

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
Faculté des sciences philosophiques



UCL

**Université
catholique
de Louvain**

L'ESPRIT HEGELIEN CHEZ PAUL RICŒUR
UNE INTERPRETATION ANTHROPOLOGIQUE DE LA PENSÉE HEGELIENNE

Dissertation présentée
en vue de l'obtention du titre de
Docteur en Philosophie et Lettres

Par SHEN Ching-Kai

Promoteur :
Professeur Jean Leclercq

Louvain-La-Neuve Juin 2010

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
Faculté des sciences philosophiques



UCL

**Université
catholique
de Louvain**

L'ESPRIT HEGELIEN CHEZ PAUL RICŒUR
UNE INTERPRETATION ANTHROPOLOGIQUE DE LA PENSÉE HEGELIENNE

Dissertation présentée
en vue de l'obtention du titre de
Docteur en Philosophie et Lettres

Par SHEN Ching-Kai

Promoteur :
Professeur Jean Leclercq

Louvain-La-Neuve Juin 2010

Remerciements

Je tiens à adresser ici mes plus chaleureux remerciements à mon ancien promoteur, Bernard Stevens, qui, dès le départ, a guidé mes recherches philosophiques. Je n'oublierai jamais le temps qu'il a consacré à m'expliquer phrase par phrase certains textes philosophiques au début de mon doctorat. Je remercie aussi M. Ting Yuan Chihi (丁原植) qui m'a encouragé à venir à Louvain-la-Neuve et M. Ting Eric (丁原樸) qui m'a soutenu financièrement et moralement pour étudier en Europe.

Pendant la rédaction de la thèse, Daniel Frey et Olivier Abel m'ont eux aussi apporté une aide très précieuse. Le premier, rencontré dans un colloque, m'a donné une liste de références d'articles et d'ouvrages dans lesquels Ricœur parle de Hegel ; le deuxième m'a aidé à trouver des textes de Ricoeur inédits – à ce moment là tout du moins – comme par exemple, « Hegel aujourd'hui » et « Le 'lieu' de la dialectique ». Je remercie par ailleurs mes collègues. Tout d'abord, Yasmine qui m'a soutenu et a corrigé un premier article consacré à la recherche chronologique de l'influence hégélienne chez Ricœur. Ensuite, il me faut aussi mentionner Alain Loute qui m'a offert sa thèse remarquable consacrée à Ricœur.

Par ailleurs, je tiens à remercier Françoise Jacquier, dont la disponibilité fut très précieuse pour corriger mon français malhabile, et son mari Rudi Michel qui m'a donné certains cours d'allemand. Je dois aussi beaucoup à mon amie, Cécile Possoz, pour son indéfectible soutien pendant toutes ces années, et la remercie d'avoir consacré une partie de son temps pour relire attentivement ma thèse et me faire part de ses critiques qui m'ont été très précieuses. Il me faut encore citer Lee Wen-shin (李文欣), Ho Chang Cen (何章獻) et Chang Yi-Ling (章懿鄰) qui ont mis à ma disposition des endroits calmes et agréables pour faciliter la rédaction (et surtout à la fin) de ma thèse.

En raison de sa santé, M. Stevens n'a pas pu m'accompagner à la fin de la rédaction de la thèse. C'est grâce la gentillesse de mon promoteur actuel, Jean Leclercq, qui a accepté de me prendre en tant que doctorant, que j'ai pu terminer ce travail sans encombre. Son soutien moral et administratif fut efficace, ce qui me permit, dans ce dernier moment stressant et chargé, de me concentrer. Je l'en remercie énormément.

Sommaire

<i>Remerciements</i>	4
<i>Sommaire</i>	6
PREAMBULE	10
EN GUISE D'INTRODUCTION – LA PENSÉE HEGELIENNE CHEZ RICŒUR D'UN POINT DE VUE CHRONOLOGIQUE.....	11
<i>A. Le point de vue chronologique</i>	14
<i>B. Du point de vue thématique – l'approche anthropologique de Ricœur de la pensée hégélienne</i>	29
PREMIERE PARTIE : PREMIERE APPROCHE DE HEGEL PAR RICŒUR, A TRAVERS SES DIALOGUES AVEC LES POST-HEGELIENS FRANÇAIS.....	35
1.1. L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE DU RETOUR A HEGEL : DIALOGUE ENTRE RICŒUR ET JEAN HYPPOLITE	37
1.1.1. <i>Introduction</i>	37
1.1.2. <i>La riposte ricœurienne à la lecture logico-ontologique de Hegel</i>	43
1.1.2.1. La définition de la logique	44
1.1.2.2. La négation	50
1.1.3. <i>L'affirmation originaire</i>	63
1.2. «LA CONSCIENCE MALHEUREUSE » : DIALOGUE ENTRE RICŒUR ET JEAN WAHL	70
1.2.1. <i>Introduction</i>	70
1.2.2. <i>La conscience malheureuse chez Hegel</i>	73
1.2.3. <i>Trois traces de la conscience malheureuse chez Ricœur</i>	75
1.2.3.1. La primauté de la conciliation sur le déchirement	76
1.2.3.2. La médiation fragmentaire.....	79
1.2.3.3. Le serf-arbitre dans la conscience religieuse.....	83
1.3. LE « PARADOXE POLITIQUE » : DIALOGUE ENTRE RICŒUR ET ERIC WEIL	88
1.3.1. <i>Introduction</i>	88
1.3.2. <i>L'homme comme un « devoir-être »</i>	91
1.3.3. <i>L'absolu dans le cadre anthropologique</i>	93
1.3.4. <i>La question de l'avènement du sens dans l'histoire</i>	95
1.3.5. <i>L'emprunt de la définition weilienne de l'État par Ricœur</i>	97
1.3.5.1. La critique ricœurienne de la théorie de l'État de Hegel.....	98
1.3.5.2. La définition de l'État chez Weil	101
1.3.5.3. La critique du formalisme kantien dans la philosophie politique de Weil	102

1.3.5.4. Le formalisme dans la théorie weilienne de l'État	103
1.3.6. <i>Le paradoxe politique</i>	107
1.4. LE STYLE KANTIEN POST-HEGELIEN	110
1.4.1. <i>Introduction</i>	110
1.4.2. <i>Y a-t-il réellement un style kantien post-hégélien chez Ricœur ?</i>	111
1.4.3. <i>La signification du style kantien post-hégélien</i>	115
1.4.4. <i>L'opération du style kantien post-hégélien chez Ricœur : « Penser ensemble, mieux et autrement Kant et Hegel »</i>	118

DEUXIEME PARTIE : L'AUFHEBUNG HEGELIENNE DANS LA GREFFE

HERMENEUTIQUE (METHODE ET CROISEMENTS).....	122
2.1. DE LA DIALECTIQUE FRAGMENTAIRE	124
2.1.1. <i>Introduction</i>	124
2.1.2. <i>La dialectique hégélienne</i>	128
2.1.3. <i>Le lieu de la dialectique fragmentaire</i>	130
2.1.3.1. <i>La dialectique fragmentaire en tant que réflexion anthropologique</i>	134
2.1.3.2. <i>Le paradoxe est sans Aufhebung</i>	137
2.1.3.3. <i>L'importance du sens « conserver » de l'Aufhebung</i>	141
2.1.3.4. <i>La dialectique fragmentaire désigne une opposition productive</i>	144
2.2. HEGEL DANS DE L'INTERPRETATION, ESSAI SUR FREUD DE RICŒUR.....	148
2.2.1. <i>Introduction</i>	148
2.2.2. <i>La possibilité de l'interprétation philosophique de la psychanalyse freudienne</i>	154
2.2.3. <i>La dialectique entre archéologie et téléologie</i>	157
2.2.4. <i>L'esprit : la téléologie dialectique des figures</i>	161
2.3. METAPHORE ET SENS.....	166
2.3.1. <i>Introduction</i>	166
2.3.2. <i>Le schématisme kantien</i>	171
2.3.3. <i>Le puits et la pyramide</i>	173
2.3.4. <i>La relève philosophique comme usure de la métaphore</i>	176
2.3.5. <i>L'idéalisation hégélienne comme novation du sens</i>	180
2.4. L'AUFHEBUNG HEGELIENNE ET L'AUSLEGUNG HUSSERLIENNE	185
2.4.1. <i>La question de la comparaison : l'expérience d'autrui</i>	187
2.4.2. <i>Le remplacement : de l'esprit hypostasié à l'intersubjectivité institutionnelle</i>	191
2.4.3. <i>L'Aufhebung dans l'Auslegung : une explicitation dialectique</i>	194

**TROISIEME PARTIE : DU RENONCEMENT DE L'APPROCHE
ONTOTHEOLOGIQUE DE HEGEL AUX CONCEPTS CLES DE
L'ANTHROPOLOGIE RICOEURIENNE..... 198**

3. 1 « RENONCER A HEGEL » : LA CRITIQUE RICOEURIENNE DE LA RAISON DANS L'HISTOIRE	200
3.1.1. <i>Introduction</i>	200
3.1.2. <i>La notion d' « histoire »</i>	203
3.1.3. <i>Les traces antérieures du « Renoncer à Hegel »</i>	206
3.1.4. <i>La vision téléologique dans La Raison dans l'Histoire</i>	210
3.1.4.1. Le but ultime (l' <i>Endzweck</i>) : la Raison	213
3.1.4.2. L'homme est le moyen de la Raison comme fin	215
3.1.4.3. Le matériel de la Raison s'inscrit dans l'État.....	219
3.1.4.4. L'effectivité de la Raison.....	220
3.1.5. <i>L'impossibilité de la médiation totale</i>	225
3.2. L'INITIATIVE.....	227
3.2.1. <i>Introduction</i>	227
3.2.2. <i>De l' « éternel présent » à l'initiative</i>	230
3.2.3. <i>L'initiative n'est pas un instant paradoxal de Kierkegaard</i>	233
3.2.4. <i>L'initiative en tant que présent historique</i>	235
3.2.4.1. Les paradoxes du présent au niveau sémantique.....	235
3.2.4.2. Le tiers temps : le temps calendaire	237
3.2.5. <i>L'initiative en tant que présence d'action</i>	238
3.2.5.1. L'initiative au plan individuel.....	239
3.2.5.2. L'initiative au plan collectif.....	240
3.3. LE MAL	252
3.3.1. <i>Introduction</i>	252
3.3.2. <i>La théodicée dans La ruse de la raison</i>	255
3.3.2.1. La question des victimes	260
3.3.2.2. La distinction entre discours religieux et discours philosophique.....	262
3.3.3. <i>De la « ruse de la Raison » hégélienne au « mal radical » kantien</i>	264
3.3.3.1. Le mal radical	267
3.3.3.2. Le mal radical n'est pas absolu	271
3.3.3.3. Le mal moral et le mal physique	274
3.3.4. <i>Le mal et la négativité</i>	274
3.3.5. <i>La question du principe de liberté chez Ricœur</i>	277

QUATRIEME PARTIE : L'INTEGRATION, L'APPLICATION DES ACQUIS	
HEGELIENS DANS LA PHILOSOPHIE DE RICŒUR.....	281
4.1. LA <i>SITTlichkeit</i> ANTHROPOLOGIQUE	283
4.1.1. Introduction.....	283
4.1.2. La <i>Sittlichkeit</i> hégélienne	286
4.1.3. La <i>Sittlichkeit</i> selon Ricœur	291
4.1.3.1. La <i>Sittlichkeit</i> en tant qu' « homologue » du thème de la paternité freudienne	292
4.1.3.2. La <i>Sittlichkeit</i> dans l'intersubjectivité	295
4.1.3.3. La <i>Sittlichkeit</i> dans la raison pratique	298
4.1.4. La <i>Sittlichkeit</i> dans la petite éthique	303
4.1.4.1. La distinction entre éthique et morale	304
4.1.4.2. La <i>Sittlichkeit</i> en tant que <i>phronèsis</i> à plusieurs	311
4.2 LA RECONNAISSANCE HEGELIENNE DANS LE PARCOURS DE RICŒUR	318
4.2.1. La reconnaissance en tant qu'identification.	323
4.2.2. La capacité de la reconnaissance	324
4.2.3. La reconnaissance mutuelle.....	325
4.2.3.1. La dissymétrie à la réciprocité	327
4.2.3.2. Le défi de Hobbes : la lutte à mort dans l'état de nature	328
4.2.3.3. La mise en doute de la notion de la « lutte » pour la reconnaissance	329
CONCLUSION	333
ANNEXES.....	338
1. ABREVIATIONS	339
2. BIBLIOGRAPHIE.....	340
2.1. TEXTES de Paul Ricœur	340
2.1.1. Œuvres principales.....	340
2.1.2. Articles et conférences.....	341
2.2. TEXTES sur Paul Ricœur.....	341
2.2.1. Ouvrages.....	341
2.2.2. Articles	342
2.3. TEXTES et TRADUCTIONS de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.....	344
2.4. DIVERS.....	345
2.4.1. Ouvrages.....	345
2.4.2. Articles	350
2.4.3. Sites Internet	350

Préambule

Chez Hegel il est constamment question de l'Esprit. Et lui-même est comme un esprit qui hante la philosophie contemporaine du 20ème siècle. C'est un esprit qui nous inspire et nous enchante, mais nous laisse aussi perplexes. Quand on pense s'en être débarrassé, il nous rattrape à notre insu ou, tel un fantôme, nous guette quelque part.

Ricœur avoue avoir été tenté par Hegel, tout en ressentant l'obligation de le réfuter. Dans son oeuvre, l'esprit hégélien est à la fois obsédant et fluctuant, il apparaît puis disparaît, pour réapparaître plus loin: tantôt comme un revenant qu'il invoque, tantôt comme un spectre dont il doit se garder. C'est de cet esprit ambigu toujours présent que nous traiterons dans cette thèse. Nous verrons comment Ricœur parle de remplacer Hegel, puis d'y renoncer. Mais ceci sous-entend aussi un retour à Hegel.

Quelle forme prend l'esprit hégélien chez Ricœur? C'est un esprit de la médiation que notre auteur cherche à saisir, c'est un esprit incarné dans une figure anthropologique, c'est un esprit de l'effectuation de la liberté. Ricœur exorcise l'esprit de l'absolu et le place dans un cadre anthropologique.

En guise d'introduction – La pensée hégélienne chez Ricœur d'un point de vue chronologique¹

« Un certain projet commun associe sans doute la tâche herméneutique et la pensée hégélienne : une philosophie de l'interprétation n'est sérieuse que si elle est quasi-hégélienne, en tout cas toujours en débat avec Hegel »²

Une vision traditionnelle de Ricœur percevrait ce dernier comme un phénoménologue, et un philosophe de l'herméneutique³. Pourtant, nous pourrions également situer cet auteur dans une autre catégorie, plus large : celle du post-hégélianisme. En effet, selon nous, la pensée ricœurienne n'échappe pas aux problématiques qu'a amenées Hegel. A travers une lecture chronologique de la pensée hégélienne chez Ricœur que nous souhaitons effectuer ici, nous tenterons de mettre en avant l'importance qu'a eue Hegel dans le parcours philosophique de Ricœur. Même si nous observons que l'injonction « Renoncer à Hegel »⁴ est tranchante, nous ne

¹ Cette introduction est développée à partir de l'article « La pensée hégélienne chez Ricœur d'un point de vue chronologique » (SHEN, Ching Kai, « La pensée hégélienne chez Ricœur d'un point de vue chronologique », *Revue International Journal of Philosophy*, Taiwan, Taipei, Fu-jun University, July, 2006).

² Paul Ricœur, « Hegel aujourd'hui » [conférence donnée à la Maison de la Culture de Grenoble suivie d'une brève discussion], *Etudes théologique et philosophique* 49 (1974), numéro 3 pp.335-354,5 ; Ce texte est repris dans la revue *Esprit*, n° mars-avril 2006, *La pensée Ricœur*, pp.174 -194. Nous citons la page telle que dans la revue *Esprit*.

³ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique » (1965), *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p.7. Après avoir défini la notion d'existence comme « désir d'exister » (notion inspirée par Karl Jaspers et Gabriel Marcel), Ricœur inscrit l'herméneutique en tant que 'greffe' ou renouvellement de la phénoménologie. D'une part, d'après notre auteur, « la phénoménologie reste l'indépassable présupposition de l'herméneutique ; d'autre part, la phénoménologie ne peut se constituer elle-même sans une présupposition herméneutique » (Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl » (1975), *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p.40).

⁴ Paul Ricœur, « Renoncer à Hegel », *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985, pp.280-299.

pouvons ignorer la fascination⁵ qu'exerce Hegel sur Ricœur, chez qui nous retrouvons à la fois certains conflits – entre Ricœur et Hegel mais également entre les différents textes de Ricœur lui-même – mais aussi un arbitrage dans son interprétation de la pensée hégélienne. Nous soulignerons donc cette influence à travers les diverses étapes du chemin philosophique ricœurien, qui vont de l'existentialisme à l'herméneutique en passant par la phénoménologie.

Arrêtons-nous un instant sur le climat de la pensée française dans lequel notre auteur écrivait. Michel Foucault le résume assez justement selon nous en ces termes : « Toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel »⁶. Dans cette perspective, le post-modernisme fut marqué par l'anti-hégélianisme de manière notoire. Le caractère douteux de cet anti-hégélianisme semble évident aujourd'hui. Cela est notamment thématiqué dans *Nietzsche et la philosophie*, écrit en 1962, par Gilles Deleuze⁷. Dans les philosophies contemporaines françaises – qu'il s'agisse du marxisme, de l'existentialisme, du structuralisme, de la psychanalyse lacanienne ou de la phénoménologie – nous apercevons souvent, et spécialement chez les post-modernistes, le fantôme hégélien hantant partout les œuvres des grands maîtres. Il devient donc absolument nécessaire de prendre en compte l'influence de la pensée hégélienne dans la philosophie

⁵ Paul Ricœur, « Hegel aujourd'hui », *op. cit.*, pp.186-189. Cette fascination se retrouve dans la relation expliquée par notre auteur entre Freud et Hegel, précisément au sujet du rapport entre liberté et institutions et de celui entre philosophie et religion.

⁶ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p.74.

Ce texte, qui est aussi un hommage au maître de Foucault, Jean Hyppolite, témoigne de l'importance accordée à la pensée hégélienne par les philosophes français contemporains.

⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 1962, pp. 169-222.

On remarque un thème majeur dans *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze : l'affirmation de la vie. Par l'interprétation de la pensée nietzschéenne dans laquelle on retrouve une critique de la dialectique hégélienne, Deleuze conteste toutes les formes de la négation de la vie présente, surtout dans le chapitre 5 : « Le surhomme : contre la dialectique » dans lequel on relève une déclaration de 'contre-hégélianisme'.

contemporaine⁸. De plus, il est contestable que la critique de Hegel par ces philosophes post-modernes conduise inévitablement comme le prétend O. Mongin⁹ à un scepticisme épistémologique, à un relativisme éthique, ou même à une attitude pessimiste. Il nous semble au contraire très intéressant de nous pencher sur ces très diverses critiques de la pensée hégélienne afin de voir comment cela conduisit chaque auteur vers sa propre pensée, vers sa propre créativité.

Revenons à présent à notre auteur. A première vue, il ne semble pas que la pensée hégélienne soit réellement prédominante si l'on se penche sur les sujets chers à Ricœur. En effet, la symbolique du mal, la volonté, l'étude de la métaphore ou encore la recherche autour du récit dans le tournant linguistique paraissent être dépourvues de tout rapport à Hegel. De plus, il est légitime que nous renvoyions la pensée ricœurienne à la phénoménologie, à l'herméneutique, voire à la pensée d'Aristote, de Kant, de Husserl ou encore à celle de Jean Nabert. Néanmoins, lors de ses rencontres avec les divers philosophes et philosophies cités ci-dessus, nous remarquons qu'il apparaît subrepticement chez Ricœur une pensée hégélienne à laquelle il se rattache et dont, en même temps, il se départit. Concentrons-nous d'une manière plus restreinte, comme annoncé plus haut, sur l'influence hégélienne dans la pensée de Ricœur. Mais cette problématique sera-t-elle légitime ? Et comment lancer notre enquête ?

⁸ Comment les intellectuels français acceptent-ils la pensée hégélienne et la transforment-ils en diverses figures ? Vincent Descombes rapporte son idée à ce sujet : à part la révolte contre le néo-kantisme, et l'éclipse du bergsonisme des années 30, le retour en force de Hegel semble dû à deux raisons principales : « [...] l'une est le regain d'intérêt pour le marxisme, à la suite de la révolution russe L'autre raison est l'influence du cours prononcé par Alexandre Kojève à l'Ecole pratique des Hautes Etudes à partir de 1933, et qui se prolongera jusqu'en 1939 » (Vincent Descombes, *Le même et l'autre, Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979, pp.21-22.) Pendant cette période, Kojève a attiré un auditoire remarquable composé de G. Bataille, J. Lacan, R. Aron, R. Queneau, M. Merleau-Ponty, E. Weil, et E. Levinas. Les notes de ces conférences ont été par la suite éditées par Queneau en 1947 dans son *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris, Gallimard, 1947).

⁹ Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994, coll. « Les contemporains », p.21.

S'il existe bel et bien chez Ricœur, comme nous le soutenons, un lien intrinsèque avec Hegel, il nous faut d'entrée de jeu tenir compte de deux dimensions importantes pour cette étude : le biais chronologique de l'œuvre – sans accorder toutefois trop de crédit au privilège chronologique –, et le biais transversal de la « thématique » permettant de mettre en évidence les préoccupations de Ricœur.

A. Le point de vue chronologique

Il nous semble justifié de faire remonter notre enquête chronologique à la date de 1947. Avant cette année-là, Ricœur n'écrivit que de menus articles, sans liens probants avec la pensée hégélienne. En 1947 donc, Ricœur écrivit, en collaboration avec Mikel Dufrenne, un ouvrage sur l'œuvre de Karl Jaspers¹⁰. Ricœur conçoit le 'sujet déchiré' comme le centre de la pensée de ce philosophe. Le concept du « sujet déchiré », tenu par Ricœur pour le « sujet souffrant » et qui sera repris et complété par notre auteur à l'aide de l'herméneutique du soi dans les années 90, va nous conduire à une réflexion sur l'ontologie de l'action chez Ricœur, réflexion qui implique la conscience malheureuse hégélienne suivie de l'interprétation qu'en a faite Jean Wahl, en passant par celle de Kierkegaard.

À partir des années '50 et jusqu'à présent, les publications de Ricœur nous montrent l'importance de « retourner à Hegel », ainsi que l'influence et la distinction de « plusieurs Hegel » chez notre auteur. Remarquons tout d'abord que tous les sujets traités par Ricœur, parus dans *Histoire et vérité* en 1955/64/67, renvoient, explicitement ou implicitement, à la pensée hégélienne. En 1953, face à l'existentialisme sartrien, Ricœur manifeste une autre position existentialiste héritée de Karl Jaspers et de Gabriel Marcel, en élucidant l'essence de l'angoisse et en refusant la fausse angoisse qui est dérivée de la négativité hégélienne¹¹. Inspiré par Jean Nabert, Ricœur

¹⁰ Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947.

¹¹ Empruntant à Jean Nabert l'expression « l'affirmation originaire » dans *Eléments pour une éthique*, Ricœur croit que l'affirmation originaire est « plus originaire que toute

s'oppose à l'idéologie des années '50 consistant en une attitude qui tient la négativité comme le fait originaire. L'attitude existentialiste de Ricœur, à la différence de l'existentialisme sartrien, le conduit à se confronter avec la négativité qui est au centre de la dialectique hégélienne.

Ainsi, l'article « Négativité et affirmation originaire » de 1956 manifeste une méfiance ou des réticences à l'égard de l'attitude de ses contemporains qui « depuis Hegel, font de la négation le ressort de la réflexion, ou même identifient la réalité humaine à la négation. »¹² Cette phrase reflète également l'ambiance des années '50, influencées par l'existentialisme et le marxisme, profitant de l'outil de la négation hégélienne. C'est par l'affirmation d'«Etre », en renonçant à l'idée de « Néant », que Ricœur réexamine le rôle de la négation dans l'élaboration existentielle ou ontologique et dans la réalité humaine. Annonçant un style de « oui », de « joie », à la base de l'expérience personnelle de la douleur, Ricœur se replonge alors dans l'enquête de l'essence de la négation et de l'angoisse.¹³

A la même époque, de nombreux articles de Ricœur sont consacrés aux oeuvres des hégéliens français, dits pré-existentialistes, tels Jean Hyppolite¹⁴ (sur le rôle de la *Logique*), Eric Weil¹⁵ (en philosophie

angoisse qui se croirait originelle » (Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse » (1953), *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955/1964, p.318).

¹² Paul Ricœur, « Négativité et l'affirmation originaire » (1956), *Histoire et vérité*, op.cit., p.336.

¹³ Ici, on retrouve la proximité entre Deleuze, suivant la doctrine de Nietzsche, et Ricœur. Or, à la différence de Deleuze, Ricœur suit plutôt le chemin de Jean Nabert, affilié à Kant et à Fichte.

¹⁴ Paul Ricœur, « Retour à Hegel » (1955), *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992.

¹⁵ Paul Ricœur, « La 'philosophie politique' d'Eric Weil » (1957), *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1992. Ricœur écrit aussi un article consacré à Eric Weil, en 1984, intitulé « De l'Absolu à la Sagesse par l'Action », réédité dans *Lecture 1*. Il nous faut renvoyer cet article à la fois à « Le paradoxe politique » (1957) où se lient le mal et le pouvoir, publié en 1964 dans *Histoire et Vérité*. Et à l'« *Essai sur le mal* » de Jean Nabert (1959), réédité en 1994 dans *Lecture 2*. Avec ces trois articles datant des années '50, nous décelons bien l'idée du « mal » hégélien selon Ricœur.

politique), et Jean Wahl¹⁶ (qui vise à échapper à 'l'alternative du logique et de l'existentiel'). Par l'entremise de l'étude des post-hégéliens français, Ricœur aborde déjà la pensée hégélienne. Il nous semble donc un peu réducteur de situer son étude des œuvres hégéliennes, comme le fait François Dosse, à partir de la publication *De l'interprétation, Essai sur Freud* (1965). Suivant l'idée de Pierre-Jean Labarrière selon laquelle « au moment de *La Symbolique du mal* [écrite par Ricœur en 1965], dans sa prise en compte du mal absolu, Hegel semble hors de l'horizon de ses préoccupations »¹⁷, F. Dosse en conclut que « la véritable connaissance de l'intérieur de l'œuvre de Hegel semble tardive »¹⁸.

Avant d'en faire une enquête plus détaillée, nous pouvons déjà dire que toutes les lectures ricoeuriennes visent peu à peu à expliciter, d'une manière différente de Kojève¹⁹, une interprétation anthropologique de Hegel. En conséquence, nous constatons que Ricœur refuse un retour à Hegel qui mettrait davantage l'accent sur les catégories du discours (un retour à la *Logique* de Hegel) et sacrifierait l'expérience humaine (les figures de la *Phénoménologie de l'Esprit*)²⁰. Ricœur partage malgré tout des points

¹⁶ Paul Ricœur, « Le 'Traité de métaphysique' de Jean Wahl » (1957), *Lectures 2, La contrée des philosophes*, op.cit.

¹⁷ François DOSSE, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La Découverte, 2008, p. 496. Cet ouvrage riche de F. Dosse évoqué ci-dessus a été publié aux Éditions La Découverte en 1997 puis en 2001 dans la collection « Poches ». Il est actuellement réédité mais certains chapitres n'y ont pas été retenus. Ils sont cependant disponibles sur le site des éditions La Découverte (www.editions-ladecouverte.fr). Nous emprunterons la pagination de l'édition 2008.

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

Au lieu de mettre en avant la dialectique du maître et de l'esclave, même si l'on remarque son souci envers la question de la servitude dans la *Symbolique du mal*, Ricœur souligne l'importance du biais éthique comme *Sittlichkeit* chez Hegel ; plutôt qu'une interprétation athée de Hegel, Ricœur met en avant l'importance de la *Vorstellung* dans l'interprétation de la philosophie de la religion.

²⁰ Nous pouvons y remarquer que Ricœur met l'accent plutôt sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel que sur la *Logique* par Jean Hyppolite. Ce dernier, sous l'influence de l'ambition heideggérienne, tente d'éviter le piège humaniste en insistant sur l'importance des « catégories » dans le discours. Ricœur met en doute ce sacrifice à la *Logique* de Hegel

communs implicites avec ces hégéliens, tels le « style kantien post-hégélien » d'Eric Weil et la « dialectique fragmentaire » de Jean Wahl²¹.

La dimension historique est très chère à Ricœur. Nous pouvons le constater au travers des articles réédités dans *Histoire et vérité* (qui couvre les articles des années '50 et du début des années '60). Or, comme nous le savons, c'est également un thème très cher à Hegel. L'article de Ricœur intitulé « L'histoire de la philosophie et l'historicité »²² en 1961 traite du conflit entre le système et la singularité dans l'interprétation de l'histoire de la philosophie. C'est par ce conflit que notre auteur aborde l'aporie de l'interprétation de l'histoire. Ricœur signale en effet un danger ou une violence de l'interprétation historique, soit par le système, soit par la singularité. D'après lui, Hegel, dans les *Leçons d'histoire de la philosophie*, réduit la pensée de Spinoza à « la philosophie de la substance sans la subjectivité »²³. La singularité d'une œuvre est donc sacrifiée aux catégories, au système ou à la logique d'un développement historique. En revanche, ne

en soulignant qu'une philosophie existentielle n'échappe pas aux « figures », comme il le souligne dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (traduit par Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p.12.) Par cette analyse, Ricœur manifeste une ambition radicale quasi-hégélienne : il refuse la scission entre l'expérience humaine et les catégories du discours, c'est-à-dire la logique. Comme le dit Ricœur, la Logique est une réflexion « au-delà », « mais cette réflexion est-elle la nôtre ? » (Paul Ricœur, « Retour à Hegel » (1955), *Lectures 2, La contrée des philosophes*, op. cit., pp.181-183).

²¹ Paul Ricœur, « Le 'Traité de métaphysique' de Jean Wahl » (1957), *Lecture 2, La contrée des philosophes*, op.cit., p.91. Cet article conserve le point de vue de Jean Wahl selon lequel la conscience malheureuse est l'essence de la pensée hégélienne. Comme le cite Ricœur, « la dialectique est la conscience dans son malheur, dans la distance 'sans cesse réapparaissant qui la sépare et des choses et d'elle-même' (p.703). La vraie dialectique est celle qui reste dans le fragmentaire, dans les miettes (Kierkegaard) ; son terme est extase et silence (p. 722) » (*Ibidem*).

²² Paul Ricœur, « Histoire de la philosophie et historicité » (1961), *Histoire et vérité*, op.cit., pp.78-79.

Dans cet article, il manifeste encore une fois la préférence de la *Phénoménologie de l'esprit* à la *Logique* de Hegel. « Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, écrit Ricœur, on trouve encore une certaine histoire, d'ailleurs 'idéale', constituée par les 'figures' de l'Esprit ; or, lorsqu'on passe à la *Logique* de Hegel, il n'y a plus d'histoire du tout. [...] Le passage de l'histoire à la logique signifie la mort de l'histoire » (*ibidem*).

²³ *Ibid.*, p.67.

mettre en avant que la particularité d'une œuvre risque de l'enfoncer dans un fossé comme une essence éternelle isolée de tout lien avec les autres²⁴. Cette singularité sera, tout autant que le système, hors de l'histoire. Dès lors, l'absolutisation de chacun abolit l'histoire même. Les thèmes historiques seront à nouveaux évoqués et développés dans l'examen de *Temps et récit III* (1985) où surgit – comme nous le verrons – « Renoncer à Hegel ».

Il nous semble judicieux d'insérer pour notre enquête *La symbolique du mal*²⁵ dans la thématique de la conscience religieuse en rapport avec la conscience malheureuse de Hegel. Après avoir effectué une recherche sur les phénomènes religieux, la souillure, le péché et la culpabilité, Ricœur trouve dans cette conscience religieuse ce qu'il qualifie de « serf-arbitre »²⁶. Il en conclut que les symboles « les plus archaïques sont retenus et réaffirmés par les avancées »²⁷. Cette découverte nous renvoie à la présupposition hégélienne, selon laquelle dans la dialectique l'étape suivante manifeste la vérité de l'étape précédente. Cette présupposition, si chère à notre auteur, va réapparaître dans son interprétation de Freud. Il nous semble que la vérité hégélienne ne se manifeste pas seulement par le dépassement de l'étape précédente. Le mal de cette dernière est aussi bien conservé dans l'étape suivante ; mais, en fin compte, Hegel, dans la *Philosophie de l'Histoire*, le situe dans le cadre du « mal métaphysique », entendu comme imperfection par rapport à un état plus élevé et plus parfait. Ainsi, le « mal physique », en l'occurrence la souffrance, y est marginalisé. Si bien que la servitude de la dialectique du maître et de l'esclave n'est jamais dépassée, mais représentée d'une autre manière dans la conscience malheureuse. Souvenons-nous à ce propos de l'énoncé ricœurien suivant : « Le projet herméneutique est quasi-hégélien mais toujours en débat avec Hegel »²⁸.

²⁴ *Ibid.*, p.68.

²⁵ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité, Livre II: La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, p. 301.

²⁸ Paul Ricœur, « Hegel aujourd'hui », *op.cit.*, p.353.

Dans *De l'interprétation, Essai sur Freud*²⁹, écrit en 1965, la pensée de Hegel joue un rôle surprenant en tant qu'outil important de l'interprétation philosophique. La mise en scène du dialogue entre l'esprit hégélien et l'inconscient freudien y met en avant l'insuffisance de l'évidence de la conscience héritée de la tradition cartésienne. Pour ce faire, il confronte alors l'archéologie freudienne de l'inconscient à la téléologie hégélienne de l'esprit. Hegel va ainsi lui servir d'axe principal pour son interprétation philosophique de Freud. En 1969, dans un article intitulé « La parenté : du fantasme au symbole »³⁰, afin de repenser la parenté, Ricœur insiste d'une part sur une vision téléologique, à la fois progressive et régressive dans la *Phénoménologie de l'esprit* ou dans la *Philosophie du droit* ; d'autre part, il explique que la notion de parenté freudienne peut être examinée dans le cadre de la culture, autrement dit dans le cadre non parental et, plus spécifiquement, dans la *Sittlichkeit*³¹, la vie éthique, de Hegel.

Il nous faut aussi évoquer ici un article de 1968 concernant l'herméneutique de la religion, intitulé « Liberté selon l'espérance ». Nous y remarquons le style kantien post-hégélien qui nous ramène de Hegel à Kant pour que la philosophie de la raison puisse dialoguer avec la théologie de l'espérance, même après avoir accepté la critique hégélienne de l'insuffisance de la moralité formelle de Kant³². De plus, nous constatons ainsi dans cet article par exemple que le savoir absolu hégélien est remplacé par l'espérance kantienne. Cependant, notre auteur n'envisage pas une synthèse entre Kant et Hegel, puisque pour lui, il n'existe pas une médiation philosophique totale. Ce style ambigu et riche opérera de plus en plus

²⁹ Paul Ricœur, *De l'interprétation, Essai sur Freud* (l'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1965.

³⁰ Paul Ricoeur, « La parenté: du fantasme au symbole » (1969), *Le conflit des interprétations*, op.cit., 1969, pp.458-486.

³¹ *Ibid.*, pp.463-470.

³² Paul Ricœur, « La liberté selon l'expérience » (1968), *Le conflit des interprétations*, op.cit., 1969, pp.393-415.

souvent dans les oeuvres de Ricœur³³. C'est pourquoi sa pensée nous renvoie tantôt à Kant, tantôt à Hegel.

Pendant les années 70, après son interprétation philosophique de Freud, Ricœur se plonge dans une recherche linguistique autour de la métaphore et du récit. A travers ses développements, nous pouvons constater que notre auteur oppose encore Hegel à Kant et à Husserl dans le but d'établir une réflexion sur le sujet, l'histoire et l'éthique (surtout sur la *Sittlichkeit* hégélienne, l'éthicité, que Ricœur préfère traduire par « la vie éthique concrète »). Avant d'envisager les relations entre les auteurs précités, il nous faut encore évoquer deux articles importants dans lesquels Ricœur se concentre sur la pensée hégélienne : « Le 'lieu' de la dialectique » et « Hegel aujourd'hui ». Par ces deux articles, nous pouvons avoir une vision globale de la critique de la pensée hégélienne chez Ricœur. En 1973, l'article « Le 'lieu' de la dialectique »³⁴ signale le caractère indispensable de la méthode dialectique hégélienne. Cependant, Ricœur nous y confie sa méfiance à l'égard du savoir absolu hégélien. Il se propose alors de trouver « le lieu de la dialectique » dans la réalité humaine³⁵ et non plus dans la logique ou dans la nature. Cet arbitrage approfondit la recherche antérieure sur la volonté et anticipe son souci principal ultérieur : « la sagesse pratique ». Comme le dit Ricœur, si la dialectique a un sens, le sens des oppositions productives, il lui faut dépasser « une discipline formelle, indifférente à son contenu ». Cela est justement le centre de gravité de la controverse avec Jean Hyppolite que

³³ Paul Ricœur, « La liberté selon l'expérience » (1968), *Le conflit des interprétations*, op.cit., 1969, p.403 ; « Hegel aujourd'hui » (1974) p. 352 ; « La raison de pratique » (1979) p. 251 et « L'initiative » (1986) p.276, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986 ; *Temps et Récit III*, Paris, Seuil, 1985, p. 312. Évidemment, le style kantien post-hégélien apparaît partout dans l'itinéraire ricœurien. Or, nous n'avons, jusqu'à présent, signalé que les articles explicitant clairement cette expression : le style kantien post-hégélien.

³⁴ Paul Ricœur, « Le 'lieu' de la dialectique », *Dialectiques*, entretiens de Varna 15-22 septembre 1973, à l'occasion d'un colloque organisé par l'Institut International de Philosophie, publié par les soins de CH. Perelman, édition Martinus Nijhoff – The Hague/La Haye, p. 93.

³⁵ « Ma thèse, écrit Ricœur, est que, s'il y a un lieu où des oppositions productives peuvent être observées, reconnues, identifiées, ce lieu est la réalité humaine, La *logique* me paraît être en effet disqualifiée comme candidate » (*Ibid.*, p.94).

nous avons évoquée plus haut. Après avoir refusé la dialectique comme discipline formalisée, Ricœur définit la dialectique comme « le procès même des choses procédant par oppositions productives »³⁶. La dialectique, selon Ricœur, doit être entendue soit comme ‘des fragments de dialectique’, soit comme une ‘dialectique fragmentaire’. Ricœur met en avant pour appuyer sa position trois dialectiques fragmentaires chez Hegel : celle du ‘désir raisonnable’, celle de ‘l’esprit’ subjectif et celle de la transition de la volonté subjective à la volonté objective. Dans son article intitulé «Hegel aujourd’hui»³⁷, datant de 1974, Ricœur récapitule, vis-à-vis de Hegel, ses « fascinations »³⁸ (il utilise et analyse en effet des concepts hégéliens dans ses propres analyses philosophiques : 1. La vision téléologique hégélienne, qui lui sert dans son interprétation philosophique de Freud, 2. L’esprit objectif médiatisé par l’institution, et 3. La théorie de la religion. Cette dernière influence sera clarifiée plus tard dans l’article « Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion » en 1985) et ses « résistances »³⁹ (il met en doute le savoir absolu hégélien et le remplace par le souverain bien qui débouche sur l’espérance kantienne ; il insiste aussi sur une philosophie de la limite, héritée de Kant, contre une explication hégélienne totalisante ; enfin, Ricœur souligne l’insuffisance de l’explication du mal dans l’élaboration historique hégélienne). On peut y observer que les résistances de Ricœur face à la pensée hégélienne, qui ne prend, par exemple, pas au sérieux le thème du mal, ramènent notre auteur à Kant. Néanmoins, cela ne veut pas dire que Ricœur soit kantien car il existe toujours chez lui une ambition, une conviction hégélienne. Comme il l’annonce lui-même : « une philosophie de l’interprétation n’est sérieuse que si elle est quasi hégélienne, en tout cas aujourd’hui en débat avec Hegel. Avec lui, elle a cette conviction que l’expérience humaine est sensée, que nous ne sommes pas là dans l’absurde ; la conviction aussi que le sens de l’expérience se fait à travers nous, mais pas par nous ; nous ne dominons pas le sens mais le sens nous fait en même temps que nous le faisons. Une

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Paul Ricœur, « Hegel aujourd’hui », *op.cit.*, pp.174-194.

³⁸ *Ibid.*, pp. 86-89.

³⁹ *Ibid.*, pp.190-193.

philosophie de l'interprétation doit conserver cette réciprocité que j'admire beaucoup chez Hegel [...] De même il faut maintenir la tâche d'élever nos images, nos mythes, nos symboles, au concept, et par conséquent de nous rassembler nous-même »⁴⁰. Au travers de ses fascinations et de ses résistances face à Hegel, nous constatons à nouveau chez Ricœur l'emploi du « style kantien post-hégélien ».

En 1975 paraît *La Métaphore Vive*⁴¹ dont la huitième étude met en avant une exigence hégélienne de la recherche du sens en critiquant le point de vue de Derrida sur la métaphore dans la « Mythologie blanche »⁴². Inspiré par Heidegger, Derrida privilégie le rôle considérable ou 'ontologique' de la métaphore en condamnant le Concept de Hegel. Ce dernier, dans la *Logique*, mettait en exergue, en vue de la construction du sens, un processus d'idéalisation qui va de la donnée, de l'immédiat, au concept. Ce processus, c'est la dialectique, l'*Aufhebung*. La métaphore chez Derrida nous semble proche de l'être heideggérien. Hegel, pour sa part, la traite comme un sensible extérieur, le donné, l'immédiat, bien qu'elle contienne la multiplicité des sens. Chez lui, la métaphore est toujours sacrifiée ou refoulée dans le sens. Le fait de la discrimination de la métaphore mise en avant par Derrida est semblable à l'oubli de l'être dénoncé par Heidegger. Dès lors, si l'oubli de l'être correspond au destin inévitable de la philosophie occidentale comme Heidegger l'a thématiqué, Derrida estime que la discrimination de la métaphore dans la philosophie conceptuelle signale aussi un des symptômes de l'oubli de l'être. En parlant de la métaphore, Ricœur cherche à mettre en évidence une ambition admirable de Hegel que l'on ne peut ignorer : une novation de sens. A ce propos, Ricœur dit : « Hegel appelle *Aufhebung* cette "relève" de la signification sensible et usée dans la signification spirituelle devenue expression propre. Là où Hegel voit une novation de sens, Derrida ne voit que l'usure de la

⁴⁰ *Ibid.*, pp.192-193.

⁴¹ Paul Ricoeur, « Le 'lieu' de la dialectique », *op. cit.*, p. 93.

⁴² Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp.247-324.

A propos de la réponse de Derrida, nous pouvons nous référer au texte de ce dernier intitulé « Le retrait de la métaphore » paru dans *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

métaphore et un mouvement d'idéalisation par dissimulation de l'origine métaphorique »⁴³.

En 1977, *Du texte à l'action* comporte l'article « Hegel et Husserl, sur l'intersubjectivité »⁴⁴ qui nous conduit, au sein de la phénoménologie, à une réflexion profonde au sujet de l'action. Dès 1967, Ricœur constate une différence fondamentale entre Hegel et Husserl. Comme le dit Ricœur, « deux traits de la *Phénoménologie de l'Esprit* ne passent pas chez Husserl : le tragique et le logique, - le tragique qui tient à la fécondité du "négatif", le logique qui exprime la liaison nécessaire des figures de l'Esprit dans un unique développement »⁴⁵. Dans cet article, le but principal de Ricœur consiste à remplacer la *Geist* hégélienne par l'intersubjectivité conçue grâce à l'apport de la sociologie compréhensible de Max Weber, avec les notions de « règle d'action » et de « conduite soumise à des règles ».

L'article intitulé « La raison pratique »⁴⁶, écrit en 1979, est une préparation à « la petite éthique », parue dans *Soi-même comme un autre*⁴⁷ en 1990. D'une part, « La raison pratique » prouve des liens entre elle-même et « la petite éthique » dans l'élaboration de la « praxis ». De l'autre, nous remarquons, à nouveau, l'utilisation du style kantien post-hégélien pour aborder « l'action sensée » où se trouve mêlés à la fois l'intégration de l'esprit objectif, en l'occurrence, la *Sittlichkeit* (la vie éthique) et un refus

⁴³ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, op. cit., 1972, p.364.

⁴⁴ Paul Ricœur, « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » (1977), *Du texte à l'action*, op.cit., 1986.

Ricœur met en scène une rencontre entre Hegel et Husserl. Il se concentre sur le chapitre VI « Geist », l'esprit, de la *Phénoménologie de l'esprit* et la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl.

⁴⁵ Paul Ricœur, « Husserl » (1967), *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

Le rôle du tragique fut interprété d'abord dans *La Symbolique du Mal* et repris plus tard dans *Soi-même comme un autre*, dans un interlude intitulé « Le tragique de l'action ». Nous pouvons remarquer une grande proximité entre Hegel et Ricœur autour de ce sujet et plus particulièrement dans l'interlude précité : Ricœur y suit à la lettre l'analyse hégélienne de la tragédie grecque « Antigone » de Sophocle autour du thème de l'éthicité. En effet, la sagesse tragique nous aide à découvrir la sagesse pratique.

⁴⁶ Paul Ricœur, « La raison pratique » (1979), *Du texte à l'action*, op.cit., 1986.

⁴⁷ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil/Points, 1990.

d'hypostasier 'l'esprit objectif hégélien, comme Etat-Nation. Par ailleurs, dans « La raison pratique », Ricœur substitue à nouveau l'intersubjectivité husserlienne à l'esprit objectif hégélien, tel qu'il l'avait déjà évoqué dans l'article antérieur « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité ». Ainsi, Hegel semble jouer un rôle important dans l'élaboration de la pensée ricœurienne et il peut être considéré, autour du thème de l'action sensée, comme la charnière entre Kant et Husserl.

Dans l'article « Le statut de *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion » de 1985, Ricœur exprime son appréciation de la *Vorstellung* qu'il traduit par « pensée figurative » plutôt que par « représentation ». La *Vorstellung* se voit attribuer un statut ambigu dans le système hégélien : « proche de la fin, mais inadéquate à la fin »⁴⁸. Comme l'affirme Ricœur, une herméneutique moderne de la représentation religieuse relie trois facteurs principaux : « l'immédiateté, la médiation figurative et la conceptualisation ». Cette herméneutique « serait consonante avec la philosophie hégélienne de la religion »⁴⁹. Dans le cadre de la philosophie religieuse, Ricœur ne réfute pas le savoir absolu. Au contraire, il trouve que ce dernier y est un processus dynamique plutôt qu'un stade définitif⁵⁰.

La même année, dans *Temps et récit III*⁵¹, après une enquête sur le « récit de l'histoire » et le « récit de fiction », Ricœur aborde un chapitre intitulé « Renoncer à Hegel ». Cela prouve à nouveau l'importance de la réflexion hégélienne dans l'enjeu, cette fois, de l'aporie du temps. Son langage y est surprenant si l'on se souvient d'un de ses articles intitulé : « Retour à Hegel ». En quoi consiste donc ce renoncement ? Tout d'abord, Ricœur critique la médiation totale hégélienne dans la conscience historique.

⁴⁸ Paul Ricœur, « La 'Vorstellung' dans la philosophie hégélienne », *Lecture 3, op.cit.*, 1994, p.43.

⁴⁹ *Ibid.*, p.61.

⁵⁰ « Pour ma part, écrit Ricœur, je tends à interpréter le savoir absolu moins comme un stade final que comme le processus grâce auquel toutes les figures et toutes les formes et tous les degrés demeurent des pensées. Le savoir absolu, en conséquence, désigne le caractère pensable et pensé de la représentation » (*Ibid.*, p.60).

⁵¹ Paul Ricœur, « Renoncer à Hegel », *Temps et récit III, op.cit.*, 1985, pp.280-299.

Cette dernière est effectuée par « la ruse de la raison »⁵² par laquelle l'histoire du monde est décrite comme totalité effectuée. Ensuite, il attaque la notion de 'présent éternel' dans laquelle selon Hegel le passé est toujours dépassé. Autrement dit, ce présent éternel hégélien, d'après Ricœur, fait abstraction du passé réel.

En 1986, dans l'article « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie »⁵³, Ricœur évoque encore une fois la solution faible à l'aporie du mal dans la philosophie hégélienne de l'histoire. Il y souligne que Hegel reprend « le problème de la théodicée au point où Leibniz l'avait laissé, faute de ressources autres que le principe de raison suffisante »⁵⁴. Dans l'interprétation hégélienne de l'histoire, le malheur est partout, bien que facilement dépassé grâce à la raison dialectique, *Aufhebung*, qui tout à la fois supprime et conserve la figure précédente. Dès lors, la question éthique du mal dans la philosophie hégélienne de l'histoire est sacrifiée à l'interprétation systématique⁵⁵.

En 1990, Ricœur propose « la petite éthique » dans *Soi-même comme un autre*. Cette dernière vise à élucider la question de l'identité personnelle.

⁵² Comme l'annonce Ricœur, « toutes les composantes qui se recouvraient dans le concept de ruse de la Raison – intérêt particulier, passions des grands hommes historiques, intérêt supérieur de l'Etat, esprit des peuples et esprit du monde – se dissocient et nous apparaissent aujourd'hui comme les *membra disjecta* d'une impossible totalisation » (*Ibid.*, p. 297).

⁵³ Paul Ricœur, « Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie », *Lecture 3*, Paris, Seuil, 1994.

⁵⁴ Pour Ricœur, « l'exemple de Hegel [sur le mal], est particulièrement remarquable du point de vue des niveaux de discours qui est ici le nôtre, par le rôle qu'y joue le mode de pensée dialectique. La négativité est, à tous les niveaux, ce qui contraint chaque figure de l'Esprit à se renverser dans son contraire et à engendrer une nouvelle figure qui tout à la fois supprime et conserve la précédente, selon le sens double de l'*Aufhebung* hégélienne. La dialectique fait ainsi coïncider en toutes choses le tragique et le logique : il faut que quelque chose meure pour que quelque chose de plus grand naisse. En ce sens, le malheur est partout, mais partout dépassé, dans la mesure où la réconciliation l'emporte toujours sur le déchirement. Ainsi Hegel peut-il reprendre le problème de la théodicée au point où Leibniz l'avait laissé, faute de ressources autres que le principe de raison suffisante » (*Ibid.*, p.223).

⁵⁵ *Ibid.*, p.225.

D'une part, la petite éthique est concurrente à la tradition analytique ; d'autre part, par les ressources nouvelles de la dialectique menée entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*, Ricœur traite à nouveau la question de l'identité narrative⁵⁶ amorcée dans *Temps et Récit III*⁵⁷. On observe, dans la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*, le rôle indispensable de l'éthique hégélienne, la *Sittlichkeit*⁵⁸, dans la mesure où celle-ci est le lieu de la justice. Avec cette dernière, Ricœur établit une relation triangulaire entre la *phronesis* d'Aristote et la *Moralität* de Kant⁵⁹.

En 1997, il publie *L'idéologie et l'utopie*. Ricœur y observe un changement de sens du terme « *Aufhebung* » (conserver, supprimer et élever), de Hegel à Marx : « De Hegel à Marx, le sens de l'*Aufhebung* se réduit jusqu'à signifier abolition, et plus spécifiquement abolition pratique »⁶⁰. Nous pensons qu'il existe une cohésion entre cet ouvrage et *Temps et Récit III*. Tout d'abord, soulignons que Ricœur annonce dans *Temps et Récit III* que le passé est toujours dépassé dans l'interprétation historique de Hegel. S'il en est ainsi, cela veut dire que la conservation du passé telle qu'on l'entend avec le concept d'*Aufhebung* n'existe pas dans

⁵⁶ « Quant à moi, écrit Ricœur, j'insiste sur ce fait que, et Hegel l'avait parfaitement vu, les identités des peuples reposent essentiellement sur des identités narratives – sur la capacité de faire récit à partir d'événements fondateurs. » (Paul Ricoeur, *Ethique et Responsabilité – Paul Ricoeur*, textes réunis par J.-ch. Aeschlimann Neuchâtel, Suisse, les Editions de la Baconnière, coll. « Langages », 1994, p.19)

⁵⁷ « La question de l'identité, liée à celle de la temporalité, sera prise au point où l'avait laissé *Temps et Récit III* sous le titre de l'« identité narrative », mais avec des ressources nouvelles procurées par l'analyse de l'identité personnelle en fonction de critères objectifs d'identification » (Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.29).

⁵⁸ Nous empruntons la traduction de Jean-François Kervégan des *Principes de la philosophie du droit*, abréviation comme PhD. Voir aussi G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. de Robert Derathé, Paris, Vrin, 1989. Cf. PhD § 151 additif : § 156 additif.

⁵⁹ Paul Ricoeur, « Neuvième étude. Le soi et la sagesse pratique : la conviction », *Soi-même comme un autre*, op.cit., 1990, pp.279-344. La petite éthique « vise à concilier la phronesis selon Aristote, à travers la *Moralität* selon Kant, et la *Sittlichkeit* selon Hegel » (*ibid.*, p.337).

⁶⁰ Paul Ricoeur, « Marx : le troisième Manuscrit », *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 83.

l'interprétation historique chez Hegel. N'est-ce pas contradictoire ? Serait-ce une erreur de la part de Ricœur ? Nous pensons que non ; en réalité, cela reflète peut-être une contradiction au sein de la pensée hégélienne elle-même. En effet, après avoir hiérarchisé les étapes historiques, Hegel se méfie inéluctablement du passé. Si l'on constate que Ricœur apprécie énormément l'*Aufhebung* hégélienne, on peut dire que, malgré le fait qu'il apprécie les sens riches de l'*Aufhebung*, il n'en va pas de même pour l'interprétation hégélienne totale et hiérarchisée de l'histoire.

En 2000 est paru *La mémoire, l'histoire, l'oubli*⁶¹. Ricœur y reprend son enquête au sujet de la conscience historique comme il le fait dans *Temps et Récit*. Mettons ici en exergue tout particulièrement la troisième partie, « La condition historique »⁶², où notre auteur reprend le thème de Reinhard Koselleck dans *Le Futur passé* : « le couple horizon d'attente et espace d'expérience ». Ricœur a introduit les analyses de Koselleck juste après « Renoncer à Hegel » dans *Temps et Récit III*. Comme le dit Ricœur, il « tente de les placer sous l'égide d'une herméneutique de la conscience historique dont la catégorie maîtresse est celle d'être affectée par le passé que je [Ricœur] dois à Hans G. Gadamer. Koselleck se trouve ainsi intercalé entre Hegel à qui je renonce et Gadamer à qui je me rallie »⁶³. Au niveau éthique, on peut considérer *La mémoire, l'histoire, l'oubli* comme charnière entre *Soi-même comme un autre* (1990) et *Parcours de la reconnaissance* (2004), autour du thème de l'herméneutique du soi. En 2004, Ricœur publie *Parcours de la reconnaissance*⁶⁴, où il reprend la notion de reconnaissance au point où il l'a laissée à la fin de la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*⁶⁵. Dans un premier temps, Ricœur y signale que

⁶¹ Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil/Essai, 2000.

⁶² *Ibid.*, pp.370-589.

⁶³ Paul Ricœur, *Temps et récit III*, *op.cit.*, p.388, note 1.

⁶⁴ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.

⁶⁵ Pour Ricoeur, « la reconnaissance est une structure du soi réfléchissant sur le mouvement qui emporte l'estime de soi vers la sollicitude et celle-ci vers la justice. La mutualité dans l'amitié, l'égalité proportionnelle dans la justice, en se réfléchissant dans la conscience de « soi-même, font de l'estime de soi elle-même une figure de la reconnaissance » (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, 1990, pp.343-344). Néanmoins Ricœur avait déjà évoqué ce thème important dans son herméneutique du soi depuis *De l'interprétation*,

contrairement à la théorie de la connaissance, la théorie de la reconnaissance n'a été que trop peu élaborée dans l'histoire de la philosophie. Dans un second temps, il en effectue une analyse phénoménologique sous l'égide d'une lexicographie pour éviter de privilégier un sens unique à la « reconnaissance ». Ensuite, à partir de la tradition réflexive, il tente d'intégrer la reconnaissance dans son projet de l'herméneutique du soi plutôt que de la situer tout de suite dans le cadre de la politique. En effet, dans la troisième étude, intitulée « La Reconnaissance mutuelle », Ricœur se réfère à Hegel et notamment à la période d'*Iéna*⁶⁶ afin d'approfondir le processus de l'identification à la reconnaissance. Après avoir réalisé une enquête lexicographique basée sur *Le Grand Robert de la Langue Française*, Ricœur analyse la notion de « reconnaissance » dans la réflexion philosophique de Kant (*Rekognition*) à Hegel (*Anerkennung*) en passant par Bergson. Nous remarquons avec Ricœur que le processus d'identification de l'un à l'autre passe par une distinction de l'un et de l'autre. Pour élucider le problème du même et de l'autre, selon Ricœur, nous sommes tout de suite confrontés à une question de connaissance 'l'un n'est pas l'autre'. Cette question sous-entend une distinction supportée par un rapport d'exclusion qui débouche sur la dissymétrie de l'un et de l'autre. Dès lors, la reconnaissance vise à retrouver une réciprocité de l'un à l'autre en

Essais sur Freud (1965). Par ailleurs, il a repris ce thème dans son article « Hegel aujourd'hui » (en 1975). Ensuite, il l'évoque de manière schématique dans un entretien daté 1986-7 « De la volonté à l'acte, un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira » (in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, *Temps et Récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p.25). Après avoir mis l'accent, dans cet entretien, sur l'ontologie de l'action, Ricœur met en lumière une autre ontologie que celle de la substance pour réfuter la réduction heideggérienne de la métaphysique occidentale. Ricœur met ensuite en cause la problématique de Levinas, c'est-à-dire l'asymétrie de l'un et de l'autre, pour revenir à la philosophie d'*Iéna* de Hegel, et plus précisément au thème de l'*Anerkennung*, la reconnaissance, et justifier ainsi une réciprocité de l'un et l'autre.

⁶⁶ Le choix de la période d'*Iéna* ne signifie pas que Ricœur néglige la question de la reconnaissance dans la dimension politique chez Hegel. Comme l'affirme Ricœur, le concept de reconnaissance « a conservé une position majeure dans les *Principes de la philosophie du droit* de la période berlinoise du philosophe (Hegel) » (Paul Ricoeur, « Langage politique et rhétorique » (1990), *Lecture 1, op. cit.*, p.165).

considérant leur différence et en dépassant l'exclusion radicale dans la communauté.

Les divers registres précités nous aident d'une part à ne pas insérer la pensée ricœurienne dans celle des disciples fidèles de Hegel ; d'autre part, ils élucident le fait que les problématiques héritées de Hegel ne sont pas encore épuisées. Le parcours ricœurien est jonché de nombreuses aventures et prises de risques, telle l'épopée d'Ulysse, dans laquelle ce dernier se pare de toutes les prudences pour résister à la séduction du chant des sirènes tout en l'écoutant. Evidemment, il n'existe pas d'analogie intrinsèque entre Ricœur et Ulysse, ni entre Hegel et les sirènes ; mais plutôt un lien implicite entre l'aventure et la prudence. Autrement dit, il n'y a pas d'aventure sans prudence et cela dans chaque délibération que l'homme fait. Cela signale le fait que, dans le style de Ricœur, d'une part, la prudence ne doit pas se comprendre comme inhibition et, d'autre part, qu'il faut intégrer cette prudence dans l'aventure de l'herméneutique ricœurienne plutôt que de l'isoler en tant que vertu formelle.

B. Du point de vue thématique – l'approche anthropologique de Ricœur de la pensée hégélienne

Après avoir enquêté chronologiquement sur l'influence hégélienne chez Ricœur, nous pouvons constater que l'interprétation ricoeurienne de Hegel est clairement anthropologique. C'est à partir de cette approche que nous développerons les thématiques de cette thèse qui examine l'arbitrage opéré par Ricœur sur les œuvres de Hegel. Ainsi, nous pouvons affirmer dans un premier temps que Ricœur met l'accent sur la *Phénoménologie de l'Esprit*⁶⁷ et les *Principes de la Philosophie du Droit*⁶⁸ (autant sur la période d'Iéna que sur *Leçon de Berlin* de 1827) plutôt que sur *La Science de la Logique*⁶⁹ ou bien sur *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. Ce choix manifeste, d'une part, un intérêt anthropologique pour Hegel visant à

⁶⁷ Paul Ricœur, *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris, 1995, p.36.

⁶⁸ Paul Ricœur, « La raison pratique » (1979), *Du texte à l'action*, op.cit., 1986, p.252.

⁶⁹ Paul Ricœur, « Histoire de la philosophie et historicité » (1961), *Histoire et Vérité*, op.cit., p.89.

délimiter la légitimité de la pensée hégélienne dans la réalité humaine et à mettre en avant le sens de cette réalité ; d'autre part, il implique qu'il n'existe pas de renoncement total à la pensée hégélienne.

Ensuite, c'est par un style kantien post-hégélien que Ricœur ne cesse de se rapprocher ou de s'éloigner de la pensée hégélienne. Ce style consiste d'abord à dépasser les dichotomies insolubles de Kant qui avait découvert la division entre la théorie et la pratique, puis à limiter les dépassements incessants de Hegel qui avait ignoré l'impasse provenant de la finitude existentielle dans la réalité humaine. Dès lors, la mise à jour de la pensée hégélienne chez Ricœur ouvrirait un champ de réflexion non négligeable autour des problématiques telles que le refus – que ce soit celui du savoir absolu dans la conscience de l'histoire ou encore celui de la négativité originaire –, l'acceptation – tant celle de la vision téléologique que celle de la *Vorstellung* dans l'herméneutique de la philosophie de la religion –, la médiatisation à travers la *Sittlichkeit* dans la sagesse pratique et l'application d'une dialectique comme explication inachevée (la dialectique fragmentaire). De plus, à la lumière de cette mise à jour, tout un domaine de questions un peu plus périphériques reste à exploiter telles que la polémique entre l'humanisme et l'anti-humanisme, le structuralisme, les nombreux contacts – fructueux ou non – entre Ricœur et les post-hégéliens français (dits « pré-existentialistes français » avant Sartre) comme Jean Wahl, Eric Weil et Jean Hyppolite.

Revenons sur la notion ricœurienne de « dialectique fragmentaire ». En la comparant à la dialectique substantive totale hégélienne, nous pouvons comprendre plus en profondeur ce qui sépare les deux philosophes. Ricœur affirme la réalité humaine comme étant le lieu légitime de la dialectique. Cela prouve que le 'lieu' de la dialectique ne se trouve plus dans la nature ni dans la Logique, comme chez Hegel. C'est d'une certaine manière le premier sens de la « dialectique fragmentaire »⁷⁰ opéré par la philosophie de la limite. Ensuite, plutôt qu'une dialectique renvoyant au savoir absolu⁷¹

⁷⁰ Paul Ricœur, « le 'lieu' de la dialectique », *op.cit.*, p.95.

⁷¹ Si l'on considère le savoir absolu comme un espoir ou bien une ouverture, toutes les opérations dialectiques hégéliennes ne sont-elles qu'une dialectique fragmentée, la

qui vise à tout expliquer, Ricœur transforme la dialectique en explication inachevée, car pour lui, la totalisation systématique hégélienne fait violence à l'interprétation. Ce deuxième sens de la dialectique fragmentaire, en tant que méthode, donne ainsi la possibilité à l'enjeu herméneutique de s'immiscer dans divers thèmes, tels que le texte, l'action et la réalité humaine. Le plus important, tant pour Ricœur que pour Hegel, sera de comprendre comment il est possible de se libérer et de sortir des contraintes historiques. Néanmoins, pour Ricœur, on ne peut tolérer la position hégélienne qui légitime le malheur comme toujours dépassé par la ruse de la raison dans l'histoire ou bien masqué par la théodicée, la raison suffisante. C'est pourquoi il ne nous faut pas comprendre le mal uniquement sur un plan symbolique mais éviter de le recréer dans la réalité humaine. Nous pouvons percevoir qu'après avoir refusé la négativité en tant qu'ontologie originaire, Ricœur se dégage de la dialectique négative au sens hégélien. Néanmoins, les autres caractéristiques de la dialectique hégélienne comme le conflit, la progression patiente⁷², la transition et le parcours de l'abstrait vers le concret, sont encore conservées pour Ricœur qui les considère comme des composantes de sa propre dialectique. D'un autre côté, la dialectique fragmentaire, qui est une méthode d'explication inachevée, réaffirme une fois de plus l'influence de la philosophie de la limite puisque cette dernière refuse une explication totale. Comme le précise Ricœur : « La dialectique n'est pas tout ; c'est seulement une procédure de réflexion pour surmonter son abstraction, pour se rendre concrète, c'est-à-dire complète »⁷³. La dialectique fragmentaire fait toujours intervenir une médiation, que ce soit dans l'herméneutique du texte ou dans l'herméneutique de l'action. Ainsi, quoique Ricœur refuse le savoir absolu, il n'abandonne pas la

médiation inachevée et imparfaite ? De plus, si la dialectique hégélienne est limitée, l'herméneutique partage le même point de vue que la pensée hégélienne : comment peut-on sortir de la contrainte dans l'action humaine ?

⁷² Paul Ricœur, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, op.cit., 1965, p. 333.

⁷³ *Ibid.*, pp. 334 -345. Le mot « complet » s'applique à la dialectique dans la réalité humaine. La dialectique reste « fragmentaire » dans la mesure où elle ne s'applique pas à l'Esprit Absolu.

richesse du sens de la « dialectique » hégélienne. Cette dernière est intégrée dans l'explication dans son entreprise herméneutique⁷⁴.

Nous allons diviser la thèse en quatre parties. En réalité, chaque partie souligne l'interprétation anthropologique de la pensée hégélienne chez Ricœur.

● **Première partie :**

C'est surtout à travers les rencontres avec les post-hégéliens français pendant les années 50 – Hyppolite, Wahl et Weil – que Ricœur aborde la pensée hégélienne.

Par son approche anthropologique, Ricœur refuse le savoir absolu et se distingue donc de l'approche ontologico-logique d'Hyppolite (1.1). Ricœur, dans sa critique de la pensée hégélienne, doit beaucoup à la pensée de Jaspers. Aussi, à nouveau dans le cadre anthropologique, Ricœur, qui s'inspire de la liberté existentielle de Jaspers, critique la liberté de l'esprit de Hegel. Or, la déchirure absolue incarnée dans l'individu ressemble fort au

⁷⁴ Paul Ricœur, «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité» (1977), *Du texte à l'action*, op.cit., 1986, p.291.

Comme le remarque Bernard Stevens, il y a un style d' « arbitrage des perspectives rivales » particulier chez Ricœur. (Bernard Stevens, *L'apprentissage des signes: Lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht (Netherlands), Kluwer Academic Publishers, coll. « Phaenomenologica », 1991, pp. L0-14). Nous pouvons dire qu'il existe un rapport entre la dialectique et l'explication, ce qui manifeste également un arbitrage considérable de Ricœur sur la relation entre Hegel et Husserl. Même s'il existe une réciprocité entre la dialectique et l'explication, pour Ricœur, la méthode dialectique hégélienne ne s'empare pas pour autant de la place de l'explication husserlienne. C'est plutôt l'explication husserlienne qui englobe la dialectique hégélienne que le contraire. Comme l'affirme Ricœur, « j'incline à penser que le négatif n'investit pas systématiquement tout le champ de l'expérience et n'est que la modalité la plus dramatique de l'explication. En ce sens, l'explication enveloppe la dialectique. » D'un côté, Ricœur partage le point de vue de Gadamer sur l'appréciation de la dialectique hégélienne. Comme le dit Gadamer, « il faut que la dialectique se reprenne dans l'herméneutique » (Hans-Georg Gadamer, «Signification de la Logique de Hegel» (1968), *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999, p.82). D'un autre côté, Ricœur souligne la *Phénoménologie de l'Esprit* plutôt que la *Science de la Logique* contrairement à Gadamer.

doublement de la conscience de soi dans la figure de la conscience malheureuse que Jean Wahl considère comme la notion essentielle de la pensée hégélienne (1.2). Partant de cette constatation, Ricœur ne refuse pas la réconciliation et cherche plus tard une médiation inachevée dans la question entre l'un et l'autre, dans la réalité humaine, dans le fait éthico-politique, surtout après sa rencontre avec Weil (1.3). En effet, l'homme doit vivre en communauté. C'est à cette occasion que Ricœur prendra position vis-à-vis de l'État hégélien. Il nous semble que nous pouvons ici aller plus loin à partir de cette approche anthropologique qui conduit notre auteur à utiliser le style kantien post-hégélien (1.4). Ce style, qui est attribué originairement à Weil, anticipera par ailleurs la deuxième partie puisque ce style est déjà un exemple de dialectique fragmentaire.

● Deuxième partie :

Nous pouvons encore observer l'influence de la pensée hégélienne et l'approche anthropologique qu'en fait Ricœur dans la greffe herméneutique opérée par notre auteur afin de dialoguer avec les autres disciplines. Cela nous aide à dégager une dialectique fragmentaire (2.1). En effet, par son refus, dans la philosophie hégélienne, des dimensions de la nature et de la logique, Ricœur situe la dialectique au seul niveau de la réalité humaine (l'esprit dans un sens limité). Elle lui permet donc de comprendre, de réfléchir, d'approfondir plusieurs champs de réflexion, avec toujours cette exigence de limiter la portée de ceux-ci à des sphères humaines. Cela nous amène au questionnement pratique de Ricœur, par exemple sur Freud, par la dialectique entre archéologie et téléologie (2.2), sur la métaphore, que Ricœur pense à l'aide de la médiation entre Kant et Hegel, (2.3) en croisant le débat avec Derrida et enfin, sur l'intersubjectivité d'Husserl que notre auteur fait dialoguer virtuellement avec Hegel à l'aide de la dialectique fragmentaire (2.4).

● Troisième partie :

Dès que nous lisons la formule « Renoncer à Hegel » dans *Temps et Récit III*, nous aurions pu croire que la pensée hégélienne est complètement rejetée par notre auteur. Pourtant, ce renoncement est limité dans la philosophie hégélienne de l'histoire. Il est important de se demander avec

Ricoeur pourquoi et comment renoncer à Hegel (3.1). Nous allons nous concentrer sur le sens de la Raison historique dans la philosophie hégélienne de l'histoire. Ricœur s'oppose à la vision onto-théologique de l'histoire qui ne laisse aucune place à la possibilité de l'action humaine et cela rejoint son thème de l'herméneutique du soi. Cette opposition révèle l'importance, pour notre auteur, du thème de l'initiative (3.2) portant sur l'homme capable et la question du mal (3.3).

● Quatrième partie :

Il nous semble paradoxal de voir que Ricœur a voulu remplacer l'esprit objectif par l'intersubjectivité husserlienne et par la sociologie compréhensive de Max Weber, mais a envisagé d'intégrer le moment synthétique de l'esprit objectif, c'est-à-dire la *Sittlichkeit* (la vie éthique) dans la petite éthique. Ainsi, la *Sittlichkeit* ne revêt plus, chez notre auteur, le sens hégélien du mot : elle est à présent comprise dans le cadre anthropologique. Elle devient une *Sittlichkeit* anthropologique (4.1). Cette *Sittlichkeit* ricœurienne servait déjà, dans les années 60, à réfléchir sur le thème de la paternité chez Freud et l'intersubjectivité chez Husserl. Finalement, il intégrera cette notion dans la petite éthique. C'est aussi dans le cadre de la vie éthique que notre auteur investiguera la notion de reconnaissance (4.2). La *Sittlichkeit* anthropologique et la reconnaissance nous semblent à la fois les plus élaborés et les plus synthétisants des apports hégéliens à la pensée de Ricœur.

Première partie :

**Première approche de Hegel par Ricœur, à
travers ses dialogues avec les post-hégéliens
français**

Ricœur dialogue très tôt avec les philosophes français post-hégéliens de son époque. En effet, la diffusion de la pensée hégélienne est alors en plein essor, de multiples traductions voient le jour et sont sujettes à nombre de débats. Avant d'entrer en dialogue direct avec la pensée hégélienne, c'est grâce à ces philosophes, tels que Hyppolite, Wahl ou encore Weil, que Ricœur devra se positionner vis-à-vis de Hegel.

1.1. L'anthropologie philosophique du Retour à Hegel : dialogue entre Ricœur et Jean Hyppolite

1.1.1. Introduction

En 1955, Paul Ricœur écrit un texte intitulé « Retour à Hegel »⁷⁵ inclus plus tard dans *Lecture II*. C'est un commentaire de *Logique et Existence*⁷⁶ (1953) de Jean Hyppolite, un pionnier de l'introduction de la pensée hégélienne en France. Dans cet article, Ricœur, se tenant à l'indispensabilité de la réflexion humaine, s'oppose fermement à Jean Hyppolite⁷⁷ dont l'approche de l'interprétation des textes hégéliens est

⁷⁵ Paul Ricœur, « Retour à Hegel » (1955), *Lecture II*, Paris, Seuil, 1992.

Ce texte a été publié dans l'article intitulé « Philosophie et ontologie » (pp.1378-1391) de la revue *Esprit*, août 1955. Chronologiquement, on peut remarquer que les années cinquante furent une période créative pour Ricœur. Constatons par ailleurs que ce texte consacré à Hyppolite se trouve dans la période de l'élaboration de la *Philosophie de la volonté*, (1950-61), après la traduction de *Ideen I* de Husserl (1950) et que la même année (1955), Ricœur publie *Histoire et vérité*. D'ailleurs, influencé par Karl Jaspers, Ricœur souligne l'importance de l'expérience existentielle en tant qu'appui possible du « retour » à Hegel, contre le vide ontologique qui supprime tout appui, contre l'ontologie sans éthique et sans action.

⁷⁶ Jean Hyppolite, *Logique et Existence*, Essai sur la logique de Hegel, Paris, PUF, 1953.

Comme le dira plus tard Michel Foucault, « *Logique et Existence* est un des grands livres de notre temps » (Michel Foucault, *Dits et écrits I*, 1954-1969, Paris, Gallimard, 1994, p.785). Ricœur n'est pas le seul à écrire une critique sur cette œuvre. Gilles Deleuze lui consacre une critique en 1954 (voir Gilles Deleuze, « Jean Hyppolite, *Logique et existence* » (1954), rééd. *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, pp. 18-23). Remarquons que la notion hyppolitienne d'« immanence complète » a beaucoup influencé Deleuze (voir Leonard Lawlor, « 'L'immanence est complète' : L'héritage de la pensée de Jean Hyppolite », 2006).

⁷⁷ Bien qu'il existe des approches différentes : anthropologique pour Ricœur, logico-ontologique pour Hyppolite, il faut mettre en avant le fait que certains points chez Hyppolite ont beaucoup inspiré notre auteur, comme lorsqu'il adopte la traduction hyppolitienne du mot allemand « *Aufhebung* » : à la fois « supprimer », « réserver » et « surélever ». Il

logico-ontologique. Il adopte une lecture résolument anthropologique ainsi qu'un renoncement au savoir absolu⁷⁸ de Hegel. Ainsi, nous pouvons déduire la lecture propre à Ricœur concernant les textes hégéliens et son propre « retour à Hegel ». Nous nous en tiendrons ici à esquisser le contexte de ce retour à Hegel par trois points autour de la question du sujet.

Premièrement, comme le constate Ricœur, « Hyppolite prépare le terrain par une élucidation du langage humain, destinée à montrer que 'la plus haute forme de l'expérience humaine' (p.5)⁷⁹ – c'est bien là un propos d'apologète –, 'c'est la révélation de l'identité de l'être et du savoir', ce qui est précisément 'le discours' absolu de la *Logique* »⁸⁰. Dans *Logique et Existence*⁸¹, Hyppolite, l'apologétique hégélien, tente de dégager et de défendre le point de vue selon lequel la logique absolue se manifeste partout dans les œuvres hégéliennes. Hyppolite, afin de se détacher de la teinte anthropocentrique, relie la logique absolue aux notions comme l'« être », le « sujet », la « réflexion ». Cela donne alors : « l'Absolu est réflexion »⁸², « l'Absolu est sujet »⁸³, etc. Aussi, avec une tournure assez heideggérienne,

reprend également l'expression de « dialectique téléologique » (CI, 174) pour affronter la psychanalyse de Freud que nous évoquerons plus tard.

⁷⁸ Paul Ricœur, *Lecture II*, « Retour à Hegel », *op.cit.*, pp. 174-175.

Pour notre auteur, le savoir absolu est « un savoir qui n'aurait plus son objet hors de lui, au-delà de lui, qui, par conséquent, ne rêverait plus de son abolition dans le silence du non-savoir, de l'intuition, de la jouissance, mais d'un savoir qui, en se déployant comme discours, parcourt les articulations mêmes de l'Etre ; et le langage humain qui, ailleurs, court après son objet, ici se repose en lui-même, c'est-à-dire dans son propre mouvement comme mouvement de ce qui est ; il est alors 'cette voix qui se connaît quand elle sonne n'être plus la voix de personne' ».

⁷⁹ Le numéro que Ricœur évoque dans la citation renvoie directement à la page de *Logique et Existence* de Hyppolite.

⁸⁰ Paul Ricœur, *Lecture II*, « Retour à Hegel », *op.cit.*, p. 177 ; cf. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I : Science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.

⁸¹ En effet, comme nous le verrons plus tard, Ricœur, dans son « Retour à Hegel », questionne Hyppolite sur la pertinence de ses choix de lecture et s'interroge sur la validité d'une pensée qui juge un auteur à partir d'un seul écrit, c'est-à-dire à partir d'une seule perspective.

⁸² Jean Hyppolite, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, *op.cit.*, p.88.

⁸³ *Ibid.*, pp.91-92.

Hyppolite traite l'homme comme « la demeure du logos »⁸⁴. L'apologétique hégélienne relie alors implicitement Heidegger et Hegel. Pour Ricœur, ce qui pose question et semble ambigu dans ce retour à Hegel à la faveur de la *Logique*, c'est que la réflexion semble être dérobée peu à peu à l'homme, car Hyppolite, à la suite de Hegel, affirme qu'il existe la présupposition d'un savoir absolu dans le soi, la réflexion et le discours. Alors que l'absolu lié à l'être est la réflexion et que « le soi de la réflexion n'est plus le soi humain qui est pris en considération dans une anthropologie ou dans une phénoménologie »⁸⁵ tel que le déclare Hyppolite, Ricœur se demande si le fait de souscrire au postulat du savoir absolu, en plus d'éclipser le sujet humain, ne fait pas aussi surgir une aporie: en effet, à la limite, « la réflexion est-elle la nôtre »⁸⁶ ? C'est pourquoi il estime que la réduction du discours hégélien au discours purement logique brouille inéluctablement la différence entre la réflexion absolue et la réflexion humaine⁸⁷, voire même se débarrasse de cette dernière. Alors, quel rôle garde le sujet humain? Le sujet souffrant, parlant et agissant, si cher à Ricœur, ne disparaît-il pas dès lors que nous entrons dans le discours logique ? Peut-on penser l'absolu sans sujet pensant ? Ou bien le sujet humain, lorsqu'il contemple l'absolu, se rend-il compte de sa finitude qui lui permet de contempler authentiquement l'absolu?

« Dire, écrit Hyppolite, que l'Absolu est sujet ne veut pas dire (en dépit de certaines interprétations post-hégéliennes) que l'Absolu est l'homme, mais que l'homme est l'être-là naturel, en qui la contradiction non résolue de la nature (celle d'être à la fois Logos et non-Logos) s'explicite et se dépasse. L'homme est la demeure du Logos, de l'être qui se réfléchit et se pense. L'homme, en tant qu'homme, se réfléchit aussi comme homme, et l'humanité de la Phénoménologie engendre la conscience de soi dans un itinéraire anthropologique, mais la réflexion à laquelle elle parvient est la réflexion même de l'Absolu qui comme Etre se fonde dans son propre Logos » (*Ibidem*)

⁸⁴ Jean Hyppolite, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, op.cit., p.92.

⁸⁵ *Ibid.*, p.91.

⁸⁶ Paul Ricœur, « Retour à Hegel » (1955), *Lecture II*, op.cit., p.181.

⁸⁷ Comme nous l'avons déjà vu, le discours hégélien peut être qualifié d'onto-théologique. Celui-ci est également douteux puisque la distinction entre l'homme et Dieu disparaît « à la fin des temps ».

Deuxièmement, comme en témoigne Hyppolite : « La difficulté maîtresse de l'hégélianisme est la relation de la *Phénoménologie* et de la *Logique*, nous dirons aujourd'hui de l'anthropologie et de l'ontologie. L'une étudie la réflexion proprement humaine, l'autre la réflexion absolue qui passe par l'homme »⁸⁸ C'est de là que vient le conflit entre nos deux approches diamétralement différentes des interprétations des textes hégéliens : l'une, anthropologique⁸⁹ ; l'autre, ontologique, précisément, logico-ontologique. L'approche d'Hyppolite qui commence « par mettre entre parenthèses l'homme, par suspendre l'homme »⁹⁰ reste équivoque pour Ricœur : « Il y a plusieurs manières de revenir à Hegel ou d'en partir. La plus insolite, par rapport au propos *humaniste* (souligné par nous), est bien celle qui aborde Hegel par la *Logique* et non par la *Phénoménologie de l'esprit* »⁹¹. Si Ricœur s'appuie souvent sur la *Phénoménologie de l'esprit* et sur les *Principes de la philosophie du droit* en refusant la *Logique*, cela ne veut pas dire qu'il ignore la présence de la logique absolue dans les œuvres ci-dessus. C'est sur ce point qu'il insiste et précise la nécessité de ne légitimer la pensée hégélienne qu'au cadre anthropologique. Comment interpréter la pensée hégélienne est une polémique qui s'inscrit principalement dans le choix entre l'approche ontologique et l'approche anthropologique au sein de la philosophie contemporaine. Ce conflit illustre à merveille une querelle propre à l'époque de notre auteur autour de l'humanisme. En effet, l'approche anthropologique est souvent condamnée comme « humaniste » au sens d'« anthropocentrique ». Cette querelle se déroule plus précisément pendant les années 50-60. A cette période, Ricœur se voit comme « humaniste ». Cependant, il faut souligner le fait que si Ricœur est humaniste, c'est un humaniste modeste qui, à la suite de Kant, Jaspers et Marcel, souligne la limite du savoir humain au lieu d'un

⁸⁸ Jean Hyppolite, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, op.cit., p.247 ; repris par Ricœur dans *Lecture 2*, op.cit., pp186-7.

⁸⁹ Cette lecture ricœurienne humaniste de Hegel se distingue de celle d'Alexandre Kojève, également anthropologique, qui met l'accent sur la dialectique du maître et de l'esclave et fait ensuite le lien avec la pensée praxis de Marx. (cf. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op.cit., 1947).

⁹⁰ Paul Ricœur, « Retour à Hegel » (1955), *Lecture II*, op.cit., p. 174.

⁹¹ *Ibid.*, p. 174.

« humanisme anthropocentrisme » qui « rechute à l'humain trop humain »⁹² – humanisme basé sur le « Cogito exalté » par ailleurs vivement critiqué par notre auteur. Nous pourrions être d'accord, tout comme le serait aussi Ricœur, avec les idées antihumanistes selon lesquelles l'homme n'est pas le centre du monde et que l'homme oublie l'être dans sa contemplation du soi. Cet oubli de l'être amène l'homme à son enfermement dans le soi humain. Pour échapper au piège de l'anthropocentrisme, il ne s'agit pas, cependant, de chasser le sujet tout entier ni d'expulser la question du « qui »⁹³ hors du champ de l'élaboration philosophique. L'herméneutique de soi chez Ricœur tente de relever ce défi. . Cette exclusion de l'homme symbolise d'ailleurs le « Cogito humilié ». C'est pourquoi, dans le cadre d'une « approche anthropologique »⁹⁴, Ricœur vise à démystifier le savoir absolu hégélien abolissant la possibilité de l'action humaine.

Troisièmement, l'approche anthropologique ricœurienne de la pensée hégélienne est un positionnement fort. En effet, notre auteur vise à légitimer la pensée hégélienne dans le strict cadre éthico-politique en évitant l'approche logico-ontologique. Or, dans les années 60, on constate une crise du sujet héritée de « l'herméneutique de soupçon »⁹⁵ élaborée par Marx, Nietzsche et Freud – qui s'efforcent d'éclairer l'illusion du *Cogito*, de la conscience de soi –, mais de plus, le courant dominant est l'approche

⁹² *Ibid.*, p.184.

⁹³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*. Paris Seuil, 1990.

La question du « qui » est traitée dans *Soi-même comme un autre*. Elle se divise en quatre manières d'interroger : « qui parle ? qui agit ? qui se raconte ? qui est le sujet moral d'imputation ? » (SA, p. 28) Cela est traité en quatre sous-ensembles constituant l'oeuvre ci-dessus.

⁹⁴ Dans cette approche anthropologique, Ricœur met l'accent sur la *Phénoménologie de l'Esprit* et les *Principes de la philosophie du droit* (autant sur la période d'Iéna que sur *Leçons de Berlin de 1827*) plutôt que sur la *Science de la Logique* ou bien encore sur la *Philosophie de l'Histoire*.

⁹⁵ Paul Ricœur, « Le conscient et l'inconscient » (1966), *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p.101. Si la question du sujet se situe dans la conscience, avec Freud, Marx, Nietzsche, « les protagonistes du soupçon, les perceurs de masques », nous rencontrons, selon Ricœur, un nouveau problème, « celui du mensonge de la conscience. » (*Ibidem.*) Voir aussi l'article « La psychanalyse et la culture contemporaine » (1965), *op.cit.*, pp.148-151.

logico-ontologique qui met l'accent sur le détachement du sujet anthropocentrique. La vision ricœurienne de ces courants se distingue de celle d'Alexandre Kojève et s'interroge sur l'effacement du sujet dans la philosophie contemporaine, dont l'origine pourrait être renvoyée à la pensée hégélienne, influence que Ricœur met en avant même pendant les années 70⁹⁶. Face à la pensée hégélienne, l'approche anthropologique de Ricœur consiste aussi à éclairer la notion d'action humaine dans l'histoire. Cette notion se concentre plus tard sur la critique principale de Ricœur vis-à-vis de la philosophie hégélienne de l'histoire que notre auteur aborde ultérieurement dans le chapitre de « Renoncer à Hegel » de *Temps et récit III*.

Quoique Ricœur refuse l'approche logico-ontologique, la question de l'ontologie n'est pas abolie chez lui. Comme nous le verrons, l'Absolu chez Hyppolite est inscrit dans la négativité radicale, entendue comme contradiction de soi. Cette négativité devient le primat de l'être. En revanche, au niveau ontologique, à la différence d'Hyppolite, Ricœur insiste sur le primat de l'être par rapport au néant et met en doute la priorité de la négativité radicale, car, d'après lui, il faut présupposer une affirmation originaire dans la négation. Et, de plus, ce qui est douteux est que lorsque nous interprétons la négativité radicale en mal radical, celui-ci est paradoxalement aboli dans la philosophie hégélienne de l'histoire. Cela est contraire à l'interprétation de l'apologétique hégélienne (Jean Hyppolite) qui met justement l'accent sur la négativité radicale. Et malheureusement, celui-ci n'arrive pas à faire surgir un souci éthique. Par la critique de Ricœur, nous voyons aussi un lien intrinsèque entre la négativité radicale et le mal insondable⁹⁷.

⁹⁶ Notre auteur en parle encore dans les années 70 : « A certains égards, l'effacement du sujet qui dit 'je', chez beaucoup de philosophes contemporains, va dans le sens de quelque chose qu'on peut dire hégélien » (Paul Ricœur, « Hegel aujourd'hui » (1974), Paris, Ed. Esprit, 2006, Mars-Avril, p.174).

⁹⁷ C'est une notion héritée de *La religion dans les limites de la simple raison* de Kant.

1.1.2. La riposte ricœurienne à la lecture logico-ontologique de Hegel

Si nous envisageons que la *Logique* est essentielle à la pensée hégélienne⁹⁸, Ricœur ne pense pas que la pensée hégélienne soit saisie par la seule lecture ontothéologique, mais, comme nous l'avons dit plus haut, il cherche une autre lecture possible – une lecture anthropologique. Nous allons tout d'abord suivre la critique de Ricœur, à partir du sens de la logique et de la négation, afin de dégager cette intention logico-ontologique de Jean Hyppolite et l'adaptation de la pensée hégélienne de Ricœur. En ce qui concerne la première partie de cette section, nous allons la consacrer au questionnement de Ricœur autour du refus de la logique absolue cher à Hyppolite. En effet, la logique hégélienne s'inscrit dans la négativité radicale, la contradiction du soi. Nous verrons que, à l'opposé de la critique d'Hyppolite vis-à-vis de la négativité empirique de Bergson et de la négativité réduite à l'altérité de Platon, Ricœur se rapproche plutôt de l'attitude de Bergson qui signale le primat de l'être au néant, et s'appuie

⁹⁸ Gadamer, « Signification de la Logique de Hegel », *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999. Texte revu et développé d'une conférence à Chantilly le 3 avril 1968. Article publié dans *Archives de Philosophie*, cahier 3/4, octobre-décembre 1970, pp.675-700. Nous citons ci-dessus le numéro de page à partir du texte revu.

C'est aussi le point de vue de Gadamer. Selon celui-ci la *Science de la logique* joue un des rôles les plus importants dans les oeuvres de Hegel. Comme le dit Gadamer, il n'y a que deux livres authentiques de Hegel : la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique* (*Ibid.*, p.56). Le premier est plutôt « une sorte d'anticipation où Hegel s'efforce de ramasser l'ensemble de sa pensée sous un point du vue » (*ibidem.*). Alors que la *Logique*, la *Science de la logique*, de Hegel, est « non seulement le premier pas vers la construction du système des sciences philosophiques, présenté plus tard dans ce qu'on appelle l'*Encyclopédie*, mais aussi sa partie première et son fondement » (*ibid.*). Et l'*Encyclopédie* et la *Philosophie du droit* ne sont que manuels de cours académiques et « non pas le développement réel d'une partie du système. [...] Tout cela montre qu'il est opportun de placer la *Science de la logique* plus fortement qu'auparavant au centre des études hégéliennes. S'entendre sur l'idée qu'avait Hegel de la science logique pourrait ainsi préparer une confrontation fort utile à la philosophie actuelle » (*ibidem*). Cela nous montre indirectement la différence entre Ricœur et Gadamer autour de la préférence de la lecture de la pensée hégélienne.

ensuite sur l'altérité de Platon. Cela sera traité dans la deuxième partie de cette section.

1.1.2.1. La définition de la logique

Qu'est-ce que la logique ? Dans l'histoire de la philosophie occidentale il y a plusieurs définitions de la logique. Evoquons tout d'abord ce que signifie la logique selon Ricœur, afin de saisir pourquoi il refuse la Logique hégélienne. Notre auteur, dans une note de l'article « Retour à Hegel », rappelle la différence des définitions de la logique entre Aristote, Kant et Hegel :

« Je rappelle en quelques mots le sens du mot 'Logique' chez Hegel. Alors que chez Aristote la logique n'était même pas une partie de la philosophie, mais seulement son instrument, sa règle de cohérence, elle est ici la philosophie même, l'organisation de la parole, du discours, du Logos qui épuise toutes les possibilités de l'être. Chez Kant, la logique s'était introduite dans la philosophie, en sortant du domaine simplement formel exploré par Aristote : la logique transcendantale couvre tout le champ des catégories qui assurent la Raison, l'articulation du donné empirique ; les catégories ne sont pas chez Kant catégories de l'absolu, mais organisation de l'objectivité phénoménale ; elles sont du côté de la pensée finie (sinon dans leur origine, du moins dans leur usage) ; elles sont le moyen pour entendement fini de penser le réel. Avec Hegel les catégories disent l'ordre même de l'absolu. Cette révolution dans le problème des catégories a été rendue possible par l'introduction, dans l'ordre des catégories, du principe de négativité que Hegel avait mis à l'oeuvre dans sa description des figures fondamentales de l'Esprit. Les catégories se mettent à bouger ; elles procèdent par antithèse et synthèse ; ce mouvement est le déploiement éternel de l'Absolu. Ainsi la logique est-elle l'ontologie elle-même, non plus comme mystère, mais comme discours »⁹⁹.

⁹⁹ Paul Ricœur, *Lecture II*, « Retour à Hegel » (1955), *op.cit.*, p.175. note 1.

En résumé, la logique, d'après Ricœur, va du sens de l'instrument chez Aristote jusqu'aux catégories de l'absolu de l'Esprit chez Hegel, en passant par la logique transcendantale attachée à la pensée humaine dont les catégories tentent de régler notre donné empirique. Selon ce qui précède, la définition de la logique depuis Aristote jusqu'à Hegel, qui vise à ordonner la pensée humaine, y compris la sensation, l'entendement et l'action, évolue peu à peu vers une structure conceptuelle des catégories cherchant autant un accord avec la réalité qu'un enracinement dans la réalité. Elle n'appartient plus seulement chez Hegel à la logique envisagée en tant que catégories de la connaissance humaine, mais aussi à la réalité tout entière. Hyppolite, restant dans le sillage de Hegel, vise à dévoiler la logique et les catégories jusqu'à l'Absolu dans lequel demeure l'identité de la pensée et de l'être¹⁰⁰. Il faut signaler le fait que cette logique de l'être a une priorité sur celle de la connaissance, car la première rend possible la seconde. La logique ontologique hégélienne présuppose dès lors un savoir absolu¹⁰¹ qui désigne le discours de l'être.

Il n'est pas étonnant de voir que la critique ricœurienne de la *Logique* de Hegel conduit notre auteur à renoncer au savoir absolu. Hegel consacre à ce dernier un chapitre à la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*¹⁰². Et le savoir absolu débouche plus tard sur l'*Encyclopédie* et plus spécialement sur la *Science de la Logique*. Il présuppose un soi conscient dans l'être et une pensée dans le réel. Hegel tente de nous montrer l'identité entre la pensée et

¹⁰⁰ Jean Hyppolite, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, op.cit., p.3.

« La Logique hégélienne, écrit Hyppolite, qui part d'une identification de la pensée et de la chose pensée. La chose, l'être, n'est pas au-delà de la pensée, et la pensée n'est pas une réflexion subjective qui serait étrangère à l'être »¹.

¹⁰¹ « Ce qu'il [Hyppolite] a tenté, écrit Ricœur, ressemble plutôt à une sorte d'apologétique hégélienne. Prenant appui sur une série d'expériences et d'opérations humaines – parler, réfléchir, nier, énoncer, penser par catégories, lier dans un discours, etc. –, il s'efforce de montrer qu'en chacune l'identification de la pensée et de l'être, du sens et de la chose, c'est-à-dire le "savoir absolu", doit être présupposée. Autrement dit, une phénoménologie (ou description raisonnée de l'apparaître) n'est tenable que si une logique (ou savoir absolu de l'être) la fonde » (Paul Ricœur, *Lecture II, « Retour à Hegel »* (1955), op.cit., p.176).

¹⁰² G.W.H. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, VIII « Le savoir absolu », trad. par Jean Hyppolite, 1941, pp.293-313.

l'être de telle sorte qu'il n'y a plus de scission dans le savoir absolu. Donc, celui-ci dépasse le mouvement de la conscience de soi, mais reste cependant un mouvement dans lequel il se déploie en lui-même comme concept. Hyppolite nous indique ci-dessous :

« Sans doute Hegel a écrit la *Phénoménologie* pour introduire la conscience de soi dans cet éther et lui permettre d'y vivre. Il a tenté dans sa *Logique* de présenter ce savoir absolu comme le discours de l'être, son Logos. La philosophie doit éviter deux écueils, elle doit dépasser la réflexion extérieure à son objet, mais elle doit aussi bien éviter de se perdre dans cette intuition immédiate de l'Absolu qui n'est plus que la nuit. Concilier ainsi la réflexion et l'intuition absolue, montrer comment l'être se confond avec sa propre réflexion, c'est ce que s'est proposé de faire Hegel en écrivant une Logique spéculative dans laquelle la dialectique est la dialectique même de l'être, sa réflexion en lui-même »¹⁰³.

