe de tout ce livre³³ ».

L'affirmation est importante et a retenu l'attention des différents commentateurs. Qu'est-ce donc que l'attestation? Quelle importance a-t-elle pour l'herméneutique du soi?

Bernard Ilunga Kayombo définit l'attestation du soi en ces termes :

« L'attestation du soi est la croyance ou confiance (fiance ou créance) dans le pouvoir de dire, de faire, de se raconter, d'assumer ses responsabilités morales et de se souvenir. [...] L'attestation, définie comme la confiance dans les pouvoirs de l'homme, fait de l'herméneutique du soi une philosophie du sens. L'homme est capable de faire sens. Ses pouvoirs sont des pouvoirs de sens. Pari du sens, l'attestation peut alors se définir "comme l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant".³⁴ »

L'attestation désigne donc la confiance et la fiabilité que le soi peut avoir envers ses capacités, telles que décrites par la phénoménologie de l'homme capable. Plus encore, nous dit Kayombo, l'attestation marque l'ouverture du soi à la dimension du sens. L'attestation du soi est en fait le type de certitude auquel l'herméneutique du soi peut prétendre, sans trahir son renoncement au projet d'autofondation des philosophies du *cogito*. Ricœur désigne par cette notion une croyance se rapprochant de la notion de témoignage, qui n'est pas tant une simple croyance d'opinion (« je crois que... »), que ce qu'il appelle une créance, c'est-à-dire une sorte de confiance en quelque chose (« je crois en... »). La « certitude » de l'attestation n'est pas une certitude objectivement démontrable et vérifiable, qui pourrait servir de *fundamentum inconcussum* ou qui pourrait s'appuyer sur un tel fondement. Elle n'est pas un savoir certain qui s'opposerait à l'arbitraire de l'opinion, mais elle est plutôt une créance qui n'a que le soupçon pour

³³ SMCA, p. 335. Bernard Ilunga Kayombo a pris très au sérieux cette affirmation et a fait de l'attestation un fil conducteur original pour lire l'œuvre entière de Ricœur. Cf. B.I. Kayombo. *Paul Ricœur. De l'attestation du soi*, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2005, p. 21. Il s'agit assurément de l'ouvrage le plus complet sur cette notion.

³⁴ B. I. Kayombo. Op. cit., p. 7 (Les italiques sont de Ricœur, cité par Kayombo).

contraire. De même que face à différents témoignages, il n'y a pas d'autre recours que de reconnaître que certains sont plus fiables que d'autres qui se prêtent davantage au soupçon, l'attestation est une créance, soumise à l'épreuve du soupçon, qui se fonde sur les convictions les plus fiables. Dans l'attestation de soi, le soi affirme sa confiance dans ses capacités fondamentales, en dépit des soupçons et des doutes hyperboliques. Il affirme l'assurance qu'il a d'exister comme un être agissant et souffrant, assurance qui maintient ouverte la question du soi, entre l'exaltation moderne du *cogito* et son humiliation antisubjectiviste³⁵.

Mais quelle est donc la portée de cette assurance intime d'exister sous la forme d'un soi agissant et souffrant? Quelle est donc l'origine de cette certitude? Comme l'explique Ricœur : « 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. Cette non-maîtrise d'une voix plus entendue que prononcée laisse intacte la question de son origine³⁶ ». Voilà donc pourquoi Ricœur parle non pas de connaissance, mais d'attestation, au sens de créance et de confiance. Selon lui, il s'agit d'une certitude qui s'impose à soi, plus qu'elle ne se conquiert. Elle est une confiance du soi agissant envers ses capacités reçues, en dépit des doutes et des incertitudes. Plus encore, elle est la créance et la confiance à partir desquelles le soi peut affirmer : « Ici, je me tiens! » et se reconnaître imputable face à autrui. Cette certitude qui s'exprime dans le for intérieur du soi, dans le « *forum* du colloque de soi avec soi-même³⁷ », garde pour Ricœur une origine inconnue, une étrangeté, qui ouvre la voie à la thématique de l'altérité et de l'Autre.

³⁵ Cf. SMCA, pp. 33-35.

³⁶ RF, p. 108.

³⁷ RF, p. 107.

5.5 Le soi et l'altérité

L'influence de Lévinas, que nous avons détectée plus tôt, est certes très présente dans la question du soi et de l'altérité. Toutefois, la démarche de Ricœur diffère de celle de Lévinas en ce qu'elle refuse la subsumption pure et simple du soi, sous la catégorie du Même, et d'autrui, sous la catégorie de l'Autre. En fait, Ricœur cherche plutôt à explorer comment le soi, en tant qu'ipséité, est toujours déjà habité par une certaine altérité. Selon lui, l'altérité « ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité », mais elle appartient fondamentalement « à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité³⁸ ». Ricœur tente donc de rendre compte d'une polysémie de l'altérité, qui ne saurait se réduire à la rencontre du visage d'autrui en tant qu'Autre, mais qui au contraire inclut au moins trois principales formes d'altérité. Cette altérité polysémique se rencontre, au plan phénoménologique, à travers trois expériences de passivité : la chair (corps propre), l'étranger (autrui), le for intérieur (voix de la conscience). Ricœur réserve le terme d'altérité au discours spéculatif (ontologique) et en fait une méta-catégorie³⁹.

L'expérience phénoménologique de la chair constitue pour Ricœur un premier rapport du soi à la passivité, par l'exposition de la chair à la souffrance, au subir et au pâtir. La chair, en ce qu'elle médiatise le rapport du soi au monde et en ce qu'elle agit dans le monde, qu'elle s'y engage, s'expose inévitablement à des forces contraires qu'elle doit subir ou pâtir. Ricœur se montre particulièrement soucieux de souligner cette passivité ressentie dans l'expérience de la souffrance, qui forme la contrepartie de l'agir. C'est pourquoi il parle souvent de l'homme comme d'un être agissant et souffrant. Il

³⁸ SMCA, p. 367.