Chez Ricœur, la logique hégélienne se distingue de la logique transcendantale de Kant, alors que pour Hyppolite, la logique transcendantale de Kant fait partie de la logique absolue qui adhère en plus à l'être vécu, à la chose en soi¹⁰⁴. Dans ce sens-là, les catégories sont absolues là où se rejoignent logos et être. Ces catégories absolues ne sont plus captées par la réflexion opérée par le sujet humain. Au contraire, c'est l'Absolu¹⁰⁵ qui est le sujet et la réflexion. « Le soi de la réflexion, écrit

¹⁰³ Jean Hyppolite, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, op.cit., p.119.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.70.

Comme l'affirme Hyppolite, « la logique transcendantale est déjà le germe de la logique spéculative de Hegel qui ne connaît plus la borne de la chose en soi. Cette logique de l'être se substitue à l'ancienne métaphysique qui s'ouvrait sur un mode transcendant. Hegel ne revient pas au dogmatisme antérieur, il plonge la logique transcendantale en logique spéculative. Les catégories deviennent les catégories mêmes de l'Absolu. L'être vécu comme sens dans cette logique n'est pas au-delà du savoir, il est le savoir même. Le Logos, comme vie spéculative, se substitue à la métaphysique dogmatique. Cette vie était comme aliénée dans l'objet de l'ancienne théologie ; Hegel la retrouve dans l'immanence de ce discours dialectique de l'être » (*ibidem*).

¹⁰⁵ Selon Hyppolite : « Dire que l'Absolu est sujet ne veut pas dire (en dépit de certaines interprétations post-hégéliennes) que l'Absolu est l'homme, mais que l'homme est l'être-là

Hyppolite, n'est plus le soi humain qui est pris en considération dans une anthropologie ou dans une phénoménologie »¹⁰⁶ Et il ajoute : « Le soi doit se décentrer purement et simplement de l'humain pour devenir le soi de l'être »¹⁰⁷. Hyppolite n'ignore certes pas la question de l'homme, car il affirme que l'homme est « la demeure du *Logos* ».

Nous pouvons considérer que l'insistance d'Hyppolite est importante car elle nous rappelle que ce n'est pas l'homme qui possède le centre de la réflexion mais bien l'Absolu. Cette modestie est partagée par Ricœur au sujet de l'homme, car la position de l'homme, selon notre auteur, doit rester dans le cadre de la finitude. Les expressions telles que « l'Absolu est réflexion, sujet » nous donnent l'impression que l'« Absolu » devient quelque chose d'humain. Cependant, c'est ce que veut éviter Hyppolite. Ce qui crée aussi l'équivoque, c'est que plus l'homme s'approche de l'Absolu, du soi de l'être, plus l'Absolu s'éloigne paradoxalement de la réflexion humaine. A la fin, celle-ci est distincte de la réflexion absolue. « Le soi, écrit Hyppolite, doit se décentrer du purement et simplement humain pour devenir le soi de l'être »¹⁰⁸. C'est pourquoi Ricœur se demande si la pensée hégélienne refuse réellement cette scission entre l'homme et l'être, alors que la *Logique* de Hegel n'est faite que de catégories flottant au-dessus de notre tête, au-delà de notre réflexion :

« Qu'a-t-on gagné à dire que l'être est réflexion si ce Soi n'est pas le nôtre, si l'homme reste l'autre, non certes par rapport à l'être (comme

naturel, en qui la contradiction non moins résolue de la nature (celle d'être à la fois Logos et non-Logos) s'explicite et se dépasse. L'homme est la demeure du Logos, de l'être qui se réfléchit et se pense. L'homme en tant qu'homme se réfléchit aussi comme homme, et l'humanité de la *Phénoménologie* engendre la conscience de soi universelle qui est cette demeure, à travers un itinéraire anthropologique, mais la réflexion à laquelle elle parvient est la réflexion même de l'Absolu qui comme être se fonde dans son propre Logos » (Jean Hyppolite, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, *op.cit.*, pp. 91-92 ; repris par Ricœur dans *Lecture II, « Retour à Hegel*», *op.cit.*, p.184).

¹⁰⁶ Jean Hyppolite, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, *op.cit.*, p.91. Repris par Ricœur, dans *Lecture II, « Retour à Hegel »*, *op.cit.*, p.181.

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ibidem.*

dans les philosophies non dialectiques de style cartésien ou kantien),
mais par rapport au Soi de l'être ? »¹⁰⁹

Cela ne questionne pas seulement Hyppolite, mais aussi Hegel. Ricœur ajoute que « le système n'est pas autre chose que le mouvement du contenu ; il ne tolère pas de survol ; on ne peut en parler sans y coopérer »¹¹⁰. Ricœur critique encore Hyppolite en ces termes :

« Une interprétation humaniste, voire athée, de la *Logique* se heurte à de plus grandes difficultés ; à supposer que les catégories soient une transposition de l'expérience humaine, il faudrait montrer pourquoi cette transposition ne se fait plus dans une suite de 'figures' où l'on peut encore reconnaître cette expérience, mais dans un 'discours', dans une chaîne de 'catégories' (l'Etre, le Néant, le Devenir, etc.) où cette expérience ne se transpose qu'en s'abolissant. La question se poserait encore : que signifie l'abolition de la conscience subjective, humaine, comme acte initial, inaugural de la philosophie ? »¹¹¹

De plus, comme le constate Ricœur, lorsqu'on impose les catégories de la *Logique* à l'Histoire, cette dernière est engloutie dans le système de concepts catégorisés et devient alors superflue puisque tous les événements historiques sont déjà prédits dans le système, tenu pour le dévoilement de la Raison divine.

« Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, on trouve encore une certaine histoire, d'ailleurs "idéale", constituée par les figures de l'Esprit. Lorsqu'on passe à la *Logique* de Hegel il n'y a plus de 'figures', mais

¹⁰⁹ Paul Ricœur, « Retour à Hegel » (1955), *Lecture II, op.cit.*, p.181.

Cette citation est reprise aussi par Pierre Colin. Elle lui paraît très importante car elle peut être renvoyée à Gabriel Marcel qui a pour but de « préserver et respecter les conditions de la pensée finie ». Et, ajoute-t-il, « cette intention analogique [...] je crois pouvoir [la] repérer dans la réaction de Ricœur à l'égard de l'hégélianisme ». (cf. Pierre Colin, « Herméneutique et philosophie réflexive », *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, Paris, Cerf, 1991, pp.33-4).

¹¹⁰ Paul Ricœur, « Retour à Hegel », *Lecture II, op.cit.*, pp.175-6.

¹¹¹ *Ibid.*, p.174.

des 'catégories' ; il n'y a plus d'histoire du tout. La limite de la compréhension historique est donc la suppression de l'histoire dans le système. [...] Le passage de l'histoire à la logique signifie la mort de l'histoire»¹¹².

Nous pouvons déceler ici de la part de Ricœur une critique adressée à la notion hégélienne de « savoir absolu », de logique absolue. Cette critique découle bien entendu de sa lecture résolument anthropologique, surtout ultérieurement, autour de l'élaboration de l'histoire. C'est pourquoi Ricœur refuse l'approche purement logique selon laquelle il n'y a que des catégories sans figures. Ces figures sont indispensables lorsque nous parlons de l'action humaine dans l'histoire. En effet, constatant le processus des figures historiques dans la *Phénoménologie de l'esprit* vers la catégorie, le discours dans la *Logique*, Ricœur se demande si dans ce retour à la *Logique* de Hegel l'homme ne se volatilise pas en discours. Ceci nous rappelle aussi l'interprétation de la pensée hégélienne de Jean Wahl :

« La philosophie de Hegel ne peut pas être réduite à quelques formules logiques. Ou plutôt ces formules recouvrent quelque chose qui n'est pas d'origine purement logique. La dialectique, avant d'être une méthode, est une *expérience* (souligné par nous) par laquelle Hegel passe d'une idée à une autre. La négativité est le mouvement même d'un esprit par lequel il va toujours au-delà de ce qu'il est »¹¹³.

C'est pourquoi Ricœur écrira ultérieurement à propos du savoir absolu que ce dernier n'est qu'une prétention de la réflexion humaine qui cherche à tout médiatiser sans se rendre compte de ses propres limites :

« Le savoir absolu s'avère n'être qu'une prétention. Toutes nos questions sur la dialectique procèdent de cet effondrement, de notre incrédulité à l'égard de la prétention au savoir absolu. Tous ceux qui, à des titres divers, se disent dialecticiens partent de cette incrédulité ;

¹¹² Paul Ricœur, « Histoire de la philosophie et l'historicité » (1961), *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964. pp. 78-79.

¹¹³ Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Puf, 1929, p.V.

c'est pourquoi ils ne tiennent dans leurs mains que les morceaux brisés du système effondré. Ma propre investigation n'échappe pas à la règle »¹¹⁴.

1.1.2.2. La négation

Si Ricœur refuse la logique absolue, c'est qu'il s'oppose également au concept de négativité absolue, lequel constitue justement le noyau de la logique hégélienne. Il nous semble donc nécessaire de nous arrêter ici sur la réflexion ricœurienne autour du concept de négativité afin de saisir comment il le limite et l'intègre dans son entreprise.

Si la négativité absolue est totale et incarnée dans l'« être », dans la réalité, il faut qu'elle soit constatée par nous et non hors de nous. Où pouvons-nous « constater » cette négation ? Par exemple, au sens plus large, elle peut être le manque en tant qu'absence de désir, la souffrance, le mal, le changement du passé au présent dans lequel nous observons la disparition, la distinction de l'un d'un autre dans laquelle se trouve la différence ou l'altérité, la contradiction etc. Nous pourrions dire que la négativité réside dans toutes les déterminations imparfaites, finies, car selon Hyppolite autant que selon Hegel, elle désigne toutes les choses déterminées qui ne sont pas absolues en soi ni permanentes et ont donc toujours besoin de l'autre. En résumé, « toute détermination est négation, autant que toute négation est détermination »¹¹⁵. C'est par la détermination que nous renvoyons l'existence finie à la négation et supposons que celle-ci s'épanouit partout dans l'être. Il existe alors à la fois le négatif et le positif dans la détermination, ou l'un opposé à l'autre. Et, d'après Hyppolite, il y aurait une négativité plus fondamentale et dynamique qui « se nie autant qu'elle pose, elle pose autant qu'elle nie »¹¹⁶. Et puis, il y a un absolu, un logos qui se contredit dans l'incarnation de l'être. Comme le dit Hyppolite, « c'est dans l'existence du Logos que cette réflexion de l'Absolu se pense elle-même. Le Logos se dit comme soi et comme contraire de soi. Il se sait comme lui-

¹¹⁴ Paul Ricœur, « Le 'lieu' de la dialectique », *op.cit.*, p.93.

¹¹⁵ Jean Hyppolite, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, *op.cit.*, p.126.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.122.

même dans sa propre négation, il pense “la puissance du négatif”, et c’est par elle qu’il se divise et dépasse chacune de ces déterminations. C’est cette puissance de la négation dans le spéculatif qu’il nous faut opposer à l’usage et au sens de la négation dans la pensée empirique »¹¹⁷.

Au moment où nous parlons d’une détermination, celle-ci est, écrit Hyppolite, « effectivement ressentie comme une négation, comme un vide déterminé, parce qu’il est le vide de quelque chose »¹¹⁸. Selon Hyppolite, à la suite de Hegel, la négation n’existe-t-elle pas à la fois dans la connaissance humaine et dans l’être ? Alors, pourquoi resterions-nous encore dans la négation empirique¹¹⁹ – où celle-ci est réduite à la distinction, à la différence et à la substitution – et n’oserions-nous pas aller jusqu’au bout, nous interroger sur ce moteur mystique qui soutient toutes les expériences négatives ? Après tout, c’est vers cela que pousse la pensée hégélienne¹²⁰.

Fort de ces interrogations, Hyppolite est amené à présupposer la négation comme un moteur créatif de la réalité. La négation ne se limite plus à la forme empirique. Il faut qu’elle soit à la fois concrète et absolue

¹¹⁷ *Ibid.*, p.134.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.146.

¹¹⁹ « La pensée empirique, critique Hyppolite, refuse d’apercevoir la négation dans l’être, elle tente de l’exclure, ou, quand elle ne peut y parvenir, elle la réduit à une subjectivité “qui est néant”. [...] Mais cette considération n’aurait aucune valeur ontique ou ontologique. Seul le jugement affirmatif serait la forme de la vérité. “L’être est, le non-être n’est pas”. Même quand un philosophe intellectualiste reconnaît la valeur de la pensée négative, il y voit seulement une valeur de la pensée, un moyen pour elle de se libérer et de rejoindre l’être par un détour, mais cette négativité ne concernerait que la pensée et non l’être même » (*ibid.*, p. 138). Pour Hyppolite, l’originalité est de refuser l’explication seulement humaine de la négation (*ibid.*, p.139).

¹²⁰ Hegel, *Phénoménologie de l’Esprit I*, trad. par Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p.32. « L’inégalité, qui prend place dans la conscience entre le moi et la substance qui est son objet, est leur différence, le *négatif* en général. On peut l’envisager comme le défaut des deux, mais il est en fait leur âme et ce qui les meut tous les deux ; c’est pour cette raison que quelques anciens ont conçu le vide comme moteur, concevant bien par là le moteur comme le négatif, mais ne concevant pas encore le négatif comme le soi » (*ibidem*) ; repris par Hyppolite dans *Logique et Existence*, *op.cit.*, p. 145.

dans l'être. La logique, le *Logos*, l'Absolu, l'Être se caractérisent concrètement par cette négativité, par le fait de concrétiser et absolutiser cette négation spéculative dont l'opposition, la contradiction, ne se trouve pas seulement dans le jugement pensant. La contradiction, au lieu d'être envisagée comme une voie interdite pour la pensée, signale plutôt le dynamisme du changement des choses. Comme le dit Hyppolite :

« C'est par cette contradiction de soi à soi que la pensée ontologique se développe ; elle saisit les déterminations de l'Absolu, ou les catégories, comme des moments négatifs, comme des différences de l'Absolu, mais l'Absolu n'est lui-même que dans cette négativité ou dans la négation de la négation. Il se pose lui-même, et c'est cette position de soi dans l'opposition, qui constitue la Médiation infinie »¹²¹.

Remarquons que les approches de Hegel et de Ricœur sont toutes deux marquées par l'ambition de la « médiation », laquelle s'inscrit dans une opération de « détour » et vise à trouver une réconciliation possible face aux opposés dans les conflits. Il y a deux facettes qui méritent notre attention concernant leurs différences autour de l'approche de la médiation. Premièrement, par rapport à la médiation totale du savoir absolu mise en avant par Hegel, la médiation de Ricœur est inachevée et se rattache à la fois à la finitude humaine et aux efforts de l'existence. Deuxièmement, la médiation absolue reliée à la négativité se distingue de la médiation inachevée reliée à l'altérité. Nous verrons dans *Temps et récit* des années 80 que si Ricœur nous signale que la médiation imparfaite est l'outil principal de son herméneutique, cela est dû clairement à son refus de la « Médiation infinie » venant d'Hyppolite. Celui-ci tente d'entrer dans la contemplation de la contradiction de soi afin de dépasser la pensée simplement empirique et nous indiquer le sens du dévoilement de l'être dans lequel l'Absolu se manifeste. D'après Hyppolite, la contradiction de soi à soi se situe dans la détermination des choses en soi plutôt que seulement dans la distinction cognitive : « l'un n'est pas l'autre ».

¹²¹ Jean Hyppolite, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, op.cit., p.157 ; repris par Ricœur, dans *Lecture II, « Retour à Hegel »*, op.cit., p.183.

Selon Hyppolite, la négation au sens de distinction doit être renvoyée, et poussée jusqu'au bout, au fondement de la contradiction de soi qui soutient la négation-distinction. C'est là l'enjeu au sujet duquel Hyppolite s'en prend à Bergson qui n'arrive pas à atteindre la négation spéculative dans *L'évolution créatrice*¹²². Ce dernier tient la négativité pour une fonction de la pensée par laquelle nous pouvons distinguer l'un de l'autre dans des propositions ; en outre, d'après Hyppolite, même si Platon, dans *Le Sophiste*¹²³ a bien élaboré la coexistence de l'« être » et du « non-être » et pousse plus loin la négativité en affirmant le « non-être », le néant, il ne réfléchit pas la négativité absolue, la contradiction ontologique qui soutient la dialectique de l'être et du non-être. Selon l'apologétique hégélienne, la négativité platonicienne devient « immobile » lorsqu'elle est réduite tout simplement au « non-être » qui s'attache à l'« altérité », à l'autre que l'être, au lieu d'être surélevée à la contradiction de soi.

D'après Hyppolite, les deux philosophes, Bergson et Platon, autour du thème de la négation, soit restent dans le cadre de la négation empirique, soit n'atteignent pas encore la négation spéculative, le soi du négatif. A travers la lecture d'Hyppolite, nous pouvons aussi dégager l'attitude de Ricœur face à la négativité. Autour de cette dernière, « le primat de l'être au néant » de Bergson et la notion de « non-être » renvoyant à l'« altérité » de Platon nous semblent d'autant plus considérables que Ricœur se rapproche plutôt de ces deux auteurs au sujet de la négativité que de la démarche hégélienne de la logique absolue sur laquelle s'appuie Hyppolite. C'est la raison pour laquelle nous allons ci-dessous enquêter davantage sur ce choix de Ricœur.

¹²² Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907.

Hyppolite renvoie plutôt à l'idée de « néant » du chapitre IV (*Ibid.*, pp.298-322) de l'oeuvre ci-dessus afin de nous montrer que Bergson n'atteint pas à la négation spéculative.

¹²³ Platon, *Le Sophiste*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925. C'est la traduction adoptée par Ricœur. Nous pouvons également renvoyer à la traduction de Nestor-Luis Cordero, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1993.

A. Bergson

Comme nous l'avons annoncé plus haut, Hyppolite tient, avec raison, l'élaboration bergsonienne de la négation pour une négation empirique. Lorsque nous parlons de la négation absolue qui se nie infiniment en soi-même, du soi du négatif où se déploie l'Absolu, le soi du négatif nous renvoie inévitablement à l'idée de néant, à celle de vide, à celle de rien, à une « abolition de tout ». Pouvons-nous véritablement saisir le néant, le vide, comme une « chose » par la pensée ? Et comment saisir ce « ne pas », ce « non-être » ? L'approche philosophique, basée sur l'expérience et sur la réflexion, nous sert-elle encore à envisager le « néant », le « non-être » ? Et si ce n'est le cas, quelle alternative pouvons-nous adopter ?

L'idée de néant, selon Bergson, « est souvent le ressort caché, l'invisible moteur de la pensée philosophique »¹²⁴. Quoique Bergson ne nie pas la grandeur de l'idée de néant, celui-ci ne tient que dans l'idée de la réflexion humaine¹²⁵. Dès que nous parlons du néant, du rien et du vide, d'après Bergson, il est impossible que le néant se présente à nous en tant que rien total, car quelque chose a toujours déjà existé. C'est ainsi qu'il déclare : « Je ne puis me défaire de l'idée que le plein est une broderie sur le canevas du vide, que l'être est supposé au néant, et que dans la représentation de "rien" il y a *moins* que dans celle de "quelque chose" ». De là tout le mystère »¹²⁶. Par l'exemple ci-dessus, nous déduisons que le néant n'est pas possible sans le plein, sans l'être, sans quelque support. De plus, l'idée de néant nous ramène à une aporie insoluble : si nous disons que « le néant n'existe pas », cela est une vaine expression car nous ne pouvons nier ce qui n'existe pas ; si nous disons que « le néant existe », c'est contradictoire puisqu'il n'existe pas. Remarquons aussi que l'aporie ci-dessus s'appuie sur le principe de la non-contradiction. Celui-ci est

¹²⁴ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907, p.298.

¹²⁵ « Mais on nous dira, écrit Bergson, que si la représentation du néant intervient, visible ou latente, dans les raisonnements des philosophes, ce n'est pas sous forme d'image, mais d'idée » (*ibid.*, p.303.).

¹²⁶ *Ibid.*, p.299.

exactement le point d'appui de Bergson, et c'est ce principe qui permet à ce dernier de qualifier d'absurde la formule « le néant existe ».

Si Bergson reste dans la négation empirique, au lieu de l'ontologique, c'est parce qu'il lui semble difficile d'apercevoir vraiment le néant et que si nous pouvons l'imaginer et le connaître, il faut que l'idée de néant soit attachée d'une certaine manière à notre pensée, soit par la représentation des images, soit par quelque chose qui a déjà existé, car nous ne saurions « imaginer un néant sans s'apercevoir, au moins confusément, qu'on l'imagine, c'est-à-dire qu'on agit, qu'on pense, et que quelque chose, par conséquent, subsiste encore »¹²⁷. C'est la raison pour laquelle l'affirmation du néant devient absurde ou illusoire une fois que le néant est tenu pour le primat de l'existence¹²⁸. Ce point de vue est similaire à celui de Ricœur dont nous parlerons ultérieurement.

Par ailleurs, lorsque nous constatons le changement d'une image A en une image B, il n'y a pas disparition totale mais substitution de l'un à l'autre dans la représentation spatiale ou temporelle ; lorsque nous disons que « l'un n'est pas l'autre », cela désigne une distinction, une différence dans le jugement cognitif, et non une négativité absolue. En d'autres termes, dans la représentation humaine, que ce soit par l'image, ou par l'idée, il n'y a pas de rien mais bien un « rien » servant la fonction de la « distinction » ou de la « substitution ». En effet, le néant n'est pas un vide total, mais un plein dans lequel se trouve de l'absence de présence. Comme le souligne Bergson :

« La représentation du vide est toujours une représentation pleine, qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs ; l'idée, distincte ou confuse, d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret » 129

Lorsqu'on distingue, précise Hyppolite, sous la forme immédiate de la négation, le présent du passé dans la mémoire, et un jour d'une nuit dans la perception, « il faudra bien parler de changement, d'une nuit qui était là et

¹²⁷ *Ibid.*, p.302.

¹²⁸ *Ibid.*, p.299.

¹²⁹ *Ibid.*, pp.306-307.

qui maintenant n'est plus là. C'est dire que la disparition suppose la dissociation et la distinction. »¹³⁰ Nous remarquons là qu'Hyppolite mentionne ce qui rend possible la dissociation et la distinction dans la disparition. La différence entre l'un et l'autre est distincte dans l'être, non pas seulement dans la tête. Hyppolite ajoute :

« Mais Bergson met-il cette faculté de dissocier et de distinguer seulement dans notre esprit ? N'y a-t-il pas pour lui des corps vivants qui s'individualisent plus ou moins dans la continuité du réel, des directions dans l'évolution de la vie qui, confondues au départ, accentuent ensuite leurs divergences, tout en restant complémentaires, par exemple la torpeur de la plante, l'instinct des insectes, l'intelligence des vertébrés ? La matière enfin, telle qu'il la définit, ne se caractérise-t-elle pas par une tendance non complètement réalisée à l'extériorité des parties, au morcellement que notre esprit pousse à son terme ? [...] Mais si Bergson nous accorde que la dissociation et la distinction sont aussi dans les choses, dans l'être, dans la durée, et peut-être dans le principe absolu, il faut qu'il introduise de la négation dans l'univers et dans l'Absolu lui-même, car la négation et la distinction s'impliquent l'une l'autre, comme Hegel a tenté de le montrer »¹³¹.

Pour Hyppolite, Bergson ne peut traiter le néant comme illusion de l'homme, car quand ce dernier distingue deux ordres, le positif et le négatif, et s'efforce de médiatiser l'ordre négatif pour retrouver le positif, et ce afin de justifier le primat du positif sur le négatif¹³², cet effort n'en indique pas

¹³⁰ Jean Hyppolite, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, op.cit., p.140.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibid.*, p.142.

Comme le récapitule Hyppolite autour de la négation de Bergson, celui-ci, « qui critique les idées de néant et de négation en y voyant seulement une illusion humaine, admet explicitement la négation non seulement dans les choses, dans la vie, mais dans le principe absolu lui-même qu'il met à la source de l'évolution créatrice. Ce principe en effet s'inverse quand il s'interrompt. Il y a ainsi deux mouvements, deux ordres possibles, et deux seulement parce que l'un est l'inverse de l'autre. L'un des ordres, l'ordre créateur et vivant, est l'ordre positif en soi, l'autre, qui résulte de l'interprétation du premier et qui en

moins une négation plus profonde, une négation de la négation : « Il n'y en a pas moins du négatif chez Bergson, car l'ordre inverse de l'ordre créateur se définit justement par cette inversion ou cette négation »¹³³. Venons-en à présent à l'altérité de Platon à laquelle renvoie Ricœur afin saisir la réplique de notre auteur à Hyppolite.

B. Platon

Au lieu de suivre l'avertissement de Parménide qui tient la voie du « non-être » pour une voie interdite, Platon, dans le *Sophiste*, par la bouche d'un étranger, adopte précisément cette voie du « non-être ». Mais cette dernière signifie plutôt le principe de l'altérité que la contradiction de soi et que le néant. Sans aucun doute, le « non-être » de Platon a beaucoup inspiré Hegel¹³⁴. Comme en témoigne Gadamer, Hegel est « réellement le premier à avoir conçu la profondeur de la dialectique platonicienne. C'est lui qui a découvert les dialogues de Platon proprement spéculatifs, le *Sophiste*, le *Parménide* et le *Philèbe*, qui en général n'existaient pas dans la conscience du XVIIIe siècle, et qui grâce à lui acquièrent pour la suite des temps [...] la valeur du noyau spécifique de la philosophie platonicienne »¹³⁵. A travers

est l'inverse, est l'ordre négatif en soi. La seule médiation possible se montre alors comme un effort au sein du second pour retrouver le premier. Mais cet effort, cette négation de la négation qui est la vie même, est pour Bergson une synthèse très inférieure à la thèse qui, seule vraiment positive, seule affirmation immédiate, justifie chez lui le primat du positif sur le négatif » (*ibidem*). Ce passage nous semble remarquable parce qu'il témoigne indirectement de la proximité entre Bergson et Ricœur lorsque celui-ci évoque l'« affirmation originaire », dont nous parlerons plus tard, qui s'inscrit aussi dans le primat de l'être sur le néant.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ G.W.F., Hegel, *Leçons sur Platon* (1825-26), traduit par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Aubier, 1976, pp.31-35. J-L. Vieillard-Baron, dans l'introduction du texte traduit ci-dessus nous indique l'influence de Platon sur Hegel, et le platonisme de la doctrine hégélienne. Comme le dit J-L. Vieillard-Baron, « outre l'idée générale de la Logique comme Dialectique, Hegel retient des dialogues métaphysiques de Platon les catégories les plus fondamentales : l'Etre et le Non-Etre, qui doivent se mêler, comme le montre le *Sophiste*, et qui deviennent l'Etre et le Néant, au début de la *Logique* » (*ibid.*, p.32).

¹³⁵ Hans-Georg Gadamer, *Hegels Dialektik : Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen, Mohr, 1971, p.8; cité et traduit par Jean-Louis Vieillard-Baron.

Platon, Hegel s'inspire de « l'enchaînement des idées » qui devient « un modèle pour la pensée hégélienne »¹³⁶. Et Gadamer ajoute : « La vérité que l'on voit à l'arrière-plan du *Parménide* de Platon c'était, de toute façon, que le *Logos* est toujours un complexe d'idées, le rapport des idées entre elles. C'est pourquoi la première vérité de la Logique hégélienne est une vérité platonicienne déjà présente dans le *Ménon* »¹³⁷. L'enchaînement des idées renvoie aux « grands genres » de Platon : l'être, le mouvement et le repos, le même et l'autre (*Le Sophiste*, 254d-255a).

« Or, il ne faut pas donner notre accord lorsque l'on dit que "négation" signifie "contraire" ; admettons seulement que "non" ou "ne pas" placés devant les noms qui les suivent, indiquent quelque chose de différent de ces noms, ou, davantage, différent des choses en fonction desquelles ont été établis les noms émis après la négation ».
(*Le Sophiste*, 257b-c)¹³⁸

Comme le dit l'étranger du *Sophiste*, le « non-être » n'est pas à proprement parler un néant radical, mais il nous montre ce qui n'est pas, l'autre que l'être. Ce « non-être » ne signifie pas non plus la « contradiction », comme nous le citons plus haut, mais une « altérité », une différence, un autre que l'être. Le « non-être » se distingue alors du sens de la négativité hégélienne selon lequel la négativité se pose et à la fois se nie, ce qui suppose une règle qui manifeste une contradiction de soi à soi dans la réalité. Pour Hyppolite, Platon, dans *Le Sophiste*, n'arrive pas à conduire plus loin cette altérité vers l'opposition et puis vers la contradiction, si bien que l'altérité platonicienne est « immobile »¹³⁹. Alors que « la dialectique

¹³⁶ Hans-Georg Gadamer, « Signification de la Logique de Hegel », *Herméneutique et philosophie*, op. cit. p.61.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Platon, *Le Sophiste*, trad. par Nestor-Luis Gordero, Paris, Flammarion, 1993, p.180.

¹³⁹ « L'altérité platonicienne permet une dialectique immobile, une dialectique qui n'a pas encore le soi pour moteur ; mais la dialectique hégélienne approfondit l'altérité dans l'opposition, et l'opposition dans la contradiction. C'est pourquoi elle n'est pas seulement la symphonie de l'être, l'être dans sa mesure et dans son harmonie, elle est le mouvement créateur de la symphonie, sa genèse absolue, la position de l'être comme soi. Il y a ainsi entre la dialectique platonicienne et la dialectique hégélienne la même différence qu'entre

hégélienne, écrit Hyppolite, poussera au contraire cette altérité jusqu'à la contradiction. La négation appartient aux choses et aux déterminations distinctes, en tant qu'elles sont distinctes ; mais cela signifie que leur positivité apparente s'avère une négativité réelle »¹⁴⁰.

A l'encontre de ce que pense Hyppolite qui insiste sur le fait que l'altérité doit être poussée jusqu'à la contradiction, notre auteur demande : « Est-il légitime de dire que la dialectique de Platon est "immobile" et que seule une dialectique en mouvement éclaire "la transformation de la diversité en opposition et de l'opposition en contradiction" ? »¹⁴¹. Et Ricœur ajoute ailleurs : « Si nous voulons nous garder du *pathos* de la négation, il faut revenir à Platon et à la thèse du *Sophiste* qui réduit le non-être à l'autre. La sobriété philosophique est de ce côté, l'ébriété dans la réduction inverse de l'altérité à la négation »¹⁴². Cela nous montre que Ricœur s'en tient à l'altérité platonicienne¹⁴³ au lieu de la négativité logico-

la symphonie entendue et la création de la symphonie. L'une est l'être contemplé dans son accord et sa consonance, l'autre est la progression de l'être qui se pose soi-même et se comprend en se posant, s'identifiant à soi dans sa contradiction interne. C'est ce mouvement qu'exprime la transformation de la diversité en opposition, et de l'opposition en contradiction » (Jean Hyppolite, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, op.cit., p.146).

Il nous semble que Gadamer adopte le même point de vue que celui d'Hyppolite, car autant pour Hyppolite que pour Gadamer, l'inspiration platonicienne de Hegel ne provient pas de ce que Platon aborde la dialectique entre l'être et le non-être. Comme le dit Gadamer, « le défaut de la dialectique platonicienne c'est de n'être que négative et de ne pas pouvoir réaliser une connaissance scientifique positive. Au vrai, la dialectique platonicienne n'est pas à proprement parler une méthode, ou tout au moins pas la méthode transcendantale de Fichte ou de Hegel » (Hans-Georg Gadamer, « Signification de la Logique de Hegel », *Herméneutique et philosophie*, op. cit., p.60).

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.145.

¹⁴¹ Paul Ricœur, « Retour à Hegel » (1955), *Lecture II*, op.cit., p.183.

¹⁴² Paul Ricœur, « Négativité et affirmation originaire » (1956), *Histoire et vérité*, op.cit., p.348.

¹⁴³ Voir TA, 205 ; SA, 346 ; RF, 89-91 ; PR, 47.

Lorsque Ricœur évoque la notion d'identification, il renvoie également au *Sophiste* de Platon. Comme le dit Ricœur, « la polarité du même et de l'autre se révèle imbriquée dans la dialectique de l'être dans la mesure où le même doit se définir à la fois par le "relativement à soi" et le "relativement à autre chose" ».

ontologique, de la contradiction de soi. « La négation procède de l'altérité »¹⁴⁴. De plus, comme nous l'avons évoqué plus haut, notre auteur met en doute la présupposition selon laquelle la logique absolue s'attachant à la négativité radicale, à la contradiction de soi à soi, à l'opposition, désigne la « Médiation infinie »¹⁴⁵. « Voilà le postulat énorme, écrit Ricœur, que nulle phénoménologie "n'indique" s'il ne se "présuppose" lui-même »¹⁴⁶. Cette médiation infinie est incompatible avec l'approche anthropologique de Ricœur, car pour lui, il n'y a que médiation fragmentaire chez l'homme. Ricœur évoque que Platon a découvert l'altérité¹⁴⁷ dans la diversité : la distinction des choses nous révèle la problématique de l'autre.

Ricœur préfère le domaine ouvert par l'altérité platonicienne puisque c'est la première chose découverte par l'homme, contrairement à la

¹⁴⁴ Gaëlle Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur, Analyses éthique et ontologique*, Louvain-Paris, Peeters/Editions de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain-La-Neuve, 2006, p.83.

¹⁴⁵ Jean Hyppolite, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, op.cit., p.157 ; repris par Ricœur, dans *Lecture II, « Retour à Hegel*», op.cit., p.183.

¹⁴⁶ Paul Ricœur, « Retour à Hegel » (1955), *Lecture II*, op.cit., p.183.

¹⁴⁷ Comme le remarque M. Stevens, « Ricœur met en évidence que la notion d'être n'est qu'un "genre" parmi les autres grands genres premiers qui permettent le déploiement idéal ou conceptuel que présuppose un discours sensé et vrai sur ce qui est. De plus, le genre de l'être apparaît comme étant lui-même mêlé aux autres grands genres : le non-être, le mouvement et le repos, le même et l'autre. Dans cette détermination mutuelle des genres, l'autre a un privilège en ceci qu'il permet la distinction l'un par rapport à l'autre de chacun des genres, l'être y compris : chaque genre est "autre" que les autres. Ainsi, l'autorité de Platon encourage-t-elle Ricœur à rendre sa réflexion sur l'être indissociable d'une réflexion sur l'autre ; la plurivocité de l'être est ici précédée, pourrait-on dire, d'une pluralité des genres dont l'être n'est qu'un membre et dont l'autre est le partenaire incontournable. Cette stratégie ricœurienne est particulièrement louable. Le seul reproche qu'on puisse lui faire, à ce niveau, est de passer trop rapidement sur ce que le genre de l'autre signifiait aussi et qui était pourtant la principale source d'embarras pour l'étranger du dialogue : le non-être. Etre autre signifie toujours en même temps ne pas être. Ce *mè on* (non-étant), ce non-être relatif, relatif au même dont il est la négation, est par contre ce qui retiendra l'attention aussi bien de Heidegger que des penseurs orientaux dans leur souci de la notion de néant – notion qui est, aussi paradoxal que cela puisse paraître, éthiquement positive et ontologiquement constructive » (Bernard Stevens, *Topologie du néant: une approche de l'Ecole de Kyôto*, Louvain, Peeters, 2000, pp. 201-202).

négativité radicale inappréhendable. L'altérité platonicienne désigne la « distinction » : celui-ci est autre que celui-ci. Alors, la négation devient la « distinction-négation ». Nous verrons ci-dessous comment Ricœur amène la question de la négativité radicale à l'épreuve de la finitude et reconduit au langage négatif « ne... pas » afin de saisir le sens de la négativité dont nous parlons :

« Mais, avant l'épreuve de finitude, il n'y a pas encore de négation radicale, il n'y a que la distinction du ceci et du ceci, c'est-à-dire non pas encore la négation mais l'altérité : ceci est autre que ceci. Du moins faut-il accorder que la négation de finitude présuppose la constitution préalable du langage négatif au niveau du distinct, au niveau de l'autre. Cette constitution appartient à une ontologie formelle, c'est-à-dire aux catégories du "quelque chose en général" ; il serait vain de vouloir tout tirer de l'existentiel, si l'objectif n'était pas déjà constitué. Ma thèse est donc limitée : avant la dénégation ou négation de transcendance, il y a la négation primaire qui est la négation de finitude ; avant celle-ci, il y a bien un langage de la négation déjà constitué, mais ce langage est celui de l'altérité. La négation ne devient épreuve de négation que par le passage de l'objectif à l'existentiel, par l'application du "ne...pas", hérité de l'ontologie formelle, à l'épreuve de finitude »¹⁴⁸.

Lorsque nous utilisons les expressions telles que « n'est pas », « ne plus » ou « pas encore », celles-ci ne restent pas seulement dans les formes négatives qui servent à la distinction cognitive : en effet, elles produisent aussi un « affect » qui intervient dans cette « distinction-négation ». Comme le dit notre auteur, « le passé médiatisé par le regret s'exprime comme le 'ne...plus' et le futur, sous les couleurs de l'impatience, dans le 'pas... encore' [...] ; la mort [...] anticipée comme 'néant' de mon existence même [...] Il faut donc admettre que certains affects ont de l'affinité pour la négation »¹⁴⁹. Et il ajoute : « La négation de finitude naît en effet de la

¹⁴⁸ Paul Ricœur, « Négativité et affirmation originaire » (1956), *Histoire et vérité*, op.cit., p.347.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.348.

conjonction entre une relation et un affect, c'est-à-dire entre la catégorie du distinct, de l'autre, et certains affects par lesquels la finitude est soufferte à la façon d'une blessure non plus seulement aperçue comme limitation de point de vue [...], comme fermeture inhérente à notre ouverture au monde »¹⁵⁰. C'est pourquoi lorsque nous parlons du « ne...pas », du « ne...plus » ou du « pas...encore », cela implique le mélange entre la distinction, la disparition et le regret, etc. C'est surtout par la médiation de l'« affect » que la négation s'empare d'un rôle dramatique dans l'expérience humaine. Il nous semble que notre auteur veut nous rappeler que la plupart de l'« expérience » de la négation se trouve dans cette fusion de « distinction-affect ». Cependant, existe-t-il encore une négation radicale ?

Au vu de toutes ces considérations, nous sommes amenés à nous demander si la négativité radicale n'est que l'altérité chez Ricœur ? N'y a-t-il pas « une négation, le mal, dont l'enracinement de l'affirmation ne peut être compris »¹⁵¹ ? C'est une question que Ricœur doit poser à la fois aux philosophes mettant en avant la négativité radicale et à lui-même. Nous traiterons ce problème dans un chapitre consacré au thème du mal. Nous verrons, par exemple, que lorsque Ricœur, dans le sillage de Kant, met l'accent sur l'inscrutabilité du mal radical, il s'agit déjà d'« une » négativité radicale. En effet, le fait de la négativité radicale¹⁵² n'échappe pas à notre auteur. Il constate que la négativité nous attrape à notre insu et nous pousse à réagir. C'est ainsi qu'il écrit :

« Sous la pression du négatif, des expériences en négatif, nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit acte plutôt que forme, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister »¹⁵³.

La réflexion sur la négation débouche sur une obligation d'agir et amène notre auteur au thème de « l'affirmation originaire » inscrit dans le

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.336, note. 1.

¹⁵² Pour être ici le plus exact possible, nous devrions parler d'une négativité « quasi-radical », car celle-ci ne sera jamais, chez Ricœur, plus primordiale que l'affirmation originaire de l'être.

¹⁵³ *Ibid.*, p.360.

primat de l'être, de l'acte d'exister. En effet, chez Ricœur, la négation est transformée en une exigence de retrouver l'affirmation de l'être puisque non seulement la négation est altérité (Platon), mais que de plus, elle n'existe que sur fond d'être (Bergson).

1.1.3. L'affirmation originaire

A la suite de l'analyse du point de vue de Ricœur sur la négativité hégélienne, surtout à travers l'interprétation de Jean Hyppolite, il nous faut maintenant nous pencher sur la notion d' « affirmation originaire »¹⁵⁴ mise en exergue par Ricœur¹⁵⁵. Comme se le demande notre auteur, « l'être a-t-il la priorité sur le néant au cœur de l'homme, c'est-à-dire de cet être qui, lui-même, s'annonce par un singulier pouvoir de négation ? »¹⁵⁶ Par ailleurs, notre auteur met en question l'application de la pensée du néant dans la réalité humaine telle que la pratique Sartre¹⁵⁷ qui, afin de justifier « l'existence du néant », érige l'« acte néantisant » en condition de

¹⁵⁴ Nous pourrions dire que la négativité radicale et l'affirmation originaire rivalisent l'une avec l'autre dans le champ du primat de l'être et dans celui de l'action humaine. En effet, la notion d' « affirmation originaire » chez Ricœur s'inscrit à la fois dans l'ontologie de l'acte et l'herméneutique du soi que notre auteur développe ultérieurement. Concernant l'emprunt de l'expression d' « affirmation originaire » à Jean Nabert, Ricœur nous dit : « Ce mot de M. Nabert dans ses *Eléments pour une Ethique*, me paraît très propre à désigner cette véhémence d'existence que l'angoisse met en question et pourchasse de niveau en niveau dans une lutte incertaine » (Paul Ricœur, « Négativité et affirmation originaire » (1956), *Histoire et vérité*, op.cit., p.318). Comme en témoigne Bernard Stevens, l'affirmation originaire est une « expression d'origine leibnizienne et que l'on retrouvera chez Gabriel Marcel – dont on connaît l'influence sur le jeune Ricœur » (Bernard Stevens, *Topologie du néant : une approche de l'Ecole de Kyôto*, op. cit., p.204).

¹⁵⁵ Nous renverrons fréquemment, dans cette section, le lecteur à l'article « Négativité et affirmation originaire », car ce dernier est lié à la problématique de l'article sur le « Retour à Hegel ». (voir Paul Ricœur, « Négativité et affirmation originaire » (1956), *Histoire et vérité*, op.cit., p.348, note 3). Chronologiquement, l'article « Négativité et affirmation originaire » (1956) est lié à l'article « Retour à Hegel » (1956), car dans une note de l'article « Négativité et affirmation originaire » (1956), notre auteur nous invite à nous référer à l'article intitulé « Philosophie et ontologie » (titre original de « Retour à Hegel ») concernant la priorité entre la négation et l'altérité.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943.

possibilité de la liberté humaine. Tout cela n'est pas sans rapport avec la pensée hégélienne, bien que le terme de « négation »¹⁵⁸ ne recouvre pas exactement la même signification chez Sartre que chez Hegel. C'est pourquoi Ricœur reste prudent « à l'égard des philosophies qui, depuis Hegel, font de la négation le ressort de la réflexion, ou même identifient la réalité humaine à la négativité ; le sentiment que Hegel représente une coupure, une mutation par rapport à l'ensemble des philosophies antérieures et que, pourtant, il est possible et nécessaire de récupérer une philosophie du primat de l'être et de l'exister qui tienne compte de façon sérieuse de ce surgissement des philosophies de la négation »¹⁵⁹.

Cela témoigne de ce que la négativité domine l'intérêt philosophique des années 1950. Dans un climat général où la négativité hégélienne était mise en avant, Ricœur défend le primat de l'affirmation dans la réflexion¹⁶⁰ humaine sur la négativité, car l'être n'est pas que négativité radicale qui se manifeste dans la contradiction en soi.

Notre auteur s'interroge sur la scission entre la réflexion humaine et la réflexion absolue : il vise à prouver la légitimité de la réflexion humaine qui se distingue et ne peut pas être négligée face à la réflexion absolue telle que l'énonce Hyppolite. En effet, ce dernier risque de se détacher de la finitude pour comprendre l'Absolu comme contradiction de soi, négativité. Or, Ricœur constate que cette négativité s'inscrit, soit dans le cadre du détachement du soi, comme pour Hyppolite, soit dans celui de la conscience malheureuse hégélienne dans laquelle l'individu se divise sans cesse en deux consciences affrontées, reste toujours à l'intérieur de la conscience de

¹⁵⁸ Si nous faisons un lien entre la négativité hégélienne et le néant sartrien, il ne faut pas négliger leur différence : l'un réitère le dynamisme de la négativité ; l'autre la renvoie au néant où s'inscrit la pourriture de l'Être – le néant est comme le ver de l'être (Cf : Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel*, Paris, Albin Michel, p.57).

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.336.

¹⁶⁰ La réflexion, soit chez Hegel, soit chez Ricœur, évoquée ici n'est pas qu'au sens spéculatif du terme. Le sens de la réflexion peut être renvoyé à la conscience de soi hégélienne, y compris au désir et à la volonté, que Ricœur apprécie. Car, pour ce dernier, la conscience de soi de Hegel signale une tâche de la conscience. Nous reprendrons ce point dans le chapitre consacré à l'interprétation de Freud.

soi et n'arrive pas à sortir de sa dualité, au lieu de conduire la négativité dans le cadre de la volonté, de l'acte d'exister. En d'autres termes, dire « non » peut être traité comme dire « oui » pour s'affirmer. Face à cette négativité liée au détachement du soi, ce que veut justifier notre auteur, soit dans la finitude humaine, soit dans l'être, c'est qu'il n'y pas seulement des négatifs mais aussi des affirmatifs, « l'acte de l'être », « l'acte d'exister ».

Ricœur, d'une part, situe la légitimité de la négativité hégélienne dans le cadre de l'altérité platonicienne ; d'autre part, l'affirmation originaire s'inscrivant dans l'« acte d'être » en tant que « puissance de l'affirmatif » conduit Ricœur ultérieurement à faire allusion aux notions d'Aristote de *dunamis* et de *energeia*¹⁶¹, qui seraient « les présuppositions ontologiques » (RF, 93) de son herméneutique du soi. En effet, selon la traduction de Tricot, Aristote dit ceci :

« L'Être proprement dit se prend en plusieurs acceptions : nous avons vu qu'il y avait d'abord l'Être par accident, ensuite l'Être comme vrai, auquel le faux s'oppose comme Non-Être ; en outre il y a les types de catégories, à savoir la substance, la qualité, la quantité, le lieu, le temps, et tous autres modes de signification analogues de l'Être. Enfin, il y a en dehors de toutes ces sortes d'être, l'Être en puissance et l'Être en acte »¹⁶²

A travers une confrontation de la négativité avec les concepts d'affirmation originaire ou encore de *dunamis* et *energeia*, Ricœur tente de dégager un horizon ontologique. De là découle une nouvelle compréhension de l'action humaine¹⁶³ et des considérations éthiques.

¹⁶¹ Dunamis signifie la puissance ; energeia désigne l'acte. Cf : Paul Ricœur, « De la métaphysique à la morale », *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle, op.cit.*, pp.92-93.

¹⁶² Aristote, *La Métaphysique*, tome 1, 1026a 33-b2, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1953, p.355.

¹⁶³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris Seuil, 1990, p.357.

Selon Bernard Stevens, « la grande originalité de Ricœur nous semble résider moins dans le fait de privilégier la *dunamis-energeia*, que dans le fait d'interpréter celle-ci en des termes praxiologiques qui la rendent susceptible d'informer directement une herméneutique du soi en tant que soi agissant ainsi qu'une détermination morale de l'action humaine » (Bernard Stevens, *Topologie du néant, : une approche de l'Ecole de Kyôto, op.cit.*, p.202).

Envisageant de justifier un « acte d'exister » qui signale une affirmation de l'existence en face de la négativité à tout niveau, Ricœur dissocie alors tout d'abord l'être de la négativité, puis renvoie l'être à l'affirmation. Cela met en évidence la priorité de l'être sur le néant et celle de l'affirmation sur la négation. Il relie ensuite l'être et l'affirmation que, à la suite de Jean Nabert¹⁶⁴, il appelle « affirmation originaire ». Cela ne signifie pas que la négativité perde sa puissance puisque l'affirmation originaire « s'annonce ainsi à coup de négation »¹⁶⁵.

Jusqu'ici, nous avons analysé l'affirmation originaire par son versant ontologique. Il est temps à présent de passer au plan anthropologique. L'affirmation originaire se traduit alors par l'« acte d'exister ». L'acte d'exister peut être découvert dans la finitude humaine. Cependant, la finitude se présente comme à la fois déterminée et négative par rapport à l'infini qui est parfait. Dès lors, au moment d'évoquer l'acte d'exister dans la finitude, la négation devient incontournable, étant donné que l'homme, en tant que fini et imparfait, pourrait être tenu pour négatif puisqu'il n'arrive pas à atteindre une perfection illimitée. Il apparaît que l'homme est essentiellement négatif car il subit son imperfection. Néanmoins, selon notre auteur, l'aveu de la finitude humaine ne peut pas être réduit qu'à la négativité. Il existe des aspects affirmatifs qui rendent possible l'action humaine dans sa finitude. C'est pourquoi, à travers la réflexion humaine, et plus précisément notre réflexion sur le sens, sur le point de vue, sur le

¹⁶⁴ Paul Ricœur, « Vraie et Fausse angoisse » (1953), *Histoire et vérité*, op. cit., p.318.

Concernant le rôle de Jean Nabert dans la pensée ricœurienne, nous faisons référence à l'article de Pierre Colin, « L'héritage de Jean Nabert » et à l'ouvrage de François Dosse. Dans ce dernier, F. Dosse nous informe que pendant les années 60, la période de la rédaction du second volume de la *Philosophie de la volonté*, Ricœur, comme il l'avoue lui-même, est fort influencé par Jean Nabert (cf. François Dosse, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie*, op. cit., p.150-152). Outre la notion d'« affirmation originaire », nous constatons que Ricœur s'inspire aussi de l'élaboration du « mal » de Jean Nabert (cf. Jean Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955), auquel il a consacré un article intitulé « Essai sur le mal » (voir la revue *Esprit*, 1959, repris dans *Lecture 2*). Ce thème du mal est aussi relié à la notion kantienne de « mal radical ».

¹⁶⁵ Paul Ricœur, « Vraie et Fausse angoisse » (1953), *Histoire et vérité*, op. cit., p.346.

vouloir et sur le vouloir-vivre, nous pouvons constater que Ricœur confronte, à tous les niveaux, l'affirmation avec la négativité.

Selon lui, la finitude humaine s'inscrit tout d'abord dans le corps qui n'est pas négatif mais qui s'ouvre sur.... C'est grâce au corps que le monde s'ouvre à nous. « Ce n'est donc pas la finitude que je trouve d'abord mais l'ouverture »¹⁶⁶. Pourquoi ? Parce que, selon Ricœur, le corps joue un rôle médiateur par lequel je peux me définir comme un être-au-monde qui « manque de... », « subit », « reçoit », « exprime », « peut »... Parmi ces cinq derniers exemples qui signalent l'ouverture corporelle, c'est « recevoir »¹⁶⁷ en tant que perception qui est le plus manifeste. Cette finitude, quoiqu'elle signale la limite de l'homme fini, qu'elle soit négative en apparence, est une ouverture, précisément « la fermeture dans l'ouverture »¹⁶⁸. Cette ouverture corporelle implique aussi une capacité humaine puisqu'elle offre « à mon vouloir un paquet de pouvoirs ». Elle révèle une preuve, bien que limitée, d'un « acte d'exister » humain ; elle nous montre donc à la fois le côté négatif et affirmatif de l'être humain.

Par ailleurs, Ricœur veut indiquer que si la négation est essentiellement la négation de négation, elle est bien une dé-négation. Par celle-ci, notre auteur reforge l'énoncé d'Hyppolite hérité de Hegel, la négation de négation, en dé-négation et désigne le refus en tant que dénégation qui renvoie à la problématique de la volonté. La « dé-négation » – portant à la fois sur le dépassement de la négation et sur un refus – signale néanmoins une affirmation dans l'ouverture, au lieu de la négation radicale qu'on trouve chez Hyppolite. Comme le dit Ricœur, « l'âme du refus, de la récrimination, de la contestation et finalement de l'interrogation et du doute, est foncièrement affirmation »¹⁶⁹. Alors, la dé-

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.338.

¹⁶⁷ Ricœur renvoie à Kant afin de mettre l'accent sur la portée du « recevoir ». Selon notre auteur, Kant dit « nous autres, êtres finis, pour désigner des êtres qui ne produisent pas la réalité de leurs pensées mais la reçoivent, par opposé à un être doté d'une intuition originale, au sens de créatrice, qui n'aurait plus d'objet mais se donnerait ce qu'il voit (Ent-stand et non plus Gegen-stand) » (*ibidem.*).

¹⁶⁸ *Ibidem.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.350.

négarion, la négation de négation, n'est plus seulement le « détachement du sujet » sans exception, comme le dit Hyppolite, mais aussi l'acte d'une volonté, qui se manifeste en premier lieu comme une décision, même sous forme de refus. C'est ainsi que Ricœur s'interroge: «La dé-négation atteste-t-elle un Néant ou bien un Être dont la négation est le mode privilégié de manifestation et d'attestation »¹⁷⁰ ? Par delà, observons que la négativité est reconduite à la dimension de la volonté où se manifeste l'acte d'exister.

Avec l' « acte d'exister », nous voyons que l'affirmation originale est « retrouvée » et « réservée » dans la négation de la négation (une dé-négation), un mouvement de la transgression, un dépassement, quoique, en apparence, toutes ces expressions soient encore négatives comme *ne pas*, *ne plus* etc. Selon notre auteur, si la négation signale une limite, cette dé-négation nous montre un dépassement de cette limite. Ricœur tente de « partir des actes et des opérations dans lesquels nous prenons conscience de notre finitude en la dépassant »¹⁷¹. Cela nous rappelle l'*Aufhebung* de Hegel, car selon cette dernière notion, la dialectique de l'être se révèle comme le processus de supprimer-réserver-dépasser. Donc ici, l'interprétation de Ricœur se rapproche plutôt de Hegel qu'elle ne s'en éloigne. Mais à la différence de Hegel, Ricœur délimite l'*Aufhebung* dans le strict cadre de la finitude humaine. Quant au sens de la dialectique chez Ricœur, nous allons l'étudier dans un autre chapitre.

Lorsque nous renvoyons la négativité radicale au thème du mal – thème cher à notre auteur – il nous semble que si le mal radical existe, il y a une négativité radicale, du moins inscrutable. Cette ambiguïté ne sera expliquée que par le déplacement de l'ontologie à l'anthropologie opéré par Ricœur. Nous n'évoquerons ici que deux points en ce qui concerne ce déplacement. Premièrement, même si Ricœur ne suit pas la voie du néant, la négativité radicale au sens de contradiction de soi, la négativité radicale est incarnée implicitement dans le mal. A notre avis, le mal, d'une certaine manière, cristallise la négativité radicale dont la contradiction de soi est transposée anthropologiquement à la pensée des conflits et à la notion de

¹⁷⁰ *Ibidem.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p.337.

paradoxe¹⁷². Cette dernière sert à examiner la rationalité collective au sein du cadre éthico-politique, surtout la rationalité politique, car celle-ci peut se renverser, contredire son *telos*, son but du bien. Comme le dit Ricœur, « le plus grand mal adhère à la plus grande rationalité ». Deuxièmement, bien que, ontologiquement, Ricœur adhère au primat de l'être sur le néant, ce dernier ne peut être traité que comme « non-être » dans le sens d'altérité. Notre auteur orientera la négativité-altérité plus tard en direction de l'éthique – dans laquelle la négativité s'inscrit implicitement dans la dissymétrie entre l'un et l'autre – et débouche finalement sur la problématique de la reconnaissance. L'orientation de la négativité vers le mal ou bien l'altérité platonicienne est significative car, par rapport au primat de la négativité radicale hégélienne, ni le mal radical, ni l'altérité ne sont plus le moteur de la réalité. C'est plutôt l'acte d'exister qui jouera ce rôle.

¹⁷² Nous développerons ces notions dans le chapitre intitulé « La dialectique fragmentaire ».

1.2. «La conscience malheureuse » : dialogue entre Ricœur et Jean Wahl

« Le chemin est long pour l'homme 'agissant et souffrant' jusqu'à la reconnaissance de ce qu'il est en vérité, un homme 'capable' de certains accomplissements » (PR, 109).

« En un sens large, toute conscience est conscience malheureuse » (TA, 285)¹⁷³

1.2.1. Introduction

Après avoir évoqué l'examen qu'effectue Ricœur de l'approche logico-ontologique d'Hyppolite concernant le retour à Hegel, où le sujet humain est aboli par l'Absolu défini comme autoréflexion en soi, nous nous interrogerons ici sur la problématique du sujet chez Ricœur. Commençons par préciser ce que notre auteur entend lorsqu'il parle de « l'homme ». L'anthropologie ricœurienne se caractérise par la question du « qui »¹⁷⁴. Par ce questionnement du « qui », on peut se demander « qui » est l'homme. Selon nous, il faut renvoyer cette question au faisceau des notions traitées par Ricœur, telles que l'« être déchiré »¹⁷⁵ de Karl Jaspers (ici, « être » est

¹⁷³ Nous pouvons renvoyer aussi à l'avis d'Hyppolite sur la notion de conscience malheureuse. Il estime que: « La conscience malheureuse est le thème fondamental de la *Phénoménologie*. En effet, la conscience, en tant que telle, n'étant pas encore parvenue à l'identité concrète de la certitude et de la vérité, visant donc un au-delà d'elle-même, est toujours dans son principe conscience malheureuse » (Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1946, p.184.)

¹⁷⁴ La question de « qui ? », précisée par « qui parle ? », « qui agit ? », « qui se raconte ? » et « qui est le sujet moral d'imputation ? », constitue le souci de *Soi-même comme un autre* (cf. SA, 28) .

¹⁷⁵ Paul Ricœur et Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op.cit., p.28. Ainsi que le signalent Dufrenne et Ricœur, « l'être est 'déchiré' (zerrissen) ; en effet, l'être prend toute son envergure par une série de ruptures ; l'existence a une naissance douloureuse [...] » (*ibidem.*). Comme en témoigne Bernard Stevens, « le lecteur sent à quel point le style philosophique de Jaspers a imprégné de manière décisive l'entreprise de Ricœur. » (Bernard Stevens, *L'apprentissage des signes, Lecture de Paul Ricœur*, op. cit., p.99-100).

pris au sens d'individu personnel), l'« homme faillible »¹⁷⁶ en qui se trouve un « paradoxe fini-infini »¹⁷⁷ (HF, 24), ou encore le « *Cogito* blessé »¹⁷⁸ venant des philosophes du soupçon et les figures tragiques¹⁷⁹. Ce faisceau de notions peut être lui-même renvoyé à la figure de « conscience malheureuse » qui se situe elle aussi dans le conflit de la relation « fini-infini ». La conscience malheureuse hégélienne, symbolisant une conscience religieuse, caractérise l'homme fini face à l'infini. Elle naît du dédoublement de la conscience de soi et met entre parenthèses le monde pour se dualiser intérieurement. Elle atteint, au point ultime, le déchirement

¹⁷⁶ Comment l'homme se trouve exposé à faillir ? C'est l'enjeu du concept de faillibilité que Ricœur élabore. En effet, dans la notion d'« homme faillible » de Ricœur, nous voyons plus la trace kantienne. Comme le dit Oliver Abel, « au chapitre IV de l'un des plus kantien de ses livres, *L'Homme faillible*. On se souvient que dans ce chapitre, qui correspondrait à la troisième critique kantienne et qui porte sur “la fragilité affective”, nous ne sommes plus au plan d'une disproportion transcendantale du connaître, ni à celui d'une disproportion pratique entre le respect et le bonheur, mais à celui du conflit intime dans le sentiment qui relie le connaître, l'agir et le sentir. Ainsi y a-t-il un conflit de soi à soi, un discord toujours déjà placé au cœur de notre sujet » (O. Abel, « Le discord originaire. Épopée, tragédie, et comédie », *L'Herne Ricœur*, dirigé par Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi, Paris, L'Herne, 2004, p. 235).

¹⁷⁷ Comme le dit notre auteur, pour parler de la faillibilité dans le cadre de l'anthropologie philosophique, il n'est pas possible de partir du terme simple, mais « du composé lui-même, de la relation fini-infini. C'est donc du tout de l'homme qu'il faut partir, je veux dire de la vue globale de sa non-coïncidence avec lui-même, de sa disproportion, de la médiation qu'il opère en existant » (HF, 24).

¹⁷⁸ Selon Ricœur, la notion de « *Cogito* blessé » provient de sa rencontre avec les maîtres du soupçon, Marx, Nietzsche, Freud. Surtout par la lecture de Freud, notre auteur voit « un *Cogito* qui se pose, mais ne se comprend pas ; un *Cogito* qui ne comprend sa vérité originaire que dans l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de la conscience actuelle » (CI, 173). Ce *Cogito* blessé se trouve entre le *Cogito* exalté de Descartes et le *Cogito* humilié de Nietzsche (SA, 35).

¹⁷⁹ Comme le remarque Oliver Abel, « plus on lit Ricœur, [...] plus on éprouve la condition humaine, la condition historique, comme une condition tragique. Une condition qui comporte le mal agi et subi, son ampleur, sa profondeur, sa disproportion ; une condition qui comporte le temps, la distension et l'écart de soi à soi. Le sujet est déchiré. Et les deux termes doivent être pris au sérieux : il n'y a pas déchirure s'il n'y a pas de sujet ; mais il n'y a de sujet que déchiré » (Olivier Abel, « Le discord originaire. Épopée, tragédie, et comédie », *L'Herne Ricœur*, op. cit., p.229).

intérieur absolu. Par le processus d'intériorisation des conflits dualistes, l'homme finit par se retrouver dans un abîme existentiel opaque.

Si ce renvoi est légitime, c'est parce que Ricœur s'inspire de Kierkegaard et de Jaspers qui se donnent pour tâche d'élaborer le paradoxe de l'existence, et que ce dernier est lié à un refus de l'*Aufhebung* hégélienne. Ce refus s'avère être une position pour garder le plus possible le conflit en soi afin d'explorer la profondeur de l'existence, voire l'éternel. D'ailleurs, nous pouvons constater que Ricœur consacre plusieurs articles à Jean Wahl, spécialiste de Hegel et Kierkegaard. Rappelons que l'interprétation de la pensée hégélienne ne s'inscrit pas seulement dans la dialectique du maître et de l'esclave ou dans l'ontologie du savoir absolu, mais aussi dans une approche à la fois existentielle et religieuse qui s'incarne dans la figure de la conscience malheureuse. Cette dernière approche est surtout celle de Jean Wahl. Comme nous le savons, influencé notamment par Kierkegaard, Jean Wahl, dans son oeuvre sur Hegel en 1929, met l'accent sur « la conscience malheureuse » qui n'est plus une étape attendant d'être dépassée mais qui globalise le projet de la *Phénoménologie de l'esprit*. Cette approche anthropologique de Jean Wahl – différant de celle d'Alexandre Kojève qui souligne la dialectique du maître et de l'esclave – révèle une affinité avec Ricœur sur le plan d'un souci existentiel.

La conscience malheureuse surgit très tôt, dès qu'il y eut l'idée d'être fini par rapport à l'infini, ou du non-achevé face au « Tout achevé » que l'on voudrait tant être. Elle apparaît dès lors que l'homme se sent en échec face à un Tout parfait qu'il n'arrive pas à atteindre. La tradition judéo-chrétienne renforça cette idée avec, par exemple, la notion de « péché originel ». Bien sûr, selon Eliade (1907-1986)¹⁸⁰, la nostalgie des origines – une conscience malheureuse – liée à l'impression d'une chute originelle du genre humain peut se retrouver universellement dans toutes les religions. Cependant, en Occident, et surtout après Hegel (1770-1831) et Kierkegaard (1813-1855), la conscience malheureuse est devenue une question incontournable pour la philosophie.

¹⁸⁰ Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais » num. 157, 1971.

1.2.2. La conscience malheureuse chez Hegel

Abordons à présent les fondements de la conscience malheureuse chez l'auteur qui suscita tant de réflexions autour de ce thème, à savoir Hegel. Le concept de conscience malheureuse prend sa source dans le chapitre intitulé « La conscience de soi » dans la *Phénoménologie de l'Esprit*¹⁸¹.

Comme nous l'avons déjà évoqué, la conscience malheureuse est liée à la notion de dédoublement de la conscience de soi. Ainsi que le précise Hegel, « la conscience malheureuse est la conscience de soi, comme essence doublée et encore empêtrée dans la contradiction [...], scindée à l'intérieur de soi... »¹⁸² Elle se trouve dans une contraction de deux consciences : l'une est simple et immuable, comme l'essence, et l'autre multiple, changeante, comme l'inessentiel. Devant l'immuable, l'universel, la conscience malheureuse se voit comme une existence singulière qui cherche à se réconcilier avec cet immuable afin d'atteindre son essence en se débarrassant de l'inessentiel. Dès lors, la conscience de soi cherche son unité, plus élevée, même si cela la mène à la contradiction. La conscience malheureuse, d'ailleurs, manifeste une conscience religieuse judéo-chrétienne¹⁸³. D'après Hegel, la conscience malheureuse traverse trois moments, trois étapes, qui correspondent à l'histoire occidentale : « un premier moment dans lequel l'immuable est opposé à la singularité en général, un second moment dans lequel l'immuable devenu lui-même singulier s'oppose à l'autre existence singulière, enfin un troisième moment dans lequel l'immuable est un avec cette existence singulière »¹⁸⁴.

¹⁸¹ G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hippolyte, *op.cit.*, p.176-192.

¹⁸² *Ibid.*, p.176.

¹⁸³ Comme en témoigne Hyppolite, « la conscience malheureuse correspond au Judaïsme, à la fin du monde romain, et au Christianisme du Moyen Age » [*ibidem.*, note 19].

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.179. Selon Hyppolite, « ces trois moments correspondent : 1° au règne du Père, ou du Juge condamnant la singularité de l'existence naturelle ; 2° au règne du Fils, manifestation de l'immuable dans la singularité, le Christ ; 3° enfin, à la reconnaissance de l'unité spirituelle dans l'Eglise. Sur l'esprit dans la communauté, Cf. Hegel : *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction française de J. Gibelin, Librairie Vrin, t.II, p.106 » [*ibidem.*, note 25].

Ce dédoublement a lieu au travers de toutes les figures de la conscience de soi, telles que celles de la dialectique du maître et de l'esclave, celles du stoïcisme, du scepticisme et enfin de la conscience malheureuse. Ces figures « idéales » de l'enchaînement historique qu'élabore Hegel constituent une histoire de l'esprit « intérieur » de l'homme. Cet esprit « intérieur » est réalisé concrètement et historiquement par l'esprit que nous pouvons appeler « extérieur », ce dernier étant plus concrètement la relation entre les hommes dans la communauté collective telle que la famille, la société civile et l'Etat. D'après Hegel, la conscience malheureuse caractérise tout particulièrement le stade historique de la conscience religieuse judéo-chrétienne. On retrouve en effet la conscience malheureuse dans la conscience religieuse, et particulièrement dans la religion judéo-chrétienne, puisque l'homme fini s'y trouve face à l'infini, à la Transcendance absolue de Dieu.

Si la conscience malheureuse¹⁸⁵ reste toujours introvertie, divisée indéfiniment entre le fini et l'infini, c'est parce qu'il lui manque la transcendance, l'infini. Elle souffre de sa finitude, impuissante à tendre vers l'infini inaccessible. Devant cet échec, la conscience malheureuse s'humilie et se traite comme inessentielle. Elle met alors le monde entre parenthèses en s'exclamant : « Tout est vanité », et pourtant, elle se laisse envahir sans cesse par cette vanité ! Elle est alors suspendue dans l'instant absolu¹⁸⁶, envahie par une prolifération de toutes sortes de dualités et elle s'empêtre indéfiniment dans le déchirement intérieur. Le processus de l'intériorisation

¹⁸⁵ Hegel a bien constaté que la conscience « lorsqu'elle fixe son ennemi devant soi, au lieu d'en être libérée, reste toujours en contact avec lui, et se voit toujours elle-même comme souillée.[...] » (*ibid.*, p. 189).

¹⁸⁶ Jean Wahl, « L'angoisse et l'instant », *Kierkegaard, L'Un devant l'Autre*, Paris, Hachette, 1998, p.59. Remarquons cependant que cet instant absolu est très séduisant car il est aussi le moment où l'individu cherche sa profondeur existentielle, esthétique et mystique. Par exemple, chez Kierkegaard, l'instant absolu est le moment de la rencontre entre le fini et l'infini. Selon Wahl, lorsqu'il interprète la pensée de Kierkegaard, cet instant absolu, apprécié par ce dernier, « n'est pas un temps qui s'étend en longueur, mais un temps qui s'étend en profondeur, qui se creuse, qui rejoint l'éternel » (*ibidem.*). Pour Ricœur, l'instant absolu, dont nous parlerons lorsque nous aborderons la notion d'« initiative », ne joue pas un rôle si important.

des conflits antagonistes creuse un trou profond dans lequel l'homme se découvre, se contemple et se perd... Ce déchirement absolu, intérieur et personnel, est aussi fortement développé par Kierkegaard, mais d'une autre façon que celle de Hegel, à partir du désespoir¹⁸⁷ et de l'angoisse¹⁸⁸. Ces dernières notions finiront par déboucher sur le mystère qui est au cœur de l'être humain.

« La substitution du désespoir à l'angoisse exprime ce changement : l'angoisse tend vers... le désespoir réside dans... ; l'angoisse 'ex-siste' ; le désespoir 'in-siste'. [...] Le désespoir est le négatif de la foi d'Abraham. C'est pourquoi Kierkegaard ne dit pas d'abord ce qu'est le péché, puis ce qu'est le désespoir, il construit et découvre le péché dans le désespoir comme étant sa signification religieuse ; dès lors, le péché n'est plus un saut mais un état stagnant, une manière insistante d'être. » (L2, 20)

Récapitulons un instant : les deux fondements de la question de la conscience malheureuse sont, selon nous : le dédoublement de la conscience de soi et la conscience religieuse. C'est à partir de ces deux fondements que nous allons observer les traces de la conscience malheureuse chez Ricœur. Cependant, il ne faudra pas oublier que si l'on distingue ces deux fondements, ils restent néanmoins très liés et leur séparation ne peut être qu'analytique.

1.2.3. Trois traces de la conscience malheureuse chez Ricœur

Au départ influencé par Karl Jaspers, dont la notion de »l'être déchiré« est déjà marquée de l'empreinte de la conscience malheureuse hégélienne, Ricœur tient à cette conscience existentielle provenant du paradoxe de la finitude humaine. Au premier abord, il n'est pas évident de

¹⁸⁷ Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Paris, Gallimard, folio essais, 1949.

¹⁸⁸ Søren Kierkegaard, *Miettes philosophiques ; Le concept d'angoisse ; Préfaces* : 1844 ; traduit par Paul-Henri Tisseau e.a; introduction de Jean Brun, in *Oeuvres Complètes (OC) VII*, Paris, Ed. De l'Orante, 1973.

dire que Ricœur traite directement de la notion de la conscience malheureuse hégélienne. Mais par le biais du dédoublement de la conscience de soi de cette conscience existentielle, nous voulons indiquer ici comment Ricœur s'approche de Hegel puis s'en détache.

1.2.3.1. La primauté de la conciliation sur le déchirement

La première trace de la problématique de la conscience malheureuse chez Ricœur se trouve dans son premier ouvrage, qu'il écrivit en collaboration avec Mikel Dufrenne (1910-1995), *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. En effet, il y évoque la question du paradoxe qui tient ensemble la déchirure et la conciliation. La pensée jaspersienne du paradoxe peut se référer à la pensée de Kierkegaard¹⁸⁹ selon laquelle le paradoxe s'inscrit dans la foi et refuse l'intervention philosophique à la faveur de la raison, la médiation. Il y a donc une distinction entre la foi et la raison pour comprendre le sacré¹⁹⁰. Comme le dit Ricœur, avec son co-auteur Mikel Dufrenne, en commentant la métaphysique de Jaspers :

¹⁸⁹ Ricœur remarque que le 'paradoxe' de Kierkegaard « est ainsi largement commenté et illustré par Jaspers [...] Kierkegaard lui-même retrouve Pascal, Luther, Saint Augustin, qui tous à des degrés divers ont pressenti la supériorité du paradoxe sur l'identité ou sur la synthèse intelligible des contraires. Le véritable fondateur du paradoxe est Saint Paul : "Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement... Car c'est Dieu qui opère en vous et la volonté et l'exécution, par l'accomplissement de ses desseins d'amour", Phil. II. 12-13. – Qui a trouvé le paradoxe une fois, le retrouve partout, et même chez Nietzsche... » (KJ, 285, note.52). Comme en témoigne et le réitère Jean Wahl, qui oppose l'*Aufhebung* hégélienne au « paradoxe kierkegaardien, l'essentiel « de la pensée de Hegel peut se résumer dans l'idée de l'*Aufhebung* et de la synthèse. L'essentiel de celle de Kierkegaard se concentre dans celle du maintien du paradoxe » (Jean Wahl, « L'angoisse et l'instant » (1935), *Kierkegaard, l'un devant l'autre*, op. cit., p.66 ; « Le paradoxe » (1932), op.cit., p.188.)

¹⁹⁰ Le paradoxe est fondé sur la foi. Pour cette dernière, Kierkegaard refuse la médiation rationnelle car il y a une distinction entre la foi et la raison et une limite de la raison qui n'arrive pas à expliquer l'éternel. Voici ce qu'en pense Ricœur : « "Le paradoxe requiert la foi, non la compréhension" ramène invinciblement au mot fameux de Kant : "J'ai dû abolir le savoir pour établir la croyance". [...] la fonction philosophique du paradoxe chez Kierkegaard est voisine de la fonction philosophique de la limite chez Kant » (L2, 37).

« La métaphysique de Jaspers est là pour nous rappeler que le problème de la prédestination est insoluble dans la logique de la non-contradiction, et qu'il ne peut non plus être résolu dans la logique hégélienne de la synthèse des contraires ; c'est un paradoxe, c'est-à-dire une contradiction vivante non résolue, sans *Aufhebung* » (KJ, 285).

Si la conscience malheureuse est une unité qui est scindée de manière interne et contradictoire dans ses manifestations, il en va de même pour le « paradoxe » qui est lui aussi une unité contradictoire et déchirée. La question posée alors par Ricœur est la suivante : est-il possible d'évoquer le déchirement absolu sans qu'il existe un certain lien qui tienne ensemble les extrêmes opposés ?

« Une philosophie de la déchirure radicale est-elle possible, ou bien une philosophie paradoxale, pour être possible, ne doit-elle pas pressentir une réconciliation plus profonde que le paradoxe lui-même » (KJ, 326) ?

En effet, pour Ricœur, « une philosophie radicalement déchirée est impossible [...] le paradoxe n'est finalement que l'exaspération de l'entendement et de l'intellectualisme. Il n'est pas nourricier » (KJ, 385). Ricœur refuse le déchirement absolu comme seule voie valable de la philosophie. De plus, il insiste sur la primauté de la conciliation sur la déchirure, car, intellectuellement, il faut une conciliation à l'origine du déchirement. Ce point de vue renvoie à « l'unité » de la conscience malheureuse, à « la fonction universelle du sentiment [qui] est de relier » (HF, 264). On en trouve écho dans la notion ricœurienne de l'affirmation originaire¹⁹¹.

¹⁹¹ L'accent mis sur l'idée de « déchirure » vient inévitablement de l'opération de la « négation », ou bien de la néantisation au sein de l'individu. Au lieu de céder totalement à la notion de « négation » mise en exergue par la plupart des philosophes depuis Hegel jusqu'à Sartre, Ricœur insiste sur la notion d'« affirmation originaire » qui soutient cette déchirure. Il écrit que « si la philosophie contemporaine a tellement majoré ce néant de rupture et d'isolement, c'est par méconnaissance de l'affirmation originaire ou, comme dit

Il nous semble intéressant de faire à ce stade un petit rapprochement entre ces notions abstraites et le vécu d'un 'je'. En effet, n'est-ce pas le 'moi' qui tient ce déchirement, n'est-ce pas moi qui suis déchiré et en souffrance ? Le fait de le constater me dédouble une seconde fois (le premier dédoublement aboutissant aux extrêmes opposés en moi). Il y a donc 'un tiers moi' qui flotte devant sa conscience déchirée en moi et en souffre. Face à ce déchirement intérieur, ce 'tiers moi' se rend compte de la situation dans laquelle « il » se trouve. Il peut alors être tiraillé entre plusieurs possibilités : rester indifférent, s'engager dans les profondeurs de l'abîme absolu ou bien encore essayer par un effort continu de persévérer dans l'existence¹⁹², au-delà de la déchirure. Nous sommes dès lors confrontés à un choix, une épreuve existentielle. Dans cet ordre d'idées, Ricœur tira de sa lecture de Jaspers ceci : « L'authenticité de Jaspers (1883-1969) est d'avoir tenu ensemble la déchirure vécue et la conciliation vécue, peut-être que la possibilité de la philosophie dépend de la primauté de la conciliation sur la déchirure »¹⁹³. Nous voyons ici clairement la question de la conscience malheureuse relative à la conscience de soi doublée évoquée à travers celle du déchirement.

Ainsi, Ricœur est plus proche de Hegel que beaucoup de ses contemporains puisqu'il considère qu'une synthèse, la conciliation, est nécessaire. Néanmoins, nous ne pouvons accéder à cette synthèse si nous ne nous rendons pas compte du déchirement paradoxal qui est en nous. De plus, cette synthèse est limitée par la finitude humaine. Jaspers a très bien décrit les situations-limites : la mort, la souffrance, la lutte et la culpabilité. Ainsi, Ricœur nuance sa position par rapport à Hegel puisqu'il ne pense pas

Spinoza, de l'effort pour exister, identique à l'essence actuelle, laquelle est tout entière puissance de poser (ponere) et non point d'ôter (tollere)». Dès lors, signale Ricœur, c'est « de cette affirmation que la négation existentielle est négation ; nulle négation n'est plus intime à l'être que celle-là » (Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité*, Livre II: *La symbolique du mal*, op cit., pp.153-4).

¹⁹² L'expression exacte de Ricœur est « l'effort d'exister ». Elle se rapproche fortement du *Conatus* de Spinoza.

¹⁹³ *Ibid.*, p.388.

qu'une conciliation, une synthèse totale soit possible. Pour lui, il faut tenir déchirure et réconciliation ensemble.

1.2.3.2. La médiation fragmentaire

La deuxième trace de la conscience malheureuse chez Ricœur peut être décelée dans une série d'articles que notre auteur consacra à Kierkegaard ¹⁹⁴ (1813-1855) et à Jean Wahl ¹⁹⁵ (1888-1974) qui sont inévitablement liés à la pensée hégélienne et plus précisément au concept de la conscience malheureuse.

Voyons tout d'abord ce que dit Kierkegaard et ce afin de découvrir son rapport avec Hegel. Pour le philosophe danois, le désespoir est un état psychologique de l'homme devant l'infini, devant Dieu. Le désespoir est dû à la discordance entre le fini et l'infini. Il nous fait aussi prendre conscience de la notion de péché, de faute, de chute. Comme nous l'avons évoqué plus haut, la conscience malheureuse hégélienne a partie liée tant à la question du dédoublement de soi qu'à la question de la conscience religieuse. La 'notion' kierkegaardienne de désespoir qui sous-tend la conscience religieuse chrétienne ¹⁹⁶ éclaire donc la conscience malheureuse hégélienne.

Pour Kierkegaard, l'homme est esprit. Cette dernière définition est contraire à celle de Hegel qui situe l'esprit au sein de la communauté ¹⁹⁷. De plus, dans la pensée du philosophe danois, l'homme, en tant qu'esprit,

¹⁹⁴ Paul Ricœur, « Kierkegaard et le mal » (1963), « *Philosopher après Kierkegaard* » (1963), *Lecture 2, op.cit.*.

¹⁹⁵ Paul Ricœur, « *Le Traité de métaphysique de Jean Wahl* » (1957), *Lecture 2, op. cit.*

¹⁹⁶ Comme le signale Kierkegaard, « dans tous les cas, nul n'a jamais vécu et ne vit hors de la chrétienté sans être désespéré, ni dans la chrétienté personne, s'il n'est un vrai chrétien ; car, à moins de l'être intégralement, il reste toujours en lui un grain de désespoir » (Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir, op.cit.*, p.77).

¹⁹⁷ G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit t. II*, trad. J. Hyppolite, *op.cit.*, p.12.

L'esprit, selon Hegel, est « l'effectivité éthique » (*ibid.*, p.10) et « la vie éthique d'un peuple » (*ibid.*, p.12). Comme le commente le traducteur Hyppolite, « l'esprit est substance, et en tant que tel, il s'oppose aux consciences individuelles qu'il dépasse infiniment ; mais cette substance se livre aux individus, et inversement elle devient leur oeuvre » (*ibid.*, p.10-11, note 4.).

signifie le moi, « un rapport se rapportant à lui-même, [...] une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité. »¹⁹⁸ Au sein de cette synthèse se trouve une discordance d'où vient le désespoir. Comme le dépeint Kierkegaard, en dépit du fait que l'homme qui désespère « veut à toutes forces, par lui-même et rien que par lui-même, supprimer le désespoir, il dit qu'il n'en sort pas et que tout son effort illusoire l'y enfonce seulement davantage »¹⁹⁹. L'homme est alors ici un tiers qui se voit dans un rapport d'opposés et qui soutient ce rapport. Le moi dans le désespoir devient contradictoire. Le désespoir chez Kierkegaard n'est pas seulement un fait psychologique mais une situation ontologique de l'être humain.

Ricœur constate facilement la différence entre Hegel et Kierkegaard. En effet, ce dernier « remplace une dialectique à trois termes par une dialectique brisée, par une dialectique non résolue à deux termes. Une dialectique sans médiation, tel est le paradoxe kierkegaardien. [...] Bien plus, comme chaque paire de contraires n'offre pas de résolution, il n'est pas possible d'édifier le paradoxe suivant sur celui qui le précède ; la chaîne des paradoxes est elle-même une chaîne rompue. »²⁰⁰ Pour Ricœur, le désespoir est inscrit dans la sphère religieuse plutôt que dans celle de l'éthique ; il signifie le négatif de la foi et non le négatif de la vertu, tel que l'on peut le constater dans l'exemple d'Abraham²⁰¹. Le péché est un symptôme du désespoir. Il signale « un état, une condition, une manière d'être ; [...] une position »²⁰². Ricœur précise ainsi cet état : « l'angoisse tend vers... le désespoir réside dans ... ; l'angoisse 'ex-siste' ; le désespoir 'in-siste' » (L2, 20). A partir de ces notions de dialectique brisée et de désespoir, confrontons la pensée kierkegaardienne à celle de Hegel. Même si la pensée de Kierkegaard est catégorisée traditionnellement comme anti-hégélienne – et cela est d'ailleurs revendiqué par Kierkegaard lui-même –, le philosophe

¹⁹⁸ Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, op.cit., p.61.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.59.

²⁰⁰ Paul Ricœur, « Kierkegaard et le mal » (1963), *Lecture 2*, op. cit., p.22.

²⁰¹ Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, op.cit., p.192-198 ; cité par Ricœur, « Kierkegaard et le mal », *Lecture 2*, op.cit., p.21.

²⁰² Paul Ricœur, « Kierkegaard et le mal » (1963), *Lecture 2*, op.cit., p.26.

danois garde des affinités avec son ennemi²⁰³. Et pour preuve, nous pouvons par exemple constater la même structure triadique dans la notion de conscience malheureuse (qui est une unité entre le fini et l'infini) et celle du désespoir (même si ce dernier n'a jamais recours à la médiation de l'autre). Il s'agit toujours d'une alliance douloureuse entre le temporel et l'éternel. Néanmoins, le désespoir kierkegaardien s'éloigne de la conscience malheureuse hégélienne car il témoigne de la finitude humaine et non de la négation dialectique.

Évoquons à présent le deuxième philosophe dont parle Ricœur dans ses articles : Jean Wahl. Rappelons que ce dernier est une figure très importante pour la pensée française : c'est lui qui introduisit la pensée de Kierkegaard ainsi que celle de Hegel en France. Précisons que par son étude sur Kierkegaard²⁰⁴, il existentialisa paradoxalement Hegel, influençant ainsi fortement Sartre par exemple. Il a aussi beaucoup influencé les figures contemporaines telles que Georges Bataille (1897-1962), Gilles Deleuze (1925-1995), Michel Foucault (1926-1984) et Jacques Derrida (1930-2004). Notons encore que Wahl axe son interprétation de Hegel précisément autour de la conscience malheureuse, si l'on en croit son célèbre ouvrage de 1929 intitulé *Le Malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel*²⁰⁵. Pour lui, « la dialectique est la conscience dans son malheur, dans la

²⁰³ Ricœur refuse de réduire simplement la pensée de Kierkegaard à la catégorie anti-hégélienne. Il s'exprime ainsi à propos de la dialectique rompue de Kierkegaard : « [...] fini-infini, possible-actuel, inconscient-conscient, etc. Le soupçon nous est venu que cette dialectique rompue pouvait avoir plus d'affinité avec son meilleur ennemi – Hegel – qu'avec ses héritiers présomptifs. » (L2, 30). De plus, constate Ricœur, lorsque Marx, Nietzsche et Kierkegaard sont conçus comme philosophes contre l'idéalisme, fini et culminé dans l'oeuvre l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel, il ne s'agit pas de dire que les philosophies anti-hégéliennes signifient la fin de la philosophie. Leur rupture totale avec l'idéalisme nous paraît au contraire un argument supplémentaire pour retracer leur complicité avec ce qu'ils rejettent. C'est pourquoi, comme le dit Ricœur, « une nouvelle lecture de Kierkegaard est sans doute solidaire d'une nouvelle lecture de Fichte, de Schelling et de Hegel lui-même » (Paul Ricœur, « Kierkegaard et le mal » (1963), L2, p.31).

²⁰⁴ Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, Paris, Montaigne, 1938.

²⁰⁵ Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, PUF, 1929, 1951.

distance sans cesse réapparaissant qui la sépare et des choses et d'elle-même »²⁰⁶. Ricœur commente que pour Jean Wahl, « la vraie dialectique est celle qui reste dans le fragmentaire, dans les miettes (Kierkegaard) ; son terme est extase et silence »²⁰⁷.

Lorsque Ricœur se positionne par rapport à ces deux philosophes – Kierkegaard et Jean Wahl – autour de la question de la conscience malheureuse (à nouveau prise sous la problématique du doublement de la conscience de soi), c'est pour être à nouveau plus proche de Hegel. En effet, pour lui : « Ce n'est plus au niveau de la « conscience malheureuse » qu'il faut se tenir, mais au niveau du chapitre VII de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui contient la véritable philosophie de la religion de Hegel et qui n'a guère varié jusqu'aux *Leçons sur la philosophie de la religion* de 1820-1821 » (L2, 43)²⁰⁸. On ne peut donc pas, selon lui, rester à l'intérieur d'une interprétation de la conscience malheureuse hégélienne axée autour du déchirement absolu et du repli sur soi : il existe une médiation entre l'individu et la communauté (le *Geist*, l'Esprit).

On ne reste donc pas prisonnier à jamais de la conscience malheureuse intérieure. L'effort d'exister nous semble – et nous suivons totalement la pensée de Ricœur sur ce point – un défi plus intéressant que celui qui consiste à rester dans l'abîme de la conscience malheureuse. Cependant, Ricœur s'éloigne de Hegel pour rejoindre Kierkegaard au sujet de la possibilité méthodologique de la dialectique : pour lui, la dialectique ne peut effectivement être que fragmentaire (sans pour autant dire que l'on reste dans le déchirement absolu). Ainsi, Ricœur dira ceci : « Une nouvelle situation philosophique procède de ce conflit qui nous invite, [...] à relire la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Philosophie de la religion* de Hegel à la lumière de la dialectique kierkegaardienne [...] »²⁰⁹. Ricœur se situe donc,

²⁰⁶ Jean Wahl, *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1953, p.703, cité par Ricœur, « Le 'Traité de Métaphysique' de Jean Wahl » (1957), *Lecture 2, op.cit.*, p.91.

²⁰⁷ Jean Wahl, *Traité de métaphysique, op.cit.*, p.722, cité par Ricœur, « Le 'Traité de Métaphysique' de Jean Wahl » (1957), *Lecture 2, op.cit.*, p.91.

²⁰⁸ Paul Ricœur, « Philosopher après Kierkegaard » (1963), *Lecture 2, op.cit.*, p.43.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.45.

en ce qui concerne l'opération dialectique, entre la pensée hégélienne et la pensée kierkegaardienne, et joint ainsi de main de maître le discours à l'acte, opérant lui-même une médiation fragmentaire entre les deux penseurs.

1.2.3.3. Le serf-arbitre dans la conscience religieuse

Jusqu'à présent, nous avons surtout démontré le point de vue de Ricœur à partir des questions axées sur le doublement de la conscience de soi. Voyons maintenant la trace de la problématique de la conscience malheureuse chez Ricœur à partir de la conscience religieuse. Il nous faut ici faire une petite mise au point : pour Hegel, la conscience malheureuse religieuse n'est pas uniquement une figure de l'Esprit dans l'histoire (à savoir, la figure de la religion judéo-chrétienne). En effet, la conscience religieuse implique d'abord des individus dont les sentiments, l'intériorité, sont « avoués ». Les sentiments spécifiques de la conscience religieuse concernent le fait que l'homme fini se retrouve face à l'infini.

Dans cette optique, il nous semble que Ricœur se rapproche de la thématique de la conscience malheureuse religieuse si l'on considère par exemple – et c'est un exemple considérable – sa notion de « serf-arbitre ». Dans son ouvrage *La Symbolique du Mal*²¹⁰, Ricœur examine les différentes consciences religieuses et y décèle les thématiques de la souillure, du péché, de la culpabilité. Ce sont pour lui des traces de ce qu'il nomme le « serf-arbitre ». Cette notion désigne à la fois une servitude et un libre-arbitre de l'homme, à la faveur d'une exégèse des symboles où « l'homme fait l'aveu de la servitude de son libre arbitre » (HF, 26).

Nous ne voyons pas encore ici de lien direct entre la conscience malheureuse et le « serf-arbitre ». Il nous faut, pour comprendre ce lien, examiner ce que pense Ricœur de l'*Aufhebung* hégélienne. Pour lui, « chacune [des figures] trouve son sens dans les suivantes »²¹¹. Si l'on accepte cette interprétation de Ricœur, nous pouvons aussi dire que la

²¹⁰ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité, Livre II: La symbolique du mal, op. cit.*, pp.301-306.

²¹¹ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p.161.

servitude qui régit la figure de la dialectique du maître et de l'esclave réapparaît dans la figure de la conscience malheureuse en tant que dialectique intérieure de l'homme fini face au Dieu infini.

Pour bien comprendre en quoi il est permis à Ricœur de déceler une servitude dans la conscience religieuse malheureuse, rappelons tout d'abord la définition de l'*Aufhebung* hégélienne : cette dernière signifie à la fois « supprimer », « conserver » et « soulever »²¹². Par ces trois sens de l'*Aufhebung*, Hegel peut désigner plus précisément le fait de la transformation dans laquelle le sujet se reconstruit sous une forme plus complète que celle du stade précédent. Pour Ricœur, le caractère de la conservation (« réserver ») est indispensable²¹³. Plus loin, il ajoute que « la vérité d'un moment réside dans la vérité du suivant »²¹⁴. Autrement dit, chaque figure ne dépasse pas la figure précédente mais la complète et la conserve, leurs mauvais côtés y compris. Grâce à cet éclaircissement, nous pouvons comprendre quel lien on peut retrouver entre la servitude du serf-arbitre et la conscience malheureuse. En effet, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel présente la dialectique du maître et de l'esclave comme stade antérieur de la conscience malheureuse. La conscience malheureuse, qui conserve en elle les figures précédentes, ne se départit donc pas de la servitude inhérente à la figure de l'esclave. Même si le stade dialectique postérieur atteint un niveau plus élevé que le stade antérieur, le mal du stade précédent ne disparaît pas. Bien au contraire, il est « dépassé », mais reste présent sous une forme différente.

Revenons à présent à la notion de « serf-arbitre ». Nous avons vu que dans son ouvrage sur la symbolique du mal, Ricœur repère les consciences religieuses à la faveur des thèmes récurrents de la souillure, du péché et de la culpabilité. Ces « aveux » du mal humain²¹⁵, qui se retrouvent jusque

²¹² G. W. F. Hegel., *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, *op.cit.*, p.19-20, note 34.

²¹³ Si Ricœur insiste sur le caractère de conservation de l'*Aufhebung*, d'autres, dans la veine de Kojève par exemple, insisteront surtout sur son caractère de suppression.

²¹⁴ *Ibid.*, p.327.

²¹⁵ Comme le précise Ricœur, « par l'aveu la conscience de faute est portée dans la lumière de la parole ; par l'aveu l'homme reste jusque dans l'expérience de son absurdité, de sa

dans les formes de langage « les moins élaborées, les plus balbutiantes »²¹⁶, trahissent selon lui une servitude au coeur des consciences religieuses. La souillure, qui est sans doute l'expression la plus archaïque du mal humain, représente comme une tache qui infecte l'homme du dehors ; le péché signale le lien brisé entre l'homme et Dieu après la transgression de la loi. Enfin, la culpabilité exprime les sentiments individuels de fautes intériorisées. Le mal semble donc au départ quelque chose d'extérieur qui SOUMET l'homme. La culpabilité est la forme la plus intériorisée de ce mal. Comme le dit Ricœur, le serf-arbitre est « comme l'Idée, le télos intentionnel de toute la symbolique du mal [...] Le concept de serf-arbitre duquel s'approche l'expérience la plus différenciée, la plus fine, la plus intériorisée de la culpabilité, était déjà visé par la plus archaïque de toutes, celle de la souillure.»²¹⁷ Par cela, nous constatons que la servitude correspond exactement au coeur de la conscience malheureuse religieuse. Il ne s'agit cependant pas de rester dans cette servitude ténébreuse et inévitable.

C'est à la lumière de nos derniers propos que nous pouvons à présent clairement expliciter toute la teneur du concept de « serf-arbitre » tel que l'entend Ricœur. Pour lui, le « serf-arbitre » prend sa source dans le libre-arbitre et manifeste donc un paradoxe : le libre-arbitre captif. Ce dernier est « insupportable pour la pensée »²¹⁸. La servitude n'est plus incontournable mais un choix venant du libre-arbitre. C'est pourquoi, au lieu de justifier la nécessité du « serf-arbitre », Ricœur s'efforce de nous faire comprendre que ce « serf-arbitre » n'existe pas tout seul : c'est un concept indirect lié au « libre-arbitre ». C'est l'homme, avec son libre-arbitre, qui se laisse capturer. En fin de compte, le serf-arbitre, la conscience servile, est « soumis » au libre-arbitre. Selon Saint Paul : « Si vous avez jadis offert vos membres comme esclaves à l'impureté et au désordre de manière à vous désordonner, offrez-les de même aujourd'hui à la justice pour vous sanctifier » (Rom, 6,

souffrance, de son angoisse » (Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité*, Livre II: *La symbolique du mal*, op.cit, p.171).

²¹⁶ *Ibid.*, p.168.

²¹⁷ *Ibid.*, p.301.

²¹⁸ *Ibid.*, p.304.

19)²¹⁹. S'appuyant sur les dires de Saint Paul, Ricœur affirme donc la primauté du libre-arbitre : « Une 'offrande' de moi-même qui est en même temps un 'règne' sur moi-même, voilà l'énigme du serf-arbitre, de l'arbitre qui se rend serf »²²⁰(SM, 304).

Cette dernière trace nous indique donc, d'une part, que le serf-arbitre de la conscience religieuse correspond à la servitude conservée dans la conscience malheureuse hégélienne, et d'autre part, que comme la servitude de la conscience religieuse prend son origine dans le libre-arbitre, cela signifie que « le serf-arbitre » n'est pas essentiel mais secondaire²²¹. Ainsi, la servitude n'est pas le destin inévitable de la conscience malheureuse mais le choix de l'homme qui peut s'en dégager²²².

Le parcours de cette petite enquête de la conscience malheureuse chez Ricœur visait à éclairer l'« approche anthropologique » qui domine son choix de lecture des oeuvres hégéliennes. Par les trois traces de la conscience malheureuse que nous avons mises en évidence, nous avons voulu signaler en premier lieu le fait que le paradoxe de la dualité entre la déchirure et la conciliation ne vient que de l'entendement. Ensuite, nous avons montré que Ricœur ne refuse pas la dialectique, mais la limite à une « médiation imparfaite » dans son opération herméneutique. Enfin, nous

²¹⁹ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité, Livre II: La symbolique du mal*, op.cit., p.303.

²²⁰ *Ibid.*, p.304.