³⁹ Cf. sur cette notion de méta-catégorie et le discours spéculatif, voir l'article de Ricœur « De la métaphysique à la morale », *in* RF, pp. 85-115.

évoque même l'idée d'une « corrélation originaire entre l'agir et le souffrir⁴⁰ », selon laquelle la souffrance se caractérise par la diminution du pouvoir d'agir, affectant ainsi directement le soi dans son désir d'être et son effort pour exister. La notion de corps propre est, pour Ricœur, une méta-catégorie qui est le lieu d'une dialectique entre *praxis* et *pathos*. Ricœur voit dans la notion de corps propre, l'objet d'une vaste enquête qui passerait notamment par les œuvres de Husserl, Maine de Biran, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty et Michel Henry.

La seconde expérience de passivité correspond à la rencontre de l'Autre, avec son visage, qui est l'objet incessant de l'œuvre de Lévinas. Mais Ricœur ne renvoie pas simplement le lecteur à l'œuvre du penseur lithuanien, mais propose plutôt une dialectique entre l'approche phénoménologique de Husserl et la dimension éthique décrite par Lévinas. Son intention est, d'une part, de montrer l'impossibilité d'opérer unilatéralement une dérivation de l'*alter ego* à partir de l'*ego*, comme le tente Husserl, sans tomber dans une circularité problématique, où l'autre est toujours déjà présupposé d'une certaine façon. De même, il ne serait pas plus profitable, avec Lévinas, d'accorder à l'Autre « l'initiative exclusive de l'assignation du soi à la responsabilité⁴¹ ». Au contraire, selon Ricœur : « Une conception croisée de l'altérité reste ici à concevoir, qui rende justice alternativement au primat de l'estime de soi et à celui de la convocation par l'autre à la justice.⁴² » Sa thèse affirme en fait l'impossibilité d'invoquer unilatéralement l'injonction d'autrui, puisqu'il est nécessaire de présupposer une capacité d'accueil du côté du soi, c'est-à-dire une capacité d'attestation de l'injonction reçue. Pour que le soi se reconnaisse responsable face à autrui, il importe qu'il possède d'emblée une certaine

⁴⁰ SMCA, p. 370.

⁴¹ SMCA, p. 382.

⁴² SMCA, p. 382.

estime de soi, pouvant se déplier pour devenir sollicitude ou respect envers autrui. Ricœur reproche à Lévinas de mettre en œuvre une opposition entre le Même et l'Autre à partir de laquelle il paraît impossible de se représenter une ipséité, un soi, d'emblée ouvert à autrui et à l'extériorité⁴³. En somme, l'opposition apparente entre Husserl et Lévinas donne au contraire à penser une complémentarité dialectique, où se dessine un mouvement du Même vers l'Autre se situant au niveau gnoséologique et un mouvement contraire de l'Autre vers le Même au plan éthique.

La troisième expérience de passivité est celle qui survient dans le for intérieur, où résonne la voix de la conscience (*Gewissen*). Ricœur donne à penser l'idée de la présence en soi d'un appel, d'une voix qui paraît étrangère et dont on ne saurait déterminer l'origine. Nous retrouvons ici la question de l'injonction qui demande attestation. Or, nous dit Ricœur, la conscience est précisément le lieu où résonne l'injonction étrangère et où survient l'écoute de cette injonction. Par l'attestation, le soi se reconnaît « *enjoint de vivre-bien avec et pour les autres dans des institutions justes et de s'estimer soi-même en tant que porteur de ce vœu⁴⁴* ». Par conséquent, il importe de souligner la complémentarité entre l'injonction de l'autre et l'attestation de soi, au sens où l'injonction exige la réponse que peut seule fournir l'attestation de soi qui se reconnaît responsable face à autrui, et également au sens où l'attestation de soi marque l'ouverture éthique fondamentale du soi à autrui, comme capacité d'accueil de l'injonction venant de l'autre. Il importe aussi de souligner l'agnosticisme philosophique de Ricœur concernant l'origine de cette voix de la conscience. Il écrit :

« Peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu'il ne *sait* pas et ne *peut* pas dire si cet Autre, source de l'injonction, est un autrui que je puisse envisager ou qui puisse me

⁴³ Cf. SMCA, p. 391.

⁴⁴ SMCA, p. 406 (Les italiques sont de Ricœur).

dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point de représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu – Dieu vivant, Dieu absent – ou une place vide. Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête.⁴⁵ »

En fait, Ricœur croit qu'il est au-delà des capacités de la philosophie de rassembler les diverses expériences de passivité-altérité sous une seule notion univoque de l'Autre. L'attestation de soi doit se réaliser en composant avec cette polysémie de l'Autre, c'est-à-dire que le soi doit attester de sa capacité d'action en dépit de la souffrance et du pâtir, ainsi que de sa capacité à répondre à l'injonction d'autrui et à cette voix de la conscience qui résonne dans le for intérieur. Cette attestation du soi en tant que « *cogito* brisé », précise Ricœur, est une « *attestation elle-même brisée*, en ce sens que l'altérité jointe à l'ipséité, s'atteste seulement dans des expériences disparates, selon une diversité de foyers d'altérité⁴⁶ ».

⁴⁵ SMCA, p. 409 (Les italiques sont de Ricœur).

⁴⁶ SMCA, p. 368 (Les italiques sont de Ricœur).

6. Conclusion

6.1 Une solution à la question du sujet

Des premières réflexions sur la volonté au projet d'une herméneutique du soi, la question du sujet suit donc, chez Ricœur, un parcours marqué de plusieurs étapes. Le point de départ de ce parcours reste décisif pour l'ensemble de l'œuvre, en ce qu'il opère la grande rupture de Ricœur avec la démarche moderne, d'inspiration cartésienne, cherchant dans le sujet un fondement absolu. Le thème du « *cogito* brisé » est le point d'ancrage de toute la réflexion ricœurienne sur le sujet, en ouvrant la voie à l'exploration de la conception d'un sujet décentré, mais néanmoins présent. Nous avons vu comment cette conception du sujet marque aussi une rupture avec le triple vœu idéaliste d'une liberté absolue : être total, être transparent à soi et être par soi (auto-position). À l'opposé, Ricœur nous invite plutôt à penser un sujet fini et disposant d'une liberté « seulement humaine », qui s'exerce dans la grande tension entre le volontaire et l'involontaire. C'est un des grands enseignements de la philosophie de la volonté de Ricœur que la liberté humaine doit inévitablement composer avec une part d'involontaire. Ce thème de l'involontaire est la principale raison pour laquelle le sujet ne saurait être total, transparent à lui-même et par soi. Nous avons vu de quelle façon Ricœur opposait à ce triple vœu les trois formes de l'involontaire que sont le caractère, l'inconscient et la vie. Le caractère, l'inconscient et la vie forment une triple passivité, qui, reçue par l'homme, vient restreindre sa liberté. À cette brisure du *cogito* impliquée par la dialectique du volontaire et de l'involontaire, l'homme doit, d'après Ricœur, répondre par un consentement animé par l'espérance morale et religieuse d'une éventuelle réconciliation.

Le tournant herméneutique, qui fait suite à cette première approche de la question du sujet, constitue un approfondissement du thème du *cogito* brisé en ce qu'il explore davantage le décentrement du sujet, d'abord en thématissant la dimension symbolique qui médiatise la compréhension de soi du sujet face aux questions du mal et l'inconscient. Il s'agit essentiellement de mettre au jour la dimension symbolique à l'œuvre dans le langage de l'aveu et dans le langage de l'inconscient. L'explicitation du rôle du symbole vise à souligner de quelle façon le sujet décentré se comprend, non pas à partir de rien, c'est-à-dire sans le moindre présupposé, mais toujours à partir d'un fonds symbolique hérité, dont il doit prendre conscience. La thèse de Ricœur est néanmoins que ce fonds symbolique n'est pas tant une limitation du comprendre humain que la possibilité de « penser plus » à partir de ce que le symbole nous donne à penser. Il s'agit de se laisser instruire par ce que nous disent les symboles, de s'ouvrir à cette dimension de sens qui nous précède, mais toujours en exerçant une pensée critique. Ce faisant, Ricœur renverse le *cogito* cartésien en pensant un sujet qui n'a pas pour tâche d'opérer un doute radical, afin de recommencer à neuf sur un fondement absolument certain, mais plutôt en partant d'un sujet qui se pense à partir de la donation de sens et qui cherche à se conquérir en s'appropriant de façon critique cet héritage symbolique. Le sujet herméneutique renonce donc au projet cartésien ainsi qu'à l'espoir d'atteindre un point de vue de nulle part, en assumant et en rendant explicite les présuppositions et les précompréhensions déjà à l'œuvre dans le rapport inévitablement médiatisé que l'homme entretient avec lui-même et le monde qu'il habite.

Nous avons vu comment le livre sur Freud était de grande importance pour Ricœur en ce qui concerne la question du sujet. Il y opposait deux approches du

symbole : l'herméneutique de la récollection du sens et l'herméneutique du soupçon. Cette opposition est intrinsèquement liée à la situation même du sujet. D'une part, le sujet herméneutique reçoit du sens par l'entremise des symboles et il se situe toujours déjà dans une certaine précompréhension de ce qu'il interroge, il est toujours déjà dans un certain horizon de sens jamais pleinement explicité et mis au jour. En ce sens, le sujet herméneutique est fondamentalement ouvert à la donation de sens qui le précède. D'autre part, le sujet herméneutique a la tâche de porter un regard critique sur le sens reçu. L'enseignement de Freud consiste précisément dans une remise en question de la conscience immédiate et, comme Nietzsche et Marx, il dénonce avec force les faussetés de cette conscience, qui se croit transparente à elle-même. Ainsi, Ricœur voit dans l'herméneutique enseignée par les maîtres du soupçon, un approfondissement du décentrement du *cogito* qu'il cherche à opérer. C'est dans ce contexte que nous voyons se préciser les liens entre son projet herméneutique et la philosophie réflexive. La philosophie herméneutique est, pour Ricœur, toute désignée pour remplacer ce recours désormais impossible à la conscience immédiate, puisqu'elle nous invite à comprendre le sujet par le détour de l'interprétation de ses objectivations (les symboles, les œuvres, les institutions, etc.). Nous avons souligné comment le sujet ne saurait désormais être un point de départ, mais devient au contraire une visée, soit la tâche d'un devenir conscient et responsable. Le rôle de l'herméneutique est alors de permettre l'accroissement de ce devenir conscient, en articulant de façon dialectique le soupçon et la récollection, ou l'archéologique et le téléologique.

Nous avons vu de quelle manière, avec *Le conflit des interprétations*, Ricœur poursuivait son projet herméneutique et réflexif en empruntant la voie longue d'une

ontologie indirecte, indissociable des questionnements épistémologiques. Sa grande thèse est que l'herméneutique du sujet et la philosophie réflexive doivent former une structure d'accueil, où les interprétations en conflit pourront apporter leur part de vérité. Il s'agit surtout de penser un arbitrage du conflit, permettant d'accueillir les différentes interprétations en les mettant en dialogue et en refusant toute prétention à totaliser le sens de ce qui est à interpréter. Penser le sujet, dans le cadre d'une telle herméneutique réflexive, c'est poursuivre la visée ontologique avec comme objectif de mettre en lumière l'être du sujet, c'est-à-dire le *je suis* plus fondamental que tout *je pense* ou *je parle*. Mais, à l'instar de la conscience immédiate, ce *je suis* fondamental pour le sujet ne saurait former un point de départ, dans la mesure où Ricœur pose de sérieux doutes concernant la possibilité de réaliser une ontologie directe selon le souhait de Heidegger. C'est pourquoi l'ontologie se présente seulement comme une visée, une « terre promise », qui nécessite le long cheminement par les détours et les conflits qui animent l'herméneutique.