²²¹ Notons que le serf-arbitre est secondaire par rapport au libre arbitre tout comme la négativité, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, est secondaire par rapport à l'affirmation originiaire.

Nous pouvons par ailleurs relier la notion de « serf-arbitre » à celle de « penchant au mal » de Kant. Bien que cette dernière soit « conservée » dans la nature humaine, elle n'est jamais absolue. Selon Kant, le mal existe au sens où l'homme a ce penchant au mal et fait le mal « par la séduction » : il n'est donc pas corrompu foncièrement. Ainsi, si nous voyons ce lien entre serf-arbitre et penchant au mal, nous pouvons dire que le serf-arbitre n'est pas absolu, bien qu'il existe. Cela sera repris dans le troisième chapitre (consacré au mal) de la troisième partie.

²²² Bien entendu, la servitude restera toujours en l'homme en puissance (*dunamis*) puisque Ricœur insiste sur le caractère de la conservation de l'*Aufhebung*. La servitude en l'homme est forte mais cependant elle n'est que contingente.

avons prouvé que pour Ricœur, le serf-arbitre de la conscience malheureuse n'est pas inévitable mais vient du choix du libre-arbitre.

Ainsi, Ricœur se situe clairement par rapport à Hegel et aux autres interprètes hégéliens contemporains. Il sait saluer la grandeur de la dialectique hégélienne et en même temps nuancer son propos. Contrairement à celle de ses contemporains, la position de Ricœur nous semble plus honnête, plus médiatrice, tout en restant originale et personnelle. Ainsi, les choix éthiques de notre auteur semblent plus raisonnables et plus tenables que les positions de certains de ses contemporains qui s'opposent violemment à l'hégélianisme ou en acceptent totalement toutes les conséquences, parfois jusqu'à des extrêmes intenable qui rendent la vie éthique quasi impossible. C'est justement sur les vues éthico-politique de Ricœur que nous allons nous pencher dans le chapitre suivant.

1.3. Le « paradoxe politique » : dialogue entre Ricœur et Eric Weil

1.3.1. Introduction

Parmi les post-hégéliens français, Ricœur semble assez proche de la pensée d'Eric Weil²²³ et ce, surtout dans son refus de l'approche logico-ontologique propre à Hyppolite. Esquissons ci-dessous l'influence de Weil sur Ricœur.

Tout d'abord, notons qu'Eric Weil et Hannah Arendt sont les deux auteurs que Ricœur fréquente le plus lorsqu'il investit la sphère éthico-politique²²⁴. Eric Weil nous semble représenter une figure d'autant plus significative que, comme le constate Olivier Mongin, « Ricœur affiche fréquemment sa volonté de donner toute sa dimension à la philosophie politique, dont un dialogue continu avec Eric Weil – auteur d'une importante *Philosophie politique* – au long des années cinquante et soixante, est le témoignage le plus éclatant »²²⁵. En effet, notre auteur a consacré à l'oeuvre citée ci-dessus d'Eric Weil un article intitulé « La '*philosophie politique*' d'Eric Weil », en 1957, où nous pouvons remarquer qu'il partage

²²³ Bien qu'Eric Weil utilise encore la catégorie d'« Absolu », elle n'est pas « la dernière catégorie » (Eric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1967, 2^e édition revue, p.339). Selon notre auteur, il a « le caractère délibérément anthropologique de la catégorie d'Absolu » (Paul Ricœur, « De l'Absolu à la sagesse par l'action », *Lecture 1*, Paris, Seuil, 1991, p.116).

²²⁴ Lorsqu'il aborde cette sphère, Ricœur s'appuie sur « l'oeuvre de Hannah Arendt et sur celle d'Eric Weil, auteurs, la première, de *Condition de l'homme moderne*, et le second de deux ouvrages capitaux, la *Philosophie morale*, la *Philosophie politique* » (Paul Ricœur, « Ethique et politique » (1985), *Du texte à l'action*, op. cit., p.394).

²²⁵ Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, op. cit., p.88.

Olivier Mongin renvoie plutôt au thème de la « violence » que nous pouvons voir dans l'article intitulé « Violence et langage » (1967), dans *Lecture 1*, op.cit., p.131-140. Comme le dit l'éditeur, Olivier Mongin, de *Lecture 1* : « Dans le cadre de la Semaine des intellectuels catholiques (1967), Paul Ricœur était intervenu après Eric Weil sur un même thème ; voir « Violence et langage » (NdE) » (ibid., p.131, note).

volontiers certaines propositions de Weil, telles que « l'action humaine dans l'histoire »²²⁶, la définition de l'« Etat » comme l'« organisation d'une communauté historique » etc. Le lien entre Ricœur et Weil n'échappe pas au spécialiste de la pensée weilienne qu'est Gilbert Kirscher. Selon ce dernier : « Dès 1952, Paul Ricœur se réfère à la *Logique de la Philosophie* (et à Hegel et à l'Etat) ; il y reconnaît un philosophe proche du sien, confronté aux mêmes apories de la compréhension de la réalité historique et de l'avènement du sens »²²⁷.

Ajoutons à cela la question de la violence dans les autres articles de Ricœur faisant allusion à la *Logique de la philosophie* de Weil, dont l'idée de « discours cohérent » et de « violence » sont aussi des références importantes pour lui. Devons-nous encore rappeler que tous ces thèmes sont étroitement liés à la philosophie hégélienne (l'histoire, la négativité, l'esprit, la communauté, etc.)?

Ensuite, remarquons que Ricœur fut autant influencé, au niveau de la philosophie politique, par Weil et sa *Philosophie politique*²²⁸, parue en 1956, que par Jean Nabert et ses *Essais sur le mal*. Ainsi, Ricœur pense les deux

²²⁶ Eric Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1956, p.8 ; cité par Ricœur (L1, 95).

²²⁷ G. Kirscher s'interroge : « L'opposition weilienne de l'attitude et de la catégorie n'est-elle pas l'analogue de celle de l'événement et de la structure » (Gilbert Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil, Systématicité et ouverture*, Paris, PUF, 1989, p.12) que met en avant Ricœur ?

G. Kirscher dans la note 8 de la page citée ci-dessus évoque les articles de Ricœur faisant allusion à la pensée d'Eric Weil : « In *Histoire et Vérité*, Paris, Le Seuil, 1955 (dans deux études de 1952 : “Objectivité et subjectivité en histoire” et “Notes sur la philosophie et la sociologie de la connaissance”, respectivement pp.36-39 et 78-79). Egalement : “La philosophie politique d'Eric Weil”, *Esprit* (25), 1957, repris in *Histoire et vérité*, notamment, p.255 ; “Ethique et politique”, *Esprit*, mai 1985, repris in *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986. Enfin “De la sagesse à l'absolu par l'action”, *Actualité d'Eric Weil*, p.407-423 » (*ibidem*). Et les articles de Ricœur consacrés à Eric Weil sont plus tard repris dans *Lecture 1, autour de la politique*, Paris, Seuil, 1991 » (*ibidem*).

Nous pouvons ajouter aussi une note de « Renoncer à Hegel » (paru dans *Temps et Récit III*, Paris, Seuil, 1985, pp.293-4, note 1.) où Ricœur évoque le point de vue de Weil, concernant « le rapport de Hegel aux Etats contemporains » (Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, ch.V, « Le caractère de l'Etat moderne », Paris, Vrin, 1950, pp.78-104.)

²²⁸ Eric Weil, *Philosophie politique*, *op.cit.*

auteurs ensemble : « Une réflexion sur le mal permet d’approfondir la philosophie politique en double direction » (L1, 113). Et il ajoute : « Cette réflexion dépasse elle aussi le simple formalisme moral qui distingue le valable et le non-valable ; mais elle le dépasse en direction d’un principe du mal qu’elle appelle “causalité impure”, ‘sécession des consciences’ » ; cet approfondissement concerne la philosophie politique – car, en dépassant le formalisme en direction du mal radical, elle ne permet plus d’identifier simplement individu et violence comme le fait la philosophie politique, mais discerne un effet ou un signe du mal dans toute réalité historique, y compris l’Etat ; bref, une réflexion sur le mal contraint de thématiser la coïncidence originelle de la violence et de la raison dans l’Etat, à quoi répugne la philosophie politique » (L1, 114-115).²²⁹ Cela marque à la fois la proximité et la différence entre Ricœur et Weil autour de la réflexion sur l’État que nous allons évoquer plus tard ; par ailleurs, le fait que Ricœur fréquente les oeuvres de Weil n’est pas sans rapport avec son article remarquable intitulé « Le paradoxe politique » en 1957, à la suite des événements de Budapest, où il mène jusqu’au bout sa réflexion sur la politique. Il nous y indique que le centre de gravité du « paradoxe politique » se trouve dans la formule selon laquelle « le plus grand mal adhère à la plus grande rationalité » (HV, 262). Comme il le remarque, « le mal politique ne peut pousser que sur la rationalité spécifique du politique » (HV, 262).

Ces premières considérations nous permettent déjà d’affirmer que Ricœur emprunte à la pensée weilienne les thèmes qui serviront à construire sa propre vision éthico-politique²³⁰. A travers sa lecture de Weil, nous pouvons dégager certains points concernant la pensée hégélienne de Ricœur, entre autres comment celui-ci délimite la pensée hégélienne dans le plan anthropologique. Ajoutons que Weil est souvent tenu pour être un « kantien

²²⁹ Paul Ricœur, « La ‘philosophie politique’ d’Eric Weil » (1957), *Lecture 1, op.cit.*, p. 113.

²³⁰ D’après Patrice Canivez, un des spécialistes de Weil, l’analyse que propose celui-ci de la politique hégélienne se trouve dans le cadre anthropologique. Et à la différence de Kojève, qui développe l’anthropologie philosophique de Hegel à partir de la *Phénoménologie de l’esprit*, Weil renvoie plutôt aux *Principes de la philosophie du droit* où il existe une forme de l’anthropologie plus élaborée (cf. Patrice Canivez, *Le politique et sa logique dans l’oeuvre d’Eric Weil*, Paris, Kimé, 1993, p.43).

post-hégélien »²³¹. Ricœur partage la méthode weilienne qui veut qu'il faille penser « ensemble » Kant et Hegel au sein de l'effectuation de la liberté humaine. En revanche, vu les limites de leurs entreprises, que ce soit la morale formelle de Kant qui reste à l'échelle de l'individu, ou l'État de Hegel comme incarnation du savoir absolu, Ricœur, avec la médiation imparfaite, cherche à penser « autrement et mieux » qu'eux. Nous développerons ce dernier point dans le premier chapitre (intitulé « Le style kantien post-hégélien ») de la deuxième partie.

Nous allons à présent développer les recoupements entre Ricœur et Weil, tout d'abord autour de la réflexion sur l'absolu – qui contraste avec l'Absolu d'Hyppolite – sur l'histoire et sur la critique de la morale formelle ; ensuite, autour de la problématique de l'État où convergent la raison, le discours et la violence. Et nous finirons par le thème du « paradoxe politique » de Ricœur.

1.3.2. L'homme comme un « devoir-être »

Comme nous l'avons dit, Ricœur, en refusant l'Absolu comme réflexion qui n'est plus tributaire de l'homme, manifeste définitivement une interprétation anthropologique des oeuvres hégéliennes. Cette approche nous conduit à nous focaliser sur la définition weilienne de l'homme. Tout d'abord, Weil réinterprète la définition traditionnelle de l'homme comme animal rationnel. Il oppose la « définition scientifique », selon laquelle l'homme est capable de raison, à la « définition humaine » selon laquelle l'homme doit accomplir sa raison. Cette dernière pour l'homme n'est donc plus une capacité, mais est une exigence ou un devoir attendant d'être réalisé :

« L'homme est un animal doué de raison et de langage : [...] à savoir que les hommes ne disposent pas d'ordinaire de la raison

²³¹ Marcelo Perine, *Philosophie et violence, Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, traduit du brésilien par Jean-Michel Buée, Paris, Beauchesne, 1991, p.130.

Selon M. Perine, la formule 'kantien post-hégélien' « ne se rencontre nulle part dans les textes de Weil, mais elle est essentielle » (*ibidem.*, note 13). Il trouve pertinent, à la suite de Ricœur, qu'on emploie la formule « kantien post-hégélien » pour décrire la pensée de Weil.

et du langage raisonnable, mais qu'ils *doivent* en disposer pour être des hommes pleinement. L'homme naturel est un animal ; l'homme tel qu'il veut être, tel qu'il veut que soit l'autre pour que lui-même le reconnaisse pour son égal, *doit* être raisonnable. [...] et la définition humaine n'est pas donnée pour qu'on puisse reconnaître l'homme, mais afin qu'on puisse le réaliser. »²³².

Remarquons que cette définition, par rapport à la définition scientifique qui est statique, est plus dynamique. Cette définition weilienne de l'homme pourrait être analogue à la définition de la conscience, du sujet, chez Ricœur, car face au défi hérité des philosophes du soupçon (CI, 109-121), notre auteur considère la conscience comme une *tâche* qui se détache de l'immédiateté évidente de la conscience. Nous pouvons également rappeler ici la notion spinoziste de *conatus*, de l'effort d'exister, chère à notre auteur, pour décrire le « devoir être » de l'homme. Il en résulte que les deux auteurs partagent un point de vue téléologique sur l'action humaine.

Weil, insistant sur ce « devoir être » de l'homme, part de la négativité qui le pousse pour se satisfaire. D'après lui, l'homme est l'être « qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qui est »²³³. A travers le travail du négatif, il devient « ce qui n'est pas » en se débarrassant de l'état animal pour atteindre le contentement qui consiste à satisfaire ses besoins et ses désirs. De plus, cette recherche du contentement ne s'arrête pas au moment de la satisfaction des désirs mais « dans et par la raison »²³⁴. S'il existe une opposition entre le contentement et la raison, ce n'est pas le désir ou la recherche du contentement qui posent un problème, mais un contentement qui refuse d'entrer dans et par la raison. C'est cela qui devient « une forme

²³² Eric Weil, *Logique de la philosophie, op.cit.*, p.5.

²³³ *Ibid.*, p.5.

Comme le constate Patrice Canivez, on peut renvoyer cette définition à celle que donne Hegel du temps. (Patrice Canivez, *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil, op. cit.*, p.9). Dans §258 de l'*Encyclopédie*, Hegel nous dit : « Le temps, comme unité négative de l'être hors de soi est aussi un abstrait, un idéal. – C'est l'être qui, en étant, n'est pas et n'étant pas, est » (G.W.F. Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, p.144).

²³⁴ Eric Weil, *Logique de la philosophie, op.cit.*, p.17.

déterminée de la négativité » que Weil appelle la violence. Alors, la violence s'oppose définitivement à la raison qui s'inscrit dans le discours cohérent. Par conséquent, « le philosophe veut que la violence disparaisse du monde »²³⁵. Sans nier l'importance de la négativité, Weil comme Ricœur à sa suite, met en avant l'affirmation originaire qui est plus fondamentale que la négativité²³⁶ car elle est comme un témoignage de la puissance de l'Être. Par contre, en ce qui concerne le concept de désir, nous verrons dans le troisième chapitre (intitulé: Hegel dans *De l'interprétation, Essai sur Freud* de Ricœur) de la deuxième partie, que Ricœur, au lieu d'opposer le désir à la raison comme le fait Weil, met en avant la dimension archéologique du désir auquel doit être reconduite la conscience de soi comme tâche.

1.3.3. L'absolu dans le cadre anthropologique

Ce qu'il faut retenir de la définition weilienne de l'homme, c'est le fait que le « devoir être » exige la « réalisation » de l'homme. Après avoir développé les catégories de la Logique (Conditions, Conscience, Intelligence, Personnalité), Weil, dans la *Logique de la philosophie*, consacre un chapitre au thème de « L'Absolu » dans lequel nous pouvons observer son penchant anthropologique. Comme il l'indique dans l'exergue de ce chapitre :

« L'homme qui ne se contente pas de s'exprimer dans le conflit comme image, mais se tourne vers le conflit pour le saisir dans son universalité concrète, aboutit au discours unique et absolument cohérent dans lequel il disparaît en tant que personnalité : c'est la pensée qui existe en se pensant elle-même, l'*Absolu* »²³⁷.

²³⁵ *Ibid.*, p.20.

²³⁶ Comme le dit Weil, « c'est la négativité, non la positivité qui tient ensemble ciel et terre, c'est la contradiction qui est le sang et le souffle de l'Être » (*ibid.*, p.52).

²³⁷ *Ibid.*, p.319 ; repris par Ricœur dans *Lecture 1*, p. 116.

Selon Ricœur, l’Absolu de Weil « n’est pas ici la dernière catégorie »²³⁸. Et notre auteur ajoute : « Il me semble qu’on ne souligne jamais assez le tour anthropologique qui est déjà pris avec la catégorie d’Absolu. En ce sens on n’est déjà plus hégélien quand on entre dans la catégorie d’Absolu » (L1, 116). Ricœur met ici l’accent sur le fait que la catégorie de l’Absolu n’est plus l’Esprit absolu hégélien. Néanmoins, cette approche anthropologique de Weil, d’après Ricœur, n’est pas sans problème si nous renvoyons aux dernières phrases de l’exergue du chapitre « L’Absolu » : « C’est la pensée qui est, en se pensant elle-même, l’Absolu » (L1, 116). Est-ce une pensée humaine qui devient l’absolu ? Si c’est vrai, l’homme ne retombe-t-il pas dans l’anthropocentrisme ? Pour Ricœur, l’Absolu de Weil s’inscrit paradoxalement dans le « contenu non-hégélien » mais s’exerce en « fonction hégélienne » :

« L’Absolu, c’est le bond de l’attitude hors du conflit pour le placer sous le titre de la particularité comprise. Alors hégélien ? Non hégélien ? La réponse, me semble-t-il, est difficile à décider, sinon indécidable. Je dirai : *contenu* non hégélien, *fonction* hégélienne. Contenu non hégélien, la séquence “Art-Religion-Philosophie” ne joue ici aucun rôle ; mais le transfert du conflit personnel dans un médium non personnel et son issue dans un résultat qui n’est pas personnel n’en sont pas moins humains. Fonction hégélienne, en ce que le discours dans lequel l’Absolu se comprend a un caractère total qui paraît exclure qu’il y ait un après, un au-delà de l’Absolu. C’est par cette fonction de totalisation que le discours weilien répète, sans le redoubler, le discours hégélien » (L1, 118).

Il vaut la peine de transcrire les phrases du chapitre « L’Absolu » auxquelles Ricœur fait allusion pour bien saisir ce que veut dire l’Absolu humanisé selon lui :

« Il n’y a pas des discours cohérents de l’individu ; il y a discours cohérent [...]. L’homme comprend, à condition d’être ce discours

²³⁸ Paul Ricœur, *Lecture I*, p. 116.

dans sa totalité [...]. Ce qui est maintenant exigé de l'homme – ce qu'il exige de lui-même – est plus et autre chose : il ne suffit plus de se conformer ou de se subordonner à un autre pour se retrouver soi-même transformé ou reflété : il s'agit de l'*Absolu* dans lequel l'individu disparaît [...]. L'homme comprend (contient) la personnalité, et l'homme est la pensée, et la pensée est l'être. La nouvelle attitude est atteinte. Il ne faut plus chercher comment l'homme et l'Être se rencontrent : ils sont *un* dans le discours. Ce qu'il faut, non pas expliquer, mais expliciter, c'est cette unité comme l'unité des conflits dans leur totalité [...]. Pour le *Tout*, il n'y a pas d'*autre* »²³⁹.

Quoique Ricœur estime que la catégorie de l'Absolu de Weil a été humanisée, il trouve qu'il existe une difficulté majeure qui consiste en « l'apparente identification du discours cohérent avec le discours totalisant atteint avec la catégorie de l'Absolu ». Et il ajoute : « Je comprends assez bien pourquoi et comment on quitte l'Absolu, mais je comprends mal comment on maintient le projet de discours cohérent au-delà du discours de l'Absolu, qui est appelé ici “discours unique et absolument cohérent”. Restera-t-il cohérent en laissant tomber l'épithète “unique” et l'adverbe “absolument” ? » (L1, 118-119). Weil risque de retomber dans la fonction hégélienne qui totalise tout par le discours cohérent si celui-ci est tenu pour quelque chose de réalisé. Pour Weil, l'homme ne peut pas tenir de discours cohérent. En revanche, le discours cohérent peut être considéré comme un critère de contrôle qui examine la violence envahissant le discours.

1.3.4. La question de l'avènement du sens dans l'histoire

Lorsque notre auteur critique la philosophie rationaliste de l'histoire, il se penche sur la *Logique de la Philosophie* de Weil. Il constate à ce sujet, d'une part, l'approche anthropologique de Weil, d'autre part, il garde une attitude prudente face à la construction weilienne de l'histoire de la conscience, qui a pour but de chercher le sens universel en introduisant des

²³⁹ Eric Weil, *Logique de la philosophie*, op.cit., p.321-323; cité par Ricœur dans *Lecture 1*, op.cit., p.118.

catégories conceptuelles pour expliquer ainsi les événements dispersés et particuliers. En effet, si ces catégories sont si universelles, ne sommes-nous pas tentés par la découverte d'un sens qui révèle la vérité dans l'histoire ? Ces catégories exploitant le sens de l'histoire ne sont-elles pas prédominantes par rapport aux événements chronologiques ? Il souligne ici la tentation des philosophes de construire une histoire de la conscience à travers laquelle ils tâchent d'atteindre la totalité et la finalité. D'après Ricœur, le Eric Weil de la *Logique de la philosophie*, tout comme Auguste Comte, Hegel, Brunschvicg, Husserl..., « tous ces penseurs ont en commun la même conviction : la clarté que je cherche sur moi-même passe par une histoire de la conscience » (HV, 36). Et notre auteur emprunte l'expression weilienne pour distinguer les démarches différentes entre les historiens et les philosophes :

« Dans le langage d'Eric Weil, dit Ricœur, je dirai que l'histoire des historiens fait apparaître des “attitudes” humaines ; le philosophe, par son acte spécifique de reprise, élève les ‘attitudes’ au rang de “catégories” et cherche un ordre cohérent des catégories dans un “discours cohérent” ; mais alors cette histoire de l'esprit est déjà une “logique” de la philosophie” et non plus une histoire d'historien. » (HV, 39).

Ainsi, les philosophes prétendent « traiter l'histoire comme l'avènement d'un sens » (*ibidem.*). Il en résulte qu'il existe un écart inévitable entre « événement » historique et « avènement » d'un sens.

D'après notre auteur, « l'histoire des historiens n'est pas engloutie dans cette histoire signifiante. Elle est au contraire toujours présupposée comme la grande matrice des attitudes que le philosophe reprend » (HV, 39). C'est pourquoi, après avoir pris conscience du risque du traitement rationaliste des philosophes qui réduisent les événements historiques au sens catégorique par leurs choix, Ricœur met l'accent sur l'indispensabilité de l'histoire des historiens qui est « un avertissement permanent contre les risques de telle entreprise : elle est là qui rappelle au philosophe rationaliste l'importance de ce qu'il laisse pour compte, de ce qu'il renonce à thématiser en raison même de son choix de philosophe rationaliste ; l'histoire des

historiens rappelle au philosophe sur quel non-sens tout sens est prélevé. Et pourtant le philosophe ne sera pas ébranlé par ce spectacle de folie, d'échec, de rapacité que l'histoire étale, car il sait que son histoire n'est pas trouvée, mais retrouvée à partir des tâches de la raison » (HV, 39). A partir de cette constatation, Ricœur critique l'histoire de la conscience, de l'esprit, basée sur la catégorie. C'est ainsi qu'il écrit : « Cette histoire de la conscience n'abandonne pas seulement du non-sens (du moins au point de vue de la raison philosophique) ; elle abandonne aussi de l'individuel, du non-systématisable, de l'exceptionnel. Le caractère singulier, incomparable de chaque philosophie n'est-il pas un aspect de l'histoire aussi important que la rationalité du mouvement d'ensemble ? » (HV, 39-40)

1.3.5. L'emprunt de la définition weilienne de l'État par Ricœur

A la suite de Hegel, Ricœur, comme Weil, traite la morale kantienne comme une morale formelle et nous indique par ailleurs son insuffisance. La critique de la morale formelle et la problématique de sa réalisation concrète conduisent Ricœur au domaine de la politique. Bien que la liberté proposée par Kant s'inscrive dans « l'accord de l'individu avec lui-même dans ses maximes » (L1, 97), que cela garantisse l'autonomie de l'individu et que la morale impérative exige déjà une réalisation nécessaire et universelle, elle reste dans la sphère de l'individu et il lui manque une dimension intersubjective indispensable pour la réalisation concrète de la liberté²⁴⁰. Pour atteindre cette effectuation, pour satisfaire l'exigence de l'universalité et de la nécessité, il faut amener cette exigence des maximes dans la communauté historique où se trouvent des réseaux interpersonnels organisés par les institutions, par l'État.

C'est pour cette raison que Weil s'intéresse à la réalisation de la morale qu'il appelle la morale vivante. Cette dernière désigne l'action

²⁴⁰ D'après Ricœur, « c'est Kant, non Aristote, qui a placé la question de la liberté au centre de la problématique pratique. [...] le concept de liberté, au sens d'autonomie personnelle, ne pouvait pas être conçu par aucun penseur grec. A partir de Kant, la liberté pratique est, en quelque sens que ce soit, une détermination de la liberté » (TA, 275, essai).

gouvernementale qui a pour but « la survie de la communauté comme communauté d'hommes qui mène une vie pour eux sensée, la survie donc de cette universel particulier concret qu'est une morale vivante »²⁴¹. Selon Weil, il faut montrer ce qui, dans la morale formelle elle-même, exige son propre dépassement vers une théorie de la communauté et de l'État. Face aux conflits inévitables entre l'un et l'autre, sans retomber dans la guerre de tous contre tous, il faut trouver un troisième terme pour les médiatiser et les réconcilier. C'est la fonction de la médiation qui nous amène à la problématique des institutions et à la question de l'État.

Nous allons partir de la critique de la théorie de l'État de Hegel pour arriver à celle de Weil que Ricœur retient comme la définition pertinente de l'État.

1.3.5.1. La critique ricœurienne de la théorie de l'État de Hegel

Si l'État est introduit dans la réflexion philosophique, c'est que la liberté personnelle est en grande partie liée avec l'organisation institutionnelle qui circonscrit le lieu, sinon la limite, où se développe l'individu. Pour entrer dans la définition hégélienne de l'État, nous pouvons renvoyer, à la suite de l'indication de Weil, aux deux paragraphes, §257 et §258, des *Principes de la philosophie du droit* où se trouve l'essentiel de la définition hégélienne de l'État²⁴² dans laquelle « l'État est en soi pour soi ». Alors, comme le remarque Ricœur, chez Hegel, « l'État est matériel de la libre Raison » (TR3, 288) et « matériel de l'effectuation de l'Esprit » (TR3, 296). C'est un Etat incarné par « l'Esprit qui sait, veut et agit en lui-même ». Néanmoins, Ricœur trouve que ces définitions de l'État évoquées ci-dessous sont « les plus scandaleuses » (HV, p.267) chez Hegel.

Lisons à ce propos de la traduction de Weil :

²⁴¹ Eric Weil, *Philosophie politique*, op. cit., p.196-197.

La morale vivante est la traduction de la notion hégélienne de « *Sittlichkeit* » dont nous allons parler dans la quatrième partie de cette thèse.

²⁴² Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin, 1950.

« L'État, dit Hegel, est la réalité de l'idée morale (*sittliche Idee*), l'esprit moral en tant que volonté révélée, claire à elle-même, substantielle, qui se pense et se sait et qui exécute ce qu'elle sait et en tant qu'elle le sait. Il a son existence immédiate dans les mœurs et dans la tradition (*Sitte*), il a son existence médiatisée dans la conscience-de-soi de l'individu, dans le savoir et dans l'activité de celui-ci, et l'individu, par la conviction (*Gesinnung*), possède sa liberté substantielle en lui (sc. l'État), qui est son essence, but et produit de son activité. » (§257)²⁴³

« L'État, en tant que réalité de la volonté substantielle, réalité qu'il possède dans la conscience particulière élevée à son universalité, est raisonnable en et pour soi. Cette unité substantielle est but en soi (*Selbstzweck*) absolu et immobile, (but) dans lequel la liberté atteint son droit le plus élevé, de même que ce but final (*Endzweck*) possède le droit le plus élevé envers les individus, dont le devoir suprême est d'être membre de l'État) (§258)²⁴⁴

Ce qui est séduisant dans la citation ci-dessus est que la liberté des individus pourrait être complètement réalisée, mais à condition de s'engager dans l'Etat, car, d'après Hegel, elle atteint à « la réalité effective de la liberté concrète » (§ 260). En revanche, nous nous demandons : est-il vrai que dans l'État « la personne individuelle et ses intérêts particuliers trouvent leur développement complet et obtiennent la reconnaissance de leur droit-pour-soi (dans le système de la famille et de la société civile) » (§ 260)? Est-il un Etat que nous pouvons reconnaître dans la réalité, ou bien un Etat idéal ? Lorsque les individus « passent d'eux-mêmes à l'intérêt de l'universel [...] avec leur savoir et leur vouloir, ils reconnaissent cet universel, le reconnaissent comme leur propre esprit substantiel et agissent en vue de l'universel comme de leur but final » (§ 260), peuvent-ils vraiment se réaliser sans risquer d'être écrasés par cet universel, cet esprit substantiel, cet Etat ? Et le but de l'État, selon Hegel, consiste précisément à montrer la force et la profondeur de l'unité entre l'individu et l'universel. L'État permet « au principe de la subjectivité de s'accomplir au point de devenir

²⁴³ *Ibid.*, p.45.

²⁴⁴ *Ibid.*, p.45-46.

l'extrême autonome de la particularité personnelle et de le ramener en même temps dans l'unité substantielle et ainsi de conserver en lui-même cette unité substantielle » (§ 260).

Pour notre auteur, ce qui pose problème est de traiter l'État comme hypostase de l'Esprit. Cette hypostase désigne le fait d'attribuer à l'État une substance ontologique et absolue. Alors, il se pense, se veut, agit en lui-même. A la limite, il est indépendant de la pensée humaine. Comme le dit Ricœur : « On peut se demander si cette hypostase de l'esprit, ainsi élevé au-dessus de la conscience individuelle et même au-dessus de l'intersubjectivité, n'est pas responsable d'une autre hypostase, celle même de l'État » (TA, 255). Tous les risques viennent alors de cette croyance naïve selon laquelle l'État est l'incarnation de l'Esprit du peuple, que la liberté de l'individu y est réalisée effectivement. Comme c'est l'État qui est la valeur absolue, face aux conflits entre l'individu et l'État, celui-ci demande le sacrifice au peuple, convoquant inévitablement la violence, et même la mort de l'individu. C'est ainsi que commente Ricœur :

« Nous ne cessons de lire : l'Esprit se sait lui-même dans l'État et l'individu se sait lui-même dans ce savoir de l'Esprit. Je l'ai dit plusieurs fois, rien, selon moi, n'est plus ruineux théoriquement, ni plus dangereux pratiquement, que cette prétention à savoir dans l'ordre éthique et politique. [...] Tous les fanatismes post-hégéliens sont contenus *in nuce* dans l'idée que l'individu se sait dans l'Etat qui lui-même se sait dans l'Esprit objectif. Car si un homme ou un groupe d'hommes, un parti, s'arroge le monopole du savoir de la pratique, il s'arrogera aussi le droit de faire le bien des hommes malgré eux. C'est ainsi qu'un savoir de l'Esprit objectif engendre la tyrannie » (TA, 256-257).

Ricœur a bien remarqué que ce n'est pas l'exigence de la liberté qui pose un problème, mais plutôt la question de « qui ». Ce « qui », que ce soit une personne ou un groupe, s'exprime au nom de la liberté et se manifeste comme fondement d'effectuation de la liberté.

1.3.5.2. La définition de l'État chez Weil

« L'État est l'organisation d'une communauté historique ; organisée en État, la communauté est capable de prendre des décisions » (Eric Weil, Philosophie politique § 31, p, 131)²⁴⁵

Comme Ricœur insiste sur « tous les termes de cette définition » (TA, 398) de Weil, celle-ci nous donne un indice important concernant sa réflexion sur la politique. Par rapport à l'État au sens hégélien²⁴⁶, remarquons que cette idée d'État est issue de la modification, de manière anthropologique, de la théorie hégélienne de l'Etat. Et certaines caractéristiques hégéliennes sont quand même conservées, car, comme pour Hegel, l'Etat, pour Weil et Ricœur, ne serait pas hors du cadre de l'histoire ni de celui de la communauté. Comme le dit Ricœur : « Je préfère suivre Hegel qui définissait l'économie comme un mécanisme des besoins et donc comme un 'Etat extérieur', soulignant par cet adjectif la différence avec l'intégration de l'intérieur d'une communauté historique concrète par ses coutumes et ses moeurs. Il me paraît utile de conserver cette suggestion de Hegel, et, suivant Eric Weil, de réserver le terme de société pour le mécanisme économique et celui de communauté pour les échanges marqués par l'histoire des moeurs et des coutumes. » (TA, 394-395)

D'après Ricœur, il faut traiter l'État de Hegel comme « l'expression limitée, comme la pointe avancée d'une pensée qui a décidé de situer toutes ses récriminations à l'intérieur et non à l'extérieur de la réalité politique pleinement reconnue. C'est à partir de cette expression limite qu'il faut comprendre tout ce qui peut être dit contre l'État et contre la folle prétention qui s'empare de son intention raisonnable » (HV, 267-268). En effet, comme Hegel, Ricœur renvoie le modèle de l'État aux Grecs. Précisément, c'est dans la Cité qu'il existe un *télos* du « bien-vivre ». Bien que Ricœur

²⁴⁵ Eric Weil, *Philosophie politique, op. cit.*, p.131 ; repris par Ricœur dans L1, 131 ; TA, 398 ; CC, 161 et MHO, 355.

²⁴⁶ D'après Eric Weil, l'Etat hégélien concret « est une monarchie, plus précisément une monarchie constitutionnelle, fortement centralisée dans son administration, largement décentralisée en ce qui concerne les intérêts économiques, avec un corps de fonctionnaires de métier, sans Religion d'Etat, absolument souverain aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur. En un mot c'est l'Etat moderne... » (Eric Weil, *Hegel et l'Etat, op. cit.*, p.56).

avoue que la médiation de l'État est indispensable afin que l'individu y soit réalisé, il ne se résigne pas à l'interprétation hégélienne sur l'autoréalisation de l'État doté d'un caractère absolu.

Ricœur remarque que la philosophie politique de Weil comprend la théorie de l'État ; cette philosophie, pour notre auteur, peut se situer dans un contexte plus large. Car la philosophie politique de Weil, qui se rapporte à « l'action dans l'histoire » et à « l'action raisonnable », contraste à la fois avec le romantisme et avec l'existentialisme. Ces deux derniers, de manières différentes, ont la même tendance à opposer l'histoire à la raison – « la raison considérée comme contraignante, anonyme, toute faite, l'histoire décrite comme jaillissement subjectif (ou intersubjectif) et spontané » (L1, 95). En outre, Ricœur souligne la conviction préalable de Weil, en « ce que l'action humaine, considérée en tant que politique, est sensée ; elle a des structures essentielles, des concepts propres qui font coïncider l'historique et le raisonnable. La philosophie politique consiste à dire ces structures essentielles, ces concepts propres » (L1, 95). D'autre part, elle parle de la communauté historique organisée par l'État et indique la relation entre la morale et la politique qui l'englobe. Cela ne s'éloigne pas du projet hégélien des *Principes de la philosophie du droit* dont le souci principal est l'effectuation de la liberté qui n'est possible qu'à travers des institutions, et qui se trouve dans la partie *Sittlichkeit*, la vie éthique, de cet ouvrage.

1.3.5.3. La critique du formalisme kantien dans la philosophie politique de Weil

Avant de parler en détail de l'acceptation de la définition weilienne par Ricœur, il vaut la peine de s'arrêter sur la question de la morale kantienne. Ricœur signale en effet que « la philosophie politique [de Weil] part de la morale et doit partir d'elle pour être philosophique » (L1, 96). Notre auteur définit la morale au sens kantien comme « point de départ de la philosophie politique ; ce point de départ est à la fois nécessaire et insuffisant » (L1, 96). Pour Weil, la morale reste à l'échelle de l'individu, elle demeure formelle car elle ne se borne qu'à « l'accord de l'individu avec lui-même dans ses maximes » (L1, 97). Il faut cependant que la morale formelle, tributaire de la sphère de l'individu, puisse être reconduite à celle

de la communauté historique afin de devenir une morale vivante. Ce passage de la morale formelle à la morale vivante s'inscrit dans l'exigence de la morale elle-même, comme la morale impérative. Si la morale est universelle comme le dit Kant, il faut que la morale soit « réalisée ». Selon Weil, « il est parfaitement légitime, parfaitement naturel de demander à la morale et à la raison de se poser le problème de savoir comment elles s'y prendront pour se réaliser sur le plan de la puissance » (EC II, p.207). Autrement dit, la morale doit être conduite à son effectuation, il faut l'introduire dans la sphère de la communauté, dans une relation intersubjective. C'est pourquoi il ne suffit pas de se borner à « dire le but sans donner le chemin »²⁴⁷ (L1, 97). Ce chemin est frayé principalement par les institutions de la communauté qui s'avère ordonnée et rationnelle. Au lieu de nous indiquer un passage de la « morale » à la « politique » où l'une reste extérieure à l'autre, la philosophie politique de Weil, d'après Ricœur, « est le mouvement même qui part de la morale, l'englobe comme point de départ et la dépasse dans une théorie de l'État » (L1, 96,). De là, observons que la philosophie politique de Weil s'inscrit dans le cadre de la philosophie de Hegel, car celui-ci remarque aussi que la morale kantienne demeure dans la sphère de l'individu et manque d'une réalisation concrète. Ricœur reprend ce point dans un article intitulé « La raison pratique ». Nous reviendrons là-dessus dans le premier chapitre de la quatrième partie consacré à la question de la *Sittlichkeit*, de la vie éthique. Si la morale formelle kantienne est insuffisante, observons comment la morale vivante se réalise²⁴⁸. Celle-ci se rapporte inévitablement à la théorie weilienne de l'État.

1.3.5.4. Le formalisme dans la théorie weilienne de l'État

La théorie weilienne de l'État est bien préparée par un parcours « qui mène du formalisme moral à la société-communauté, en passant par le droit

²⁴⁷ « Cette exigence, c'est l'exigence même de “réalisation inscrite dans l'impératif moral”. En effet, la morale, même formelle, appartient déjà au cycle de l'action : “Agis de telle manière que la maxime de ton action...” », dit-elle. Mais elle dit le but sans donner le chemin » (L1, 97).

²⁴⁸ Comme le dit Patrice Canivez, le problème de la réalisation de la morale gouverne toute la pensée politique de Weil (cf. Patrice Canivez, *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, op. cit., p.174).

naturel, l'éducation, le travail rationalisé, l'insatisfaction de l'individu, la morale » (L1, 103). Pour Weil, l'État est d'abord une communauté dans l'histoire, au lieu d'une instance artificielle comme le pense Hobbes ; c'est une organisation de la décision par laquelle l'État fait son histoire, qui vise à la durée de la communauté et à écarter à la fois la menace de l'extérieur – la destruction – et de celle de l'intérieur – la dissociation²⁴⁹.

Weil poursuit en signalant que l'État « vise essentiellement la durée de la communauté particulière ‘historique’ »²⁵⁰. Il précise que « l'État moderne se réalise dans et par la loi formelle et universelle »²⁵¹ à travers laquelle il se distingue d'autres formes antiques. Dans l'État moderne, l'individu n'a plus le droit d'exercer la violence. Comme l'estime Weil, « l'État moderne détient le monopole de l'emploi de la violence [...] nul ne peut être contraint, en quelque domaine que ce soit, sinon par l'Etat. Le premier crime, le crime fondamental dans l'État moderne, est constitué par l'emploi de la violence (même indirecte) par un individu à titre individuel. Seul l'État peut contraindre »²⁵². D'après Weil, ce n'est pas le monopole étatique de la violence qui est essentiel dans l'État moderne, mais « le fait que l'action de l'État , de même que l'action de tout citoyen, est réglée par des lois »²⁵³. Et il précise :

²⁴⁹ Ricœur écrit: « Il reste l'essentiel : rendre raison de ce qui organise la communauté, à savoir l'Etat. Il n'était pas impossible d'introduire la notion d'État avant la communauté, car il en est l'organe de décision : en ce sens il n'est pas une construction artificielle, comme le veut Hobbes ; encore moins un pur arbitraire, comme dans les théories étatistes qui généralisent un moment de l'histoire de l'État, le moment de la tyrannie. Mais si l'État est postérieur à la communauté, dans l'ordre des nations, il apporte le moment irremplaçable de l'organisation, de la décision ; c'est seulement en lui que la communauté – qui est histoire – fait son histoire et contribue à l'histoire universelle de manière consciente. Par cette fonction de décision, l'État vise essentiellement à la durée de la communauté ; à travers lui, la communauté s'efforce de répondre aux menaces intérieures de dissociation et extérieures de destruction, et ainsi de survivre. » (L1, 103-4).

²⁵⁰ Eric Weil, *Philosophie politique*, op. cit. , p.139.

²⁵¹ *Ibid.*, p.142.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibid.*, p.143.

« [...] l'emploi de la violence reste réservé à l'État, qui crée, enforce et exécute les lois et, par la loi, règle l'emploi de la violence. Il ne l'emploie cependant que dans certaines circonstances qu'il est seul à définir par la loi et en dehors desquelles il s'interdit lui-même de s'en servir. Cette loi est formulée et formelle, et aucun droit non-écrit ne peut être invoqué contre elle : le contenu de la loi peut-être influencé, voire fourni par de tels droits traditionnels ("imprescriptible", "naturels"), mais la reconnaissance de ces droits par l'État est requise de façon absolue, et elle n'est donnée que dans la forme de la loi »²⁵⁴.

Ainsi, Weil souligne la souveraineté de la loi, traduite par l'« indépendance du juge »²⁵⁵, qui caractérise l'État moderne qu'il appelle l'État du droit. Alors, la loi n'est ni moyen ni donné, c'est justement dans la loi que « l'État existe en se pensant »²⁵⁶ ; c'est la loi qui donne la forme de la conscience aux buts derniers de la communauté pour que celle-ci puisse s'exprimer en elle. Il y a deux éléments inscrits dans l'État constitutionnel : le droit pénal et le droit civil. Lorsque Weil constate que l'on met souvent en avant la violence étatique incarnée dans le droit pénal, il nous rappelle de ne pas négliger l'importance du droit civil et nous dit que « comme nous cherchons le caractère positif de la loi, nous serons obligés de nous tourner ailleurs pour le trouver, vers le droit civil »²⁵⁷.

Selon Ricœur, les points évoqués plus haut par Weil paraissent insuffisants pour aller jusqu'au bout de la définition weilienne de l'État selon laquelle la communauté historique prend des décisions. C'est-à-dire que sa décision et sa volonté de survie ne sont pas marquantes dans le développement de la théorie étatique de Weil. Même si Weil se rend compte de la violence du droit pénal s'imposant aux citoyens, il se focalise sur la construction d'« une théorie de la "forme" de l'État et non du "pouvoir", que semblait pourtant appeler cette définition de l'État comme décision et volonté de survie. [...] elle met au premier plan de la théorie de l'État non le

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibid.*, p.162.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.144.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.145.

monopole de la violence, mais la structure juridique, et dans cette structure juridique, non le droit pénal, mais le droit civil » (L1, 104). Bien que dans l'État moderne – où s'érigent les conditions réelles de l'égalité des individus, en tant que personnes, devant la loi – la liberté se réalise dans la loi, la caractéristique arbitraire et volontaire de l'État est moins soulignée. Constatant la subordination de l'administration à la fonction décisive de l'État, Ricœur estime que le problème du pouvoir ne doit pas être occulté par l'ambition weilienne de construire un « devoir-être » inscrit dans l'organisation rationnelle en forme d'« Etat du droit ». C'est pourquoi Ricœur considère que Weil ignore la question du « pouvoir » et risque, au milieu de la politique, de retomber dans le formalisme qu'il critique chez Kant. Sans nier bien entendu l'exigence weilienne de l'arrangement rationnel de l'État, Ricœur se demande : « Ce formalisme juridique qui caractérise l'État moderne – comme le travail caractérise la modernité de la société – est-il l'essentiel de l'État ? » (L1, 104).

Si Weil envisage de mettre l'accent sur le côté rationnel, surtout sur celui du droit civil, de l'État en tant qu'institution (rationnelle), Ricœur reste quant à lui attentif au mal provoqué par le monopole de la violence de l'État qui se justifie comme rationnel. Par la rencontre de la théorie weilienne de l'État, Ricœur, d'une part, constate le formalisme²⁵⁸ dans lequel retombe Weil ; d'autre part, il met en question le problème de la décision arbitraire du pouvoir étatique. Comme il le dira dans les années 90 : « Il y a dans l'État un pouvoir de décision, une capacité de vouloir, un arbitraire qui est d'une autre nature que le vouloir vivre ensemble rationnel de la société civile. C'est autour de ce problème que j'ai beaucoup tourné, parce que je crois que nous ne pouvons pas l'esquiver si nous voulons penser

²⁵⁸ D'après Joël Roman, « ce que Ricœur retient de Weil, c'est d'abord la position du problème anthropologique : l'homme est discours et violence conjointement et en permanence. A tel point que lorsque Weil veut mettre en scène une progression, une éducation de l'homme, et paraît à cette fin séparer les deux pôles pour confiner l'individu dans la violence et situer la raison dans l'Etat, Ricœur proteste. Il voit en effet deux risques à cette séparation : un idéalisme politique ou plus précisément un formalisme politique, dans la mesure où, garant de la rationalité face à la violence de l'individu, l'Etat y est décrit selon son sens normatif, non selon son origine violente » (Joël Roman, « Entre Hannah Arendt et Eric Weil », in revue *Esprit*, 1986, p.42).

philosophiquement le politique, c'est-à-dire une forme avancée de la rationalité, mais qui comporte aussi une forme archaïque d'irrationalité »²⁵⁹. Cette irrationalité dans l'État qui se croit rationnel nous conduit au thème du « paradoxe politique » selon lequel le caractère irrationnel n'a pas disparu dans la rationalité construite par l'État de droit ; il existe un mal spécifique propre à la rationalité politique.

1.3.6. Le paradoxe politique²⁶⁰

« Le plus grand mal adhère à la plus grande rationalité » (HV, 262).

A travers l'oeuvre d'Eric Weil, nous pouvons plus facilement comprendre ce que signifie le « paradoxe politique » à partir duquel Ricœur met en doute la raison politique incarnée dans l'État en introduisant la problématique du mal du pouvoir, celui-ci venant de la rationalité spécifique de l'autonomie politique comme une volonté qui à la fois se prétend rationnelle et prend des décisions. Et si l'on attribue la caractéristique rationnelle à l'autonomie politique, cela ne nous conduit pas nécessairement au bonheur, mais parfois, au contraire, à la souffrance. Cette autonomie ne peut être réduite, insiste Ricœur, à aucune forme de réforme, ainsi que le fait le communisme qui attribue le mal politique à l'aliénation économique. Autrement dit, il n'y a pas de grande différence entre le régime socialiste et le régime capitaliste.

Le souci de la liberté médiatisée par des institutions comme dispositifs rationnels, l'inquiétude quant à l'abus du pouvoir qui s'inscrivent dans ce paradoxe politique où convergent le mal et la rationalité résument la pensée ricœurienne de la politique :

²⁵⁹ Paul Ricœur, *La Critique et la conviction*, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p.149.

²⁶⁰ C'est le titre d'un article paru à la suite des événements de Budapest en 1957. Cependant, la notion de « paradoxe politique » proposée par notre auteur sera réutilisée ultérieurement comme un point de vue essentiel concernant la politique. Pour lui, en résumé, le paradoxe politique s'inscrit dans « la conjonction fragile dans le politique entre la forme (Constitution, Etat de droit) et la force (naissance dans la violence et rémanence de la violence dans l'exercice du pouvoir) » (L1, 286).

« Rationalité spécifique, mal spécifique, telle est la double et spécifique originalité du politique. La tâche de la philosophie politique est, à mon sens, d'explicitier cette originalité et d'en élucider le paradoxe ; car le mal politique ne peut pousser que sur la rationalité spécifique du politique. [...] Le plus grand mal adhère à la plus grande rationalité, il y a une aliénation politique parce que le politique est relativement autonome» (HV, 261-262).

Le fait que Weil oppose la violence au discours rationnel dans l'État ne ressemble-t-il pas, à première vue, à ce paradoxe politique érigé par Ricœur ? Notre auteur est cependant plus attentif au mal venant de la rationalité politique, peu importe sous quelle forme. L'opposition proposée par Weil entre la violence et le discours rationnel, à notre avis, nous donne tout de même un critère pour le *télos*, le but, une exigence de la communauté historique au lieu d'une vérité déjà faite; le « paradoxe politique », quant à lui, nous donne une grille de lecture pour dévoiler le mal caché ou la violence²⁶¹ dans la légitimité construite par la rationalité politique inscrite dans l'institution.

C'est pourquoi la formule du paradoxe politique citée ci-dessus – « le plus grand mal adhère à la plus grande rationalité » – nous indique en filigrane que Ricœur ne s'éloigne pas de la négativité historique hégélienne, selon laquelle la Raison historique s'inscrit justement dans la négativité de soi qui stimule le parcours historique en tant qu'émancipation. Si nous renvoyons la Raison historique à la rationalité politique et la négativité au mal, le paradoxe politique s'appuie sur la thèse hégélienne mais la conteste. Précisément, la raison politique qui vise le bien de la communauté se contredit et devient une négativité entendue comme un mal s'imposant aux hommes, résultant en un paradoxe politique dont le mal est comme l'exemple de la contradiction de soi de la Raison. Cela ne nous montre-t-il

²⁶¹ Comme le dit Ricœur : « C'est la dimension volontaire de l'État, avec la pointe de ce que j'appelais "violence résiduelle". Résiduelle plutôt que constitutive, d'ailleurs ; car la violence n'est pas le tout du politique, mais sa part d'ombre. Elle implique une menace permanente de résurgence, mais elle n'est pas, selon moi, constituant de l'État » (CC, 161).

pas que Ricœur, loin d'être optimiste vis-à-vis de l'institution, est plus attentif au fait de la négativité que Hegel lui-même ?

Ricœur ne refuse pas l'idée que l'État soit rationnel, comme l'élaborent Hegel et Weil. En revanche, à la différence de ces derniers, pour lui l'État n'est ni l'incarnation de la raison en soi pour soi, ni réduit aux fonctions administratives puisqu'il est un pouvoir qui prend des décisions. C'est pourquoi Ricœur fait preuve d'une prise de position ferme quant au refus du formalisme tant moral que politique. Pour notre auteur, il faut sortir de la sphère de l'individu dans laquelle s'inscrit la morale formelle, car celle-ci implique une exigence d'universalité en attendant d'être conduite à la réalisation effective, laquelle peut être décrite comme la communauté historique organisée par l'État tel que le définit Weil. Et cette définition ne peut pas se maintenir dans l'interprétation du fonctionnalisme qui occulte le mal lié à la rationalité spécifique du politique.

1.4. Le style kantien post-hégélien

1.4.1. Introduction

A plusieurs reprises²⁶², Ricœur a évoqué ce style²⁶³ kantien post-hégélien. Peut-on définir la pensée de notre auteur par ce « style kantien post-hégélien » ? Que signifie-t-il ? Et peut-on dire tout simplement que le style kantien post-hégélien de Ricœur est un geste de retour à Kant à travers Hegel ? Évoqué par un spécialiste de la pensée ricœurienne tel qu'Olivier Mongin, il est souvent plutôt rapporté au lien entre Kant et Ricœur qu'à celui entre Hegel et Ricœur, Hegel ne représentant alors qu'une nuance. Selon d'autres encore, tel par exemple Jean Greisch, le style propre à Ricœur serait le « style kantien post-husserlien ». En outre, ce style kantien post-hégélien est d'habitude attribué à la pensée d'Eric Weil plutôt qu'à celle de Ricœur. Cependant, pour nous, ce style chez Ricœur est crucial et n'a pas uniquement une signification chronologique. Nous anticipons que ce style s'inscrit, d'une part, dans la greffe herméneutique – dans laquelle il existe une relation complexe entre Kant et Hegel chez Ricœur, qui oblige notre auteur à utiliser l'expression « style kantien post-hégélien » – ; d'autre part, dans le fait que notre auteur cherche une manière de penser « ensemble, autrement et mieux »²⁶⁴ que Kant et Hegel.

Il peut paraître marginal de s'interroger sur l'influence de ce style chez Ricœur, mais pour qui s'intéresse à la pensée hégélienne chez lui, il semble incontournable d'enquêter sur le style kantien post-hégélien dans son oeuvre. Avant d'entamer cette analyse du style proprement dit chez Ricœur,

²⁶² Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance » (1968), *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p.403 ; « Hegel aujourd'hui » (1974), *op.cit.*, p. 352 ; « La raison pratique » (1979) p. 251 et « L'initiative » (1986) p.276, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986; *Temps et Récit III*, Paris, Seuil, 1985, p. 312, 369.

²⁶³ Nous parlons ici d'un style non pas d'écriture mais bien de pensée.

²⁶⁴ Paul Ricœur, « La liberté selon l'expérience » (1968), *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p.403.

penchons-nous sur l'adjectif « post-hégélien » que semble minimiser Oliver Mongin.

Tout d'abord, François Dosse s'interroge implicitement sur le lien complexe entre Ricœur et Hegel à travers des témoignages de spécialistes hégéliens, tels que Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, dont les thèses doctorantes ont été rédigées sous la direction de Ricœur²⁶⁵. Par ailleurs, au vu des dialogues entre Ricœur et les post-hégéliens français tels que Jean Wahl, Jean Hyppolite et Eric Weil, que nous avons évoqués dans la première partie, nous pouvons nous demander si Ricœur ne s'inspire pas de ces rencontres de pensées. Evidemment, la fréquentation avec les post-hégéliens français ne signifie pas nécessairement que Ricœur soit un post-hégélien, ni que Hegel joue de façon sûre un rôle dominant dans sa pensée. Néanmoins, tout cela aiguise notre curiosité quant à la relation entre Hegel et Ricœur: dans quelle mesure notre auteur renonce-t-il à Hegel et à quel point rejoint-il l'ambition hégélienne pour l'intégrer, de manière limitée, dans sa pensée? L'interrogation à propos du style kantien post-hégélien nous fournit l'occasion de nous éclairer à ce sujet.

Commençons donc dès à présent notre analyse et interrogeons-nous tout d'abord sur la pertinence de l'attribution d'un style kantien post-hégélien à Ricœur. Puis nous préciserons ce que signifie ce style et à quels endroits a lieu l'opération du style kantien post-hégélien chez notre auteur.

1.4.2. Y a-t-il réellement un style kantien post-hégélien chez Ricœur ?

D'après Greisch, il faut attribuer ce style à la pensée d'Eric Weil²⁶⁶ plutôt qu'à celle de Ricœur. Survolant le parcours ricœurien et y décelant

²⁶⁵ François Dosse, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie (1913-2005)*, *op. cit.*, p.494 -502.

²⁶⁶ Comme en témoigne Michaël Fœssel, Ricœur est « influencé très tôt par le « kantisme post-hégélien » d'Eric Weil » (Michaël Fœssel, « Le mal et la vie », in revue *Esprit*, Mars-Avril 2006, *op.cit.*, p.211). Ainsi que le dit Ricœur lorsqu'il évoque la pensée de Kant, « le kantisme que je veux maintenant développer est, paradoxalement, plus à faire qu'à répéter ; ce serait quelque chose comme un kantisme post-hégélien, pour emprunter à Eric Weil une

avec justesse la trace de la phénoménologie, Greisch ajoute qu'il vaudrait mieux qualifier le style de Ricœur de « kantien post-husserlien » plutôt que de « kantien post-hégélien ». Greisch nous précise ainsi son point de vue :

« Aux yeux de Paul Ricœur, la philosophie herméneutique ne saurait contourner les exigences critiques spécifiques de la réflexion. D'où la très grande importance qu'il accorde au geste critique kantien. De même que Éric Weil caractérisait sa position comme celle d'un kantisme posthégélien, celle d'un kantisme qui est 'plus à faire qu'à répéter' (CI, 402), j'estime qu'il ne serait pas exagéré de définir la position philosophique de Paul Ricœur comme celle d'un 'kantisme posthusserlien' »²⁶⁷.

Plus tard, dans un entretien entre François Dosse et Greisch, ce dernier estime que le rapport de Ricœur à Hegel est « d'abord un rapport brisé »²⁶⁸. En ce qui concerne le style kantien post-hégélien, Greisch réitère le point de vue précédent en précisant que la pensée herméneutique de l'histoire « découvre la nécessité de 'renoncer à Hegel' (un travail de deuil qui présente une tout autre allure que la prétention de critiquer Hegel pour le réfuter ou le dépasser) »²⁶⁹.

Olivier Mongin situe également la problématique du style kantien post-hégélien dans le lien entre Kant et Ricœur, même s'il constate que chez ce dernier « le kantisme n'est pas pour autant considéré comme point d'arrivée »²⁷⁰ et que dans le domaine de la pratique, la pensée kantienne est

expression, que paraît-il, il s'applique à lui-même » (« La liberté selon l'espérance », *Le conflit des interprétations*, op.cit., p.403).

²⁶⁷ Jean Greisch et Richard Kearney, *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, (Jean Greisch), Paris, Cerf, 1991, p.316.

²⁶⁸ François Dosse, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie (1913-2005)*, op. cit., p.500.

Nous pouvons ici nous poser la question suivante : si ce rapport est brisé, ne présuppose-t-il pas qu'il y ait eu un contact, une trace de combat entre les deux penseurs ?

²⁶⁹ Jean Greisch et Richard Kearney, *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, op.cit., p.316.

²⁷⁰ Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, op. cit., p.62.

obligée d'être médiatisée avec Aristote et Hegel (*ibid.*), par exemple dans la petite éthique de *Soi-même comme un autre*.

Non seulement les témoignages de Greisch et d'Olivier Mongin, mais plus encore certains commentaires de Ricœur lui-même nous embarrassent dans notre enquête sur la signification de l'épithète « post-hégélien » dans le style kantien post-hégélien chez Ricœur. En effet, celui-ci, dans un entretien, affirma :

« Je demeure tout autant débiteur à l'égard de Kant, et je dirais volontiers que je n'ai jamais cessé d'être finalement une sorte de postkantien, ne serait-ce qu'à travers Husserl et Nabert, voire un kantien post-hégélien, comme je m'amuse à dire » (CC, 128).

A première vue, ce style nous montre comme un retour à Kant chez Ricœur, qui se dit volontiers kantien. Il est en effet incontestable que, quel que soit le style attribué à Ricœur – kantien post-hégélien ou kantien post-husserlien²⁷¹ – le rapport à Kant chez lui est beaucoup plus limpide que celui qu'il entretient avec Hegel²⁷². Si Kant est bien prioritaire chez Ricœur, faut-il en conclure qu'un style kantien post-hégélien, à la limite, est un retour à Kant et que le sens de « post-hégélien » – et donc le rôle de Hegel – n'est qu'anecdotique dans ce style ? De plus, si l'épithète « post-hégélien » ne fait allusion qu'à Husserl et à Nabert, pouvons-nous en conclure que cette épithète n'a qu'un sens chronologique ? En effet, un retour à Kant chez

²⁷¹ Nous pouvons confirmer les dires de Greisch en renvoyant à l'article ci-dessous pendant la période de la philosophie de la volonté de Ricœur. Celui-ci, mettant l'accent sur la valeur de la « critique » et celle de la « limite » chez Kant, affirme que « Husserl fait la phénoménologie. Mais Kant la limite et la fonde » (Paul Ricœur, « Kant et Husserl », (1954-55), *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, p.250). Si l'on fait allusion à l'« imagination productrice » de Kant par laquelle Ricœur se plonge dans la question de la métaphore et du récit, et à l'« analogie de l'ego » de Husserl à laquelle s'appuie notre auteur dans la constitution de l'intersubjectivité, nous pourrions dire que le style kantien post-husserlien est une optique pertinente pour décrire le style de notre auteur, tel que le signale Greisch. Or, que ce soit dans le contexte de l'imagination productrice ou celui de l'analogie de l'ego, Ricœur n'oublie pas d'évoquer Hegel, quoique de manière marginale.

²⁷² Selon A-M Roviello, « L'herméneutique prolonge donc la philosophie kantienne de la réflexion en enrichissant et en élargissant celle-ci [...] » (Anne-Marie Roviello, « L'horizon kantien », in revue *Esprit*, 1986, p.154).

Ricœur est certain. En revanche, nous affirmons que le détour par Hegel est indispensable. Comme le dit ailleurs Ricœur, dans le contexte de la raison pratique, « c'est après un détour nécessaire par Hegel qu'un retour peut être fait à Kant » (TR3, 369).

Par ailleurs, n'oublions pas qu'un retour à Kant, qui est un effort laborieux, comprend la critique de ce dernier. Cela témoigne du « style de détour » (RF, 30) chez Ricœur. S'il existe un style de Ricœur, il s'exprime, selon Olivier Mongin, « par la passion du détour, par le choix d'une voie longue elle-même indissociable d'une prise en compte de la pensée et de l'action. [...] la figure de la spirale, de la torsion convient le mieux pour qualifier le style de Ricœur »²⁷³. Nous pouvons aussi élargir le commentaire, autour de la réflexion politique ricœurienne, de Marc Crépon, selon lequel les travaux ricœuriens apparaissent comme « une constante récurrente de l'exercice de la pensée »²⁷⁴. Il faudra en tenir compte pour comprendre le style kantien post-hégélien.

Enfin, nous pouvons situer le style kantien post-hégélien que nous pensons discerner chez notre auteur dans le cadre de la greffe herméneutique héritée de la phénoménologie husserlienne. En effet, certains spécialistes de la pensée ricœurienne ont remarqué l'empreinte de la pensée hégélienne chez notre auteur dans ce contexte. Oliver Mongin²⁷⁵, et plus encore Jean Greisch²⁷⁶, nous disent, à la suite de Ricœur, que la pensée

²⁷³ Olivier Mongin, *Paul Ricœur, op. cit.*, p.34.

²⁷⁴ Marc Crépon, « Du "paradoxe politique" à la question des appartenances », *L'Herne, Paul Ricœur, op.cit.*, p.307.

²⁷⁵ Olivier Mongin, *Paul Ricœur, op.cit.*, p.23.

²⁷⁶ Pour ce qui est de « renoncer à Hegel », Greisch estime : « Je dirais même que c'est finalement ce renoncement qui décide du lieu philosophique de l'herméneutique, chez Gadamer tout comme chez Ricœur. Mais ce renoncement implique l'aveu d'une dette. Plus qu'aucun autre auteur de la tradition, plus encore que Schleiermacher lui-même, Hegel a su formuler le problème central de la médiation qui continue à hanter la pensée herméneutique, même là où elle a renoncé au grand rêve hégélien d'une médiation parfaite du passé et du présent dans le présent absolu de l'esprit. C'est encore à Hegel que la pensée herméneutique a besoin de se référer si elle veut se dégager du piège de l'herméneutique romantique de Schleiermacher, en grande partie animée par le souci de reconstruire le sens d'une œuvre à partir de sa genèse dans l'intention première de l'auteur » (Jean Greisch,

hégélienne, en ce qui concerne la philosophie de la politique – et donc, l’herméneutique de l’action – reste remarquable et ne doit pas être oblitérée par le renoncement à la philosophie hégélienne de l’histoire.

1.4.3. La signification du style kantien post-hégélien

La formule « le retour à Kant à travers le détour par Hegel » nous indique une première signification du style kantien post-hégélien. Cependant, parfois, c’est plutôt l’inverse qui se joue : par exemple, lorsque notre auteur parle de l’effectuation de la liberté qui dépasse la sphère de l’individu. Ce renvoi de l’un à l’autre peut être considéré comme une réflexion sur l’héritage venant à la fois de Kant et de Hegel. A la limite, c’est une opération de greffe herméneutique qui vise à médiatiser l’insuffisance de part et d’autre afin de trouver un sens plus riche. Comme le dit notre auteur, « une des tâches de la philosophie est de procéder toujours à une récapitulation critique de son propre héritage, même si c’est une tâche écrasante de se confronter à des géants comme Kant et Hegel. Mais à un moment donné, il faut bien le faire » (TA, 237). Dès lors, l’adjectif « post-hégélien » dans le style kantien post-hégélien n’est plus anecdotique. Il se situe plutôt dans le contexte d’« une récapitulation de l’héritage philosophique ». Alors, s’il existe chez Ricœur un style kantien post-hégélien, comme il l’affirme ci-dessous, il vise à penser « ensemble » à la fois Kant et Hegel, « autrement » et « mieux ». Cela suffit pour disperser le doute le plus tenace qui marginalise l’influence de Hegel dans le style kantien post-hégélien. Comme l’estime aussi notre auteur :

« Chronologiquement, Hegel vient après Kant ; mais nous, lecteurs tardifs, nous allons de l’un à l’autre ; en nous quelque chose de Hegel a vaincu quelque chose de Kant ; mais quelque chose de Kant a vaincu Hegel, parce que nous sommes aussi radicalement post-hégéliens que nous sommes post-kantiens. A mon avis, c’est cet échange et cette permutation qui structurent encore le discours philosophique d’aujourd’hui. C’est pourquoi la tâche est de les penser toujours

« La métamorphose herméneutique », *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, op.cit., p.320).

mieux, en les pensant ensemble, l'un contre l'autre, et l'un par l'autre. Même si nous commençons à penser autre chose, ce 'mieux penser Kant et Hegel' appartient, d'une manière ou de l'autre, à ce "penser autrement que Kant et Hegel" »²⁷⁷.

Le style kantien post-hégélien n'est donc ni un retour pur et simple à Kant, ni une exclusion de Hegel par Kant, mais plutôt une tentative de médiatiser Kant et Hegel pour aller plus loin. Il nous semble justifié d'explicitier à présent ce que veut dire « penser ensemble, autrement et mieux ». Voyons ci-dessous un premier exemple :

« Rien ne montre davantage la supériorité du traitement dialectique que la comparaison entre Hegel et Kant. La philosophie de ce dernier reste prise dans des dichotomies insolubles : entre nature et liberté ; entre raison théorique et raison pratique, entre entendement et sensibilité ; entre devoir et plaisir. Je ne conteste point que ces dichotomies constituent "une crise nécessaire" de la raison elle-même. Leur surgissement fait éclater l'homogénéité de la nature et du naturalisme. Un autre que la nature surgit ; l'unidimensionnalité de l'entendement est rompue. A cet égard le kantisme représentera toujours un point de passage obligé pour tous les systèmes de pensée, de l'empirisme logique à la philosophie de langage ordinaire, qui croient pouvoir s'installer dans un langage sans conflit, sans apories, sans contradiction. Mais, s'il faut entrer dans le kantisme, on ne peut y rester. Le pas suivant au-delà de la dichotomie ne peut être fait à l'intérieur du même cadre philosophique. Le kantisme, en effet, reste une philosophie qui sépare, qui scinde. Ce n'est pas encore la pensée de la raison, c'est encore une pensée de l'entendement, bien que Kant ait aperçu le rapport de l'antinomie à la raison en quête de l'inconditionné. Mais demeurer dans la scission, c'est rester au plan de " l'entendement diviseur." L'antinomie kantienne appelle un mode de pensée qui ne se borne pas à renvoyer dos à dos causalité libre et

²⁷⁷ Paul Ricœur, « La liberté selon l'expérience » (1968), *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.403.

causalité naturelle, mais qui les compose. Nous avons besoin d'une philosophie qui distingue et enchaîne, qui hiérarchise et totalise les moments que l'antinomie a séparés. Cette philosophie ne peut sans doute plus être celle du Hegel historique. Mais ce devra être une philosophie instruite par lui » (« Le lieu de la dialectique », p.102).

De plus, en ce qui concerne la philosophie de la volonté, notre auteur est d'accord avec certaines critiques hégéliennes sur Kant. Il relève également les limites de la philosophie critique kantienne qui ne réside que dans l'épistémologique, car même si Kant souligne la pensée pratique, notre auteur trouve que la philosophie pratique « est subordonnée à la philosophie théorique »²⁷⁸ (CI, 323). Ainsi il écrit: « J'abandonne sans regret à la critique hégélienne l'éthique du devoir ; elle me paraît, en effet, avoir été caractérisée correctement par Hegel comme une pensée abstraite, comme une pensée d'entendement » (CI, 404). Cela conduit davantage notre auteur à la *Sittlichkeit*, la vie éthique, de Hegel (dont nous parlerons dans la dernière partie). Cependant, le fait de constater l'insuffisance de la philosophie kantienne du devoir ne signifie pas que Ricœur cède à la tentation de la médiation totale du système hégélien. Le renvoi ricœurien à Hegel s'inscrit dans l'ambition hégélienne tout en la limitant par la notion kantienne de limites de la connaissance.

Voici un autre exemple : bien que Ricœur évoque souvent la notion kantienne d' « imagination transcendantale » dans son herméneutique du discours et de l'action, et qu'il garde la conviction de l'importance capitale de la critique²⁷⁹ dans toute réflexion, le kantisme chez lui n'est pas le point

²⁷⁸ Selon Ricœur, « la seconde *Critique*, chez Kant, emprunte en fait toutes ses structures à la première ; une seule question règle la philosophie critique : qu'est-ce qui est *a priori* et qu'est-ce qui est empirique dans la connaissance ? Cette distinction est la clé de la théorie de l'objectivité ; elle est purement et simplement transposée dans la seconde *Critique* ; l'objectivité des maximes de la volonté repose sur la distinction entre la validité du devoir, qui est *a priori*, et le contenu des désirs empiriques » (CI, 323).

²⁷⁹ Paul Ricœur, « La raison pratique » (1979), *Du texte à l'action*, op. cit., p.238.

Selon Ricœur, si nous ne pouvons plus « répéter la *Critique de la Raison pratique*, [...] peut-être pouvons-nous du moins retrouver la fonction critique de la raison pratique par rapport aux représentations idéologiques de l'action sociale » (DI, 238).

d'arrivée – puisque nous ne pouvons, selon lui, nous contenter de répéter la *Critique de la raison pratique* – mais bien le point de départ, et est « plus à faire qu'à répéter » (DI, 402). Cela le conduit à se tourner vers Hegel et son effectuation concrète de la liberté, même s'il veut « renoncer à Hegel » au plan de la philosophie de l'histoire. Le style kantien post-hégélien peut ainsi être précisé comme la mise en avant de la méthode kantienne de la « critique » et de l'exigence hégélienne de l'« effectuation » de l'action humaine.

1.4.4. L'opération du style kantien post-hégélien chez Ricœur : « Penser ensemble, mieux et autrement Kant et Hegel »

Tout d'abord, pour penser « ensemble » Kant et Hegel, il faut les situer dans la tradition de l'*Aufklärung*, des *Lumières*²⁸⁰ où se développent l'idée de « l'autonomie de la raison »²⁸¹ et celle de la « liberté ». Ici, nous ne parlons que de cette dernière. Hegel est d'accord sur le fait que Kant introduit la notion de liberté en tant que problématique considérable dans la philosophie occidentale²⁸². Cette notion est partagée par Kant (liberté personnelle au sens d'autonomie) et Hegel (liberté effective concrète dans l'institution). Puis, Ricœur s'interroge sur la notion de « raison

²⁸⁰ Nous pouvons renvoyer au fameux article de Kant, intitulé « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Comme le dit le philosophe de la critique : « Qu'est-ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa Minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières » (Emmanuel Kant, « Qu'est-ce que les Lumières », in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, pp.209).

²⁸¹ Quant à la différence entre Kant et Hegel autour de l'idée de la raison, J.-F. Kervégan estime que : « S'il y a divergence, elle porte sur l'étendue du champ où s'applique le principe de l'autonomie rationnelle » (Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel, Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007, p.315).

²⁸² Selon Ricœur, « c'est Kant, et non Aristote, qui a placé la question de la liberté au centre de la problématique pratique [...] que Hegel a excellemment formulée, le concept de liberté, au sens d'autonomie personnelle, ne pouvait être conçu par aucun penseur grec » (TA, 247).

pratique » dans laquelle convergent Kant et Hegel et qu'il qualifiera d' « action sensée » (TA, 237).

Ensuite, pour penser « autrement » que Kant et Hegel, Ricœur constate que chez l'un comme chez l'autre, il existe une tentative d'hypostasier leurs doctrines. D'après notre auteur, Kant a hypostasié l'obligation morale (TA, 249)²⁸³, alors que Hegel a hypostasié l' « esprit objectif » (TA, 255)²⁸⁴. De plus, pour ce qui est de l'histoire, comme l'avoue notre auteur, « je me garde de toute problématique dite de la philosophie de l'histoire, qu'elle soit kantienne, hégélienne, ou posthégélienne. Je reste dans le champ des historiens » (CC, 131). C'est pourquoi il faut les penser ensemble, mais autrement. Par exemple, notre auteur tente de substituer l'espérance kantienne (guidée par le souverain bien)²⁸⁵ au savoir absolu hégélien et de conduire la *Sittlichkeit* hégélienne à l'intersubjectivité husserlienne qui débouche sur le thème de la reconnaissance.

Enfin, pour penser « mieux », il faut chercher la communicabilité possible entre eux et assimiler d'autres ressources telles que les introduit Ricœur – avec par exemple la *phronèsis* d'Aristote, l'intersubjectivité de Husserl ou encore la sociologie compréhensive de Max Weber – afin de relever le défi inachevable de la philosophie qui cherche à se nourrir à la fois de l'intérieur (à l'aide de la pensée d'autres philosophes) et de l'extérieur (à l'aide d'autres disciplines).

²⁸³ Comme le dit Ricœur, « Kant, me semble-t-il, a hypostasié un seul aspect de notre expérience pratique, à savoir le fait de l'obligation morale, conçu comme contrainte de l'impératif. Il me semble que l'idée de conduite soumise à des règles présente bien d'autres facettes que celle du devoir » (TA, 249).

²⁸⁴ Nous pouvons renvoyer au troisième chapitre de la première partie (1.3) et au quatrième chapitre de la deuxième partie (2.4) de cette thèse.

²⁸⁵ « Le thème de l'espérance, écrit Ricœur, précisément, a une vertu *fissurante* à l'égard des systèmes clos et un pouvoir de réorganisation du sens » (CI, 403). Après ce remplacement, nous voyons que Ricœur, en ce qui concerne le discours religieux, semble beaucoup plus tolérant vis-à-vis de la notion hégélienne de savoir absolu. Ce dernier, dans l'herméneutique du discours religieux, est considéré comme « un processus sans fin » au lieu d'un « stade final » (L 3, 60).

Nous pouvons dès à présent affirmer que même si le style kantien post-hégélien n'est pas reconnu par tous comme le plus pertinent afin de décrire le style de Ricœur, il influence l'opération ricœurienne consistant à greffer l'herméneutique²⁸⁶ sur la phénoménologie et à plonger ensuite dans les différentes disciplines afin de dégager un dialogue possible entre celles-ci.

Afin d'éclairer la fonction précise du style kantien post-hégélien chez Ricœur, il nous faut retrouver les lieux dans lesquels s'exerce ce style. Ces lieux se trouvent principalement dans le mal de la philosophie de l'histoire et dans la raison pratique. Dans le premier lieu, Ricœur a recours à la notion de « mal radical », lequel sera étudié dans la troisième partie de cette thèse où nous verrons le parcours de Hegel à Kant²⁸⁷ ; dans le deuxième, critiquant l'insuffisance de la *Moralität* kantienne, (quoique cette moralité soit un moment nécessaire de la Raison pratique au sens large), Ricœur renvoie à la *Sittlichkeit* hégélienne (quoique au sens restreint). Cela implique, d'une certaine manière, le parcours de Kant à Hegel. Nous y reviendrons au premier chapitre de la quatrième partie consacré à la *Sittlichkeit* (4.1), dont la caractéristique institutionnelle reprise par notre auteur débouche sur la sphère éthico-politique inscrite dans la communauté historique.

²⁸⁶ « La phénoménologie, affirme Ricœur, reste l'indispensable présupposition de l'herméneutique. D'autre part, la phénoménologie ne peut se constituer elle-même sans une présupposition herméneutique » (DI, 40).

²⁸⁷ « Le savoir absolu ne propose aucune transcendance, mais la résorption de toute transcendance dans un savoir de soi entièrement médiatisé. [...] l'échec de toutes les théodicées, de tous les systèmes concernant le mal, témoigne de l'échec du savoir absolu au sens hégélien. Tous les symboles donnent à penser, mais les symboles du mal montrent d'une façon exemplaire qu'il y a toujours plus dans les mythes et dans les symboles que dans la philosophie ; et qu'une interprétation philosophique des symboles ne deviendra jamais connaissance absolue. En bref, le problème du mal nous force à revenir de Hegel à Kant, je veux dire d'une dissolution du problème du mal dans la dialectique à la reconnaissance de la position du mal comme un inscrutable, irrécupérable par conséquent dans une spéculation, dans un savoir total et absolu. Ainsi les symboles du mal attestent-ils le caractère indépassable de toute la symbolique ; en même temps qu'ils nous parlent de l'échec de notre existence et de notre puissance d'exister, ils déclarent l'échec des systèmes de pensée qui voudraient englober les symboles dans un savoir absolu » (DI, 506-7).

Ainsi, bien que Ricœur renonce à la philosophie de l'histoire de Hegel, il reste néanmoins très proche de son projet éthico-politique :

« Les raisons de ‘renoncer à Hegel’ au plan de la philosophie politique ne sont pas comparables à celles qui se sont imposées à moi au plan de la philosophie de l'histoire. Le projet philosophique de Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* me reste très proche, dans la mesure où il renforce les thèses dirigées [...] contre l'atomisme politique. Nous avons alors admis que c'était seulement dans un milieu institutionnel spécifique que les capacités et dispositions qui distinguent l'agir humain peuvent s'épanouir » (SA, 296).

Nous pourrions peut-être encore évoquer un troisième lieu dans lequel se déploie le style kantien post-hégélien : la problématique de la métaphore. Peut-être, plus implicitement, est-ce la notion de l'imagination productrice kantienne qui est empruntée ici par notre auteur. Il élargit en effet le sens de l'imagination productrice kantienne en rejoignant l'ambition hégélienne qui vise à relier toutes les oppositions à travers le présupposé de la dialectique du savoir absolu. Il en résulte l'utilisation de la dialectique ricœurienne, que nous pouvons appeler la « dialectique fragmentaire ». Nous verrons dans le premier chapitre de la deuxième partie que cette dialectique s'inscrit dans le sens de la médiation effective, mais inachevée, car notre auteur ne pense pas que nous puissions pousser jusqu'au bout la caractéristique de la médiation de l'imagination productrice comme le fait la dialectique hégélienne. En effet, là encore, nous remarquons que Ricœur pense « ensemble » Kant et Hegel : face à la critique de Derrida sur l'idéalisation philosophique hégélienne, Ricœur relie cette dernière à l'imagination productrice kantienne. Nous en parlerons dans le troisième chapitre de la deuxième partie (2.3).

Deuxième partie :

**L'Aufhebung hégélienne dans la greffe
herméneutique (méthode et croisements)**

Le style kantien post-hégélien que nous venons d'analyser est déjà en lui-même un exemple de la greffe herméneutique, tant par sa forme que par son fond. C'est de cette greffe que nous parlerons dans cette section. En effet, celle-ci est à la fois un concept et une méthode incontournable si l'on veut aborder la pensée ricoeurienne. Or, pour nous, il semble clair que celle-ci soit tributaire d'une certaine influence hégélienne.

L'herméneutique, c'est la science de l'interprétation. Selon Ricoeur, « c'est d'abord dans l'exégèse des textes bibliques, puis profanes, que l'idée d'une herméneutique, conçue comme science des règles de l'exégèse, s'est constituée » (CI, p. 65). Pour notre auteur, le texte a un sens multiple qu'il s'agit d'interpréter. « Or, [nous dit Ricoeur,] ce problème du sens multiple n'est plus, aujourd'hui, seulement le problème de l'exégèse, au sens biblique ou même profane du mot; il est lui-même un problème interdisciplinaire que je veux d'abord considérer à un unique niveau stratégique, celui du texte. La phénoménologie de la religion, à la manière de Van der Leeuw et, jusqu'à un certain point, à la manière d'Eliade, la psychanalyse freudienne et jungienne (je ne tranche pas ici), la critique littéraire (nouvelle ou pas) nous permettent de généraliser la notion de texte à des ensembles signifiants d'un autre degré de complexité que la phrase» (CI, p. 66). Notons, avec notre auteur, un caractère notoire de l'herméneutique: « [...] en herméneutique, il n'y a pas de clôture de l'univers des signes » (CI, p. 67). Un texte peut donc signifier une quantité infinie de choses. Ainsi, le passé, la tradition est toujours reprise, relue à nouveaux frais.

Bien plus encore, aux yeux de Ricœur, l'herméneutique est toujours une fonction de la finitude de l'homme : « Je ne peux pas me mettre comme Hegel en un point d'où je verrais le tout » (Hegel aujourd'hui, p.193). C'est pour cette raison que celle-ci a tant d'importance dans sa philosophie.

Qu'est-ce alors que la greffe herméneutique ? Il s'agit d'une méthode consistant à créer des ponts, un dialogue productif entre plusieurs points de vues, plusieurs disciplines, sans pour autant annuler leurs différences et spécificités.

Dans cette section, nous aborderons tout d'abord l'influence hégélienne sur la « forme », c'est-à-dire sur la méthode, le style, le moyen de penser qu'est l'herméneutique à travers la notion de « dialectique fragmentaire », en n'oubliant pas cependant que cette « méthode » n'est pas une coquille vide mais déjà elle-même contenu, elle-même une dialectique fragmentaire (en soi pour soi).

Ensuite, nous verrons des exemples concrets de greffe herméneutique pratiquée par notre auteur dans lesquels il utilise Hegel comme « homologue » à une autre pensée ou une autre discipline afin d'en enrichir et d'en nuancer le sens, tout en respectant, comme nous l'avons déjà dit plus haut, les limites et les différences de chacun.

2.1. De la dialectique fragmentaire

« La dialectique n'est pas tout ; c'est seulement une procédure de la réflexion pour surmonter son abstraction, pour se rendre concrète, c'est-à-dire complète. »²⁸⁸

« La dialectique, au sens kantien, est à mon sens la partie du kantisme qui, non seulement survit à une critique hégélienne, mais qui triomphe de l'hégélianisme tout entier. » (TA, 403-4)

2.1.1. Introduction

Après avoir esquissé le style kantien post-hégélien, nous pouvons parler davantage de la dialectique de Ricœur. Dès que l'on y prête attention, l'acception de la dialectique empruntée par Ricœur intrigue, car nous observons qu'il utilise souvent le terme de dialectique, par exemple, la « dialectique de l'archéologie et de la téléologie », la « dialectique de l'explication et de la compréhension », la « dialectique de l'ipséité et de la mêmeté », etc. Que signifie selon lui la dialectique dans ces formules ?

Si cette problématique nous semble importante, ce n'est pas seulement parce que le fait que nous étudions chez lui la pensée hégélienne nous oblige à préciser le sens du terme de dialectique, mais aussi parce que, par rapport à ses contemporains, comme Deleuze et Derrida qui réfutent la dialectique, Ricœur emploie souvent le mot. C'est pourquoi avant d'élucider la question de la dialectique ricœurienne, il nous paraît nécessaire de mentionner le phénomène du refus général du mot « dialectique » sur la scène contemporaine de la philosophie française. Comme l'indique Vincent Descombes, autour de la notion de « différence » :

« Hegel avait dit : la différence est en soi contradictoire. Mais il s'agit maintenant d'ouvrir la voie à une pensée de la différence non-

²⁸⁸ Paul Ricœur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p.334 sq. Cité par Bernard Bourgeois, dans *Philosopher en français*, « L'idée dialectique dans la pensée française au XX siècle », Paris, Puf, 2001, p.56.

contradictoire, non-dialectique, qui ne serait pas le simple contraire de l'identité et ne subirait pas la contrainte d'avoir à s'avouer 'dialectiquement' identique à l'identité. En s'attaquant à cette difficulté, la philosophie française – avec Gilles Deleuze et Jacques Derrida – aborde enfin le vif du sujet »²⁸⁹.

Avec l'effondrement de la pensée hégélienne, et surtout la méfiance vis-à-vis de la notion de « savoir absolu », la crédibilité du terme de dialectique est également mise en cause. Comme en témoigne un des spécialistes de la pensée hégélienne, Bernard Bourgeois²⁹⁰, le refus de la pensée hégélienne consiste dans le rejet de la dialectique. Selon lui, Ricœur, comme la plupart de ses contemporains, renonce définitivement à la prétention hégélienne du « savoir absolu »²⁹¹. Cependant, contrairement à eux, il ne refuse pas la dialectique en tant que « méthode »²⁹².

Ainsi que l'énonce Olivier Mongin, « Ricœur renonce au savoir absolu plus qu'à l'esprit hégélien de la dialectique »²⁹³. Ricœur le dit lui-même : « Je pense néanmoins qu'il ne faut pas vider l'enfant avec le bain, ni rejeter toute dialectique en même temps que le savoir absolu »²⁹⁴. Ce qui est alors en jeu est de savoir si l'on peut encore relier la dialectique ricœurienne à la dialectique hégélienne. Ce qui distingue Ricœur de Hegel n'est pas la

²⁸⁹ Vincent Descombes, *Le même et l'autre, Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, op. cit., p.160.

²⁹⁰ Bernard Bourgeois, « L'idée dialectique dans la pensée française au XX^e siècle », *Philosopher en français*, sous la direction de Jean-François Mattéi, Paris, Puf/Quadrige, 2001, p.45-57.

²⁹¹ Paul Ricœur, « Le 'lieu' de la dialectique », op. cit., p.93.

On peut dire que le système hégélien s'effondre s'il n'y a plus le savoir absolu. Vaut-il encore la peine d'évoquer la dialectique ? D'après Ricœur, le système n'est finalement qu'« une sorte d'arrangement des procès dialectiques fragmentaires » (*ibid.*, p.93). Ils sont « capables de survivre au système d'une manière ou de l'autre, parce qu'ils n'en résultent pas, mais parce qu'ils l'ont plutôt motivé » (*ibid.*, p.93).

²⁹² Pour être plus précis, pour Ricœur, la dialectique n'est pas simplement une méthode, mais doit aussi être comprise dans le sens de la réalisation des contenus comme oppositions productives.

²⁹³ Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, op. cit., p.24 ; repris dans Point/Essais, p.23.

²⁹⁴ Paul Ricœur, « Le 'lieu' de la dialectique », op. cit., p.93.

question de la médiation au sein de la dialectique, mais la totalisation de la dialectique. Quoique Ricœur, à la suite de Kierkegaard et de Jaspers, annonce sa philosophie « sans *Aufhebung* »²⁹⁵, cette expression doit être située dans le contexte du refus de la « médiation totale » dans la philosophie hégélienne²⁹⁶, et non au sens de la suppression totale de la médiation²⁹⁷. Comme le dit Greisch : « Malgré tout ce qui sépare Ricœur de Hegel, les deux penseurs ont en commun la conviction que “le chemin de l’esprit est essentiellement médiation, il est détour” »²⁹⁸.

Alors, si Ricœur garde encore le terme de dialectique, nous pouvons déjà affirmer que la dialectique au sens ricœurien du terme est une dialectique sans savoir absolu. Comment est-il possible de séparer le savoir absolu de la dialectique négative²⁹⁹ hégélienne, sinon en la modifiant ? C’est

²⁹⁵ KJ, 194, 285, 373 ; HV, 345 ; TR3, 300, etc.

Dans l’article intitulé « Vraie et fausse angoisse », la distinction entre la foi et la raison est exprimée autrement, « à la différence d’un savoir absolu, l’affirmation originaire, secrètement armée d’espérance, n’opère aucune *Aufhebung* rassurante ; elle ne ‘surmonte’ pas, mais ‘affronte’ ; elle ne ‘réconcilie’ pas, mais ‘console’ ; c’est pourquoi l’angoisse l’accompagnera jusqu’au dernier jour » (HV, 335).

²⁹⁶ Après avoir renoncé à la philosophie hégélienne de l’histoire, Ricœur affirme : « Hegel quitté, peut-on encore prétendre penser l’histoire et le temps de l’histoire ? La réponse serait négative si l’idée d’une “médiation totale” épuisait le champ du *penser*. Demeure une autre voie, celle de la 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 coïncideraient » (TR3, 300).

²⁹⁷ En effet, dans *Karl Jaspers et la philosophie de l’existence*, Ricœur estime que le paradoxe de Jaspers, hérité de Kierkegaard, s’oppose à l’*Aufhebung* hégélienne. La pensée du paradoxe est « sans *Aufhebung* » (KJ, 285). Nous verrons plus tard que l’*Aufhebung* hégélienne sert encore, de manière fragmentaire, à l’élaboration de l’herméneutique de Ricœur.

²⁹⁸ Jean Greisch, « Vers quelle reconnaissance ? », *Revue de métaphysique et de morale*, Puf, avril-juin 2006, no 2, p.150.

²⁹⁹ La dialectique négative que nous empruntons ici ne doit pas être confondue avec celle d’Adorno. Chez ce dernier, la dialectique négative a pour but le non-conceptuel, l’individu, l’indissoluble (T. W. Adorno, *Dialectique négative*, traduit de l’allemand par le groupe de traduction du collège de philosophie: Gérard Coffin E.A., Paris, Payot, 1978, pp.13-14). Elle opère par une « logique de la dislocation » qui jette le soupçon sur l’identité au profit

cette modification de la dialectique hégélienne qui nous permettra de cerner « l'allure de la dialectique hégélienne »³⁰⁰ chez Ricœur.

Comme l'affirme Ricœur, après plus d'un siècle, nous ne pouvons plus restaurer la *Phénoménologie de l'Esprit*, mais il ajoute que « nous devons prendre pour guide, dans toute nouvelle entreprise de même style, les deux thèmes directeurs qui me semblent caractériser une phénoménologie de l'Esprit » (cf : DI, 448). Ricœur souligne ainsi, premièrement, que la dialectique hégélienne constitue « un mouvement synthétique, progressif [...] Dans la phénoménologie chaque figure reçoit son sens de celle qui suit. [...] La vérité d'un moment réside dans le moment suivant ; le sens procède toujours de la fin vers le commencement » (DI, 448-9). Deuxièmement, que la dialectique, au lieu d'une forme, est « la production par soi-même du contenu [...] c'est la production du soi – *Selbst* – du soi de la conscience de soi [...] par synthèse progressive » (DI, 449).

Par opposition à la dialectique totale hégélienne, à la médiation totale, nous appellerons par la suite la dialectique opérée par Ricœur « dialectique fragmentaire »³⁰¹. Bien que Ricœur n'ait pas lui-même utilisé ce terme, celui-ci nous paraît le plus approprié. En effet, ce terme rappelle, d'une part, la « tâche » hégélienne qui consiste à trouver la réconciliation entre les deux extrêmes – tâche que Ricœur estime devoir « reprendre à nouveaux

du singulier toujours ineffable (*ibid.*, p.144). Comme le dit Adorno, « une telle dialectique est négative. Son idée nomme sa différence d'avec Hegel. Chez ce dernier identité et positivité coïncidaient ; l'inclusion de tout le non-identique et objectif dans la subjectivité étendue et promue esprit absolu, devait réaliser la réconciliation » (*ibid.*, p.141).

³⁰⁰ C'est une expression de Jonathan Roberge qu'il utilise dans l'œuvre consacrée à notre auteur (voir Jonathan Roberge, *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, Québec, Presses de l'université Laval, 2008, p.231).

³⁰¹ C'est Ricœur lui-même qui nous indique cette expression : « Pour illustrer ce qui peut être à la fois historique et dialectique, écrit-il, j'ai choisi trois 'moments', dont chacun peut être considéré comme une dialectique fragmentaire ou comme un fragment dialectique » (Paul Ricœur, « Le 'lieu' de la dialectique », *op.cit.*, p.95). Quand Ricœur se demande : « N'y aurait-il pas un autre usage de la dialectique que la dialectique totalisante ? » (L3, 226), il renvoie à la dialectique brisée de Karl Barthe, laquelle, située dans une théologie brisée, « aurait renoncé à la totalisation systématique » (*ibidem.*).

frais »³⁰². D'autre part, il désigne clairement la médiation inachevée, qui se garde du savoir absolu.

2.1.2. La dialectique hégélienne

Avant d'aborder de front la dialectique fragmentaire de Ricœur, évoquons brièvement l'enjeu général de la dialectique de Hegel, chez qui elle ne s'exerce que par les contenus, car il faut qu'elle soit réalisée concrètement. Elle est évoquée plus clairement dans le système de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*³⁰³ de Hegel où « la logique », « la nature » et « l'esprit » sont traités respectivement et médiatisés totalement³⁰⁴ par le savoir absolu.

Le savoir absolu se manifeste comme la négation de la négation, la contradiction de soi, laquelle stimule un dynamisme temporel qui se lit aussi dans les figures de l'esprit. Grâce à l'éclaircissement du processus de la dialectique, amorcé par la négativité, les articulations des intermédiaires, les pôles opposés, ne demeurent plus isolés ou indifférents l'un à l'autre. La dialectique hégélienne ne reste pas dans la contradiction infinie sans effectivité : au lieu de rester dans la spéculation, cette dialectique est enracinée dans la réalité « tout entière »³⁰⁵ et se révèle être un dépassement

³⁰² Selon Ricœur, nous devons « reprendre, à nouveaux frais, la tâche assumée au siècle dernier par Hegel, d'une philosophie dialectique qui assumerait la diversité des plans d'expérience et de réalité dans une unité systématique » (CI, 486).

³⁰³ Cf : G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, 1 : Science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris Vrin, 1970 ; *Encyclopédie des sciences philosophiques, 2 : Philosophie de la nature*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004 ; *Encyclopédie des sciences philosophiques, 3 : Philosophie de l'esprit*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, deuxième tirage, 2006.

³⁰⁴ Ricœur nous explique que « sous le régime du savoir absolu, aucune question de priorité entre les trois candidats ne peut se poser. [...] il est toujours possible de traiter une des régions du royaume dialectique comme la médiation entre les deux autres. Il peut être dit avec un droit égal que la nature médiatise la logique et l'esprit, que la logique médiatise la nature et l'esprit, que l'esprit médiatise la logique et la nature » (Paul Ricœur, « Le 'lieu' de la dialectique », *op.cit.*, p.93).

³⁰⁵ D'après Hegel, chez Kant, la dialectique est tenue pour un caractère transcendantal de la raison humaine, qui désigne un caractère antithétique, comme un échec de la raison qui ne

de l'état antagoniste qui précède. La dialectique symbolise ce processus vital où se déroule la négation de l'un et de l'autre.

La dialectique que Hegel appelle l'*Aufhebung* indique à la fois l'acte de supprimer, de conserver et de dépasser, comme le précise Hyppolite dans sa traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* :

« La traduction des termes hégéliens “*Aufheben, Aufhebung*” est particulièrement délicate en français. On sait que ce mot a dans la langue commune des sens divers, même divers et contradictoires : supprimer, conserver, soulever. Hegel a commencé par utiliser ce terme dans sa signification purement négative (cf. par ex. Nohl, pp. 268, 300, etc.). Peu à peu, il a introduit les autres sens ; et dans la grande Logique (W., III. p. 94), il précise ce double sens du mot. “*Aufheben*” unifie “*aufbewahren*” et “*aufhören lassen*”, conserver et supprimer. L'opération dialectique ainsi désignée est donc intraduisible en français. Dépasser, surmonter (nous avons longtemps pensé à transcender que nous avons dû abandonner), ne contiennent pas explicitement “le travail du négatif”. [...] »³⁰⁶

A travers ces sens riches et ambigus, la dialectique présuppose, sinon un progrès, du moins une téléologie qui synthétise les deux opposés précédents. Autrement dit, en face des conflits apparents, la notion de

parvient pas à l'objet lui-même. C'est pourquoi la dialectique kantienne est une dialectique subjective. En revanche, en passant par Fichte, Hegel transforme cette dialectique subjective en dialectique objective. Cette dialectique antinomique lui semble apparaître partout, tant dans la raison humaine que dans l'être lui-même. Dès lors, la dialectique, d'après Hegel, est moins un stade immobile de la raison subjective qu'un processus dynamique et conflictuel d'objectivation ou de réalisation temporelle de l'Esprit. Tous ses efforts ont pour but de révéler le fait qu'il existe un mouvement de la négativité, tant dans la raison que dans la réalité. Dans la raison, la négativité nie le donné brut et l'immédiat de la diversité sensible afin de relever et conserver son sens propre, son concept. Néanmoins, cette négativité ne signifie pas un déni de l'être. Autrement dit, nier n'est pas dénier. Il faut que le processus de la négation dialectique revienne à l'être même.