Nous avons ensuite souligné de quelle façon le projet herméneutique de Ricœur subissait un élargissement en passant du symbole au texte en général. Ce passage ne marque pas l'abandon de la dimension réflexive, mais donne au contraire à penser autrement la compréhension de soi du sujet. Désormais, le sujet se comprend devant le texte, dans une appropriation critique du monde du texte. La compréhension de soi du sujet constitue, pour Ricœur, l'achèvement de tout effort interprétatif face à un texte. Le sujet herméneutique trouve dans les textes l'ouverture de différentes possibilités d'être-au-monde, il peut expérimenter différents pouvoir-être et diverses variations imaginatives sur l'*ego*. Nous avons vu comment la métaphore insérée dans un texte poétique est susceptible d'ouvrir des possibles inexplorés, par l'entremise de l'innovation sémantique.

Ce que Ricœur appelle la « métaphore vive » désigne précisément cette capacité créatrice du langage à offrir des « voir-comme » inédits. Or, selon lui, bien que le langage poétique de la métaphore ne puisse être lu comme une description directe de la réalité, il paraît toutefois possible de penser une certaine référence au réel en termes d'une redescription indirecte du réel. La force de la métaphore vive réside dans cette capacité à éclairer de façon nouvelle notre être-au-monde, plus précisément le monde de la *praxis* où le sujet projette ses possibles, agit et souffre. La métaphore vive contribue à la compréhension de soi du sujet en vivifiant notre langage et en nous invitant à un « penser plus ».

Le récit joue un rôle tout aussi décisif dans la compréhension de soi en opérant un travail de configuration de notre expérience temporelle. De fait, la grande thèse de Ricœur défendue dans *Temps et récit*, c'est que le temps devient un temps humain par l'intermédiaire d'une configuration narrative. Nous avons vu de quelle façon cet important accès à un temps humain était conçu selon le modèle de la triple *mimèsis*, qui vise à expliciter le passage d'un temps préfiguré à un temps refiguré par l'intermédiaire d'un acte de configuration narrative. Le propre du récit serait d'œuvrer à une synthèse de l'hétérogène, en donnant une certaine cohérence et une certaine intelligibilité à notre expérience temporelle. En ce sens, la triple *mimèsis* se caractérise par l'introduction d'une certaine concordance dans nos expériences temporelles discordantes. Le sujet herméneutique acquiert par l'entremise du récit (de fiction ou historique) une meilleure compréhension de soi, en découvrant la dimension narrative de son identité, ainsi qu'en développant sa conscience historique.

Cet aboutissement de l'étude des rapports entre le récit et le sujet, avec la notion d'identité narrative, ouvre la voie à la dernière grande modification de la pensée de

Ricœur concernant la question du sujet, avec la formulation du projet d'une herméneutique du soi. Nous avons vu qu'en passant de la notion de sujet à celle du soi, Ricœur souhaitait d'abord et avant tout souligner le caractère radicalement réflexif du rapport du sujet à lui-même. Ce faisant, l'herméneutique du soi poursuit la démarche réflexive précédemment développée, mais selon le nouvel éclairage offert par la notion d'identité narrative, qui réunit les deux pôles de l'identité-*ipse* et de l'identité-*idem*¹. En caractérisant le soi à travers la notion d'ipséité, Ricœur propose une véritable solution de rechange à la recherche d'une identité sous l'angle d'une philosophie substantialiste. L'identité du soi est désormais intimement liée à sa capacité de faire récit et de s'inscrire dans des récits de vie, de se reconnaître imputable de ses actions, ainsi que de se maintenir dans une orientation en dépit des changements qui l'affectent. L'ipséité constitue également une très intéressante troisième voie entre le *cogito* cartésien et l'*anti-cogito* nietzschéen, en permettant de penser un sujet capable, malgré les doutes et le scepticisme, mais sans retomber dans une conception du sujet comme fondement. Le soi, pensé en termes d'ipséité, reste un sujet décentré et en quête d'une meilleure compréhension de soi, mais pouvant néanmoins se reconnaître comme un être capable de dire, d'agir, de raconter et d'être imputable.

La grande thématique du soi capable, qui se situe au cœur de l'herméneutique du soi, reste fidèle à la démarche entamée à l'époque de la *Philosophie de la volonté*, qui abordait déjà la question du sujet non plus sous l'angle d'un sujet théorique, mais sous celui d'un sujet pratique et affectif, qui veut, qui agit, qui souffre, etc. L'aboutissement de cette démarche dans une phénoménologie de l'homme capable marque, selon nous, une

¹ Cf. Sur ce prolongement de la démarche réflexive jusque dans le projet d'une herméneutique du soi, voir François Mottard, « Paul Ricœur : de la réflexion à l'attestation », *Laval théologique et philosophique*, 49, 3, 1993.

avancée importante dans le questionnement sur le sujet, en ce sens que cette thématique forme un pont entre les analyses sur l'identité du soi et la dimension éthique du soi. Comme l'écrit Ricœur : « c'est chaque fois en tant qu'*homme capable* que le sujet de l'agir se révèle *accessible* à une qualification morale² ». Mais, plus encore, c'est chaque fois en tant qu'*homme capable* que le sujet de l'agir se montre digne d'estime. La phénoménologie de l'*homme capable* met au jour les grandes capacités du soi disposant à la vie morale. L'estime de soi, à partir de laquelle se déploie toute sollicitude pour autrui, marque un pas de plus vers la vie morale. De même, la promesse comme capacité de se maintenir, de tenir parole, nous met sur la voie morale d'un respect de soi, d'autrui et de l'institution du langage. Mais le véritable accès à la vie morale nécessite un engagement personnel du soi, une attestation de soi, par laquelle le soi s'engage envers soi-même et envers autrui. Il importe que le soi se reconnaisse animé par la visée éthique de « *la "vie bonne", avec et pour autrui, dans des institutions justes*³ ».