³⁰⁶ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), tr. fr. par Jean Hyppolite, t. I, p.19-20, note 34.

dialectique manifeste une opposition progressive (et nous verrons plus tard que Ricœur accepte volontiers cette idée, mais de manière limitée). Elle nous montre que, malgré une scission dyadique, il y a une connexion très dynamique. Par la dialectique, Hegel enchaîne toutes les sphères isolées en les reliant et en nous donnant une perspective panoramique. Dès lors, l'exigence hégélienne consiste à redécouvrir la réconciliation dans les conflits où le même est contre l'autre.

Comme nous l'avons dit plus haut, chez Hegel, cette réconciliation dialectique se manifeste dans trois lieux, la logique, la nature et l'esprit. Pour autant, face à cette totalisation du système hégélien, Ricœur, en écartant la logique et la nature, ne retient que l'esprit, en l'occurrence, la réalité humaine, la *praxis*, car c'est dans celle-ci que l'on peut observer des oppositions productives. Or, quand la dialectique ne s'exerce plus totalement, elle devient fragmentaire.

Cela signifie qu'il fait un emprunt partiel à la pensée hégélienne ; plus précisément, il dénoue la chaîne dialectique hégélienne et renoue ou limite l'espace légitime où celle-ci se développe. Ce point de vue ne nous est pas étranger, car, dans le chapitre consacré au « retour à Hegel » nous avons évoqué la critique ricœurienne de l'interprétation logico-ontologique de J. Hyppolite. Son approche résolument anthropologique pour interpréter, emprunter et assimiler l'oeuvre de Hegel nous permettait déjà d'anticiper sa dialectique fragmentaire.

2.1.3. Le lieu de la dialectique fragmentaire

Quoique « la réalité humaine » évoquée par Ricœur paraisse correspondre à « l'esprit », ce n'est pas pour autant qu'il faille la renvoyer à l'esprit au sens hégélien du terme puisque Hegel déclare que « l'Absolu est esprit »³⁰⁷. Ainsi, constatant le fait que Ricœur se détache du savoir absolu,

³⁰⁷ G.W.F. Hegel, §384, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. par J. Gibelin, *op. cit.*, p.217.

lorsque nous parlerons de l'esprit, il nous faudra faire la distinction entre « la réalité humaine » et « l'esprit »³⁰⁸.

L'« esprit » apparaît dans le chapitre VI « *Geist* » de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Ce dernier ouvrage est intégré plus tard dans la *Philosophie de l'Esprit* de Hegel où il développe un parcours de l'Esprit subjectif (Anthropologie, Phénoménologie de l'Esprit, Psychologie) à l'Esprit absolu (Art, Religion, Philosophie) en passant par l'esprit objectif (Droit, Moralité, La Vie éthique). Si Ricœur privilégie la réalité humaine comme lieu légitime de la dialectique, cela n'implique pas qu'il accepte dans son entier la définition de l'esprit au sens hégélien du terme, car, dans ce dernier, il existe tout de même la trace du savoir absolu.

Donc, la dialectique fragmentaire ricœurienne s'inscrit dans le domaine de l'esprit en général mais refuse le savoir absolu. Comme le dit notre auteur : « La question de priorité se pose dès que la prétention au savoir absolu s'avère n'être qu'une prétention. Toutes nos questions sur la dialectique procèdent de cet effondrement, de notre incrédulité à l'égard de la prétention au savoir absolu. Tous ceux qui, à titres divers, se disent dialecticiens partent de cette incrédulité ; c'est pourquoi ils ne tiennent dans leur main que les morceaux brisés du système effondré. Ma propre investigation n'échappe pas à la règle »³⁰⁹.

Rappelons-nous ce que nous avons cité plus haut : pour notre auteur, « il ne faut pas vider l'enfant avec le bain, ni rejeter toute dialectique en même temps que le savoir absolu ». Mais quel sens Ricœur donne-t-il au mot dialectique ? De quelle manière prend-il ses distances par rapport à la dialectique hégélienne ? Par ailleurs, comme nous l'avons évoqué dans la première partie de cette thèse, la priorité de la négativité a cédé la place chez Ricœur à l'altérité. Alors, si la dialectique hégélienne est une dialectique

³⁰⁸ L'esprit est ici renvoyé à la *Philosophie de l'Esprit*, troisième partie du système de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. En ce qui concerne les différentes versions de la structure de la philosophie de l'esprit, nous pouvons renvoyer au tableau comparatif fait par Bernard Bourgeois (G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques 3, Philosophie de l'esprit*, op. cit., pp.568-570).

³⁰⁹ Paul Ricœur, « Le 'lieu' de la dialectique », op.cit., p.93.

négative, la dialectique ricœurienne pourrait s'inscrire dans le sens de la dialectique de l'altérité.

Quel est le lieu de cette dialectique fragmentaire ? Cette dernière peut être située d'abord entre Hegel et Kierkegaard ; ensuite entre Hegel et Kant. Ricœur se situe d'une part entre la dialectique totale hégélienne et la dialectique rompue de Kierkegaard, basée sur la foi qui refuse la médiation de la raison dans la croyance religieuse que Kierkegaard nomme « paradoxe ». D'autre part, la dialectique fragmentaire rejoint l'imagination productrice kantienne mais en l'élargissant grâce à l'exigence de l'effectuation hégélienne.

Tout d'abord, en ce qui concerne la dialectique rompue de Kierkegaard, Ricœur pointe la notion de paradoxe comme problématique indispensable qui révèle la difficulté de la réconciliation. La dialectique manifeste d'emblée un paradoxe à tous niveaux. Comme en témoigne J-M. Ferry, « Ricœur thématise le paradoxe inhérent à tout savoir »³¹⁰. Ricœur commente en ces termes Kierkegaard:

« Il est didactique parce qu'il n'est plus dialectique. Ou en d'autres termes, il remplace une dialectique à trois termes par une dialectique brisée, par une dialectique non résolue à deux termes. Une dialectique sans médiation, tel est le paradoxe kierkegaardien. Ou bien trop de possibilité, ou bien trop d'actualité ; ou bien trop de finitude, ou bien trop d'infinitude ; ou bien on veut être soi-même, ou bien on ne veut pas être soi-même. Bien plus, comme chaque paire de contraires n'offre pas de résolution, il n'est pas possible d'édifier le paradoxe suivant sur celui qui le précède ; la chaîne des paradoxes est elle-même une chaîne rompue »³¹¹ (L2, 22).

Nous remarquons ici que le paradoxe, la dialectique rompue de Kierkegaard, d'après Ricœur, s'inscrit dans le refus de toute médiation

³¹⁰ Jean-Marc Ferry, « Paul Ricœur et la philosophie de l'existence : l'influence première de Karl Jaspers », *L'homme capable autour de Paul Ricœur*, Revue Descartes, Paris, Puf, 2006, p.27.

³¹¹ Paul Ricœur, « Kierkegaard et le mal », *Lecture 2, op. cit.*

possible. Cette dialectique rompue ressemble à une antinomie, un combat dans lequel il n'y a pas de trêve entre l'un et l'autre. Cela va à l'encontre de l'approche ricœurienne de la médiation ouverte, inachevée et imparfaite, qui ne veut pas laisser les opposés extérieurs l'un à l'autre et cherche encore la possibilité de la réconciliation par un effort cependant limité.

Ensuite, il nous faut évoquer à nouveau l'imagination productrice dans le cadre de la dialectique exercée par Ricœur. Lorsque notre auteur répond à la critique derridienne de l'idéalisation hégélienne, nous remarquons qu'il tient l'*Aufhebung* hégélienne, évidemment au sens limité de l'anthropologie, pour le corrélat du schématisme kantien. Ce point sera évoqué en détail dans le chapitre consacré à l'échange entre Ricœur et Derrida autour de la métaphore.

Pour le moment, nous nous contenterons d'évoquer brièvement l'importance de l'imagination productrice chez Ricœur. Dans le commentaire de ses travaux sur la métaphore et le récit, il nous signale que l'innovation sémantique doit se rapporter à l'imagination productrice kantienne, car celle-ci s'exerce par une « synthèse de l'hétérogène » (TR1, 11). Comme le considère Ricœur : « Dans l'un et dans l'autre cas [la métaphore et le récit], l'innovation sémantique peut être rapportée à l'imagination productrice et plus précisément, au schématisme qui en est la matrice signifiante » (TR1, 11). Il ajoute que l'imagination productrice « consiste à schématiser l'opération synthétique, à figurer l'assimilation prédicative d'où résulte l'innovation sémantique » (TR1, 12). Cependant, au lieu de se borner au discours, l'application de l'imagination productrice est amenée, de surcroît, par notre auteur dans l'action³¹². Cette volonté de l'effectuation, de la réalisation concrète, Ricœur la tient de Hegel. Ainsi, par l'application de l'imagination kantienne à la sphère de l'action, Ricœur en a élargi le sens³¹³. De plus, comme l'imagination productrice – la « synthèse de l'hétérogène » – ne signifie pas une synthèse totale, ni chez Kant, ni chez

³¹² L'action au sens aristotélicien, au sens où elle est éminemment propre à l'homme. Nous insistons une fois de plus sur le cadre de la pensée ricœurienne.

³¹³ Ricœur opère ainsi lui-même une synthèse de l'hétérogène (qui est le propre de l'imagination productrice).

Ricœur, l'expression « dialectique fragmentaire », nous semble-t-il, souligne bien la limite de cette production synthétique. Ricœur élargit donc Kant par Hegel qu'il limite ; et il limite Hegel par Kant qu'il élargit.

La dialectique fragmentaire est une dialectique basée sur le paradoxe – comme la dialectique rompue – cependant, cherchant la possibilité de la réconciliation, elle s'ancre aussi dans la dialectique de l'altérité. Elle élargit l'application de l'imagination productrice sans prétendre à une dialectique totale³¹⁴.

Précisons à présent de manière plus détaillée le « lieu de la dialectique » ricœurienne. Pour ce faire, nous évoquerons quatre points. Dans le premier, nous redéfinirons l'importance de situer la dialectique dans, et seulement dans, l'anthropologie en général. Ensuite, nous détaillerons l'importance du « paradoxe » dans le deuxième point ; du sens « conserver » dans le troisième point ; et enfin des « oppositions productives » dans le quatrième point. Ces trois derniers points préciseront le sens que Ricœur dégage de sa réflexion sur la notion d' « *Aufhebung* » et confirmeront le lieu anthropologique de la dialectique fragmentaire.

2.1.3.1. La dialectique fragmentaire en tant que réflexion anthropologique

Comme le signale notre auteur dans *De l'interprétation* : « La dialectique n'est pas tout ; c'est seulement une procédure de la réflexion pour surmonter son abstraction, pour se rendre concrète, c'est-à-dire complète » (DI, 334-5). Cette citation rappelle l'ambition hégélienne, mais de manière limitée, car elle ne s'inscrit que dans la réflexion humaine. Si la dialectique est une « procédure de la réflexion », il nous semble nécessaire d'expliquer ce que signifie la « réflexion », qui est un des noyaux de l'herméneutique de Ricœur.

³¹⁴ La dialectique fragmentaire évite deux écueils de la dialectique totale : elle évite de voir le champ de l'application de l'imagination productrice englober tous les domaines, et refuse une synthèse totale des hétérogènes.

A la suite de Fichte et de Nabert, notre auteur critique l'insuffisance de l'immédiateté du *Cogito* de Descartes, car même si le *Cogito* est évident, il n'a pas encore atteint la vérité. Il décrit par là la philosophie de la conscience, liée à l'évidence de la conscience immédiate³¹⁵, qui glisse vers une « psychologie rationnelle » et que Kant critique pour cette même raison. Cette réflexion, au sens ricœurien du terme, se distingue également du sens donné par Hyppolite selon lequel « l'Absolu est réflexion », et que nous avons déjà évoqué dans le chapitre « L'approche anthropologique du Retour à Hegel » (1.1). C'est dans ce contexte que Ricœur insiste sur l'importance du caractère humain de la réflexion, qui n'est ni une intuition, ni une donnée, mais une tâche³¹⁶ à la fois scientifique et éthique. Précisons d'emblée que si la conscience devient une tâche, c'est dans la mesure où celle-ci est « moins une justification de la science et du devoir, qu'une réappropriation de notre effort pour exister » (CI, 323). Précisément, la réflexion vise à « évaluer mon expérience concrète à la position : je suis. [...] la position du soi n'est pas intuition ; nous disons maintenant : la position du soi n'est pas donnée, elle est une tâche ; elle n'est pas *gegeben* mais *aufgegeben*. » (CI, 324). La dialectique n'est donc pas seulement comprise au sens méthodologique en tant que procédure de réflexion, mais s'inscrit aussi dans un sens plus élargi : le sens anthropologique³¹⁷ en tant qu'action

³¹⁵ Puis, il insiste sur le fait que « 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 oeuvres, les institutions, les monuments qui l'objectivent » (CI, 322). Contrairement à l'immédiateté de la conscience, la réflexion se manifeste dans l'enjeu de la médiatisation à travers les divers contenus. Comme le dit Ricœur, la place de l'*interprétation* dans la connaissance de soi-même « est désignée en creux par la différence même entre réflexion et intuition » (CI, 323).

³¹⁶ La réflexion signale la tâche de la conscience. Elle est « l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les oeuvres qui témoignent de cet effort et cet désir » (DI, 56).

³¹⁷ Evoquons l'interprétation de Weil. Celui-ci déclare que la dialectique « est si peu naturelle à l'homme que, tout au contraire, l'individu a besoin de parcourir de nouveau toute l'histoire de l'esprit pour arriver au niveau où la philosophie, et plus particulièrement la dialectique, lui deviennent accessibles et compréhensibles : le gigantesque travail accompli dans la *Phénoménologie de l'Esprit* n'a pas d'autre but que de répondre au besoin de l'homme installé dans le fini de la vie ordinaire et de lui offrir l'échelle qu'il est en droit d'exiger du philosophe, qui n'accomplirait pas sa tâche s'il exigeait de la conscience

humaine. Ricœur s'exprime encore en ces termes au sujet de la réflexion : « [...] je crois à une différence irréductible entre un projet philosophique qui s'appellerait philosophie de l'interprétation, et l'hégélianisme : l'interprétation est toujours une fonction de la finitude. Parce que je ne connais pas le tout, c'est du milieu des choses, du milieu des discours, que j'interprète et que j'essaie de m'orienter. Je demeure un point de vue fini sur la totalité. Je ne peux pas me mettre comme Hegel en un point d'où je verrais le tout »³¹⁸. Nous pouvons résumer à présent que : d'une part, la dialectique fragmentaire n'est plus une autoréflexion de l'Absolu, mais appartient à l'homme ; d'autre part, elle pourrait être traitée comme un symbole du dégagement de l'immédiateté de la conscience et signifie une médiation inachevée à travers l'explicitation d'elle-même, ainsi qu'une action existentielle en tant qu'effort. Cela sera évoqué de manière plus approfondie dans le chapitre intitulé « Hegel dans *De l'interprétation, Essais sur Freud* de Ricœur » (2.2) où notre auteur réfléchit sur la succession des figures de l'esprit dans la *Phénoménologie de l'Esprit* chez Hegel.

C'est dans le sens élargi de la réflexion

humaine – la tâche de la conscience, l'effort d'exister – que nous allons évoquer le « lieu » de la dialectique fragmentaire. Contrairement à la dialectique hégélienne qui prétend couvrir tous les lieux, il n'y a, aux yeux de Ricœur, qu'un « lieu » légitime de la dialectique et ce dernier se trouve dans la *praxis*, précisément dans la réalité humaine historique :

« Ma thèse, écrit Ricœur, est que, s'il y a un lieu où des oppositions productives peuvent être observées, reconnues, identifiées, ce lieu est la réalité humaine. La logique me paraît être en effet disqualifiée comme candidate »³¹⁹.

commune qu'elle saute à pieds joints dans l'Absolu » (Eric Weil, *Philosophie et la réalité, Derniers essais et conférence*, t. I, Paris, Beauchesne, 1982, p.109).

³¹⁸ Paul Ricœur, « Hegel aujourd'hui », *op.cit.*, p.353.

³¹⁹ Paul Ricœur, « Le 'lieu' de la dialectique », *op.cit.*, p.94.

Ricœur discerne trois types ou trois ‘moments’³²⁰ de la dialectique : la dialectique du ‘désir raisonnable’, la volonté ; celle de ‘l’esprit subjectif’ ; celle de ‘la transition de la volonté subjective à la volonté objective’. Ces trois moments révèlent la tension d’un conflit des opposés et son dépassement. Nous retrouverons ces trois moments plus tard dans la réflexion ricœurienne sur la psychanalyse de Freud et dans son questionnement autour de l’intersubjectivité chez Hegel et Husserl.

2.1.3.2. Le paradoxe est sans *Aufhebung*

Comme nous l’avons dit, l’*Aufhebung* hégélienne est une logique de raison qui s’impose à nous du dehors et anticipe, sinon le progrès, du moins la réconciliation nécessaire à tous les niveaux. La dialectique ricœurienne désigne justement un refus de la totalisation rationnelle, comme nous l’avons dit plus haut. Ce refus peut être aussi renvoyé à la notion de « paradoxe », héritée de Jaspers et de Kierkegaard³²¹.

Si Kierkegaard insiste sur le paradoxe, c’est pour signaler le fait que la foi n’est pas expliquée par la raison. Cette dernière ne sert pas plus à légitimer le savoir. Ainsi, le savoir et la foi sont qualitativement distincts. La foi relève du paradoxe. Comme le dit Kierkegaard, « le paradoxe n’est pas une forme transitoire du rapport de l’esprit religieux au sens le plus strict avec l’existant ; il est au contraire essentiellement conditionné par le fait qu’il est un existant, si bien que l’explication qui écarte le paradoxe fait en même temps de l’existant un je-ne-sais-quoi d’imaginaire qui n’appartient ni au temps ni à l’éternité ; mais un pareil je-ne-sais-quoi n’est pas un homme »³²². Il est difficile de décrire rationnellement la notion de paradoxe.

³²⁰ *Ibid.*, 95.

³²¹ Ricœur nous renvoie aux *Etudes Kierkegaardiennes* de Jean Wahl où ce dernier effectue « une étude approfondie des rapports de Jaspers et Kierkegaard » (KJ, 20, note 1).

³²² Søren Kierkegaard, *Post-Scriptum*, in *Oeuvres complètes (OC) X*, Paris, Éditions de l’Orante, 1970-1986, p. 169.

Comme en témoigne Wahl : « L’essentiel de la pensée de Hegel peut se résumer dans l’idée de l’*Aufhebung* par laquelle les contradictions sont sublimées et résolues ; l’essentiel de celle de Kierkegaard se concentre dans le maintien du paradoxe. Hegel avait poussé aussi loin que possible la rationalisation du christianisme : la raison se dépassant elle-même

Il peut cependant être tenu pour la limite de la raison³²³ et contraste avec le système hégélien qui caractérise justement la médiation totale par la raison. La dialectique ricœurienne est précisément fondée sur cette limite de la raison propre à l'homme. La notion de paradoxe l'amène à se focaliser, sinon sur l'impossibilité, du moins sur la limite de la médiation.

Au cours de son étude sur Jaspers, Ricœur considère que la philosophie de ce dernier, sous l'influence de Kierkegaard³²⁴, consiste en un effort vers une « alogique », une « objectivité déchirée », « un paradoxe »,

admettait une réalisation du divin dans l'histoire ; l'éternel était descendu dans l'historique, et c'était là le signe que le rationnel est réel, que le réel est rationnel ; l'incarnation devenait le type même de la notion. Kierkegaard voudra pousser aussi loin que possible l'irrationalisation du christianisme. Que l'éternel se soit produit à un moment donné du temps, cela est incompréhensible, mais précisément parce que c'est incompréhensible, cela est. L'éternel et le temporel, le bien absolu et l'individu pécheur s'unissent dans le paradoxe » (Jean Wahl, « Le paradoxe » (1935), *Kierkegaard, l'un devant l'autre, op. cit.*, p.188).

³²³ Ricœur renvoie l'apparition de la notion kierkegaardienne de paradoxe au mouvement du « retour à Kant » après 1840. Car la phrase : « Le paradoxe requiert la foi, non la compréhension » rappelle la fameuse expression de Kant : « J'ai dû abolir le savoir pour établir la croyance ». Ainsi, Ricœur estime que « la fonction philosophique du paradoxe, chez Kierkegaard, est voisine de la fonction philosophique de la limite chez Kant ; on peut même dire que la dialectique rompue de Kierkegaard a quelque affinité avec la dialectique kantienne, comprise comme une critique de l'illusion. [...] Il y a ainsi quelque chose, chez Kierkegaard, qui ne peut être dit sans un arrière-plan kantien et il y a quelque chose, chez Kant, qui ne prend son sens que par le moyen de la lutte kierkegaardienne avec le paradoxe » (L2, 36-37).

³²⁴ Comme le dit notre auteur : « Le paradoxe, hérité de Kierkegaard, reçoit ici droit de cité dans la philosophie. C'est bien à Kierkegaard et non à Hegel que Jaspers s'apparente ici. Car si Hegel a bien consacré le caractère inévitable et fécond de la contradiction, en l'annexant au mouvement dialectique du concept, il en a fait le ressort de la rationalité : c'est encore un moyen de l'apprivoiser. Jaspers, au contraire, s'y refuse : il ne suffit pas que l'entendement scindant soit convaincu d'impuissance, il faut que la raison aussi, même si la doctrine de l'existence a besoin de sa médiation, soit déconcertée. Le paradoxe est un scandale qu'aucune dialectique ne peut effacer, aucune *Aufhebung* maîtriser. Mais il faut ajouter que si la raison ne peut le réduire, du moins est-ce elle qui le pose : il n'y a d'irrationnel que pour une raison qui ne se démet point (cf. VE 84) L'alogique est une alogique rationnelle » (VE 80-87). (KJ, 122, note 36).

« sans *Aufhebung* ». Par là, nous remarquons d'emblée l'équivalence entre ces termes. Notre auteur commente comme suit:

« [...] l'effort vers une 'alogique' tend incontestablement à faire émerger de la critique du savoir et de l'objectivité au sens à la fois positiviste et hégélien, une objectivité supérieure, une objectivité systématique déchirée ; les formes de l'être (être-objet, être-sujet, être en soi) ont leur nécessité propre et exigent par elles-mêmes une dialectique originale dont le cercle, l'antinomie, le paradoxe sont les pièces maîtresses. Cette dialectique de l'être incorpore des structures paradoxales, irréductibles à la logique de l'identité et à la logique hégélienne, bref, des oppositions non réconciliées, sans *Aufhebung* » (KJ, 373).

Ainsi tenu pour « des oppositions non réconciliées », « sans *Aufhebung* », le paradoxe nous révèle « la tension de l'existence ». Il adhère cependant parfois à la pensée hégélienne car la notion de paradoxe semble recouper en partie la notion de « contradiction de soi » de Hegel. Néanmoins, il ne se laisse pas conduire à la réconciliation rationnelle, au dépassement – comme chez Hegel – : il désigne « une contradiction vivante non résolue » (KJ, 285). Le paradoxe est « une nouvelle objectivité » qui « porte en elle l'échec tant du principe de contradiction que de la conciliation hégélienne » (KJ, 374). Par la lecture ricœurienne de Jaspers, nous constatons que la pensée du paradoxe s'exprime et s'approfondit par la déchirure existentielle, par l'échec. L'historicité de l'homme est comme une vocation à être en exil sur terre³²⁵ où il souffre de la douleur des situations-limites, de l'étroitesse du choix, du conflit des consciences jusque dans l'amour, du malaise de l'homme libre dans l'Etat, etc. Face à la déchirure vécue, l'effort de la liberté s'enlise dans l'échec et dans la ruine. Ricœur cite Jaspers : « Tout semble converger vers la nécessité de l'échec : “comme la

³²⁵ « Le paradoxe exprime l'inadéquation radicale de la liberté au monde ; le bonheur est impossible ; la vocation terrestre de la liberté porte en soi des antinomies définitives et finalement la ruine » (KJ, 380).

liberté ne peut être que par et contre la nature, elle doit échouer comme liberté ou comme être empirique’’³²⁶ » (KJ, 380).

Par l’expression « sans *Aufhebung* »³²⁷, nous sommes conduits à réfléchir de nouveau sur le problème de la conciliation et sur la possibilité de la médiation. Bien que le paradoxe vise à dénouer le lien des opposés, il risquerait de ne pas légitimer son caractère paradoxal si les opposés n’avaient originellement pas d’union, si les opposés existaient parallèlement sans se croiser ; le paradoxe ainsi ramené à l’impossibilité de la médiation n’indique-t-il pas en retour la perte de son sens propre ? Le paradoxe au sens strict doit s’abolir et disparaître, dès qu’il apparaît. Et il n’y a plus de paradoxe. C’est pourquoi, après avoir constaté l’importance de la déchirure, l’échec dans la philosophie de l’existence chez Jaspers, Ricœur se demande : « Ce qui pour la pensée est séparé n’est-il pas d’une *certaine façon* réconcilié ? [...] peut-être qu’une philosophie définitivement déchirée est impossible et que le paradoxe a toujours pour toile de fond une *union* et une participation, de l’ordre de l’action ou de l’ordre du sentiment » (KJ, 379). Ricœur estime alors impossible la philosophie totalement déchirée. La philosophie de Jaspers contient bien à la fois la conciliation, quoique fragile, et la déchirure. Bien que la déchirure soit un fait existentiel, il faut qu’il y ait une priorité de la conciliation sur la déchirure.

Ainsi, fondée sur le paradoxe où réside le conflit, la dialectique ricœurienne est ramenée de l’« impossibilité » à la « difficulté », puisque l’impossibilité de la médiation dans la notion de paradoxe n’est pas plus totale que la dialectique hégélienne. Et c’est une difficulté de la médiation à laquelle on se trouve confronté. C’est pourquoi, la dialectique n’est pas seulement un principe formel qui se développe simplement en « thèse – anti-thèse – synthèse », mais elle s’inscrit aussi dans la réconciliation qui

³²⁶ Cf : Karl Jaspers, *Philosophie III*, 228-30.

³²⁷ Si l’on entend par « sans *Aufhebung* » un refus de la médiation, on méconnaît la conviction profonde de notre auteur. Prenons-en pour preuve l’exemple suivant : lorsqu’il parle ainsi du paradoxe politique, Ricœur affirme que « le mal adhère à la raison qui aurait dû poursuivre le bien », le paradoxe ne signifie donc pas que les deux opposés, le mal et la raison, n’aient pas de lien, au contraire, il signale de façon inattendue une union cachée.

médiatise concrètement les conflits des deux extrêmes. Au lieu de se laisser conduire par la déchirure existentielle, la dialectique ricœurienne inscrite dans la médiation inachevée exige un effort d'exister.

2.1.3.3. L'importance du sens « conserver » de l'*Aufhebung*

Du fait que la dialectique employée par Ricœur s'inscrit dans la notion complexe de l'*Aufhebung*, il faut prendre en considération la traduction de Jean Hyppolite que Ricœur suit et selon laquelle *Aufhebung* signifie à la fois « supprimer », « conserver » et « soulever ». Ricœur insiste sur le sens de « conserver ». Celui-ci peut être renvoyé implicitement à l'opération herméneutique ricœurienne concernant la dialectique entre téléologie et archéologie de soi, la notion de tradition où se trouve la sédimentation du sens du passé et la vie en tant qu'affirmation originaire.

Nous n'évoquerons ici que deux exemples qui prouvent l'importance de la dimension de « conserver » pour notre auteur.

Tout d'abord, en guise de premier exemple, observons la critique que Ricœur adresse à Marx en ce qui concerne l'interprétation de ce dernier de l'*Aufhebung* dans les *Manuscrits*. Ricœur signale que si Marx ne met l'accent que sur le « dépassement » et l'« abolition » de l'*Aufhebung* hégélienne, il en oublie le sens de « conserver » :

« Chez Hegel, *Aufhebung* veut dire le dépassement d'une contradiction, mais un dépassement, une suppression, qui conserve la signification positive du premier moment. Dans son dépassement, le premier moment devient ce qu'il est. Donc, l'*Aufhebung* à la fois supprime et conserve la force de la contradiction à l'intérieur même de la résolution qui dépasse le premier moment. Le concept hégélien est très complexe. Dans les *Manuscrits*, par contre, il n'y a aucun doute : *Aufhebung* veut dire simplement abolition. De Hegel à Marx, le sens de l'*Aufhebung* se réduit jusqu'à signifier abolition, et plus spécifiquement abolition pratique. Chez Marx, le rôle de l'*Aufhebung* comme conservation disparaît et il est remplacé par une accentuation de l'*Aufhebung* comme suppression uniquement.

Pour cette raison, dans les *Manuscrits*, la traduction la plus adéquate est suppression »³²⁸.

En guise de deuxième exemple, observons cette fois la différence entre la traduction d'Hyppolite de l'*Aufhebung* que suit Ricœur et la traduction de Derrida qui traduit l'*Aufhebung* hégélienne par « relève ». A partir de cette traduction, Derrida pense caractériser le système hégélien et c'est ainsi qu'il en critique le logocentrisme³²⁹. A la limite, nous pourrions dire que Derrida rejoint la version de Marx, car la « relève » a un double sens : à la fois « remplacer » et « élever ». Par rapport au triple sens de l'*Aufhebung* indiqué par Hyppolite, nous remarquons que le sens de « conserver » n'existe plus chez Derrida. Le sens de « supprimer » de l'*Aufhebung* est quant à lui beaucoup moins mis en relief chez Ricœur que chez Derrida. Néanmoins, ce n'est pas que Derrida se méprenne sur le sens hégélien de l'*Aufhebung*, car la mise en avant du sens « conserver » du terme « *Aufhebung* » n'est pas évidente non plus dans toute l'entreprise hégélienne. Tantôt elle souligne l'importance du sens de « conserver », tantôt elle se réduit au sens de « relever », « supprimer ». Ricœur va lui-même, dans son « Renoncer à Hegel », critiquer la philosophie hégélienne de l'histoire par le biais de la notion « sans *Aufhebung* », car il refuse le caractère totalisant de la philosophie de l'histoire dans laquelle il n'y a que « le présent éternel » où se déploie la Raison divine de l'histoire. Et le passé y est toujours dépassé. Avec la notion de « passé dépassé », le sens de « conserver » de l'*Aufhebung* devient même marginal dans la philosophie hégélienne de l'histoire. C'est avec le sens de « conserver » et la notion du « passé » que notre auteur examine et critique, en retour, « le passé dépassé ». Nous verrons cela dans le chapitre intitulé « Renoncer à Hegel » (3.1).

³²⁸ Paul Ricœur, « Marx : Le troisième manuscrit », *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p.83.

³²⁹ Nous verrons les conséquences de cette différence de traduction dans le chapitre intitulé « Métaphore et sens » (2.3). Ce chapitre illustre le combat amical entre Ricœur et Derrida autour de la métaphore.

Analysons plus avant ce sens de « conserver » de la dialectique. Il atteste une puissance de l'affirmation qui se distingue de la négativité radicale. Comme nous le savons, ce sont « les contenus et les stratégies des contradictions productives »³³⁰ dans la dialectique hégélienne que notre auteur a beaucoup appréciés. Le sens de « conserver » est donc ainsi inscrit dans la contradiction productive. Néanmoins, Ricœur n'adopte pas un point de vue trop optimiste, car dans le parcours pour s'approcher du stade le plus élevé, toutes les étapes sont malgré tout menacées par une certaine négativité, par le mal. Comme nous le voyons surtout dans l'article « Le paradoxe politique », le plus grand mal est rendu possible par la plus grande raison, l'institution politique. Le mal politique du passé est bien « conservé » et soulevé au lieu d'être supprimé. Mais le mal du passé y est aussi ignoré à mesure de l'effectuation de la Raison historique, puisqu'il n'est pas réellement un vrai mal, le bien étant déjà garanti par la Raison divine qui guide le destin de l'histoire. Dans la philosophie hégélienne de l'histoire, l'effectuation du présent historique, couronnée par la Raison divine, est beaucoup plus importante que le passé historique et le mal³³¹. C'est pourquoi nous voyons bien que le sens de « conserver » ne s'exerce pas de manière homogène dans la philosophie hégélienne. C'est plutôt Ricœur qui le dégage implicitement afin de penser l'œuvre hégélienne.

A présent, nous pouvons affirmer que le sens de « conserver » est indispensable lorsque nous évoquons le sens de la dialectique employé par Ricœur. Autrement dit, dans le processus dialectique, il faut que le passé ait

³³⁰ Paul Ricœur, « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » (1977), *Du texte à l'action*, op. cit., pp.300-301. Dans l'enquête sur l'intersubjectivité entre Husserl et Hegel, Ricœur affirme que c'est par « les contenus et les stratégies des contradictions productives que Hegel est supérieur à Husserl et Weber » (*Ibidem*).

³³¹ « La négativité est, à tous les niveaux, ce qui contraint chaque figure de l'Esprit à se renverser dans son contraire et à engendrer une nouvelle figure qui tout à la fois supprime et conserve la précédente, selon le sens double de l'*Aufhebung* hégélienne. La dialectique fait ainsi coïncider en toutes choses le tragique et le logique : il faut que quelque chose meure pour que quelque chose de plus grand naisse. En ce sens, le malheur est partout, mais partout dépassé, dans la mesure où la réconciliation l'emporte toujours sur le déchirement. Ainsi Hegel peut-il reprendre le problème de la théodicée au point où Leibniz l'avait laissé, faute de ressources autres que le principe de raison suffisante » (L3, 223).

une fonction positive, qui perdure autant dans le présent que dans l'avenir, au lieu d'être tout simplement supprimé. Il nous semble que la dialectique empruntée par Ricœur consiste plutôt à « conserver » les conflits jusqu'au bout, à garder le caractère du paradoxe venant de Kierkegaard et de Jaspers, au lieu de les dépasser simplement par la réflexion spéculative.

2.1.3.4. La dialectique fragmentaire désigne une opposition productive

Tout d'abord, c'est face aux conflits des opposés que nous sommes poussés à chercher une issue, une solution, en gardant espoir tout en nous inquiétant à la fois de l'échec dans l'avenir. Tous ces conflits ont lieu en un mouvement, un processus dynamique. Il nous faut dès lors chercher une médiation que l'on peut appeler dialectique, qui s'inscrit dans des oppositions liées aux efforts de la productivité. La différence principale entre le dualisme et la dialectique est que cette dernière cherche toujours une médiation des opposés par laquelle on envisage de sortir des conflits éternels et de trouver un sens productif aux opposés. Donc, la dialectique est inscrite dans un sens d' « opposition productive ». C'est grâce à elle que nous nous détachons de l'état immédiat conflictuel qui est encore opaque et abstrait et que nous cherchons le sens pour revenir au concret. L'immédiateté, en tant que réflexion brute, n'est qu'un moment élémentaire par rapport au projet de la réflexion plus élaborée. Et dans le cadre de la réflexion, la dialectique, en tant qu'opposition productive, n'est plus à considérer du seul point de vue méthodologique mais s'inscrit dans les choses qui sont existentielles, historiques et éthiques.

Selon Ricœur:

« Si Hegel a raison, la logique dialectique n'est pas une logique formelle, mais le mouvement des choses. Il ne saurait donc y avoir une logique dialectique, au sens où nous prenons aujourd'hui ce mot, c'est-à-dire au sens d'une discipline formelle, indifférente à son contenu. Si quelque chose est dialectique, cela signifie précisément que les aspects logiques [...] ne sauraient être formalisés. La

dialectique ne peut être que le procès même des choses procédant par opposition productive »³³².

Tenant la dialectique pour une « opposition productive » en la situant dans la réalité humaine tout en écartant la nature³³³ et la logique, Ricœur ne s'éloigne pas du projet hégélien qui à la fois garde une vision téléologique et refuse de rester dans la dichotomie non résolue. Face aux oppositions, il faut en dégager la productivité. Cette dernière n'est pas gratuite et le fait du progrès technique historique ne nous garantit pas un avenir optimiste, s'il n'y a pas d'intervention de l'action humaine. Comme le dit notre auteur :

« L'hypothèse de la dialectique s'inscrit donc en dehors des deux sortes d'opposition décrites par Kant dans '*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*.' Si la dialectique a un sens, une troisième sorte d'opposition doit être supposée, que l'on peut appeler une opposition productive, en entendant par là une opposition qui, d'une manière ou d'une autre, permet, favorise ou engendre une chose nouvelle, dans la réalité ou dans l'expérience, qualitativement distincte des termes opposés. Il doit être entendu que ces deux caractères ne sont pas autre chose que des critères d'identification qui ne sauraient être transformés en traits formels, sous peine de contredire le caractère fondamental de la dialectique [...] à savoir de ne procéder que du mouvement même des contenus »³³⁴.

Cette vision progressive de la dialectique renvoie à une téléologie. Quant à cette dernière, nous pouvons la remarquer dans l'oeuvre *De l'interprétation, essais sur Freud* où Ricœur insiste sur le fait que chacune des figures de la conscience de soi de la *Phénoménologie de l'esprit* se

³³² *Ibid.*, p.94.

³³³ Comme le dit Ricœur, « la nature [comme la logique] ne peut non plus être tenue pour le foyer primaire du procès dialectique. C'est seulement, me semble-t-il, par une sorte de rétrospection de la réalité humaine dans la nature que la nature peut apparaître après coup comme la condition réelle, l'étape préparatoire et anticipante de la réalité humaine » (*ibidem*).

³³⁴ Paul Ricœur, « Le 'lieu' de la dialectique », *op.cit.*, p.92.

réalise dans la suivante. Autrement dit, l'archéologie freudienne n'est pas saisie que « dans un rapport d'opposition complémentaire avec une téléologie, c'est-à-dire avec une composition progressive de figures ou de catégories, où le sens de chacune s'éclaire par le sens des figures ou des catégories ultérieures, selon le modèle de la phénoménologie hégélienne » (DI, 334). Cela permet à Ricœur d'aborder la question de la philosophie de l'action que n'arrivent pas à résoudre la phénoménologie husserlienne et la philosophie analytique. Ainsi il écrit :

« Ni la philosophie analytique, ni la phénoménologie de Husserl ne rendaient compte de certains traits fondamentaux de l'action en tant qu'humaine, en raison de leur approche purement descriptive et analytique. Certains traits, disais-je alors, appellent une méthode constructive et synthétique. Or ces traits étaient précisément ceux qui mettaient en jeu d'une part des oppositions, d'autre part un dépassement des ces oppositions par leur jeu même. On avait alors proposé d'appeler praxis, plutôt qu'action, ces traits justiciables d'un traitement dialectique. Et on proposait de dire qu'une philosophie de la praxis commence là où une phénoménologie et une analyse linguistique s'arrêtent »³³⁵.

L'accent est ainsi mis de façon manifeste sur l'opposition productive. Celle-ci se caractérise comme un effort vers la réconciliation qui refuse de rester dans un antagonisme irrésolu³³⁶. Néanmoins, cela ne signifie pas que la productivité de la dialectique soit sans limite. C'est-à-dire qu'il faut que l'effectuation de la réconciliation se fasse dans le cadre de l'intentionnalité sans l'abolir.

³³⁵ Paul Ricœur, « Le 'lieu' de la dialectique », *op.cit.*, p.94-5.

³³⁶ Si l'on renvoie à l'article de Kant intitulé « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1784), le philosophe de la critique ne reste pas dans le devoir être au plan de l'individu. En effet, Kant considère que l'homme, par sa disposition naturelle – en affranchissant son instinct animal avec sa raison – se dote d'une « insociable socialité » (4^e proposition). L'homme peut atteindre « la plus grande liberté » (5^e proposition) dans la société.

Comme nous l'avons vu plus haut, si l'arbitrage ricœurien est possible, cela signifie qu'il confronte d'abord un dualisme irrésolu et l'éclectisme. Tous deux manifestent deux attitudes extrêmes débouchant sur une aporie philosophique. La pensée hégélienne refuse justement le 'rien faire' comme une synthèse possible. On trouve dès lors un projet très hégélien dans l'herméneutique ricœurienne, qui consiste à concilier les conflits visibles ou invisibles. La progression dialectique hégélienne sera comparée à la constitution de Husserl que nous évoquerons dans le chapitre intitulé « L'*Aufhebung* hégélienne et l'*Auslegung* husserlienne » (2.4)³³⁷.

³³⁷ Paul Ricœur, « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » (1977), *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 288.

2.2. Hegel dans De l'interprétation, Essai sur Freud de Ricœur

« L'esprit procède des positions de sens les plus pauvres vers les plus riches, la vérité de chaque figure n'étant rendue manifeste que dans la figure suivante »³³⁸.

2.2.1. Introduction

Observons, dans ce chapitre, un premier exemple concret de dialectique fragmentaire opérée par Ricœur. En effet, nous en avons déjà évoqué plusieurs, mais, dans les trois chapitres qui vont suivre, nous voudrions approfondir trois exemples. Ceux-ci ne sont pas choisis au hasard. Chacun d'eux amène de nouvelles nuances à la notion de la dialectique fragmentaire et implique Hegel comme un des deux « termes » (homologue) de la dialectique fragmentaire, de l'arbitrage ricœurien, ce qui nous intéresse d'autant plus que cela nous informera sur l'influence de Hegel chez Ricœur.

Dans ce chapitre, l'« homologue » de Hegel sera Freud et sa psychanalyse. En effet, pour Ricœur, opérer la dialectique fragmentaire est très riche (même s'il ne s'agit pas d'une synthèse, chacune des disciplines gardant sa spécificité propre).

³³⁸ P. Ricœur, *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p.36.

Influencé par son maître, Roland Dalbiez³³⁹, Ricœur s'intéresse très tôt à la psychanalyse. Même si dans *Le volontaire et l'involontaire*³⁴⁰, en 1950, notre auteur a pris en considération le problème de l'inconscient, chronologiquement, ce n'est qu'en 1960 que son premier article sur Freud, « Le conscient et l'inconscient »³⁴¹, tente une interprétation philosophique de la psychanalyse freudienne. Cet article aboutira en 1965³⁴² à une œuvre : *De l'interprétation, Essai sur Freud*; Ricœur traite Freud comme un des maîtres du soupçon au même titre que Nietzsche et Marx qui mettent en

³³⁹ Roland Dalbiez est le premier philosophe français à publier un ouvrage sur la psychanalyse. (Cf. Roland Dalbiez, *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, en 2 tomes, Paris, Desclée de Brouwer&Cie, 1936). Comme le dit Ricœur : « Je retrouvais finalement des mobiles propres à Dalbiez, pour qui la psychanalyse était une branche de la philosophie de la nature : l'étude philosophique qui prend en compte la nature dans l'homme » (Paul Ricœur, *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, op. cit., p.50). En ce qui concerne la genèse de la réflexion ricœurienne sur la psychanalyse freudienne, François Dosse nous indique que Ricœur est aussi influencé par Antoine Vergote. (François Dosse, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie (1913-2005)*, op.cit., pp.289-310).

³⁴⁰ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I : le Volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, pp.350-384. Selon F. Lamouche, on voit « la différence entre la première lecture de 1950, qui veut garder Freud à distance, et celle de 1965, qui veut plutôt en montrer à la fois la pertinence et l'insuffisance ». (Cf. Fabien Lamouche, « Herméneutique et psychanalyse. Ricœur lecteur de Freud », *La pensée Ricœur*, in revue *Esprit*, n° 3-4, Paris, Mars-Avril 2006, p.90.)

³⁴¹ Un des entretiens intitulé « De la psychanalyse à la question du soi, ou trente ans de travail philosophique » (CC,107) manifeste que cet article est paru pour la première fois à Bonneval, en 1960 à la suite d'un colloque auquel assistait aussi Jacques Lacan ; par contre, cet article n'a été publié qu'en 1966 dans *l'Inconscient* (VI^e colloque de Bonneval), Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française, sous la direction de H. Ey, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, pp.409-422. Il est également repris dans « *Le conflit des interprétations* », Paris, Seuil, 1969, pp.101-21 ; cf : André Green, « Paul Ricoeur à Bonneval », *L'Herne Ricoeur*, dirigé par Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi, Paris, L'Herne, 2004, pp.134-139.

³⁴² Dans son premier texte, « L'inconscient et le conscient », Ricœur avoue que : « Pour qui a été formé par la phénoménologie, la philosophie existentielle, le renouveau des études hégéliennes, les investigations de tendance linguistique, la rencontre de la psychanalyse constitue un ébranlement considérable » (CI,101).

doute l'évidence du *Cogito* cartésien, de la conscience. Ils sont « les perceurs de masques » (CI, 101) qui ébranlent la théorie du sujet³⁴³.

Quoique la formule du *Cogito ergo sum*, « je pense donc je suis », exprime une certitude de la conscience inexpugnable, celle-ci, selon Ricœur, n'atteint pas encore le niveau de la vérité. Déjà Husserl par l'*epochè*, ou encore Hegel par la conscience de soi, avaient mis en avant l'insuffisance de l'évidence de la conscience. Contrairement aux « phénoménologues », Freud, quant à lui, avec l'hypothèse du processus du refoulement de la pulsion, réexamine cette certitude de la conscience par les deux topiques proposées : la première — inconscient, préconscient, conscient³⁴⁴ —, la deuxième — Moi, Ça, Surmoi³⁴⁵ — grâce auxquelles sont prises au sérieux « les ruses de la conscience, quand la conscience est découverte comme conscience fausse qui dit autre chose qu'elle ne dit et croit dire » (CI, 171). La certitude du *Cogito* en tant que certitude immédiate ne nous suffit pas et risque d'être une fausse évidence³⁴⁶. Le *Cogito* devient donc un *Cogito* blessé³⁴⁷. Celui-ci, d'après Ricœur, désigne « un *Cogito* qui se pose, mais ne se possède pas ; un *Cogito* qui ne comprend sa vérité originaire que dans et

³⁴³ Paul Ricœur, « La psychanalyse et la culture contemporaine », *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, op. cit., p.148-151.

³⁴⁴ Cf. Sigmund Freud, *Métopsychoanalyse*, traduit de l'allemand, revu et corrigé, par Jean Laplanche, Paris, Gallimard, 1993.

³⁴⁵ Cf. Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, traduit par S. Jankélévitch et revu par A. Hesnard, Paris, Payot, 1971.

Dans cette œuvre sont regroupés quatre textes de Freud: « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » (1915), « Au-delà du principe de plaisir » (1920), « Psychologie des foules et analyse du Moi » (1921), « Le Moi et le Ça » (1923).

³⁴⁶ Ricœur, autour de l'évidence de la conscience, renvoie d'ailleurs aux *Méditations cartésiennes* de Husserl (§9, cf. DI, 368, note 43). Il écrit : « La possibilité que je me trompe moi-même, en tout énoncé ontique que je prononce sur moi-même, est coextensive à la certitude du *Je pense* : “ L'évidence vivante du Je suis n'est plus elle-même donnée, mais seulement présumée ”. Et Husserl pouvait ajouter : “ Cette présomption, co-impliquée dans l'évidence apodictique, requiert, quant à la possibilité de son remplissement, une critique de sa portée, susceptible de la limiter apodictiquement ” » (DI, 409).

³⁴⁷ Ce point de vue était déjà en germe dans la *Philosophie de la volonté I* où Ricœur indiquait : « Le *Cogito* est intérieurement brisé » (PV 1, 17). L'adjectif « blessé » dénote bien ce sentiment de perte de l'illusion d'une saisie plénière du soi.

par l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de la conscience actuelle» (Cf. : DI, 173, 239, 425).

Face à l'inconscient freudien, « qui est le mode d'être de ce qui, ayant été refoulé, n'est pas supprimé ni anéanti » (DI, 124), nous devons réfléchir à nouveaux frais sur le rôle de la conscience. Ricœur estime que bien que la conscience soit mise en doute, son opacité n'est pas encore percée : « *La question de la conscience est aussi obscure que la question de l'inconscient* » (CI, 101). Il faut donc « repenser et refondre le concept de conscience, de telle manière que l'inconscient puisse être son *autre* »³⁴⁸ (CI, 102).

A travers la lecture de la psychanalyse freudienne selon laquelle l'homme est la proie de son enfance, être adulte ou devenir conscient se fait une problématique incontournable dans l'interprétation ricœurienne. La mise en doute de la conscience est reconduite à son tour à une autre question : « Comment un homme sort-il de son enfance, devient-il adulte » (CI, 110 ; CI, 320) ? Ainsi, Ricœur affirme qu'il reste une « tâche »³⁴⁹ pour la conscience, laquelle doit être déplacée de l'immédiateté de « je pense » à

³⁴⁸ Comme nous le savons, l'enfance est le terrain psychanalytique privilégié duquel Freud tire les présuppositions de la pulsion, de l'inconscient et du refoulement. C'est à travers la technique de la psychanalyse que Freud tente de retrouver la vérité du soi-même. C'est pourquoi, d'après Ricœur, « la "conscience", dont l'inconscient est l'autre, n'est pas la présence à soi, l'aperception d'un contenu, mais l'aptitude à refaire le parcours des figures de l'Esprit » (CI, 120).

³⁴⁹ Comme le formule Ricœur : « La conscience n'est pas immédiate, mais médiate ; elle n'est pas une source, mais une tâche, la tâche de devenir plus conscient » (CI, 319). Selon De Waelhens, « [...] pour Hegel la conscience est mouvement vers un absolu, défini comme possession pure de soi dans la réciprocité de l'intérieur et de l'extérieur, dans la réciprocité de la matière et de l'esprit [...] le mouvement qui paraît la mener hors d'elle-même est en réalité réalisation d'elle-même. Mais cette réalisation, ce développement de toutes les médiations dont la conscience est grosse, parce qu'il est fondé à la fois sur le fait de l'inadéquation et la nécessité de l'adéquation entre ce que la conscience vise et ce qu'elle expérimente, comporte une série de stades et de figures, au cours desquels la conscience se transforme elle-même progressivement » (Alphonse De Waelhens, « *Phénoménologie : Husserl et Hegel* », *Existence et signification*, Louvain, Nauwelaerts, 1958, p.15).

l'avenir de « je suis » et n'est plus un donné, ou une intuition³⁵⁰, mais plutôt une réflexion comme effort qui signifie un mouvement vers le « devenir conscient »³⁵¹ et « être adulte »³⁵². C'est ici que nous apercevons chez Ricœur l'héritage des *Lumières*, passé de Kant³⁵³ à Hegel. Ainsi, Ricœur veut faire dialoguer la phénoménologie hégélienne et la psychanalyse de Freud.

En effet, les deux entreprises, l'hégélienne et la freudienne, s'inscrivent toutes deux dans « un déplacement du lieu de naissance du sens » (DI, 411) ; ensuite, dans le « dessaisissement de la conscience » (DI, 444), quoique chacune s'oriente vers des directions différentes, l'une vers l'inconscient, l'autre vers l'esprit – plus précisément, les figures de l'esprit³⁵⁴ de la *Phénoménologie de l'esprit*³⁵⁵. Comme l'estime Ricœur :

³⁵⁰ Ricœur considère que « réflexion n'est pas intuition ; ou, en termes positifs : la réflexion est l'effort pour ressaisir l'ego de l'ego *Cogito* dans le miroir de ses objets, de ses oeuvres et finalement de ses actes » (CI, 322).

³⁵¹ Comme le dit Freud : « La psychanalyse nous a appris que l'essence du processus de refoulement ne consiste pas à supprimer, à anéantir une représentation représentant la pulsion, mais à l'empêcher de devenir consciente » (Sigmund Freud, « L'inconscient », *Métapsychologie*, traduit de l'allemand par Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, coll. Folio/Essai, 1968, p.65).

³⁵² « Je dirai donc que l'homme ne devient adulte qu'en devenant capable de nouveaux signifiants-clés, proches des moments de l'Esprit dans la phénoménologie hégélienne, et qui règlent des sphères de sens absolument irréductibles à l'herméneutique freudienne » (CI, 111).

³⁵³ Rappelons l'importance du courage de penser par soi-même évoqué par Kant dans son article « Qu'est-ce que les Lumières » (Emmanuel Kant, « Qu'est-ce que les Lumières », in *Œuvres philosophiques*, t. II, *op.cit.*, pp.209-217.).

³⁵⁴ D'après Hegel, l'esprit est « les figures d'un monde » (G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, *op. cit.*, p.405). Il signifie « l'effectivité éthique » dans laquelle la conscience « se fait comme monde effectif objectif » (*ibid.*, p.403). Ces figures sont « le maître et l'esclave, l'exil stoïcien de la pensée, l'indifférence sceptique, la conscience malheureuse, la servitude de l'âme dévouée, l'observation de la nature, l'esprit des Lumières, etc. » (DI, 448). Nous pouvons aussi renvoyer la question de l'esprit à l'article remarquable de Jean-François Kervégan. (Voir J.-F. Kervégan, « La vie éthique perdue dans ses extrêmes... – scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit* », *Revue Laval théologique et philosophique*, 51, 2 [juin 1995], pp.371-388).

« L'opposition entre inconscient et esprit s'exprime dans la dualité même des interprétations. Les deux sciences de l'interprétation représentent deux mouvements contraires : un mouvement analytique et régressif vers l'inconscient, un mouvement synthétique et progressif vers l'esprit. [...] l'esprit est l'ordre de l'ultime, l'inconscient l'ordre du primordial » (CI, 321).

Ricœur justifie encore son choix de Hegel comme interlocuteur privilégié pour penser l'œuvre de Freud :

« J'évoque ici un modèle hégélien plutôt que husserlien ; pour deux raisons : d'abord Hegel dispose d'un instrument dialectique pour penser un dépassement du niveau naturaliste de l'existence subjective qui conserve la force pulsionnelle initiale. En ce sens, je dirais que l'*Aufhebung* hégélienne, en tant que conservation du dépassé, est la vérité philosophique de la "sublimation" et de "l'identification" freudiennes. En outre, Hegel a lui-même conçu la dialectique des figures de la *Phénoménologie* comme une dialectique du désir, son doublement dans le désir d'un autre désir, qui serait en même temps le désir d'un autre, l'accès à l'égalité des consciences par le moyen de la lutte, toutes ces péripéties bien connues de la *Phénoménologie* hégélienne constituent un exemple éclairant, mais non contraignant, pour une dialectique téléologique de l'esprit enracinée dans la vie du désir. Certes, on ne peut répéter

³⁵⁵ Le renvoi que fait Ricœur à la *Phénoménologie de l'esprit* relève du fait que celle-ci implique un caractère temporel constitué par les figures de l'esprit. Ces dernières marquent une succession historisante, ou plutôt quasi historisante, que Ricœur appelle téléologique plutôt qu'historique. Ce développement est « plus logique que chronologique » (TA, 251). La remarque d'Eric Weil à ce propos nous permet d'en saisir le sens : « La *Phénoménologie de l'esprit* est bien historisante. Mais elle n'est que quasi historisante ; elle montre, certes, le devenir de l'Esprit absolu à partir de la Conscience ; mais procédant selon une méthode qu'aujourd'hui on appellerait idéal-typique, elle n'observe pas l'unilinéarité temporelle de ce que Hegel, comme tout le monde, a en vue quand il parle d'histoire, comme elle ne donne ni noms ni dates, les laissant en un clair-obscur souvent plus obscur que clair » (Eric Weil, *Philosophie et réalité I, Essai et conférences*, op. cit., pp.147-148).

aujourd'hui la *Phénoménologie* hégélienne ; de nouvelles figures du Soi et de l'Esprit sont apparues depuis Hegel » (CI, 241).

Ricœur envisage clairement de dégager de la *Phénoménologie* hégélienne « une dialectique téléologique de l'esprit enracinée dans la vie du désir ». Comme nous l'avons affirmé dans le chapitre sur la dialectique fragmentaire, l'interprétation ricœurienne de l'*Aufhebung* hégélienne met l'accent sur le sens de « conservation du dépassé ». Ici, dans la lecture de Freud, cette conservation pourrait s'appliquer au passé et à l'*arché*. Ce sens de « conservation », impliquant un retour au désir, à la vie et à l'affirmation originaire de l'être, peut être tenu pour le lieu où se trouve l'inconscient qui se manifeste de manière intempestive, bien qu'il soit toujours refoulé. Cela sera explicité ci-dessous par la dialectique mise en œuvre par notre auteur entre archéologie et téléologie. Mais, avant d'entrer dans cette dialectique, il vaut la peine de s'interroger sur la pertinence de l'interprétation philosophique de la psychanalyse freudienne.

2.2.2. La possibilité de l'interprétation philosophique de la psychanalyse freudienne

La philosophie, avec son caractère réflexif, se caractérisant comme un discours spéculatif, peut-elle intervenir dans la pratique de la psychanalyse freudienne ? A première vue, cela n'est pas évident puisque la psychanalyse se dote d'une technique thérapeutique de l'analyse de l'expérience qui lui est propre. Et tous les termes, tels que le « désir », l'« inconscient », le « refoulement », la « sublimation » etc., ont leurs propres définitions en psychanalyse. Ricœur insiste sur ce point-là lorsqu'il rappelle, à la suite de Laplanche et Leclaire³⁵⁶, que la connotation de l'inconscient en psychanalyse n'est pas la même qu'en phénoménologie : « L'inconscient de la phénoménologie, c'est le préconscient de la psychanalyse, c'est-à-dire un inconscient descriptif et non encore topique » (DI, 382). De plus, « l'irréfléchi auquel la réflexion renvoie n'est pas l'inconscient » (CI, 120). Devons-nous, de ce fait, arrêter d'espérer un dialogue entre les deux

³⁵⁶ Laplanche et Leclaire, « L'inconscient, une étude psychanalytique », Journées de Bonneval, 1960 ; voit aussi DI, 381, note 1.

disciplines ? Au contraire, comme le défend Ricœur, la psychanalyse aborde tous les phénomènes humains, du désir personnel à la culture³⁵⁷, en empruntant un langage et des concepts qui sont aussi les nôtres. En réalité, la psychanalyse nous oblige à répondre face à l'interprétation spécifique qu'elle propose³⁵⁸. Ainsi, Ricœur – par la lecture de *Métapsychologie* de Freud, et surtout du chapitre intitulé « L'inconscient »³⁵⁹ – tient la théorie freudienne pour un réalisme empirique, car « ce réalisme est précisément celui d'une réalité connaissable et non point d'un inconnaissable. Freud dit ici très clairement : le connaissable, pour lui, ce n'est pas la pulsion dans son être de pulsion, mais la représentation qui la représente » (CI, 105-106). Et il cite :

³⁵⁷ « Mon problème est celui de la consistance du discours freudien. C'est un problème épistémologique, d'abord : qu'est-ce qu'interpréter en psychanalyse, et comment l'interprétation des ces signes de l'homme s'articule-t-elle à la racine du désir ? C'est un problème de philosophie réflexive, ensuite : quelle compréhension nouvelle de soi procède de cette interprétation, et quel soi vient ainsi à se comprendre ? C'est un problème dialectique, encore : l'interprétation freudienne de la culture est-elle exclusive de toute autre ? Si elle ne l'est pas, selon quelle règle de pensée peut-elle être *coordonnée* à d'autres interprétations, sans que l'intelligence soit condamnée à ne répudier le fanatisme que pour tomber dans l'éclectisme ? » (DI, 8-9).

³⁵⁸ Il vaut la peine d'évoquer quelques points importants de ce projet de rencontre entre l'herméneutique ricœurienne et la psychanalyse freudienne. Avec trente ans de recul, dans une interview, Ricœur caractérise la psychanalyse par trois traits qui lui semblent essentiels. « D'abord, le fait que l'inconscient parle : la psychanalyse ne serait pas possible s'il n'y avait pas une sorte de proximité entre le pulsionnel humain et le langage. Ce qui est une façon de redire, dans d'autres termes qu'épistémologiques, l'union du dynamique et de l'interprétatif. Deuxièmement, la pulsion est adressée à : il y a en elle un caractère d'adresse, au père, à la mère, etc. : le complexe d'Œdipe ne serait pas compréhensible s'il n'y avait pas d'emblée une sorte de relation à l'autre qui est véritablement constitutive. Troisièmement, la composante narrative de l'expérience analytique : le fait d'abord que le patient apporte des bribes de récit, mais d'une histoire brisée, dont il ne tolère ni ne comprend les péripéties ; d'une certaine façon, la tâche de la psychanalyse est de redresser, de rendre intelligible et acceptable une histoire » (CC, 111-112). Quoique la conscience soit mise en doute par la théorie de l'inconscient, cela débouche sur la question du langage du patient, sur celle d'un réseau de l'altérité et sur celle de l'intelligibilité de narrativité.

³⁵⁹ Sigmund Freud, « L'inconscient », *Métapsychologie*, traduit de l'allemand par Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, *op. cit.*, pp.65-122.

« Une pulsion ne peut être représentée dans l'inconscient autrement que par la représentation. Si une pulsion n'était pas liée à une représentation, si elle ne se traduisait pas par un état affectif, elle resterait totalement ignorée de nous. En parlant cependant d'émoi pulsionnel inconscient, d'émoi pulsionnel refoulé, nous ne faisons pas que prendre une innocente liberté de langage. En réalité, nous n'entendons alors parler que d'un émoi pulsionnel dont l'idée représentative est inconsciente, il ne saurait en effet être question de rien d'autre. » (*Métapsychologie*, p.113)

Ainsi, la préoccupation de Freud, selon Ricœur, ne met pas l'accent sur l'être de l'inconscient, de la pulsion, mais plutôt sur leurs représentations. Autrement dit, ce n'est pas l'essence de l'inconscient ou de la pulsion que l'on connaît, mais leurs phénomènes comme emblèmes de l'inconscient. Par cette représentation apparaissant dans le langage, il nous devient possible de reconstruire et déchiffrer les bribes du passé dans la mémoire et d'en dégager le sens. Il faut supposer cependant qu'il existe toujours une intelligibilité dans ces représentations de l'inconscient pour que toutes les tâches psychanalytiques soient valables. De cette intelligibilité, la recherche freudienne nous conduit plus loin : vers l'objectivité. Si l'inconscient ou la pulsion est connaissable en tant que représentation, nous pouvons dès lors dire que l'inconscient n'est plus opposé radicalement au conscient. Etant donné que le conscient et l'inconscient s'amalgament au niveau de la représentation, l'interaction entre les deux est prévisible. De la sorte, aux yeux de Ricœur, la métapsychologie freudienne présuppose la « déduction transcendantale » de Kant, puisque la critique réaliste de Freud « a pour tâche de justifier l'usage de concepts par son pouvoir d'ordonner un nouveau champ d'objectivité et d'intelligibilité » (DI, 105). C'est ce dernier qui rend possible toute la recherche de Freud. En psychanalyse, il faut présupposer cette intelligibilité, que l'inconscient est susceptible d'être représenté, déchiffré et reconnu par le langage³⁶⁰, précisément par le récit du

³⁶⁰ Comme le dit Ricœur, « D'abord ce n'est pas le rêve rêvé qui peut être interprété, mais le texte du récit du rêve ; c'est à ce texte que l'analyse veut substituer un autre texte qui serait comme la parole primitive du désir ; ainsi c'est d'un sens vers un autre sens que se

patient. Comme l'indique Ricœur, « c'est la découverte de l'irréfléchi dans le réfléchi qui nous a amenés au seuil de l'inconscient ; mais le réalisme de l'inconscient qui nous a débusqués du préjugé de la conscience et nous a forcés à mettre celle-ci au terme et non à l'origine » (CI, 110).

Par la lecture de Freud, on retourne, selon Ricœur, à l'élaboration de la conscience, du langage et de la culture. Ces trois dimensions sont développées dans la réinterprétation de Freud chez Ricœur. D'abord, l'inconscient de Freud le conduit à réfléchir sur le rôle de la conscience qui « est certaine mais n'est pas vérité » (CI, 120); ensuite, comme l'analyse freudienne, à travers des bribes du récit de l'analysé, Freud a pour but d'analyser « consciemment ». Autrement dit, il faut que le récit, l'histoire de l'analysé soit intelligible, mis au jour pour qu'on puisse comprendre le lieu du refoulement. Si l'inconscient ne reste plus dans le puits opaque, s'il devient reconnaissable, ce n'est pas qu'on le reconnaisse immédiatement, mais par un intermédiaire, un langage. En ce qui concerne la culture, l'analyse freudienne ne se confine pas seulement à l'individuel, mais s'élargit au phénomène universel humain.

2.2.3. La dialectique entre archéologie et téléologie

« Seul a un arché un sujet qui a un télos » (DI, 444).

La confrontation entre Freud et Hegel sera explorée par notre auteur avec l'hypothèse selon laquelle « seul a un arché un sujet qui a un télos » (CI, 174). Ricœur, à la suite de Merleau-Ponty, appelle l'entreprise freudienne « l'archéologie du soi »³⁶¹. Comme le dit notre auteur, celle-ci

meut l'analyse ; ce n'est point le désir comme tel qui se trouve placé au centre de l'analyse, mais bien son langage » (DI, 15-6).

³⁶¹ Toujours selon Ricœur, « le concept d'archéologie est lui-même réflexif ; l'archéologie est archéologie du sujet : c'est ce que Merleau-Ponty avait bien vu et bien dit dans son introduction au livre du Docteur Hesnard : *L'Œuvre de Freud* » (CI, 174 ; DI, 405-6, note 9). Ricœur considère que « Freud est fort quand il parle de l'inconscient comme *zeitlos*, comme "intempestif", c'est-à-dire comme rebelle à la temporalisation liée au devenir-conscient. C'est cela que j'appelle archéologie : archéologie restreinte de la pulsion et du narcissisme ; archéologie généralisée du Surmoi et des idoles ; archéologie hyperbolique de la guerre des géants, Eros [la pulsion de vie] et Thanatos [la pulsion de mort]. Mais il faut

n'est pas une locution propre à Freud, mais vient de la réflexion philosophique³⁶² grâce à laquelle Ricœur peut, sinon synthétiser, du moins décrire l'économie de Freud. Aux yeux de Ricœur, alors que Freud replonge, de manière régressive, dans l'inconscient et amène, à travers le récit, le sujet à comprendre son passé enfantin refoulé, Hegel vise à introduire, de manière progressive, le sujet aux figures de l'esprit que notre auteur, à la suite d'Hyppolite, appelle « la téléologie du soi »³⁶³. Plus précisément, pour se reconnaître, Freud nous ramène à l'enfance, à l'inconscient et au passé, comme archéologie du soi ; Hegel nous conduit, quant à lui, à l'adulte, à l'espoir de vivre ensemble et à l'avenir comme téléologie du soi³⁶⁴. Dès lors, à première vue, selon notre auteur, « nous pouvons opposer à la démarche régressive de l'analyse freudienne la démarche progressive de la synthèse hégélienne » (CI, 114).

Or, sans laisser les deux systèmes extérieurs l'un à l'autre dans une antithèse, Ricœur tente de remplacer celle-ci « par une dialectique, où chacun renverrait de soi à l'autre ; simultanément, et par le moyen même de cette dialectique, aller de la réflexion abstraite à la réflexion concrète » (DI,

bien voir que le concept d'archéologie est lui-même un concept réflexif ; l'archéologie est archéologie du sujet [...] » (CI, 173).

³⁶² Ricœur écrit que le concept d'archéologie « n'est pas un concept de Freud » (DI, 407). Il se trouve plutôt dans le cadre de la philosophie de la réflexion. Et il avoue : « C'est un concept que je forme afin de me comprendre moi-même en lisant Freud » (*ibidem.*).

³⁶³ Ricœur nous indique que le mot téléologie est « éclairant » pour décrire la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Il estime qu'« il est éclairant en ceci que la téléologie – ou, pour citer exactement Jean Hyppolite, la “dialectique téléologique” – y est la seule loi de construction des figures ; il est éclairant encore en ceci que la dialectique des figures donne son sens philosophique à toute maturation psychologique, à toute croissance de l'homme en dehors de son enfance ; la psychologie demande : comment l'homme sort-il de l'enfant ? [...] L'exemple de Hegel est éclairant en ce sens qu'il nous permet de dissocier téléologie et finalité, du moins au sens des causes finales critiquées par Spinoza et par Bergson. [...] l'exemple hégélien est enfin éclairant en ce qu'il permet de donner un contenu à l'idée vide de projet existentiel, qui resterait toujours à lui-même son propre projet et ne se déterminerait que dans l'arbitraire, le désespoir, ou tout simplement le conformisme le plus plat » (CI, 174-5).

³⁶⁴ Paul Ricœur, « Le conscient et l'inconscient », *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil/Poche, Paris, 1965, p.481-515.

333)³⁶⁵. Il faut signaler ici que cette dialectique exercée par Ricœur ne se soumet ni à l'éclectisme³⁶⁶, ni à l'intégration de la psychanalyse dans la phénoménologie³⁶⁷. Elle a pour but de traiter l'une des entreprises comme homologue de l'autre, de retrouver un aspect téléologique dissimulé dans cette archéologie du soi chez Freud, et l'aspect archéologique dans la téléologie de Hegel. Il faut souligner encore que la dialectique entre archéologie et téléologie s'inscrit dans chaque système, et non pas au sens de la dialectique entre l'archéologie freudienne et la téléologie hégélienne.

Ainsi, dans la découverte freudienne de l'inconscient qui se révèle être un mouvement régressif, Ricœur constate qu'il existe, à travers les notions d'« identification » et de « sublimation », une téléologie implicite. En ce qui concerne la phénoménologie hégélienne, bien qu'elle s'ancre dans l'esprit et signifie explicitement une « téléologie » de la conscience à l'esprit, elle implique une archéologie de soi. Comme l'estime Ricœur : « Le mouvement qui conduit de la conscience à la conscience du soi, en passant par l'expérience de la vie inquiète et infinie, tout semble se passer comme chez Freud ; comme chez Freud, la conscience de soi est enracinée dans la vie et dans le désir. Et l'histoire de la conscience de soi est l'histoire de l'éducation du désir » (CI, 464).

³⁶⁵ L'opposition de l'antithèse à la dialectique est apparue assez souvent dans la réflexion philosophique de Ricœur. Voir aussi : « Remplacer une antithèse, qui laissait les parties adverses extérieures l'une à l'autre, par une dialectique, où chacune renverrait de soi à l'autre ; simultanément, et par le moyen même de cette dialectique, aller de la réflexion abstraite à la réflexion concrète » (DI, 359).

³⁶⁶ Si Ricœur met l'accent sur le fait que chaque système peut être traité comme homologue de l'autre, cela ne veut pas pour autant dire qu'il envisage de remplacer l'un par l'autre pour créer un amalgame. Au contraire, selon lui, si la dialectique peut être découverte dans chaque système, il faut s'écarter de l'éclectisme qui tente de mêler les deux ensemble, car selon lui, « l'éclectisme est toujours l'ennemi de la dialectique » (CI, 120).

³⁶⁷ Ricœur réfute ce malentendu selon lequel il envisagerait d'intégrer la psychanalyse à la phénoménologie. En effet, il affirme clairement : « On ne peut pas le faire » (CC, 51 et 112). En ce qui concerne la différence entre la phénoménologie et la psychanalyse, nous pouvons renvoyer à DI, 380-406. Par exemple, Ricœur y dit que l'inconscient freudien « ne peut être suppléé par aucune phénoménologie » (CC, 380) ; « L'inconscient de la phénoménologie, c'est le préconscient de la psychanalyse, c'est-à-dire un inconscient descriptif et non encore topique » (CC, 382).

Si Ricœur vise à retrouver la question de Freud chez Hegel, afin d'en dégager une archéologie implicite, la question serait principalement inscrite dans celle du désir qu'évoque le chapitre consacré à « la conscience soi » dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. C'est-à-dire que si chaque figure dans la *Phénoménologie de l'Esprit* trouve son sens dans la figure suivante³⁶⁸, celle-ci doit renvoyer à l'état plus originel, à la vie et au désir, car « l'intelligibilité de la conscience va toujours d'avant en arrière » (CI, 114)³⁶⁹. En revanche, ce retour au désir et à la vie ne signifie pas du tout celui à l'immédiateté, mais au concret à travers le détour de la réflexion. C'est pourquoi Ricœur estime que « Hegel lie la téléologie explicite de l'esprit à une archéologie implicite de la vie et du désir (*Begierde*) » (DI, 446)³⁷⁰.

Il poursuit que c'est dans le désir (*Begierde*) que « le soi se préfigure et [...] se tire à soi. [...] C'est dans le mouvement du désir que naît une culture » (DI, 449). C'est aussi pourquoi il estime que retrouver le questionnement de Freud chez Hegel, c'est « retrouver la position du désir au cœur même du procès “spirituel” du doublement de la conscience, et la satisfaction du désir dans la reconnaissance des consciences de soi » (DI, 453).

Plutôt que de développer les nombreux liens découverts par Ricœur entre Freud et Hegel, nous nous focaliserons par la suite sur le fait de voir

³⁶⁸ Selon Ricœur, « le stoïcisme est la vérité de la reconnaissance du maître et de l'esclave, mais le scepticisme est la vérité de la position stoïcienne qui déclare inessentiels et annule toutes les différences entre le maître et l'esclave, etc. » (DI, 448)

³⁶⁹ L'accent mis sur la notion du passé hégélien dans *De l'interprétation* fait surgir ultérieurement une discordance avec le chapitre « Renoncer à Hegel » de *Temps et récit III* (1985) où la critique principale de Ricœur à Hegel consiste en 'l'abstraction du passé', laquelle rompt le lien avec le présent et avec le futur, dans la philosophie de l'histoire. Cela met en évidence les différences d'appréciation de Ricœur concernant les « oeuvres » de Hegel.

³⁷⁰ En ce qui concerne la traduction du terme « désir », rappelons qu'Hyppolite traduit le terme allemand *Begierde* par désir plutôt que par appétit : « La conscience de soi se cherche au fond elle-même dans ce désir et elle se cherche dans l'Autre. C'est pourquoi le désir est dans son essence autre chose que ce qu'il paraît être immédiatement » (Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p.155).

comment il trouve un *arché* dans cette téléologie des figures de l'esprit, ce qui met plus clairement à l'œuvre la dialectique fragmentaire.

2.2.4. L'esprit : la téléologie dialectique des figures

« Le foyer du Soi n'est pas l'Ego psychologique, mais l'esprit, c'est-à-dire la dialectique des figures elles-mêmes. La conscience est seulement l'intériorisation de ce mouvement qu'il faut retrouver dans la structure objective des institutions, des monuments, des oeuvres d'art et de culture ». (DI, 448, CI, 320).

Il nous semble nécessaire de préciser ce que signifie l'esprit d'après Ricœur. Il n'a pas le même sens que celui que lui donne Hegel dans la *Philosophie de l'Esprit*, dont les trois parties qui s'enchaînent sont l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu. L'esprit auquel fait référence Ricœur est plutôt l'esprit subjectif dont la phénoménologie hégélienne fait partie. Et plus précisément, c'est un esprit anthropologique, lequel dépasse le cadre de la distinction entre l'esprit objectif et l'esprit subjectif, car Ricœur s'attache à certains éléments de l'esprit objectif comme la *Sittlichkeit*, la vie éthique, pour en dégager l'effectivité de la liberté. Examinons et précisons ce que, pour Ricœur, l'esprit n'est pas : L'esprit « n'a rien à voir avec une présence immédiate à soi de la conscience, avec une certitude immédiate de soi à soi-même » (CI, 113) ; il ne fait pas non plus allusion au « processus d'auto-réalisation de l'Esprit » (TR3, 281) dans le contexte de la philosophie hégélienne de l'histoire, ni à l'« esprit objectif » au sens hégélien du terme (TA, 256), à « un esprit en tant qu'entité supplémentaire » (TA, 296), à « une entité distincte de l'interrelation des ego » (TA, 296)³⁷¹. Pour Ricœur, l'esprit s'inscrit dans la succession des figures humaines et, deuxièmement, dans « l'effectivité de l'éthique concrète » (TA, 283). Pour éclairer notre propos, nous n'évoquerons dans ce chapitre que le premier point et discuterons le

³⁷¹ Nous pouvons nous référer à l'article de Ricœur, intitulé « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », (paru dans *Du texte à l'action*, op. cit.). Nous accèderons dans un autre chapitre à la greffe ricœurienne entre l'esprit hégélien et l'intersubjectivité husserlienne.

deuxième dans le premier chapitre de la quatrième partie « La *Sittlichkeit* – de la raison pratique à la petite éthique » (4.1).

Ricœur considère que « l'homme devient adulte, devient conscient, en tant qu'il est capable de ces nouvelles figures dont la suite constitue l'esprit au sens hégélien du terme » (DI, 448). Et, se distinguant de la psychologie de la conscience, la méthode réflexive proposée par Ricœur « a son point de départ dans le mouvement objectif des figures de l'homme que Hegel appelle l'esprit » (CI, 113). Une fois de plus, soulignons que le fait que l'esprit soit considéré comme « le mouvement objectif des figures de l'homme » nous indique que l'esprit au sens ricœurien revêt définitivement un sens anthropologique et ne relève plus du sens absolu, logico-ontologique de l'Esprit hégélien. Si Ricœur élimine le savoir absolu du sens de l'esprit, c'est parce qu'il trouve que celui-ci « n'est pas compatible avec la finitude de la connaissance » (DI, 457).

Ainsi compris au sens anthropologique, le sens de l'esprit est mêlé avec celui de la conscience. Dans les différents contextes, ils sont tous les deux tenus pour « le mouvement qui anéantit sans cesse son point de départ et n'est assuré qu'à la fin »³⁷². Néanmoins, cela explique plutôt la téléologie des figures – le stoïcisme, la dialectique du maître et de l'esclave, le

³⁷² Voyons ci-dessous deux citations, quasiment identiques ; l'une renvoie à la conscience, l'autre à l'esprit, elles témoignent du fait que Ricœur parle de l'esprit en renvoyant à la conscience de soi et vice versa.

1 : « La conscience, c'est le mouvement qui anéantit sans cesse son point de départ et n'est assuré de soi qu'à la fin. Autrement dit, c'est ce qui n'a son sens que dans des figures postérieures, seule une figure nouvelle pouvant révéler après coup le sens des figures antérieures. Ainsi, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le stoïcisme, comme moment de conscience en tant que tel, révèle le caractère absolument indifférent de la position du maître et de l'esclave par rapport à la liberté simplement pensée ; il en est de même de toutes les figures ; on peut dire d'une façon très générale que l'intelligibilité de la conscience va toujours d'avant en arrière » (CI, 114).

2 : « L'esprit, c'est ce qui a son sens dans des figures ultérieures, c'est le mouvement qui anéantit toujours son point de départ et n'est assuré qu'à la fin ; l'inconscient signifie foncièrement que l'intelligibilité procède toujours des figures antérieures » (DI, 452).

scepticisme et la conscience malheureuse³⁷³ – qu'un retour en soi-même. Pour clarifier l'archéologie implicite de Hegel, Ricœur renvoie à la conscience de soi en tant que cas exemplaire où Hegel parle de la vie et du désir.

D'une part, la conscience de soi est « mouvement », ou plus précisément, elle ne désigne pas seulement « la réflexion sortant de l'être du monde sensible et du monde perçu » (PhE, 146), mais aussi un « retour en soi-même à partir de l'être-autre » (*ibidem*). Ainsi, la progression et le retour s'inscrivent tous les deux dans la notion de conscience de soi. Mais le retour en soi-même ne peut être compris par la tautologie de Moi=Moi dans laquelle l'être-autre est immédiatement supprimé. Si l'être-autre est supprimé, la conscience de soi n'est plus mouvement. Pour que ce mouvement soit réalisé, « l'être-autre doit être conservé »³⁷⁴. Cela témoigne de l'importance du sens de « conserver » de l'*Aufhebung* ; la conscience de soi se rend compte de l'existence de l'autre qui lui est indispensable. Hegel explique les deux moments de ce mouvement de la conscience de soi. Le premier est la conscience dont l'objet est l'immédiat, l'objet de la certitude sensible de la perception. Dans ce moment, il existe encore une opposition entre sujet et objet, alors, la conscience n'atteint pas encore la vérité, elle doit être rapportée au second moment, « à l'unité de la conscience avec soi-même » (PhE, 147) dans laquelle l'opposition est supprimée³⁷⁵. C'est dans

³⁷³ Par exemple, comme le dit Ricœur, « quand l'esprit passe par la dialectique du maître et de l'esclave, la conscience entre dans le processus de reconnaissance de soi dans un autre, elle se dédouble et devient un soi ; ainsi tous les degrés de la reconnaissance font passer par des régions de sens qui sont par principe irréductibles à de simples projections de pulsion, à des 'illusions' » (DI, 448).

³⁷⁴ « L'être-autre doit être conservé », c'est le point de vue d'Hypolyte. Cela témoigne, à nouveau, de l'importance du sens de « conserver » dans l'interprétation complexe de l'*Aufhebung*.

³⁷⁵ Comme le dit Hegel, « la conscience, comme conscience de soi, a un double objet, l'un, l'immédiat, l'objet de la certitude sensible de la perception, mais qui pour elle est marqué du caractère du négatif ; et le second, elle-même précisément, objet qui est l'essence vraie et qui, initialement, est présent seulement dans son opposition au premier objet. La conscience de soi se présente ici comme le mouvement au cours duquel cette opposition est supprimée, mouvement par lequel son égalité avec soi-même vient à l'être » (Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hippolyte, op.cit., p.147).

ce contexte de « l'unité de la conscience de soi avec soi-même » que le désir est introduit. Comme l'estime Hegel :

« Cette unité doit devenir essentielle à la conscience de soi, c'est-à-dire que la conscience de soi est *désir* en général » (PhE, 147).

Dès lors, le désir sera expliqué en fonction de la définition de la conscience de soi. Pour ce faire, dès que l'on parle de la conscience ou du désir, il faut les comprendre comme une « conscience désirante » (DI, 451) ou un désir conscient. Cela mérite notre attention. D'abord, au lieu d'être considéré comme un besoin, ou une pulsion vitale, le désir est compris au sens intersubjectif³⁷⁶, car il y a, d'une part, un « autre » en face de lui pour qu'il puisse consommer et se satisfaire ; d'autre part, si nous acceptons la dialectique de la conscience de soi, il existe aussi un mouvement du désir qui se produit en direction de la satisfaction vers la reconnaissance. Parlons tout d'abord de la satisfaction. Comme le dit Hegel :

« Mais dans cette satisfaction, la conscience de soi fait l'expérience de l'indépendance de son objet ; le désir et la certitude de soi atteinte dans la satisfaction du désir sont conditionnés par l'objet ; en effet la satisfaction a lieu par la suppression de cet autre. Pour que cette suppression soit, cet autre aussi doit être. La conscience de soi ne peut donc pas supprimer l'objet par son rapport négatif à lui ; par là elle le reproduit plutôt comme elle reproduit le désir »³⁷⁷.

Il s'agit donc bien moins d'une suppression de l'objet que de la prise en compte du fait que l'existence de l'autre est aussi importante que soi-même dans la satisfaction. En revanche, dès que la conscience de soi est traitée comme le désir, c'est l'altérité et la dialectique téléologique qui sont en jeu plutôt que l'aspect archéologique du désir, du fait que le désir est amené graduellement à la satisfaction et à la reconnaissance, comme nous le

³⁷⁶ Comme le souligne Ricœur, « le désir est dès le début en situation intersubjective » (DI, 461).

³⁷⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hippolyte, *op.cit.*, p.152 ; cité par Ricœur dans DI, 454-455.

remarquons dans la dialectique du maître et de l'esclave. De ce fait, nous ne pouvons pas faire équivaloir le désir hégélien au désir freudien ; en effet, le désir hégélien, bien que symbole archéologique, retour à soi de l'esprit, doit être tout de même situé dans le cadre téléologique dès qu'il se relie à la conscience de soi et, à son tour, devient un désir réfléchissant, ce qui se distingue de l'hypothèse de Freud selon laquelle le désir est d'origine refoulé. Voyons ci-dessous ce que dit Hegel :

« Dans ces trois moments s'est réalisé le concept de la conscience de soi : a) son premier objet immédiat est le pur Moi sans différence ; b) mais cette immédiateté est elle-même absolue médiation, elle est seulement comme acte de supprimer l'objet indépendant, ou elle est le désir. La satisfaction du désir est bien la réflexion de la conscience de soi en soi-même, ou la certitude devenue vérité ; c) mais la vérité de cette certitude est plutôt la réflexion doublée, le doublement de la conscience de soi » (Ph,153).

Ricœur commente la citation comme suit :

« C'est pourquoi la dialectique ultérieure ne fera jamais que médiatiser cet immédiat donné dans la vie, qui est comme la substance sans cesse niée, mais sans cesse retenue et réaffirmée. L'émergence du soi ne sera pas émergence hors de la vie, mais dans la vie. [...] Cette position indépassable de la vie et du désir, je la retrouve à tous les autres niveaux de la dialectique du doublement de la conscience de soi » (DI, 455).

2.3. Métaphore³⁷⁸ et Sens

« Bien métaphoriser, c'est apercevoir le semblable »
(Aristote, *Poétique*, 1459 a 4-8).

« Là où Hegel vit une novation de sens, Derrida ne voit que l'usure de la métaphore et un mouvement d'idéalisation par dissimulation de l'origine métaphorique » (MV, 364).

« 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 » (MV, 384).

2.3.1. Introduction

Observons à présent un deuxième exemple concret de l'opération ricœurienne mettant en œuvre la dialectique fragmentaire. Ici, il s'agit de faire dialoguer Kant et Hegel autour du thème de la métaphore, dialogue doublé par celui qui anime Derrida et Ricœur lui-même. Ajoutons que ce dialogue, cet arbitrage ricœurien précise justement le sens de l'*Aufhebung*.

Il existe entre Ricœur et Derrida un différend en ce qui concerne la légitimité de l'*Aufhebung* hégélienne. Rappelons, comme nous l'avons déjà évoqué, que Derrida semble traduire cette dernière par « relève » et que Ricœur insiste, quant à lui, sur le sens de « conserver ». Nous verrons que les conséquences de cette différence d'interprétation sont importantes.

En effet, Ricœur, autour du débat sur le traitement de la métaphore chez Hegel, défendra l'idéalisation conceptuelle hégélienne face à la déconstruction de Derrida, lequel semble percevoir un lien entre la mort de la métaphore et l'*Aufhebung* – voire même le discours philosophique.

³⁷⁸ Selon la définition du *Nouveau Petit Robert*, « Figure de rhétorique, et par ext. procédé de langage qui consiste à employer un terme concret dans un contexte abstrait par substitution analogique, sans qu'il y ait d'élément introduisant formellement une comparaison » (Paul Robert, *Le Nouveau Petit Robert*, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Paris, 2001, p.1566.)

Soulignons encore une deuxième (voire une troisième) dialectique fragmentaire opérée par Ricoeur entre poésie et philosophie, que notre auteur déclare être deux disciplines dont la distinction et l'autonomie sont irréductibles.

Avant de nous préoccuper de ce différend entre Ricoeur et Derrida autour de Hegel, il convient tout d'abord de nous demander ce qu'est la métaphore. Traditionnellement, la métaphore est située dans le cadre de la rhétorique (Aristote la place dans la *Poétique* et la *Rhétorique*)³⁷⁹. Elle est aussi fréquemment empruntée par les sophistes à l'époque antique pour séduire ou persuader. Quoique la rhétorique ait souvent pour fonction d'orner le discours, nous pouvons considérer, de manière positive, qu'elle sert aussi à combler des lacunes sémantiques et à répondre à une carence de maîtrise dans la langue courante, quand cette dernière ne nous permet plus d'exprimer des idées à travers des mots lexicalisés. En tant que figure de style de la classe des tropes, au même titre que la métonymie, la synecdoque, etc., la métaphore signifie que l'on utilise un mot figuratif pour décrire une chose ; et ce mot figuratif n'est pas soumis au sens originaire des choses mêmes qu'on désigne, mais révèle un sens nouveau à la faveur de la prédication où se manifeste la ressemblance entre sujet et prédicat. L'effet métaphorique, basé sur une analogie, vise à relier des choses catégoriquement différentes dans un énoncé, dans une prédication. Par l'énoncé métaphorique, nous voyons les choses « comme ». La métaphore a

³⁷⁹ Nous pouvons noter avec Aristote quatre figures de trope : la métaphore, la métonymie, la synecdoque et l'antonomase. Aristote définit ainsi la métaphore: « La métaphore est le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre ou du genre à l'espèce ou de l'espèce au genre ou de l'espèce à l'espèce ou d'après le rapport d'analogie ». (Cf : Aristote, *La Poétique*, trad. et introd. de B. Gernez, Paris, Les Belles Lettres (Classiques en poche), 1997, [1457 b 6-9]). C'est pourquoi la métaphore est classée comme un trope, une figure. De plus, au-delà d'un simple transport, la figure métaphorique s'éloigne de la chose sensible (ou bien de la chose même) en remplaçant un nom par une chose. (cf : Aristote, *La Rhétorique III*, texte établi et traduit par M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, coll. des Universités de France, 1973, rééd. 1989 [1, 1403 b, 19-20]).

donc la même fonction que la comparaison³⁸⁰. Donnons tout de suite un exemple de métaphore en citant Homère, « Achille, c'est un lion qui s'élance ». La phrase ci-dessus aurait tout aussi bien pu se formuler ainsi : « Achille *est comme* un lion qui s'élance ». Cette dernière formule est une comparaison. Selon Aristote, il n'y a pas une énorme différence entre ces deux phrases du point de vue du sens essentiel³⁸¹; la différence n'est que formelle, c'est-à-dire que la différence de l'effet du sens entre « être » et « être comme » est mineure³⁸². Dans toute métaphore, il y a une comparaison, qui revient à « voir comme ». Si bien que la construction de la métaphore demande d'« apercevoir le semblable dans le dissemblable »³⁸³, et requiert la capacité de déceler une « synthèse de l'hétérogène », une *ressemblance* des choses hétérogènes, qui fait passer les relations invisibles au visible.

Après avoir brièvement rappelé ce que désigne la notion de métaphore, nous allons aussi évoquer le contexte dans lequel débattent Ricœur et Derrida autour de la métaphore et de l'idéalisation hégélienne. Quatre ans après la publication de « La Mythologie blanche » (1971)³⁸⁴ de Derrida,

³⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Esthétique*, traduction de Charles Bénard, revue et complétée par Benoît Timmermans et Paolo Zaccaria ; commentaires et notes par ces deux derniers, Paris, Puf, coll. « Le livre de Poche », 1997, p.611-2.

³⁸¹ Dans la plupart des cas, la différence de sens entre la comparaison et la métaphore est étroite dans une phrase. Ainsi que le dit Aristote : « La comparaison (ou l'image : *eikôn*) est aussi une métaphore ; la différence est minime (*diapherei gar mikron*) : quand Homère dit, en parlant d'Achille, qu'il s'élance comme (ô) un lion, il fait une comparaison (*eikôn*) ; quand il dit 'c'est un lion qui s'élance', c'est une métaphore » (Aristote, *Rhétorique III*, *op. cit.*, [4, 1406 b 20-26]). Cela est repris par Derrida dans *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p.263-264, note 13.

³⁸² Selon Hegel : « Le champ de la métaphore est infini, et ses formes sont innombrables ; cependant sa définition est fort simple, c'est une comparaison abrégée, en ce sens qu'au lieu de mettre la signification et l'image en face l'une de l'autre, elle exprime l'image seule ; et, par la liaison étroite qui est manifeste entre les deux termes, exprime la signification dans l'image, aussi clairement que si elle était formellement énoncée » (G.W.F. Hegel, *Esthétique*, *op.cit.*, p515).

³⁸³ Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, *op.cit.*, p.10.

³⁸⁴ Jacques Derrida, « La mythologie blanche », in revue *Poétique*, n° 5, 1971, pp.1-52 ; repris dans *Marges de la philosophie*, *op.cit.*, pp.247-324.

Ricœur rédigea une critique de cet article dans la VIII^e étude de la *Métaphore vive*³⁸⁵. Derrida écrivit par la suite un texte intitulé « Le Retrait de la métaphore »³⁸⁶ (1978), afin d'expliquer les « malentendus » entre Ricœur et lui-même. Nos deux auteurs débattent principalement autour de la question des relations entre la métaphore et la métaphysique. Cet échange se concentre particulièrement autour de la métaphore de Hegel, telle qu'elle est décrite dans le chapitre 3 de la deuxième partie de l'*Esthétique*³⁸⁷, et celle du *Principe de raison* de Heidegger³⁸⁸.

Derrida estime que la métaphore chez Hegel, image liée aux choses sensibles, à l'extérieur, s'inscrit dans le processus de la conceptualisation, de l'idéalisation philosophique qui transporte la chose sensible dans l'ordre spirituel. La métaphore, enracinée dans l'image, s'oppose alors au concept ; ou plus exactement, elle est intégrée, relevée, dans l'idéalisation, dans la conceptualisation.

Heidegger, quant à lui, cherche à justifier la relation entre la métaphore et la métaphysique. C'est ce qu'il a en tête lorsqu'il déclare la pensée « saisie par l'ouïe et le regard ». Aux yeux de Heidegger, la métaphore est originellement métaphysique, car dans la transposition du sens propre au sens figuré, elle passe du visible à l'invisible. D'après Heidegger, ce parcours correspond à celui de la métaphysique où il existe une distinction semblable entre sensible et non-sensible, entre physique et non-physique ; selon lui, la « métaphysique » s'est construite sur base de cette dualité dont est marquée la pensée occidentale. Il en conclut que « la métaphore n'existe qu'à l'intérieur des frontières de la philosophie »³⁸⁹.

³⁸⁵ Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, op.cit., pp.356-374.

³⁸⁶ Jacques Derrida, « Le Retrait de la métaphore », conférence prononcée le 1^{er} juin 1978 à l'Université de Genève ; le texte fut ensuite repris dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1998.

³⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Esthétique**, op.cit., p.514-520.

³⁸⁸ Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, chap. 6, Paris, Gallimard, 1986, p.126.

³⁸⁹ Comme le signale Heidegger, « il ne convient pas [...] d'affirmer que l'interprétation de la pensée saisie par l'ouïe et le regard ne représente qu'une métaphore, une transposition dans le non-sensible du soi-disant sensible. La notion de 'transportation' et de métaphore

Dans sa lecture de « La Mythologie blanche », Ricœur, l'auteur de *La Métaphore Vive*, estime qu'il y a « deux affirmations dans l'entrelacs serré de la démonstration de Jacques Derrida. La première porte sur l'efficace de la métaphore usée dans le discours philosophique, la seconde sur l'unité profonde du transfert métaphorique et du transfert analogique de l'être visible à l'être intelligible » (MV, 362).

Bien que le débat entre Ricœur et Derrida³⁹⁰ autour de Hegel au sujet de la métaphore soit relativement marginal par rapport à celui qui anime nos deux auteurs autour de Heidegger, leurs approches de l'oeuvre de Hegel nous semblent très significatives³⁹¹. De leur « combat amoureux »³⁹² portant sur la relation entre métaphore et *Aufhebung*, nous voudrions dégager l'importance de la liaison implicite et subtile entre l'imagination productrice

repose sur la distinction, pour ne pas dire la séparation, du sensible et du non-sensible comme de deux domaines subsistant chacun pour soi. Une pareille séparation ainsi établie entre le sensible et le non-sensible, entre le physique et le non-physique est un trait fondamental de ce qui s'appelle 'métaphysique' et qui confère à la pensée occidentale ses traits essentiels » (*ibid.*, 126). C'est sur cette « distinction du sensible » (*ibid.*) et la déclaration que « le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur des frontières de la philosophie » (*ibid.*) que Derrida critique le plus Heidegger qui reste toujours dans la tradition de l'idéalisation. (Cf. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, *op.cit.*, pp.269-270, note 19).

³⁹⁰ Un débat dont il nous faut souligner l'ampleur. Évoquons entre autre à ce sujet l'article intitulé « La Parole – Donner, nommer, appeler » écrit par Derrida. (in *L'Herne Ricœur*, *op. cit.*, pp.19-25) Dans cet article consacré à Ricœur, Derrida évoque l'entrecroisement des thèmes : l'un sur « la métaphore » ; l'autre sur « mal et pardon ». Concernant ce dernier, le débat gravite autour de l'énoncé aporétique de Derrida selon lequel « on ne peut pardonner que l'impardonnable ; pardonner ce qui est déjà pardonnable, ce n'est pas pardonner ; ce qui ne revient pas à dire qu'il *n'y a pas* de pardon mais celui-ci, pour paraître possible, devrait, comme on dit, faire l'impossible : pardonner l'impardonnable », *ibid.*, pp.19-20). Ce « pardon im-possible » de Derrida croise le « pardon difficile » de Ricœur. (cf : « Le pardon difficile » dans MHO, pp.606, 638 sq).

³⁹¹ Comme en témoigne Jean-Luc Amalric, « la référence à l'*Esthétique* n'est pas un simple exemple comme l'est la référence au *Jardin d'Epicure*, mais elle a véritablement ici une valeur *exemplaire* ». (Jean-Luc Amalric, *Ricœur, Derrida, l'enjeu de la métaphore*, Paris, Puf, 2006, p.30).

³⁹² Cette expression est empruntée à l'étude de Karl Jaspers où Dufrenne et Ricœur, à la suite de Jaspers, parlent de la communication entre mon existence et celle de l'autre (cf. KJ, 165).

kantienne et l'idéalisation hégélienne. Chacun de nos auteurs opère un arbitrage entre Kant et Hegel, ce qui révèle leurs attitudes radicalement différentes face à la philosophie occidentale, et en l'occurrence à l'idéalisme allemand.

Si nous examinons cette liaison, chez Derrida, elle semble essentielle, car elle signale une problématique cardinale. Pour éclairer cette problématique, il nous faut faire allusion à l'article remarquable intitulé « Le puits et la pyramide » dans lequel Derrida, lorsqu'il investit la sémiologie de Hegel, constate le lien entre Kant et Hegel autour de l'imagination, « dans laquelle se brouillent ou s'annulent toutes les oppositions kantienne régulièrement critiquées par Hegel »³⁹³. Derrida critique le fait que l'idéalisation philosophique, à travers la relève (l'*Aufhebung*), soumet l'image au concept et la repousse aux marges de la philosophie. Sa critique de l'idéalisation se prolonge dans ses réflexions sur la métaphore dans la philosophie. En réponse à Derrida, Ricœur affirme que l'idéalisation conceptuelle hégélienne correspond exactement à la subsomption du schématisme kantien dans lequel se trouve l'imagination productrice qui est amenée, à son tour, au concept.

Pour bien comprendre les divergences qu'impliquent ces deux visions de l'idéalisation hégélienne, nous commencerons par préciser ce que signifie le schématisme kantien ; ensuite, par l'analyse des textes de Derrida, nous observerons les commentaires de Ricœur adressés à ce dernier afin de dégager la dialectique fragmentaire opérée par notre auteur entre le schématisme kantien et l'*Aufhebung* hégélienne.

2.3.2. Le schématisme kantien

« Le schématisme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine »³⁹⁴.

³⁹³ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, « Le puits et la pyramide », *op.cit.*, p.90 sq.

³⁹⁴ Emmanuel KANT, *La critique de la raison pure*, traduction et présentation par Alain Renaut, GF Flammarion, 2^e édition corrigée, Paris, 2001, p.226. ; cf. *Kant, œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, t. 1, p. 887.

Parlons tout d'abord de ce que signifie le schématisme³⁹⁵. Celui-ci désigne une des capacités de l'entendement pur au cours de la conceptualisation en vue de résoudre le conflit entre deux lieux hétérogènes : le concept pur de l'entendement et l'intuition empirique, la catégorie et le phénomène. Donc, pour expliquer la « *subsumption* des phénomènes sous la catégorie » et par conséquent en retour « l'application de la catégorie à des phénomènes »³⁹⁶, Kant présuppose qu'il existe un intermédiaire, un troisième terme, qu'il appelle le « schème », qui permet de médiatiser le concept et l'image. Le schème est cette représentation médiatisante qui est pure et transcendante, et qui est d'un côté intellectuelle, mais sensible de l'autre. Quoique l'image et le schème se trouvent dans l'imagination, leur différence est nette. « Le schème, écrit Kant, est toujours, en lui-même, un simple produit de l'imagination ; mais étant donné que la synthèse qu'accomplit cette dernière n'a pour objectif aucune intuition particulière, mais seulement l'unité dans la détermination de la sensibilité, le schème doit cependant être distingué de l'image »³⁹⁷. Et nos concepts sensibles purs ne reposent pas sur des images d'objets, mais sur des schèmes ; par exemple, pour le concept d'un triangle en général, nulle image ne lui serait jamais adéquate. Dès lors, Kant affirme que « le schème du triangle ne peut jamais exister ailleurs que dans la pensée, et signifie une règle de la synthèse de l'imagination par rapport à des figures pures dans l'espace »³⁹⁸.

Il y a, dans l'imagination transcendante, deux types d'imagination : d'une part, l'imagination reproductive spatiale dont dépend l'image ; d'autre part, l'imagination productrice temporelle dont dépend le schème qui est homogène à la fois à la catégorie et au phénomène³⁹⁹. Kant explique ensuite

³⁹⁵ *Ibid.*, p.224.

Kant se pose la question de savoir comment la subsumption des intuitions sous les concepts, et par conséquent l'application de la catégorie à des phénomènes, est possible, attendu qu'en tout cas personne ne dira que cette catégorie, par exemple la causalité, peut être aussi (B 177) intuitionnée par le sens, et qu'elle est contenue dans le (A 138) phénomène.

³⁹⁶ *Ibidem*

³⁹⁷ *Ibid.*, pp.225-226.

³⁹⁸ *Ibid.*, p.226.

³⁹⁹ Comme le dit Kant : « Une détermination transcendante du temps est *homogène* à la catégorie (qui en constitue l'unité), en ce qu'elle est *universelle* et repose sur une (B 178)

les schèmes dans les catégories de la « grandeur », de la « qualité », de la « relation » et de la « modalité » et affirme que les schèmes ne sont pas autre chose que « des *déterminations a priori du temps* d'après des règles, et ces déterminations portent, en suivant l'ordre des catégories, sur la série du temps, le contenu du temps, (B185) l'ordre du temps et enfin l'ensemble du temps relativement à tous les objets possibles »⁴⁰⁰. Ainsi, par le schématisme, nous remarquons que l'imagination a pour tâche d'expliquer le fait que la connaissance humaine présuppose une capacité de synthèse de l'hétérogène par une temporalisation de l'entendement dans laquelle l'image et le concept sont liés.

Forts de ces précisions, résumons à présent brièvement comment Derrida tient ensemble le schématisme kantien et la sémiologie hégélienne ancrée dans l'*Aufhebung* afin d'entrer dans la problématique de la métaphore.

2.3.3. Le puits et la pyramide

Dans l'article intitulé « Le puits et la pyramide », Derrida ratisse le terrain de la sémiologie hégélienne dans la *Philosophie de l'Esprit* et en particulier dans la section de l'esprit subjectif⁴⁰¹. En effet, Hegel traite du signe dans le sous-chapitre intitulé « Imagination » (§§ 455-460) de la psychologie. Comme le constate Derrida, depuis Aristote à Saussure, la place du signe s'inscrit dans la psychologie. Chez Hegel, le signe relève de l'imagination qui est une étape de la représentation désignant « le propre de

règle *a priori*. Mais elle est, d'un autre côté, homogène (A 139) au phénomène, en ceci que le temps se trouve contenu dans toute représentation empirique du divers. Par conséquent, une application de la catégorie à des phénomènes sera possible par l'intermédiaire de la (AK, III, 135) détermination transcendante du temps (AK, IV, 100) qui, comme schème des concepts de l'entendement, médiatise la subsomption des phénomènes sous la catégorie » (*ibid.*, p.225).

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p.229.

⁴⁰¹ Rappelons que le développement de l'esprit chez Hegel se manifeste en trois moments, de « l'esprit subjectif » à « l'esprit absolu », en passant par « l'esprit objectif ». (cf. §385, G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'esprit*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, *op. cit.*, pp. 179-180).

l'intelligence »⁴⁰². Celle-ci induit les changements de chaque étape, de l'intérieur à l'extérieur, des images inconscientes aux signes fantastiques jusqu'aux concepts. En ce qui concerne l'imagination⁴⁰³, Hegel distingue l'imagination reproductive, laquelle montre la passivité de l'impression, de l'imagination productrice, qui signale la création ou l'expression spontanée. D'après Derrida, l'imagination productrice est un concept fondamental de l'*Esthétique* de Hegel. Et « le mouvement de l'imagination transcendante est le mouvement de la temporalisation : Hegel reconnaît le lien essentiel entre l'imagination productrice des signes et le temps »⁴⁰⁴.

D'après Derrida, l'imagination reproductive désigne « des synthèses sur une donnée intuitive, réceptive, passivement reçue de l'extérieur, offerte en une rencontre. Le travail opère sur un contenu trouvé (*gefunden*) ou donné (*gegeben*) de l'intuition. Cette imagination ne produit donc pas, n'imagine pas, ne forme pas ses propres formations (*Gebilde*) »⁴⁰⁵. La passivité de l'imagination reproductive sera levée par l'imagination productrice dans laquelle « l'intuition de soi, le rapport immédiat à soi-même, tel qu'il se formait dans l'imagination reproductive, devient productrice dans un étant ; il s'extériorise, se produit dans le monde comme une chose. Cette chose singulière est le signe ; elle est engendrée par une production fantastique, par une imagination faisant signe, faisant le signe (*Zeichen machende Phantasie*) en sortant, comme toujours, hors de soi en soi »⁴⁰⁶.

Le signe correspond au schème dans la *Critique de la raison pure* ; il est situé dans l'« imagination productrice » hégélienne qui est analogue à « l'imagination transcendante » kantienne⁴⁰⁷. Car il faut indiquer, à la suite

⁴⁰² *Ibid.*, p.88.

⁴⁰³ *Ibid.*, p.87.

⁴⁰⁴ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, « Le puits et la pyramide », *op.cit.*, p.91.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p.89.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p.90.

⁴⁰⁷ Derrida évoque ainsi la complicité entre la sémiologie hégélienne et le schématisme kantien : « Parce qu'elle [l'imagination transcendante] est aussi une sorte d'art naturel : “art caché dans les profondeurs de l'âme humaine”, “imagination productrice”, dit aussi Kant. Mais surtout parce que le schématisme transcendantal de l'imagination, intermédiaire

de Derrida, que le signe est le foyer de toutes les contradictions entre deux éléments qui se rassemblent, un passage, un intermédiaire situé entre intuition et représentation, entre perception sensible et concept, entre le sensible et l'intelligible, entre le signifiant et le signifié, entre le représentant et le représenté. Mais en tant que passage, passage de passage, le signe « n'est ni ceci, ni cela »⁴⁰⁸. Pour expliquer l'hétérogénéité du signe, Derrida découvre le lien analogique entre le signe et la pyramide qui consigne à la fois l'âme et le corps. En effet, il existe une hétérogénéité irréductible de l'âme et du corps comme du signifié et du signifiant dans le signe⁴⁰⁹.

Ainsi, chez Hegel, comme nous le rappelle Derrida, « le signe est la relève de l'intuition sensible-spatiale »⁴¹⁰. Le rôle du signe chez Hegel ne nous indique pas seulement l'unité de la signification entre signifiant et signifié, mais aussi un transit en attendant d'être relevé par l'intelligence que nous avons évoqué plus haut. C'est pourquoi, comme le dit Derrida, « l'intelligence est donc le nom de ce pouvoir qui produit un signe en niant la spatialité sensible de l'intuition. [...] Or, comme le montre ailleurs Hegel,

entre la sensibilité et l'entendement, “troisième terme” homogène à la catégorie et au phénomène, comporte les prédicats contradictoires de la passivité réceptive et de la spontanéité productrice. Enfin, le mouvement de l'imagination transcendante est le mouvement de la temporalisation » (*ibid.*, p.91).

⁴⁰⁸ Ainsi que le remarque Derrida, « le concept de signe sera donc le lieu de croisement de tous les traits contradictoires. Toutes les oppositions de concepts s'y rassemblent, s'y résument et s'y engouffrent. Toutes les contradictions semblent s'y résoudre mais, simultanément, ce qui s'annonce sous le nom de signe paraît irréductible ou inaccessible à toutes les oppositions formelles de concept : étant à la fois l'intérieur et l'extérieur, le spontané et le réceptif, l'intelligible et le sensible, le même et l'autre, etc., le signe n'est rien de tout cela, *ni ceci, ni cela*, etc. » (*ibid.*, pp.91-92).

⁴⁰⁹ Derrida écrit : « 1. L'âme consignée dans la pyramide est étrangère (*fremd*). Si elle est transposée, transplantée comme une immigrante dans le monument, c'est qu'elle n'est pas faite de la pierre du signifiant ; elle n'appartient ni dans son origine, ni dans sa destination à la matière du donné intuitif. Cette hétérogénéité revient à l'irréductibilité de l'âme et du corps, de l'intelligible et du sensible, du concept ou de l'idéalité signifiée d'une part, du corps signifiant d'autre part, c'est-à-dire, en des sens différents, de deux représentations (*Vorstellungen*). 2. C'est pourquoi l'intuition immédiate du signifiant représente un tout autre contenu (*einen ganz anderen Inhalt*) que celui qu'elle a pour elle-même, tout autre que celui dont la présence pleine ne renvoie qu'à elle-même » (*ibid.*, p.97).

⁴¹⁰ *Ibid.*, p.102.

la relève (*Aufhebung*) de l'espace, c'est le temps »⁴¹¹. Le signe devient un étant temporalisé qui nie la spatialité, puis la surmonte.

Nous remarquons que la subsomption des intuitions sensibles sous la catégorie de l'espace est opérée par l'*Aufhebung* hégélienne. Ce sont ces réflexions de Derrida sur la sémiologie de Hegel – dans lesquelles se trouve mis en avant le lien intrinsèque entre le schématisme et l'idéalisation, qui nous donnent la toile de fond de sa critique de la métaphore telle que nous allons l'examiner ci-dessous.

2.3.4. La relève philosophique comme usure de la métaphore

*« La métaphysique a effacé en elle-même la scène fabuleuse qui l'a produite et qui reste néanmoins active, remuante, inscrite à l'encre blanche, dessin invisible et recouvert dans le palimpseste »*⁴¹²

Selon Derrida, « la conscience est la vérité de l'homme en tant que l'homme s'y apparaît dans son être-passé, dans son avoir-été, dans son passé dépassé et conservé, retenu, intériorisé (*erinnert*) et relevé. *Aufheben*, c'est relever, au sens où 'relever' veut dire à la fois déplacer, élever, remplacer et promouvoir dans un seul et même mouvement »⁴¹³. Ainsi, la « relève » peut être considérée comme un résumé de la traduction derridienne de l'idéalisation philosophique, l'*Aufhebung*. Dans la première partie de la citation ci-dessus, Derrida, note bien le sens de « conserver » dans l'*Aufhebung*, (sous la forme de la conscience). Pourtant, il ne retient plus le sens de « conserver » lorsqu'il revient explicitement – directement après – sur « *Aufheben* », qu'il traduit par « déplacer, élever et remplacer ». Or, le maître de la déconstruction inscrit la métaphore dans la relève de l'idéalisation ainsi comprise.

Derrida rapporte que, de Platon à Hegel, l'idéalisme considère la métaphore comme un procédé de langage qui utilise un nom pour désigner

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² Jacques Derrida, « La mythologie blanche », *Marges de la philosophie, op.cit.*, p.254.

⁴¹³ *Ibid.*, p.143.

autre chose que ce qu'il *devrait* au sens propre. Par rapport au sens propre, la métaphore en tant que mot figuratif n'atteint pas encore sa vérité.

C'est pourquoi, la question suivante, posée par Derrida, mérite notre attention : « Y a-t-il de la métaphore dans le texte philosophique ? sous quelle forme ? jusqu'à quel point, est-ce essentiel, accidentel ? etc... »⁴¹⁴. Il envisage de prouver que le discours philosophique, sinon d'origine métaphorique, est mêlé à la métaphore. Il considère que la philosophie, de Platon à Heidegger, use la métaphore de la lumière du soleil. Ainsi qu'il l'indique : « L'opposition même du paraître et du disparaître, tout le lexique du *phantasia*, de l'*alétheia*, etc. [...] n'est possible [que] sous le soleil »⁴¹⁵. Cela signifie que le concept métaphysique ne saurait être indépendant de la métaphore. Or, pour les philosophes, le concept est ce qui approche le plus de la vérité, la métaphore étant relativement mineure et tenue comme un ornement secondaire.

Inspiré par la lecture du *Jardin d'Epicure*⁴¹⁶, Derrida mentionne « la figure sensible qui s'abrite et qui s'use, jusqu'à paraître inaperçue, dans chaque concept métaphysique. Les notions abstraites cachent toujours une figure sensible »⁴¹⁷. La métaphore est donc située dans le domaine du sensible et de l'image. L'usure conceptuelle était déjà bien exprimée radicalement et métaphoriquement par Nietzsche : « les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible (*die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind*), des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte (*Bild*) et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie mais comme métal »⁴¹⁸. Selon Derrida, il y a « une connivence entre la

⁴¹⁴ *Ibid.*, p.249.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p.299.

⁴¹⁶ Anatole France, *Le jardin d'Epicure*, Paris, Calmann-Lévy, 1900/1923.

La version électronique est disponible dans le site ci-dessous :

http://classiques.uqac.ca/classiques/france_anatole/jardin_epicure/jardin_epicure.html

⁴¹⁷ *Ibid.*, p.250.

⁴¹⁸ F. Nietzsche, *Le livre du philosophe*, trad. fr. A. K. Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1991, p. 181-182 ; repris par Derrida, in *Marges de la philosophie*, *op.cit.*, p.258 ; cité par Ricœur, dans *MV*, 364.

relève hégélienne – l’*Aufhebung*, unité, aussi, d’une perte et d’un bénéfice – et le concept philosophique de métaphore »⁴¹⁹. Cette connivence sera bien expliquée par sa lecture de l’ *Esthétique* §3 dans laquelle il précise que le métaphorique, en tant que mot, est inscrit « dans le champ de la conscience »⁴²⁰ où se déroule le processus d’idéalisation du sensible au spirituel.

Il cite le texte de Hegel suivant :

« Le métaphorique trouve son application principale dans l’expression parlée que nous pouvons à cet égard considérer sous les aspects suivants : a) Tout d’abord, chaque langue a déjà en elle-même une multitude de métaphores. Celles-ci naissent de ce qu’un mot qui ne signifie d’abord que quelque chose de totalement sensible (*nur etwas ganz Sinnliches bedeutet*) est transporté (*übertragen wird*) dans l’ordre du spirituel (*auf Geistiges*). ‘Fassen’, ‘begreifen’ (saisir, concevoir), en général de nombreux mots qui se rapportent au savoir, ont dans leur signification propre (*eigentliche Bedeutung*) un contenu absolument sensible mais qui est ensuite abandonné et remplacé par une signification spirituelle ; le premier sens est sensible (*der ertste Sinn ist sinnlich*), le second spirituel. b) Mais peu à peu s’efface à l’usage (*durch die Gewohnheit*) d’un tel mot qui, à l’usage (*durch die Gebräuche*), se transforme pour devenir, d’expression non propre (*uneigentlicher*) expression propre (*eigentlicher Ausdruck*), tandis que, par la suite, par la facilité courante à saisir l’une dans l’autre, l’image et la signification ne se distinguent plus l’une de l’autre et que l’image, au lieu d’une intuition concrète, nous donne immédiatement la signification abstraite. Quand par exemple nous devons prendre ‘begreifen’ au sens spirituel, il ne nous arrive jamais de penser à l’appréhension sensible (*das sinnliche Anfassen*) avec la main. Dans les langues vivantes, cette différence entre les métaphores effectives (*wirkliche Metaphern*) et celles qui, à force d’usage (*durch die Abnutzung*), se sont abîmées et sont tombées au rang

⁴¹⁹ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, op.cit., p. 252.

⁴²⁰ *Ibid.*, p.269.

d'expressions propres (*eigentliche Ausdrücke*) est facile à établir ; au contraire, cela est difficile dans les langues mortes, car ici la seule étymologie peut nous fournir l'ultime partage, dans la mesure où il s'agit non de revenir à l'origine première et au développement linguistique mais surtout de rechercher si un mot qui paraît colorer et illustrer tout à fait à la manière d'une peinture, n'a pas perdu cette première sienne signification sensible et le souvenir de celle-ci dans la vie du langage et par son usage dans le sens spirituel, et s'il ne l'a pas ainsi RELEVÉE (*AUFGEHOBEN HATTE*) dans la signification spirituelle »⁴²¹

Derrida estime que Hegel évoque ici l'usure (*Abnutzung*) de la métaphore qui se réfère à l'*Aufhebung*, à la relève. Remarquons que le métaphorique est lié à la notion de « mot » faisant allusion à une « image » et que la métaphore, en tant que sensible, est transportée et puis transposée peu à peu dans l'ordre spirituel où naissent les concepts philosophiques. Ainsi que le dit Derrida, « le mouvement de la métaphorisation (origine puis effacement de la métaphore, passage du sens propre sensible au sens propre spirituel à travers le détour des figures) n'est autre qu'un mouvement d'idéalisation »⁴²². Derrida fait ici implicitement référence à sa réflexion sur la sémiologie hégélienne dans laquelle la mémoire joue un rôle important de « relève ». En effet, pour lui, le mouvement de la métaphorisation « est compris sous la catégorie maîtresse de l'idéalisme dialectique, à savoir la *relève* (*Aufhebung*), c'est-à-dire la mémoire qui produit les signes, les intériorise (*Erinnerung*) en élevant, supprimant et conservant l'extériorité sensible »⁴²³.

Il en résulte que la vie du concept est la mort de la métaphore ; la métaphysique, qui recherche une lucidité conceptuelle la plus transparente possible, oublie et efface son origine métaphorique: « La métaphysique a

⁴²¹ La citation ci-dessus de l'*Esthétique* de Hegel est surtout soulignée par Derrida dans « La mythologie blanche », p.268. Nous pouvons également nous référer à une autre traduction française de l'*Esthétique* (voir Hegel, *Esthétique**, *op. cit.*, p.515-6).

⁴²² Jacques Derrida, « La mythologie blanche », *Marges de la philosophie*, *op.cit.*, p.269.

⁴²³ *Ibidem*

effacé en elle-même la scène fabuleuse qui l'a produite et qui reste néanmoins active, remuante, inscrite à l'encre blanche, dessin invisible et recouvert dans le palimpseste »⁴²⁴. Autrement dit, par cette idéalisation, c'est l'effacement, l'usure de la force vivante, de son origine métaphorique, l'« oubli » de la métaphore. Alors se pose la question de savoir si nous pouvons emprunter la métaphore pour remplacer le concept ? Y a-t-il quelque chose que la métaphore n'arrive pas à expliquer ? N'est-ce pas que la métaphore dit quelque chose de plus que le concept et que le concept dit quelque chose de plus que la métaphore ?

2.3.5. L'idéalisation hégélienne comme novation du sens

« Ce que Hegel a précisément pensé, c'est la vie du concept dans la mort de la métaphore » (MV, 371-372).

Ricœur est d'accord avec le point de vue de Derrida selon lequel « là où la métaphore s'efface, le concept métaphysique se lève » (MV, 364). Néanmoins, cela ne signifie pas qu'ils partagent la même interprétation face au texte de Hegel. L'enjeu du débat entre les deux philosophes contemporains ne consiste pas à se demander si la métaphore a disparu ou pas, puisque, sauf dans les langues mortes, elle est un phénomène langagier en général⁴²⁵. Nous l'avions déjà vu chez Hegel, « chaque langue a déjà en elle-même une multitude de métaphores ». Ce qui pose problème, c'est de connaître le rôle de la métaphore dans l'idéalisation philosophique, c'est-à-dire, quel sens de la métaphore, la vivante ou la morte, est intégré dans la conceptualisation.

La vie du concept donne-t-elle lieu à la mort de la métaphore (MV, 325)⁴²⁶ ?

⁴²⁴ *Ibid.*, p.254.

⁴²⁵ Comme l'écrit Ricœur : « Le champ métaphorique dans son ensemble est ouvert à toutes les figures qui jouent sur les rapports du semblable et du dissemblable dans quelque région du pensable que ce soit » (MV, 374).

⁴²⁶ Selon Ricœur, la métaphore morte, c'est « celle qui ne se dit pas, mais qui se dissimule dans la 'relève' du concept qui se dit » (MV, 325).

Comme nous l'avons dit plus haut, Derrida, dans la lecture du texte hégélien, voit un lien entre l'usure (*Abnutzung*) de la métaphore vive et la relève (*Aufhebung*) qui, à son tour, donne la mort à la métaphore pour que le concept apparaisse⁴²⁷. Ricœur, quant à lui, se pose des questions: Hegel indique que la métaphore est une transportation de l'ordre du sensible à l'ordre du spirituel, alors, en quoi consiste cet ordre spirituel ? Peut-on ne le tenir que pour l'ordre conceptuel, comme le fait la philosophie ? Ou bien peut-il être de l'ordre poétique ? Les deux ordres sont-ils susceptibles d'être inscrits dans l'ordre spirituel ? Si l'on assimile le développement de l'esprit à celui du concept où s'inscrit le projet hégélien de la rationalité, ordre spirituel ne veut dire finalement qu'ordre conceptuel, et il semble que Derrida n'ait pas tort ; si l'on tient que les deux disciplines, la poésie et la philosophie, doivent être distinctes et que l'une n'est pas réduite à l'autre, on ne peut subsumer la métaphore poétique sous le concept philosophique. C'est le choix fait par Ricœur. Par la suite, nous verrons que la notion de concept empruntée par Ricœur n'a pas le sens totalisant que l'on retrouve chez Hegel, mais plutôt un sens propre à la philosophie.

Ricœur distingue ainsi dans sa lecture du texte hégélien la métaphore et l'*Aufhebung*, le transfert et la suppression-conservation. Notre auteur met l'accent sur le fait qu'il y a deux opérations qui se croisent dans le texte hégélien cité plus haut : 1^e le texte « purement métaphorique, fait d'une signification propre (*eigentlich*) une signification transportée (*übertragen*) dans l'ordre spirituel » ; 2^e le texte « fait de cette expression impropre (*uneigentlich*) en tant que transférée, une signification abstraite propre. » (MV, 371). Ricœur poursuit que c'est précisément la deuxième opération « qui est constitutive de la 'suppression-conservation' que Hegel appelle *Aufhebung*. [...] Mais les deux opérations, le transfert et la suppression-conservation, sont distinctes. La seconde seule fait du non-propre issu du

⁴²⁷ Ricœur estime que « l'efficace de la métaphore morte ne prend son sens complet que quand on établit l'équation entre l'usure qui affecte la métaphore et le mouvement d'ascendance que constitue la formation du concept. L'usure de la métaphore se dissimule dans la "relève" du concept. Par "relève", J. Derrida traduit très heureusement l'*Aufhebung* hégélienne. Dès lors, raviver la métaphore, c'est démasquer le concept » (MV, 363).

sensible un propre spirituel. Le phénomène de l'usure (*Abnutzung*) est seulement une condition pour que la seconde opération se constitue sur la base de la première » (MV, 371). Par là, nous remarquons que, d'une part, Ricœur comprend l'*Aufhebung* au sens de « suppression-conservation » sur lequel nous insistons sans cesse ; d'autre part, en réponse à Derrida, il fait allusion à l'idéalisation hégélienne, et à la production du concept à travers le schème chez Kant. Comme il l'écrit, ce couple d'opérations « n'est pas fondamentalement distinct de ce que Kant conçoit comme la production du concept dans son schème. Ainsi le concept de 'fondation' se symbolise dans le schème du 'sol' et de la 'construction' ; mais le sens du concept ne se réduit aucunement à son schème. » (MV, 371). Nous voyons ici encore le style kantien post-hégélien à l'œuvre au sens de « penser ensemble et autrement Kant et Hegel ». Cela implique aussi une dialectique fragmentaire mettant en jeu à la fois l'*Aufhebung* et l'imagination transcendantale kantienne.

En ce qui concerne la métaphore, notre auteur considère que ce n'est pas l'idéalisation philosophique qui guillotine la métaphore vive, car, d'une part, la philosophie ne cesse de créer du sens à travers le réveil des motivations étymologiques – par exemple, quand « Hegel entend prendre-vrai dans *Wahrnehmung*, quand Heidegger entend non-dissimulation dans *alêtheia*, le philosophe crée du sens et, de cette manière, produit quelque chose comme une métaphore vive » (MV, 370-371) – ; d'autre part, le métaphorique dans l'idéalisation philosophique en tant que métaphore usée n'est pas une « véritable » métaphore, mais une métaphore déjà « lexicalisée »⁴²⁸, laquelle a déjà perdu la fécondité métaphorique et devient

⁴²⁸ Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, op.cit. p. 368.

Ricœur s'appuie surtout sur l'étude de la lexicalisation de Le Guern selon laquelle la lexicalisation « ne concerne qu'un très petit nombre de métaphores parmi toutes celles que crée le langage » (Michel Le Guern, « La lexicalisation de la métaphore », *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, Collection « Langue et Langage », 1973, p.82 ; Nous pouvons aussi télécharger ce livre remarquable dans le site : <http://www.revue-texto.net/Parutions/LeGuern/LeGuern.html>).

Par la lexicalisation, Ricœur nous explique pourquoi la métaphore est morte dans le phénomène langagier et qu'il nous reste la tâche de raviver la métaphore lexicalisée par « une opération positive de délexicalisation » (MV, 370).

une métaphore « morte ». C'est pourquoi Ricœur ne pense pas que soit légitime « la thèse d'une connivence entre métaphore et *Aufhebung* » (MV, 371). C'est à travers la notion de métaphore lexicalisée que notre auteur repense le lien entre la métaphore morte et l'*Aufhebung*. Ainsi, aux yeux de Ricœur, l'idéalisation hégélienne a pour but de révéler une novation de sens à partir de la métaphore morte et de penser « la vie du concept *dans* [souligné par nous] la mort de la métaphore » (MV, 372). De plus, comme nous le savons, l'usure de la métaphore s'inscrit dans l'usure du sensible. La réflexion se déplace alors dans la relation entre le sensible et le conceptuel par l'*Aufhebung*. Ricœur affirme alors l'indispensabilité du concept philosophique qui se détache du sensible, car « l'abandon du sens sensible ne donne pas seulement une expression impropre, mais une expression propre de rang conceptuel » (MV, 371). Nous citons de nouveau l'expression mise en tête de ce chapitre : « Là où Hegel vit une novation de sens, Derrida ne voit que l'usure de la métaphore et un mouvement d'idéalisation par dissimulation de l'origine métaphorique » (MV, 364).

Bien qu'il prenne la défense de l'*Aufhebung* hégélienne, cela ne signifie pas que Ricœur soit d'accord avec l'idée du savoir absolu où le concept domine et médiatise tout. En effet, pour notre auteur, le concept ne relève que d'une fonction instrumentale dans l'exercice de la philosophie⁴²⁹. C'est par une limitation implicite du concept au sens hégélien du terme que notre auteur peut assurer que « la conversion de l'usure en pensée n'est pas l'usure même. Si ces deux opérations n'étaient pas distinctes, on ne pourrait pas non plus parler du concept d'usure, ni du concept de métaphore ; il n'y aurait, à vrai dire, pas de philosophèmes, il y a philosophème parce qu'un concept peut être actif en tant que pensée dans une métaphore elle-même morte » (MV, 371). Remarquons deux démarches différentes chez Ricœur et Derrida face à ce passage du texte hégélien. Derrida prend le projet hégélien comme toile de fond afin d'examiner la métaphore, alors que Ricœur, ayant limité la prétention hégélienne, a pour but de trouver une certaine légitimité de l'œuvre de Hegel. En revanche, en ce qui concerne la totalisation de la

⁴²⁹ Et il ne relève que la métaphore *morte*: pas question de placer la philosophie au-dessus de la poésie ou vice-versa. Ce sont deux domaines distincts.

pensée hégélienne, les deux auteurs se rejoignent. Derrida y entre par « la porte de la mort »⁴³⁰ ; Ricœur par la porte de la vie. Nous voyons que la notion de l'*Aufhebung* n'est pas complètement réfutée par notre auteur. Il ne cherche pas de philosophie « sans *Aufhebung* », mais plutôt un sens limité de l'*Aufhebung* qui soit garant de l'autonomie, de la spécificité et des limites de la philosophie où se déroulent les concepts.

Le « combat amoureux » avec Derrida autour de la métaphore nous fournit ainsi un bel exemple de la « dialectique fragmentaire » de Ricœur qui pense ensemble et autrement Kant et Hegel, comme un témoignage du « style kantien post-hégélien », lequel fait penser ensemble à la fois « des oppositions productives » de Hegel et la « synthèse de l'hétérogène » de Kant. D'une certaine manière, Ricœur n'abandonne pas le projet de l'esprit subjectif, mais refuse de suivre la démarche hégélienne vers l'esprit absolu.

Dans le prochain chapitre, nous approfondirons un autre exemple de la dialectique fragmentaire, cette fois autour de l'esprit objectif hégélien. Cette dialectique fera dialoguer virtuellement, par l'intermédiaire de Ricœur, Hegel et Husserl.

⁴³⁰ C'est une expression de Ricœur lui-même (MV, 362) s'appliquant à la démarche de Derrida qui finira pourtant par être d'accord avec lui (voir Derrida, « La parole : donner, nommer, appeler », *L'Herne Ricoeur*, op.cit., p.24).

2.4. L'*Aufhebung* hégélienne et l'*Auslegung* husserlienne

Penchons-nous à présent sur un troisième exemple de la dialectique fragmentaire. Dans celui-ci, Ricœur fera dialoguer cette fois Hegel avec Husserl⁴³¹ autour du thème de l'intersubjectivité et de l'esprit objectif. Ce dialogue est d'autant plus important qu'il sera intégré plus tard par notre auteur dans le cadre de la réflexion sur la raison pratique, dans lequel convergent la *Moralität* kantienne et la *Sittlichkeit* hégélienne, que nous aborderons dans la quatrième partie de cette thèse.

L'herméneutique ricœurienne est fort liée à la phénoménologie de Husserl⁴³². En effet, c'est Ricœur qui traduit *Idées* (1950)⁴³³. Il écrit en outre plusieurs articles commentant l'œuvre du père de la phénoménologie recueillis dans *A l'école de la phénoménologie*⁴³⁴. A travers la méthode descriptive de l'analyse intentionnelle, notre auteur met cette dernière en pratique dans la conscience voulante⁴³⁵ ; par ailleurs, il étend la théorie de la signification jusqu'au champ du langage.

⁴³¹ Dans ce chapitre, nous ferons surtout référence au texte intitulé « Edmund Husserl – la cinquième méditation cartésienne », *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, pp.197-225. Voir aussi: Bernard Stevens, « En guise d'introduction : L'évolution de la pensée de Ricœur au fil de son explication avec Husserl », revue *Etudes phénoménologiques* N° 11, Ousia, 1990, pp.9-27 ; Françoise Dastur, « De la phénoménologie transcendante à la phénoménologie herméneutique », *Paul Ricœur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, Paris, Cerf, 1991, pp.37-50.

⁴³² Ricœur explique bien la transition de la phénoménologie à l'herméneutique. (Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique » (1975), *Du texte à l'action*, op. cit.).

⁴³³ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

⁴³⁴ Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, op. cit.

⁴³⁵ Paul Ricœur, « Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté », *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p.59.

Dans ce chapitre, nous aborderons principalement l'article intitulé « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » (1977) dans lequel se déroule le dialogue virtuel entre Hegel et Husserl. Pour ce faire, Ricœur s'appuie à la fois sur le chapitre « *Geist* » de la *Phénoménologie de l'Esprit* et sur la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl⁴³⁶ ; compte tenu de la richesse du contenu de la philosophie hégélienne, la phénoménologie husserlienne ne semble pas avoir l'ampleur suffisante pour dialoguer avec elle. Ainsi, Ricœur propose d'ajouter la sociologie compréhensive de Max Weber afin d'alimenter ce dialogue. On trouve dans l'article évoqué ci-dessus un échange qui gravite autour de deux foyers : le premier, celui de l'intersubjectivité et de l'esprit ; le deuxième, celui de l'*Aufhebung* et de l'*Auslegung*. L'*Auslegung* est traduite par « exégèse », mais aussi par « explicitation » et par « interprétation » ainsi que le souligne Ricœur⁴³⁷. Notre auteur examine la possibilité de « remplacer » l'esprit de Hegel par l'intersubjectivité de Husserl, puis la progression dialectique hégélienne par la constitution husserlienne (TA, 288).

Or, cette confrontation entre Husserl et Hegel nous intrigue. Ce dialogue est-il possible ? Pourquoi et comment y a-t-il lieu de les comparer et ensuite de remplacer l'un par l'autre quand les deux entreprises sont si différentes ? Constatant la différence entre les deux entreprises et l'importance de la pensée husserlienne dans le parcours ricœurien, nous nous demandons : Ne suffit-il pas simplement de suivre la phénoménologie de Husserl ? Et faut-il vraiment remplacer l'esprit hégélien par l'intersubjectivité ? Ce remplacement n'est pas aussi simple qu'on l'imagine, car Ricœur entend bien opérer une dialectique fragmentaire entre les deux auteurs. En effet, d'un côté, l'oeuvre hégélienne pose question et est comme un défi, une tâche que la phénoménologie herméneutique doit affronter et poursuivre grâce à la pensée husserlienne ; de l'autre, Ricœur

⁴³⁶ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, présentation, traduction et notes par Marc de Launay, Paris, Puf, 1994 ; voir aussi Edmund Husserl, *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932) : sur l'intersubjectivité*, édité par Iso Kern, traduction de l'allemand par Natalie Depraz et Pol Vandavelde ; revue par Marc Richir, Paris, Millon, 1998.

⁴³⁷ Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique » (1975), *op.cit.*, p.61.

visé à retrouver quelque chose de légitime chez Hegel afin d'en enrichir l'entreprise de Husserl.

2.4.1. La question de la comparaison : l'expérience d'autrui

Selon Alphonse De Waelhens : « Rien, en effet, ne paraît s'opposer plus radicalement que ces deux philosophies, tant par leurs thèses que par leur méthodes ou l'esprit qui les inspire. Plus précisément, aucun livre ne ressemble moins à l'écrit de Husserl que la fameuse *Phénoménologie de l'Esprit* »⁴³⁸. Ricœur le remarque aussi: Husserl est nettement moins proche de Hegel⁴³⁹ que de Kant – et sa notion de transcendantal – ou encore de Hume – et son originaire.

Il faut ici dissiper un malentendu selon lequel Ricœur viserait à trouver un point de vue extérieur qui serait supérieur et engloberait ces deux phénoménologies. Notre auteur est conscient du fait que les deux philosophes ne partagent pas la même méthode, ni la même façon de philosopher: En effet, la phénoménologie de Hegel ne s'inscrit pas dans la conscience mais dans l'esprit, tandis que la phénoménologie de Husserl met l'accent sur l'intentionnalité qui se trouve dans la conscience.

Ricœur ajoute encore ici:

« Hegel, il est vrai, a déjà compris la phénoménologie comme une inspection ample de toutes les variétés de l'expérience humaine (non seulement épistémologique mais éthique, politique, religieuse, esthétique et quotidienne). Ce n'est pourtant pas à elle que Husserl se rattache ; deux traits de la *Phénoménologie de l'Esprit* ne passent pas chez Husserl : le tragique et le logique, – le tragique qui tient à la fécondité du 'négatif', le logique qui exprime la liaison nécessaire des figures de l'Esprit dans un unique développement. C'est pourquoi Husserl ne fait pas une phénoménologie de l'Esprit. Le phénomène,

⁴³⁸ Alphonse de Waelhens, « Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne », *Existence et signification*, op. cit., p.7.

⁴³⁹ Paul Ricœur, « Husserl (1859-1938) », *A l'école de la phénoménologie*, op.cit., p.8.

selon lui, n'est pas l'apparaître d'un être susceptible de se récupérer dans un savoir absolu »⁴⁴⁰.

Le dialogue entre Hegel et Husserl est conduit à la problématique de l'autrui. Comme nous le savons, l'enjeu de la phénoménologie husserlienne, en l'occurrence dans la cinquième *Méditation Cartésienne*, consiste à rendre compte de « l'expérience d'autrui ». Ricœur estime que la cinquième *Méditation Cartésienne* « atteste l'importance véritable du problème d'autrui dans la phénoménologie de Husserl » (EP, 197)⁴⁴¹. Le thème décisif de celle-ci est « celui de la saisie analogisante de l'autre comme un autre moi » (EP, 206). Nous pensons que ce n'est pas hasard que Ricœur introduit la *Phénoménologie de l'esprit* dans son investigation sur la question d'autrui, de l'intersubjectivité, car, à l'époque de ses recherches sur la pensée de Karl Jaspers pendant les années 1940, notre auteur avait déjà relevé l'importance

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p.7.

Il faut souligner que le logique et le tragique, d'après Ricœur, ne sont pas séparables dans la phénoménologie de Hegel : « La phénoménologie scande méthodiquement l'itinéraire, retrouve la nécessité des passages, thématise le rôle du “négatif” – du doute, du désespoir, de l'échec –, discerne dans ce “négatif” la voie même du “dépassement” d'un stade dans l'autre, remplace le “négatif” et le “dépassement” dans la présence totale, – et ainsi résorbe autant qu'il est possible le tragique dans le logique, en même temps qu'elle montre le logique sur le tragique » (Paul Ricœur, « Sur la phénoménologie » (1953), *A l'école de la phénoménologie*, op.cit., p.143). Si nous lions le tragique au mal, le logique à la Raison, cela correspond bien à la critique de Ricœur sur la philosophie hégélienne de l'histoire selon laquelle le mal est aboli dans la Raison en tant que savoir absolu qui se déroule dans l'histoire. Nous verrons que cette critique datant des années 50 aboutira au chapitre « Renoncer à Hegel » du *Temps et récit III* dans lequel la critique principale de l'œuvre hégélienne porte sur le mal historique. Nous reprendrons cette problématique de manière plus approfondie dans le chapitre intitulé « Le mal » de la troisième partie de cette thèse (3.3).

⁴⁴¹ Comme l'estime Ricœur : « Ce problème [d'autrui] déborde infiniment la question simplement psychologique de la manière dont nous connaissons les autres hommes. Il est la pierre de touche de la phénoménologie transcendantale. Il s'agit de savoir comment une philosophie, qui a pour principe et fondement l'ego de l'*Ego Cogito Cogitatum*, rend compte de l'autre que moi et de tout ce qui dépend de cette altérité fondamentale : à savoir, d'une part, l'objectivité du monde en tant qu'il est le vis-à-vis d'une pluralité de sujets, d'autre part, la réalité des communautés historiques édifiées sur le réseau des échanges entre des hommes réels » (EP, 197).

de l'autre dans la *Phénoménologie de l'Esprit*⁴⁴². A ses yeux, il est possible de comparer les deux phénoménologies, si nous examinons la notion d'expérience inscrite dans l'esprit hégélien, c'est-à-dire l'expérience *dans* l'élément de la conscience, afin de pouvoir lier l'esprit avec l'intersubjectivité husserlienne.

Autour de l'intersubjectivité, Ricœur rappelle ce que désigne l'esprit hégélien⁴⁴³ tel qu'il l'a évoqué dans *De l'interprétation*. Rappelons-nous que lors de la mise en scène de la rencontre entre Freud et Hegel, notre auteur mettait l'accent sur la tâche de la conscience qui consiste en la succession des figures de l'esprit en cherchant une archéologie cachée dans la téléologie de l'esprit hégélien. Par cette archéologie cachée soulignée par Ricœur, l'Esprit, compris comme les figures de l'esprit, est redescendu à la conscience de soi et au désir. C'est à la suite de cette interprétation que Ricœur met encore en avant que l'ensemble du projet de la *Phénoménologie de l'esprit* ne vise pas à cerner une phénoménologie de la conscience, mais « l'expérience (*Erfahrung*), c'est-à-dire l'ensemble des modalités sous lesquelles la conscience découvre la vérité. La phénoménologie [hégélienne], par conséquent, est bien cette récapitulation de tous les degrés de l'expérience humaine : l'homme y est successivement chose parmi les choses, vivant parmi les vivants, être rationnel comprenant le monde et agissant sur lui, vie sociale et spirituelle et existence religieuse. C'est en ce sens que la phénoménologie, sans être une phénoménologie *de* la conscience, est une phénoménologie *dans* l'élément de la conscience » (TA, 282).

⁴⁴² « A partir de la *Phénoménologie de l'esprit* il n'est plus permis d'escamoter le problème de la réalité de l'autre et de la possibilité d'un dialogue avec lui, du statut ontologique qu'on peut lui conférer et de la nature de la relation qui unit deux consciences, Or, ce problème proprement métaphysique n'intéresse pas Jaspers ; ou plutôt il ne l'intéresse que par rapport à son propos général qui est de décrire l'existence ; en sorte qu'il accorde la primauté aux considérations éthiques » (KJ, 153).

⁴⁴³ « Se constituant en figures, il [l'esprit] peut demeurer en chacune, mais aussi se rendre fluide à travers elles, sans cesse dépassant le simple donné de chacune. Il procède par scission – par jugement-scission (*Urteil*) –, mais pour faire suite avec soi-même, se réunir à soi, s'enchaîner à soi. Il va du plus abstrait au plus concret, du plus pauvre en structures au plus riche en déterminations » (TA, 284-5).

C'est dans ce lieu de l'expérience qu'apparaît le rapprochement possible entre l'esprit hégélien et l'intersubjectivité husserlienne. Si notre auteur fait allusion au chapitre « *Geist* », c'est parce que dans ce chapitre, selon lui, l'esprit n'est pas encore certain de lui-même, n'atteint pas encore à sa vérité, l'absolu ; et il est encore situé dans le manque, la séparation, la lutte, la douleur, la distance de soi à soi, etc... dans le monde de la culture où l'on voit encore l'*intentionnalité*⁴⁴⁴.

Pour ce faire, il fait descendre l'esprit dans les éléments, les expériences de la conscience afin de communiquer avec l'intersubjectivité husserlienne et de faire monter cette dernière dans la dimension institutionnelle. D'après notre auteur, pour que ce dialogue soit effectué, du côté de Husserl, il faut que l'intentionnalité « s'élève à la problématique de l'esprit » et donc produise « une philosophie de l'esprit, ou son équivalent » (TA, 283) ; de même que, du côté de Hegel, il faut que l'esprit exige « son actualisation concrète dans des actions, des oeuvres et des institutions. [...] La conscience ne devient universelle qu'en rentrant dans un monde de la culture, des moeurs, des institutions, de l'histoire » (TA, 283). C'est par un refus du solipsisme que Hegel et Husserl peuvent être mis ensemble.

⁴⁴⁴ « La phénoménologie de Hegel, disio

ns-nous, n'est pas une phénoménologie de la conscience, mais une phénoménologie de l'esprit dans l'élément de la conscience. En quel sens ? Le chapitre VI reste précisément un segment de la Phénoménologie de l'Esprit, parce que l'esprit n'y est pas encore égal à lui-même et par conséquent garde un moment d'intentionnalité, qu'il s'agisse de douleur, de séparation, de lutte, ou de distance de soi à soi. C'est par là que la problématique hégélienne, qui tout à l'heure semblait s'inscrire tout à fait hors du champ husserlien, s'y réinscrit pourtant d'une certaine façon. Ce qui rend non futile la confrontation avec Husserl. Ce caractère phénoménologique de l'esprit dans le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit* se marque à deux traits : dans le rapport externe du chapitre VI au chapitre suivant sur la religion et le savoir absolu et dans le rapport interne entre les phases du développement même de l'esprit. [...] le dépassement de la conscience dans l'esprit reste encore marqué par le manque, par la distance – et ceci contre les interprétations de Hegel qui voudraient fermer la Phénoménologie à la fin du chapitre VI » (TA, 285).

2.4.2. Le remplacement : de l'esprit hypostasié à l'intersubjectivité institutionnelle

Après avoir observé le sens de l'esprit inscrit dans l'élément de la conscience, nous faut-il encore le remplacer par l'intersubjectivité ? N'oublions pas qu'il faut éviter de substituer la pensée husserlienne à la pensée hégélienne. En effet, Ricœur, en ce qui concerne la philosophie de l'action, renvoie à la philosophie hégélienne et estime que ni la philosophie analytique, ni la phénoménologie de Husserl, en raison de leur approche purement descriptive et analytique, ne rendent compte de la dialectique – au sens de la synthèse des oppositions – dans la réalité humaine⁴⁴⁵. C'est pourquoi selon lui, « Husserl seul n'est pas comparable à Hegel. C'est seulement à l'ensemble que Husserl et Weber constituent qu'on peut demander s'il réussit à faire l'économie du *Geist* hégélien » (TA, 296). D'après Ricœur, à travers la constitution de l'autrui dans l'analogie de l'ego, Husserl ne nous montre qu'un transcendantal vide. C'est pourquoi il faut évoquer la sociologie compréhensive de Max Weber⁴⁴⁶ afin d'offrir « un remplissement empirique à ce transcendantal vide » (TA, 295). Mais notre auteur signale que de toute façon, en ce qui concerne « les contenus offerts à la réflexion, il y a sans doute plus chez Hegel que chez Husserl et Weber réunis » (TA, 300). Ainsi, s'il existe un soi-disant « remplacement », il faut le traiter plutôt comme une dialectique fragmentaire dont le but est d'enrichir la réflexion que comme un remplacement unilatéral et définitif.

Si l'on veut effectuer un remplacement de l'esprit par l'intersubjectivité – et comme nous l'avons vu, le sens husserlien de celle-ci ne sera envisageable que s'il est enrichi – l'esprit hégélien doit alors lui aussi être considéré dans un sens particulier, c'est-à-dire, au sens de l'« esprit objectif »⁴⁴⁷. Comme nous le savons, *la Philosophie de l'Esprit* de Hegel

⁴⁴⁵ Paul Ricœur, « Le 'lieu' de la dialectique », *op.cit.*, pp.94-95.

⁴⁴⁶ Nous expliciterons la sociologie compréhensive de Max Weber dans le chapitre « La *Sittlichkeit* » de la quatrième partie de cette thèse (4.2).

⁴⁴⁷ D'après J.-F. Kervégan, la notion d'esprit objectif « est déjà tacitement présente dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, notamment au chapitre VI, où les figures de l'esprit sont présentées, à la différence de celles de la conscience, de la conscience de soi et de la raison, comme « les figures d'un monde » [PhEB, p.386 ; PhEH, p.II/12 ; PhEJ/L, p.405, PhEL,

comprend trois parties : l'« esprit subjectif », l'« esprit objectif » et l'« esprit absolu » ; et la phénoménologie s'inscrit dans la partie de l'esprit subjectif. En effet, « la phénoménologie reste le règne de la conscience intentionnelle privée de son autre » (TA, 255). L'esprit objectif se dirige quant à lui vers un esprit qui est certain de lui-même, égal à lui-même, et qui n'a donc plus autre chose à viser. Et selon notre auteur, au cours de la progression dialectique vers l'absolu, l'esprit objectif risque d'« abolir l'intentionnalité » (TA, 285). Il devient une « entité supplémentaire » qui se détache des réseaux interpersonnels. Pour notre auteur, l'opération hégélienne d'élaborer l'esprit objectif est une manière d'hypostasier les relations interpersonnelles. C'est-à-dire que l'on instaure une entité qui se pense en elle-même, tel que le dit Hegel : « L'Esprit se sait lui-même dans l'État et l'individu se sait lui-même dans ce savoir de l'Esprit » (TA, 256). Pour ce qui est de cela, écoutons encore notre auteur :

« Je l'ai dit plusieurs fois, rien, selon moi, n'est plus ruineux théoriquement, ni plus dangereux pratiquement, que cette prétention à savoir dans l'ordre éthique et politique. L'idée est ruineuse théoriquement, parce qu'elle réintroduit une situation de dichotomie semblable à celle qui avait été reprochée à Kant. On objectait en effet à Kant la dichotomie entre l'intention et le faire. Mais l'État hégélien aussi est un État en intention, et l'analyse notionnelle ne fournit aucun moyen de combler l'écart entre cet État en intention et l'État réel. [...] Ruineuse théoriquement, la prétention au savoir est en outre dangereuse pratiquement. Tous les fanatismes posthégéliens sont contenus in nuce dans l'idée que l'individu se sait dans l'État qui lui-même se sait dans l'Esprit objectif. Car, si un homme ou un groupe d'hommes, un parti, s'arroge le monopole du savoir de la pratique, il s'arrogera aussi le droit de faire le bien des hommes malgré eux. C'est

p.301], et où l'esprit lui-même est défini comme une «effectivité objective» [*PhEB*, p.384 ; *PhEH*, p.II/10 ; *PhEJ/L*, p.403, *PhEL*, p.300]. Toutefois, la locution elle-même n'apparaît pas avant l'*Encyclopédie* de Heidelberg » (Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel, Hegel et l'esprit objectif*, op. cit., p.214 ; C'est nous qui ajoutons ci-dessus la référence des notes dans les crochets).

ainsi qu'un savoir de l'Esprit objectif engendre la tyrannie » (TA, 256-257).

C'est chez Husserl qu'il constate « le rôle d'analogie dans le rapport entre les ego » (TA, 292) qui peut tenir la place du *Geist* hégélien compris dans le sens d' « une entité distincte de l'interrelation des ego » (TA, 296). C'est ce sens de l'esprit que notre auteur veut examiner à partir de « l'analogie de l'ego » de Husserl.

Ricœur refuse l'hypostase de l'esprit objectif dont l'exemple le plus marquant est l'Etat hégélien, « désigné comme un dieu parmi nous » (TA, 255)⁴⁴⁸. Ce point de vue ne nous est pas inconnu car nous l'avons déjà évoqué dans le chapitre intitulé « Le “paradoxe politique” : dialogue entre Ricœur et Eric Weil » (1.4) à propos de l'Etat hégélien. Ici, concernant la problématique de l'intersubjectivité, Ricœur écrit : « [...] l'avantage de Husserl sur Hegel me paraît tenir dans son refus sans compromission d'hypostasier les entités collectives et dans sa volonté tenace de les réduire toujours à un réseau d'interactions. Ce refus et cette volonté ont une signification critique considérable. La substitution de l'intersubjectivité à l'esprit objectif hégélien préserve, à mon sens, les critères minimaux de l'action humaine, à savoir de pouvoir être identifiée par des projets, des intentions, des motifs d'agents capables de s'imputer à eux-mêmes leur action » (TA, 301).

Ainsi, c'est à l'esprit objectif que s'adresse la critique de notre auteur. Néanmoins, il faut encore préciser que le refus de l'esprit objectif est très délicat. En effet, Ricœur reprend tout de même la notion de *Sittlichkeit* hégélienne, qui est l'essentiel de l'esprit objectif, et intègre cette dernière dans le projet de la « petite éthique » dont nous allons parler dans la quatrième partie de cette thèse. A la différence de la singularité de la conscience et de l'universalité formelle de la raison, l'esprit objectif signale

⁴⁴⁸ Le statut de l'État sera incorporé dans la *Raison dans l'histoire* dont nous parlerons dans la partie suivante. Comme le dit Hegel : « L'État est la réalité où il [l'individu] trouve sa liberté et la jouissance de sa liberté » (G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op.cit., p.135).

une universalité concrète inscrite dans une relation de l'un à l'autre, c'est-à-dire une exigence de la réalisation dans l'esprit objectif. Par rapport à la moralité universelle mais formelle de la *Critique de la raison pratique* de Kant, l'esprit objectif est désigné par notre auteur comme « l'effectivité éthique » (TA, 283) dont la caractéristique institutionnelle est indispensable. Pour lui, « l'individu [...] ne devient humain que sous la condition de certaines institutions » (SA, 296).

De la comparaison au remplacement, résumons qu'il existe deux conceptions de l'esprit objectif : l'une renvoie à l'expérience ; l'autre à l'entité détachée de l'expérience interpersonnelle. Il semble y avoir conflit entre ces deux sens. Le fait que Ricœur, lorsqu'il se réapproprie la pensée hégélienne, choisisse de remplacer l'esprit par l'intersubjectivité et refuse de l'hypostasier nous prouve une fois de plus son approche résolument anthropologique.

2.4.3. L'*Aufhebung* dans l'*Auslegung* : une explicitation dialectique

Comme nous l'avons évoqué, si Ricœur cherche à remplacer l'esprit hégélien par l'intersubjectivité husserlienne, c'est parce que le premier au sens d'entité séparée abolit l'intentionnalité et que Ricœur cherche à retrouver les réseaux interpersonnels concrets. C'est dans ce contexte qu'il renvoie à l'*Auslegung*, l'explicitation « qui pourrait tenir lieu de la progression dialectique hégélienne » (TA, 288). Ce « tenir lieu » est ambigu, car Ricœur entend tout de même la dialectique négative hégélienne comme « une des stratégies de l'explicitation »⁴⁴⁹. Même s'il fait recours à l'*Auslegung* husserlienne, il estime qu'il faut se garder de l'idéalisme subjectif husserlien et rendre l'*Auslegung* plus « dialectique » que Husserl ne l'a conçue. Ainsi que nous l'avons évoqué plus haut, il n'y a pas de remplacement total : le remplacement de la dialectique par l'explicitation peut aussi être compris dans le cadre d'une opération de la greffe herméneutique de Ricœur. Pour expliquer comment cette greffe herméneutique est possible, nous allons développer trois points.

⁴⁴⁹ « Le travail du négatif n'est peut-être qu'une des stratégies de l'explicitation » (TA, 301).

Tout d'abord, il nous semble que notre auteur, pour que soit possible ce « remplacement », distingue tacitement la méthode et le système philosophique, car, que ce soit chez Husserl ou chez Hegel, il est difficile de séparer leurs méthodes de leurs systèmes philosophiques, et plus précisément, de séparer l'*Aufhebung* du *Geist* chez Hegel et l'*Auslegung* de l'intersubjectivité chez Husserl. C'est pourquoi, si le remplacement du *Geist* par l'intersubjectivité est possible, il semble qu'il soit naturel de remplacer l'*Aufhebung* par l'*Auslegung*. Or, comme le remplacement du *Geist* par l'intersubjectivité est conduit à la fin à l'intersubjectivité institutionnelle⁴⁵⁰, cette dernière signifie qu'il n'y pas un remplacement total mais, d'une certaine manière, une intégration au sens de la greffe herméneutique. Il sera donc naturel que ce soit aussi le cas pour le remplacement de l'*Aufhebung* par l'*Auslegung*. Ce remplacement débouche ainsi sur une explicitation dialectique.

Ensuite, lorsque Ricœur les met en relation, *Aufhebung* et *Auslegung* n'ont plus exactement le même sens que dans leurs systèmes originaux respectifs. Ces notions sont déjà modifiées au profit de la greffe herméneutique. Pour ce qui est de l'*Aufhebung*, comme nous l'avons déjà dit, elle est entendue par Ricœur au sens de dialectique fragmentaire. Elle s'inscrit plutôt dans le cadre de la réalité humaine où se déploient des oppositions progressives. En ce qui concerne l'*Auslegung*, et bien qu'elle joue un rôle important dans l'herméneutique ricœurienne, il ne faut pas penser que Ricœur accepte toutes les significations de l'*Auslegung* husserlienne puisqu'il écarte la caractéristique idéaliste de celle-ci. Et plus précisément, lorsque notre auteur emploie l'*Auslegung*, il renvoie à l'emploi husserlien de celle-ci plutôt dans la cinquième *Méditation cartésienne* que dans les *Recherches logiques*. Il estime en effet que, dans cette dernière, l'*Auslegung* reste encore dans l'« exigence de l'univocité » de l'idéalisme ; alors que, dans la première, elle tente de rendre compte « du sens de l'expérience dans son ensemble » (TA, 67), d'objecter contre le solipsisme et d'expliquer « la position d'un *autre* ego » et « la position de l'altérité

⁴⁵⁰ Pour Ricœur, la phénoménologie est « en effet moins une doctrine qu'une méthode capable d'incarnations multiples dont Husserl n'a exploité qu'un petit nombre de possibilités » (Paul Ricœur, « Husserl (1859-1938) », *op.cit.*, p.8).

même du monde ». L'*Auslegung* permet d'interroger une aporie: comment l'ego constitue-il l'autre à partir de moi et en moi⁴⁵¹, comment le primat de l'ego peut-il être maintenu dans la progression « vers l'autre, vers le monde des autres et vers les autres comme monde » (EP, 198)? L'*Auslegung* procède par « une analogie de l'ego » qui est transcendantale au lieu du raisonnement. Si la constitution d'autrui est une analogie transcendantale, celle-ci ne fonctionne que dans la mesure où elle ouvre un champ de réalités et d'expérience accessibles à des descriptions empiriques. Comme le dit Ricœur :

« L'analogie n'est donc pas un raisonnement, mais le transcendantal de multiples expériences, perceptives, imaginatives, culturelles. Ce transcendantal règle le raisonnement juridique aussi bien que l'imputation morale de l'action à un agent tenu pour son auteur. Ce n'est pas un raisonnement empirique, mais un principe transcendantal. Il signifie que tous les autres avec moi, avant moi, après moi, sont moi comme moi, comme moi, ils peuvent s'imputer leur expérience. La fonction de l'analogie, en tant que principe transcendantal, est de préserver l'égalité de la signification "je", au sens que les autres sont également des "moi" » (TA, 294).

Si l'explicitation herméneutique chez Ricœur doit sûrement être renvoyée à l'*Auslegung* husserlienne – le raisonnement ne permettant pas de rendre correctement compte de l'expérience d'autrui –, cela ne signifie pas que la dialectique hégélienne soit éliminée. Au contraire, Ricœur tient à maintenir le sens de la dialectique hégélienne entendue comme les oppositions progressives, et qui comprend l'approche régressive et l'approche progressive :

⁴⁵¹ « Le paradoxe en apparence insoluble est celui-ci : d'un côté, la réduction de tout sens à la vie intentionnelle de l'ego concret implique que l'autre se constitue "en moi" et "à partir de moi" ; d'un autre côté, la phénoménologie doit rendre compte de l'originalité de l'expérience d'autrui en tant précisément qu'elle est l'expérience d'un autre que moi. Toute la cinquième *Méditation* est dominée par la tension entre ces deux exigences : constituer l'autre en moi, le constituer comme autre » (TA, 68).

« Expliciter, c'est déployer le potentiel de sens d'une expérience, ce que Husserl appelle précisément horizons externes et horizons internes de l'objet. Je ne suis pas loin de penser que cette explicitation devrait et pourrait être pensée en un sens beaucoup plus dialectique que Husserl ne l'a conçue et pratiquée, si l'on prêtait une attention plus aiguë aux expériences négatives, aux initiatives que l'expérience assume pour rendre productives les contradictions. En revanche, j'incline à penser que le négatif n'investit pas systématiquement tout le champ de l'expérience et n'est que la modalité la plus dramatique de l'explicitation. En ce sens, l'explicitation enveloppe la dialectique»⁴⁵².

Ainsi, si l'explicitation englobe la dialectique, elle n'est plus, chez Ricœur, limitée au sens husserlien de la cinquième *Méditation Cartésienne*. Elle a acquis un sens nouveau grâce à la greffe herméneutique entre Hegel et Husserl: l'explicitation, au sens herméneutique, est beaucoup plus dialectique que son sens originaire.

⁴⁵² Paul Ricœur, « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » (1977), *Du texte à l'action*, op. cit., pp.290-291.

**Troisième partie : Du renoncement de
l'approche ontothéologique de Hegel aux
concepts clés de l'anthropologie
ricoeurienne**

De sa position quant à la pensée hégélienne Ricoeur a tiré une méthode qui lui est propre, à savoir la dialectique fragmentaire. Cependant, ce n'est pas tout: le contenu, le fond de sa pensée lui doit lui aussi beaucoup. Ainsi, la manière dont Ricoeur « Renonce à Hegel », et nous verrons que ce renoncement n'est pas unilatéral, fera naître par contraste des concepts proprement ricoeuriens comme par exemple « l'initiative » ou encore « le mal ».

3. 1 « Renoncer à Hegel » : la critique ricœurienne de La Raison dans l'histoire

« Le passage de l'histoire à la logique signifie la mort de l'histoire »⁴⁵³.

« Nous faisons l'histoire et nous faisons de l'histoire parce que nous sommes historiques. » (MHO, p.374)

3.1.1. Introduction

Dans l'ouvrage *Temps et récit III, Temps raconté*, que Ricœur publia en 1985⁴⁵⁴, un chapitre intitulé « Renoncer à Hegel »⁴⁵⁵ retient tout particulièrement notre attention. En effet, ce titre semble catégorique et sans appel en ce qui concerne l'influence hégélienne sur notre auteur.

Cependant, nous nous en doutons à présent, ce renoncement n'est pas si simple et unilatéral. Nous pouvons déjà dire, au vu de ce que nous avons constaté dans les chapitres précédents, que pendant les années 50, lorsqu'il s'agissait de définir le « retour à Hegel », Ricœur refusait de suivre le chemin logico-ontologique d'Hyppolite en déclarant qu'il est impossible de parler de la réflexion en se basant sur l'Absolu. Nous ne serons donc pas étonnés de voir que le renoncement de Ricœur à Hegel, ici autour du thème de l'historicité, s'inscrit dans la continuité de ce refus.

Dans le dialogue virtuel entre Husserl et Hegel autour de l'intersubjectivité, Ricœur nous avait proposé le « remplacement » de l'esprit objectif, en tant qu'entité séparée de l'homme, par l'intersubjectivité.

⁴⁵³ Paul Ricœur, « Histoire de la philosophie et l'historicité » (1961), *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1964, pp. 78-79.

⁴⁵⁴ Paul Ricœur, *Temps et récit III*, Seuil, Paris, 1985.

⁴⁵⁵ Ce chapitre intervient dans le cadre de ses réflexions sur la fiction et l'historiographie. Pour notre auteur, « la refiguration du temps par le récit ne sera menée à son terme que lorsque la question de la totalisation de l'histoire, au sens large du terme, aura été jointe à celle de la refiguration du temps conjointement opérée par l'historiographie et le récit de fiction » (TR3, 14).

Sur ces points, le ton catégorique de « Renoncer à Hegel » peut être aussi considéré comme la conséquence de ce remplacement, ce qui rejoint la critique de la raison de l'histoire de Dilthey.

Ainsi, avec ces préliminaires, nous constatons que l'enjeu du « Renoncer à Hegel » chez Ricœur se focalise sur la philosophie hégélienne de l'histoire dont l'approche ontothéologique⁴⁵⁶, basée sur la trilogie Esprit-Absolu-Raison, totalise tous les récits historiques et devient l'intrigue des intrigues.

Dans cette troisième section, nous analyserons l'enjeu et les conséquences de ce « Renoncer à Hegel » qui critique surtout la philosophie hégélienne de l'histoire. Pour ce faire, nous développerons trois chapitres.

Le premier chapitre est intitulé « “Renoncer à Hegel” : la critique ricœurienne de la *Raison dans l'histoire* ». Nous introduirons ce dernier par quelques précisions autour de la notion d' « histoire ». Nous verrons aussi que « Renoncer à Hegel » s'inscrit dans la continuité de la pensée de notre auteur. Ensuite, nous analyserons à proprement parler sur quels points et de quelle manière Ricœur renonce à Hegel, et plus précisément comment notre auteur tente de démanteler l'articulation hégélienne⁴⁵⁷ entre « but », « moyen », « matériel » et « effectivité » qui mène ce dernier au savoir Absolu.

Les deux chapitres suivants s'attacheront plus à démontrer les conséquences de ce renoncement chez notre auteur sur l'action humaine et sur l'éthique.

⁴⁵⁶ D'après Jacques Taminiaux, « la “raison dans l'histoire” n'est pas pour Hegel une formule épistémologique mais une formule ontologique » (Jacques Taminiaux, *Sillages phénoménologiques, autour des lecteurs de Heidegger*, Bruxelles, Editions Ousia, 2002, p. 12).

⁴⁵⁷ Ricœur : « C'est sur les articulations de ce parcours [de la philosophie hégélienne de l'histoire] que je veux me concentrer, car elles consomment l'*Aufhebung* de toute narration. Les articulations de ce parcours, Hegel les place sous le sigle de la ‘détermination’ (*Bestimmung*) de la Raison » (TR3, 283).

Ainsi, le deuxième chapitre de cette section tentera d'analyser l'article ricœurien intitulé « L'initiative »⁴⁵⁸. Cet article peut être mis en lien avec le chapitre 7 de *Temps et récit III* dans lequel Ricœur réfute la médiation totale hégélienne en proposant la *médiation ouverte, inachevée, imparfaite*. Avec la notion d'« initiative », notre auteur tente de dégager à la fois la dimension de l'agir et celle de la temporalité dans l'action humaine. A la différence de l'éternel présent hégélien, l'initiative ricœurienne désigne aussi un présent, mais un présent historique et anthropologique – le « présent vif » – dans lequel se révèle la temporalité de « l'homme agissant et souffrant ». L'initiative est ainsi une alternative à la notion hégélienne d'« éternel présent » incarnée par l'esprit divin qui abolit à la fois la différence entre le passé et le présent et *dévalorise* le passé⁴⁵⁹.

Le troisième chapitre portera quant à lui sur le problème de l'éthique. En effet, si l'initiative porte sur la question de l'homme capable, elle doit être aussi conduite au problème du mal pour être plus éclairée⁴⁶⁰. L'article que nous aborderons s'intitule « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie »⁴⁶¹. Ricoeur y expose son souci éthique et explique que « la ruse de la raison » (*die List der Vernunft*), en tant que moyen de la Raison historique hégélienne, rend impossible une réflexion sur le mal et ignore le fait des victimes historiques. En effet, le mal moral et le mal physique sont toujours supprimés par celle-ci puisqu'il y a un but universel, une raison divine cachée dans le « phénomène » du mal que l'homme historique fait ou subit. La ruse de la raison est liée à la théodicée leibnizienne soutenue par la raison suffisante. D'après notre auteur, elle est un mode de pensée « soumis à l'exigence de cohérence logique, c'est-à-dire à la fois de non-contradiction et de totalité systématique » (L3, p.211). Bien entendu, il existe une réconciliation dans la médiation totale, mais « dans une réconciliation sans

⁴⁵⁸ In Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op.cit., pp.261-277.

⁴⁵⁹ Paul Ricœur, « La marque du passé », *Revue de métaphysique et de morale*, no 1, Paris, mars 1998.

⁴⁶⁰ Comme l'estime Michaël Fœssel, la notion ricœurienne de capacité « ne s'éclaire que si on la confronte au problème du mal » (Michaël Fœssel, « Les reconquêtes du soi », *La pensée Ricœur*, revue *Esprit*, op. cit., p.291).

⁴⁶¹ In Paul Ricœur, *Lecture 3*, op.cit., pp.211-233.

consolation, écrit Ricœur, cette part de la particularité qui souffre, sans raison connue d'elle-même, ne reçoit pas de satisfaction » (TR3, 288). La souffrance, le mal physique, est énigmatique et absurde, mais on pourrait dire que le plus absurde sera qu'elle est justifiée par la Raison, surtout lorsque celle-ci est évoquée par un régime politique qui se déclare Raison incarnée.

« Renoncer à Hegel », d'après Ricœur, peut être tenu pour un événement de pensée qui signale l'exode hors de l'hégélianisme, car celui-ci ne suffit pas pour l'herméneutique de la conscience historique (TR3, 298). En revanche, ce n'est pas contre Hegel, mais après Hegel, car nous ne pouvons plus faire de l'histoire ou faire l'histoire comme lui, mais il nous faut avouer notre finitude⁴⁶² à partir de laquelle se manifeste l'effort d'exister.

3.1.2. La notion d' « histoire »

Pour bien comprendre l'approche hégélienne de l'histoire, nous devons tout d'abord nous référer à l'ouvrage intitulé *La Raison dans l'histoire*⁴⁶³,

⁴⁶² Comme Ricœur le dit : « Avouer que la compréhension par soi de la conscience historique peut être ainsi affectée par des événements dont, encore une fois, nous ne pouvons pas dire si nous les avons produits ou s'ils nous arrivent simplement, c'est avouer la finitude de l'acte philosophique en quoi consiste la compréhension par soi de la conscience historique. Cette finitude de l'interprétation signifie que toute pensée pensante a ses présuppositions qu'elle ne maîtrise pas, et qui deviennent à leur tour des situations à partir desquelles nous pensons, sans pouvoir les penser pour elles-mêmes. Dès lors, quittant l'hégélianisme, il faut oser dire que la considération pensante de l'histoire tentée par Hegel était elle-même un phénomène herméneutique, une opération interprétante, soumise à la même condition de finitude » (TR3, 298).

⁴⁶³ G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, trad. fr. par K. Papaioannou, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Pilon, 1965 ; repris dans Union Générale d'Éditions, coll. « Le monde en 10/ 18 ».

Selon Hegel, le déroulement de *La Raison dans l'Histoire* s'appuie sur les *Principes de la philosophie du droit* §341-360 (*ibid.*, p.23). Il y développe sa conception de l'histoire du monde: « L'histoire du monde n'est pas le simple tribunal de la puissance de l'esprit, c'est-à-dire la nécessité abstraite et dépourvue de raison d'un destin aveugle [...] au contraire, parce que l'esprit est en soi et pour soi raison, [...] elle [l'histoire du monde] est le développement, nécessaire de par le seul *concept* de la liberté de l'esprit, des *moments* de la

dans lequel la notion de « Raison » – *Vernunft*, est tenue pour le moteur du déroulement de l’histoire du monde. Avec la Raison⁴⁶⁴, Hegel vise à médiatiser la connaissance partielle et fragmentaire de l’histoire en tentant de relier la nature physique et la nature psychique dans l’univers⁴⁶⁵.

Kostas Papaioannou, traducteur de *La Raison dans l’histoire*, nous explique le contexte historique dans lequel Hegel écrit : « Depuis la Renaissance, le monde ne peut plus être pensé comme un tout structuré et cohérent, et sa signification reste toujours partielle. Le monde porte en son sein une dualité que rien ne peut surmonter : nature et esprit figurent les deux pôles d’une réalité »⁴⁶⁶. Face à cette dualité entre nature et esprit, Christophe Bouton, un des spécialistes contemporains français de la pensée hégélienne, nous précise que « Hegel est le penseur qui concilie idéalisme et histoire, en faisant passer la philosophie de l’histoire du fatalisme à la liberté, du providentialisme à la raison, du discours naturaliste à la reconnaissance de l’historicité »⁴⁶⁷.

Rappelons aussi à ce propos l’article remarquable de Reinhart Koselleck⁴⁶⁸, intitulé « Le concept d’histoire » dans lequel il montre, en

raison [...] elle est le commentaire et l’effectuation de l’esprit universel » (*Principes de la philosophie du droit*, trad. Kervégan, *op.cit.*, § 342). Afin de décrire le cours de sa libération, Hegel hiérarchise plus tard les règnes politiques dans le monde : « 1. le règne oriental, 2. le règne grec, 3. le règne romain, 4. le règne germanique » (*ibid.*, § 354).

⁴⁶⁴ Comme le dit J-F Kervégan, « l’idée directrice de l’idéalisme allemand est l’autonomie de la raison, au sens fort que lui confère Kant dans la *Critique de la Raison pratique* : la raison, et elle seule, est (sous certaines conditions) capable de produire elle-même ses objets et, par là, d’être dépourvue de toute passivité (“réceptivité”), d’être pure activité (“spontanéité”). Hegel considère que cette idée “est désormais à regarder comme principe universel de la philosophie”, en même temps qu’elle est devenue “un des préjugés de l’époque” » (Jean-François Kervégan, *L’effectif et le rationnel, Hegel et l’esprit objectif*, *op.cit.*, p.315).

⁴⁶⁵ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l’histoire, Introduction à la philosophie de l’histoire*, *op.cit.*, p.70.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p.5.

⁴⁶⁷ Christophe Bouton, *Le procès de l’histoire : fondements et postérité de l’idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin, 2004, p.27.

⁴⁶⁸ Reinhart Koselleck, « Le concept d’histoire », trad. par A. Escudier, dans *L’Expérience de l’histoire*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, pp. 15–99.

indiquant le sens nouveau qu'a pris la *Geschichte* (l'histoire) au dernier tiers du XVIII^e siècle, à l'aube de l'idéalisme allemand, que les historiens et les philosophes parlent à partir de ce moment d'histoire tout court⁴⁶⁹. En allemand, il y a deux mots qui correspondent au mot Histoire en français: *Historie* et *Geschichte*. La *Geschichte* à l'origine ne désigne que le champ objectif des événements et des actions ; la *Historie* montre le récit véridique des événements. R. Koselleck, en s'appuyant sur le dictionnaire de 1775 de J. Chr. Adelung, nous indique qu'un changement sémantique a eu lieu et rend le sens de la *Geschichte* de plus en plus riche et celui de l'*Historie* de plus en plus marginal. En somme, la *Geschichte* comprend trois niveaux de sens : les faits, leur récit et leur connaissance scientifique. Comme l'estime R. Koselleck : « Pour le dire de façon exagérée, l' "histoire" (*Geschichte*) est une espèce de catégorie transcendante visant la condition de possibilité des histoires »⁴⁷⁰. Ce qui importe pour Hegel est de pousser cette remarque descriptive plus loin, c'est-à-dire qu'au lieu de la traiter comme une condition de possibilité, il cherche à tenir l'histoire comme un tout, une effectivité concrète qui fait surgir tous les événements historiques ensemble⁴⁷¹. L'histoire, aux yeux de Hegel, est la manifestation de l'Esprit, de la Raison, de la Liberté.

⁴⁶⁹ Comme le commente Ricœur, à la suite de R. Koselleck : « Au plan du récit, cette histoire [tout court] affiche l'unité épique qui correspond à l'unique épopée qu'écrivent les hommes. Pour que la somme des histoires singulières devienne l'histoire, il a fallu que l'histoire elle-même devienne *Weltgeschichte*, donc que d'agrégat elle devienne système. En retour, l'unité épique du récit a pu porter au langage un rassemblement, une connexion des événements eux-mêmes, qui leur confère leur propre unité épique. Plus qu'une cohérence interne, ce que les historiens contemporains du romantisme philosophique découvrent dans l'histoire qui se fait, c'est une puissance – une *Macht* – qui la propulse selon un plan plus ou moins secret, tout en laissant ou rendant l'homme responsable de son émergence. C'est ainsi que d'autres singuliers collectifs surgissent au côté de l'histoire : la Liberté, la Justice, le Progrès, la Révolution. En ce sens, la Révolution française a servi de révélateur à un processus antérieur qu'elle accélère en même temps » (TR3, 303).

⁴⁷⁰ Reinhart Koselleck, « Le concept d'histoire », trad. par A. Escudier, dans *L'Expérience de l'histoire*, op. cit., p.27; voir aussi Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire : fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, op. cit., pp.167-170.

⁴⁷¹ Hegel écrit ceci: « En notre langue, le mot histoire unit le côté subjectif et le côté objectif et signifie aussi bien *historiam rerum gestarum* que *res gestas*, aussi bien les récits

Ricœur ne néglige pas ce mode de pensée « qui embrasserait le passé, le présent et l'avenir *comme un tout* » (TR3, 280) et qui ose « s'élever à la saisie de l'histoire comme la totalisation même du temps dans l'éternel présent » (TR3, 281). Néanmoins, c'est l'aspiration à la totalisation que Ricœur conteste dans le projet hégélien. Comme il le remarque, le pari de Hegel est « qu'il s'est accumulé suffisamment de sens jusqu'à nous pour y déchiffrer le but ultime du monde dans son rapport aux moyens et au matériel qui en assurent l'effectuation » (TR3, 292)⁴⁷². C'est là l'enjeu de ce chapitre, dans lequel nous examinerons comment Ricœur réfute cette totalisation.

3.1.3. Les traces antérieures du « Renoncer à Hegel »

Avant d'entrer plus précisément dans les détails de « Renoncer à Hegel », nous voudrions relever brièvement *certaines traces*⁴⁷³ apparues antérieurement car ce « renoncement » à la philosophie hégélienne de l'histoire se préparait déjà pendant les années 50 lorsque notre auteur s'intéressait au thème de la relation entre l'histoire et la philosophie, surtout dans *Histoire et Vérité*. Et même un peu plus tôt, dès les années 40-50, ce renoncement était déjà en germe dans ses travaux sur Karl Jaspers. Dufrenne et Ricœur constatent que la réflexion hégélienne sur l'histoire s'efforce d'élaborer le « sens » de l'histoire, lequel se rapporte à la liberté

historiques que l'événement, les actes et les faits. Cette union des deux significations doit être considérée comme quelque chose de plus qu'une simple contingence extérieure. Il faut penser que le récit historique apparaît en même temps que les actes et les événements historiques, proprement dits : c'est un commun fondement interne qui les fait surgir ensemble » (G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, op.cit., p.193).

⁴⁷² Cette citation est aussi soulignée par Jean Greisch, in *Paul Ricœur, l'itinérance du sens*, Grenoble, Millon, 2001, p. 227.

⁴⁷³ Si nous nous sentons obligés d'évoquer ces traces, c'est parce que dans une note de la fin du chapitre « Renoncer à Hegel », Ricœur nous dit que sa position, dans ce chapitre, « est proche de celle de H.-G. Gadamer » (TR3, 299). Nous aurions tort de croire que le thème de « Renoncer à Hegel » vient de l'influence de Gadamer. En effet, dans les années 1940-50, les thèmes tels que la liberté existentielle de Karl Jaspers, la question du mal de Jean Nabert et l'intérêt pour la question de l'historiographie, peuvent déjà anticiper le « Renoncer à Hegel » des années 1980.

dans l'histoire. Ils remarquent que la « liberté existentielle » érigée par Jaspers s'oppose au système hégélien où le principe de liberté, et plus précisément, de la « liberté absolue » est effectué dans le déroulement de l'histoire :

« Jaspers souscrit au mot de Hegel : “La raison pensante, en tant que volonté, consiste à se résoudre à sa finitude”, et il ajoute : “Nous ne sommes réels que si, dans la totalité du monde, à notre place, nous nous livrons à des réalisations finies”. Mais il faut du coup renoncer à ce “fantôme d’une liberté absolue” qui hante la philosophie hégélienne, à la perspective d’une réconciliation du sujet et de l’objet “dans la région de la vérité en soi qui se réalise dans la religion et la philosophie” » (KJ, 142).

Nous constatons ensuite que, dans les années 1950⁴⁷⁴, Ricœur s'interroge sur le traitement de l'histoire par les philosophes rationalistes qui, en cherchant « l'avènement d'un sens », risquent d'en extraire des événements particuliers. Par delà, ils construisent une catégorie ordonnée excluant le « non-sens » selon leurs propres choix. Et la recherche du sens historique conduit les philosophes rationalistes à construire une lecture de l'histoire comme histoire de la conscience, de l'esprit, basée sur « une logique de la philosophie »⁴⁷⁵. Selon notre auteur : « Cette histoire de conscience n'abandonne pas seulement du non-sens (du moins au point de vue de la raison historique) ; elle abandonne aussi de l'individuel, du non-systématisable, de l'exceptionnel. » (HV, 39-40). Ricœur, à la suite de Jaspers, se demande à propos du système académique et hiérarchique qu'est devenue l'histoire de la philosophie : « Le caractère singulier, incomparable

⁴⁷⁴ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire » (1952), *Histoire et vérité*, op.cit., p.23-44.

⁴⁷⁵ Notre auteur évoque plusieurs références, telles que le Cours de philosophie positive d'Auguste Comte, la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, le *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* de Brunschvicg, la *Krisis der europäischen Wissenschaften* de Husserl, la *Logique de la philosophie* d'Eric Weil (ibid., p.38-39). Ce point de vue est repris aussi dans « Renoncer à Hegel ». Ricœur décrit cette logique comme « l'histoire spéciale où l'on perçoit déjà quelque chose de l'abolition du récit dans l'abstraction de l'idée » (TR3, 289, note 1).

de chaque philosophie n'est-il pas un aspect de l'histoire aussi important que la rationalité du mouvement d'ensemble ? » (HV, 40).

Ainsi, la réflexion sur l'histoire ne tourne pas seulement autour du fait qu'on lui impose un ordre diachronique et une Raison ontothéologique qui dépasse la chronologie historique, mais aussi de la disparition des singuliers historiques. C'est dans ce contexte que la critique ricœurienne de la pensée hégélienne de l'histoire trouve sa place. « Le philosophe le plus hégélien, écrit Ricœur, le plus décidé à lire l'histoire comme venue à soi de l'esprit, ne peut empêcher que le surgissement d'un Descartes, d'un Hume, d'un Kant, ne reste un événement irréductible à l'avènement de la raison à travers le discours partiel que chacun constitue dans le discours total » (HV, 41).

A cette époque-là, constatant que la liberté absolue peut être décrite comme « l'avènement du sens » chez Hegel, Ricœur a également perçu que l'intégration du tragique à la logique dans la philosophie hégélienne de l'histoire permet d'expliquer la réconciliation des conflits des étapes historiques postérieures. Ricœur écrit à ce propos: « Nulle mieux qu'elle [la philosophie hégélienne] n'a tenté d'intégrer le tragique à la logique ; nulle plus qu'elle, en retour, n'a prétendu surmonter l'opposition par la réconciliation, retourner toutes les négations stériles en médiations fécondes. [...] l'esprit de son temps offrit sinon l'effectivité, du moins une figure, un signe, pour tout dire le "phénomène" de cet esprit auquel la douleur de l'histoire élève le moi individuel »⁴⁷⁶. Alors, au-delà de sa réflexion au sujet de la distinction entre les historiens de métier et les philosophes rationalistes, Ricœur s'interroge: le système hégélien, assimilant les tragédies historiques dans la logique de l'histoire, laisse-t-il une place à la réflexion éthique? Qu'en est-il des hommes historiques et des valeurs humaines⁴⁷⁷? D'après notre auteur, si la logique de l'histoire implique l'idée de progrès à travers la

⁴⁷⁶ Paul Ricœur, « Vraie et Fausse angoisse » (1953), *Histoire et vérité, op. cit.*, p.324.

⁴⁷⁷ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire » (1952), *Histoire et vérité, op.cit.*, p.43.

Ricœur signale le danger des pratiques de l'historien lorsqu'il « est tenté de renier son intention fondamentale et de céder à la *fascination d'une fausse objectivité* : celle d'une histoire où il n'y aurait plus que des structures, des forces, des institutions et non plus des hommes et des valeurs humaines » (*ibidem*).

réalisation de la Raison dans les étapes historiques, la douleur historique comme celle des deux guerres mondiales du 20^e siècle, par exemple, nous empêche d'avoir une perspective optimiste de celui-ci. Cette attente de Hegel, commente Ricœur d'un ton catégorique, « a été déçue par l'histoire effective ; son idéalisme, son savoir absolu sont à nos yeux aussi en l'air que l'idéalisme de Fichte l'était aux siens, parce que nous ne reconnaissons pas dans notre propre conscience d'époque la figure de la réconciliation des contradictions historiques ; l'esprit de notre temps n'est même pas le signe que le négatif médiatise un apaisement effectif du déchirement de la conscience »⁴⁷⁸. Ceci aboutit à la critique ricœurienne sur Hegel autour du mal dans l'histoire, problématique que nous aborderons dans le dernier chapitre de cette troisième partie (3.3 « Le Mal »).

Grâce à ces *traces* que nous avons relevées, nous pouvons mieux comprendre le commentaire de l'historien François Dosse selon lequel ce renoncement à Hegel autour de la raison historique est « particulièrement réfléchi et fait comprendre la part de confrontation, d'appropriation et de résistance à Hegel que constitue l'ensemble des trois volumes de *Temps et Récit* »⁴⁷⁹.

Revenons à la problématique de « Renoncer à Hegel ». Faut-il en finir avec la pensée hégélienne⁴⁸⁰ ? La déclaration « renoncer à Hegel » de

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

⁴⁷⁹ François Dosse, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie (1913-2005)*, op. cit., p.494.

⁴⁸⁰ Ricoeur concède que « *La Raison dans l'histoire* est l'ouvrage le plus faible de Hegel et pèse peu au regard de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* et de sa grande *Logique* qui resteront l'Himalaya à gravir – et à vaincre » (MHO, p.395, note).

Observons encore dans ce sens que selon Myriam Bienenstock, la philosophie de l'histoire « qui fut, longtemps, le grand titre de gloire de Hegel, semble en être devenu aujourd'hui le talon d'Achille » (G.W.F. Hegel, *La philosophie de l'histoire*, édition réalisée sous la direction de Myriam Bienenstock, traduction française de Myriam Bienenstock, Christophe Bouton, Jean-Michel Buée, Gilles Marmasse et David Wittmann, appareil critique de Norbert Waszek, Paris, La Pochothèque/Le livre de poche, 2009, p.11).

En réaction, Christophe Bouton, l'apologète de la pensée hégélienne, met l'accent quant à lui sur le principe de la liberté dans la philosophie hégélienne de l'histoire et regrette « que la pensée de Hegel sur l'histoire soit caricaturée en étant reconstruite à partir d'un thème unique (la ruse de la raison) qui est loin de la résumer. Qu'est-ce que l'opinion a retenu de

Ricœur ne signifie pas un renoncement total, mais une critique concentrée sur la philosophie de l'histoire, et plus précisément, sur la médiation totale hégélienne qui prétend rassembler tous les événements historiques en donnant à ces derniers une explication homogène basée sur « l'éternel présent du savoir absolu » (TR3, 367).

A présent, examinons plus précisément les points de la philosophie de l'histoire hégélienne que Ricœur critique. Nous pouvons anticiper que la critique principale de notre auteur porte sur l'onto-téléologie hégélienne qui fait de la raison une Raison Divine.

3.1.4. La vision téléologique dans *La Raison dans l'Histoire*

L'objet de la pensée, aux yeux de Hegel, consiste à saisir l'Universel rationnel en éliminant l'irrationnel : le hasard objectif et l'arbitraire subjectif⁴⁸¹. C'est de là que vient son désir de totaliser les récits historiques. En ce qui concerne ces derniers, Hegel, dans *La Raison dans l'Histoire*, distingue trois types d'écriture historique : l'histoire originale, l'histoire réfléchissante⁴⁸² et l'histoire philosophique. Parmi ceux-ci, c'est l'histoire

cette pensée ? Deux formules apocryphes – “la ruse de la raison”, “la fin de l'histoire” – qui sont presque des hapax, auxquelles s'ajoute l'idée fort mal comprise du “tribunal de l'histoire” » (Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire : fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, op. cit., p.13).

Nous verrons que loin de caricaturer, de résumer et de sous-estimer la pensée hégélienne, Ricœur tente d'en dégager l'insuffisance en ce qui concerne l'action humaine et le mal. Autrement dit, notre auteur est animé par le refus de sacrifier le souci éthique sur l'autel de l'historicité ontothéologique.

⁴⁸¹ Bernard Bourgeois, « La Raison au-delà des raisons : Hegel face à Leibniz », *Hegel, Les actes de l'esprit*, ch. XVII, , Paris, Vrin, 2001, p.261.

⁴⁸² GWF, Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, trad. Papaioannou, Paris, UGE, 1965, p.24-39.

L'histoire originale signifie l'écriture des premiers historiens de l'Occident, Hérodote, Thucydide, etc. Selon Hegel, ils décrivent « les actions, les événements et les situations qu'ils ont vécus » (*ibid.*, p.24). Alors, une telle écriture les transforme en « une oeuvre de représentation » (*ibid.*, p.25) et reste au milieu de l'immédiateté, c'est-à-dire qu'elle nous offre un récit intuitif avec des images précises, mais non réfléchi et sans recul. En ce qui concerne l'histoire réfléchissante (qui comprend quatre sous-ensembles (l'histoire générale, l'histoire pragmatique, l'histoire critique et l'histoire spéciale), celle-ci « transcende

philosophique que veut développer Hegel qu'il appelle l'histoire du monde. Il a la conviction que la Raison gouverne le monde et a déterminé ses grandes révolutions. Selon lui:

« La seule pensée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la Raison – l'idée que la Raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire du monde s'est elle aussi déroulée rationnellement »⁴⁸³.

La Raison rejoint d'emblée l'Idée de Liberté qui se manifeste sans contrainte, et de l'Esprit qui est autosuffisant. Alors, l'enjeu de *La Raison dans l'Histoire* vise à découvrir la liberté qui est « la substance de l'Esprit »⁴⁸⁴. Comme le dit Hegel, « la philosophie nous montre que toutes les propriétés de l'esprit ne subsistent que grâce à la liberté, qu'elles ne sont toutes que des moyens de la liberté, que toutes la recherchent et la produisent. Une des connaissances qu'apporte la philosophie spéculative, c'est que la liberté est l'unique vérité de l'Esprit »⁴⁸⁵. La philosophie spéculative évoquée ici ne signifie pas du tout une pensée abstraite, au contraire, elle exige la réalisation dans le contenu empirique, c'est-à-dire l'effectivité concrète. Un peu plus loin, Hegel énonce :

« Le point de vue général de l'histoire philosophique n'est pas abstraitement général, mais concret et éminemment actuel parce qu'il est l'Esprit qui demeure éternellement auprès de lui-même et ignore le

l'actualité dans laquelle vit l'historien et traite le passé le plus reculé comme actuel en esprit » (*ibid.*, p.29). Elle se déplace peu à peu de la représentation au Concept, surtout l'histoire spéciale – comme l'histoire de l'art, du droit, de la religion – qui « se place à un point de vue général, constitue une transition vers l'histoire philosophique » (*ibid.*, p.38). Hegel ajoute encore que « quand l'histoire réfléchissante s'élève à des points de vue généraux, il faut remarquer que si ces derniers sont réellement authentiques, ils ne constituent plus seulement un fil conducteur extérieur, un ordre extérieur mais l'âme elle-même, qui conduit les événements et les actions » (*ibidem*).

⁴⁸³ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 47 ; cité par Ricœur in TR3, 282.

⁴⁸⁴ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, op.cit., p.75.

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

passé. Semblable à Mercure, le conducteur des âmes, l'Idée est en vérité ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'Esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire, qui a guidé et continue de guider les événements du monde. Apprendre à connaître l'Esprit dans son rôle de guide : tel est le but que nous proposons ici »⁴⁸⁶.

Au sujet de la Raison historique qu'il propose, Hegel évoque aussi les penseurs qui le précèdent, et plus précisément leurs idées: le *noûs* d'Anaxagore, la Providence chrétienne ou encore la théodicée de Leibniz. Or, aux yeux de Hegel, ils sont relativement abstraits, car l'effectivité leur manque. Lorsque Anaxagore évoque l'air, l'éther, l'eau, etc.⁴⁸⁷, le *noûs* se limite encore à la nature dans laquelle la causalité demeure extrinsèque au règne de l'Esprit sur l'histoire. Hegel estime que le *noûs* d'Anaxagore n'est pas une « Raison consciente de soi ». Aussi générale et indéterminée que la thèse d'Anaxagore, la *foi en la Providence* n'arrive pas à « se préciser et à s'appliquer à l'ensemble des événements du monde »⁴⁸⁸, si elle ne cherche pas à connaître rationnellement Dieu. Au lieu d'accepter la scission entre foi et savoir, Hegel estime que l'objet de la foi ne doit pas s'écarter de la connaissance : « La connaissance voit aussi les raisons, la nécessité du contenu qui est devenu objet de la connaissance, et qui peut être aussi le contenu de la foi. [...] L'histoire est le déploiement de la nature de Dieu dans un élément déterminé particulier : elle exige donc d'être l'objet d'une connaissance déterminée »⁴⁸⁹. Voici donc d'où vient l'approche ontothéologique que développe plus tard Hegel. Bien qu'il apprécie la théodicée de Leibniz en tant que médiation, il trouve que ce dernier n'a

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p.39.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p.56-57.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p.58.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p.67.

Ricœur se demande « comment *penser* jusqu'au bout ce qui est seulement objet de foi ? Comment connaître Dieu *rationnellement* ? La question renvoie aux déterminations de la philosophie spéculative dans son ensemble » (TR3, 283, note 2).

traité la justification de Dieu que « métaphysiquement à sa manière et avec des catégories encore indéterminées »⁴⁹⁰.