Cette disposition du sujet à la vie morale mise au jour par le thème de l'*homme capable* trouve un ancrage fondamental dans la constitution même du soi comme ipséité. Selon Ricœur, l'ouverture à l'injonction d'autrui et la possibilité d'une sollicitude envers lui reposent sur cette présence de l'altérité au sein même du soi. Nous avons vu comment le soi faisait l'expérience de cette altérité au plan phénoménologique à travers les trois expériences de passivité de la chair, de l'étranger et de la voix de la conscience. L'attestation de soi doit tenir compte de cette triple passivité, qui ne vient pas s'ajouter du dehors, mais qui définit bel et bien le soi en tant qu'ipséité. Parmi ces expériences, la rencontre d'autrui tient un rôle particulier pour Ricœur qui, à l'époque de *Soi-même*

² RF, p. 110 (Les italiques sont de Ricœur).

³ SMCA, p. 202 (Les italiques sont de Ricœur).

comme un autre, accorde beaucoup d'importance à l'enseignement de Lévinas. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous avons parlé, comme Johann Michel, d'un tournant intersubjectif de l'œuvre de Paul Ricœur. Ce tournant est le changement le plus important dans l'œuvre de Ricœur depuis le tournant herméneutique, car il implique aussi une approche nouvelle de la question du sujet. De fait, Ricœur semble définitivement rompre avec une approche strictement monologique dans laquelle un sujet décentré cherchait à se comprendre lui-même à travers les médiations symboliques et culturelles. Il s'agit désormais d'envisager un sujet, certes décentré et en quête d'une compréhension de soi, mais pour lequel la rencontre d'autrui est fondamentale et constitutive de la teneur de sens de son identité-*ipse*. C'est à partir de cette constitution fondamentale de l'ipséité que le soi s'expose à l'injonction d'autrui et peut la recevoir en la faisant sienne, en attestant de ses capacités à réaliser la visée éthique qui l'invite à la sollicitude.

Cette nouvelle conception du sujet en termes d'ipséité et de soi capable forme l'horizon à partir duquel se laissent comprendre les œuvres postérieures à *Soi-même comme un autre*. En fait, toute l'œuvre tardive de Ricœur s'inscrit à la suite de la formulation de ce projet d'une herméneutique du soi, dans la visée d'explorer les différentes capacités du soi à se souvenir, à pardonner, à traduire, à se reconnaître soi-même et à reconnaître autrui. Le sujet herméneutique prend désormais la forme d'un soi en quête perpétuelle d'une meilleure attestation, en dépit des épreuves, de la souffrance et des soupçons. Nous sommes donc très loin du sujet dans lequel la modernité a cherché un fondement absolu. La quête constante d'attestation de soi qui anime le sujet herméneutique ne saurait rouvrir l'espoir de trouver un point de départ absolu dans le

sujet, mais donne plutôt à penser une marche toujours incomplète vers un point d'arrivée.

Comme l'explique Yasuhiko Sugimura :

« Pour l'homme qui s'expose à "la menace permanente du *souçon*", il n'y a pas d'attestation "dernière". Le soi ne laisse pas d'essayer à nouveau de s'attester; en effet "il n'y a pas d'autre recours contre le soupçon qu'une attestation plus *fiable*". La notion du sujet humain qu'exige l'herméneutique du soi est donc plus modeste : elle réside dans l'effort continué que fait l'être humain en quête d'une meilleure médiation dans les relations complexes entre la mêmété, l'ipséité et l'altérité en vue de s'attester lui-même de façon plus crédible.⁴ »

L'impossibilité d'accéder à une attestation dernière témoigne de la situation herméneutique du sujet telle que pensée par Ricœur. Il importe de noter que cette attestation n'est pas d'abord théorique, mais concerne le sujet agissant et souffrant, qui s'engage dans le tragique de l'action, qui formule des promesses et qui accueille l'injonction d'autrui.

Nous sommes dorénavant en mesure d'apporter une réponse à notre question : pourquoi revenir avec Ricœur sur la question du sujet? Nous aimerions répondre que le parcours de Ricœur, aboutissant dans le projet d'une herméneutique du soi, fournit un éclairage important sur les différentes facettes de notre humanité que sont l'identité, l'agir et l'éthique. Comme nous l'avons vu, poser la question du sujet n'est pas nécessairement revenir à l'entreprise moderne de fondation absolue de la philosophie dans un principe premier et indubitable. Au contraire, l'herméneutique de Paul Ricœur nous invite à renoncer une fois pour toutes à chercher un point de départ dans le sujet. Cependant, ce renoncement ne signifie pas l'abandon de tout questionnement sur le sujet, de toute conception du sujet. Entre le *cogito* cartésien et l'*anti-cogito* nietzschéen, Ricœur a bel et bien réussi à trouver une troisième voie originale, celle d'un sujet herméneutique. Comme l'écrit Y. Sugimura, cette conception du sujet est modeste, plus modeste que le

⁴ Y. Sugimura, op. cit., pp. 214-215 (Les italiques sont de Ricœur, cité par Sugimura).

cogito cartésien, mais elle n'est pas vaine. Elle donne à penser un soi avec une identité narrative, un soi constamment en quête d'une meilleure attestation de soi et de ses capacités à dire, à agir, à raconter et à se reconnaître imputable. Plus encore, l'herméneutique du soi met en lumière les capacités du soi à promettre, à se souvenir, à pardonner, à reconnaître, à traduire, etc., en dépit des souffrances, des épreuves et des soupçons. Cette figure du soi, fort de ses diverses capacités, fournit également un éclairage important sur la dimension éthique du sujet herméneutique. Ces capacités à agir, à promettre et à se reconnaître imputable constituent le socle de la « petite éthique » de Ricœur, à partir duquel s'offre à penser un soi ouvert et capable de répondre à l'appel éthique et à l'injonction d'autrui.

En ce sens, nous pensons qu'une tentative de renoncement radical à tout questionnement sur le sujet impliquerait ou bien la présupposition involontaire et implicite d'une certaine conception du sujet minimalement nécessaire pour rendre compte de l'identité du soi, de ses capacités à agir et de sa vie éthique, ou bien l'occultation d'une partie importante, voire même fondamentale, de notre humanité. Le projet d'une herméneutique du soi tel que formulé par Ricœur va contre une telle occultation de l'humanité du soi, en faisant l'effort herméneutique d'explicitation et de mise en lumière nécessaire pour penser un soi, qui jouit d'une identité, d'une capacité d'action et d'une vie éthique. Nous avons là, selon nous, le plus grand legs de cette herméneutique du soi.

6.2 Vers quelle ontologie?

La question fondamentale à l'horizon du projet d'une herméneutique du soi est celle d'une ontologie susceptible de rendre compte de cette conception du soi. Nous

avons vu comment une ontologie brisée se dessinait déjà à l'horizon de la *Philosophie de la volonté*, de même que sur la voie longue suivie dans le *Conflit des interprétations*. Mais dans les deux cas, les avancées de Ricœur sur cette question étaient très limitées. À cet égard, l'herméneutique du soi développée dans *Soi-même comme un autre* offre quelques pistes de réflexion beaucoup plus claires, bien qu'incomplètes. Ricœur nous invite d'abord à revenir au mot célèbre d'Aristote selon lequel « l'Être proprement dit se prend en plusieurs acceptions⁵ ». Aristote discerne en fait quatre grandes acceptions : l'être par accident, l'être-vrai, l'être selon les catégories et l'être en puissance et en acte. En insistant sur cette polysémie de l'être telle que pensée par Aristote, Ricœur veut surtout éviter toute réduction de la notion d'être à celle de substance ou de présence. Sans systématiquement reprendre toutes ces acceptions, il s'efforce de réinvestir l'être-vrai, ainsi que le couple de l'acte et de la puissance dans le contexte de sa propre philosophie.

L'acception de l'être comme être-vrai sert d'horizon aux réflexions sur l'attestation, en ce sens que l'attestation constitue la dimension aléthique ou « véritative » de l'herméneutique du soi. Mais ce prolongement de l'être-vrai aristotélicien dans la notion d'attestation ne va pas totalement de soi, puisque la notion d'attestation est une conception originale de la vérité, répondant aux exigences propres à l'herméneutique du soi, qui cherche une troisième voie entre la certitude objective et l'opinion (*doxa*). Ainsi, contrairement à Aristote qui oppose tout simplement l'être-vrai à l'être-faux, nous avons vu que l'attestation a plutôt le soupçon pour contraire. De cette manière, une attestation n'est pas tant exclusivement vraie ou fausse, que digne ou non de confiance. Face à une attestation douteuse, nous n'avons d'autre recours qu'une attestation plus fiable. Qu'est-ce donc qui est attesté? Nous avons dit que le soi attestait de son assurance d'être sous le

⁵ Aristote, *Métaphysique*, tome 1, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, p. 228 [E, 2].

mode de l'ipséité. Ce faisant, c'est de cette ipséité qu'il faut ontologiquement rendre compte.

Parmi les multiples acceptions de l'être, c'est selon Ricœur le couple de l'acte et de la puissance (*énergéia-dunamis*⁶) qui offre l'horizon le plus prometteur pour son herméneutique du soi. Le grand bénéfice du réinvestissement de ces notions dans le cadre de ces réflexions est de fournir un horizon commun aux différentes analyses sur l'agir humain. Il s'agit principalement de penser une unité analogique de l'agir humain, qui respecterait la polysémie de l'agir, sans impliquer une pluralité dispersée. Ricœur est tout à fait conscient que cette reprise du couple aristotélicien de l'acte et de la puissance ne saurait se faire sans difficulté. Ce qui pose problème, c'est surtout d'établir quel type de rapport cette acception de l'être entretient avec l'agir humain, car, comme le souligne Ricœur, dans le contexte de la *Métaphysique*, la théorie aristotélicienne de l'acte et de la puissance devait essentiellement « d'une part, assurer au mouvement la dignité ontologique que les parménidiens lui refusent; d'autre part, s'appuyer sur la notion d'acte pur pour donner dignité ontologique aux entités de la cosmothéologie⁷ ». Dans les deux cas, nous sommes bien loin d'une caractérisation de la *praxis* humaine. Néanmoins, Aristote nous met sur la voie de l'agir humain en donnant certains exemples relevant du domaine de la *praxis*. En fait, Ricœur n'a pas l'intention de penser l'acte et la puissance de façon à exclure ce qui ne relève pas de l'agir humain. Au contraire, soutient-il, « l'essentiel est le *décentrement* lui-même [...], à la faveur duquel l'*énergéia-dunamis* fait signe vers un *fond d'être, à la fois puissant et effectif*, sur lequel se *détache* l'agir

⁶ Cf. *Métaphysique*, Livre Théta.

⁷ SMCA, p. 356.

humain⁸ ». Suivant cette lecture, l'agir humain serait « le lieu de *lisibilité* par excellence de cette acception de l'être », tout en admettant que l'acte et la puissance aient « d'autres champs d'application que l'agir humain⁹ ». Autrement dit, Ricœur propose de concevoir le rapport entre l'agir humain et le couple acte et puissance selon une dialectique subtile où l'agir humain est à la fois le lieu privilégié où se manifeste l'acte et la puissance, tout en n'apparaissant que sur un fond d'être puissant et effectif, qui nous invite à nouveau à penser un certain décentrement du soi.

Ricœur retrouve finalement chez Spinoza une dialectique semblable à celle qu'il envisage concernant l'acte et la puissance, « à savoir, d'une part, que c'est dans l'homme que le *conatus*, ou puissance d'être de toutes choses, est le plus clairement lisible, et, d'autre part, que toute chose exprime à des degrés différents la puissance ou la vie que Spinoza appelle vie de Dieu¹⁰ ». En ce sens, par rapport à la question ontologique, Spinoza serait un intermédiaire majeur entre la théorie aristotélicienne et l'herméneutique du soi agissant et souffrant. Il importe également de souligner que Ricœur voit dans la notion d'affirmation originaire chez Fichte, ainsi que dans le désir d'être et l'effort pour exister chez Nabert, puis dans la libido et la pulsion de vie chez Freud, différents prolongements de la notion de *conatus* chez Spinoza. En ce sens, l'horizon ontologique de l'herméneutique du soi poursuit de façon originale une pensée ontologique déjà présente dans les premiers travaux de Ricœur, directement marqués par la pensée de Freud et celle de Nabert. Ricœur poursuit en fait l'idée que nous avons vue exprimée

⁸ SMCA, p. 357 (Les italiques sont de Ricœur).