C'est parce qu'il constate le fait que Hegel, dans l'explication de la Raison historique, emprunte « la notion vulgaire de téléologie : *but, moyens, matériel, effectivité* » (TR3, 283) que Ricœur cherche à dénouer leurs articulations afin de « renoncer à Hegel ». En effet, ce démantèlement, ce découpage, lui servira à clarifier la position hégélienne afin de mieux la critiquer par la suite.

3.1.4.1. Le but ultime (l'*Endzweck*) : la Raison

Aux yeux de Hegel, la raison dans l'histoire universelle est une hypothèse, une présupposition, qui s'impose aux faits, pour l'historien, alors que pour le philosophe spéculatif, c'est l'objet de la pensée. S'il en est ainsi, cette raison doit être la vérité, la « substance », « l'infinie puissance », le « contenu infini ». Alors, pour se distinguer de la raison humaine, elle doit être tenue comme Raison, car elle « n'a pas besoin, comme l'acte fini, de matériaux externes et de moyens donnés pour fournir à son activité aliments et objets. Elle se nourrit d'elle-même. Elle est pour elle-même la matière qu'elle travaille. Elle est sa propre présupposition et sa fin est la fin absolue »⁴⁹¹. Un peu plus loin, cette Raison n'appartient pas à l'homme, mais à l'absolu. Ainsi : « La Raison est présente dans l'histoire universelle – non la raison subjective, particulière, mais la Raison divine, absolue. [...] L'histoire universelle n'est que la manifestation de cette Raison unique, une des formes dans lesquelles elle se révèle ; une copie du modèle originel qui

⁴⁹⁰ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, op.cit., p.68. En ce qui concerne la relation entre Leibniz et Hegel, nous pouvons nous référer à l'œuvre de Bernard Bourgeois. (Voir Bernard Bourgeois, « La Raison au-delà des raisons : Hegel face à Leibniz », ch. XVII, *Hegel, Les actes de l'esprit*, op.cit., pp.261-272).

⁴⁹¹ *Ibid.*, p.48.

Comme le résume Ricœur, la Raison « n'est pas une simple abstraction, un devoir-être, mais une puissance infinie qui, à la différence des puissances finies, produit les circonstances de sa propre réalisation » (TR3, 282).

s'exprime dans un élément particulier, les Peuples »⁴⁹². Ainsi, elle n'est pas seulement la Raison, mais la Raison divine.

Au nom de la « Raison divine », Hegel présuppose que l'histoire est un développement de l'Esprit dans lequel s'inscrit un principe de liberté. Sans aucun doute, la liberté évoquée ici signifie la nécessité de la Raison divine, au lieu de l'action humaine historique, de « l'esprit subjectif » au sens hégélien du terme⁴⁹³.

D'après Hegel, ce qui importe dans la philosophie de l'histoire, c'est le but ultime, l'Esprit, qui se cache derrière des événements historiques inscrits dans le tableau des hasards débordant notre élaboration, comme nous l'avons évoqué plus haut. Ainsi introduite dans le champ de l'histoire, la réflexion philosophique, d'après Hegel, « *n'a d'autre but que d'éliminer le hasard* »⁴⁹⁴. C'est là que naît la tentation hégélienne qui cherche une fin cachée derrière les événements historiques. La fin, qu'on appelle soit l'Esprit, soit la Raison, soit la Liberté, exige que nous pensions l'histoire comme un tout bien qu'elle soit truffée d'événements, d'accidents, de désordres. On recherche alors une raison d'être à l'histoire.

« Pour la philosophie le fait premier n'est pas le destin, l'énergie, les passions des peuples et, conjointement, la bousculade informe des événements. Le fait premier pour la philosophie est l'Esprit même des événements, l'Esprit qui les a produits car c'est lui qui est l'Hermès, le conducteur des peuples. [...] l'Esprit est éternellement auprès de soi – l'infiniment concret pour lequel le passé n'existe pas, mais qui demeure toujours le même dans sa force et sa puissance »⁴⁹⁵.

⁴⁹² G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, op.cit., p.49.

⁴⁹³ « Nous devons chercher dans l'histoire un but universel, le but final du monde – non un but particulier de l'esprit subjectif ou du sentiment humain. Nous devons le saisir avec la raison car la raison ne peut trouver de l'intérêt dans aucun but particulier, mais seulement dans le but absolu ». (*Ibid.*, p.48).

⁴⁹⁴ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, op.cit., p.48.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p.52.

Par là, ce qui « demeure » toujours signifie, d'une part, une temporalité qui implique l'éternel présent au cours des différentes étapes historiques ; d'autre part, révèle l'auto-réalisation de la Raison divine. Et cette dernière ne se manifeste que dans l'opération de l'articulation des événements différents, des représentations. Si nous nous en tenons à la formule selon laquelle la Raison règne sur le monde, dans ce sens là, la notion de Raison est insuffisante pour Hegel, car elle n'évoque pas sa détermination, de la même manière qu'il avait précédemment critiqué le *noûs*, la Providence et la théodicée, lesquels, à ses yeux, manquent de moyens et de matériel et demeurent par conséquent abstraits. Ainsi, outre le but historique, il nous faut nous demander : comment la réalisation, la mise en œuvre⁴⁹⁶ est-elle faite à travers le moyen, le matériel pour atteindre l'effectivité ?

3.1.4.2. L'homme est le moyen de la Raison comme fin

Comme le dit Hegel : « *Rien de grand dans le monde ne s'est accompli sans passion* »⁴⁹⁷. Cette passion est un moyen et implique plus concrètement l'action humaine⁴⁹⁸, en l'occurrence, les besoins, les intérêts⁴⁹⁹, car elle est mue par le but universel, que les hommes en soient conscients ou non. A propos du rôle de l'homme, rappelons que dans le chapitre consacré à la dialectique entre archéologie et téléologie, nous avons dit que Ricœur appréciait la notion de « réflexion » humaine. Quoiqu'il refuse l'Esprit absolu, il ne refuse pas la médiation en tant que

⁴⁹⁶ Comme le dit Hegel : « L'histoire de l'esprit est son ouvrage, car il n'est que ce qu'il met en oeuvre, et son ouvrage est de se faire ob-jet de sa conscience (ici, en l'occurrence, en tant qu'esprit), de s'appréhender en se commentant pour lui-même » (PPD, § 343).

⁴⁹⁷ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, op.cit., pp. 108-109 ; repris par Ricœur dans TR3, p.285.

⁴⁹⁸ Nous pouvons aussi renvoyer au §348 des *Principes de la philosophie du droit* où Hegel annonce clairement : « Au sommet de toutes les actions, donc aussi des actions historico-mondiales, se tiennent des individus, en tant que subjectivités qui effectuent le substantiel » (G.W.F. Hegel, *Les Principes de la philosophie du droit*, trad. par Jean-François Kervégan, Paris, Puf, §348, p.435).

⁴⁹⁹ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, op.cit., p.101.

réflexion qui se détache de l'immédiateté. Remarquons que Hegel, dans sa philosophie de l'histoire, affirme qu'à la différence de l'animal⁵⁰⁰, la racine de la nature de l'homme est de « penser », ce qui consiste à sortir de l'immédiateté et à la nier pour revenir en soi. Parmi les individus, ce sont les grands hommes historiques (Alexandre, César, Napoléon sont des figures exemplaires pour Hegel) qui peuvent saisir le but de l'Esprit du monde et faire de lui leur but : « Les grands hommes dans l'histoire sont ceux dont les fins particulières contiennent la substantialité que confère la volonté de l'Esprit du Monde »⁵⁰¹. Ils sont donc nommés les « héros »⁵⁰² qui « connaissent et veulent leur œuvre parce qu'elle correspond à l'époque. Et c'est de cela qu'il s'agit en fait »⁵⁰³.

Donc, aux yeux de Hegel, d'une part, l'homme, en tant qu'Esprit, est une « médiation »⁵⁰⁴ ; et d'autre part, il est, au sens strict, le « moyen » de l'Esprit, de la Raison historique. Car, d'après lui, Dieu est « l'Universel, le Vrai même, et tout le reste en est un échantillon »⁵⁰⁵. Les individus historiques, victimes ou héros, ne sont que « des moyens par lesquels la

⁵⁰⁰ Selon Hegel, chez l'animal, la poussée du désir et sa satisfaction coïncident. Et « l'animal ne rompt pas volontairement leur connexion ; elle ne peut être rompue que par la douleur ou la peur » (G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire, op.cit.*, pp.77-78). L'animal n'a pas de volonté et ne connaît pas de refoulement. Si l'homme refoule ou laisse aller le désir, c'est parce qu'il est conscient de son but et ainsi qu'il « met la pensée, l'idéal, entre la poussée du désir et sa satisfaction » (*ibid.*, p.77) et « existe indépendamment de sa satisfaction » (*ibid.*, p.78). Le refoulement du désir chez Hegel, contrairement à l'inconscient de Freud, vient de la conscience de soi. Ainsi, comme l'affirme Hegel, l'homme peut « freiner ou laisser aller ses désirs, l'homme agit selon des fins et se détermine selon l'universel. Il doit déterminer quelle fin doit être imposée [...] Ce qui le détermine, c'est la représentation de ce qu'il est et de ce qu'il veut. C'est là son indépendance » (*ibidem.*).

⁵⁰¹ *Ibid.*, p.113

⁵⁰² *Ibid.*, p.120.

⁵⁰³ *Ibid.*, p.121.

⁵⁰⁴ « Penser, écrit Hegel, penser qu'il est un Moi, voilà ce qui fait la racine de la nature de l'homme. En tant qu'Esprit, l'homme n'est pas immédiat mais essentiellement un être qui retourne à soi. Ce mouvement de médiation est un moment essentiel de l'Esprit. Son activité consiste à sortir de l'immédiateté, à la nier et à revenir ainsi en soi » (*ibid.*, p.78).

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.79.

liberté se crée un monde »⁵⁰⁶. Et « chaque individu est un maillon aveugle dans la chaîne de la nécessité absolue où le monde se cultive »⁵⁰⁷. Bien que l'homme soit un moyen ou un instrument, cela ne signifie pas qu'il est un simple moyen⁵⁰⁸, c'est-à-dire qu'il ne faut pas confondre l'homme avec un outil inerte, comme un marteau. Autrement dit, même s'il est un marteau, quoique limité, il est un marteau conscient. De plus, aux yeux de Hegel, bien que l'homme soit le moyen, l'action humaine n'est pas extrinsèque à l'œuvre de l'histoire, au contraire, elle y participe.

Nous nous permettons de citer ci-dessous un passage long mais important, car il nous révèle la relation entre les individus (les particuliers) et l'Universel, la liaison entre le moyen et le but, ainsi qu'un thème bien connu chez Hegel, à savoir la ruse de la Raison:

« L'intérêt particulier de la passion est donc inséparable de l'affirmation active de l'Universel ; car l'universel résulte du particulier et du déterminé, et de leur négation. Le particulier a son propre intérêt dans l'histoire ; c'est un être fini et en tant que tel il doit périr. C'est le particulier qui s'use dans le combat et

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p.100.

⁵⁰⁷ HEGEL, conférence d'Iéna, cité par Jacques d'HONDT, Hegel, *Philosophie de l'histoire vivante*, PUF, Paris, 1966, p.206 ; repris par F. Dosse, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie (1913-2005)*, p.495. Selon Hegel, dans la tâche de l'esprit du monde, l'État, les peuples et l'individu « se dressent dans leur principe particulier, déterminé, qui a son commentaire et son effectivité à même leur constitution et l'entière extension de leur situation [;] ils en sont conscients et sont enfoncés dans l'intérêt de celle-ci, en même temps qu'ils sont des instruments et des maillons inconscients de cette tâche interne où ces figures périssent mais où l'esprit prépare et conquiert en soi et pour soi par son travail la transition à son prochain degré, à son degré supérieur » (G.W.F. Hegel, *Les Principes de la philosophie du droit*, trad. Kervégan, *op. cit.*, §344, p.433). A notre avis, ce n'est pas complètement péjoratif dans la mesure où cela souligne que l'homme n'est pas le centre du monde.

⁵⁰⁸ Nous pouvons renvoyer au commentaire de C. Bouton selon lequel « l'individu est un instrument, non pas au sens d'un simple moyen, mais du fait qu'il est ce qui produit (*zeugen*) l'œuvre de l'histoire ». Il en conclut que « les individus sont les coauteurs de l'histoire » (Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire : fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, *op. cit.*, p.164.)

est en partie détruit. C'est de ce combat et de cette disparition du particulier que résulte l'Universel. Celui-ci n'en est point troublé. Ce n'est pas l'Idée qui s'expose au conflit, au combat et au danger ; elle se tient en arrière hors de toute attaque et de tout dommage et envoie au combat la passion pour s'y consumer. On peut appeler *ruse de la Raison* le fait qu'elle laisse agir à sa place les passions, en sorte que c'est seulement le moyen par lequel elle parvient à l'existence qui éprouve des pertes et subit des dommages. Car c'est seulement l'apparence phénoménale qui est en partie nulle et en partie positive. Le particulier est trop petit en face de l'Universel : les individus sont donc sacrifiés et abandonnés. L'Idée paie le tribut de l'existence et de la caducité non par elle-même, mais au moyen des passions individuelles. César devait accomplir le nécessaire et donne le coup de grâce à la liberté moribonde. Lui-même a péri au combat, mais le nécessaire demeura : la liberté selon l'idée se réalise sous la contingence extérieure »⁵⁰⁹.

Or, la ruse de la Raison nous oblige à reconnaître le fait que l'histoire n'est pas le seuil du bonheur, et nous arrache à la naïveté du bonheur avec une certaine lucidité. Elle nous impose un sentiment paradoxal : d'une part, la puissance de la ruse de la raison rend impossible l'autonomie humaine, car lorsque l'individu croit maîtriser la situation, il y a toujours quelque chose qui lui échappe ; d'autre part, elle nous rend optimiste grâce au principe de la liberté dans l'histoire, car, en tant que moyen, l'homme participe au projet divin. Du point de vue de l'homme, c'est une lucidité à la fois pessimiste et optimiste que Hegel nous transmet par sa philosophie de l'histoire. L'histoire n'est donc pas du tout la victoire des héros historiques, mais plutôt la victoire de l'histoire elle-même. Le malheur est partagé par les victimes et par les héros. Ces héros sont aussi destinés à être dépassés et à être reniés au cours de l'histoire. Au sein de l'effectuation du dévoilement historique chez Hegel, les figures historiques, les génies, en tant qu'élus de

⁵⁰⁹ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op.cit.*, pp.129-130.

la Raison, ne sont que les instruments de la Raison de l'histoire et soumis à leur insu à cette logique non-contradictoire nécessaire. De ce fait, l'action humaine se fait aveugle et n'appartient plus au libre arbitre. Est-il encore possible que l'homme soit responsable de ce qu'il fait ? Hegel n'oublie pas ce point crucial car, d'une part, le divin est inhérent à l'action humaine ; d'autre part, quoique la marginalisation du mal moral rende impossible d'imputer l'action humaine, l'homme fait partie du projet divin. Dans cette ruse de la Raison, le mal au sens moral est ainsi aboli.

3.1.4.3. Le matériel de la Raison s'inscrit dans l'État

Pour parler de la réalisation de la Raison, aux yeux de Hegel, il faut encore évoquer le troisième moment, une terre plus ferme pour atteindre l'Universel, c'est-à-dire que la Raison, la liberté doit se réaliser dans la matière, en l'occurrence, dans l'État. Rappelons-nous qu'au moment où nous parlions de la relation entre Eric Weil et Ricœur, nous avons évoqué la notion hégélienne d'État. Voyons ici comment Hegel situe l'État dans le contexte de l'histoire du monde.

C'est dans l'État que « la volonté subjective et l'Universel s'unissent »⁵¹⁰. Au lieu que la liberté de l'homme soit limitée par la vie commune avec l'autre dans l'État, celui-ci fournit à l'individu « la jouissance de la liberté »⁵¹¹. Aux yeux de Hegel, « la volonté subjective, la passion, est l'élément agissant, réalisateur. L'idée est l'intérieur ; l'État est la vie éthique réelle et existante car il est l'unité du vouloir subjectif et du vouloir général et essentiel ; c'est cette unité qui constitue l'ordre éthique (*Sittlichkeit*). L'individu qui vit dans une telle unité a une vie éthique et une valeur qui consiste seulement dans cette substantialité »⁵¹².

Ainsi, l'Etat, chez Hegel, est pris au sens plus large, car il ne s'inscrit pas uniquement dans le côté politique, indépendamment de la science, de l'art, etc. Il est « le lieu de convergence de tous les autres côtés concrets de

⁵¹⁰ *Ibid*, p.135.

⁵¹¹ *Ibidem*

⁵¹² *Ibid.*, pp.135-136.

la vie : art, droit, mœurs et commodités de l'existence »⁵¹³. L'État est la forme la plus élevée qui totalise la vie éthique. Et, aux yeux de Hegel, il est « individu spirituel, le peuple [...] [qui] s'est structuré en lui-même et forme un tout organique »⁵¹⁴.

Bien que l'État hégélien reste encore dans le cadre de la monarchie⁵¹⁵ et que Hegel soit tenu pour un apologiste de l'État, voire un pionnier du totalitarisme, ce qui est en jeu dans l'État hégélien, c'est la question de la liberté⁵¹⁶. Ce principe de la liberté est d'autant plus important que Hegel l'emprunte pour mesurer l'évolution historique en hiérarchisant les différentes étapes que nous allons évoquer ci-dessous.

3.1.4.4. L'effectivité de la Raison

Abordons maintenant le dernier point de la Raison historique : l'effectivité de l'Esprit. Dès que l'on se demande comment se fait l'effectuation de l'Esprit, on entre dans la question du processus, du développement et du temps de l'Esprit. En quoi consiste la temporalité de l'Esprit d'après Hegel ? Nous pouvons l'aborder en deux points : le temps historique et le cours de l'évolution de l'Esprit.

Tout d'abord, Hegel distingue le « temps historique » du « temps naturel ». Ce dernier s'inscrit dans la permanence des espèces. Bien que l'on observe des changements divers dans la nature, selon Hegel elle ne montre qu'un cycle qui toujours se répète, c'est-à-dire, qu'il s'agisse des animaux ou des hommes, ils ne nous montrent qu'un parcours de la naissance à la mort. Ainsi, concernant le temps naturel, Hegel estime qu'il n'y a « rien de

⁵¹³ *Ibid.*, p135.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p139.

⁵¹⁵ Notons cependant que Ricœur, à la suite d'Eric Weil, estime que, historiquement, « comparée à la France de la Restauration ou à l'Angleterre d'avant la Réforme de 1832 de Metternich, la Prusse est un État avancé » (Eric Weil, *Hegel et l'État*, *op.cit.*, p.19 ; repris par Ricœur dans TR3, p.293, note 1).

⁵¹⁶ « La liberté, écrit Hegel, consiste uniquement à savoir et à vouloir des objets universels, substantiels, comme le droit et la loi, et à créer une réalité qui leur est conforme : l'État » (G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op.cit.*, p.192.)

nouveau sous le soleil »⁵¹⁷ ; alors que le temps historique, inscrit dans le domaine spirituel, peut être tenu pour la temporalité de l'effectuation de l'Esprit, car on y voit un changement, voire un progrès, qui apparaît dans le domaine spirituel. Cet Esprit, comprenant l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu, apparaît clairement chez l'homme dont la détermination manifeste « une véritable aptitude au changement »⁵¹⁸ vers quelque chose de meilleur, de plus parfait. Chez l'homme, il existe « une impulsion vers la perfectibilité »⁵¹⁹. Bien que cette dernière soit indéfinissable, lorsque l'on observe la légèreté d'esprit, la corruption et les passions perverses des hommes, il ne faut pas négliger que « la perfectibilité de l'homme signifie qu'il a réellement la possibilité, voire l'obligation de devenir meilleur »⁵²⁰.

Le temps historique signifie que l'Esprit passe de sa détermination à sa réalisation grâce à la volonté et à la conscience, quoiqu'elles soient « tout d'abord immergées dans leur vie naturelle immédiate ».⁵²¹ C'est-à-dire qu'à l'étape initiale, il n'y pas de différence entre la volonté consciente et la détermination naturelle ; le temps naturel et le temps historique coexistent dans l'individu humain. En revanche, grâce à l'animation de l'Esprit⁵²², l'homme peut dépasser son état naturel par une lutte laborieuse venant « d'une exigence, d'une puissance et d'une richesse infinies ». Nous voyons là que Hegel introduit le travail du négatif⁵²³ dans le temps historique. Et par le travail du négatif, l'Esprit rompt avec le temps organique et révèle un temps historique de l'évolution ou du développement. Comme l'estime

⁵¹⁷ *Ibid.*, p.177.

Comme l'ajoute Hegel, « en ce sens, le jeu polymorphe des formes naturelles n'est pas exempt de monotonie » (*ibidem.*).

⁵¹⁸ *Ibidem.*

⁵¹⁹ *Ibidem*

Il ne faut pas oublier que Hegel renvoie le sens de la possibilité à la *dynamis* d'Aristote : « La possibilité indique, tout au moins par réflexion, quelque chose qui doit se réaliser, et la *dynamis* d'Aristote est aussi *potentia*, force et puissance » (*ibid.*, p.187).

⁵²⁰ *Ibid.*, p.178.

⁵²¹ *Ibid.*, p.180.

⁵²² Cf. *Ibidem*

⁵²³ « Il est conforme, écrit Hegel, au concept de l'Esprit que le développement de l'histoire se produise dans le temps. Le temps contient la détermination du négatif » (*ibid.*, p.181).

Hegel, « l'Esprit s'oppose à lui-même en soi. Il constitue pour lui-même le véritable obstacle hostile qu'il doit surmonter »⁵²⁴. A la différence de l'évolution naturelle, l'évolution spirituelle, pour l'Esprit, « constitue une lutte dure, infinie, contre lui-même »⁵²⁵. Ainsi, conclut Hegel, « l'évolution n'est pas simplement une éclosion sans peine et sans lutte, comme celle de la vie organique, mais le travail dur et forcé sur soi-même »⁵²⁶. Le travail du négatif dans l'esprit nous est familier lorsqu'il s'agit de la « réflexion » hégélienne – définie par conscience désirante ou désir conscient – par laquelle Ricœur intervient sur la question du sujet (2.2). Ce qui est significatif ici c'est que le travail du négatif soit intégré dans l'histoire du monde. De plus, nous voyons dans ce qui précède que l'homme n'est pas simplement un moyen de l'Esprit, ici, l'effort, la douleur et le combat de l'homme viennent définir la caractéristique de l'Esprit.

Hegel affirme qu'il y a une fin dans l'évolution spirituelle ainsi qu'il le souligne dès le début de l'ouvrage *La Raison dans l'histoire*⁵²⁷, car si l'évolution existe, ce n'est pas au sens formel et chronologique, mais au sens de « la production d'une fin du contenu déterminé ». Il ajoute : « Cette fin, [...] c'est l'Esprit tel qu'il est dans son essence, le concept dans la liberté. Cela est l'objet fondamental et par conséquent le principe conducteur de l'évolution, ce qui lui donne son sens et son importance »⁵²⁸. Autrement dit, écartant le sens chronologique, la notion d'« étape » (*Stufengang*) rejoint celle de présent dans lequel s'inscrit la liberté de l'Esprit. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, la nature organique est comme une marche cyclique, dans l'individu comme dans l'espèce humaine, elle ne peut donc pas être un critère de l'évolution, du progrès. Si l'on parle de progrès dans l'évolution, cela n'implique pas un parcours de l'étape

⁵²⁴ *Ibid.*, p.180.

⁵²⁵ *Ibidem.*

⁵²⁶ *Ibidem.*

⁵²⁷ Comme nous l'avons dit, aux yeux de Hegel, la Raison se nourrit d'elle-même, réalise elle-même sa finalité et la fait passer de l'intérieur à l'extérieur à la fois dans l'univers naturel et dans l'univers spirituel (Cf. *Ibid.*, p.48).

⁵²⁸ *Ibid.*, p.180. Comme l'annonce ensuite Hegel, « ce que l'Esprit veut, c'est atteindre son propre concept ; mais lui-même se le cache et dans cette aliénation (*Entfremdung*) de soi-même, il se sent fier et plein de joie » (*ibid.*, p.180).

antérieure à l'étape suivante au sens chronologique, mais signifie celui d'une étape moins élevée à l'étape plus élevée au sens de la réalisation de la liberté⁵²⁹, tel que l'estime Hegel : « L'histoire universelle présente donc les étapes (*Stufengang*) de l'évolution du principe dont le contenu est la conscience de la liberté »⁵³⁰.

Comme ce principe de liberté doit être examiné dans son effectuation, Hegel explicite ainsi ce que désigne l'étape et en hiérarchise trois sortes :

« La première étape en tant qu'étape de l'immédiateté coïncide avec l'état, déjà indiqué précédemment, où l'Esprit est enfoncé dans la naturalité et n'existe qu'en tant que singularité non libre (un seul est libre). La deuxième étape est celle où l'Esprit sort de ce premier état et arrive à la conscience de sa liberté. Mais ce premier arrachement est imparfait et partiel (quelques-uns sont libres) car il provient de la naturalité médiate, se rapporte à celle-ci et en est encore affecté comme par l'un de ses moments. La troisième étape est l'élévation de cette liberté encore particulière à la pure universalité (l'homme est libre en tant qu'homme), à la conscience de soi et au sentiment de soi de l'essence de la spiritualité (*Geistigkeit*) »⁵³¹.

Puis, Hegel renvoie ce principe aux époques historiques : Premièrement, le monde oriental, assimilé à l'Esprit enfantin, reste dans la première étape. Il n'est pas encore libre et n'a pas connu le processus de la liberté. Deuxièmement, le monde grec et le monde romain sont sortis « hors

⁵²⁹ Ainsi, Hegel signale : « La définition générale du progrès est que celui-ci constitue une succession d'étapes (*Stufenfolge*) de la conscience » (*ibid.*, p. 183).

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 184.

Comme l'estime Hegel : « Le développement se révèle en un processus par étapes (*Stufengang*), une série de déterminations de plus en plus concrètes de la liberté émanant de son concept même, c'est-à-dire de la nature même de la liberté devenant consciente d'elle-même » (G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire, op.cit.*, p.197).

⁵³¹ Ce principe d'étape est ainsi hiérarchisé, (G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire, op.cit.*, p. 185).

de l'état de la simple obéissance et de la simple confiance ». Ils sont assimilés à l'adolescence de l'Esprit. Néanmoins, le monde grec n'est pas *parvenu* dans les profondeurs de l'Esprit puisque les buts pour soi de l'individu ne peuvent être atteints que s'il se met « au service d'un Universel, de l'État »⁵³² comme le monde romain. Troisièmement, c'est dans l'état germanique chrétien que l'Esprit divin est venu. Bien qu'il ne convienne pas d'attribuer au monde chrétien l'analogie d'« une vieillesse de l'Esprit », aux yeux de Hegel, le monde chrétien « a pris place dans l'individu qui est maintenant complètement libre et possède en soi une liberté substantielle. C'est la conciliation de l'Esprit objectif avec l'esprit subjectif. [...] L'Esprit est sorti de l'État de nature »⁵³³.

Nous pouvons donc résumer en disant que le temps historique est tout d'abord situé dans le domaine spirituel et introduit, à son tour, la notion d'évolution qui implique la notion de progrès fondée sur la réalisation de la liberté comme fin de l'Esprit. Hegel introduit le critère de la liberté pour juger les époques différentes. Ce qui est signifiant chez lui est que le temps historique dépasse l'ordre chronologique. Comme nous l'avons dit plus haut, même si Hegel différencie la nature de l'Esprit, dans le cadre de l'Esprit, il ne fait pas de différence entre l'esprit humain et l'Esprit lui-même. Donc, le temps historique est à la fois anthropologique et ontothéologique ; cela est basé sur la conviction selon laquelle l'esprit humain est compris dans l'Esprit absolu. Comme nous l'avons évoqué, l'histoire du monde est la manifestation de la Raison divine. Ainsi, il existe une autre permanence évolutionnaire de l'Esprit : « Les “étapes” de l'histoire du monde sont, en ce sens, l'analogue, au plan de l'histoire, de la permanence des espèces naturelles ; mais leur structure temporelle diffère en ceci que les peuples passent, tandis que leurs créations “persistent” (*fortbestehen*) (RH, 183) » (TR3, 290-291). Ces étapes de l'évolution sont destinées à revenir à ce qui « est » dans cette permanence de l'Esprit. Si le temps historique est défini par l'Esprit, ce qui importe est de savoir comment constater la réalisation de la liberté dans « l'éternel présent ». Comme le dit Hegel, « ce

⁵³² *Ibid.*, p. 186.

⁵³³ *Ibid.*, p. 186.

que l'Esprit est maintenant, il l'était depuis toujours ; ce qu'il est maintenant est seulement une conscience plus riche, un concept plus profondément élaboré de soi-même. L'Esprit porte encore en lui tous les degrés de l'évolution passée. [...] En philosophie, il s'agit toujours du présent, du réel »⁵³⁴.

3.1.5. L'impossibilité de la médiation totale

La critique ricœurienne de cette logique de la liberté de l'Esprit est vaste et nous y reviendrons dans les chapitres ultérieurs. Nous évoquerons ici cependant deux points essentiels de celle-ci: la question de l'éternel présent dans les étapes historiques et la réalisation politique du principe de liberté. Nous n'évoquerons ici que l'enjeu de ces deux critiques, développées dans les deux chapitres suivants.

Concernant le premier point, « la philosophie, faut-il dire, a à faire avec ce qui est présent, effectif (*dem Gegenwärtigen, Wirklichen*) » (TR3, 289). Cette équation de l'effectivité et de la présence marque l'abolition de la narrativité dans la considération pensante de l'histoire. Elle est le sens dernier du passage de l'histoire 'originaire' et de l'histoire 'réfléchissante' à l'histoire 'philosophique' » (TR3, 289). Comme le dit Ricœur, « la philosophie hégélienne est sans doute pleinement justifiée à dénoncer l'abstraction de la notion du passé *en tant que tel*. Mais elle dissout, plus qu'elle ne résout, le problème de la relation du passé historique au présent » (TR3, 292). Or, ce qui est douteux est que le passé et le futur soient soumis dans l'*Aufhebung* de l'« éternel présent » où convergent le passé dépassé et le futur anticipé. La critique de l'« éternel présent », sera développée dans le chapitre intitulé « L'initiative » (3.2).

En ce qui concerne le deuxième point, rappelons que pour Hegel, la chronologie des époques historiques ne garantit pas le progrès. Cela n'est pas faux. Alors, existe-t-il vraiment un progrès de la réalisation politique garanti par l'Esprit ? Comme nous le savons, le principe de liberté se rapporte à la relation entre l'État et sa distance avec l'immédiateté naturelle.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 214-15.

C'est par celle-ci que l'on peut voir la différence entre les libertés inscrites dans les régimes politiques (dans le monde oriental : un seul est libre ; dans le monde grec et le monde romain: quelques-uns sont libres ; dans le monde chrétien : l'homme est libre en tant qu'homme). On ne peut nier cette exigence morale de la liberté hégélienne dans la construction politique. Néanmoins, ce qui pose problème pour Ricœur, c'est que Hegel tient l'exigence de la liberté pour la réalisation nécessaire dans le présent garantie par la Raison divine. Non seulement il n'y a qu'une seule véritable intrigue dans l'histoire, mais de plus, cela néglige le mal moral ainsi que les victimes. Celles-ci sont sacrifiées sur l'autel de l'histoire du monde basée sur la théodicée. Nous développerons ce dernier point dans le chapitre intitulé « Le mal » (3.3).

3.2. L'initiative⁵³⁵

« Le temps, comme unité négative de l'être hors de soi est aussi abstrait, un idéal. – C'est l'être qui, en étant, n'est pas et n'étant pas, est »⁵³⁶.

« Une critique digne de Hegel doit se mesurer avec l'affirmation centrale selon laquelle le philosophe peut accéder non seulement à un présent qui, en résumant le passé connu, tient en germe le futur anticipé, mais à un éternel présent, qui assure l'unité profonde du passé dépassé et des manifestations de la vie qui déjà s'annoncent à travers celles que nous comprenons parce qu'elles achèvent de vieillir. Or, c'est ce passage – ce pas – par quoi le passé dépassé est retenu dans le présent de chaque époque, et égalé à l'éternel présent de l'Esprit, qui a paru impossible à opérer par ceux des successeurs de Hegel qui avaient déjà pris leurs distances à l'égard de l'oeuvre de Hegel prise en bloc » (TR3, 294).

3.2.1. Introduction

Maintenant que nous avons explicité la théorie hégélienne de la Raison dans l'histoire et évoqué la principale critique ricœurienne de celle-ci – son refus du savoir absolu, de la médiation totale – analysons un premier concept ricœurien né de son «renoncement» à Hegel: l'initiative.

Selon Ricœur, « l'initiative, c'est le présent vif, actif, opérant, répliquant au présent regardé, considéré, contemplé, réfléchi » (TA, 261). Ainsi considérée comme une réplique au présent réfléchi, elle caractérise le présent de l'action, autrement dit, elle signale l'acte de commencer et tente de s'ouvrir sur la dimension de « faire » dans le présent. De quel présent et

⁵³⁵ Il nous semble légitime de nous référer ici au texte « L'initiative », car celui-ci résume le chapitre 7 intitulé « Vers une herméneutique de la conscience historique ». Ce chapitre suit directement le chapitre « Renoncer à Hegel », dans *Temps et récit III*. Le problème de la question de la conscience historique est repris dans la notion d'initiative et anticipe le plan du livre *Soi-même comme un autre* ainsi que la troisième partie intitulée « La condition historique » de *La mémoire, l'histoire et l'oubli*.

⁵³⁶ G.W.F. Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, § 258, p.144.

de quelle action parle-t-on dans la notion d' « initiative » ? C'est le présent qui ne rompt pas le lien avec le passé et le futur ; c'est l'action propre à l'homme. Ainsi, l'initiative tente de construire le projet de l'histoire afin de « retrouver la dialectique du passé et du futur et leur échange dans le présent » (TR, 300).

Pour bien comprendre la notion d'initiative ainsi que ses applications pratiques, nous articulerons notre chapitre en quatre parties.

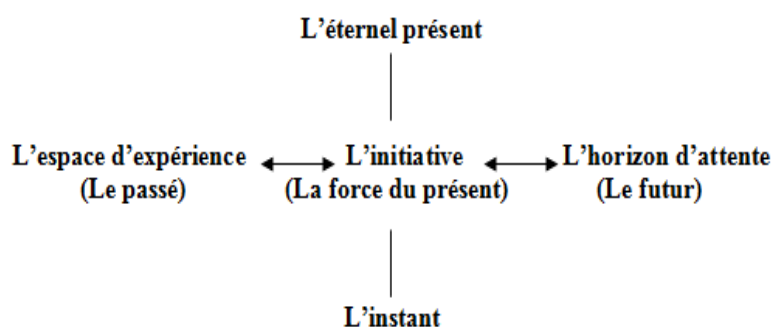
Dans un premier temps, nous confronterons la notion d'initiative à celle du présent éternel hégélien. Aux yeux de Ricœur, quoique l'éternel présent, qui suit la logique de l'*Aufhebung*, à la fois supprimer et conserver, tienne le passé pour passé dépassé, et le futur pour futur en germe, il abolit cependant la différence entre passé et futur, lorsque le présent est un souci culminant du temps historique, et cela aboutit à faire abstraction du passé dans « la totalisation de la conscience historique » (TR3, 280). C'est pour éviter cela que Ricœur propose la notion d'initiative se distinguant de l'éternel présent qui désigne l'action de l'Esprit dans chaque moment historique. Notre auteur, afin de retrouver une manière de penser le présent historique, fait appel à la notion d' « être-affecté-par-le-passé » de Gadamer et à celle de « présent historique » de Koselleck dans laquelle s'échangent l'espace d'expérience et l'horizon d'attente.

Dans un second temps, toujours afin de mieux cerner l'initiative, nous voudrions aussi nous arrêter sur la notion de l'instant de Kierkegaard, bien qu'il ne soit pas mentionné par Ricœur. Car, même si l'initiative, proposée par Ricœur, s'insère dans un présent propre à l'homme lors de l'intervention, de l'engagement dans l'instant, elle se distingue de l' « instant » de Kierkegaard, car, pour ce dernier, dans l'instant l'homme atteint l'éternité. Ainsi, par rapport à l'éternel présent de Hegel et à l'instant de Kierkegaard, l'initiative est beaucoup moins spéculative et religieuse qu'anthropologique et éthique.

Dans un troisième temps, après avoir vu ce que l'initiative n'est pas – ni « présent éternel », ni « instant » – nous préciserons ce qu'elle est, à savoir un « présent historique ». D'une part, à la suite de Ricœur, nous évoquerons ici, au niveau sémantique de la langue française, le paradoxe –

hérité de Kierkegaard par l'entremise de Karl Jaspers – inscrit dans l'initiative, car elle est un présent en tension avec le passé et le futur. D'autre part, nous évoquerons le temps calendaire, corrélat de l'initiative, qui cadre les activités collectives des hommes dans la communauté.

Enfin, dans un quatrième temps, nous verrons comment Ricœur illustre l'initiative à la fois au niveau individuel et au collectif. Au premier niveau, l'initiative, qui sera développée dans la notion d'« homme capable »⁵³⁷, s'étend de « je peux », « je fais », « j'interviens » jusqu'à « je tiens ma promesse » (TA, 272 ; TR3, 336) ; au second niveau, elle se rapporte d'une part au « présent historique » – élucidé par la dialectique (fragmentaire) entre « horizon d'attente » et « espace d'expérience » (l'être-affecté-par-le-passé)⁵³⁸ de R. Koselleck ; d'autre part, à la « force du présent » de Nietzsche avec laquelle nous affrontons l'excès du passé comme un fardeau. Nous pouvons schématiser comme suit ce que nous mettrons en exergue dans ce chapitre :



⁵³⁷ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, trois études, Paris, Stock, 2004, p.110 ; 143.

⁵³⁸ D'après notre auteur, « l'être-affecté-par-le-passé » vient de Hans G. Gadamer à qui il le doit (MHO, 388, note 1). Il ajoute que « l'être-affecté-par-le-passé » peut être tenu comme le synonyme de l'« espace de l'expérience » (cf. TR3, 336 et TA, 372). Or, concernant le rôle de Koselleck, notre auteur l'intercale entre Hegel à qui il renonce et Gadamer à qui il se rallie (MHO, 388, note 1).

D'après Ricœur, il est impossible de penser l'histoire et le temps de l'histoire si la médiation totale hégélienne épuise le champ de pensée, c'est-à-dire si elle laisse une seule interprétation ontothéologique de l'histoire en expliquer l'élaboration. Ricœur nous propose une autre voie, « celle de la 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 coïncideraient » (TR, 300).

3.2.2. De l' « éternel présent » à l'initiative

Rappelons-nous que l'histoire du monde, aux yeux de Hegel, se réalise dans le cours du développement (*Entwicklung*). Ce cours implique une téléologie, « comme un progrès vers le mieux, le plus parfait » et s'articule par une suite d' « étapes » (*Stufengang*). Dans la nature, il n'y pas de progrès. S'il y en a un, c'est dans l'Esprit, au sens de liberté⁵³⁹. Ainsi, « la suite des étapes du développement du principe » (*Stufengang der Entwicklung des Prinzips*) ne se constitue pas par l'ordre chronologique, mais par le critère de la logique de la liberté. Si la Raison désigne l'effectuation de l'Esprit absolu, elle implique une « temporalité » et présuppose qu'il existe un « éternel présent » par lequel se promeut le développement de l'histoire. Comme l'annonce Hegel, « ce que l'Esprit est maintenant, il l'était depuis toujours » (TR3, 292)⁵⁴⁰. C'est-à-dire, cet

⁵³⁹ Comme le dit Hegel : « Dans la nature, l'espèce ne fait aucun progrès, mais dans l'Esprit, chaque changement est un progrès » (G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire, op.cit.*, p.182 ; repris par Ricœur (dans TR3, 290)).

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 214-15.

Jean Greisch dit : « Que cette certitude soit bien la clef de la philosophie hégélienne de l'histoire, est aussi ce que soutient Eric Weil, *Philosophie et réalité*, Paris, Ed. Beauchêne, 1982, chap. VIII "La philosophie du droit et la philosophie de l'histoire hégélienne", p.147-165 ; chap. IX "La fin de l'histoire", p.167-175 » (Jean Greisch, *Paul Ricœur, l'itinérance du sens, op.cit.*, 226, note 12).

éternel présent s'incarne à chaque instant au cours du développement de l'action historique dans lequel s'inscrit le principe de liberté⁵⁴¹.

Nous pouvons trouver une certaine parenté entre l'éternel présent hégélien et l'initiative ricœurienne : l'effectuation de l'action dans le présent. Même si nous constatons ce point commun, mais formel, entre éternel présent et initiative, le fossé qui les sépare n'en est pas moins grand. Le temps historique hégélien est à la fois anthropologique et ontothéologique, comme nous l'avons évoqué précédemment; alors que l'initiative est inscrite définitivement dans le champ anthropologique. Précisément, les différences entre les deux notions se situent au niveau du rôle de l'homme et de la hiérarchie de la temporalité.

Tout d'abord, l'éternel présent n'appartient pas à l'action humaine, à un agent historique particulier, mais à la Raison, à l'effectuation de l'Esprit ; l'initiative tente, quant à elle, de nous révéler une dimension de la capacité de l'homme et la responsabilité de celui-ci dans le présent historique. Elle se démarque ainsi des passions aveugles, qui sont aussi capables du bien que du pire, de la philosophie hégélienne de l'histoire. N'oublions pas que, aux yeux de Hegel, l'essentiel n'est pas l'action humaine, car cette dernière est seulement tenue pour une preuve de l'auto-réalisation de la Raison divine dans le présent ; l'homme, même le grand homme, n'en est que le moyen, l'exécuteur. Dans un certain sens, la vraie action humaine est à la fois possible et impossible. L'État, les peuples, les individus sont « des

⁵⁴¹ Dans leur article sur Karl Jaspers, Ricœur et Mikel Dufrenne constatent l'opposition de la liberté existentielle de Jaspers à la liberté absolue hégélienne, à la perspective d'une réconciliation du sujet et de l'objet « dans la région de la vérité en soi qui se réalise dans la religion et la philosophie » (Karl Jaspers, *Philosophie II*, *op.cit.*, 94 ; cité par Ricœur et Dufrenne dans KJ, 142). Se fondant sur la finitude humaine, Ricœur, à la suite de Jaspers, commente : « De tout côté, par ma finitude, je suis acculé à la nécessité de choisir » (KJ, 143). La liberté existentielle de Jaspers n'est pas définie par la liberté absolue hégélienne désignant « la réconciliation qui s'accomplit dans la pure pensée de l'homme » (Karl Jaspers, *Philosophie II*, *op.cit.*, 94 ; cité par Ricœur et Dufrenne dans KJ, 143), mais par « la décision où l'homme est vraiment lui-même dans sa singularité essentielle » (*Ibidem*).

instruments et des maillons inconscients »⁵⁴² de la tâche de l'Esprit du monde. Pour justifier que l'action humaine aveugle est sensée, Hegel estime que celle-ci n'est pas extrinsèque à la fin de la Raison divine, car elle participe au projet de la libération de l'histoire du monde. Ces affirmations nous obligent à recourir à la conviction car la Raison divine de l'Esprit dans l'histoire du monde est hors du champ de ce qu'il est possible pour nous de connaître. Si l'on ne partage pas cette conviction et que l'on n'adopte pas non plus l'approche ontothéologique hégélienne sur l'action historique humaine, peut-on y trouver une alternative ? A notre avis, ce qui est considérable chez Ricœur, c'est que l'action humaine soit encore possible, même sans la Raison divine pour la conduire ; avec la notion d'« initiative », notre auteur tente d'éclairer la possibilité de « l'action humaine » dans le présent historique⁵⁴³.

Chez Hegel, l'éternel présent⁵⁴⁴ est comme l'incarnation de l'*effectuation de l'Esprit* dans l'histoire, c'est-à-dire qu'il est un présent qui retient le passé dépassé et anticipe le germe du futur. Si l'initiative tente de retenir le passé et de dégager un horizon du futur, n'est-elle pas aussi similaire à l'*Aufhebung* de l'éternel présent – le passé, selon la logique spéculative de l'*Aufhebung*, étant supprimé mais conservé dans le présent ? Non, car, chez Hegel, le passé est peu à peu effacé au profit du présent éternel, puisque selon lui, l'Esprit « demeure éternellement auprès de lui-même et ignore le passé »⁵⁴⁵. Et même si l'éternel présent retient le passé, il marginalise une pensée du passé car le sens du présent, en tant qu'incarnation du passé vécu, peut expliquer et décider le sens du passé dans un système cohérent qui en exclut les hasards. Aux yeux de Ricœur, quoique le *Stufengang* de l'histoire semble inclure à première vue la trace

⁵⁴² *Principes de la philosophie du droit*, trad. Kervégan, Paris PUF, *op.cit.*, § 344.

⁵⁴³ Il existe une nuance entre Hegel et Ricœur, car si les deux auteurs affirment que l'homme est agissant et souffrant dans l'histoire, il est, d'après Ricœur, capable de certains accomplissements à travers sa réflexion progressive dans une institution raisonnable, contrairement aux grandes figures chez Hegel qui sont mues à leur insu par la Raison.

⁵⁴⁴ Cf. TR3, 291-294.

⁵⁴⁵ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, *op.cit.*, p.39.

du passé, il n'en est pas réellement la trace, car « l'assomption du temps historique dans l'éternel présent aboutit plutôt à récuser le caractère *indépassable* de la signification de la trace. [...] Persister dans le présent, c'est, pour le passé, demeurer. Et demeurer, c'est reposer dans le présent éternel de la pensée spéculative » (TR3, 292). Et Ricœur ajoute que « cette signifiante, on s'en souvient, consiste en ceci que *la trace signifie sans faire apparaître* » (*ibidem.*). D'après notre auteur, l'éternel présent « égalé à l'effectif, abolit sa différence d'avec le passé » (TR3, p.296). C'est pourquoi, plus le système amorcé par l'éternel présent est florissant, plus le passé est ignoré, simplifié et abstrait. Le présent au sens de l'initiative doit être tenu quant à lui pour un lieu de la temporalité humaine où convergent le passé et le futur, sans prétendre synthétiser ou réduire le passé. Il faut que le présent renvoie sans cesse à la fois au passé qui l'affecte et au futur qui débouche sur un projet⁵⁴⁶.

3.2.3. L'initiative n'est pas un instant paradoxal de Kierkegaard

En plus du risque d'être confondu avec l'éternel présent, le présent de l'initiative s'expose à être réduit à la notion d'instant. Ce dernier, au sens de Ricœur, signifie une incidence du maintenant, une rupture, un hasard ; il est comme un point, sans épaisseur, sur une ligne (cf : TA, 262). Par rapport au présent, lequel est imminence-récence, l'instant « n'est que l'extrémité d'un intervalle, extrémité déterminée par coupure d'un continu ». Cela fait écho à la notion kierkegaardienne de l'instant⁵⁴⁷ qui est à la fois religieux et existentiel. Il est un moment où l'homme se rapporte à l'éternel dans l'angoisse. Compris de cette manière, il est lui aussi une sorte d' « éternel présent », mais à la différence de celui de Hegel, c'est un éternel présent propre à l'individu au moment où il se trouve dans la profondeur de l'instant, dans l'angoisse. Selon Kierkegaard, « l'angoisse est l'instant dans la vie de

⁵⁴⁶ Cela sera développé plus amplement à la fin de ce chapitre.

⁵⁴⁷ A la suite de Ricœur, citons aussi *Le Concept de l'angoisse*, trad. Ferlove et Gateau, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1933, rééd. 1979. (Cf. aussi: Søren Kierkegaard, *Oeuvres complètes (OC) VII, Le Concept d'angoisse*, trad. P. H. Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1973).

l'individu »⁵⁴⁸. A la suite de l'interprétation de Jean Wahl, nous allons brièvement expliquer le sens de l'instant de Kierkegaard.

Jean Wahl commente l'oeuvre de Kierkegaard en ces termes : « Kierkegaard nous place devant l'ici et le maintenant, alors qu'au contraire, pour Hegel, l'ici et le maintenant doivent être résorbés par une dialectique dans des généralités, dans des universalités de plus en plus vastes. Cet ici et ce maintenant, ce n'est évidemment pas uniquement l'ici et le maintenant corporels. Ils s'ouvrent tous deux sur une subjectivité »⁵⁴⁹. Et il dit encore : « En effet, l'instant est la présence dans l'âme de l'infinité ; c'est la synthèse, ou plutôt le contact du temporel et de l'éternel. Il n'est pas une simple détermination du temps, car l'essence du temps est de passer. Il est le lieu de la tension terrible entre l'éternel et le temporel, lieu qui est un néant. Il est l'expression du paradoxe qui consiste en ce que l'éternel naît. Rien donc de plus affolant que la pensée de l'instant ; elle est la contradiction la plus terrible. L'instant est le temps touché par l'éternité ; bien plus, il est un atome d'éternité »⁵⁵⁰.

D'après Jean Wahl, « ce n'est pas un temps qui s'étend en longueur, mais un temps qui s'étend en profondeur, qui se creuse, qui rejoint l'éternel. C'est le temps de l'instant. “Si on admet l'instant, le paradoxe est là ; l'instant, c'est tout le paradoxe en abrégé, en un abrégé infini” »⁵⁵¹. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas l'idée selon laquelle l'instant est le moment où le sujet angoissé atteint l'éternel, mais c'est la description de l'instant selon laquelle il est « un temps qui s'étend en profondeur ». La signification du présent, d'après Ricœur, en tant qu'imminence-récence, a hérité de quelque chose de la notion kierkegaardienne d'instant: elle envisage une « profondeur du présent », mais différemment, car le présent se situe plutôt

⁵⁴⁸ Søren Kierkegaard, *Le Concept de l'angoisse*, trad. Ferlove et Gateau, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1933, rééd. 1979, p.181.

⁵⁴⁹ Jean Wahl, *Kierkegaard, l'un devant l'autre*, op. cit., p.209-10.

⁵⁵⁰ Jean Wahl, « L'angoisse et l'instant », *Kierkegaard, l'un devant l'autre*, op. cit., pp.59-60.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p.59.

dans « des relations intentionnelles longitudinales, qui constituent le temps en flux continu » (TA, 264).

3.2.4. L'initiative en tant que présent historique

Comme nous l'avons dit plus haut, l'initiative se rapporte au présent et à l'action. Si nous avons précisé dans les deux points précédents à quels présents l'initiative ne correspond pas, voyons maintenant celui auquel elle fait référence, à savoir le présent historique.

Pour ce faire, nous verrons dans un premier temps une série de paradoxes sémantiques auxquels le présent historique doit faire face. Dans un second temps, nous aborderons la notion de temps calendaire qui nous permettra de mieux comprendre la possibilité d'action concrète au sein de ces paradoxes liés au présent historique.

3.2.4.1. Les paradoxes du présent au niveau sémantique

Le présent historique est souvent situé dans le rapport d'opposition au passé et au futur, mais dès que l'on pense ce rapport, il surgit une série de paradoxes. C'est par ces paradoxes que Ricœur exerce une triple dialectique – toujours fragmentaire – entre le présent, le passé et le futur.

Premièrement, il semble que la différence entre le présent, le passé et le futur soit constatée par un être pensant. Celui-ci, à partir du présent qu'il ressent, est capable de distinguer leur différence et de dire le temps. Dans la langue française, cela se traduira par différents vocables : « aujourd'hui », « hier », « demain », « est », « a été », « sera », etc. Bien que le présent apparaisse, à première vue, comme une centralité chez l'être pensant, dans l'âme, une référence au passé et au futur est indispensable pour qu'il puisse se rendre compte du présent. En effet, il doit être amené au futur par l'attente et au passé par la mémoire pour saisir ce qu'il est. Comme l'indique Ricœur, « seul celui qui peut s'élancer vers le futur par le souci – lequel enveloppe le désir, la crainte, l'attente et la fuite – peut aussi se retourner vers le passé, par la mémoire, le regret, le remords, la commémoration ou l'exécration – et ainsi revenir sur le présent, comme l'aspect du temps où s'échangent l'attente et la mémoire » (TA, 262). Ainsi,

le présent peut être traité à la fois comme une origine et comme un transit⁵⁵². Quoiqu'il en soit, ces deux caractéristiques manifestent bien l'indispensabilité du passé et du futur dans la conscience du présent.

Deuxièmement, le rapport d'opposition entre présent et passé/futur peut être décrit comme rapport externe ou interne au présent. Le rapport externe, traduit dans le langage par les négations : « le *pas encore* du futur, le *ne ... plus* du passé, opposés au *est* pur et simple du présent » (TA, 262), est tenu par notre auteur pour le caractère « ek-statique » du temps qui marque ce « hors-de-soi » des dimensions du temps les unes par rapport aux autres. Quant au langage des négations, aux trois caractères « ek-statiques » du temps, il peut être modifié positivement dans la relation entre présent, passé et futur, à partir du fait que le présent *est*, le futur *sera* présent, le passé *a été* présent. Le rapport interne désigne pour sa part le présent qui s'extériorise par rapport à lui-même : l'attente comme un présent du futur, le souvenir comme un présent du passé et l'attention comme présent du présent (Cf. TA, 263).

Après avoir illustré la manière de comprendre les paradoxes liés au passé et au futur, impliqués dans la notion de présent – origine/transit et rapport externe/interne – observons que la troisième dialectique mise en exergue par Ricœur se greffe sur les deux précédentes et se focalise sur la dialectique entre le présent et l'instant. Ce dernier est traité comme l'incidence du maintenant qui désigne un effet d'irruption et de rupture, alors que le présent, qui retient le passé et attend le futur, désigne une relation intentionnelle immanente au présent qui s'avère comme imminence-récence. En effet, le présent, lié à ce qui va arriver comme futur imminent proche et à ce qui vient d'arriver comme passé récent proche, « ne se laisse figurer par un point sans épaisseur sur une ligne. Il n'en est pas de même de l'instant » (TA, 264). La troisième dialectique, à partir de

⁵⁵² Comme le dit Ricœur: « Une origine, en ce sens que futur et passé paraissent comme des horizons projetés en avant et en arrière d'un présent. [...] Un transit, en ce sens que les choses futures que nous redoutons ou désirons s'approchent en quelque sorte du présent, le traversent, pour s'éloigner de nous, en sombrant à l'arrière dans la mémoire qui sera bientôt l'oubli » (TA, 262).

l'opposition entre présent vif et instant, au lieu d'oblitérer l'un par l'autre, se déroule donc par la dialectique entre l'incidence et l'imminence-récence.

3.2.4.2. Le tiers temps : le temps calendaire

Par ces trois dialectiques évoquées plus haut, Ricœur nous révèle les paradoxes internes du présent plutôt qu'une solution pour les résorber. Cela nous montre qu'il s'attache à mettre l'accent sur le caractère paradoxal lorsqu'il emploie le mot dialectique. Autrement dit, la dialectique ricœurienne s'exerce à partir du paradoxe.

C'est sur ce paradoxe spéculatif que s'articule la notion d'« initiative ». Elle « répond à cette requête de synthèse pratique entre le présent et l'instant » (TA, 266). Avant de préciser comment l'initiative peut se traduire comme action sur le plan individuel et sur le plan collectif, explicitons ici un tiers temps, le temps calendaire, entre le temps avec présent et le temps sans présent:

« Le calendrier est né, en effet, à la jointure du temps astronomique, repéré sur le mouvement des astres, et du déroulement de la vie quotidienne ou festive, repéré sur les rythmes biologiques et sociaux. Il met en harmonie les travaux avec les jours, les fêtes avec les saisons et les années. Il intègre la communauté et ses coutumes à l'ordre cosmique » (TA, 266).

Quoique, à première vue, le temps calendaire soit banal par rapport au temps spéculatif, contemplatif, c'est ce tiers temps qui nous affecte le plus et qui conditionne sans cesse nos « actions », nos « initiatives ». Avec le calendrier, les événements du passé de la communauté reviennent au présent à travers la datation ; celle-ci est ouverte sur les événements que nous vivons à la fois dans le présent et dans l'avenir. Comme le dit Ricœur, « il cosmologise le temps vécu, il humanise le temps cosmique ; et cela en faisant coïncider un présent remarquable avec un instant quelconque dans le moment axial du calendrier » (TA, 268). A travers ce temps calendaire, où le présent et l'instant se croisent, nous pouvons parler de la mémoire personnelle ou de la mémoire collective.

« Quant au tiers temps, né de la coalescence entre l'instant quelconque et le présent vif, il trouve son expression la plus remarquable dans le phénomène de la datation. Il appartient en effet à la notion de date de faire coïncider un instant quelconque avec un quasi-présent, c'est-à-dire un aujourd'hui virtuel dans lequel nous pouvons nous transporter par l'imagination. La date confère en outre une position dans le temps à tous les événements possibles en fonction de leur distance par rapport au moment axial ; à cette position objective dans le temps cosmologique, il est toujours possible de faire correspondre, par la date, une situation subjective relative à des événements passés et éventuellement futurs. Par la datation, enfin, nous pouvons nous situer nous-mêmes dans la vastitude de l'histoire, une place nous étant assignée parmi la succession infinie des hommes qui ont vécu et des choses qui sont arrivées » (TA, 267-268).

3.2.5. L'initiative en tant que présence d'action

L'initiative pour Ricœur ne consiste pas en un commencement sans contrainte, car nous vivons dans une certaine condition que nous n'avons pas choisie, comme notre naissance. Face à cette contrainte, Ricœur note : « C'est sur ce fond pourtant que nous pouvons commencer, c'est-à-dire donner aux choses un cours nouveau, à l'image de l'événement qui détermine le moment axial du temps calendaire » (TA, 269).

Comme nous l'avons dit plus haut, l'initiative se caractérise par l'action, donc, elle s'inscrit plutôt dans la catégorie du faire que dans celle du voir. Alors, si l'initiative est tenue pour une réflexion sur le présent dans l'action, Ricœur peut dire : « Il faut résolument renverser l'ordre de priorité entre voir et faire, et penser le commencement comme acte de commencer. Non plus ce qui arrive, mais ce que nous faisons arriver. » (TA, 269)⁵⁵³.

⁵⁵³ Comme le dit Ricœur, « nous ne dominons pas le sens mais le sens nous fait en même temps que nous le faisons » (Paul Ricœur, « Hegel aujourd'hui », *op.cit.*, p.192).

3.2.5.1. L'initiative au plan individuel

Nous expliquerons l'initiative sur le plan individuel par l'analyse de l'homme capable qui signifie « premièrement, je peux (potentialité, puissance, pouvoir) ; deuxièmement, je fais (mon être, c'est mon acte) ; troisièmement, j'interviens (j'inscris mon acte dans le cours du monde : le présent et l'instant coïncident) ; quatrièmement, je tiens ma promesse (je continue de faire, je persévère, je dure) » (TA, 272).

Premièrement, la catégorie ricœurienne du « je peux » fait référence à la notion de « chair » de Merleau-Ponty, laquelle est tenue pour « l'ensemble cohérent de mes pouvoirs et de mes non-pouvoirs » (TA, 269 ; TR3, 333)⁵⁵⁴. A partir du système des possibles de la chair, le monde se déploie et la puissance d'agir est limitée par les circonstances qui s'articulent sur la notion de chair « offrant la contrepartie des obstacles ou des voies praticables à l'exercice de mes pouvoirs ». Ricœur fait ensuite allusion à la sémantique de l'action dans laquelle on investigate le réseau conceptuel de l'ordre du faire humain : « projets », « intentions », « motifs », « circonstances », « effets voulus ou non voulus » etc. Pour notre auteur, le centre de cette constellation conceptuelle s'inscrit dans le fait des actions que nous savons ou pouvons faire sans avoir à faire autre chose au préalable.

Deuxièmement, l'initiative désigne « faire arriver », ce qui « n'est pas en tant que tel objet d'observation ; en tant qu'agent de notre action, nous produisons quelque chose qu'à proprement parler nous ne voyons pas. [...] Ce n'est pas dans la même attitude que nous observons le cours des choses et que nous intervenons dans le monde. Nous ne pouvons pas être à la fois observateur et agent. Il en résulte que nous ne pouvons penser que des systèmes clos, des déterminismes partiels, sans pouvoir les extrapoler à l'univers entier, sous peine de nous exclure nous-mêmes comme agents capables de produire des événements, de faire arriver » (TA, 270). Cela témoigne encore une fois de la position ferme de Ricœur qui prend le parti de la médiation imparfaite dans le cadre de l'action humaine.

⁵⁵⁴ Cf. : Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 172-204, 302-304, 307-310 et passim.

Troisièmement, Ricœur se demande si, lorsqu'un agent entre dans un système, il est capable d'intervenir. Pour répondre à cette question, il fait appel à la notion d'« intervention » de H. Von Wright⁵⁵⁵, notion que notre auteur affirme équivalente à celle d'initiative. L'intervention, explique Ricœur, « consiste à conjoindre le pouvoir-faire dont un agent a la compréhension immédiate avec les relations internes de conditionnalité d'un système » (TA, 270). Selon lui, la clôture du système « n'est pas donnée en soi, mais toujours relative aux interventions d'un agent qui peut faire quelque chose » (TA, 270).

Quatrièmement, par l'introduction du langage à la notion d'initiative, Ricœur amène cette dernière à l'enjeu de la dimension éthique : « Qui dit initiative dit responsabilité » (TA, 271). Ce « dire » se rapporte à « faire », c'est-à-dire que l'acte de la parole implique la promesse. D'après Ricœur, cette dernière est l'éthique de l'initiative: « [...] La fidélité à la parole donnée devient ainsi une garantie que le commencement aura une suite, que l'initiative inaugurerait effectivement un nouveau cours des choses » (TA, 272).

3.2.5.2. L'initiative au plan collectif

Nous savons que la dimension éthique et la dimension collective sont chères à notre auteur. Comment définit-il l'initiative au plan collectif? Celle-ci implique en tout cas un présent social, communautaire, historique.

Comme le présent n'est pas une notion isolée, il faut le rapporter au futur et au passé. Par rapport au savoir absolu qui abolit à la fois le passé et le futur, Ricœur s'appuie tout d'abord sur Gadamer qui s'interroge sur la

⁵⁵⁵ Georg Henrik Von Wright, *Explanation and understanding*, London, Routledge, 1971, p.60; TR1, 191-202 ; Comme le dit ailleurs Ricœur, « l'intervention est ce qui assure la clôture du système, en le mettant en mouvement à partir d'un état initial déterminé par cette intervention elle-même. C'est en faisant quelque chose [...] qu'un agent apprend à isoler un système clos de son environnement et découvre les possibilités de développement inhérentes à ce système » (TR3, 334).

tradition⁵⁵⁶ et par là, sur le passé décrit dans le cadre de l' « être-affecté-par-le-passé »⁵⁵⁷ pour déboucher sur une « fusion des horizons »⁵⁵⁸. Cette fusion est une vision qui ne cesse de dialectiser le présent et le passé. Or, elle se garde à la fois du savoir absolu de Hegel – qui n'apporte qu'un horizon unique et abolit à son tour des horizons – et de l'idée nietzschéenne de la multitude d'horizons incommensurables⁵⁵⁹. A la fin, la fusion des horizons devient une conscience historique de l'herméneutique. Néanmoins, cette fusion des horizons nous révèle un « caractère idéal »⁵⁶⁰, tel que le souligne Daniel Frey, dont est conscient Ricœur lorsqu'il dit : « La fusion des horizons est ce à quoi nous nous efforçons » (TR3, 320). Cela nous révèle une exigence de « faire » dans la conscience historique en tant que fusion des horizons et correspond bien au propos de l'initiative de notre auteur.

⁵⁵⁶ D'après Ricœur, le terme de tradition comprend trois sens : 1. « la traditionalité » comprise comme style formel de transmission des héritages reçus ; 2. « les traditions » traitées comme contenus dotés de sens ; 3. « la tradition » entendue comme légitimation de la prétention à la vérité contenue dans tout héritage porteur de sens (cf. TR3, 330).

⁵⁵⁷ Cf. la section intitulée « Être-affecté-par-le-passé » dans TR3, 313-332.

⁵⁵⁸ Pour ce qui est du sens de l'horizon, comme le dit Gadamer : « En réalité, l'horizon du présent est en formation perpétuelle dans la mesure où il nous faut constamment mettre à l'épreuve nos préjugés. C'est d'une telle mise à l'épreuve que relève, elle aussi, la rencontre avec le passé et la compréhension de la tradition dont nous sommes issus. L'horizon du présent ne se forme donc absolument pas sans le passé » (Gadamer, *Vérité et Méthode*, op.cit, p.328). Par là, nous voyons que le sens de l'horizon est renvoyé plutôt au passé qu'au futur. Gadamer ajoute : « Il n'y a pas plus d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizons historiques que l'on devrait conquérir. La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre. [...] Quand la tradition l'emporte, cette fusion ne cesse pas de se produire » (*ibidem*).

⁵⁵⁹ « Entre le savoir absolu qui abolit les horizons et l'idée d'une multitude d'horizons incommensurables, il faut faire place à l'idée d'une fusion entre horizons, qui ne cesse de se produire chaque fois que, mettant à l'épreuve nos pré-jugés, nous nous astreignons à conquérir un horizon historique et nous imposons la tâche de réprimer l'assimilation du passé à nos propres attentes de sens » (TA, 319).

⁵⁶⁰ Nous acceptons volontiers le point de vue de Daniel Frey (Voir: Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, Puf, 2008, p.246.)

Ensuite, il fait recours aux catégories de la conscience historique de Koselleck : « espace d'expérience » et « horizon d'attente »⁵⁶¹. Il place le présent entre « l'espace d'expérience » du passé et « l'horizon d'attente » du futur⁵⁶², « eu égard à l'herméneutique du temps historique » (TA, 272). Dès lors, ce présent, après avoir été lié au passé et au futur, peut être appelé l'initiative qui, d'après Ricœur, « s'égale au présent historique ».

Nous allons parler tout d'abord de ce que désignent les expressions « espace d'expérience » et « horizon d'attente » d'après Ricœur. Ensuite nous entrerons dans le plan collectif de la conscience historique, en l'occurrence, dans le contexte de la modernité des *Lumières*. Nous verrons alors pourquoi Ricœur s'appuie sur les catégories proposées par Koselleck.

Si Ricœur choisit l'espace d'expérience pour désigner le passé plutôt que « la persistance du passé dans le présent » (TA, 272), c'est parce que le sens riche de cette expression nous permet d'y inscrire les multiples dimensions du passé – des expériences privées ou collectives qui

⁵⁶¹ Quant aux utilisations différentes du mot « horizon » entre Gadamer et Koselleck, Ricœur estime que « Gadamer applique à la dialectique entre passé et présent le terme d'horizon, alors que Koselleck réserve ce terme pour l'attente. On pourrait dire que Gadamer décrit sous ce vocable une tension constitutive de l'espace d'expérience » (TR3, 319, note 1).

⁵⁶² Ricœur évoque ces deux catégories – espace d'expérience et horizon d'attente – non seulement dans *Temps et récit III* et l'article « L'initiative » mais aussi dans *Mémoire, histoire et oubli*. Ces deux catégories sur lesquelles Ricœur s'appuie sont insérées entre Hegel à qui il renonce et Gadamer à qui il se rallie. Elles se retrouvent dans le texte intitulé « Champs d'expérience et horizon d'attente : deux catégories historiques » de l'ouvrage *Le Futur passé* de R. Koselleck. Mais notre auteur avoue qu'il n'avait pas perçu « le lien entre cet essai et l'ensemble des recherches relevant d'un type de discours hiérarchiquement supérieur à celui de l'épistémologie de l'opération historiographique » (MHO, 388). Précisément, il n'a pas reconnu « la dimension transcendantale des catégories métahistoriques » (*ibidem.*, note 1). Car, pour Koselleck, il s'agit « de catégories de la connaissance susceptibles d'aider à fonder la possibilité de l'histoire » (*Le futur passé, op.cit.*, p.208 ; repris dans MHO, 389). Et plus radicalement, il s'agit de définir le « temps de l'histoire » (MHO, 389). D'après Ricœur, la contribution des analyses de Koselleck s'inscrit « dans le traitement des changements affectant le temps historique lui-même, et principalement des traits différentiels de la vision que les Modernes ont du changement historique » (*ibidem.*).

s'entrecroisent à la fois synchroniquement et diachroniquement. La persistance du passé dans le présent peut, elle, être interprétée comme la trace dans l'expérience⁵⁶³, c'est-à-dire dans le souvenir :

« D'une part, le mot allemand *Erfahrung* a une amplitude remarquable : qu'il s'agisse d'expérience privée ou d'expérience transmise par les générations antérieures ou par les institutions actuelles, il s'agit toujours d'une étrangeté surmontée, d'un acquis devenu un habitus. D'autre part, le terme d'espace évoque des possibilités de parcours selon de multiples itinéraires, et surtout de rassemblements et de stratifications dans une structure feuilletée qui fait échapper le passé ainsi accumulé à la simple chronologie » (TR3, 302 ; TA, 272).

Quant à l'expression « horizon d'attente », aux yeux de Ricœur, elle ne pouvait être mieux choisie, car l'horizon désigne à la fois le déploiement et le dépassement, et l'attente signifie l'éclatement des perspectives par rapport aux caractéristiques de l'expérience considérée comme le rassemblement et l'intégration du passé vécu. Ainsi, le futur n'est pas uniquement déterminé par le passé, mais plutôt ils se conditionnent l'un l'autre, car l'attente peut explorer des potentialités du passé et l'expérience rend plus déterminées les perspectives du futur :

⁵⁶³ Rappelons ici l'article intitulé « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité ». Après avoir mis l'accent sur le fait que la phénoménologie de Hegel n'est pas celle de la conscience, mais celle de l'esprit, pour se confronter à la phénoménologie de la conscience de Husserl, Ricœur souligne la dimension de l'« expérience » (*Erfahrung*) chez Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et tient l'expérience dans l'esprit pour l'élément dans la conscience. L'admiration de Ricœur pour cette notion hégélienne ne nous échappe pas, car l'expérience, d'après Ricœur, est « l'ensemble des modalités sous lesquelles la conscience découvre la vérité » (TA, 282). Et il ajoute : « La phénoménologie, par conséquent, est bien cette récapitulation de tous les degrés de l'expérience humaine : l'homme y est successivement chose parmi les choses, vivant parmi les vivants, être rationnel comprenant le monde et agissant sur lui, vie sociale et spirituelle et existence religieuse. C'est en ce sens que la phénoménologie, sans être une phénoménologie de la conscience, est une phénoménologie dans l'élément de la conscience » (*ibidem.*).

« D'une part, le terme d'attente est assez vaste pour inclure l'espoir et la crainte, le souhait et le vouloir, le souci, le calcul rationnel, la curiosité, bref, toutes les manifestations privées ou communes visant le futur ; comme l'expérience, l'attente relative au futur est inscrite dans le présent ; c'est le futur-rendu-présent, tourné vers le pas-encore. Si, d'une part, on parle ici d'horizon plutôt que d'espace, c'est pour marquer la puissance de déploiement autant que de dépassement qui s'attache à l'attente. Par là est soulignée l'absence de symétrie entre espace d'expérience et horizon d'attente. L'opposition entre rassemblement et déploiement le laisse entendre : *l'expérience tend à l'intégration, l'attente à l'éclatement des perspectives*. En ce sens, l'attente ne se laisse pas dériver de l'expérience : *l'espace d'expérience ne suffit jamais à déterminer un horizon d'attente*. [...] Ainsi, espace d'expérience et horizon d'attente font mieux que de s'opposer polairement, ils se conditionnent mutuellement. Cela étant, le sens du présent historique naît de la variation incessante entre horizon d'attente et espace d'expérience » (TR3, 302 ; TA, 273)⁵⁶⁴.

Au plan collectif, le déploiement de l'horizon d'attente se rapporte à la notion de modernité, construite par la philosophie des *Lumières*⁵⁶⁵. Ricœur, à la suite de Koselleck⁵⁶⁶, nous expose les trois *topoi* de la modernité : Temps nouveau, accélération du progrès, disponibilité de l'histoire. Pour lui, cela signifie que « l'époque présente ouvre sur une perspective d'une *nouveauté* sans précédent ; [...] le changement vers le mieux *s'accélère* ;

⁵⁶⁴ Les phrases en italique sont à l'origine les expressions de Koselleck qu'emprunte Ricœur. Elles apparaissent dans le chapitre 7 « Vers une herméneutique de la conscience historique » du TR3 mais pas dans l'article « L'initiative » du TA.

⁵⁶⁵ Comme le dit Ricœur, le terme « modernité », *Neuzeit* en allemand, précédé d'un siècle par *neue Zeit*, apparaît dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle allemand.

⁵⁶⁶ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft, Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp, 1979 ; c'est l'oeuvre de Koselleck sur laquelle Ricœur s'appuie pendant les années 80. Elle est plus tard traduite de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock : *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, École des Hautes Etudes en Sciences sociales, 1990.

[...] les hommes sont de plus en plus capables de *faire* leur histoire » (TA, 273)⁵⁶⁷. Ces trois *topoi* sont ainsi tenus pour une vision de l'avenir stimulée par une conviction du progrès qui tend vers la « maîtrise de l'histoire » (TR3, 307), ce qui comprend à la fois « faire l'histoire » et « faire de l'histoire ». Cela va déterminer le rapport du présent historique au futur, influencer notre attitude devant la tradition et faire surgir dès lors le conflit entre modernité et tradition dans le présent historique.

D'après Ricœur, vu que ces *topoi* inscrits dans l'idéologie du progrès ont souffert de l'histoire effective où apparaissent désastres et désordres – comme par exemple les génocides – nous sommes moins sûrs que les philosophes modernes de « la nouveauté bienfaisante et libérante du futur prochain » (TA, 274). Surtout après l'examen de la rationalité moderne par Adorno et Horkheimer, pour qui l'essor de la raison se fait « dans la direction de la raison instrumentale plutôt que *communicationnelle* » (TA, 274). Cependant, comment pourrions-nous encore parler de conscience historique si l'idée de progrès présupposée dans les *topoi* des *Lumières* ne nous convainc plus ? Aux yeux de Ricœur, on peut substituer les deux catégories, espace d'expérience et horizon d'attente, à cette idéologie des *Lumières*. Pourquoi ? Parce que ces catégories constituent un rapport variable et « rendent possible une histoire conceptuelle des variations de leurs contenus » (TR3, 310). Avec la variation du rapport entre espace d'expérience et horizon d'attente, nous pouvons tenir la modernité des *Lumières* pour une variation de ce rapport. Comme le dit Ricœur :

« Si donc la pensée des *Lumières* a une place privilégiée dans l'exposé de ces catégories, c'est parce que la variation entre horizon d'attente et espace d'expérience a fait l'objet d'une prise de conscience si vive qu'elle a pu servir de révélateur à l'égard des catégories sous lesquelles cette variation peut être pensée » (TR3, 310 ; TA, 275).

⁵⁶⁷ Voir aussi TR3, pp.304-307 ; Ricœur y résume ces trois *topoi* comme suit : « temps nouveau, accélération de l'histoire, maîtrise de l'histoire » (TR3, 307).

Non seulement les *topoi* de la modernité sont ainsi « relativisés »⁵⁶⁸ – c'est-à-dire que la modernité est traitée comme une des façons de comprendre l'histoire – mais ils perdent aussi leur place dominante dans la pensée de l'histoire et sont remplacés par les catégories méta-historiques proposées par Koselleck. Précisément, notre auteur tient ces catégories pour « d'authentiques transcendants de la pensée de l'histoire » (TA, 275) qui « sont d'un rang supérieur à ces *topoi* », car, d'après lui, « la variabilité même des investissements que ces catégories autorisent témoigne de leur statut méta-historique. Ce sont des indicateurs sûrs à l'égard des variations affectant la temporalisation de l'histoire » (TA, 275).

Ce qui mérite notre attention dans ce renvoi à Koselleck est que l'initiative s'inscrit, premièrement, dans le fait que Ricœur dénonce l'abstraction du passé opérée par la logique ontothéologique culminant dans l'éternel présent de Hegel et met ainsi l'accent sur la dimension anthropologique de la conscience historique. Deuxièmement, pour résister à la séduction d'attentes purement utopiques et pour empêcher l'horizon d'attente de fuir, il préconise de « le rapprocher du présent par un échelonnement de projets intermédiaires à portée d'action » (TR3, 312 ; TA, 275). Cela nous conduit ainsi de l'éternel présent de Hegel à l'espoir de Kant, « selon le style kantien post-hégélien » (TR3, 312 ; TA, 276)⁵⁶⁹. Et Ricœur ajoute: « Comme Kant, je tiens que toute attente doit être un espoir

⁵⁶⁸ « En caractérisant les *topoi* de la modernité comme une variation du rapport entre horizon d'attente et espace d'expérience, l'histoire conceptuelle contribue à relativiser ces *topoi* » (TR3, 310).

⁵⁶⁹ Ricœur précise encore ce que signifie le retour à Kant: « Retour à Kant, dira-t-on ? Mais ce n'est pas le Kant de la première Critique ; c'est tout au plus celui de la seconde ; c'est-à-dire précisément la *Critique de la Raison pratique*. En outre, c'est après un détour nécessaire par Hegel qu'un retour peut être fait à Kant. C'est du Hegel de la *Phénoménologie de l'Esprit* et des *Principes de la philosophie du droit* que nous avons appris la patience du concept, dans le parcours des grandes médiations historiques, au plan de l'économie, du droit, de l'éthique, de la religion et en général de la culture. Mais, si nous ne croyons plus que ces grandes médiations puissent culminer dans un savoir absolu, reposant dans le présent éternel de la contemplation, c'est néanmoins le deuil même du savoir absolu qui nous reconduit à l'idée kantienne, visée désormais à l'horizon des médiations historiques » (TR3, 369-370).

pour l'humanité entière ; que l'humanité n'est une espèce que dans la mesure où elle est une histoire ; réciproquement que pour qu'il y ait histoire, l'humanité entière doit en être le sujet au titre de singulier collectif » (TR3, 312 ; TA, 276)⁵⁷⁰. Troisièmement, il signale une crise de la conscience historique selon laquelle : l'espace d'expérience risque d'être rétréci puisque le passé est considéré comme le fait achevé, interchangeable et révolu ; l'horizon d'attente s'expose aux visions utopiques qui restent toujours indéterminées. Ainsi, face à cette crise, l'initiative, en tant qu'action humaine, doit à la fois éviter « l'éloignement de l'horizon d'attente et le rétrécissement de l'espace d'expérience » (TR3, 338) dans la conscience historique. Autrement dit, l'initiative tente de médiatiser ces deux pôles de la pensée de l'histoire, au lieu de les laisser devenir schisme, déchirure « qui fait du présent un temps de crise » (TR3, 338). Ainsi Ricœur nous propose :

« [...] d'une part [de], 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, [de] résister au rétrécissement de l'espace d'expérience, en libérant les potentialités inemployées du passé. L'initiative, au plan historique, ne consiste pas en autre chose que dans l'incessante transaction entre ces deux tâches » (TR3, 339).

Comme nous l'avons dit, l'initiative se rapporte à l'action, à l'action dans le présent; le simple fait de veiller au renvoi incessant de l'horizon d'attente à l'espace d'expérience ne suffit pas puisqu'il ne peut qu'exprimer une volonté réactive ; au contraire, il faut que l'initiative soit « un affrontement de la crise » et « la force même du présent » (TR3, 339 ; TA, 277). Ainsi, Ricœur nous conduit des catégories méta-historiques de la conscience historique de Koselleck à la notion de « force du présent » de Nietzsche. Celle-ci se trouve dans la seconde *Considération intempestive (inactuelle)*⁵⁷¹, parue en 1876. Nietzsche y examine l'enseignement de

⁵⁷⁰ En ce qui concerne la notion de singulier collectif, nous pouvons renvoyer à TR3, 150-152.

⁵⁷¹ Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles*, traduit par Geneviève Bianquis dans l'édition bilingue, « De l'utilité ou des inconvénients de l'histoire pour la vie », Paris, 1964.

l'histoire, les études historiques⁵⁷² de l'Allemagne à son époque. Notre auteur envisage d'emprunter cette notion afin de « réactiver les potentialités inaccomplies du passé transmis » (TA, 277). La force du présent est ainsi tenue pour l'équivalent de l'initiative à l'échelle de l'histoire.

Si notre auteur, avec sa « libre interprétation » (MHO, 377), s'appuie sur la notion de « force du présent », c'est qu'il voit un danger potentiel inhérent au savoir du passé⁵⁷³. La force du présent signale le présent vif qui opère l'interruption sinon de l'influence du passé, du moins de la fascination que celui-ci exerce sur nous à travers les études historiques. A la suite de Nietzsche, Ricœur indique « l'excès de la culture historique » (MHO, 377).

La force du présent oppose la « vie » au « savoir »⁵⁷⁴, ou plus précisément, la vie dans le présent au savoir du passé. De plus, elle se présente comme une force de l'oubli⁵⁷⁵, de l'oubli du passé. Cela semble à

Cette traduction est celle qu'emprunte Ricœur dans *Temps et récit III* ; il existe aussi une autre traduction de Pierre Pusch, Paris, Gallimard, 1990. C'est à cette dernière que se réfère Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Nous nous appuyons ici pour notre part sur la pagination de la traduction de Geneviève Bianquis.

⁵⁷² Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, trad. Pierre Pusch, Paris, Gallimard, 1990, p.93.

⁵⁷³ Même si pour notre auteur, comme nous l'avons déjà évoqué, on ne peut « se passer du passé », abolir le passé.

⁵⁷⁴ Et comme en témoigne Jean Greisch, le propos fondamental de la seconde *Considération Inactuelle* consiste à « diagnostiquer une grave maladie derrière la grandeur de la vision du monde historiciste » (Jean Greisch, *Paul Ricœur, L'itinérance du sens*, op.cit., p.231). Cette vision s'imposant dans l'éducation, d'après Nietzsche, nous empêche de comprendre ce qu'est la vie, même pour un être cultivé. Nietzsche critique l'éducation allemande de son époque : « Le jeune homme doit débiter, non pas par une connaissance de la vie, encore moins par une expérience directe de la vie, mais par un savoir sur la culture. Ce savoir doit être infusé ou insufflé à l'élève sous forme de connaissance historique ; c'est-à-dire qu'on farcit sa tête d'un nombre formidable d'idées tirées de la connaissance extrêmement indirecte des temps et des peuples du passé, non du sentiment immédiat de la vie » (Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, op.cit., p.163).

⁵⁷⁵ Concernant cet oubli, Nietzsche nous raconte une merveilleuse parabole autour d'un dialogue entre la bête et l'homme : « “Pourquoi ne me parles-tu pas de ton bonheur, pourquoi restes-tu là à me regarder ?” L'animal voudrait bien répondre et dire : “C'est parce que j'oublie à mesure ce que je voulais dire”. Mais déjà il a oublié cette réponse et il

première vue contradictoire avec la critique de Ricœur autour de l'abstraction du passé dans l'éternel présent. En effet, l'oubli ne risque-t-il pas de faire abstraction du passé, tout comme l'Esprit hégélien qui « demeure éternellement auprès de lui-même et ignore le passé »⁵⁷⁶ ? Comment est-il possible de vouloir écarter le savoir du passé, si l'on souhaite le comprendre ? Aux yeux de Ricœur, l'effet du savoir du passé est comme le mot grec « *pharmakon* » du *Phèdre* chez Platon, qui désigne à la fois le remède et le poison⁵⁷⁷. Ainsi, le côté négatif du savoir du passé ici est en réalité un excès de savoir, et par conséquent comme un fardeau qui accable la vie et nous empêche de sentir et d'explorer au présent. Car, dans ce cas de figure, dès que nous envisageons d'agir, l'ombre du passé nous contraint de façon invisible jusqu'au point d'abandonner ce qui nous ébranle et stimule, jusqu'au point d'abolir l'action.

Pour rendre possible l'action dans le présent, il faut écarter l'excès du savoir du passé et entrer dans l'état d'oubli que Nietzsche appelle « non historique » ou « anhistorique »⁵⁷⁸. L'oubli évoqué ici ne peut être considéré comme une dénégation de la valeur du sens de l'histoire. Comme l'indique clairement Nietzsche : « Que la vie ait besoin d'être servie par l'histoire, c'est un fait dont il faut prendre conscience, tout autant que du principe que nous aurons à défendre [...], à savoir qu'un excès d'histoire nuit au vivant »⁵⁷⁹. Comme l'estime Ricœur, « la cible de Nietzsche n'est

se tait. Et l'homme alors de s'étonner. [...] Mais il s'étonne aussi de lui-même, de ne pouvoir apprendre à oublier et de toujours rester accroché au passé » (*ibid.*, pp.201-203).

⁵⁷⁶ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, *op.cit.*, p.39.

⁵⁷⁷ « Dans l'essai de Nietzsche, c'est la culture historique des Modernes qui occupe une place comparable à celle de la rhétorique des Anciens installée dans l'écriture » (MHO, 378).

⁵⁷⁸ Comme le souligne Nietzsche, « le sens historique et sa négation sont également nécessaires à la santé d'un individu, d'une nation, d'une civilisation » (F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, traduit par Geneviève Bianquis, *op.cit.*, p.209).

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p.223 ; on peut aussi se référer à la traduction du même passage de P. Pusch : « Mais s'il est vrai [...], qu'un excès de la connaissance historique nuit à la vie, il est tout aussi nécessaire de comprendre que la vie a besoin du service de l'histoire » (Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, trad. par P. Pusch, *op.cit.*, p.103).

pas la méthode historico-critique, l'historiographie proprement dite, mais la culture historique » (MHO, 378). Ainsi, avec l'oubli, l'homme agit dans le présent où se manifeste la force du présent⁵⁸⁰ qui correspond bien à l'initiative de Ricœur refusant de ne rester que dans le présent réfléchi occupé par le savoir du passé.

Par le critère de la vie, Nietzsche distingue trois formes de l'« histoire » (*Historie*)⁵⁸¹ : l'histoire monumentale, l'histoire antiquaire (l'histoire traditionaliste), l'histoire critique. Comme le constate Ricœur, ces trois histoires ne constituent aucunement « une typologie « neutre » épistémologique, ni une progression ordonnée d'une forme dominante comme l'histoire philosophique chez Hegel [...] Il s'agit chaque fois d'une *figure culturelle* et non d'un mode épistémologique » (TR3, 342)⁵⁸².

En ce qui concerne l'histoire monumentale, il s'agit des récits de grandes figures historiques qui nous stimulent et nous donnent envie d'agir comme eux. Elle renforce en nous la croyance en la « cohésion et la continuité de la grandeur à travers tous les temps : c'est une protestation

⁵⁸⁰ Selon Nietzsche, à la suite de Goethe, l'homme d'action « n'est jamais consciencieux, il n'est pas non plus conscient. Il oublie la plupart des choses pour en réaliser une seule, il est injuste envers ce qui est derrière lui et ne reconnaît qu'un droit, celui de ce qui va être ».

⁵⁸¹ A la différence de l'histoire au sens de *Geschichte*, le mot employé par Nietzsche est *Historie*, qui n'est « ni les *res gestae*, ni leur récit, mais la “culture historique”, le “sens historique” » (TR3, 340). Pour Ricœur, « ce transfert de sens a pour effet majeur de se substituer à toute considération épistémologique sur les conditions de l'histoire, au sens de l'historiographie, et plus encore à toute tentative spéculative pour écrire l'histoire mondiale, la question de savoir ce que signifie vivre historiquement » (TR3, 340).

⁵⁸² Ricœur ajoute : « Aussi bien le troisième terme [l'histoire critique] de Nietzsche occupe-t-il la seconde place chez Hegel, ce qui n'est pas sans importance. Peut-être même la tripartition de Nietzsche a-t-elle un rapport ironique à celle de Hegel » (TR3, 342). En ce qui concerne l'homme historique que brosse l'histoire monumentale, Nietzsche dit qu'« au cours du processus historique le sens de l'existence se manifestera de plus en plus clairement » (En plus du « rapport ironique » entre Nietzsche et Hegel que suppose Ricœur, Jean Greisch ajoute que cela « pourrait apparaître comme une caricature de l'orientation fondamentalement téléologique de la philosophie hégélienne de l'histoire » ((Jean Greisch, *Paul Ricœur, L'itinérance du sens, op.cit.*, p.232).

contre la fuite des générations et contre la précarité de tout ce qui existe »⁵⁸³. Néanmoins, on peut alors facilement tomber dans l'illusion, puisque « le vice secret de l'histoire monumentale, c'est de "tromper à force d'analogie", à force d'égaliser les différences » (TR3, 342). Pour ce qui est de l'histoire traditionaliste, l'homme se rapporte aux racines du mot qui veut que « tradition » signifie « conserver et vénérer le passé »⁵⁸⁴. Nietzsche ne dénie pas l'importance de la tradition puisqu'elle préserve d'un goût cosmopolite ; pourtant, la tradition contient aussi en germe un danger, une sorte d'excès du passé, lorsque tout ce qui ne respecte pas les vieilles, « tout ce qui est neuf et en croissance est répudié et attaqué »⁵⁸⁵. Comme le résume Ricœur, « cette histoire ne veut que conserver, non pas engendrer » (MHO, 381)⁵⁸⁶. Quant à l'histoire critique, elle amène le passé devant son tribunal. Ainsi que le dit Nietzsche, « tout passé mérite d'être condamné »⁵⁸⁷. Ce tribunal n'est pas « le tribunal de la raison » tel que l'affirme Kant, mais celui de la vie.

Pour Ricœur, et cela résume assez bien l'initiative sur le plan collectif, c'est la force du présent « qui donne à nos visées éthiques et politiques sur le futur, la force de réactiver les potentialités inaccomplies du passé transmis » (TA, 277).

⁵⁸³ F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, traduit par Geneviève Bianquis, *op.cit.*, p.227; repris par Ricœur (TR3, 342) et par Jean Greisch, *Paul Ricœur, L'itinérance du sens, op.cit.*, p.233.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p.239.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p.245.

⁵⁸⁶ Voir aussi le commentaire de Ricœur sur l'histoire traditionaliste : cette dernière « justifie un durable compagnonnage et met en garde contre les séductions de la vie cosmopolite, toujours éprise de nouveauté [...] Mais le danger n'est pas loin : si tout ce qui est ancien et passé est également vénérable, l'histoire, une fois encore, est lésée, non seulement par la courte vue de la vénération, mais pas la momification d'un passé que le présent n'anime plus, n'inspire plus. La vie ne veut pas être préservée, mais accrue » (TR3, 343).

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p.247.

3.3. Le mal

« *L'herméneutique du mal n'est pas une province indifférente, mais la plus signifiante, peut-être le lieu de la naissance du problème herméneutique* » (CI, p.313).

3.3.1. Introduction

Comme nous l'avons déjà dit, « Renoncer à Hegel » a eu des implications très importantes pour la pensée de notre auteur. Voici la deuxième thématique tributaire de ce « renoncement ». C'est un exemple particulièrement important car, parmi les préoccupations de Ricœur, la question du mal occupe une place considérable, ce qui ne nous surprend pas⁵⁸⁸. En effet, nous avons déjà souligné que dans l'article « Le paradoxe politique » (1957), Ricœur avait remarqué l'ambiguïté de la relation entre la raison politique et le mal. Nous pouvons nous demander, et ce dans la lignée de Ricœur, si le mal est vraiment dépassé par la raison politique qui envisage le progrès, ou bien s'il est tout simplement reconduit à un autre mal, sous une autre forme, peut-être plus dissimulée? Dès 1960, lorsque paraît *La symbolique du mal*, Ricœur consacre ses efforts à élucider l'aporie du mal dans le langage de l'aveu, à travers la souillure, le péché et la culpabilité. Ainsi qu'il le dit dans *Finitude et Culpabilité*, « dans une version éthique, il n'est pas seulement vrai que la liberté soit la raison du mal, mais l'aveu du mal est aussi la condition de la conscience de la liberté ; car c'est dans cet aveu que peut être surprise la fine articulation du passé et du futur, du moi et des actes, du non-être et de l'action pure au cœur de la liberté » (HF, 16). Par la symbolique du mal, toutes les consciences religieuses, s'imposant comme libre arbitre, débouchent paradoxalement sur le serf-arbitre, traité comme « le *télos* intentionnel de toute la symbolique du mal » (SM, p.301). Après *La symbolique du mal*, nous pouvons relever certaines lignes dans *De l'interprétation*, l'œuvre consacrée à Freud, qui

⁵⁸⁸ Olivier Mongin a fait une enquête chronologique sur la problématique du mal chez notre auteur (Voir, Olivier Mongin, *Paul Ricœur, op.cit.* pp.210-212). Nous nous appuyons ici sur sa recherche et mettrons ensuite l'accent sur la question du mal autour de l'interprétation de Hegel à laquelle Ricœur adresse sa critique.

affirment qu'une des raisons de l'échec du savoir absolu hégélien tient de la problématique engendrée par celui-ci au niveau de la question du mal. C'est dans cette optique que Ricœur s'interroge: « Pourquoi refusons-nous de convertir la foi en gnose ? La raison, jointe à d'autres, pourquoi un savoir absolu n'est pas possible, c'est le problème du mal » (DI, 506). Cela explique bien l'attitude agnostique de Ricœur face à l'origine du mal, son refus de la Raison historique de Hegel, et plus précisément de la ruse de la Raison. Dans *Soi-même comme un autre*, le problème du mal est lié à la question de la violence dans laquelle convergent le mal commis et le mal subi. Ceci a été évoqué dans le chapitre intitulé « "Le paradoxe politique" : dialogue entre Ricœur et Eric Weil » (1.3) et aboutira à une prise en compte de la sagesse pratique dans la neuvième étude de l'ouvrage évoqué ci-dessus. En fin de compte, comme l'indique Ricœur – et cela prouve combien cette thématique compte pour lui –, si la philosophie ne comprend pas le mal, « alors la philosophie n'est plus la philosophie » (L2, p.16).

Revenons à « Renoncer à Hegel ».

Ricœur y critique le savoir absolu et tout particulièrement la ruse de la Raison. Cette dernière est renvoyée à la théodicée leibnizienne⁵⁸⁹, laquelle se base sur le principe de cohérence⁵⁹⁰, de non contradiction, pour donner

⁵⁸⁹ G.W. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, chronologie et introduction par J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

⁵⁹⁰ Il ne s'agit pas de prétendre que la cohérence n'a aucune importance dans la philosophie, au contraire, en comprenant le fait qu'elle s'inscrit dans les limites de la connaissance, on doit la traiter comme « moyen obligé en philosophie », ainsi que l'estime Ricœur. A l'occasion de sa réponse à la question de Michel Foucault selon laquelle « la science serait du côté de la cohérence, et la philosophie, du côté de la polysémie », Ricœur estime que cette opposition entre cohérence et polysémie doit être introduite et maintenue à l'intérieur du travail philosophique lui-même. De plus, à ses yeux : « La cohérence n'est pas un but, mais le moyen obligé, le passage imposé à la philosophie et qui la sépare entièrement de la poésie, de la littérature. Mais cette cohérence ne pourra jamais être qu'un idéal formel pour la philosophie, car la philosophie doit être considérée comme un champ clos où s'affrontent la richesse du langage, qui porte le péril de l'équivoque, et la loi de cohérence, qui est la règle de communication ; comme ce lieu d'affrontement entre une tâche formelle de cohérence et l'effort pour recouvrer, à travers la multiplicité des sens, ce dont il est

naissance au « fleuron de l'onto-théologie » (L3, 221), un système justifié par la raison suffisante. Dans ce système, le mal n'existe pas, car tout fait partie d'un plan que l'homme ne perçoit pas, tout a une raison d'être pour « Dieu ». Le savoir absolu hégélien est bien de cette veine puisqu'il est à la fois ontologique et divin. L'action humaine y est située dans la logique de la liberté de l'Esprit et s'interprète au prix de l'abolition de la différence entre le bien et le mal. C'est à ce dernier point que Ricœur s'attaque.

Voici comment nous nous proposons d'articuler ce chapitre.

Tout d'abord, nous examinerons ce que dit exactement la théodicée leibnizienne au sujet du mal et comment celle-ci se traduit dans la Ruse de la raison hégélienne.

Nous détaillerons ensuite le questionnement de Ricœur face à ce système, d'une part autour de la question de la prise en compte des victimes; et d'autre part, autour de la question de la nécessité de distinguer le discours religieux et le discours philosophique.

Nous verrons ensuite comment ces questions mènent notre auteur à remplacer la ruse de la raison par le concept kantien de « mal radical ». Nous observerons donc ici une fois de plus l'opération du style kantien post-hégélien chez notre auteur.