⁹ SMCA, p. 357 (Les italiques sont de Ricœur).

¹⁰ SMCA, pp. 366-367. Ricœur poursuit : « Bienvenu serait le penseur qui saurait porter la réappropriation "spinoziste" de l'*énergéia* aristotélicienne à un niveau comparable à celui qu'ont dès maintenant atteint les réappropriations "heideggériennes" de l'ontologie aristotélicienne. », p. 367. Ce penseur aurait bien pu être Ricœur lui-même s'il avait poussé plus loin l'esquisse de l'ontologie qu'il envisageait.

dans la formulation du projet réflexif dans *De l'interprétation. Essai sur Freud et Le conflit des interprétations*, selon laquelle le sujet décentré doit s'approprier son effort pour exister et son désir d'être par l'interprétation des œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir. C'est cette démarche réflexive qui a poussé Ricœur sur la voie longue de l'herméneutique et d'une ontologie indirecte. C'est également en suivant cette démarche réflexive que Ricœur nous a donné à penser un sujet ayant la tâche de se conquérir lui-même et de faire sien le *je suis* qui l'anime.

Ce que nous avons identifié comme étant le tournant intersubjectif dans l'œuvre de Ricœur ne vient pas abolir le projet réflexif, ni l'horizon ontologique, mais vient rompre avec la démarche monologique empruntée dans les premiers ouvrages. En fait, c'est cette rencontre de l'autre qui pousse Ricœur à repenser le sujet en termes d'ipséité. Ainsi le soi qui s'offre à penser par le chemin d'une herméneutique réflexive est désormais conçu comme étant toujours déjà exposé à certaines expériences de passivité et ainsi toujours déjà constitué d'altérité. En d'autres termes, l'altérité fait partie de la teneur de sens même du soi. Ce grand thème de l'altérité, qui marque profondément l'herméneutique du soi développée dans les derniers travaux de Ricœur, ouvre un second horizon spéculatif sur le couple platonicien du Même et de l'Autre, qui vient s'ajouter aux esquisses d'une ontologie. Dans les deux cas, la question ontologique et la réflexion sur le Même et l'Autre forment des questions entourant celle du sujet auxquelles Ricœur n'apportera aucune réponse définitive. Cela n'est pas une surprise pour une œuvre si attentive au problème de la finitude humaine et consciente de ses propres apories et de son inachèvement. Ces horizons spéculatifs restent donc ouverts à qui voudra bien poursuivre la question du sujet en embrassant le projet d'une herméneutique du soi.

Bibliographie

Ouvrages de Paul Ricœur

- *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (en collaboration avec M. DUFRENNE), Paris, Seuil, La couleur des idées, (1947), 2000.
- *Philosophie de la volonté. Tome I : Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, (1950), 1967.
- *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, Points, (1955/64), 1990.
- *Philosophie de la volonté. Tome II : Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier Montaigne, (1960), 1988.
- *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, Points, (1965), 2001.
- *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, L'ordre philosophique, 1969.
- *La métaphore vive*, Paris, Seuil, Points, (1975), 1997.
- *Temps et récit, t. I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, Points, (1983), 1991.
- *Temps et récit, t. II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, Points, (1984), 1991.
- *Temps et récit, t. III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, Points, (1985), 1991.
- *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, Points, (1986), 1998.
- *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, (1986), 2004.
- *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Points, (1990), 1996.
- *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, Points, (1991), 1999.
- *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, Points, (1992), 1999.
- *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, Points, (1994), 2006.
- *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995.
- *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995.
- *La critique et la conviction* (entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay), Paris, Hachette, Pluriel, (1995), 2001.
- *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, Points, (1997), 2005.
- *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 1997.
- *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle* (en collaboration avec J.P. CHANGEUX), Paris, Odile Jacob, (1998), 2001.

- *Penser la Bible* (en collaboration avec A. LACOCQUE), Paris, Seuil, Points, (1998), 2003.
- *L'unique et le singulier* (entretien avec E. BLATTCHEN), Bruxelles, Alice, 1999.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, Points, (2000), 2003.
- *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001.
- *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.
- *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.

Études sur Paul Ricœur

- BOCHET, Isabelle. *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Paris, Facultés jésuites de Paris, 2004.
- DOSSE, François. *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 2001.
- GILBERT, Muriel. *L'identité narrative : une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2001.
- GREISCH, Jean. *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, J. Millon, 2001.
- JERVOLINO, Domenico. *The Cogito and Hermeneutics : The Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990.
- KAPLAN, David M.. *Ricœur's Critical Theory*, Albany, SUNY Press, 2003.
- KAYOMBO, Bernard Ilunga. *Paul Ricœur : De l'attestation de soi*, Paris, L'harmattan, Ouverture philosophique, 2005.
- MICHEL, Johann. *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, Passages, 2006.
- MONGIN, Olivier. *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, Points, (1994), 1998.
- REAGAN, Charles E.. *Paul Ricœur. His life and his work*, Chicago, University of Chicago Press, (1996), 1998.
- SIMMS, Karl. *Paul Ricœur*, London & New York, Routledge, 2003.
- SKULASON, Páll. *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- VENEMA, Henry Isaac. *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*. Albany, State University of New York Press, 2000.