Par ailleurs, une fois ces points abordés, il nous semble important de reprendre un point que nous avons laissé en suspens dans le chapitre intitulé « L'anthropologie philosophique du Retour à Hegel : dialogue entre Ricœur et Jean Hyppolite » (1.1) sur l'affirmation originale autour de la question du mal et de la négativité hégélienne.

Enfin, nous examinerons le « principe de liberté » de Ricœur. En effet, selon notre position au sujet du mal, nous appréhendons différemment la

finalement question en philosophie, dire ce qui est » (Michel Foucault, « Philosophie et vérité » (1965), entretiens avec A. Badiou, G. Canguilhem, D. Dreyfus, J. Hyppolite, P. Ricœur, *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « quarto », 2008, p. 478).

liberté. Nous verrons que le « principe de liberté » de Ricœur n'a plus grand chose à voir, après son retour à Kant, avec celui de Hegel.

3.3.2. La théodicée dans *La ruse de la raison*

« Toutes les composantes qui se recouvraient dans le concept de ruse de la Raison – intérêt particulier, passions des grands hommes historiques, intérêt supérieur de l'Etat, esprit des peuples et esprit du monde – se dissocient et nous apparaissent aujourd'hui comme les membra disjecta d'une impossible totalisation. L'expression "ruse de la Raison" cesse même de nous intriguer. Elle nous répugnerait plutôt, comme le ferait le coup manqué d'un magicien superbe » (TR3, 297).

Avant d'examiner la critique ricœurienne sur la ruse de la raison, il nous semble important d'en montrer les origines, c'est-à-dire son lien avec la théodicée leibnizienne.

D'après Leibniz, Dieu ne peut qu'avoir choisi le meilleur des mondes possibles. Il cherche donc à comprendre l'origine du mal en s'appuyant sur la logique de la non-contradiction avec laquelle il vise à expliquer le paradoxe des trois propositions selon lequel « Dieu est tout-puissant ; Dieu est absolument bon ; pourtant, le mal existe » (L3, p.211)⁵⁹¹. Evidemment, il est impossible que Dieu ait créé le mal ou bien qu'il en soit responsable, car le mal est incompatible avec la bonté, la sagesse et la justice de Dieu. Si le mal existe, il faut préciser ce que désigne ce mal.

Leibniz nous indique trois figures du mal : le mal métaphysique, qui se rapporte à la simple imperfection; le mal physique, qui se rapporte à la souffrance; et le mal moral qui se rapporte au péché⁵⁹². Le mal

⁵⁹¹ Ricœur précise qu'on ne peut parler de théodicée que: « a) lorsque l'énoncé du problème du mal repose sur des propositions visant l'univocité ; c'est le cas des trois assertions généralement considérées : Dieu est tout-puissant ; sa bonté est infinie ; le mal existe, b) lorsque le but de l'argumentation est clairement apologétique ; Dieu n'est pas responsable du mal ; c) lorsque les moyens employés sont censés satisfaire à la logique de non-contradiction et de totalisation systématique » (L3, p.220).

⁵⁹² Selon Leibniz: « On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le *mal métaphysique* consiste dans la simple imperfection, le mal physique

métaphysique signifie l'imperfection qui s'inscrit dans la détermination des créatures, dans la finitude humaine. Aux yeux de Leibniz, le mal physique et le mal moral ne sont que des moyens pour chasser le plus grand mal ou pour obtenir le plus grand bien⁵⁹³, même si cela dépasse notre capacité de compréhension. Il n'existe pas de mal en soi, de mal comme fin.

Donc, la question du mal est située à la fois dans la relation entre moyen et fin et dans celle entre l'homme et Dieu. Cela nous rappelle le fait que Hegel situe également le mal dans le cadre de la ruse de la Raison lorsqu'il évoque la notion de moyen de l'Esprit selon lequel les grands hommes effectuent à leur insu la réalisation de l'Esprit. Quoique la ruse de la raison⁵⁹⁴ n'occupe qu'une place mineure dans le système hégélien, Ricœur la traite comme emblème du savoir absolu auquel il renonce. Dans cette optique, il évoque deux traces de la théodicée chez Hegel : la première se situe dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et plus particulièrement dans la

dans la souffrance, et le mal moral dans le péché, Or, quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit qu'en vertu des vérités éternelles ils soient possibles. Et comme cette région immense des vérités contient toutes les possibilités, il faut qu'il y ait une infinité de mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme ; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal » (G.W. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, op.cit., chapitre I, § 21, p.116).

⁵⁹³ Leibniz l'exprime en ces termes: « Dieu ne veut point du tout le mal moral, et il ne veut point d'une manière absolue le mal physique ou la souffrance ; c'est pour cela qu'il n'y a point de prédestination absolue à la damnation ; et on peut dire du mal physique que Dieu le veut souvent comme une peine due à la culpabilité, et souvent aussi comme un moyen propre à une fin, c'est-à-dire pour empêcher de plus grands maux ou pour obtenir de plus grands biens. La peine sert aussi pour l'amendement et pour l'exemple, et le mal sert souvent pour mieux goûter le bien, et quelquefois aussi il contribue à une plus grande perfection de celui qui le souffre, comme le grain qu'on sème est sujet à une espèce de corruption pour germer : c'est une belle comparaison dont Jésus-Christ s'est servi lui-même » (G.W. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, op.cit., p.118).

⁵⁹⁴ Comme le dit C. Bouton, l'idée de ruse n'est pas une invention de Hegel, « puisqu'on la trouve chez Kant, Schelling, Fichte ». (Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire : fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, op. cit., p.163, note 1 ; voir aussi J. D'Hondt, « La ruse de la raison historique kantienne », *Revue germanique internationale*, 6/ 1996, pp.179-194).

dernière section intitulée « Le mal et son pardon »⁵⁹⁵ du chapitre VI « L'esprit » ; la deuxième est la ruse de la Raison dans *La Raison dans l'histoire*.

La première trace concerne l'esprit qui se divise à l'intérieur de lui-même entre « la conviction, qui anime les grands hommes d'action et s'incarne dans leurs passions, [...], et la conscience jugeante, figurée par la "belle âme" » (L3, 224). Comme le résume Ricœur, pour Hegel, bien que la conscience jugeante, la belle âme, dénonce la violence de l'homme de conviction, « qui résulte de la particularité, de la contingence et de l'arbitraire de son génie » (L3, 224), l'hypocrisie de la conscience jugeante qui défend l'idéal moral et se réfugie dans la seule parole est critiquable : « Hegel aperçoit le mal contenu dans l'accusation même d'où naît la vision morale du mal » (L3, 224). Face à ce conflit entre l'action violente de l'homme et l'hypocrisie de la belle âme, il faut chercher une réconciliation entre ces deux figures antagonistes de l'esprit. Si l'Esprit se divise lui-même, la réconciliation, la reconnaissance mutuelle de ces figures consiste en le fait que l'esprit est certain de lui-même⁵⁹⁶.

Alors, Ricœur constate ceci : « Le *Oui* de la réconciliation, dans lequel les deux Moi se désistent de leur *être-là* opposé, est l'*être-là* du Moi étendu

⁵⁹⁵ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Jean Hyppolite, *op. cit.*, pp.190-200.

⁵⁹⁶ Ricœur commente cela comme suit : « La conscience jugeante, figurée par la "belle âme", dénonce la violence de l'homme de conviction, qui résulte de la particularité, de la contingence et de l'arbitraire de son génie. Mais elle doit aussi confesser sa propre finitude, sa particularité dissimulée dans sa prétention à l'universalité, et finalement l'hypocrisie d'une défense de l'idéal moral qui se réfugie dans la seule parole. Dans cette unilatéralité, dans cette dureté de cœur, la conscience jugeante découvre un mal égal à celui de la conscience agissante. Anticipant la *Généalogie de la morale* de Nietzsche, Hegel aperçoit le mal contenu dans l'accusation même d'où naît la vision morale du mal. En quoi consiste dès lors le "pardon" ? Dans le désistement parallèle des deux moments de l'esprit, dans la reconnaissance mutuelle de leur particularité et dans leur réconciliation. Cette réconciliation n'est autre que "l'esprit (enfin) certain de lui-même". Comme chez saint Paul, la justification naît de la destruction du jugement de condamnation. Mais à la différence de Paul, l'esprit est indistinctement humain et divin, du moins à ce stade de la dialectique » (L3, 224).

jusqu'à la dualité, Moi qui en cela reste égal à soi-même, et qui dans sa complète aliénation et dans son contraire complet a la certitude de soi-même – il est le Dieu manifeste au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir »⁵⁹⁷. Quoique Ricœur apprécie le projet dialectique de la *Phénoménologie de l'Esprit*, il est attentif au fait de l'apparition du savoir absolu dans le système de Hegel. Ce savoir absolu, désignant un discours ontothéologique, dépasse la limite de la compréhension humaine. Surtout au moment où ce discours est employé à expliquer l'action humaine, en l'occurrence, la question de l'éthique.

Examinons à présent la deuxième trace de la théodicée dans le système hégélien. D'après notre auteur, la Ruse de la raison « constitue peut-être elle-même la dernière ruse de la théodicée » (L3, 225). Celle-ci se rapporte plus étroitement à l'explication du mal. Dans *La Raison dans l'histoire*, Hegel affirme que la théodicée leibnizienne « consiste à rendre intelligible la présence du mal face à la puissance absolue de la Raison »⁵⁹⁸. Quoique la théodicée ne suffise pas à expliquer l'effectuation de l'Esprit dans l'histoire, il la garde comme fil conducteur pour comprendre le rapport du mal à la ruse de la Raison:

« Le mal dans l'univers, y compris le mal moral, doit être compris et l'esprit pensant doit se réconcilier avec le négatif. C'est dans l'histoire universelle que le Mal s'étale massivement devant nos yeux, et en fait, nulle part ailleurs l'exigence d'une telle connaissance conciliatrice n'est ressentie aussi impérieusement que dans l'histoire »⁵⁹⁹.

Avec la conviction de la Raison dans le monde, Hegel annonce que l'histoire se poursuit, d'une manière positive, vers une étape chaque fois plus élevée. C'est le progrès. Evidemment, cela ne signifie pas que les tragédies historiques aient disparu. Hegel nous dit que « l'histoire n'est pas

⁵⁹⁷ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Jean Hyppolite, *op.cit.*, p. 200 ; repris par Ricœur dans (L3, p.224).

⁵⁹⁸ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op.cit.*, p.68.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p.68.

le lieu de la félicité »⁶⁰⁰. En effet, pour Hegel, le vrai bonheur consiste en ceci que la satisfaction des buts des individus dépasse les intérêts particuliers⁶⁰¹. Les individus, limités par la volonté subjective, n'arrivent pas à atteindre la vraie satisfaction dans l'histoire : « Les périodes de bonheur [des individus] sont ses pages blanches »⁶⁰². Ainsi il n'y a que le malheur partout. En revanche, à ses yeux, le phénomène du malheur historique n'est pas si pessimiste, car, avec la logique de l'*Aufhebung* totale, il est toujours dépassé ; dans le but ultime divin, l'intérêt particulier des hommes, y compris les peuples, l'État et les individus, le mal humain n'est rien à l'échelle de l'univers. De plus, « la raison ne peut pas s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus car les buts particuliers se perdent dans le but universel »⁶⁰³. Ainsi, ce système total dédaigne la question du mal en lui donnant une explication : la *ruse de la Raison*.

Rappelons-nous que cette ruse de la raison se situe dans le moyen de la réalisation de la Raison et explique que les grandes figures, suivant leurs passions, mais à leur insu, sont les moyens de la liberté historique. La *ruse de la Raison* « laisse agir à sa place les passions, en sorte que c'est seulement le moyen par lequel elle parvient à l'existence qui éprouve des pertes et subit des dommages »⁶⁰⁴. Face à la tâche de la réalisation de l'histoire du monde, les grands hommes historiques « ont traité légèrement d'autres intérêts vénérables en soi et même des droits sacrés. C'est là une manière de se conduire qui est assurément exposée au blâme moral. Mais leur position est tout autre »⁶⁰⁵ ; Hegel conclut : « Une si grande figure écrase nécessairement mainte fleur innocente, ruine mainte chose sur son passage »⁶⁰⁶. Si la ruse de la Raison relève du mal dans l'univers, la ruse

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p.113.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p.116.

⁶⁰² *Ibidem*.

⁶⁰³ *Ibidem*.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p.129 ; repris par Ricœur (TR3, 287).

⁶⁰⁵ *Ibidem*.

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

n'est plus celle au sens moral de tromper⁶⁰⁷, de louvoyer, car dans la ruse de la Raison, le mal moral est aboli au service du mal métaphysique.

Après le survol du contexte de la ruse de la Raison, nous pouvons renvoyer à la remarque de Ricœur qui résume deux points de la ruse de la Raison : « L'intérêt particulier animé par une grande passion sert à son insu la production de la liberté elle-même ; le particulier est détruit, afin que l'universel soit sauf » (TR3, 287)⁶⁰⁸. Et il conclut : « Ainsi la thèse de la ruse de la Raison vient-elle exactement occuper la place où la théodicée a jusqu'ici échoué, parce que seule elle montre comment la Raison mobilise les passions, déploie leur intentionnalité cachée, incorpore leur visée seconde dans le destin politique des Etats et trouve dans les grands hommes de l'histoire les élus de cette aventure de l'Esprit » (TR3, 287-288).

Nous allons à présent parler du refus ricœurien de la ruse de la Raison autour de la question de la souffrance des victimes, et de la distinction entre discours religieux et discours philosophique.

3.3.2.1. La question des victimes

Après avoir mis en exergue les liens entre Leibniz et Hegel, Ricœur s'interroge :

« La question est alors de savoir si cette dialectique [hégélienne] ne reconstitue pas, avec des ressources logiques dont ne dispose pas Leibniz, un optimisme issu de la même audace, mais d'une

⁶⁰⁷ Ici, nous pouvons nous référer à l'article de Jacques D'Hondt dans lequel il distingue la ruse de l'homme et la ruse universelle. (Cf. Jacques D'Hondt « La ruse de la raison », *Laval théologique et philosophique*, vol. 51, n° 2, 1995, pp. 293-310 ; l'article est disponible dans le lien :

<http://id.erudit.org/iderudit/400915ar>).

⁶⁰⁸ « La ruse de la raison consiste en ceci que l'esprit du monde se sert des passions qui animent les grands hommes qui font l'histoire et déploie, à l'insu de ceux-ci, une intention seconde, dissimulée dans l'intention première des buts égoïstes que leurs passions les font poursuivre. Ce sont les effets non voulus de l'action individuelle qui servent les plans du *Weltgeist*, à travers la contribution de cette action aux buts plus proches poursuivis par chaque 'esprit du peuple' et incarnés dans l'État correspondant » (L3, 225).

hybris rationnelle peut-être plus grande encore. Quel sort en effet est réservé à la souffrance des victimes dans une vision du monde où le pantragisme est sans cesse récupéré dans le panlogisme ? » (L3, 224-225).

Ricœur met par là en avant la question de la souffrance des victimes. Et, avec Ricœur, ce n'est pas tant le fait que la souffrance des victimes soit ignorée par les puissants dans l'histoire qui nous semble intolérable dans le système hégélien, mais surtout la justification logique du mal historique par la raison de l'esprit, l'effectuation de l'esprit ; non seulement le mal est ignoré dans la totalisation, mais de plus, ce système risque d'engendrer une froideur, une attitude d'indifférence, qui paralyserait l'engagement dans l'action.

En critiquant le concept d'*effectuation de l'Esprit*, visant à réconcilier les antagonismes dans la réalisation de la liberté dans l'histoire, Ricœur ne cesse d'évoquer le fait qui nous préoccupe maintenant: « Devant tant de victimes et tant de souffrances, la dissociation qui en résulte entre consolation et réconciliation nous est devenue intolérable. » (TR, p.297). Le fait qu'on célèbre la victoire du sens logique et cohérent dans l'histoire ne minimise-t-il pas le fait des victimes et des souffrances ? C'est là que se déploie une série d'avatars du principe de la raison suffisante. Et la ruse de la Raison n'en est qu'un des dérivants. Elle dissocie radicalement la réconciliation « de toute consolation qui s'adresserait à l'homme en tant que victime » (L3, 225). De la sorte, si nous acceptons la ruse de la Raison dans l'histoire en l'introduisant dans l'action humaine, nous sommes acculés à une impasse pour l'éthique. Selon Ricoeur :

« L'ironie de la philosophie hégélienne de l'histoire réside en ceci que [...] c'est très exactement dans la mesure où la question du bonheur et du malheur est abolie. L'histoire, est-il dit, "n'est pas le lieu de la félicité". Si les grands hommes de l'histoire sont frustrés du bonheur par l'histoire qui se joue d'eux, que dire des victimes anonymes ? Pour nous qui lisons Hegel après les catastrophes et les souffrances sans nom du siècle, la dissociation opérée par la philosophie de l'histoire entre consolation et réconciliation est devenue une grande

source de perplexité : plus le système prospère, plus les victimes sont marginalisées. La réussite du système fait son échec. La souffrance, par la voix de la lamentation, est ce qui s'exclut du système »⁶⁰⁹.

On pourrait dire que le malheur ne vient que d'une pensée « humaine, trop humaine ». Autrement dit, à la suite de Hegel, le mal ne provient que du point de vue de l'homme qui n'arrive pas à déceler le secret divin et n'est qu'un fait trop valorisé par la subjectivité humaine. Mais, qu'a-t-on gagné par cette philosophie de l'histoire ? N'est-ce pas le fait que le souci éthique soit sacrifié à l'explication ontologique de l'histoire qui est « lucide et trop lucide » ? Paradoxalement, plus nous sommes lucides spéculativement, moins nous avons de sollicitude pour le mal subi par autrui. Voire même, nous sommes indifférents devant le mal commis autour de nous et devenons son complice. Par ailleurs, il nous semble que rien ne garantit que le mal soit dépassé et que l'optimisme hégélien soit réalisé.

C'est face au fait des victimes qu'il nous faut éclairer le sens du mal. Dès que nous entrons dans un état « au delà du bien et du mal » et dans celui de l'extase spéculative, cela ne bouche-t-il pas notre oreille pour éviter d'entendre les cris des victimes autour de nous ? Devant les victimes historiques, Ricœur évoque un exemple précis, les victimes d'Auschwitz, car elles « sont, par excellence, les délégués auprès de notre mémoire de toutes les victimes de l'histoire. La victimisation de cet envers de l'histoire que nulle ruse de la Raison ne parvient à légitimer et qui plutôt manifeste le scandale de toute théodicée de l'histoire » (TR3, 273).

3.3.2.2. La distinction entre discours religieux et discours philosophique

En tant que philosophe et chrétien, Ricœur ne risque-t-il pas de mêler l'argument et la croyance ? A cette question, nous devons répondre catégoriquement : non. Au contraire, il insiste sur la distinction entre discours philosophique et discours religieux⁶¹⁰. Pour trouver un exemple

⁶⁰⁹ Paul Ricœur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie » (1986), *Lecture 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p.225.

⁶¹⁰ En ce qui concerne la question de l'autonomie du discours, nous pouvons aussi nous référer au contexte historique dépeint par F. Dosse dans les chapitres 51 et 52 de son œuvre

clair, nous renvoyons le lecteur à la préface de *Soi-même comme un autre* dans laquelle Ricœur insiste sur « un discours philosophique autonome » (SA, 36) concernant son projet herméneutique de l'œuvre évoquée ci-dessus. Avec l'ascétisme de l'argument, comme il le prétend, « la nomination effective de Dieu est absente où la question de Dieu, en tant que question philosophique, reste elle-même tenue dans un suspens qu'on peut dire agnostique » (*ibid.*, 36). Ainsi, dans le cadre de la philosophie, quoique notre auteur cherche encore une investigation ontologique, cette dernière « ne prête à aucun amalgame ontothéologique » (*ibid.* 37). Le fait qu'il mette l'accent sur cette distinction nous renseigne sur la raison pour laquelle Ricœur refuse la théodicée.

D'après Ricœur, la théodicée, en tant que discours ontothéologique, syncrétise le discours philosophique et le discours religieux. Si Ricœur refuse l'amalgame ontothéologique, en ce qui concerne le mal, cela signifie qu'il suspend la présence de Dieu : « La tâche de penser – oui, de penser Dieu et de penser le mal devant Dieu – peut ne pas être épuisée par nos raisonnements conformes à la non-contradiction et à notre penchant pour la totalisation systématique » (L3, p.212). La théodicée, afin de prouver la bonté de Dieu, ne souligne que le mal métaphysique pour que le mal soit compatible avec l'existence de Dieu ; elle risque donc d'occulter le mal moral et le mal physique ainsi que la distinction entre le mal commis et le mal subi. Et, à la limite, pour elle, l'action humaine est vaine puisqu'il n'y a aucune distinction entre le bonheur et le malheur.

Par la suite, nous expliquerons comment Ricœur s'appuie sur Kant afin de s'écarter de l'abolition du mal basée sur la théodicée ou la négativité radicale ontologique. Il met l'accent sur le fait que « la critique du

(François Dosse, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie (1913-2005)*, *op.cit.*, pp554-581). D'après F. Dosse, quoi qu'il existe entre l'injonction philosophique et l'injonction religieuse, « il n'y a en effet pas de séparation hermétique » ; et il ajoute, en constatant le fait que Ricœur est à la fois philosophe et chrétien, « les deux identités de Ricœur peuvent se renforcer l'une l'autre. La philosophie lui donne une plus grande rigueur conceptuelle dans le domaine de l'interprétation exégétique, tandis que sa culture biblique enracine et donne plus de poids à ses positions philosophiques » (*ibid.*, p.566).

moralisme kantien ne liquide pas sa philosophie du mal, mais, peut-être, la révèle dans sa signification véritable » (CI, 413).

3.3.3. De la « ruse de la Raison » hégélienne au « mal radical » kantien

Comme nous l'avons dit plus haut, que ce soit dans la théodicée de Leibniz, ou dans le système hégélien amorcé par la négativité basée sur l'Esprit divin, le mal n'est conçu qu'au sens du mal métaphysique pour que l'existence de Dieu soit compatible avec les phénomènes du mal. Ainsi, lorsque que les héros font du mal, et que par conséquent, les victimes gémissent, par rapport au projet divin de la réalisation de la liberté, le mal humain est mineur. Et le mal moral et le mal physique ne s'interprètent que comme moyen inévitable pour atteindre un stade plus élevé ; le mal n'est qu'un moment historique, le symbole de l'aliénation, la charnière de la chaîne historique. Face à la marginalisation du mal moral dans la *Raison dans l'histoire* de Hegel, Ricœur fait recours à *La religion dans les limites de la simple raison*⁶¹¹ de Kant.

Afin de mieux comprendre ce glissement, ce retour à Kant, nous proposons de lire également les articles intitulés « La liberté selon l'espérance »⁶¹², « Scandale du mal » (1986)⁶¹³, « Le mal : un défi à la

⁶¹¹ Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), traduction J. Gibelin ; revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Vrin, 1983. En effet, dans son *Essai de quelques considérations sur l'optimisme* en 1759, Kant soutient la thèse de la théodicée comme Leibniz. Par contre, à partir 1763, dans son *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* Kant s'est mis à critiquer la vision leibnizienne du mal. (cf : Emmanuel Kant, *Essais de quelques considérations sur l'optimisme* (1759), in *Oeuvres philosophiques t. 1*, texte traduit et annoté par Bernard Lortholary, Paris, La Pléiade, 1980 ; *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* (1763), in *Oeuvres philosophiques, t. I*, texte présenté, traduit et annoté par Jean Ferrari, Paris, la Pléiade, 1980 ; Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, préface de Paul Ricœur, Canada, Les presses de l'université de Montréal, 1971 ; Miklos Vetö, *De Kant à Schelling*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p.244-245).

⁶¹² Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance » (1968), *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp.393-415.

philosophie et à la théologie » – et tout particulièrement le passage sur la théodicée⁶¹⁴ – et enfin celui intitulé « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant » (1992)⁶¹⁵.

Nous voici donc à nouveau face à une des opérations du style kantien post-hégélien chez Ricœur. Plus précisément, notre auteur, à travers le déplacement du mal métaphysique dans la ruse de la Raison vers le mal radical dans le libre arbitre, quitte le terrain ontothéologique pour celui de l'anthropologie. Ce renvoi au mal radical de Kant mérite notre attention⁶¹⁶, car si nous nous référons au titre de l'ouvrage *La religion dans la limite de la simple raison*, ce dernier n'envisage-t-il pas de nous éclairer sur la question de la religion ou de l'idée de Dieu ? Or, Ricœur n'entend-t-il pas suspendre son jugement sur cette question ? Cette question est-elle vraiment du domaine de l'anthropologie ?

D'après Ricœur, l'ouvrage présente trois caractéristiques : l'absence de l'idée de Dieu, le fait de localiser le mal au sein du libre arbitre et l'entrecroisement entre mal et espérance⁶¹⁷. Cela conduit notre auteur à affirmer que l'ouvrage doit être considéré comme « herméneutique

⁶¹³ Ce texte a été publié dans *Les Nouveaux cahiers* (n° 85, été 1986) et repris dans la revue *Esprit* dont le numéro est consacré à Ricœur en 1988.

⁶¹⁴ Ricœur y déploie quatre stades différents : le stade de la sagesse, le stade de la gnose et de la gnose antignostique, le stade de la théodicée et le stade de la dialectique « brisée ».

⁶¹⁵ Paul Ricœur, « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant » (1992), *Lecture* 3, Paris, Seuil, pp.19-40.

⁶¹⁶ Dans le sillage de Karl Jaspers qui consacre un essai au mal radical chez Kant, Ricœur met l'accent sur la caractéristique de « l'inscrutabilité » de l'origine du mal, car elle nous révèle « l'expérience limite d'un non-pouvoir de notre pouvoir moral » (L3, 27). Comme l'avoue Ricœur : « A la suite de Karl Jaspers, j'admire cet ultime aveu : comme Augustin, et peut-être comme la pensée mystique, Kant a aperçu le fond démoniaque de la liberté humaine, mais avec la sobriété d'une pensée toujours attentive à ne pas transgresser les limites de la connaissance et à préserver l'écart entre penser et connaître par objet » (L3, 223).

⁶¹⁷ Rappelons un fait historique au sujet de la publication de l'ouvrage *La religion dans la limite de la simple raison*. En effet, cet ouvrage a été censuré en 1792 par Frédéric-Guillaume II, roi de Prusse. Celui-ci interdit à Kant de traiter de questions religieuses par la morale.

philosophique de la religion »⁶¹⁸. Par là, nous pouvons le comparer avec l'approche ontothéologique hégélienne autour du mal.

Premièrement, comme l'estime Ricœur, « l'ouvrage n'a pas pour objet l'idée de Dieu, mais le fait de la religion. Il n'ajoute rien en effet à ce qui a pu être dit sur Dieu [...] ; il ne traite que de la religion sous le triple aspect de la *représentation*, de la *croyance* et de l'*institution* » (L3, 19). De ce fait, il se démarque de l'explication hégélienne gnostique basée sur la Raison divine.

Deuxièmement, au sein de *La religion dans la limite de la simple raison*, le mal signifie perversion de la loi morale entendue au sens de maximes qui s'inscrivent dans le libre arbitre. Ainsi, le mal se rapporte à la volonté humaine, à la liberté⁶¹⁹ ; de plus, d'après Kant, le mal moral qui est « inné » dans le libre arbitre se distingue du mal métaphysique situé dans le cadre de la liberté de la Raison divine.

Troisièmement, comme le mal est inscrit dans le libre arbitre et que face au fait que « le mal radical constitue le défi auquel la religion apporte la réplique du 'en dépit de...', du 'malgré...' » (L3, 20), la problématique du mal est liée à l'espérance, laquelle envisage de s'orienter du mal vers le bien. Le mal moral n'est plus dépassé par le savoir absolu chez Hegel où la problématique du mal moral est plutôt abolie ; il est dépassé par l'espérance qui s'inscrit dans une lutte incessante contre le mal où l'homme est en proie au mal par séduction. Cela nous prouve que l'espérance, en renvoyant à l'horizon de l'espoir, ne demeure pas seulement dans le cadre de la

⁶¹⁸ Dans l'article intitulé « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant » (1992), Ricœur traite *La Religion dans les limites de la simple raison* comme « un ouvrage philosophique [...] et mérite mieux le titre d'herméneutique philosophique de la religion » (L3, 19).

⁶¹⁹ Par rapport au « fait de la religion », Ricœur considère que la deuxième raison de classer l'ouvrage kantien « comme herméneutique philosophique tient au statut de liberté dans toute l'entreprise » (L3, 20). Il ajoute: « Ce qui met toute l'oeuvre en mouvement, c'est la situation de fait du libre arbitre (*Willkür*), du pouvoir de choisir entre l'obéissance à la loi et le désir empirique » (*ibidem*).

conscience historique⁶²⁰, mais se situe aussi dans celui de l'éthique, se rapporte à une lutte contre le mal afin d'atteindre le bien.

3.3.3.1. Le mal radical

Nous nous focaliserons tout particulièrement sur le livre I de *La religion dans la limite de la simple raison*, afin d'expliquer ce que désigne le mal chez Ricœur. Notre auteur estime que « le livre I ne concerne que l'intelligibilité principielle du mal, non son extension. C'est cette problématique que Kant articule en trois moments : le premier analyse le *site* du mal ; le deuxième sa *radicalité*, le troisième son *origine* » (L3, 22).

Si le mal est radical, cela signifie qu'il ne peut être compris que par la perversion de l'ordre de la loi au sens des maximes admises par le libre arbitre⁶²¹. Ainsi défini dans la perversion d'une relation, le mal radical, d'une part, n'est pas identique au désir et au plaisir en tant que tels⁶²² ; d'autre part, cela ne veut pas dire non plus que le mal vienne de la corruption de la raison. Bref, le désir et la raison sont innocents. De plus, si nous nous demandons quel est le fondement du mal radical, nous ne pouvons que supposer *a priori* qu'il y ait un « penchant au mal ». C'est-à-dire que ce penchant n'est pas « un concept empirique » (L3, 23). Si nous nous demandons en outre comment situer ce penchant (*Hang*) au mal, celui-

⁶²⁰ Rappelons-nous ce que signale Ricœur, que nous avons évoqué dans le chapitre « L'initiative » : « Comme Kant, je tiens que toute attente doit être un espoir pour l'humanité entière » (TR3, 312).

⁶²¹ Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, *op.cit.*, p.79.

Comme le dit Kant, « l'homme (même le meilleur), ne devient mauvais que s'il renverse l'ordre moral des motifs lorsqu'il les accueille dans ses maximes » (*ibidem.*). Et Ricœur commente que le mal « ne peut consister en rien d'autre que dans un renversement de priorité, une invention, une subversion au plan des maximes de l'action » (L3, 22).

⁶²² Comme l'explique très clairement Ricœur, « si le désir est innocent, c'est au niveau de la formation des maximes qu'il faut situer le mal, avant de s'interroger – en vain sans doute – sur son origine, et le déclarer inscrutable. Le mal est, au sens propre du mot, perversion, à savoir renversement de l'ordre qui impose de placer le respect pour la loi au-dessus de l'inclination. Il s'agit ici d'un usage mauvais du (libre) arbitre, et non de la malfaisance du désir (ni non plus, d'ailleurs, de la corruption de la raison pratique elle-même [...]) » (SA, 251).

ci ne se trouve que dans « le libre arbitre ». Kant précise que ce penchant « qui doit finalement être cherché dans le libre arbitre et qui est en conséquence imputable, est moralement mauvais. Ce mal est *radical* parce qu'il corrompt le fondement de toutes les maximes, de plus, en tant que penchant naturel, il ne peut être *extirpé* par la force humaine ; car ceci ne pourrait avoir lieu qu'au moyen de bonnes maximes, ce qui ne peut se produire quand le fondement subjectif suprême de toutes les maximes est présumé corrompu ; néanmoins, il faut pouvoir le *dominer* puisqu'il se rencontre dans l'homme, comme être agissant librement »⁶²³. C'est une « faute innée (*reatus*) »⁶²⁴ et non le produit d'une décision individuelle.

Or, il faut signaler que si le mal est « inhérent » à la nature humaine et qu'il est impossible de l'extirper par la force humaine, cela ne veut pas dire que ce penchant au mal soit « absolu », car c'est toujours le libre arbitre qui choisit entre le bien et le mal ; en effet, il faut tenir compte d'une autre possibilité qui est aussi inscrite dans le libre arbitre : « la disposition (*Anlage*) au bien » qui coexiste avec le penchant au mal. Le mal radical se distingue du mal absolu comme péché originel, bien que l'on trouve encore la trace du péché originel dans le vocabulaire de Kant, ainsi que le relève Ricœur : « [...] les hommes sont mauvais 'par nature' [*von Natur*]; le mal est 'enraciné' [*gewurzelt*] dans l'humanité même en ce sens qu'il n'est pas acquis dans le temps ; il est 'donné avec la naissance, quoique la naissance n'en soit pas la cause', etc. » (L3, 24).

Ainsi nous arrivons à la question de l'origine (*Ursprung*) du mal. Kant réfute deux manières d'en penser l'origine, « soit comme *origine rationnelle*, soit comme *origine temporelle*, la première signification ne prend en considération que l'*existence* de l'effet ; mais la seconde son accomplissement en tant qu'événement à sa *cause dans le temps* »⁶²⁵.

En ce qui concerne l'origine temporelle du mal moral, Kant nous indique qu'il y a « une contradiction à rechercher l'origine temporelle des

⁶²³ Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p.80.

⁶²⁴ *Ibidem*.

⁶²⁵ *Ibid.*, p.82.

actions libres en tant que telles (comme pour des effets naturels), et par conséquent de la constitution morale de l'homme, en tant qu'elle est considérée comme contingente, parce qu'elle exprime le fondement de l'*usage* de la liberté qui doit être cherché uniquement dans des représentations de la raison (de même que le principe déterminant du libre arbitre en général) »⁶²⁶. Ainsi, si la constitution morale de l'homme doit être considérée comme contingente, le bien et le mal en tant que résultats du libre arbitre sont aussi contingents. C'est pourquoi aux yeux de Kant, le plus inadéquat dans la recherche de l'origine temporelle est que le mal soit renvoyé à « nos premiers parents par hérédité »⁶²⁷.

Si l'on cherche l'origine temporelle dans toute mauvaise action, il faut tenir compte du fait que celle-ci vient de « l'état d'innocence »⁶²⁸, sinon, on ne peut pas l'imputer. Autrement dit, on n'est coupable que si on était libre. De l'état d'innocence, le libre arbitre peut s'orienter librement vers le bien ou vers le mal ; cela distingue la pensée de Kant de la notion de « péché originel »⁶²⁹ selon laquelle le mal est inné et hérité de génération en génération de manière absolue dans la nature humaine. Si cela était, il n'y

⁶²⁶ *Ibidem*. Ricoeur commente ainsi: « Chercher à situer l'origine du mal dans le temps, c'est en effet se condamner à appliquer l'idée de cause à un acte libre et en outre tomber dans une régression à l'infini ; bref, c'est se replacer dans les conditions de la *troisième antinomie cosmologique de la raison pure* » (L3, 26).

⁶²⁷ Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, *op.cit.*, p.82.

⁶²⁸ *Ibid.*, p.83.

⁶²⁹ Même le péché originel, selon Kant, doit être compris comme « la transgression de la loi morale en tant que commandement divin » (*ibid.*, p.84) ; mais le philosophe critique refuse l'explication selon laquelle les descendants ont hérité de la souillure des prédécesseurs. Rappelons aussi le point de vue de Hegel qui semble être d'accord avec Kant à ce sujet dans les *Principes de la philosophie du droit* :

« Pour ce qui regarde le *jugement à porter* sur les impulsions, la dialectique a le phénomène suivant [:] en tant qu'*immanentes*, et de ce fait en tant que positives, les déterminations de la volonté immédiate sont *bonnes* ; l'*homme* est ainsi nommé *bon par nature*. Mais dans la mesure où elles sont *des déterminations de nature*, où elles sont ainsi à l'opposé de la liberté et du concept de l'esprit en général, et où elles sont le *négatif*, elles sont à extirper ; l'*homme* est ainsi *mauvais par nature*. Ce qui décide en faveur de l'une ou de l'autre affirmation est, de ce point de vue également, l'arbitre subjectif » (*Les Principes de la philosophie du droit*, §18, trad. par J.-F. Kervégan, *op.cit.* p. 131).

aurait aucune possibilité d'action humaine venant du libre arbitre, il n'y aurait même pas de serf arbitre. La question de la volonté serait complètement suspendue. Le libre arbitre doit être la cause d'une action pour que l'on puisse l'évaluer comme bonne ou mauvaise. Ainsi que l'affirme Kant, l'homme, venant de cet état d'innocence, est à l'origine libre, « quelle qu'ait été sa conduite antérieure et quelles que soient aussi les causes naturelles agissant sur lui, qu'elles se trouvent en lui ou hors de lui, peu importe, son action est cependant libre et nullement déterminée par une quelconque de ces causes ; elle peut donc et doit toujours être jugée comme un usage *originel* de son arbitre. Il aurait dû ne pas l'accomplir quelles qu'aient été les circonstances temporelles et les connexions dans lesquelles il a pu se trouver ; car aucune cause au monde ne fera qu'il cesse d'être un être agissant librement »⁶³⁰.

Et pour ce qui est de l'origine rationnelle du penchant au mal inscrit dans le libre arbitre, elle nous est impénétrable, incompréhensible, inscrutable. Comme le dit Kant : « Quant à l'origine rationnelle de ce penchant au mal, elle demeure pour nous impénétrable parce qu'elle doit nous être imputée et que, par suite, ce fondement suprême de toutes les maximes exigerait à son tour l'admission d'une mauvaise maxime [...] ; il n'existe donc pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord nous venir »⁶³¹. Le mal à l'origine vient de la liberté, sinon le mal n'est plus le mal au sens du mal commis. C'est-à-dire que le mal métaphysique, au sens de l'imperfection inscrite dans la finitude humaine, ne peut être une excuse pour le mal moral et par conséquent, une dispense de l'imputation: « [...]le commencement premier de tout le mal est représenté pour nous comme incompréhensible d'une manière générale (car d'où le mal [viendrait-il] chez cet esprit ?) mais l'homme [est représenté] comme étant devenu la proie du mal uniquement *par séduction* »⁶³².

⁶³⁰ Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p.83.

⁶³¹ *Ibid.*, p.85; cité par Ricœur (L3, 26).

⁶³² *Ibid.*, pp.85-86; cité par Ricœur (L3, 27).

3.3.3.2. Le mal radical n'est pas absolu

Bien que Kant souligne la priorité de la disposition au bien sur le penchant au mal, il faut que nous soyons vigilants face à « l'inhérence » du penchant au mal, car le mal apparaît sans cesse dans l'action humaine lorsque l'homme cède à la séduction. Ainsi défini dans le sens de la séduction, le mal n'est pas si radical au sens absolu que l'on ne le comprend à première vue. Il est plutôt contingent⁶³³. C'est pourquoi, après avoir expliqué le sens du mal radical, le penchant au mal dans le libre arbitre ainsi que la question de son origine, Kant nous amène à la question de l'espérance. En effet, si l'espérance est possible, il faut la présupposer « avec le thème de la 'disposition' au bien qui est plus originaire que le mal n'est radical » (L3, 21). L'espérance, d'une part, est un horizon vers le futur face au mal inscrutable ; d'autre part, « une espérance de retour au bien »⁶³⁴.

Pour résumer, le mal moral est contingent au sens où l'homme peut s'orienter vers le bien ; il est contingent aussi en ce sens qu'il apparaît au moment où l'homme cède à la séduction, et n'est pas inné au sens d'un héritage génétique. En ce sens, Ricœur écrit:

« Aussi radical que soit le mal, est-il dit – et il l'est en effet en tant que maxime de toutes les maximes mauvaises –, il n'est pas originaire.

⁶³³ En effet, ce mal peut être compris au sens de la faute. Comme l'indique M. Føessel, « la faute désigne une possibilité sans doute *constante* mais toujours *contingente* de la volonté car c'est à cette condition seulement qu'une intention peut être déclarée mauvaise » (M. Føessel, « Les reconquêtes du soi », *op.cit.*, p.293) ; comme l'estime ailleurs M. Føessel, « l'approche de Ricœur ne vise peut-être qu'à défaire ce lien entre finitude (nécessaire) et culpabilité (contingente) qui enferme l'homme dans sa faute et instaure le mal en horizon de son action » (M. Føessel, « La contingence du mal », *Magazine littéraire*, n° 390, septembre, 2000, p.44).

⁶³⁴ *Ibid.*, p.86. Pour Ricœur : « Des attentes doivent être déterminées, donc finies et relativement modestes, si elles doivent pouvoir susciter un engagement *responsable*. Oui, il faut empêcher l'horizon d'attente de fuir ; il faut le rapprocher du présent par un échelonnement de projets intermédiaires à portée d'action. Ce premier impératif nous reconduit en fait de Hegel à Kant, selon le style kantien post-hégélien que je préconise » (TR3, 389).

Radical est le “penchant” au mal, originaire est la “disposition” au bien » (MHO, 639-640)⁶³⁵.

C’est justement à cause de la contingence du mal inhérent à la nature humaine que d’une part, nous devons être attentifs au mal sous toutes les formes, tels que le mal moral et le mal politique ; d’autre part, l’espérance de retour au bien est possible, par rapport à la théorie du péché originel.

Et Ricœur ajoute:

« Il est remarquable que Kant ait aperçu, sous le couvert de cette thèse de la séduction, une voie de passage entre l’herméneutique du mal et celle de l’espérance. Si l’homme est devenu mauvais par séduction, alors il n’est pas encore corrompu *foncièrement*. En déchargeant l’homme du poids de l’origine, le thème de la séduction marque le point où la culmination du mal radical coïncide avec le premier essor de l’espérance : ‘Ainsi, en l’homme qui malgré la corruption de son cœur garde encore la bonne volonté, demeure l’espérance d’un retour au bien dont il s’est écarté’⁶³⁶. Ce ‘malgré’ est le ‘malgré’ de l’espérance. Et le concept de mal radical devient lui-même la première composante d’un espoir *justifié* » (L3, 27).

Pour ce qui est de la contingence du mal, Ricœur peut dire avec raison : « Pour l’action, le mal est avant tout ce qui ne devrait pas être, mais doit être combattu » (L3, 229). Ce « ne devrait pas être » (SA, 254)⁶³⁷

⁶³⁵ Nous pourrions dire que c’est à travers la notion de « penchant au mal » que nous voyons encore l’affinité entre Kant et Ricœur. Ce penchant au mal nous rappelle les négatifs dans la finitude humaine. Il est aussi développé dans la notion de « l’homme faillible ». Par la notion de « penchant au mal », nous pouvons enfin constater le lien entre la fragilité et la servitude (serf-arbitre) de l’homme. « Que le franc arbitre soit un serf arbitre » (L3, 20), ainsi que l’estime Ricœur.

⁶³⁶ Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, *op.cit.*, p.86; cité par Ricœur (L3, 27).

⁶³⁷ Comme le précise Ricœur dans *Soi-même comme un autre* : « Agis uniquement d’après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps que ne soit pas ce qui ne devrait pas être, à savoir le mal » (SA, 254).

explique précisément la contingence du mal et débouche sur la possibilité de lutter contre lui.

Ainsi, Ricœur, dans le sillage de Kant, affirme qu'« en dépit de » l'inscrutabilité de l'origine du mal, le mal existe. Il nous semble que l'affirmation « le mal existe » a toute sa valeur considérable, car quoique le mal soit inscrutable à son origine, cela ne signifie pas que la question du mal anthropologique soit suspendue, bien au contraire. Si l'aporie du mal n'a pas de solution, il faut laisser l'aporie être en tant qu'aporie. Nous ne pouvons pas partir d'une prémisse insoutenable et douteuse pour abolir le mal venant de la volonté humaine. Autrement dit, l'impossibilité de déchiffrer spéculativement l'aporie du mal n'est pas une excuse pour l'impuissance de l'action humaine devant le mal moral au niveau de l'éthique.

C'est pourquoi notre auteur, au lieu de sortir du cadre du libre arbitre et par conséquent d'être coincé dans la question « D'où vient le mal? », reconduit l'aporie du mal à une autre question : « Que faire contre le mal ? ». C'est-à-dire que la relation entre l'homme et le mal doit être la lutte « contre » la violence comme unité du mal moral et de la souffrance⁶³⁸. Ricœur se distingue donc des projets de la théodicée, y compris de la ruse de la Raison de Hegel où le mal moral n'est qu'un moyen de la réalisation de l'Esprit. Hegel ne néglige certes pas la valeur de l'action, mais il met peu de souci éthique dans la conscience historique. Le concept de « souverain bien » tient la place du savoir absolu hégélien, car « il ne permet aucun savoir, mais une demande qui [...] a quelque chose à voir avec l'espérance » (CI, 407). Ainsi, la réflexion spéculative n'atténue pas la lutte contre le mal ; le mal métaphysique ne peut pas dissiper la question du mal moral venant

⁶³⁸ Écoutons encore Ricœur : « Que l'on ne croie pas qu'en mettant l'accent sur la lutte pratique contre le mal on perde de vue une fois de plus la souffrance. Bien au contraire, tout mal par l'un, nous l'avons vu, est mal subi par l'autre, faire le mal, c'est faire souffrir autrui. La violence ne cesse de refaire l'unité entre mal moral et souffrance. Dès lors, toute action, éthique ou politique, qui diminue la quantité de violence exercée par les hommes les uns contre les autres diminue le taux de souffrance dans le monde. Que l'on soustraie la souffrance infligée aux hommes par les hommes et on verra ce qui restera de souffrance dans le monde ; à vrai dire, nous ne le savons pas, tant la violence imprègne la souffrance » (L3, 230).

du libre arbitre. Bien que la propension au mal « affecte notre capacité à agir par devoir » (SA, 320), elle ne détruit pas la disposition au bien, l'espérance du retour au bien.

3.3.3.3. Le mal moral et le mal physique

Après avoir adopté la notion de mal moral de Kant, Ricœur signale une autre dimension beaucoup moins évoquée dans la tradition philosophique : le mal physique, la souffrance, l'homme victime⁶³⁹. Comme nous l'avons noté plus haut, une des critiques centrales que Ricœur adresse à la philosophie hégélienne de l'histoire, c'est la question des victimes, de l'homme qui inflige la souffrance à l'homme. Or, celle-ci, d'après Ricœur, n'est pas non plus développée chez Kant⁶⁴⁰ qui souligne plutôt le mal moral au sens de transgression et perversion de la loi comme maximes. Ainsi, ce n'est pas à travers Kant, mais à travers le mythe qui contient des récits d'hommes souffrants, que Ricœur dégage le mal physique, bien que le mythe mêle à la fois le mal-agir et la souffrance et ne distingue pas l'éthos et le cosmos, etc.

3.3.4. Le mal et la négativité

Forts de ces explications, reprenons à présent la question que nous avons laissée en suspens concernant la relation entre la négativité et le mal. Il faut tout d'abord signaler qu'il y a deux sortes de négativité : l'une se réclamant du mal métaphysique en abolissant le mal moral, l'autre qui lui garde son statut inscrutable en mettant l'accent sur l'existence du penchant au mal inné dans la nature humaine.

Si Hegel traite la négativité comme moteur de l'histoire, soit idéal comme il l'élabore dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, soit réel comme

⁶³⁹ Comme l'indique Ricœur, « si nous avons quelques traditions bien constituées concernant le mal moral, le péché, nous n'en avons point concernant le mal subi, la souffrance, autrement dit la figure de l'homme victime plutôt que de l'homme pécheur. L'homme pécheur donne beaucoup à parler, l'homme victime, beaucoup à se taire » (Paul Ricœur, « Le scandale du mal », *op.cit.*, p.58).

⁶⁴⁰ *Ibidem.*

dans la *Philosophie de l'histoire*, c'est qu'il était bien conscient de la problématique du mal. Néanmoins, la négativité est plutôt teintée de la couleur ontologique et soumise à l'*effectuation de l'Esprit*. La négativité incarnée dans le mal métaphysique n'est jamais aussi radicale que l'on pense. C'est-à-dire, si la négativité est absorbée dans le panlogisme, peut-on encore dire que la négativité soit radicale ? Comme le dit B. Bourgeois : « En Hegel, l'héraclitéen est bien présent, mais intégré au parménidien ! »⁶⁴¹. Si la négativité ne prend plus un rôle premier dans le déroulement de l'esprit, le panlogisme hégélien ne ressemble-t-il pas aussi à l'affirmation originaire chère à Ricœur ?

Comme le dit Hegel, « le mal n'est pas autre chose que l'inadéquation de l'être au devoir être » (*Encyclopédie*, § 472). Cela conduit la question du mal à la réalisation de l'Être, plus précisément de l'Esprit, et la situe alors dans le cadre ontologique⁶⁴². Comme nous le savons, le savoir absolu, où la négativité joue un rôle principal, se constitue par l'*Aufhebung* totale dans chaque étape du développement de l'Esprit. Il y a une relation entre la logique et la négativité qui mérite d'être soulignée pour comprendre la question du mal chez Ricœur. Celui-ci estime d'abord que le système hégélien est une structure relevant à la fois du panlogisme et du pantragisme. Et si l'on y regarde de plus près, la dialectique négative hégélienne est un pantragisme soumis au panlogisme plutôt que le contraire. Selon la logique de la raison divine, au sens strict, le mal n'existe pas. Si l'on veut, le mal est relatif. Il n'est qu'un moment nécessaire dans le parcours de la réalisation de l'Esprit. La philosophie hégélienne de l'histoire dilue donc la problématique du mal moral. Comme le dit justement Ricœur : « Si le mal est reconnu et intégré dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, ce n'est plus à vrai dire comme

⁶⁴¹ Bernard Bourgeois, « La fin de l'histoire universelle », *Hegel, Les actes de l'esprit*, op.cit., p.152.

⁶⁴² Ce point de vue ontologique justifie en fin compte que le mal en soi n'existe pas. En cela, il se distingue de Hobbes et Spinoza que l'on appelle naturalistes ou relativistes. Pour Hobbes, ce qu'on appelle mal, c'est ce qui nous déplaît. Il écrit que « chaque homme appelle bon ce qui lui est agréable pour lui-même et appelle mal ce qui lui déplaît » (*Nature humaine*, VIII, 3). Spinoza tient le mal pour tout genre de tristesse au sens de ce qui frustre le désir et de ce qui nous contrarie (Baruch Spinoza, *Ethique*, présentation, trad. Et notes de C. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1964, IX, XXX).

mal, mais comme contradiction ; sa spécificité est noyée dans une fonction universelle, dont Kierkegaard disait qu'elle est le Maître-Jacques de l'hégélianisme : la négativité. La négativité dit aussi bien l'inversion du singulier dans l'universel, l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur dans la force, la mort, la lutte, la faute. Toutes les négativités sont noyées dans *la* négativité » (CI, 309). Autrement dit, le mal est médiatisé, dépassé par un destin logique et progressif du savoir absolu divin :

« La négativité est, à tous les niveaux, ce qui contraint chaque figure de l'Esprit à se renverser dans son contraire et à engendrer une nouvelle figure qui tout à la fois supprime et conserve la précédente, selon le sens double de l'*Aufhebung* hégélienne. La dialectique fait ainsi coïncider en toutes choses le tragique et le logique : il faut que quelque chose meure pour que quelque chose de plus grand naisse. En ce sens, le malheur est partout, mais partout dépassé, dans la mesure où la réconciliation l'emporte toujours sur le déchirement. Ainsi Hegel peut-il reprendre le problème de la théodicée au point où Leibniz l'avait laissé, faute de ressources autres que le principe de raison suffisante » (L3, 223).

La problématique du mal est ainsi conduite du cadre moral au métaphysique, de l'anthropologie à l'onto-théologie. Le mal devient un mal métaphysique. La souffrance, la violence que l'on appelle mal est ainsi moins que rien. Avec le mal métaphysique, le souci éthique est évanoui dans cette explication ontothéologique⁶⁴³.

Rappelons que Ricœur fait appel à la notion kantienne de mal radical pour éviter les conséquences du système hégélien. Le mal, inné dans la nature humaine, signifie l'inversion des maximes: il est une inversion de la bonne volonté en volonté mauvaise. L'affirmation selon laquelle le mal

⁶⁴³ Il faut signaler ici que si l'on renvoie à la question de la « terreur » évoquée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* ou du « déni du droit » (§§ 82-103) des *Principes de la philosophie du droit*, on ne peut pas dire que le mal moral ou le mal physique soient exclus chez Hegel.

existe ne signifie pas du tout une négativité radicale, un néant, puisque l'origine du mal moral n'est renvoyée qu'au libre arbitre. Par la priorité de la disposition au bien sur le penchant au mal, l'existence du mal n'occulte pas la possibilité de l'action humaine orientée vers le bien par l'espérance. Celle-ci nous rappelle la notion d'*affirmation originaire* selon laquelle l'être prime sur le néant ; elle rend aussi possible le parcours de l'homme faillible à l'homme capable.

Ainsi situé dans le cadre de la volonté, le mal radical sort du sens ontologique. Il s'inscrit dans le cadre anthropologique et est suspendu ontologiquement. Or, si l'on se demande d'où vient le mal (*Unde malum ?*), le renvoi de l'origine du mal à la nature humaine n'explique rien, car si Dieu existe, comment est-il possible que le mal soit inné à la nature humaine ? Donc, nous entrons dans la question : D'où vient que nous fassions le mal ? (*Unde malum faciamus ?*) Bien que Kant signale que l'origine du mal est inscrutable, le mal existe. S'il existe, cela ne signifie-t-il pas qu'il y a une négativité ontologique se représentant par le mal ? Cette affirmation du fait que le mal existe n'est-elle pas plus radicale que celle du mal métaphysique entendu comme contradiction et absorbé dans le panlogisme ?

3.3.5. La question du principe de liberté chez Ricœur

Dans la philosophie de l'histoire, Hegel insiste sans cesse sur le principe de liberté inscrit dans le déroulement de l'Esprit divin dans l'histoire du monde. Si le principe de liberté peut être tenu pour un des soucis principaux de la pensée hégélienne, nous pouvons nous demander, avec Christophe Bouton, si Ricœur ignore le principe de liberté, qui est l'enjeu de la philosophie spéculative⁶⁴⁴. Christophe Bouton, un des spécialistes français de la pensée hégélienne, considère que Ricœur, comme Arendt, rejette « en bloc l'héritage »⁶⁴⁵ de la philosophie hégélienne de

⁶⁴⁴ Cf. G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, op.cit., p.75.

⁶⁴⁵ Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire : fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, op. cit., p.279.

l'histoire, « adopte un scepticisme prudent »⁶⁴⁶. Pour lui, cela pose question : « D'un côté Ricœur rejette le principe de liberté de l'intelligibilité de l'histoire, de l'autre il hésite devant le principe de liberté qui, s'il n'est pas certain, semble tout du moins possible à ses yeux. La solution qu'il envisage est alors de contester l'unité du concept de liberté. Mais en affirmant qu'il existe différentes idées de liberté, variables en fonction des peuples et des cultures, la réflexion sur l'histoire ne risque-t-elle pas de buter de nouveau, tacitement, sur l'aporie du relativisme »⁶⁴⁷ ?

D'après Ricœur, « l'effectuation de la liberté ne peut être tenue pour l'intrigue de toutes les intrigues » (TR3, 298). Au sens du refus du savoir absolu de l'esprit dont la substance est la liberté, Ricœur est sûrement relativiste. Si nous essayons de cerner l'attitude sceptique et relativiste devant le principe de liberté de Hegel, il nous faut éviter le préjugé selon lequel Ricœur nie l'exigence de la liberté et de son effectuation. Au contraire, à ses yeux, le principe de liberté doit être examiné par l'effectuation concrète ; c'est-à-dire que l'on ne peut présupposer le principe de liberté dans la réalité, tel que l'estime Hegel. Si l'expression « scepticisme prudent » ou « relativisme » nous semble quelque peu péjorative pour qualifier l'attitude ricœurienne face à la liberté, nous pourrions l'adopter en la transformant de manière plus positive sous la forme de « prudence sceptique »⁶⁴⁸. Cette dernière expression, à notre avis, n'a rien de péjoratif, mais décrit bien la réfutation ricœurienne d'un optimisme basé sur la conviction du savoir absolu.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p.284. Rejetant l'antinomie de l'histoire qui devient ensuite l'antinomie du jugement historique, C. Bouton distingue « le positivisme, qui prétend connaître le passé tel qu'il a été, et le relativisme, qui revendique à l'inverse la pluralité infinie des interprétations » (*ibid.*, p.11).

⁶⁴⁷ *Ibidem.*

⁶⁴⁸ En ce qui concerne le scepticisme de Ricœur, nous pouvons aussi renvoyer à l'article d'Olivier Abel. (cf : Olivier Abel » Paul Ricœur sceptique », *Hommage à Paul Ricœur*, Paris, 2006, pp.7-39. Ce livre est le recueil de la conférence de 2004, à l'occasion de la troisième Journée mondiale de la philosophie organisée par l'Institut de philosophie internationale, et soutenue par l'UNESCO. Il est disponible dans le site indiqué ci-dessous : <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001460/146014fo.pdf>.

Comme nous le savons, en ce qui concerne la liberté, Ricœur, tout d'abord, la situe dans le cadre de l'éthique au lieu du cadre ontothéologique. C'est surtout à cause du mal, de la souffrance des victimes⁶⁴⁹ que Ricœur est à la fois prudent et sceptique devant le principe de liberté lié à une théodicée où le mal métaphysique abolit le mal moral ainsi que le mal physique. De plus, dès que l'on renvoie à la réalisation matérielle du principe de liberté chez Hegel, en l'occurrence, à la raison politique construite par l'État, on peut constater pourquoi cette réalisation doit être mise en doute, car il existe un mal venant de la raison politique : la raison étatique. Rappelons-nous que, dans son article « Le paradoxe politique », Ricœur nous avertit que « le plus grand mal adhère à la plus grande raison ». Mettant en question l'idée hégélienne selon laquelle l'histoire du monde peut être imaginée comme totalité effectuée du principe de liberté, Ricœur estime que « nous ne sommes même pas sûrs que l'idée de la liberté soit le point focal de cette effectuation, surtout si on met l'accent principal sur l'effectuation *politique* de la liberté » (TR3, 297-298). Bien que Ricœur constate la précarité de la raison politique, cela ne le conduit pas à une approche anarchique ou à l'atomisme politique, mais à la mise en relief de l'intégration nécessaire de l'institution dans la pensée éthique. Pour cela, il s'appuie sur la *Sittlichkeit* (la vie éthique) hégélienne. Ainsi, le spectre hégélien ne disparaît pas avec l'énoncé de « renoncer à Hegel », même après qu'on en a accepté l'incrédibilité⁶⁵⁰. Autrement dit, « l'exigence hégélienne n'a pas disparu

⁶⁴⁹ En ce qui concerne la critique ricœurienne selon laquelle, face au fait des victimes, il y a réconciliation sans consolation dans la philosophie hégélienne de l'histoire, C. Bouton nous semble être d'accord avec Ricœur et tient la question des victimes pour la faiblesse majeure de la réconciliation hégélienne. C'est ainsi qu'il écrit : « La totalisation rationnelle du réel qui assure *a priori* le triomphe de la raison dans le processus historique est devenu impossible. Et ce particulièrement face à des événements d'une horreur indicible comme la Shoah, qui nous invite à remettre en question, en tout cas à repenser l'optimisme rationaliste de Hegel » (Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire : fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, op.cit., p.302).

⁶⁵⁰ Comme le remarque Ricœur dans l'historiographie allemande : « Plus l'histoire devient empirique, moins l'histoire spéculative restait crédible. Or, qui ne voit aujourd'hui combien était elle-même lourde d'« idées » une historiographie qui se croyait à l'abri de la spéculation ? Dans combien de ces « idées » ne reconnaissons-nous pas aujourd'hui les doublets inavoués de quelque spectre hégélien, à commencer par les concepts d'esprit d'un

avec le renoncement au savoir absolu »⁶⁵¹, comme le dit Oliver Mongin. C'est la raison pour laquelle Ricœur revient à Hegel.

peuple, de culture, d'époque, etc... » (TR3, 295). Pour exemple, Ricœur commente l'oeuvre de Ranke en ces termes : « Le plus étonnant est la rencontre chez Ranke des deux courants de la critique anti-hégélienne. D'un côté, la ruse de la Raison est dénoncée comme “une représentation suprêmement indigne de Dieu et de l'humanité” (*eine höchst unwürdige Vorstellung von Gott und Menschheit*) – pour le plus grand bénéfice d'une théologie de l'histoire sans philosophie : “Chaque époque est immédiatement liée à Dieu”. De l'autre, l'historien ne veut connaître que les faits et entend atteindre le passé tel qu'il a été, pour le plus grand bénéfice d'une historiographie également sans philosophie » (TR3, 295, note 1).

⁶⁵¹ Olivier Mongin, *Paul Ricœur, op. cit.*, p. 249.

**Quatrième partie : L'intégration,
l'application des acquis hégéliens dans la
philosophie de Ricoeur**

Nous allons aborder à présent ce qui nous semble le cœur, l'aboutissement de la philosophie ricoeurienne, ou du moins, en ce qui concerne l'influence de Hegel chez lui. En effet, il semble que ces notions, la Sittlichkeit et la reconnaissance, aient été approfondies vers la fin de sa vie. Mais ce n'est pas vraiment le point de vue chronologique, d'ailleurs discutable, qui nous intéresse en réalité. Non, le point principal, comme nous l'avons rappelé et constaté dans les différentes sections qui ont précédé, c'est que Ricœur accorde beaucoup d'importance à l'anthropologie. Pour lui, le sens de la philosophie est là : il s'agit de rester modeste et de savoir, tout comme Kant, où sont les limites de ce qu'elle peut penser. De plus – et surtout, nous risquerions-nous à dire – Ricœur met un point d'honneur à souligner l'importance de l'action, d'une philosophie qui ne se contente pas de raisonner mais qui prend ses responsabilités et agit, non pas seulement au niveau individuel mais aussi au niveau de la communauté, d'où l'importance de penser les institutions. C'est essentiellement de cela qu'il s'agira ici.

En quelque sorte, si dans la troisième section nous avons exposé des concepts ricoeuriens en réaction à la pensée de Hegel, (et, on le sait, lorsqu'il y a réaction, c'est qu'il y a influence au départ – s'il y a négativité, l'affirmation originaire la précède), il sera question dans cette section-ci des apports positifs de Hegel, des points que Ricoeur entend partager avec lui.

4.1. La *Sittlichkeit* anthropologique

« Les raisons de ‘renoncer à Hegel’ au plan de la philosophie politique ne sont pas comparables à celles qui se sont imposées à moi au plan de la philosophie de l’histoire. Le projet philosophique de Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* me reste très proche, dans la mesure où il renforce les thèses dirigées [...] contre l’atomisme politique. Nous avons alors admis que c’était seulement dans un milieu institutionnel spécifique que les capacités et dispositions qui distinguent l’agir humain peuvent s’épanouir » (SA, 296).

4.1.1. Introduction

Comme nous l’avons dit dans la partie précédente, « Renoncer à Hegel » ne signifie pas que la pensée hégélienne ait perdu toute sa crédibilité. Ricœur l’avoue lui-même, son ouvrage des années 50, *Le volontaire et l’involontaire*, restait « très subjectiviste et presque solipsiste »⁶⁵², car la liberté humaine ne se manifeste vraiment qu’à travers les institutions qui constituent un passage indispensable de « la liberté abstraite à la liberté réelle »⁶⁵³. Pour Hegel tout comme pour Ricœur, une liberté réelle n’est jamais personnelle, ni absolument individuelle. La question de la réalisation de la liberté nous amène à nous interroger sur la *Sittlichkeit*, la vie éthique, de Hegel – l’effectuation de la liberté à travers des institutions. Du côté de Ricœur, il nous faut nous pencher sur la « petite éthique » dans *Soi-même comme un autre* (1990).

Dès les années 70, lors de son investigation sur le sens de la « raison pratique » chez Kant, Ricœur évoque la notion de « sagesse pratique ». Celle-ci, appréciée par notre auteur, est au départ entendue comme la *phronèsis*⁶⁵⁴ d’Aristote (TA, 246). Plus tard, cette définition évolue chez

⁶⁵² Paul Ricœur, « Hegel aujourd’hui », *op.cit.*, p.188.

⁶⁵³ *Ibidem*.

⁶⁵⁴ La *phronèsis*, la sagesse pratique, est traduite en latin par *prudentia* (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, nouvelle trad. avec intr. et note de J. Tricot, Paris, Vrin, 1987, VI, 5, 1140 a

notre auteur car il l'élargit afin de fondre ensemble les pensées d'Aristote, de Kant et de Hegel. Cette notion sera le coeur de sa « petite éthique ». Précisément, il envisage d'intégrer à sa notion de « sagesse pratique » – qui vise « la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes » (SA, 202 ; L3, 257) – à la fois la *phronêsis* d'Aristote, la *Moralität* kantienne et la *Sittlichkeit* hégélienne. Or, cette intégration peut sembler sujette à caution.

Selon Jean-François Kervégan, la *Sittlichkeit* « [...] n'est pas une "partie" de l'esprit objectif, qui serait juxtaposée au droit et à la moralité ; en réalité, elle seule répond véritablement à la définition hégélienne de l'esprit objectif »⁶⁵⁵. S'il en est ainsi, après avoir vu que Ricœur tente de remplacer l'esprit objectif par l'intersubjectivité (2.4) et que dans le renoncement à la philosophie de l'histoire, l'État, situé dans la *Sittlichkeit*, est la matière de la liberté de la Raison divine (3.1), est-il encore envisageable pour Ricœur d'emprunter la notion de *Sittlichkeit* ? N'est-il pas contradictoire de refuser le savoir absolu qui est la présupposition de la *Sittlichkeit* et de réfuter la définition hégélienne de l'État en accueillant la *Sittlichkeit* qui l'englobe ? Rappelons ce que disait Ricœur du savoir absolu :

« Le savoir absolu s'avère n'être qu'une prétention. Toutes nos questions sur la dialectique procèdent de cet effondrement, de notre incrédulité à l'égard de la prétention au savoir absolu. Tous ceux qui, à des titres divers, se disent dialecticiens partent de cette incrédulité ; c'est pourquoi ils ne tiennent dans leurs mains que les morceaux brisés du système effondré. Ma propre investigation n'échappe pas à la règle »⁶⁵⁶.

24-28 ; voir Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, Puf, 1963 ; SA, 205, note 2 et 3).

⁶⁵⁵ Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel, Hegel et l'esprit objectif*, op. cit., p.364. Comme le dit Hegel dans Encycl, §513, la *Sittlichkeit* désigne à la fois « l'achèvement de l'esprit objectif » et « la vérité de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif eux-mêmes ».

⁶⁵⁶ Paul Ricœur, « Le 'lieu' de la dialectique », op.cit., p.93. Ce paragraphe a déjà été cité dans le chapitre « L'anthropologie philosophique du Retour à Hegel » de cette thèse. Par ailleurs, contrairement à ce que pense Hegel, selon lui, la « Représentation » est « la forme figurée de l'auto-manifestation de l'absolu » (CI, 470) ; Ricœur estime avec réticence : « Le

Si la *Sittlichkeit* est intégrée dans la « petite éthique » de Ricœur, cela nous dit d'une part qu'il ne jette pas tous « les morceaux brisés du système effondré ». D'autre part, en s'appropriant des morceaux de la pensée hégélienne, il est impossible que les sens originels ne soient pas modifiés, y compris celui de la *Sittlichkeit*. Ainsi, Ricœur effectue un « tri »⁶⁵⁷ ou une séparation au sein du système total de Hegel. Notre auteur modifie et délimite l'emprunt de la *Sittlichkeit* afin de l'incorporer à la petite éthique. En effet, il « dissocie, autant qu'il est possible, les admirables analyses de la *Sittlichkeit* de l'ontologie du *Geist* – de l'esprit – qui transforme la médiation institutionnelle de l'État en instance capable de se penser elle-même » (SA, 297). Une fois de plus, nous pouvons observer l'approche anthropologique sans absolu de l'interprétation que fait Ricœur de Hegel: sa *Sittlichkeit* anthropologique se distingue de la « *Sittlichkeit* totalisante »⁶⁵⁸ de Hegel.

Si notre auteur cherche à dissocier la *Sittlichkeit* du savoir absolu, c'est qu'il veut lui garder sa spécificité institutionnelle. Or, cette appréciation, quoique limitée, de la *Sittlichkeit* hégélienne a déjà été évoquée dans le chapitre sur Freud (2.2), celui sur l'« intersubjectivité » de Husserl (2.3) et celui sur la « raison pratique » de Kant (1.4). Chaque rencontre avec ces différentes disciplines doit être la toile de fond de la modification et à son tour de l'intégration de la *Sittlichkeit* hégélienne chez Ricœur. C'est cela qui nous permettra de bien saisir sa *Sittlichkeit* anthropologique.

Voici donc comment nous articulerons ce chapitre. Tout d'abord, nous allons étudier ce que désigne la *Sittlichkeit* hégélienne (4.1.1). Puis, nous reviendrons à la *Sittlichkeit* au sens ricœurien (4.1.2) qui est abordée et considérée comme l'homologue de la notion de « paternité freudienne »

savoir absolu n'est peut-être que la visée, jamais effectuée, de la représentation elle-même » (CI, 471).

⁶⁵⁷ Concernant ce tri, nous pouvons renvoyer à l'article de Weil intitulé « Hegel et nous » dans lequel, à la suite de Benedetto Croce, il déclare que « la construction s'était écroulée, mais que dans les décombres on trouvait beaucoup de choses précieuses » (Eric Weil, « Hegel et nous », *Philosophie et réalité, Derniers essais et conférence*, t. I, *op. cit.*, p.97).

⁶⁵⁸ Nous empruntons ici l'expression de Bernard Stevens. (Voir Bernard Stevens, *L'apprentissage des signes*, *op.cit.*, p.246).

(4.1.2.1) et comme outil pour éclairer l'« intersubjectivité husserlienne » (4.1.2.2). Enfin, au sein de la différence, mise en avant par notre auteur, entre l'éthique et la morale, nous nous focaliserons sur le rôle de la *Sittlichkeit* face à la notion de « raison pratique » (4.1.2.3) pour aboutir à la « petite éthique » (4.1.3). Nous allons ainsi dégager deux points : la différence entre éthique et morale et la question de l'institution.

4.1.2. La *Sittlichkeit* hégélienne⁶⁵⁹

Voyons tout d'abord ce que désigne la *Sittlichkeit* hégélienne. Ce mot est traduit de façons très diverses, par *morale concrète*, *moralité objective*, *morale vivante*, *éthicité*, *ordre éthique*, *vie éthique*... Il nous semble pouvoir dire sommairement, au vu de ces différentes traductions, que si l'on fait allusion au caractère substantiel de la *Sittlichkeit*, on peut la traduire par « éthicité » ou « moralité objective » ; si l'on se réfère à la dimension interpersonnelle, on peut utiliser la traduction « ordre éthique » ou « vie éthique ».

Néanmoins, qu'elle soit renvoyée à une substantialité ou à l'intersubjectivité, la *Sittlichkeit* désigne la relation interpersonnelle institutionnalisée dans laquelle les individus atteignent une « effectivité concrète de la liberté » (PhD, § 142). Elle est « le Bien vivant » (PhD, § 142). Si l'« effectivité concrète de la liberté » n'est pas pour nous un fait réalisé, elle nous offre la grille de lecture avec laquelle Hegel ordonne une hiérarchie de l'esprit objectif – du droit abstrait à la *Sittlichkeit* en passant par la moralité – et montre les exigences de la réalisation de la liberté du vivre ensemble.

Historiquement, la *Sittlichkeit* hégélienne apparaît tout d'abord dans la période d'*Iéna* (1802-1807) – notamment dans le manuscrit du *Système*

⁶⁵⁹ Nous faisons allusion à son œuvre remarquable consacrée à l'esprit objectif hégélien. Voir Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel, Hegel et l'esprit objectif*, op. cit. ; Nous renvoyons aussi au commentaire d'André Lécivain dont *Hegel et l'éthicité* (Paris, Vrin, 2001) se focalise sur cette troisième partie des *Principes de la philosophie du droit*.

de la vie éthique (1802-1803)⁶⁶⁰ et le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) – et se situe ensuite dans le cadre de « l'esprit objectif » inscrit expressément dans la *Philosophie de l'Esprit*, troisième partie de *L'Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817)⁶⁶¹ ; le projet de l'esprit objectif est repris et aboutit aux *Principes de la philosophie du droit* (1821)⁶⁶².

Comme la notion hégélienne de *Sittlichkeit* s'inscrit dans le système de l'esprit objectif de la *Philosophie de l'Esprit* et dans les *Principes de la*

⁶⁶⁰ Comme l'écrit J. Taminiaux, « le *Systeme der Sittlichkeit* daterait de la fin de 1802 ou du début de 1803 » (G. W. F. Hegel, *Système de la vie éthique*, traduit et présenté par Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1976, p.9). Selon J.-F. Kervégan : « Dans les écrits d'Iéna, malgré la présence de multiples indices d'une évolution, le référent de la *Sittlichkeit* demeure la polis grecque, ou du moins la manière dont Hegel se la représente » (Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel, Hegel et l'esprit objectif*, op.cit., p.220).

⁶⁶¹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* 3, *Philosophie de l'esprit*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.

⁶⁶² Nous empruntons la traduction de Jean-François Kervégan des *Principes de la philosophie du droit*, abréviation comme PhD. Voir aussi G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. de Robert Derathé, Paris, Vrin, 1989.

La traduction qu'utilise Paul Ricœur est celle de R. Derathé. Celui-ci nous indique tout d'abord que le sens du droit ne correspond pas qu'au sens juridique, mais au sens plus large en tant qu'éthique dont le « thème propre est la vie éthique » (*ibid.*, p.10). Comme le dit Hegel : « Quand nous parlons ici de droit, nous n'entendons pas seulement le droit civil, comme on le fait d'ordinaire, mais la moralité, la vie éthique et l'histoire universelle qui, elles aussi, rentrent dans sa sphère, parce que le concept unit les pensées selon la vérité » (*ibid.*, § 33 add). De plus, dans l'*Encyclopédie* § 486, lorsque Hegel parle des mœurs, il écrit : « Cette réalité, en tant qu'existence empirique du libre vouloir, est le droit, qu'il ne faut pas prendre seulement dans le sens limité de droit juridique, mais dans un sens plus général, englobant l'existence empirique de toutes les déterminations de la liberté ». Le droit au sens hégélien porte sur « la réalisation effective de la liberté dans l'existence empirique » (*ibid.*, p.11) ; le droit n'est pas alors au sens négatif que lui donne Kant : « La limitation de ma liberté ou de mon libre arbitre, de telle sorte que celui-ci pût coexister avec le libre arbitre de tout autre selon une loi universelle » (*ibid.*, Présentation, p.11, note 18 : PhD § 29 Rem. Hegel renvoie à la *Doctrine du droit* de Kant, Introduction, § B et C). « Autrement dit, droit et devoir procèdent du même principe et ce principe commun est la liberté personnelle de l'homme. C'est pourquoi Hegel est amené à présenter une conception nouvelle des rapports du droit et du devoir, en affirmant l'identité des devoirs et des droits. » (PhD, Présentation, 11)

philosophie du droit, schématisons comme suit sa place dans les deux projets hégéliens:

Philosophie de l'Esprit

- 1. Le droit**
- 2. La moralité**
- 3. La *Sittlichkeit***
 - a. La famille**
 - b. La société civile**
 - c. L'État**

Principes de la philosophie du droit

- 1. Le droit abstrait**
- 2. La moralité**
- 3. La *Sittlichkeit***
 - a. La famille**
 - b. La société civile**
 - c. L'État**

Constatons avant tout la parfaite symétrie des deux ouvrages.

La première étape de l'esprit objectif, le droit (abstrait), a son point de départ dans la prise de possession, c'est-à-dire que je place ma volonté en la chose et que « la chose reçoit le prédicat d'être mienne » (PhD §59). Comme cette prise de possession est « très indéterminée » (PhD § 58), l'homme doit ensuite instituer des règles pour que le fait de la possession des choses soit affirmé. C'est par la médiation du contrat que ces choses, possédées par l'homme, sont dorénavant tenues pour propriété privée. Ainsi la propriété se détache du sens de la possession. Grâce au contrat, la propriété « exclut l'autre volonté » (PhD § 72) et est reconnue par autrui. Néanmoins, cette relation entre l'un et l'autre inscrite dans la propriété est encore abstraite et dépourvue d'universalité, car elle s'attache encore à l'avoir et reste ainsi extérieure à son être.

La deuxième étape de l'esprit objectif, la moralité, concerne une relation plus intime à l'individu que la propriété. Par rapport au droit abstrait qui « est un droit de contrainte » (PhD § 94), la moralité signifie que l'homme tient au principe du devoir-être dans lequel il garde l'autonomie de sa volonté comme exigence de liberté. Ainsi, l'homme instaure une loi intérieure et universelle de la liberté, telle qu'on la trouve dans la

conscience-morale⁶⁶³. Or, cette dernière, dépourvue du contenu objectif, reste encore subjective et n'entraîne pas une application extérieure, une effectuation réelle de la liberté. Autrement dit, le principe de l'universalisation de la conscience-morale reste dans le *devoir-être* au lieu de l'*être*.

La troisième étape de l'esprit objectif, la *Sittlichkeit* implique quant à elle une dimension à la fois intersubjective et communautaire. D'après Hegel, elle provient de la coutume ou de l'habitude (*als Sitte*)⁶⁶⁴ en tant que seconde nature de l'homme, par rapport à la première nature qui est son

⁶⁶³ Pour Hegel, « la conscience morale véritable est la disposition d'esprit à vouloir ce qui est bon en soi et pour soi ; elle a, par conséquent, des principes stables ; en l'occurrence, ce sont, pour elle, les déterminations et les obligations objectives pour soi. Distincte de ce contenu qui est le sien, de la vérité, elle n'est que l'aspect formel de l'activité de la volonté, laquelle, en tant que cette volonté-ci, n'a aucun contenu en propre. Mais le système objectif de ces principes et de ces obligations, ainsi que la réunion du savoir subjectif avec celui-ci, ne sont présents-là qu'au point de vue de l'éthicité. Ici, au point de vue formel de la moralité, la conscience-morale est dépourvue de ce contenu objectif, elle est ainsi pour soi la certitude formelle infinie de soi-même, laquelle, pour cette raison même, est en même temps en tant que certitude de ce sujet-ci » (PhD, §137).

⁶⁶⁴ Dans les *Principes de la Philosophie du Droit*, Hegel désigne l'origine de la *Sittlichkeit* en ces termes : « Dans l'identité simple avec la réalité effective des individus, l'élément que nous appelons *sittlich*, ou éthico-social, la façon d'agir générale de ceux-ci, apparaît comme coutume, (*als Sitte*) – et l'habitude de ce comportement dit *sittlich* apparaît comme une seconde nature mise à la place de la volonté première et simplement naturelle, et qui est l'âme intime et profonde, la signification et la réalité effective de leur existence, l'Esprit comme monde vivant et présent, et dont la subsistance n'est Esprit qu'à partir d'alors. Additif : De même que la nature a ses lois, de même que l'animal, les arbres, le soleil accomplissent tous leur loi, la coutume, l'éthos social, *die Sitte*, est du ressort de l'esprit de liberté. La coutume est ce que le droit et la morale ne sont pas encore : elle est Esprit. Dans le droit en effet, la particularité n'est pas encore celle du concept, mais seulement celle de la volonté naturelle. De même, au niveau de la moralité, la conscience de soi n'est pas encore conscience spirituelle. Il ne s'agit là encore que de la valeur du sujet en lui-même ; j'entends par là que le sujet qui se détermine selon le Bien et contre le Mal a encore la forme de l'arbitraire. En revanche, au point où nous en sommes, au niveau de la *Sittlichkeit*, la volonté est volonté de l'Esprit, elle a un contenu substantiel adéquat à soi-même » (PhD§ 151).

existence immédiate, animale⁶⁶⁵. Ainsi, la coutume, apparaît comme une vie collective d'où émane une volonté rassemblée. Les individus ne peuvent avoir une certitude de la liberté réelle que dans cette effectivité éthique ; ils « possèdent effectivement dans l'élément-éthique leur essence propre, leur universalité interne » (PhD, §153).

La *Sittlichkeit* s'inscrit dans une hiérarchisation de la famille à l'Etat en passant par la société civile (cf. PhD, §157 ; *Encyclopédie*, §487, C.⁶⁶⁶). Cette hiérarchisation nous montre, d'une part, l'importance pour Hegel de l'institution éthico-politique ; d'autre part, elle éclaire le parcours de la liberté abstraite à la liberté réelle dans laquelle l'homme peut vraiment se réaliser. La *Sittlichkeit*, à la différence de la *Moralität* kantienne, renvoie au domaine politique, surtout à l'État ; elle dépasse le cadre purement moral et constitue une charnière entre l'éthique et la politique. La grandeur des *Principes de la philosophie du droit*, qui donne à réfléchir sur la suite « morale-droit-politique »⁶⁶⁷, ne doit pas être occultée par le contenu de la philosophie hégélienne de l'histoire que nous pourrions être tentés, et c'est le cas pour certains philosophes, d'utiliser comme grille d'interprétation de toute l'oeuvre hégélienne.

⁶⁶⁵ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, op.cit., p.140.

⁶⁶⁶ D'après Jacques Taminiaux, « le paragraphe 487 de l'*Encyclopédie* résume le mouvement de l'esprit objectif dont le troisième moment est la *Sittlichkeit*. Hegel y écrit : "La volonté libre est : A. D'abord immédiate et par suite individuelle, c'est la personne ; l'existence que celle-ci donne à cette liberté, c'est la propriété. Le droit comme tel est droit abstrait, formel ; B. Réfléchi en soi, de façon à avoir son existence en soi-même et que par suite, elle est aussi déterminée comme particulière ; c'est le droit de la volonté subjective, la moralité (*Moralität*) ; C. La volonté substantielle, c'est la réalité conforme à sa notion dans le sujet et la totalité de la nécessité – c'est la vie éthique (*Sittlichkeit*) dans la famille, la société civile et l'Etat » (G.W.F. Hegel, *Système de la vie éthique*, traduit et présenté par Jacques Taminiaux, op. cit., p.89-90).

⁶⁶⁷ Ricœur évoque les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, « qui ont bien souvent supporté à eux seuls les réflexions des philosophes professionnels de ma génération portant sur la séquence *morale-droit-politique*. [...] c'est le lien entre l'éthique et la politique qui était l'objet principal de notre souci, et l'impasse était faite sur le statut spécifique du juridique » (Paul Ricœur, *Le Juste 1*, Paris, Esprit, 1995. p.8-9).

4.1.3. La *Sittlichkeit* selon Ricœur

Quel est le rôle de l'idée de *Sittlichkeit* hégélienne chez Ricœur ?

Notre auteur traduit la *Sittlichkeit* précisément par « la vie éthique concrète »⁶⁶⁸. Cette traduction désigne un « lieu » où s'exerce une liberté effective dans la relation interpersonnelle. Ricœur est d'accord avec Hegel sur les caractéristiques institutionnelles de l'esprit. Pour lui, la *Sittlichkeit* hégélienne est « le réseau des croyances axiologiques qui règlent le partage du permis et du défendu dans une communauté donnée » (TA, 251).

Tous les thèmes associés à la notion de la *Sittlichkeit* – la famille, la société civile, l'Etat, la justice, la relation entre la morale et l'éthique, etc... – sont abordés dans l'entreprise de Ricœur, même s'il les traite de manière fragmentaire contrairement à Hegel. Pour ce qui est de la traduction de la *Sittlichkeit* chez Ricœur, il nous dit que « nous avons employé en français “vie éthique” pour traduire un mot allemand de grande portée qui est le mot “Sitten” : les mœurs ; c'est-à-dire qu'au lieu de partir de l'idée abstraite du devoir moral, de l'obligation, on part de la pratique des mœurs ; il y a là une sorte d'écho à Aristote qui précisément a écrit une éthique à partir du mot “ethos”, les mœurs ; donc comme on ne pouvait pas employer le mot “mœurs” en français comme l'allemand emploie “Sitten”, on a traduit par éthique ; dans le mot vie éthique, il y a une volonté de concrétude de la pratique des hommes et pas seulement de leurs obligations abstraites morales »⁶⁶⁹

Nous allons à présent nous pencher sur la *Sittlichkeit*, dans le cadre de l'esprit objectif, dans les recherches de Ricœur. Le premier thème qu'il met en relation avec cette notion est la parenté freudienne⁶⁷⁰ dans les années 60.

⁶⁶⁸ Ricœur Paul, « La raison pratique » (1979), *Du texte à l'action*, op. cit., p.251.

⁶⁶⁹ Paul Ricœur, « La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don », Conférence : Première journée de la philosophie à l'UNESCO, 21, novembre 2002 ; texte disponible en pdf sur le site : http://fgimello.free.fr/documents/don_paul_ricoeur.pdf, pp.1-2.

⁶⁷⁰ Paul Ricœur, « La paternité : du fantasme au symbole », *Le conflit des interprétations*, op.cit., pp.463-470. Voir aussi le chapitre 2.2 de cette thèse.

Le second thème est celui de l'intersubjectivité⁶⁷¹ husserlienne, qu'il explora dans les années 70. Ensuite, il nous faudra nous pencher sur l'article « La raison pratique », datant de 1979, dans lequel Ricœur fit dialoguer, avec sa méthode de la dialectique fragmentaire (greffe herméneutique), la raison pratique de Kant et la *Sittlichkeit* hégélienne. Tentant de construire une herméneutique du soi autour de « l'action sensée », Ricœur intègre plus tard la *Sittlichkeit* hégélienne, la vie éthique concrète⁶⁷², dans « la petite éthique », laquelle est parue dans la 3e partie de *Soi-même comme un autre* (1990). C'est à travers ces quatre « dialogues » avec notre notion que nous pensons pouvoir éclairer le sens de celle-ci chez notre auteur.

4.1.3.1. La *Sittlichkeit* en tant qu' « homologue » du thème de la paternité freudienne

Revenons tout d'abord à la réflexion ricœurienne sur Freud. Comme nous l'avons déjà dit, lorsqu'il lit Freud, Ricœur s'inspire des figures de la *Phénoménologie de l'esprit* et de la *Sittlichkeit* dans l'*Encyclopédie*. (2.2). C'est pour cette raison qu'il définit « la conscience comme une tâche » qui débouche sur un mouvement téléologique. Nous verrons que c'est dans ce contexte qu'il renvoie la question de la paternité freudienne à la *Sittlichkeit*.

La paternité freudienne⁶⁷³ – inscrite dans l'économie du désir – est représentée par le fantasme de la figure du père dont découle le complexe de l'Œdipe⁶⁷⁴. Ricœur, qui veut penser la figure du père dans une relation « non

⁶⁷¹ Paul Ricœur, « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », *Du texte à l'action*, op.cit., pp.281-302. Voir aussi le chapitre 2.3 de cette thèse.

⁶⁷² Ricœur traduit auparavant la *Sittlichkeit* par « la vie éthique concrète » dans l'article intitulé « La raison pratique » (TA, 251).

⁶⁷³ On ne sera pas étonné de voir que Ricœur reprend pour guide la philosophie de l'esprit de Hegel, comme il l'avait fait dans *De l'interprétation* ; cependant, il envisage d'aller plus loin, « en particulier au-delà de la phénoménologie proprement dite, dont Hegel a montré dans l'*Encyclopédie* l'insuffisance » (CI, 464)

⁶⁷⁴ D'après Ricœur, « le point critique de l'Œdipe est à chercher dans la constitution initiale du désir, à savoir sa mégalomanie, la toute-puissance infantile. C'est d'elle que procède le fantasme d'un père qui détiendrait des privilèges dont le fils devrait s'emparer pour pouvoir être lui-même. Ce fantasme d'un être qui détient la puissance et qui la refuse pour en priver son fils, est, comme on sait, la base du complexe de castration, sur lequel s'articule le désir

parentale » ou bien « non libidinale », désigne comme homologue à Freud la philosophie hégélienne de l'esprit. Rappelons qu'avec les figures de l'Esprit, il s'agit de relations interpersonnelles qui s'inscrivent dans l'avoir, le pouvoir et le valoir (DI, 488)⁶⁷⁵. C'est-à-dire que, pour Ricoeur, il existe certains sentiments qui n'appartiennent pas à la sphère biologique et ne procèdent pas de la vie, mais « de la réflexion dans l'affectivité humaine d'un nouveau domaine d'objets, d'une objectivité [...] et d'une aliénation non libidinale en son essence » (DI, 489).

Ricoeur constate que, à la différence de l'économie du désir de Freud, la philosophie hégélienne de l'esprit s'inscrit dans le système de la volonté, et plus précisément, de « la dialectique des volontés » (CI, 468). Il introduit ainsi les figures culturelles qui arrachent l'évolution interne du symbole paternel au primitivisme, à la simple continuité des générations. Elles sont « la dialectique du maître et de l'esclave », de la *Phénoménologie de l'Esprit*, les notions de « contrat » et de « famille » des *Principes de la philosophie du droit*. A la différence de ce primitivisme, le système de Hegel situe la paternité dans les réseaux institutionnels qui déterminent en retour la paternité.

En effet, Ricoeur constate que la relation entre père et fils chez Freud ressemble à l'histoire du doublement de conscience et à une lutte à mort, comme nous le remarquons dans la dialectique du maître et de l'esclave qui est celle du désir et du travail. Ce qui importe, aux yeux de Ricoeur, dans cette dialectique afin d'enrichir la notion de paternité de Freud, c'est la

de meurtre. Il n'est pas moins important de savoir que c'est de la même mégalomanie que procède la glorification du père tué, la recherche de conciliation et de propitiation avec l'image intériorisée, et finalement l'instauration de la culpabilité. Mort du père et châtiment du fils sont ainsi placés à l'origine d'une histoire qui est bien réelle quant à la pulsion, quoiqu'elle soit irréelle quant à la représentation » (CI, 460).

⁶⁷⁵ Ricoeur estime qu'« il n'y a pas de région de l'exister humain qui échappe à l'investissement libidinal de l'amour et de la haine ; mais l'important, c'est que, quel que soit l'investissement secondaire des relations interhumaines nouées à l'occasion de l'avoir, du pouvoir et du valoir, ces sphères de sens ne sont pas constituées par cet investissement libidinal » (DI, 488).

possibilité de la reconnaissance⁶⁷⁶. Cependant, d'après notre auteur, la dialectique du maître et de l'esclave n'est que « la lutte sauvage de la reconnaissance » (CI, 466). La dialectique du désir est ensuite conduite à la lutte de possession entre deux volontés et médiatisée, à son tour, par le contrat. Avec ce dernier, « un autre vouloir fait médiation entre mon vouloir et la chose, [...] une chose fait médiation entre deux vouloirs » (CI, 466). Chez Hegel, le vouloir est une conscience désirante ou un désir conscient. Or, la question de la volonté n'existe pas chez Freud : « La volonté est une catégorie de la philosophie de l'esprit. Elle ne prend corps que dans la sphère du droit, au sens large que Hegel lui donne, et qui est plus vaste que l'ordre juridique, puisqu'elle va du droit abstrait à la conscience morale et à l'existence politique » (CI, 467).

Par là, Ricœur, à la suite de Hegel, signale que le rôle du père doit être pensé dans la relation de la famille et celui de la famille dans la vie éthique. Il nous résume ainsi le parcours de cet esprit objectif :

« [...] en effet, dans la dialectique ascendante, il faut chercher la relation de famille bien au-delà du droit abstrait, sauter par-dessus la *Moralität*, qui pose une volonté subjective et morale, c'est-à-dire un sujet capable de dessein responsable devant lui-même, bref un sujet *schuldig*, comptable d'une action qui peut lui être imputée comme faute de sa volonté. Oui, il faut traverser toute cette épaisseur des médiations du droit abstrait et de la moralité, pour accéder au royaume spirituel et charnel de la *Sittlichkeit*, de la vie éthique. Or, le seuil de ce royaume, c'est la famille. Comprenons bien : il y a père parce qu'il y a famille et non l'inverse. Et il y a famille, parce qu'il y a *Sittlichkeit* et non l'inverse. Il faut donc d'abord poser ce lien spirituel et vivant de la *Sittlichkeit* pour retrouver le père » (CI, 468).

⁶⁷⁶ « Cette dialectique permet d'introduire la paternité elle-même dans un procès de reconnaissance ; mais la reconnaissance du père et du fils passe par la double médiation de la maîtrise des hommes et des choses, et de la conquête de la nature par le travail » (CI, 466).

Ainsi situé dans la vie éthique, l'esprit de la communauté éthique est honoré comme les Pénates qui équivalent au « père mort élevé à la représentation » (CI, 469-470) et deviennent « le symbole de la paternité » (CI, 470). Ce symbole est considéré comme « signifié de la substance éthique » et comme « lien qui rapproche les membres » (CI, 470)⁶⁷⁷. A la différence de la paternité freudienne, la paternité hégélienne, symbolisée par les Pénates, prévoit la nécessité de la mort du père, mais sans meurtrier. Comme le remarque Ricœur:

« Le véritable lien de parenté, [...], c'est celui qui s'établit au plan de la *Sittlichkeit*, de la vie éthique concrète ; or, ce lien élève la paternité au-dessus de la contingence des individus et s'exprime dans la représentation du lien des Pénates ; la mort du père est ainsi incorporée à la représentation du lien de paternité qui domine la suite des générations. Cette mort n'a plus besoin d'être un meurtre : elle est seulement la suppression de la particularité et de la "diversité extérieure des apparences" (§163) qu'implique l'instauration du lien spirituel » (CI, 481).

Ici, le caractère interpersonnel de la *Sittlichkeit* est bien dégagé. C'est ainsi que nous pouvons dire qu'il existe une intersubjectivité chez Hegel. Néanmoins, il ne semble pas que l'esprit hégélien puisse être complètement accepté, car il faut en extirper le savoir absolu. Par la rencontre entre Husserl et Hegel, en l'occurrence, entre « intersubjectivité » et « esprit », comme nous l'avons déjà vu, notre auteur précise encore son interprétation anthropologique de l'esprit hégélien.

4.1.3.2. La *Sittlichkeit* dans l'intersubjectivité

Dans le quatrième chapitre de la deuxième partie (2.4), nous avons évoqué la relation entre l'intersubjectivité husserlienne et l'esprit hégélien. Nous y avons remarqué que Ricœur refuse l'esprit objectif hégélien – en

⁶⁷⁷ Comme le cite Ricœur de Hegel, « au lieu de se réserver la contingence et l'arbitraire de l'inclination sensible, la conscience enlève le pouvoir d'engager à l'arbitraire et le rend à la substance, en s'engageant devant les Pénates » (PhD§ 164, remarque des *Principes de la philosophie du droit* ; CI, 470).

tant qu'entité indépendante de l'homme qu'il appelle l'hypostase de l'esprit objectif⁶⁷⁸ – et tente de remplacer ce dernier à la fois par l'intersubjectivité husserlienne et par la sociologie compréhensive webernienne. Ce remplacement définit la toile de fond de l'intégration de la *Sittlichkeit* dans la pensée de Ricœur. En effet, grâce à ce remplacement, la dimension de l'intersubjectivité de la *Sittlichkeit* est mise en relief. C'est une autre manière de délimiter la légitimité de l'esprit objectif – sans savoir absolu, ou bien, de manière plus positive, avec un savoir absolu qui serait comme une demande, un critère régulateur de l'identification entre raison et liberté.

Ricœur estime que « la phénoménologie de Husserl se joue sur sa capacité de ne rien supposer d'autre que l'analogie de l'ego pour soutenir toutes les constructions culturelles et historiques décrites par Hegel sous le titre de l'esprit » (TA, 295). C'est sur l'analogie de l'ego de Husserl que s'appuie Ricœur, c'est-à-dire que « l'analogie de l'ego doit être poursuivie de bas jusqu'en haut des communautés sans jamais invoquer une entité distincte de l'interrelation des ego » (TA, 296). Cette analogie de l'ego opère une modification de la *Sittlichkeit* hégélienne, car cette dernière s'inscrit alors dans les réseaux interpersonnels qui deviennent un critère de contrôle et se dénoue ainsi de l'esprit absolu. Selon Ricœur, cette analogie de l'ego est un transcendantal vide (TA, 295). Pour lui, il faut faire recours à un contenu empirique et on peut trouver ce dernier chez Max Weber.