Collectifs sur Paul Ricœur

- ABEL, Olivier (dir.). *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Paris, Labor et Fides, 2006.
- AESCHLIMANN, Jean-Christophe (dir.). *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur*, Neuchâtel, À la Baconnière, 1994.
- BARASH, Jeffrey A. & DELBRACCIO, Mireille (dir.). *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Amiens, CNDP, 1998.
- BOUCHINDHOMME, C. & ROCHLITZ, R. (dir.). *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, Procope, 1990.
- COHEN, Richard A. & MARSH, James L. (ed.). *Ricœur as Another. The Ethics of Subjectivity*, Albany, SUNY Press, 2002.
- GREISCH, Jean & KEARNEY, Richard (dir.). *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, Passages, 1991.
- GREISCH, Jean (dir.). *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995.
- HAHN, Lewis E. (ed.). *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago & La Salle, Open Court, 1995.
- KEMP, T.P. & RASMUSSEN, D. (ed.). *The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricœur*, Cambridge, MIT Press, 1989.
- WOOD, David (ed.). *On Paul Ricœur. Narrative and Interpretation*, London & New York, Routledge, 1991.

Périodiques consacrés à Paul Ricœur

- « Paul Ricœur : temporalité et narrativité », *Études phénoménologiques*, VI, 11, 1990.
- KEARNEY, Richard (ed.). « Ricœur at 80 : Essays on the Hermeneutics of Action », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 21, no 5/6, sept/nov, 1995.
- « Paul Ricœur », *Cahier de l'Herne*, n° 81, 2004.
- BARASH, Jeffrey A. (dir.). « Paul Ricœur », *Revue de métaphysique et de morale*, Avril, 2006, n° 2.
- « L'homme capable. Autour de Paul Ricœur », *Rue Descartes*, hors série, 2006.

Articles sur Paul Ricœur

ABEL, Olivier. « Fragilité de l'approbation », *Foi & Vie*, CIII, n° 5, 2004.

HAKER, Hille. « Identité narrative et identité morale chez Paul Ricœur », *Concilium*, 285, 2000.

JERVOLINO, Domenico. « Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte », *Archives de philosophie*, 63, 2000.

-. « La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements », *Archives de philosophie*, 67, 2004.

KEMP, Peter. « La sagesse éthique selon Ricœur », *Foi & Vie*, CIII, n° 5, 2004.

MICHEL, Johann. « Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur », *Archives de philosophie*, 67, 2004.

MOTTARD, François. « Paul Ricœur : de la réflexion à l'attestation », *Laval théologique et philosophique*, 49, 3, 1993.

MUKENGEANTU, Paul. « L'unité de l'œuvre philosophique de Paul Ricœur », *Laval théologique et philosophique*, 46, 2, 1990.

VENEMA, Henry. « Am I the Text? A Reflection on Paul Ricœur's Hermeneutic of Selfhood », *Dialogue*, XXXVIII, 1999.

-. « Paul Ricœur on Refigurative Reading and Narrative Identity », *Symposium*, IV, 2, 2000.

Autres ouvrages consultés

ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*, (trad. G. Fradier), Paris, Pocket, 2005.

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, (trad. R. Bodéüs), Paris, GF Flammarion, 2004.

-. *Métaphysique*, 2 tomes, (trad. J. Tricot), Paris, Vrin, 1991.

-. *Poétique*, (trad. J. Hardy), Paris, Gallimard, Tel, 1996.

AUGUSTIN, (saint). *Confessions*, (trad. J. Trabucco), Paris, GF Flammarion, 2004

BENJAMIN, Walter. *Œuvres III*, (trad. Gandillac, Rochlitz & Rusch), Paris, Gallimard, Folio, 2001.

BULTMANN, Rudolf. *Foi et compréhension*, tome I, (trad. A. Malet), Paris, Seuil, 1970.

CHAR, René. *Le nu perdu*, Paris, Gallimard, Poésie, 1978.

- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*, Paris, GF Flammarion, 2000.
- *Méditations métaphysiques*, (trad. J-M Beyssade), Paris, GF Flammarion, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et méthode*, (trad. Fruchon, Grondin & Merlio), Paris, Seuil, 1996.
- GRONDIN, Jean. *L'herméneutique*, Paris, PUF, Que sais-je?, 2006.
- *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
- HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit*, 2 tomes, (trad. Jarczyk & Labarrière), Paris, Gallimard, Folio, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*, (trad. E. Martineau), hors commerce, 1985.
- *Kant et le problème de la métaphysique*, (trad. De Waelhens & Biemel), Paris, Gallimard, Tel, 2005.
 - *Qu'est-ce qu'une chose?*, (trad. Reboul & Taminiaux), Paris, Gallimard, Tel, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (trad. G. Granel), Paris, Gallimard, Tel, 2004.
- *L'idée de la phénoménologie*, (trad. A. Lowit), Paris, PUF, Épiméthée, 2000.
 - *Idées directrices pour une phénoménologie*, (trad. P. Ricœur), Paris, Gallimard, Tel, 1995.
 - *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, (trad. H. Dussort), Paris, PUF, Épiméthée, 1996.
 - *Méditations cartésiennes*, (trad. Lévinas & Peiffer), Paris, Vrin, 1969.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*, (trad. J-P Fussler), Paris, GF Flammarion, 2003.
- *Critique de la raison pure*, (trad. A. Renaut), Paris, GF Flammarion, 2001.
 - *Métaphysique des mœurs*, 2 tomes, (trad. A. Renaut), Paris, GF Flammarion, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de poche, 2001.
- *Totalité et infini*, Paris, Livre de poche, 2003.
- LOCKE, John. *Identité et différence*, (trad. É. Balibar), Paris, Seuil, Points, 2002.
- MACINTYRE, Alasdair. *Après la vertu*, (trad. L. Bury), Paris, PUF, Quadrige, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Tel, 2003.

PLATON. *Apologie de Socrate; Criton; Phédon*, (trad. E. Chambry), Paris, GF Flammarion, 1993.

-. *La république*, (trad. G. Leroux), Paris, GF Flammarion, 2002.

RAWLS, John. *Théorie de la justice*, (trad. C. Audard), Paris, Seuil, Points, 1997.

SPINOZA, Baruch. *Éthique*, (trad. C. Appuhn), Paris, GF Flammarion, 2002.

TAYLOR, Charles. *Les sources du moi*, (trad. C. Melançon), Montréal, Boréal, 1998.