D'après notre auteur, la sociologie compréhensive de Max Weber se définit en trois points.

Premièrement, l'action humaine peut être interprétée par son agent et l'individu est le porteur de sens. L'institution doit donc être perçue « par les membres de la communauté comme issue des motivations qui donnent sens à l'action » (TA, 297). Cet individualisme méthodologique – ou

⁶⁷⁸ Rappelons-nous que lorsque Ricœur évoque l'avantage de Husserl sur Hegel, il souligne le fait que Husserl refuse « sans compromission d'hypostasier les entités collectives » et manifeste une « volonté tenace de les réduire toujours à un réseau d'interactions » (TA, 301).

épistémologique⁶⁷⁹ – « constitue la décision anti-hégélienne la plus primitive de la sociologie compréhensive » (TA, 297). Selon Ricœur, cet individualisme paraît « mieux capable de résoudre théoriquement la dialectique entre la liberté et l'institution dans la mesure où les institutions apparaissent comme des objectivations, voire des réifications des relations intersubjectives qui ne présupposent jamais [...] un supplément de l'esprit » (TA, 256). Deuxièmement, « toute action [est] non seulement signifiante pour l'individu, mais orientée vers l'autre » (TA, 297). Troisièmement, aux yeux de Ricœur, Hegel vise à justifier l'objectivité de l'esprit inscrite dans les institutions, alors que Max Weber vise à réduire l'apparence d'« objectivité » accordée aux institutions à la « prévisibilité d'un certain cours d'action. C'est le caractère *probabilitaire* de ce cours d'action que nous réifions dans une entité séparable. Ce recours à la probabilité est décisif, en ceci qu'il vise à exclure l'illusion de l'existence d'une entité subsistante. Il combat la réification par une réduction » (TA, 299).

Ainsi, c'est l'intersubjectivité husserlienne et la sociologie compréhensive de Max Weber que Ricœur intègre plus tard dans le sens plus large de la raison pratique. Comme nous l'avons dit, Ricœur refuse l'affirmation selon laquelle l'entité institutionnelle peut être séparée des intentions humaines. S'il rejoint Weber, c'est que la pensée de ce dernier, basée sur l'individualisme épistémologique ou méthodologique, est une « entreprise systématique de désubstantialisation des entités collectives » (TA, 299) pour penser la dialectique entre liberté et institutions. Écoutons encore ce que dit Ricœur :

« Les implications de ce choix méthodologique concernant le concept de raison pratique sont considérables. Le destin de la raison pratique se joue désormais au niveau des processus d'objectivation et de réification au cours desquels des médiations institutionnelles deviennent étrangères au désir de satisfaction des individus. La raison pratique, dirai-je, est l'ensemble des mesures prises par les individus et les institutions pour préserver ou restaurer la dialectique réciproque

⁶⁷⁹ Ricœur, dans l'article intitulé « La raison pratique », utilise le terme d'« individualisme épistémologique » au lieu d'« individualisme méthodologique ».

de la liberté et des institutions, hors de laquelle il n'est plus d'action sensée » (TA, 256).

Si la *Sittlichkeit* est l'essentiel de l'esprit objectif et que l'on peut parler de *Sittlichkeit* chez Ricœur, il faut tenir compte de l'analogie de l'ego ainsi que de l'objectivité comprise comme probabilité et fondée dans l'individualisme. Néanmoins, cela n'est plus la *Sittlichkeit* hégélienne au sens strict du terme. Bien que nous ayons dégagé un premier sens de la *Sittlichkeit* chez Ricoeur grâce aux lectures qu'il fait des oeuvres de Freud, Husserl et Weber, il nous faut encore analyser sa critique de l'insuffisance de la moralité subjective de Kant, déjà critiquée avant lui par Hegel.

4.1.3.3. La *Sittlichkeit* dans la raison pratique

Nous retrouvons ici le style kantien post-hégélien de Ricœur qui veut « penser ensemble et autrement ou mieux » (1.4) Kant et Hegel. Dans l'article « La raison pratique » (1979), ce style va l'amener à concevoir l'« action sensée »⁶⁸⁰. À travers la critique de la raison pratique de Kant (4.1.2.3.1), Ricœur se réapproprie la *Sittlichkeit* qu'il entend utiliser dans son sens de « tradition » (4.1.2.3.2).

4.1.3.3.1. La critique de la morale kantienne

Selon Hegel, la *Moralität* et la *Sittlichkeit* sont synonymes dans le langage courant de la vie morale. (PhD, Introduction, §33, Rem.).

⁶⁸⁰ L'action sensée signifie que l'action est amenée dans le fait de la langue, de la communication, de l'acceptabilité publique qui sont à même de rendre compte de l'intelligibilité de l'action. D'après Ricœur, l'action demeure sensée « dans la mesure où elle rencontre les conditions d'acceptabilité établies dans une certaine communauté de langage et de valeur. [...] l'action humaine n'est ni muette, ni incommunicable. Elle n'est pas muette, en ce sens que nous pouvons dire ce que nous faisons et pourquoi nous le faisons. A cet égard, nos langues naturelles ont accumulé un trésor immense d'expressions appropriées, appuyées sur "une grammaire" [...]. L'action n'est pas non plus incommunicable, puisque dans le feu et dans le jeu de l'interaction, le sens que nous assignons à notre action n'est pas condamné à rester privé, comme un mal de dent, mais revêt d'emblée un caractère public. [...] La théorie de l'action ne fait donc qu'explicitier les conditions d'intelligibilité qui appartiennent à la sémantique spontanée de l'action » (TA, 238-239).

Néanmoins, ces deux notions ne couvrent pas la même signification en philosophie. Pour Hegel, la *Moralität* signifie la moralité subjective et peut être considérée comme étape vers la *Sittlichkeit* ; certes, la *Moralität* est importante dans la philosophie hégélienne, mais elle reste relativement abstraite – un *Sollen*, un « devoir-être » – par rapport à l'étape suivante, la *Sittlichkeit*, qui désigne l'effectivité réelle de la liberté personnelle dans les institutions. Ricœur est d'accord avec Hegel en ce qui concerne l'insuffisance de la moralité kantienne :

« Avec l'*Encyclopédie* et les *Principes de la philosophie du droit*, j'accorde volontiers que la "moralité" formelle est seulement un segment dans une trajectoire plus vaste, celle de la réalisation de la liberté (Préface aux *Principes de la philosophie du droit* §4). Définie en ces termes, plus hégéliens que kantien, la philosophie de la volonté ne commence ni ne finit par la forme du devoir ; elle commence par l'affrontement de la volonté à la volonté, à propos des choses susceptibles d'être appropriées ; sa première conquête n'est pas le devoir, mais le contrat, bref, le droit abstrait. Le moment de la moralité est seulement le moment réflexif infini, le moment d'intériorité, qui fait advenir la subjectivité éthique. Mais le sens de cette subjectivité n'est pas dans l'abstraction d'une forme séparée, il est dans la constitution ultérieure des communautés concrètes : famille, collectivité économique, communauté politique. On reconnaît là le mouvement de l'*Encyclopédie* et des *Principes de la philosophie du droit* : mouvement de la sphère du droit abstrait, à la sphère de la moralité subjective et abstraite, puis à la sphère de la *moralité objective et concrète* [la *Sittlichkeit*]⁶⁸¹. Cette philosophie de la volonté qui traverse tous les niveaux d'objectivation, d'universalisation et de réalisation, est à mes yeux la philosophie de la volonté, à bien plus juste titre que la maigre détermination du *Wille* par la forme de l'impératif, dans la philosophie kantienne. Sa grandeur tient à la diversité des

⁶⁸¹ Souligné en italique et mis entre crochets par nous.

problèmes qu'elle traverse et résout : union du désir et de la culture, du psychologique et du politique, du subjectif et de l'universel. Toutes les philosophies de la volonté, depuis Aristote jusqu'à Kant, y sont assumées et subsumées. Cette grande philosophie de la volonté est, pour moi, une réserve inépuisable de descriptions et de médiations » (CI, 404).

Nous pouvons résumer en quatre points la critique de Kant chez notre auteur.

Premièrement, il critique Kant qui hypostasie un seul aspect de l'obligation morale conçue comme contrainte de l'impératif.

Deuxièmement, de l'obligation morale, amenée dans la pratique et tenue pour « commande en tant que raison sans regard pour le désir », surgit à son tour « une série de dichotomies mortelles » (TA, 249) : forme contre contenu, loi pratique contre maxime, devoir contre désir.

Troisièmement, Ricœur critique le projet kantien qui consiste à établir la *Critique de la Raison pratique* sur la *Critique de la Raison pure*. Il estime ceci : « L'idée même d'une Analytique de la raison pratique qui répondrait trait pour trait à celle de la raison pure me paraît méconnaître la spécificité du domaine de l'agir humain, lequel ne supporte pas le démantèlement auquel condamne la méthode transcendantale, mais tout au contraire requiert un sens aigu des transitions et des médiations » (TA, 249).

Quatrièmement, Ricœur critique la règle d'universalisation de Kant lorsque cette règle est appliquée dans la pratique. Aux yeux de notre auteur, la règle d'universalisation « n'est sans doute qu'un critère de contrôle permettant à un agent de mettre à l'épreuve sa bonne foi, lorsqu'il prétend "être objectif" dans les maximes de son action. En hissant au rang de principe suprême la règle d'universalisation, Kant met sur la voie de l'idée la plus dangereuse de toutes, qui prévaudra à partir de Fichte jusqu'à Marx compris, à savoir que l'ordre pratique est justiciable d'un savoir, d'une

scientificité, comparable au savoir et à la scientificité requis dans l'ordre théorique » (TA, 250)⁶⁸².

A première vue, Ricœur introduit quasiment la même distinction que Hegel et signale la priorité de l'éthique sur la morale. Cependant, si Ricœur accepte la critique adressée à la moralité subjective de Kant, il refuse de tenir la *Sittlichkeit* pour troisième terme et instance supérieure à la *phronèsis* d'Aristote et à la *Moralität* de Kant. Ricœur ne s'intéresse à la *Sittlichkeit* que comprise comme lieu, tradition, institution.

4.1.3.3.2. La *Sittlichkeit* au sens de « tradition »

Dans la rubrique « Être-affecté-par-le-passé » du chapitre 7 intitulé « Vers une herméneutique de la conscience historique » – juste après le chapitre 6 « Renoncer à Hegel » – Ricœur, à la suite de Gadamer, situe la *Sittlichkeit* dans le sens de « tradition »⁶⁸³ (TR3, 323). La citation ci-dessous nous donne plus de précisions sur le sens de la *Sittlichkeit* ricœurienne :

« [...] il faut chercher dans la *Sittlichkeit* – dans la vie éthique concrète – les sources et les ressources de l'action sensée. Nul ne commence la vie éthique ; chacun la trouve *déjà là*, dans un état des mœurs où se sont sédimentées *les traditions* fondatrices de sa communauté. S'il est vrai que la fondation originelle ne peut plus être représentée que sous forme plus ou moins mythique, elle continue néanmoins d'agir, et elle demeure effective, à travers les sédimentations de la tradition et grâce aux *interprétations sans cesse nouvelles* qui sont données de ces

⁶⁸² Ricœur critique l'insuffisance de la raison pratique de Kant, enracinée dans la morale subjective. Or, cette insuffisance ne signifie pas que la morale subjective, inscrite dans l'obligation des normes, soit contournable, au contraire, elle est nécessaire puisque la visée de la vie bonne doit être soumise à l'épreuve des normes.

⁶⁸³ Comme l'indique Ricœur à propos de Gadamer : « La tradition, enfin, reçoit un statut voisin de celui que Hegel assignait aux mœurs – à la *Sittlichkeit* : nous sommes portés par elle, avant que nous ne soyons en position de la juger, voire de la condamner ; elle "préserve" (*bewahrt*) la possibilité d'entendre les voix éteintes du passé » (TR3, 323 ; cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1^{re} éd. 1960, 3^e éd. 1973, trad. fr. Paul Siebeck, Paris, Seuil, 1976, [268](123).

traditions et de leur fondation originelle. Ce travail commun du fondement, des sédimentations et des interprétations, engendre ce que Hegel appelle *Sittlichkeit*, c'est-à-dire les réseaux des croyances axiologiques qui règlent le partage du permis et défendu dans une communauté donnée » (TA, 251).

De cette citation, nous pouvons dégager quelques points importants.

Tout d'abord, la *Sittlichkeit* est tenue pour une réalité « déjà là » où nous sommes. La *Sittlichkeit*, aux yeux de Ricœur, est un lieu où s'inscrivent les institutions au sein de la réalité humaine historique.

Dans cette réalité humaine, la vie éthique, il y a une « fondation originelle ». Si celle-ci « continue d'agir » et « demeure effective », c'est parce que les « traditions » sédimentées de la communauté sont sans cesse interprétées de manière nouvelle. Ainsi conduite vers le sens des traditions⁶⁸⁴, la *Sittlichkeit*, au lieu d'être située dans le cadre du « passé dépassé » dans l'éternel présent – tel qu'on l'a remarqué dans la philosophie de l'histoire – est un « passé transmis »⁶⁸⁵. La tradition entendue comme passé transmis n'est donc plus un dépôt mort, mais une dialectique entre « sédimentation » et « innovation »⁶⁸⁶. Comme nous l'avons dit plus haut,

⁶⁸⁴ Pour Ricœur, il est important de signaler le sens pluriel de la tradition : « Par tradition, nous entendons désormais les *traditions*. [...] la notion de tradition, prise au sens des traditions, signifie que nous ne sommes jamais en position absolue d'innovateurs, mais toujours d'abord en situation » (TR3, 320).

⁶⁸⁵ Comme le dit notre auteur, la tradition signifie que « la distance temporelle qui nous sépare du passé n'est pas un intervalle mort, mais une *transmission génératrice de sens* » (TR3, 320).

⁶⁸⁶ Nous pouvons renvoyer ces deux sens de la tradition à *Temps et récit I* où Ricœur parle du transit entre la *mimésis* II (l'acte configurant) et *mimésis* III (l'acte de lecture). (TR1, 105-109). Comme l'estime Ricœur à propos du sens de la tradition, celle-ci est « non la transmission inerte d'un dépôt déjà mort, mais la transmission vivante d'une innovation toujours susceptible d'être réactivée par un retour aux moments les plus créateurs du faire poétique. [...] La constitution d'une tradition, en effet, repose sur le jeu de l'innovation et de la sédimentation » (TR1, 106). Par ailleurs, nous pouvons constater ici une opération de la dialectique fragmentaire, car, en l'occurrence, la tradition est « conservée » dans l'« opposition progressive » de la réalité humaine (voir 2.1).

l'action humaine dans ce passé transmis se présente comme l'initiative (3.2). Ainsi, outre l'appartenance à une certaine culture, être homme nécessite un arrachement et une distanciation⁶⁸⁷. Ce dernier point – puisque Ricœur considère la *Sittlichkeit* comme « les réseaux des croyances axiologiques qui règlent le partage du permis et défendu dans une communauté donnée » – porte sur le conflit des valeurs inhérent aux institutions au sein de la vie éthique. Ricœur fait référence à ce sujet à la tragédie d'*Antigone* de Sophocle. Celle-ci met en scène ce conflit entre la valeur religieuse inscrite dans la famille, que défend Antigone, et celle de l'État sur laquelle insiste son oncle, Créon. Pour notre auteur, c'est un exemple éminent de la sagesse tragique qui exige une sagesse pratique dont nous parlerons plus tard à propos de « la *phronèsis* à plusieurs ».

Grâce à ces considérations, la *Sittlichkeit* totalisante se détache du contexte de la Raison historique de Hegel et devient la *Sittlichkeit* anthropologique⁶⁸⁸. L'opération anthropologique ayant lieu dans l'article « La raison pratique » fin des années 70 anticipe la possibilité de l'intégration de la *Sittlichkeit* dans la petite éthique du « Soi-même comme un autre » des années 90.

4.1.4. La *Sittlichkeit* dans la petite éthique

Si Ricœur, à l'instar de Hegel, insiste sur la différence entre l'éthique et la moralité, son objectif est très différent. En effet, Hegel place la *Moralität* kantienne dans la *Sittlichkeit* alors que notre auteur envisage de médiatiser la *phronèsis* d'Aristote et la morale kantienne dans son herméneutique de soi. En effet, par rapport à la *Moralität* et la *phronèsis*, la

⁶⁸⁷ Comme le dit Ricœur: « Pour nous, modernes, l'entrée en culture est inséparable d'un arrachement qui nous fait étrangers à nos propres origines. En ce sens, l'aliénation à la tradition est devenue une composante inéluctable de tout notre rapport au passé transmis. Un facteur de distanciation est désormais à l'œuvre au cours de toute appartenance à quelque héritage culturel que ce soit » (TA, 252).

⁶⁸⁸ Contrairement à Hegel qui surestime l'État et l'érige au rang de l'autosuffisance qui « pense en lui-même », Ricœur reste au contraire vigilant vis-à-vis du mal politique provenant de l'État, qui, avec une rationalité collective, nuit paradoxalement et malgré lui à l'effectuation de la liberté personnelle.

Sittlichkeit n'a qu'une place marginale dans l'élaboration ricœurienne de la petite éthique⁶⁸⁹. Elle ne joue plus le même rôle éminent et synthétique que chez Hegel ; elle est plutôt située dans le contexte de la troisième étape : la justice, surtout renvoyée à la théorie de John Rawls⁶⁹⁰, au sein des institutions.

4.1.4.1. La distinction entre éthique et morale

L'éthique, tout comme la morale, sont renvoyées à « l'idée intuitive de mœurs » (SA, 200). Or, Ricœur tente de les différencier en leur donnant un rapport à la fois hiérarchique et complémentaire. D'après notre auteur, l'éthique, mot de racine grecque, est inscrite dans le mode de l'optatif (SA, 240 ; L3, 257) et désigne ce qui est estimé « bon » pour la *visée* d'une vie accomplie⁶⁹¹ ; alors que la morale, mot d'origine latine, est inscrite dans le mode de l'impératif (*ibidem.*) et signifie ce qui s'impose comme « obligatoire » et relève d'une morale du devoir qui s'exprime par des *normes*. L'éthique, définie par le souhait ou le souci⁶⁹² et par l'évaluation (de la vie bonne), se réfère à l'« estime de soi » ; la morale fait allusion au « respect de soi ».

La première vient de l'héritage aristotélicien dans lequel l'éthique est caractérisée par sa perspective *téléologique* ; la seconde de l'héritage kantien où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme,

⁶⁸⁹ L'article intitulé « Ethique et morale » (1990), d'une certaine manière, résume le souci de la petite éthique. (Voir, Paul Ricœur, « Ethique et morale », *L'Ethique dans le débat public*, revue de l'Institut catholique de Paris, avril-juin 1990 ; repris dans *Lecture 3, op.cit.*, pp.256-269). Dans cet article, nous pouvons constater la différence entre la visée éthique d'Aristote et la norme morale de Kant, voire la sagesse tragique inspirée par l'*Antigone* de Sophocle, mais pas la *Sittlichkeit* hégélienne.

⁶⁹⁰ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971 ; trad. fr. *Théorie de la justice*, ; traduit par Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987. Nous pouvons renvoyer à la critique de Ricœur parue dans SA, 227-236, 264-278 ; L1, 180-195, 196-203 ; J1, 71-97, 99-120.

⁶⁹¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, *op.cit.*, I. 8. 1098. b.

⁶⁹² A propos de la différence entre souhait et souci, Ricœur estime que : « Si le mot “souhait” paraît trop faible, parlons – sans allégeance particulière à Heidegger – de “souci” : souci de soi, souci de l'autre, souci de l'institution » (L3, 257).

donc d'un point de vue *déontologique*. Ainsi, il existe un rapport, une tension, voire une dialectique entre la visée éthique et la norme morale.

Après avoir signalé la différence entre les deux, Ricœur tente d'expliquer leur subordination et leur complémentarité. La subordination veut dire que selon lui il existe « 1) la primauté de l'éthique sur la morale » (SA, 200) ; cela est explicité dans la septième étude de *Soi-même comme un autre*. La complémentarité veut mettre en avant qu'il y a à la fois « 2) la nécessité de la visée éthique de passer par le crible de la norme » (SA, 200-201) et « 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée » (SA, 201). Pourquoi la morale au sens de norme est-elle inférieure à l'éthique en tant que visée de la vie ? Parce que, aux yeux de Ricœur, la morale ne constituerait qu'« une effectuation limitée »⁶⁹³, quoique légitime et indispensable, de la visée éthique ; en outre, ce qui importe est que la visée peut toujours être la source de la norme, lorsque « aucune norme certaine n'offre plus de guide sûr pour l'exercice *hic et nunc* du respect » (SA, 201).

4.1.4.1.1. La visée éthique

Voici ce que Ricœur retient de la téléologie de l'éthique aristotélicienne. Notre auteur définit celle-ci comme « la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes » (SA, 202).

Cette citation indique trois composantes essentielles de l'éthique aristotélicienne.

La première composante est la *visée de la vie bonne*. L'estime de soi comprend deux moments : la capacité de choisir et celle d'agir intentionnellement. Ainsi, elle se distingue de « la simple force de la nature ou de simples instruments » (L1, 257).

⁶⁹³ Comme le signale Ricœur : « De Kant est reçue l'idée d'autonomie individuelle comme exigence morale première, sans égard pour son éventuelle insertion dans des formations historiques susceptibles de lui donner une dimension sociale et politique. [...] De l'admiration précoce pour le monde grec, Hegel retient, outre la primauté de la *polis* à l'égard de l'individu isolé, l'idéal d'une unité vivante entre la liberté individuelle et la liberté universelle » (PR, 257).

Nous arrivons ainsi à la deuxième composante, celle de la sollicitude (*avec et pour autrui*). Elle porte tout d'abord sur la question d'autrui. D'après Ricœur, la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi. Au contraire, le soi au sens pluriel⁶⁹⁴ implique l'autre. Ainsi, l'estime de soi nous arrache au solipsisme dont l'ancrage reste dans le moi. Pour Ricœur, il faut bien distinguer: « Dire soi n'est pas dire moi » (L1, 258). L'estime de soi se garde d'« une menace d'un repli sur soi » (L1, 258) d'une morale solipsiste, quoique cette dernière puisse se présenter comme une belle âme. Cette conscience (la belle âme) risque de s'enfermer dans l'estime du « moi »⁶⁹⁵ et nous révèle la nécessité d'une ouverture vers autrui.

La troisième composante signale la nécessité des institutions justes. Elle porte sur la question à la fois de l'institution et de la justice. Comme le signale notre auteur, d'une part, « le vivre bien ne se limite pas aux relations interpersonnelles, mais s'étend à la vie dans des institutions » (L1, 259) ; d'autre part, « la justice présente certains traits éthiques qui « ne sont pas contenus dans la sollicitude, à savoir pour l'essentiel une exigence d'égalité d'une autre sorte que celle de l'amitié » (L1, 259). Selon Ricœur, l'institution signifie « toutes les structures du vivre-ensemble d'une communauté historique, irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliées à elles en un sens remarquable de la notion de distribution » (L1, 259). C'est-à-dire qu'une institution est comme « un système de partage, de répartition, portant sur des droits et des devoirs, des revenus et des

⁶⁹⁴ Selon Ricœur, « le terme “soi” [...] ne se confond aucunement avec le moi, donc avec une position égologique que la rencontre d'autrui viendrait nécessairement subvertir »

⁶⁹⁵ Il nous faut signaler que l'intériorisation de la belle âme ne signifie pas du tout qu'elle confond le bien et le mal et que « l'intériorité de cette volonté soit mauvaise », comme l'écrit Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* (§ 139 Remarque, trad. J.F. Kervégan, *op.cit.*, p.235). Selon notre auteur, la conscience morale ne s'enferme pas nécessairement dans son intériorité. Elle permet aussi de réfuter le mensonge et de résister à la peur. Face à la vie éthique d'un peuple fondamentalement corrompu, par exemple au XX^e siècle qui fut si cruel, Ricœur se demande : « N'est-ce pas alors dans la conscience de ces résistants que le mensonge et la peur ont cessé d'intimider, que se réfugie l'intégrité de la vie éthique elle-même » (SA, 397, note 3) ?

patrimoines, des responsabilités et des pouvoirs ; bref, des avantages et des charges » (L1, 259). Pour résumer:

« Une institution a en effet une amplitude plus vaste que le face-à-face de l'amitié ou de l'amour : dans l'institution, et à travers les processus de distribution, la visée éthique s'étend à tous ceux que le face-à-face laisse en dehors au titre du tiers. Ainsi se forme la catégorie du chacun, qui n'est pas du tout le on, mais le partenaire d'un système de distribution. La justice consiste précisément à attribuer à chacun sa part. Le chacun est le destinataire d'un partage juste » (L1, 259).

4.1.4.1.2. *La norme morale*

Observons à présent ce que Ricœur retient de la déontologie kantienne. Comme nous l'avons dit, « il est nécessaire de soumettre la visée éthique à l'épreuve de la norme » (SA, 237 ; L1, 260). Chez Aristote, l'adjectif « bon » qui qualifie la visée éthique s'inscrit dans l'estimation téléologique de la vie ; alors que chez Kant, il se réfère plutôt à « la volonté » qui est la base de la morale à partir de laquelle s'ouvre la déontologie kantienne. Grâce à cet enrichissement par les normes, l'éthique peut s'inscrire concrètement dans le jugement moral en situation. C'est-à-dire qu'il faut que la visée éthique de la vie bonne passe par l'épreuve de l'universalisation de l'impératif catégorique. Comme le dit Kant : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne universelle »⁶⁹⁶. Ainsi, l'idée de l'universalité – qui exige chaque fois et toujours l'application des normes morales – est liée nécessairement à celle de *contrainte* et de *devoir* (SA, 240). Bien qu'elle soit sévère en apparence⁶⁹⁷, la loi morale évoquée par Kant n'est pas hétéronome. Selon le philosophe de la critique, si nous obéissons à la loi morale, c'est parce que celle-ci vient de l'autonomie de la raison pratique. Et l'universalité de

⁶⁹⁶ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* trad. fr. de Victor. Delbos revue et modifiée par F. Alquié in E. Kant, in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p.250 ; cité par Ricœur (SA, 243 ; L1, 261).

⁶⁹⁷ Comme le remarque Ricœur chez Kant, il faut que « la maxime soit universalisable, valable pour tout homme, en toutes circonstances, et sans tenir compte des conséquences » (L1, 261).

l'obéissance à la loi morale nous amène à la sollicitude pour autrui, ainsi que l'indique le second impératif kantien : « Agis toujours de telle façon que tu traites l'humanité dans ta propre personne et dans celle d'autrui, non pas seulement comme un moyen mais toujours aussi comme une fin en soi »⁶⁹⁸.

Par le second impératif, il nous amène de l'autonomie à l'altérité et équilibre l'universalisation rigide du premier impératif. L'universalisation part du moi pour atteindre le soi (compris comme l'ensemble de « je, toi, il et elle »). Si Ricœur considère qu'il faut que l'éthique passe par le crible des normes, de l'interdiction sévère, c'est parce qu'il y a une dissymétrie dans l'altérité: l'un exerce un pouvoir sur l'autre, ce qui implique la violence⁶⁹⁹ potentielle ou effective. Face à cela, l'interdiction des normes fondées sur l'autonomie, aux yeux de Ricœur, n'est pas nécessairement péjorative. Cela correspond à la Règle d'Or : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait » (L1, 262). Il nous révèle une norme de la réciprocité, à savoir la sollicitude éthique.

Pour trouver un troisième moment qui corresponde aux institutions justes qu'exige la visée éthique, Ricœur renvoie à l'idée de justice de Rawls⁷⁰⁰ qui partage l'universalisation déontologique de Kant et fonde sa philosophie sur la fiction du contrat social. Cela aboutit à « une conception

⁶⁹⁸ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op.cit., IV, 429, p.304 ; voir SA, 258, note 1 ; L1, 261.

⁶⁹⁹ Pour Ricoeur, « Ce qu'il faut d'abord prendre en compte, c'est une situation où l'un exerce un pouvoir sur l'autre, et où par conséquent à l'agent correspond un patient qui est potentiellement la victime de l'action du premier. Sur cette dissymétrie de base se greffent toutes les dérives maléfiques de l'interaction, résultant du pouvoir exercé par une volonté sur une autre, Cela va depuis l'influence jusqu'au meurtre et à la torture, en passant par la violence physique, le vol et le viol, la contrainte psychique, la tromperie, la ruse, etc. Face à ces multiples figures du mal, la morale s'exprime par des interdictions : “Tu ne tueras pas”, “Tu ne mentiras pas”, etc. *La morale, en ce sens, est la figure que revêt la sollicitude face à la violence et à la menace de la violence. A toutes les figures du mal de la violence répond l'interdiction morale. Là réside sans doute la raison ultime pour laquelle la forme négative de l'interdiction est inexpugnable* » (L1, 262)

⁷⁰⁰ « La justice, affirme Rawls, est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de la pensée » (J. Rawls, *Théorie de la justice*, op.cit., p.29 ; cité par Ricœur dans SA, 231).

purement procédurale » (SA, 265) ⁷⁰¹ caractérisée par le terme *fairness* traduit par *équité*. Cette équité induit la distribution équitable des avantages et la réduction maximale de l'inégalité. Ricœur est d'accord avec le fait que « chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de liberté de base, égal pour tous, qui soit compatible avec le même pour les autres » (L1, 263).

Cependant, Rawls, qui critique le courant de l'utilitarisme téléologique, met en avant la justice procédurale. Et à ce propos, Ricœur rappelle l'ambiguïté du terme « juste » (SA, 265) qui renvoie à la fois au « bon » (au plan éthique) et au « légal ». Or, si la théorie déontologique de la justice se veut uniquement procédurale, elle doit malgré tout, en fin de compte, faire appel à un sens éthique préalable ⁷⁰². Lorsque Rawls propose la règle de justice à l'avantage des plus favorisés et compensée par la diminution du désavantage des plus défavorisés, il constate que cette argumentation rationnelle rencontre « nos convictions bien pesées » (our considered convictions) et nous propose d'établir un « équilibre réfléchi » (reflective equilibrium) entre la preuve formelle et ces convictions (cf. SA, 275-6 ; L1, 264). Ricœur estime que ces convictions s'ancrent dans l'antique Règle d'Or : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait ».

Enfin, aux yeux de Ricœur, la norme morale (y compris la justice procédurale), implique des conflits ⁷⁰³ entre les applications des normes aux situations concrètes et nous oblige à recourir à l'intuition éthique de la vie

⁷⁰¹ Ce contrat social porte sur l'idée selon laquelle « une collection d'individus arrivent à surmonter l'état supposé primitif de nature pour accéder à l'état de droit » (L1, 196) ; Comme l'estime encore notre auteur : « La fiction du contrat a pour but et pour fonction de séparer le juste du bon, en substituant la procédure d'une délibération imaginaire à tout engagement préalable concernant un prétendu bien commun. Selon cette hypothèse, c'est la procédure contractuelle qui est supposée engendrer le ou les principes de justice » (SA, 266).

⁷⁰² Ricœur se demande si la réduction de la justice à la procédure déontologique « ne laisse pas un résidu qui demande un certain retour à un point de vue téléologique » (SA, 265).

⁷⁰³ Selon Ricœur : « Sans la traversée des conflits qui ébranlent une pratique guidée par les principes de la moralité, nous succomberions aux séductions d'un situationnisme moral qui nous livrerait sans défense à l'arbitraire » (SA, 280).

bonne. Il nous cite à ce sujet un exemple des plus éminents illustré dans l'*Antigone* de Sophocle⁷⁰⁴ – dont le contenu du conflit ne cesse de nous instruire. En effet, la pièce met en scène la confrontation de deux personnages, portant en eux chacun une maxime : Antigone, celle de la loi de la piété familiale ; et Créon celle de la loi de la cité. Toutes deux se voulant universelles mais étant malheureusement unilatérales.

Ricœur, à la suite de George Steiner⁷⁰⁵, pense que la tragédie touche le fond agonistique de l'épreuve humaine, où le conflit entre Antigone et Créon symbolise l'affrontement interminable entre l'homme et la femme, la vieillesse et la jeunesse, la société et l'individu, les vivants et les morts, les hommes et le divin. Ricœur est d'accord avec Hegel⁷⁰⁶ selon qui « la vision du monde d'Antigone n'est pas moins rétrécie et soustraite aux contradictions internes que celle de Créon » (SA, 284). Ricœur renvoie encore au chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit*⁷⁰⁷ dans lequel Hegel traite de la réconciliation à l'issue des conflits entre la conscience jugeante et l'homme agissant. « Cette réconciliation repose sur un renoncement effectif de chaque parti à sa partialité et prend valeur d'un pardon où chacun est véritablement reconnu par l'autre. Or, c'est précisément une telle conciliation par renoncement, un tel pardon par reconnaissance, que la tragédie – du moins celle d'Antigone – est incapable de produire » (SA, 288).

⁷⁰⁴ Cf. SA, 281-290. Si Ricœur parle de l'*Antigone*, c'est parce qu'elle nous offre « une instruction insolite de l'éthique. [...Et que] la sagesse tragique renvoie la sagesse pratique à l'épreuve du seul jugement moral en situation » (SA, 281).

⁷⁰⁵ Cf. George Steiner, *Antigones*, Oxford, Clarendon Press, 1984; trad. fr. Les Antigones, Paris, Gallimard, Folio Essais n° 182, 1986.

⁷⁰⁶ D'après Ricœur, Hegel, que ce soit dans la *Phénoménologie de l'esprit* ou dans les *Leçons sur l'esthétique*, a bien perçu « l'étroitesse de l'angle d'engagement de chacun des personnages » (SA, 284). Ricœur rappelle que « si l'on doit quelque part "renoncer à Hegel", ce n'est pas à l'occasion de son traitement de la tragédie. Car la "synthèse" qu'on reproche volontiers à Hegel d'imposer à toutes les divisions que sa philosophie a le génie de découvrir ou d'inventer, ce n'est précisément pas dans la tragédie qu'il la trouve. Et si quelque conciliation fragile s'annonce, elle ne reçoit pas son sens que des conciliations véritables que la *Phénoménologie de l'esprit* ne rencontre qu'à un stade considérablement plus avancé de la dialectique » (SA, 288).

⁷⁰⁷ Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, t. II, trad. Hippolyte, *op.cit.*, p.15, p.43.

4.1.4.2. La *Sittlichkeit* en tant que *phronèsis* à plusieurs

La sagesse tragique exige de nous la sagesse pratique, surtout après avoir vu que la première introduit les combats venant de l'unilatéralité des principes des protagonistes de l'*Antigone*⁷⁰⁸. Comme nous l'avons dit plus haut, si Ricœur insiste souvent sur la différence entre l'éthique d'Aristote et la morale de Kant en déclarant que l'éthique a la priorité sur la morale, cela ne suffit pas pour que la réflexion sur la sagesse pratique soit close, car il faut encore signaler la dimension intersubjective, la question d'autrui⁷⁰⁹, dans la communauté historique dans laquelle ont lieu les activités humaines.

La *Sittlichkeit* hégélienne, empruntée par notre auteur, est l'exigence de « l'effectuation de l'action sensée » (SA, 199) et « un des lieux où s'exerce la sagesse pratique, à savoir la hiérarchie des médiations institutionnelles que cette sagesse pratique doit traverser pour que la justice mérite véritablement le titre d'équité » (SA, 291). Selon cette conception, si la *Sittlichkeit* hégélienne comprend une philosophie politique, ce n'est pas pour ajouter une philosophie politique à la philosophie morale, ni pour imposer une troisième instance supérieure à l'éthique et à la morale. Il faut plutôt envisager de « déterminer les traits nouveaux de l'ipséité correspondant à la pratique politique » (SA, 291).

⁷⁰⁸ Nous pouvons aussi voir que l'exemple de l'*Antigone* de Sophocle est évoqué dans la première section (la famille) de la troisième partie (la *Sittlichkeit*) des *Principes de la philosophie du droit*. Cela explique le parcours de la sagesse tragique à la sagesse pratique (cf. G. W. F. Hegel, *Les Principes de la philosophie du droit* § 166, trad. Kervégan, *op.cit.*, pp.265-266).

⁷⁰⁹ Déjà dans les années 40, Ricœur, sous l'influence de la philosophie jaspersienne de l'existence, évoquait le thème de la « communication » qui débouche sur la problématique de l'autre. Celle-ci s'inscrit dans « la communication objective » dans laquelle se réalise « la communication existentielle ». Et comme le disent Dufrenne et Ricœur, à la suite de Jaspers : « S'engager dans l'objectivité de la société, c'est pour le sujet prendre corps ; s'exclure de la société, c'est "comme sombrer dans le néant" » (KJ, 157). Ainsi que le commente J.-M. Ferry, chez Jaspers, pour être moi-même, la rencontre avec autrui est indispensable. Cela est exprimé dans la question de la communication où Jaspers « suit assez fidèlement la philosophie hégélienne de l'Etat » (Jean-Marc Ferry, « Paul Ricœur et la philosophie de l'existence : l'influence première de Karl Jaspers », *L'homme capable autour de Paul Ricœur*, *op. cit.*, p.34).

De plus, comme nous l'avons dit, le penchant au mal n'empêche pas un sujet volontaire de s'orienter vers le bien. L'État, en tant que volonté, manifeste un penchant au mal au même titre que l'individu. Ricœur accepte les points de vue à la fois institutionnaliste et décisionniste de l'Etat. C'est pourquoi une valeur de prudence doit être intégrée dans l'institution que Ricœur appelle la « *Sittlichkeit* », la « *phronèsis* à plusieurs ». Dès que la *Sittlichkeit* est comprise de manière anthropologique, c'est-à-dire séparée de l'ontologie du *Geist*⁷¹⁰, la distinction entre *Sittlichkeit* et *Moralität* devient inutile. La *Sittlichkeit* « cesse de légitimer une instance supérieure à la conscience morale dans sa structure triadique : autonomie, respect des personnes, règle de justice » (SA, 297-298).

4.1.4.2.1. La *Sittlichkeit* contre l'atomisme politique

Pour Ricœur, « le respect de soi, qui répond au plan moral à l'estime de soi au plan éthique, n'atteindra sa pleine signification qu'au terme de la troisième étape, lorsque le respect de la norme se sera épanoui en respect d'autrui et de "soi-même comme un autre", et que celui-ci se sera étendu à quiconque est en droit d'attendre sa juste part dans un partage équitable » (SA, 237-238). Si la liberté réelle est possible, c'est dans la relation de l'un à l'autre dans l'institution. Le caractère institutionnel⁷¹¹ s'exprime

⁷¹⁰ Comme le souligne Ricœur, la *Sittlichkeit* doit être « dépouillée de sa prétention à marquer la victoire de l'Esprit sur les contradictions que celui-ci se suscite à lui-même. Réduite à la modestie, la *Sittlichkeit* rejoint la *phronèsis* dans le jugement moral en situation. En retour, parce qu'elle a traversé tant de médiations et tant de conflits, la *phronèsis* du jugement moral en situation est à l'abri de toute tentation d'anomie. C'est à travers le débat public, le colloque amical, les convictions partagées, que le jugement moral en situation se forme. De la sagesse pratique qui convient à ce jugement, on peut dire que la *Sittlichkeit* y "répète" la *phronèsis*, dans la mesure où la *Sittlichkeit* "médiatise" la *phronèsis* » (SA, 337).

⁷¹¹ Nous pouvons renvoyer à la période de la philosophie de l'existence des années 40-50, où l'institution n'était pas mise en avant, car, d'après Dufrenne et Ricœur, « l'individu ne trouve pas sa plénitude dans le devenir social, il n'y trouve que ses racines et ses assises ». Néanmoins « l'existence est toujours 'l'exception' et l'exception fait toujours figure d'hérétique » (Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op. cit., p.161).

définitivement contre « l'atomisme politique »⁷¹² qui met en valeur l'individu et ne tient l'institution que pour une contrainte à la liberté personnelle. Si le mal est ignoré dans la philosophie hégélienne de l'histoire, ce n'est pas du tout le cas dans la réflexion hégélienne sur l'institution. Comme le remarque Ricœur :

« Nos contemporains sont de plus en plus tentés par l'idée d'une liberté sauvage, hors institution, tandis que toute institution leur paraît de nature essentiellement contraignante et répressive. Ils oublient seulement la terrible équation établie par Hegel dans son chapitre sur la Terreur dans la *Phénoménologie de l'Esprit* – l'équation entre la liberté et la mort, quand nulle institution ne médiatise la liberté. Le divorce entre liberté et institution, s'il était durable, marquerait le plus grand reniement de l'idée de raison pratique » (TA, 254-255).

Pour Hegel, il faut tenir compte du fait qu'un ordre n'est possible qu'à travers la médiatisation de l'institution. C'est une dimension indispensable pour la société. Evidemment, l'État, que ce soit au sens de monarchie ou de démocratie, pourrait alors, en utilisant la menace de la terreur⁷¹³, abuser du pouvoir et restreindre, réprimer la liberté des individus⁷¹⁴. Mais, cela ne

⁷¹² Bernard Bourgeois témoigne de « l'anti-individualisme politique » de Hegel (voir Bernard Bourgeois, *Hegel, Les actes de l'esprit, op.cit.*, pp.82-85).

⁷¹³ L'utilisation de la menace de la terreur par l'Etat peut, selon nous, revêtir une multitude de formes: l'Etat peut terroriser son peuple comme il le fit en France au lendemain de la Révolution française (sous le régime d'ailleurs appelé aujourd'hui la *Terreur*) – et donc priver les individus d'une partie de leurs libertés par la crainte de l'Etat lui-même, se revendiquant pourtant comme représentant de la Liberté. Mais il existe aussi des manières plus insidieuses qui font que l'Etat terrorise la population avec le spectre de la menace terroriste contre lequel il entendrait lutter en restreignant la liberté des citoyens au nom de leur sécurité.

⁷¹⁴ Prenons par exemple la peine de mort. Si le juriste italien Cesare Beccaria (cf. *Des délits et des peines*, tr. Maurice Chevallier, préface de Robert Badinter, Paris, Flammarion, 1991 ; voir aussi le texte intégral numérique disponible sur <http://www.leboucher.com/pdf/beccaria/beccaria.pdf>, trad. Collin de Plancy, Paris, Boucher, 2002) à partir du contrat entre individu et Etat, a dénié à l'État le droit d'infliger la peine de mort, Hegel, quant à lui, estime que « l'État n'est absolument pas un contrat, pas plus que

justifie pas pour autant qu'il faille renier la possibilité d'atteindre le bien commun à travers l'institution.

L'action sensée doit donc s'inscrire dans « la dialectique réciproque de la liberté et des institutions. » (TA, 256). Comme le dit Ricœur,

« [...] l'individu [...] ne devient humain que sous la condition de certaines institutions. [...] s'il en est bien ainsi, l'obligation de servir ces institutions est elle-même une condition pour que l'agent humain continue de se développer. Ce sont là autant de raisons d'être redevable au travail de hiérarchisation des modalités d'effectuation de la liberté élaborées par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*. Dans cette mesure, et dans cette mesure seulement, la notion de *Sittlichkeit*, entendue d'une part au sens de système des instances collectives de médiation intercalées entre l'idée abstraite de liberté et son effectuation 'comme seconde nature', et d'autre part comme triomphe progressif du lien organique entre les hommes sur l'extériorité du rapport juridique – extériorité aggravée par celle du rapport économique –, cette notion de *Sittlichkeit* n'a pas fini de nous instruire » (SA, 296~7).

La notion d'individu chez Ricœur fait écho à la notion hégélienne de « singularité » que notre auteur incorpore dans la raison pratique (TA, 252-3). Comme l'estime Ricœur : « Penser la singularité correspond, pour l'époque moderne, à ce que furent pour la pensée antique l'idée complexe de 'désir délibéré' et l'idée englobante de *phronèsis* qui constitue l'« excellence » de la décision » (TA, 252). En revanche, le caractère institutionnel de la *Sittlichkeit* est aussi assimilé dans l'élaboration éthique ricœurienne afin de réfléchir sur « les conflits mêmes suscités par la rigueur

la protection et la *sauvegarde* de la vie et de la propriété des individus en tant que singuliers ne sont inconditionnellement son essence substantielle [;] il est plutôt le terme-supérieur qui revendique aussi cette vie et cette propriété mêmes, et exige leur sacrifice » (PhD, §100. remarque).

du formalisme qui confèrent au jugement moral en situation sa véritable gravité » (SA, 280).

4.1.4.2.2. *Le caractère anti-contractualiste de la Sittlichkeit*

D'après Ricœur, la moralité kantienne formelle est loin d'être secondaire. Parce que la *Sittlichkeit* hégélienne « s'enracine dans les *Sitten*, dans les 'mœurs' » (SA, 304). De plus, notre auteur, au lieu de mettre la *Sittlichkeit* au sommet dans le projet de l'action humaine, la place dans le cadre plus élargi de la *phronèsis* d'Aristote. Car la *Sittlichkeit* hégélienne, selon lui, est « une *phronèsis* à plusieurs » (SA, 304) et l'éthique ne se borne pas à l'éthique personnelle, sinon cette dernière n'atteint pas encore à « la vie culturelle » (TA, 284).

Comme nous le savons, le contrat relève du droit abstrait, la première étape de la *Sittlichkeit* dans les *Principes de la philosophie du droit*. A la suite de Hegel, Ricœur envisage de critiquer l'intersubjectivité contractualisée, telle que la soulignent Kant et Rawls. Pour le premier, le droit privé a pour fonction de séparer le mien du tien⁷¹⁵ ; pour le second, la théorie de la distribution se fonde sur la fiction du contrat social.

Ainsi Ricœur nous signale que c'est précisément « à l'opposé de ce lien contractuel externe entre individus rationnels indépendants, et au-delà de la moralité simplement subjective, que la *Sittlichkeit* se définit comme le lieu des figures de l'«esprit objectif» selon le vocabulaire de l'*Encyclopédie* [...] Et c'est parce que la société civile, lieu des intérêts en compétition, ne crée pas non plus de liens organiques entre les personnes

⁷¹⁵ Selon Ricœur, « [...] le droit, comme l'avait admis Kant, se borne à séparer le mien du tien. L'idée de justice souffre essentiellement de cet atomisme juridique. En ce sens la faille que nous venons de rappeler, et qui affecte la société entière en tant que système de distribution – faille que présuppose la situation originelle dans la fable de Rawls –, devient chez Hegel infirmité insurmontable. La personne juridique reste aussi abstraite que le droit qui la définit » (SA, 296). Prenons pour exemple la question du mariage. Hegel trouve « infâme » l'idée kantienne selon laquelle le caractère contractuel du mariage est « nécessaire selon le droit de l'humanité » (PhD, §75 trad. Kervégan, *op.cit.*, pp.180-181).

concrètes que la société politique apparaît comme le seul recours contre la fragmentation en individus isolés » (SA, 296).

4.1.4.2.3. *La phronèsis à plusieurs*

La *Sittlichkeit*, dépouillée de l'aura ontologique de l'Esprit, doit plutôt être interprétée comme espace du pluralisme⁷¹⁶ ; elle est tenue pour le lieu des conflits dans la démocratie où s'exerce la *phronèsis* aristotélicienne, c'est-à-dire la délibération ; elle porte sur la discussion publique, le bon gouvernement, les convictions internes aux traditions.

Premièrement, la *Sittlichkeit* est associée à la *phronèsis* aristotélicienne pour élargir cette dernière en tant que discussion publique. Ricœur conduit ensuite la *Sittlichkeit* à la caractéristique de la démocratie occidentale, inscrite dans l'élection libre, et insiste sur le fait que les conflits sont indispensables. Ainsi que l'estime Ricœur, « il est vain – quand il n'est pas dangereux – d'escompter un consensus qui mettrait fin aux conflits » (SA, 300). Car ces conflits dans une société de plus en plus complexe « ne diminueront pas en nombre et en gravité, mais se multiplieront et s'approfondiront » (SA, 300). Ainsi, la *Sittlichkeit* revisitée par notre auteur se débarrasse de sa référence originaire qui est la monarchie chez Hegel et s'oriente vers le pluralisme des opinions de la démocratie. Comme le dit Ricœur : « La discussion est sans conclusion, bien qu'elle ne soit pas sans décision » (SA, 300).

Deuxièmement, infléchissant la *Sittlichkeit* du côté de la *phronèsis* d'Aristote, Ricœur s'interroge sur « les fins du bon gouvernement ». Au lieu de traiter le bon gouvernement comme un des avatars d'une pensée

⁷¹⁶ En ce qui concerne la notion de pluralisme chez Ricœur, notion utilisée en réaction à la justice procédurale de Rawls, notre auteur s'appuie à la fois sur *Spheres of justice* de Michael Walzer (Cf. Michael Walzer, *Spheres of justice*, New-York, Basic Books, 1983) et *De la justification : les économies de la grandeur* de Luc Boltanski et Laurent Thévenot (Cf. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991) . (Voir aussi Paul Ricœur, « La pluralité des instances de la justice », J1, 121-142 ; et aussi Marc Crépon, « Du “paradoxe politique” à la question des appartenances », *L'Herne Ricœur*, op.cit., pp.307-314).

idéologique, Ricœur estime que la problématique du bon gouvernement « fait partie intégrante de la médiation politique à travers laquelle nous aspirons à une vie accomplie, à la “vie bonne” » (SA, 301).

Troisièmement, d’après notre auteur, il n’y a rien de mieux à offrir que « la réminiscence et l’entrecroisement dans l’espace public d’apparitions des traditions qui se sont sédimentées sur leur socle, que le “bon conseil” peut relever le défi de la crise de légitimation. Si, et dans la mesure où ce “bon conseil” prévaut, la *Sittlichkeit* hégélienne – qui elle aussi s’enracine dans les *Sitten*, dans les “mœurs” – s’avère être l’équivalent de la *phronèsis* d’Aristote : une *phronèsis* à plusieurs, ou plutôt publique, comme le débat lui-même » (SA, 304).

Nous pouvons dire à présent que la *Sittlichkeit* anthropologique de Ricœur signifie tout d’abord une démystification de l’esprit objectif, surtout dans l’État⁷¹⁷. Si l’on veut la caractériser, on peut en résumer certains traits : l’effectuation de la liberté à travers les institutions, le dépassement de l’intériorisation de la morale subjective, l’enracinement dans les traditions pluralistes. Elle vise à offrir un espace public dans la démocratie pour que les conflits entre règle universelle et convictions puissent être discutés et argumentés.

⁷¹⁷ Pour Ricoeur, « la meilleure manière de démystifier l’État hégélien et, par là même, de libérer ses ressources inépuisables au plan de la philosophie politique, c’est d’interroger la pratique politique elle-même et d’examiner les formes spécifiques qu’y revêt le tragique de l’action » (SA, 298).

4.2 La reconnaissance hégélienne dans le parcours de Ricœur

A présent, nous nous concentrerons sur le thème de la reconnaissance (*L'Anerkennung*), thème cher à la fois à Hegel et à Ricoeur. Ce thème est approfondi par notre auteur tout particulièrement dans la troisième partie du *Parcours de la reconnaissance*. Si nous parlons de la reconnaissance à la suite de la *Sittlichkeit*, c'est parce que, aux yeux de Ricoeur, la première est située dans le contexte de « l'effectuation “réelle” de la liberté » (PR, 34). Mais avant tout, il nous faut dissiper un malentendu selon lequel ce serait à la suite de l'oeuvre – *La lutte pour la reconnaissance*⁷¹⁸ – d'Axel Honneth que Ricoeur aurait évoqué ce thème hégélien. Car, la « reconnaissance », en tant que thème principal de la dernière oeuvre de notre auteur, n'arrive pas de manière inopinée dans sa réflexion⁷¹⁹. En effet, cela fait longtemps que Ricoeur a fait le constat de l'importance de la reconnaissance, que ce soit dans son appréciation de la *Phénoménologie de l'esprit*, ou des *Principes de la philosophie du droit*⁷²⁰. Pour la première oeuvre, rappelons que « la dialectique du maître et de l'esclave » – traitée abondamment par notre auteur, comme nous l'avons vu tout au long de cette thèse – débouche sur le thème de la reconnaissance; pour la deuxième, rappelons l'importance de la notion de « *Sittlichkeit* » – dont nous venons de parler dans le chapitre précédent.

⁷¹⁸ Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance, Grammaire morale des conflits sociaux*, trad. fr. Pierre Rusch, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2000.

⁷¹⁹ Nous pouvons renvoyer à L1, 102 ; HF, 137 ; CI, 111-113 ; DI, 448 ; SA, 395 ; L1, 164-165.

⁷²⁰ Nous pouvons aussi renvoyer à l'*Encyclopédie* de Hegel où le thème de la reconnaissance se trouve dans la section de « l'esprit subjectif » de la *Philosophie de l'Esprit*. (Voir, Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, trad. Bernard Bourgeois, *op.cit.*, §§ 354-358, pp.125-126 ; §§ 430-435, pp.230-232 et ses additions, pp.531-535).

Nous pourrions aller jusqu'à faire remonter l'intérêt que porte Ricœur au thème de la reconnaissance aux années 40, au moment où il se penche sur les oeuvres de Karl Jaspers⁷²¹. Par la suite, ce thème de la reconnaissance est abordé dans la philosophie de la volonté⁷²² de notre auteur. Surtout, comme nous l'avons remarqué, au début des années 60 lorsqu'il tentait un dialogue avec Freud à travers la pensée hégélienne. Rappelons-nous que c'est par le doublement de la conscience proposé par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* que notre auteur trouve la possibilité d'une intervention philosophique dans l'économie de Freud. Dans ce contexte, l'exemple de la reconnaissance le plus marquant chez notre auteur est clairement celui des figures de l'esprit, y compris la dialectique du maître et de l'esclave⁷²³. D'après Ricœur, l'enjeu de la dialectique des

⁷²¹Comme en témoigne Jean-Marc Ferry, lors de son enquête sur l'homme capable inscrit dans les tensions de l'existence, « Hegel regardait l'individualité comme le caractère qui distingue l'homme de l'animal; et la conscience d'un tel caractère ne peut être gagnée que dans et par la communauté entendue comme l'ensemble des relations de reconnaissance réciproque entre ses membres. Cet élément hégélien sera développé par la suite, chez le Ricœur plus tardif [...] » (Jean-Marc Ferry, « Paul Ricœur et la philosophie de l'existence : l'influence première de Karl Jaspers », *L'homme capable autour de Paul Ricœur*, revue *Rue Descartes*, Puf, Paris, 2006, p.31-32).

⁷²²Dans *l'homme faillible*, Ricœur évoque le « désir d'exister, non par l'affirmation vitale de soi-même, mais par la grâce de la reconnaissance d'autrui » (HF, 137). Cf. « La phénoménologie de l'homme capable » (PR, 137sq).

⁷²³Comme nous le savons, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la lutte pour la reconnaissance, située dans la dialectique du maître et de l'esclave, est conduite à la conscience malheureuse à la suite de figures : le stoïcisme, le scepticisme. Concernant la découverte de l'importance du thème de la reconnaissance chez Kojève – qui influença à l'époque un très grand nombre de philosophes français intéressés par la pensée hégélienne –, Eric Weil estime que : « Il a été le grand mérite du livre d'A. Kojève d'avoir fait des concepts de reconnaissance et de satisfaction le centre de l'interprétation de la pensée hégélienne » (Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, op.cit., p.109, note 6). Selon Weil : « Les deux thèses, plus exactement, les deux attitudes dérivant de la même thèse et de la même exigence, celle de la satisfaction de l'homme dans et par la reconnaissance de tous et de chacun par tous et chacun, restent en présence jusqu'à ce jour, et l'on ne saurait dire que les

figures de l'esprit « n'est pas du tout une dialectique de conscience. L'enjeu en est la naissance du Soi : en langage hégélien, il s'agit de passer du désir, comme désir de l'autre, à l'*Anerkennung*, à la reconnaissance ; de quoi s'agit-il ? Très exactement de la naissance du Soi dans le dédoublement de la conscience » (CI, 111). Comme le dit encore notre auteur, « [...] le fondement de cette liberté [du Soi] ne consiste plus dans le pouvoir psychologique de choisir, mais dans la reconnaissance mutuelle des libres volontés à l'intérieur du cadre d'une communauté politiquement organisée » (CI, 393)⁷²⁴. A travers Hegel, Ricœur considère, avec la thématique de la reconnaissance, qu'il existe certaines régions qui sont « non sexuelles » et des sphères qui ne sont pas constituées par l'investissement libidinal. Ainsi, pour Ricœur, il y a certains sens du sujet qui ne sont pas réduits à l'inconscient (au sens freudien du terme). Ces sens du sujet apparaissent au moment où celui-ci en rencontre un autre qui n'existait pas auparavant et où surgit le moment de la reconnaissance mutuelle. L'apparition et la relation

événements aient décidé entre elles, tout en confirmant ce qui forme leur base commune, la nécessité de la libération de l'homme – nécessité conditionnelle, nécessité si doivent subsister la civilisation, l'organisation et la liberté positive. Le problème de l'aliénation de l'homme, celui de la fortune (non : de la propriété, au sens hégélien), donc du capital, sont vus par Hegel comme par Marx et sont reconnus depuis lors comme fondamentaux par toute théorie et toute pratique politique conscientes [...] » (*ibid.*, pp.109-110).

⁷²⁴ Pour notre auteur, « [...] les étapes de cette reconnaissance nous font traverser des "régions" de significations humaines qui sont dans leur essence non sexuelles ; je dis bien dans leur essence : [...] dans le mouvement de retour vers l'inconscient à l'investissement libidinal secondaire de ces relations inter-humaines ; mais à titre primaire, dans leur constitution essentielle, ces sphères de sens ne sont pas constituées par cet investissement. Je propose de distinguer trois sphères de sens qui peuvent être placées, pour faire bref, sous la trilogie de l'avoir, du pouvoir et du valoir » (CI, 111). « Quand l'esprit passe par la dialectique du maître et de l'esclave, la conscience entre dans le processus de reconnaissance de soi dans un autre, elle se dédouble et devient un soi ; ainsi tous les degrés de la reconnaissance font passer par des régions de sens qui sont par principe irréductibles à de simples projections de pulsions, à des "illusions" » (DI, 448).

aux autres s'inscrivent pour le sujet dans l'avoir, le pouvoir et le valoir⁷²⁵. Ce qui nous intéresse, c'est que, malgré toute l'importance que lui accorde notre auteur, la figure de la dialectique du maître et l'esclave n'est pas l'exemple le plus éminent autour de la reconnaissance chez Ricœur. Il n'emprunte donc pas la voie de Kojève⁷²⁶ qui interprète l'œuvre hégélienne avec pour leitmotiv la « lutte » pour la reconnaissance. Nous y reviendrons plus tard.

La reconnaissance apparaît ensuite dans l'œuvre de notre auteur à propos de la problématique de l'intersubjectivité de Husserl. Remarquons que c'est pendant la période entre *Temps et récit* et *Soi-même comme un autre* que Ricœur reprend peu à peu le thème de la reconnaissance qui se rapporte à la question de l'« autrui ». Selon lui, la reconnaissance s'inscrit dans la réciprocité et se distingue à la fois de l'asymétrie de Levinas et de la seconde formule de l'impératif catégorique de Kant : « Traiter l'humanité en soi-même et dans la personne d'autrui comme une fin et non pas seulement

⁷²⁵ En résumé : en ce qui concerne l'avoir, à l'occasion de l'appropriation et du travail dans la situation de « rareté », « nous voyons de nouveaux sentiments humains qui n'appartiennent pas à la sphère biologique ; ces sentiments ne procèdent pas de la vie ; ils procèdent de la réflexion, dans l'affectivité humaine, d'un nouveau domaine d'objet – d'une objectivité spécifique – qui est l'objectivité “économique” » (CI, 111). En ce qui concerne le pouvoir, Ricœur évoque l'esprit objectif hégélien qui désigne « les structures et les institutions dans lesquelles s'inscrit et proprement s'engendre la relation commander-obéir, essentielle au pouvoir politique » (CI, 112) ; pour ce qui est du valoir qui désigne la culture, « les témoignages culturels donnent ainsi la densité de la “chose” à ces “images” de l'homme en les incarnant dans des “oeuvres”. C'est à travers ces oeuvres, par la médiation de ces monuments, que se constituent une dignité de l'homme et une estime de soi. C'est à ce niveau enfin que l'homme peut s'aliéner, se dégrader, se tourner en dérision, s'annihiler » (CI, 113).

⁷²⁶ Pour Kojève, si la lutte ne se termine pas par la mort, c'est parce que « la *réalité* humaine n'est rien d'autre que le fait de la *reconnaissance* d'un homme par un autre homme » (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op.cit., p.170).

comme un moyen' »⁷²⁷. Pour Ricœur, chez Kant l'étayage de la question de l'autre est « partiel »⁷²⁸. C'est en ce sens qu'il écrit : « Si je veux une base extrêmement forte, c'est chez Hegel que je la trouverai, avec son thème de l'*Anerkennung* tel qu'il apparaît notamment dans la philosophie d'*Iéna* »⁷²⁹. Soulignons encore la parution du thème de la reconnaissance dans « la petite éthique » : « S'il fallait néanmoins nommer la catégorie qui, au niveau de la troisième problématique mise en mouvement pour le retour sur soi, correspondrait aux catégories précédentes d'imputabilité et de responsabilité, je choisirais le terme si cher à Hegel dans la période d'*Iéna* (1802-1807) et dans tout le cours ultérieur de son oeuvre, celui de reconnaissance. La reconnaissance est une structure du soi réfléchissant sur le mouvement qui emporte l'estime de soi vers la sollicitude et celle-ci vers la justice. La reconnaissance introduit la dyade et la pluralité dans la constitution même du soi. La mutualité dans l'amitié, l'égalité proportionnelle dans la justice, en se réfléchissant dans la conscience de soi-même, font de l'estime de soi elle-même une figure de la reconnaissance. » (SA, 343-344). Par ce survol assez succinct, il nous semble à présent clair que Ricœur, du début à la fin, s'intéresse constamment à ce thème.

Dans son dernier ouvrage, intitulé *Parcours de la reconnaissance* – et tout particulièrement la troisième partie de celui-ci – afin d'aborder ce thème de la reconnaissance de la période d'*Iéna* de Hegel, en plus du travail remarquable d'Axel Honneth, Ricœur s'appuie sur les deux documents fragmentaires de Hegel – traduits et commentés par Jacques Taminiaux – à savoir le *Système de la vie éthique* et la *Real philosophie, philosophie de la*

⁷²⁷ Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, « Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira: De la volonté à l'acte », *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p.26. Selon l'éditeur du livre ci-dessus, cet entretien est réalisé à l'Université de Munich à l'occasion d'un cycle de conférences sur 'Ipséité et altérité' pendant le semestre d'hiver 1986-87. Par cette datation, constatons que le renvoi à la période d'*Iéna* est paru déjà dans les années 80.

⁷²⁸ *Ibidem*.

⁷²⁹ *Ibidem*.

vie réelle⁷³⁰. Notre auteur estime que le projet « au fond ne change pas jusqu'à l'accomplissement le plus convaincant de l'œuvre hégélienne dans [l']ordre pratique, à savoir *Les Principes de la philosophie du droit* »⁷³¹. Notre auteur considère que dans cette dernière œuvre de Hegel, « le thème de la reconnaissance et l'être reconnu a perdu non seulement sa densité de présence, mais sa virulence subversive » (PR, 256).

Avant d'entrer dans le contenu même de la troisième partie de *Parcours de la reconnaissance*, il vaut encore la peine d'évoquer ici la forme stratégique qu'utilise Ricœur pour nous amener à sa vision de la reconnaissance. Le parcours de la reconnaissance qu'il élabore commence par une définition précise du terme à l'aide de la lexicographie française, précisément à l'aide du *Littré* puis du *Grand Robert*. Les multiples usages lexicaux de la « reconnaissance » manifestant une « polysémie réglée », sont la première clef de la réflexion philosophique de Paul Ricœur. Ce champ lexical lui permet de mettre en garde contre la réduction du terme chez ses contemporains à un sens privilégié, « tel que la reconnaissance des différences entre individus dans des situations de discrimination » (PR, 358). Du reste, la richesse contenue dans la lexicologie autour du thème de la reconnaissance nous permet aussi de déployer l'expérience « heureuse » de la reconnaissance dans la vie quotidienne, le don.

Nous allons ci-dessous évoquer tout d'abord très brièvement les deux premières études du *Parcours de la reconnaissance* afin de nous concentrer ensuite plus précisément sur la troisième étude intitulée « la reconnaissance mutuelle ».

4.2.1. La reconnaissance en tant qu'identification.

L'exploration philosophique de la reconnaissance porte notre auteur, dans la première étude de *Parcours de la reconnaissance*, à se référer au terme d'identification dont le « rapport d'exclusion » entre le même et

⁷³⁰ Jacques Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, commentaire et traduction de la *Real philosophie de Iéna*, 1805-1806, Paris Payot, 1984.

⁷³¹ Paul Ricœur, « La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don », *op.cit.*, p.2

l'autre se focalise sur la perception dans le jugement théorique et sur le choix dans le jugement pratique. Ainsi, l'idée de reconnaissance développée par Ricœur renvoie à celle d'identification dans laquelle se manifeste tout d'abord l'idée de distinction exclusive, "celui-ci" au lieu de "celui-là". L'identification, écrit notre auteur, « n'a de cesse de constituer le noyau dur de l'idée de reconnaissance » (PR, 224). C'est par l'identification que nous pouvons cerner de prime abord le sens de la reconnaissance, en ce sens que l'identification comporte à la fois le jugement de perception et le jugement de préférence. La question de la reconnaissance s'inscrit dans le cadre du même et de l'autre, dans la problématique à la fois épistémologique et éthique. Elle passe du niveau cognitif au niveau pratique, de la distinction à la préférence et vice versa.

Or, l'identification vise à comprendre et se trouve dans le défi de se méprendre. La méprise s'inscrit potentiellement dans l'identification. De plus, s'il existe un sens de préférence dans l'identification, il y a une préférence dans la distinction. Nous voyons que la distinction est neutre, alors que la préférence est une évaluation. Dans la langue en général, la distinction implique la préférence dans le cadre de la constitution hiérarchisée de la valeur sociale. Mais il existe aussi une préférence mobilisée par le préjugé social habituel qui peut se transformer en discrimination. Celle-ci constitue et renforce cette distinction sous forme de discours scientifique. Ainsi, de l'identification au niveau pratique risque de surgir la méprise et la discrimination (le mépris). C'est pourquoi la reconnaissance, lorsqu'elle est renvoyée à l'identification, affronte à la fois la méprise et le mépris.

4.2.2. La capacité de la reconnaissance

Dans la seconde étude, notre auteur aborde la reconnaissance sous un autre angle, bien que toujours en lien avec l'identification, en déclinant l'identité comme mêmeté et comme ipséité. Cela le conduira aussi à clarifier le lien entre ipséité et altérité. Cela implique un processus de retour dans l'identification : il faut présupposer que le sujet soit en mesure de revenir à son objet dans le passé. C'est-à-dire que lorsqu'il exerce sa mémoire, il lui faut aussi être capable de résister à l'oubli. Reconnaître est comme une

mémoire qui envisage de re-identifier en résistant à l'oubli. Il nous semble que le tiret entre « re » et « identifier » symbolise une distance et un intervalle entre l'un et l'autre. Ainsi, pour reconnaître, il faut affirmer une capacité ou un pouvoir d'identifier, c'est-à-dire que je « peux distinguer » l'un de l'autre dans le jugement cognitif, ou bien que je « peux choisir » l'un ou l'autre dans le jugement pratique. Il nous semble que c'est ce que Ricœur nous signale lorsqu'il dégage le vaste domaine du « je peux » dans lequel se manifestent les « capacités que chacun a la certitude et la confiance de pouvoir exercer » (PR, 224). Par la reconnaissance, je peux donc attester de mes propres capacités. Cela rejoint l'homme capable dont traitait Ricœur, que ce soit au sujet de *l'initiative* ou dans *Soi-même comme un autre*.

Cette « capacité » de distinguer l'un et l'autre ne suffit pas encore à elle seule à éclairer la notion de la reconnaissance. Il nous faut à présent nous plonger dans le lieu même de la reconnaissance, c'est-à-dire la relation interpersonnelle entre l'un et l'autre. Comme le dit Ricœur, « le plus important pour la suite du parcours de la reconnaissance est que l'identification qui n'a de cesse de constituer le noyau dur de l'idée de reconnaissance n'a pas seulement changé de vis-à-vis en passant du quelque chose au soi, mais s'est élevée d'un statut logique, dominé par l'idée d'exclusion entre le même et l'autre, à un statut existentiel en vertu duquel l'autre est susceptible d'affecter le même. » (PR, 225). Quoique l'homme capable révèle que « je peux reconnaître », il est soumis à l'épreuve de l'oubli à laquelle il doit sans cesse résister ; il y a toujours une différence ineffaçable entre l'un et l'autre : la dissymétrie originaire. Cette dernière devient un souci principal entre l'un et l'autre.

4.2.3. La reconnaissance mutuelle

A travers l'analyse de la troisième étude, nous verrons que la reconnaissance mutuelle est un moyen d'aborder la réciprocité de l'un à l'autre et vice versa. Husserl aussi bien que Levinas abordent cette question, quoique de manières différentes: le premier part du pôle *ego* par « saisie analogisante » ; le second du pôle *alter* par « le tiers ». La difficulté d'atteindre la réciprocité indique chez eux la dissymétrie originaire.

Comme nous l'avons dit plus haut, la question de la reconnaissance, chez Ricœur, se rapporte directement à l'identification. A partir de cette élaboration spéculative, en effet, « je peux reconnaître » résiste sans cesse aux incapacités que sont l'oubli ou la dissymétrie originaire. A partir de la notion de reconnaissance, notre auteur tente de comprendre l'événement de pensée ⁷³² qu'est l'*Anerkennung*, élaborée par Hegel. D'après lui, l'*Anerkennung*, la reconnaissance, constitue « un chaînon central » (PR, 226) dans la considération de la chaîne « d'événements de pensée » sur la reconnaissance.

Nous verrons aussi que « le concept hégélien de *Sittlichkeit*, de 'vie éthique', peut être tenu pour le substitut du concept d'artifice chez Hobbes⁷³³ » (*Ibid.*, p.254). La vie éthique, *Sittlichkeit*, est basée sur « un procès d'institutionnalisation de la reconnaissance » (*Ibidem*). Malgré cela, le terme de reconnaissance n'est plus explicite dans le *Principe de la Philosophie du Droit*. Ce dernier se concentre sur une institutionnalisation dans laquelle s'inscrit implicitement la reconnaissance mutuelle. C'est par cette institutionnalisation que la relation (la paix ou la guerre) entre l'un et l'autre est médiatisée.

Ricœur, à la suite de Hegel, repère enfin que le désir d'être reconnu dans la société civile remplace la peur de la mort violente dans l'état de nature chez Hobbes. « La reconstruction du thème de l'*Anerkennung*, tel qu'il a été articulé par Hegel à l'époque d'*Iéna*, sera guidée par l'idée d'une réplique au défi de Hobbes, où le désir d'être reconnu occupe la place tenue par la peur de la mort violente dans la conception hobbesienne de l'état de nature » (PR, 226)⁷³⁴.

⁷³² L'événement de pensée signifie le tournant de pensée dans l'histoire de la philosophie.

⁷³³ Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. fr. de Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000.

⁷³⁴ « A Iéna donc, la réponse de Hegel à la question de la reconnaissance et de l'intersubjectivité est une réponse rousseauiste, mais aussi kantienne et fichtéenne : la figure varie de l'être-reconnu, c'est le citoyen, et la condition d'une intersubjectivité authentique, c'est la constitution d'un Etat libre et républicain » (Franck Fischbach, *Fichte et Hegel : la reconnaissance*, Paris, PUF, 1999, p.83-84).

4.2.3.1. La dissymétrie à la réciprocité

Au moment où la logique cognitive de la distinction s'est faite, la problématique de la reconnaissance est conduite à l'idée d'attestation par laquelle l'homme est capable d'atteindre « la certitude et la confiance de pouvoir exercer » (PR 224). Ricœur nous montre le statut existentiel de l'identification ou « la dialectique de la réflexivité et de l'altérité sous la figure de la reconnaissance mutuelle » (PR p.255). Selon notre auteur, il existe un problème inhérent à la question de 'l'un et l'autre' (*allèlôn*) de la reconnaissance, à savoir « la résistance qu'oppose à l'idée de réciprocité la dissymétrie originaire qui se creuse entre l'idée de l'un et l'idée de l'autre » (PR 255). En outre, la réciprocité ou la mutualité entre l'un et l'autre, soit du même à l'autre (Husserl), soit de l'autre au même (Levinas), s'accompagnent toujours de la vigilance à ne pas se soumettre à « l'oubli de l'indépassable différence » entre l'un et l'autre.

En ce qui concerne la première dissymétrie originaire, elle se rapporte à la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl. Elle se caractérise par l'autosuffisance de l'*ego* et procède du pôle du moi à celui de l'autre. Husserl envisage d'atteindre à l'autre par la « saisie analogisante » de la conscience transcendantale – qui vise à expliquer l'autrui en moi à partir du moi à travers l'« appariement (Paarung), une confirmation de la cohérence, l'imagination » (cf. PR, 230). Or, le vécu de l'autre, aux yeux de Ricœur, reste toujours inaccessible : « La constitution du phénomène "autrui" présente alors un tour paradoxal : l'altérité d'autre comme tout autre altérité, se constitue en (*in*) moi et à partir de (*aus*) moi ; mais c'est précisément comme autre que l'étranger est constitué comme ego pour lui-même, c'est-à-dire comme un sujet d'expérience au même titre que moi, sujet capable de me percevoir moi-même comme appartenant au monde de son expérience » (PR, 229). Selon lui, « le vécu propre de l'autre me reste à jamais inaccessible ; le rapport analogique ne peut que se redoubler de degré en degré » (PR, 232).

En ce qui concerne la deuxième dissymétrie originaire, elle est renvoyée à *Totalité et Infini*⁷³⁵ et à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*⁷³⁶ de Lévinas. Elle part du pôle autrui vers le pôle moi et « place l'éthique en position philosophique première par rapport à l'ontologie » (PR, 232). Ricœur se demande « de quelle manière une philosophie de l'asymétrie originaire entre le moi et l'autre, asymétrie prise à partir de la primauté éthique de l'autre, peut rendre compte de la réciprocité entre partenaire inégaux » (PR, 236). Nous ne le développons pas ici et n'évoquons que l'objurgation de Ricœur adressée à Lévinas : « C'est sur le fond de cette éthique primordiale, qui accorde la première parole à l'Autre, que se détachent les difficultés relatives au thème du tiers, agent de la justice et de la vérité » (PR, 375).

4.2.3.2. Le défi de Hobbes⁷³⁷ : la lutte à mort dans l'état de nature

Pour Ricœur, la lutte pour la reconnaissance thématifiée par Hegel, à l'époque d'Iéna, a pour cible de répliquer au défi hobbesien qui présuppose que la réalité humaine se trouve dans l'« état de nature » où les hommes sont sans cesse dans la crainte de la mort violente⁷³⁸. Cela a pour conséquence qu'ils établissent un contrat pour créer un État afin de sortir de cette peur. En passant de la peur de la mort violente au contrat, Ricœur constate que « l'esprit humain est directement appréhendé comme un faisceau d'activités réglées par le désir tandis que celui-ci est en outre guidé par une capacité de calcul sans lequel ne serait pas possible la chaîne

⁷³⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini, Essais sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961.

⁷³⁶ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974 ; cf. Paul Ricœur, *Autrement, Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 1997.

⁷³⁷ Cf : PR, 239-251.

⁷³⁸ « La reconstruction du thème de l'*Anerkennung*, tel qu'il a été articulé par Hegel à l'époque d'Iéna, sera guidée par l'idée d'une réplique au défi de Hobbes, où le désir d'être reconnu occupe la place tenue par la peur de la mort violente dans la conception hobbesienne de l'état de nature. » (PR, 226).

d'arguments conduisant de la peur de la mort violente à la conclusion du contrat d'où naît le dieu mortel figuré par le Léviathan » (PR, 241).

Ricœur, à la suite de Leo Strauss, estime : « Ce n'est pas la conception hobbesienne de l'État qui constitue le défi premier auquel Hegel répliquera par le concept de reconnaissance, mais la théorie même de l'état de nature, l'enjeu est en effet de savoir si, à la base du vivre-ensemble, existe un motif originellement moral que Hegel identifiera au désir d'être reconnu » (PR, 241). Selon Leo Strauss⁷³⁹, l'état de nature de Hobbes, n'est pas une fondation nécessaire mais une justification a posteriori. Ricœur, à la suite de Léo Strauss, critique l'expérience de pensée de Hobbes sur laquelle se fonde l'« état de nature » qui ne vient pas de « l'observation d'un état de fait, mais de l'imagination de ce que serait la vie humaine sans l'institution d'un gouvernement » (PR, 241-2).

Selon Hobbes, par la peur de la mort, l'homme est poussé à chercher « les mesures raisonnables qui conduiront au contrat politique décisif » (PR, p 243). Le parcours de la lutte à mort à la lutte pour la reconnaissance ne nous montre que les figures de l'échec de la reconnaissance réciproque qui ne satisfont pas du tout le désir d'être reconnu. Ricœur remarque une transformation considérable au plan éthique et politique de Hobbes à Hegel : « En un sens large du mot "politique", on peut dire que Hegel a inscrit définitivement le thème de la reconnaissance au creux de la philosophie politique » (PR, 265).

4.2.3.3. La mise en doute de la notion de la « lutte » pour la reconnaissance

Comme le dit Ricœur, les tentatives de réactualisation de la thématique hégélienne, sous le titre de « La lutte pour la reconnaissance »,

⁷³⁹Leo Strauss, *La Philosophie politique de Hobbes*, trad. fr. d'André Enégren et Marc de Launay, Paris, Belin, 1992. Selon Ricœur, « Leo Strauss a sans doute raison de dire que la théorie de l'état de nature trouve sans le matérialisme physique une justification a posteriori plutôt qu'une fondation nécessaire » (PR, 241).

« seront conduites jusqu'à un point de doute concernant l'idée même de lutte » (PR, 226).

Le refus de l'idée de lutte pour la reconnaissance conduit notre auteur à ne pas emprunter l'approche anthropologique kojévienne de la pensée hégélienne basée sur la dialectique du maître et de l'esclave. Selon l'interprétation de Kojève, si le maître désire être reconnu, il lui faut mettre sa vie en danger dans la lutte⁷⁴⁰. Mais si l'on refuse la lutte à mort de Hobbes, ne faut-il pas refuser aussi l'hypothèse de la dialectique du maître et de l'esclave? Selon Ricœur, il faut éviter de trop céder à cette idée de « lutte » afin de ne pas retomber dans la conscience malheureuse, comme le prévoit Hegel. Précisément, « si nous restons seulement dans l'horizon de la lutte pour la reconnaissance, nous créerons une demande insatiable, une sorte de nouvelle conscience malheureuse, une revendication sans fin »⁷⁴¹. C'est-à-dire que « la négativité éthique et pratique s'étendra tout au long de figures de transactions entre humains. Ainsi se trouve réinséré dans un parcours éminemment spirituel, au sens hégélien du mot, le thème hobbesien de la lutte à mort » (PR, 254). Selon l'interprétation kojévienne

⁷⁴⁰ Comme le dit Kojève : « Le Maître est l'homme qui est allé jusqu'au bout dans une Lutte de prestige, qui a risqué sa *vie* pour se faire *reconnaître* dans sa supériorité absolue par un *autre* homme. C'est-à-dire, il a préféré à sa vie *réelle*, naturelle, biologique, quelque chose d'*idéel*, de spirituel, de *non-biologique* : le fait d'être *reconnu* (anerkannt), dans et par une conscience, de porter le *nom* "Maître", d'être *appelé* "Maître" » (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op.cit.*, p.173). Il est reconnu par l'Esclave en tant que Maître. Sa supériorité idéelle est réalisée et matérialisée par « le Travail de l'Esclave » (*ibid.*, p.174). Le Maître, « en dominant l'Esclave travailleur, domine la nature et vit en elle en Maître » (*ibidem.*) ; il se trouve dans le plaisir de la vie. Comme le risque de la vie est l'essence du Maître, s'il s'arrête de lutter, il n'est plus le Maître. D'après Kojève, « le Maître n'arrive jamais à réaliser son but, le but pour lequel il risque sa vie même. Le Maître ne peut être satisfait que dans et par la mort, sa mort ou la mort de son adversaire » (*ibidem.*).

⁷⁴¹ Paul Ricœur, « La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don », *op.cit.*, p.1.

de la dialectique du maître et de l'esclave⁷⁴², le concept hobbesien de lutte à mort s'inscrit dans celui de lutte pour la reconnaissance. Le désir d'être reconnu vise, de la part du maître, à dominer l'esclave qui travaille pour lui, pour sa satisfaction. Le désir d'être reconnu du maître est un désir de domination. Or, il existe aussi un désir d'être reconnu chez l'esclave qui souffre du mépris. Ainsi, au sein de la dialectique du maître et de l'esclave, autour de la reconnaissance, quoique réciproque, il existe une dissymétrie entre l'un et l'autre. La question de la négativité dialectique se rapporte à l'altérité et se concrétise dans la dissymétrie interpersonnelle.

Du mépris, au lieu d'une vision du pouvoir dominant, surgit un désir d'être reconnu. Le thème de la reconnaissance dans cette dialectique nous révèle de plus une relation dissymétrique, c'est-à-dire, quoiqu'il existe une réciprocité entre l'un l'autre, c'est une réciprocité inégale. Ce qui importe ici pour Ricœur n'est plus la question de la négativité dans la dialectique des figures différentes pour s'élever à un état plus élevé ; mais celle de l'inégalité à affronter entre l'un et l'autre.

Comme le dit Ricœur, « c'est par des expériences négatives de mépris, "Missachtung", que nous découvrons notre propre désir de reconnaissance ; notre désir de reconnaissance est né de la dissatisfaction ou du malheur du mépris ; c'est toute une phénoménologie du mépris qui guide la reconstruction par Axel Honneth de l'héritage du jeune Hegel »⁷⁴³.

Comme l'estime Ricœur, Honneth nous montre trois modèles de reconnaissance : au niveau des affects, au niveau juridique et au niveau politique, comme dans la *Sittlichkeit* (la vie éthique) dans les *Principes de la philosophie du droit*, laquelle part de la famille à l'État en passant par la

⁷⁴² « Les deux premières figures de la reconnaissance, la lutte à mort et la relation maître/serviteur, sont donc des figures de l'échec de la reconnaissance et, en ce sens, elles paraissent radicalement incapables de fonder une authentique intersubjectivité, puisqu'elles se concluent par l'anéantissement des deux consciences ou par l'asservissement de l'un à l'autre. » (Franck Fischbach, *Fichte et Hegel : la reconnaissance*, op.cit., p.77).

⁷⁴³ Paul Ricœur, « La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don », op.cit., p.3.

société civile. Or, Honneth, à la suite de Hegel, se base sur « la notion de conflit destructeur de reconnaissance »⁷⁴⁴.

Ainsi, ce n'est pas « la lutte pour la reconnaissance » à laquelle s'intéresse Ricœur, mais à l'expérience de la reconnaissance. C'est pourquoi notre auteur se demande « si nous n'avons pas par ailleurs, dans notre expérience quotidienne, l'expérience d'être reconnus, d'être effectivement reconnus, dans un échange qui est précisément l'échange du don »⁷⁴⁵.

A la différence de Honneth, Ricœur voudrais orienter la lutte vers le don afin d'élaborer une connaissance heureuse. Pour Ricœur, « la lutte pour la reconnaissance se perdrait dans la conscience malheureuse s'il n'était pas donné aux humains d'accéder à une expérience effective, quoique symbolique, de reconnaissance mutuelle, sur le modèle du don cérémoniel réciproque » (PR 226).

Du reste, Hegel estime que la lutte à mort pour la reconnaissance « n'est qu'une résolution totalement abstraite – seulement d'un genre négatif, non d'un genre positif. Car, si, des deux êtres qui combattent l'un avec l'autre en vue de leur reconnaissance réciproque, même si seulement l'un périt, aucune reconnaissance ne se produit – le survivant existe aussi peu que le mort comme un être reconnu »⁷⁴⁶.

C'est pourquoi au lieu de suivre l'interprétation de Kojève, Ricœur se penche sur la période d'*Iéna* de Hegel et met en avant le désir d'être reconnu au-delà de la logique d'une « lutte ».

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p.4. ; PR, 273-318.

⁷⁴⁵ Paul Ricœur, « La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don », *op.cit.*, p.1.

⁷⁴⁶ Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, trad. Bernard Bourgeois, *op.cit.*, §432, Additions pp.532-533; cite par Franck Fischbach, *Fichte et Hegel : la reconnaissance*, *op.cit.*, pp.77-78).

Conclusion

La pensée hégélienne est un révélateur de la pensée de Ricœur.

Après avoir enquêté de manière à la fois chronologique et thématique, nous voyons que même si notre auteur envisage de remplacer Hegel et d'y renoncer – position due à son refus de l'onto-logico-théologie –, son arbitrage des éléments hégéliens, d'une certaine manière, revient à frayer la voie d'un « retour » à Hegel. C'est-à-dire, Ricœur emprunte ce contenu pour intégrer sa propre entreprise anthropologique.

Récapitulons le chemin que nous avons parcouru.

Dans la première partie, nous avons dégagé trois dialogues entre notre auteur et les post-hégéliens français, Jean Hyppolite, Jean Wahl et Eric Weil. Par le dialogue entre Hyppolite et Ricœur, nous avons vu les différentes manières de retourner à Hegel. Cela nous montre l'« anthropologie sans absolu »⁷⁴⁷ de notre auteur ; du reste, la négativité ne s'empare plus d'une place primordiale au sein de l'être, tel que le souligne Hyppolite, elle devient une dé-négation soumise à une affirmation originaire, concept que Ricœur emprunte à Jean Nabert, et rejoint la priorité de l'être sur le néant de Bergson et l'altérité de Platon.

Néanmoins, nous pouvons nous demander si cette manière de soumettre la négation à l'affirmation de l'être ne se rapproche pas aussi d'une logique quasiment hégélienne. Rappelons-nous que, selon Ricœur, le pantragisme est absorbé dans le panlogisme. A la différence de la négativité hégélienne qui signifie la contradiction de soi ontologique et anticipe le mal métaphysique, la négativité ricœurienne est tout d'abord dépossédée de l'aura ontothéologique, s'inscrit ensuite dans l'anthropologique et à la limite se concentre sur la question du conflit et celle du mal en passant par la dissymétrie entre l'un et l'autre.,

⁷⁴⁷ J'emprunte volontiers la formule de François Azouvi et Marc de Launay (voir Paul Ricœur, *l'Herne*, op.cit., p. ????)

A travers son dialogue avec Wahl, c'est à partir de l'interrogation de Ricœur sur la possibilité de rester dans la déchirure absolue du sujet, comme l'envisagent Kierkegaard et Jaspers, que nous avons renvoyé ce sujet existentiel mais déchiré à la conscience malheureuse hégélienne. Celle-ci est caractérisée par la scission au for intérieur de la conscience de soi, qui est à la fois existentielle et religieuse. Ce point de vue est bien développé par la notion de paradoxe et celle de l'instant de Kierkegaard. Face à ce repli sur soi qui est déchiré, notre auteur rejoint d'une certaine manière Hegel, c'est la question de la réconciliation. Par là, nous justifions que Ricœur garde tout de même « l'esprit hégélien ». Au lieu de tout concilier, comme le fait Hegel afin de créer un système total, cette conciliation se borne à rester dans le cadre anthropologique, entre moi et moi-même et entre le moi et l'autrui. Pour mettre en lumière les traces hégéliennes chez notre auteur, Eric Weil nous donne aussi un bel exemple, car au lieu d'accepter la définition hégélienne de l'État selon laquelle celui-ci se pense pour lui-même et en lui-même, Ricœur se range volontiers à la définition de Weil sur l'État. Néanmoins, Ricœur y est plus attentif au mal politique selon lequel « le plus grand mal adhère à la plus grande raison ». Ceci nous rappelle qu'il faut rester vigilant face à la rationalité politique. De plus, aux yeux de notre auteur, l'autonomie politique ne peut être réduite à la rationalité économique, qui veut enlever le mal pour toujours mais paradoxalement imposer un autre mal au sein de la politique. C'est aussi à cette occasion que notre auteur formule un « style kantien post-hégélien », qui n'est pas un simple retour à Kant, quoique Ricœur se sente plus proche de ce dernier que de Hegel. L'épithète « post-hégélien » de ce style ne peut être réduite non plus au sens chronologique selon lequel nous sommes tous post-hégéliens. Au contraire, ce style nous révèle la tâche inévitable de « penser ensemble, mieux et autrement Kant et Hegel » de l'herméneutique ricœurienne.

Dans la deuxième partie, c'est dans le cadre de la « médiation inachevée » proposée par notre auteur comme méthode herméneutique que nous avons relevé la trace dialectique et voulu investiguer quel sens de la dialectique emprunte notre auteur. Le terme de dialectique fragmentaire que nous avons attribué à l'herméneutique de Ricœur pourrait être considéré, d'une certaine manière, comme une quasi-synthèse de la méthode ricœurienne. La dialectique fragmentaire se distingue tout d'abord de la

dialectique hégélienne inscrite dans la médiation totale ; elle s'exprime ensuite plus précisément dans une logique des oppositions productives inscrites dans les limites de la capacité humaine ; elle tient ensemble autant que possible le caractère du conflit remonté au paradoxe de Kierkegaard et à la fois la conciliation qui se fonde sur l'imagination productrice de Kant. Au lieu de réduire la dialectique ricœurienne à la dialectique transcendantale, nous voulons signaler qu'elle ne reste pas seulement dans le cadre épistémologique de la dialectique transcendantale mais s'efforce d'exercer cette médiation inachevée toujours sur le terrain anthropologique, que ce soit dans le texte ou dans l'action.

Cette dialectique fragmentaire ne peut être réduite non plus à l'explicitation, l'*Auslegung*, au sens husserlienne, car l'explicitation ricœurienne est beaucoup plus attentive aux faits négatifs. Nous avons évoqué trois endroits : la dialectique entre archéologie et téléologie opérée par notre auteur nous signale la conscience en tant que réflexion qui ne peut se détacher de l'action ; la conscience n'est plus abstraite mais enracinée dans le désir d'exister qui est toujours une tâche pour être homme plutôt qu'un donné inerte ; par le combat amoureux avec Jacques Derrida autour de la métaphore, nous constatons une nouvelle fois le style kantien post-hégélien sur lequel Ricœur s'appuie afin de défendre le sens du « concept » philosophique. Ce sens ne peut être réduit aux effets métaphoriques. Pour notre auteur, la métaphore dans la philosophie est la métaphore morte réinvestie, et non l'usure de la métaphore vivante par la relève conceptuelle. Par ailleurs, ce dialogue entre Ricœur et Derrida met en avant l'autonomie des discours, que ce soit celui de la philosophie ou de la poétique. Constatons aussi le désir de Ricœur de remplacer l'esprit de Hegel par l'intersubjectivité de Husserl unie à la sociologie compréhensive de Weber. Cela nous donne une bonne occasion de préciser quel sens de l'esprit hégélien Ricœur envisage de remplacer. Il nous dit que c'est l'esprit objectif dans lequel l'État se pense en lui-même. Ainsi, on pourrait dire que l'esprit auquel fait allusion notre auteur correspond à l'esprit subjectif dans l'*Encyclopédie*. Or, Ricœur, basé sur la grille de lecture de l'anthropologie, dépasse la distinction hégélienne entre l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu, comme nous l'avons remarqué dans le cas de la *Sittlichkeit* hégélienne transformée et intégrée dans la petite éthique.

Si Ricœur parle en détail de l'œuvre la plus faible de Hegel, il n'a pas pour but de condamner ce dernier pour rien. Dans la troisième partie, intitulée « Renoncer à Hegel », nous voyons que le renoncement à l'idée ontothéologique de l'Histoire contraste avec deux thèmes importants chez Ricœur : l'homme capable et le mal. En effet, la conscience historique n'est pas seulement une vision scientifique relevant de l'historiographie, mais aussi de l'éthique. Nous pourrions critiquer Ricœur qui introduit la question de l'éthique dans l'histoire. Néanmoins, si le principe de liberté est l'essence de l'histoire, la liberté ne s'inscrit-elle pas dans l'éthique ? On pourrait aussi arguer que le principe de liberté ne signifie pas la liberté humaine, mais l'esprit divin. Mais rappelons alors la critique de Ricœur adressée à Hyppolite : la liberté entendue ainsi sera-t-elle encore la nôtre ? Cela engendre deux problématiques : tout d'abord, si la liberté n'est pas la nôtre, l'action humaine dans l'histoire est-elle possible ? Ensuite, si l'homme est fatalement aveugle, il n'y aura plus d'imputabilité ni de mal moral. La vision lucide ontothéologique risque de neutraliser le conflit entre bien et mal et la différence entre agir et non-agir. C'est la leçon que Ricœur nous donne à propos de la conscience historique. En effet, d'une certaine manière, le mal inscrutable et le mal métaphysique sont proches en ce sens qu'ils sont renvoyés à la finitude et à l'imperfection de l'homme. Mais la ruse de la raison basée sur le mal métaphysique a pour but de totaliser, d'absorber le mal physique et le mal moral ; le mal inscrutable que Ricœur tire de l'œuvre de Kant laisse un espace pour la responsabilité de l'action humaine. Remarquons qu'il existe une conviction chez Ricœur, à la suite de Kant, selon laquelle l'affirmation originaire est primordiale par rapport à la négativité ; le bien est donc plus primordial que le mal. Le mal radical n'est pas absolu, mais contingent. Si le mal n'est que contingent, quoique le penchant au mal reste encore présent dans la nature humaine, il est possible par l'effort humain de lutter contre le mal.

Dans la quatrième partie, nous avons voulu montrer comment Ricœur a intégré la *Sittlichkeit* dans la petite éthique. Si pour notre auteur il faut se garder dès que possible du savoir absolu, il n'existe pas chez lui de renoncement total à l'œuvre hégélienne et cela implique une certaine modification de sa pensée. C'est exactement le cas de l'intégration de la *Sittlichkeit* dans la petite éthique que nous propose Ricœur dans Soi-même

comme un autre. A la différence de la « *Sittlichkeit* totalisante » en tant que troisième instance supérieure à la moralité, la *Sittlichkeit* dans cette intégration devient anthropologique et s'oriente vers un lieu interpersonnel où se trouve la communauté historique investie par les traditions. Si cette « *Sittlichkeit* anthropologique » est possible, il faut que la reconnaissance entre l'un et l'autre soit elle aussi possible dans la société. Il n'est pas évident que la reconnaissance soit effectuée positivement. En effet, pour atteindre la reconnaissance, il existe à la fois les pièges de la méprise et du mépris entre l'un et l'autre. Au lieu de suivre la célèbre expression « la lutte pour la reconnaissance », Ricœur cherche une autre voie. Il ne veut pas mettre l'accent exclusivement sur les négatifs, par exemple, la discrimination, ou tenir, comme Kojève, la logique de lutte pour condition de possibilité de la reconnaissance. Il envisage de parler de l'expérience de la reconnaissance dans la vie quotidienne. Ce qui lui importe, c'est que la reconnaissance ne soit pas réduite automatiquement au scénario le plus dramatique, même si nous devons rester vigilants face au mal parfois dissimulé au nom de la Raison, de la Liberté ou encore du Progrès.

Annexes

1. Abréviations

A	<i>Autrement, lecture d'Autrement qu'être d'Emmanuel Lévinas</i> , PUF, 1997.
AJ	<i>Amour et justice</i> , Tübingen : Mohr, 1990.
AP	<i>À l'école de la phénoménologie</i> , Vrin, 1986.
CC	<i>La critique et la conviction</i> (entretiens), Calmann-Levy, 1995.
CI	<i>Le conflit des interprétations</i> , Seuil, 1969.
DI	<i>De l'interprétation, essai sur Freud</i> , Seuil, 1966.
EC1	<i>Écrits et conférences. Tome I : Autour de la psychanalyse</i> , Seuil, 2008.
EC2	<i>Écrits et conférences. Tome II : Herméneutique</i> , Seuil, 2010.
GM et KJ	<i>Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe</i> , Seuil, 1948.
HF	<i>Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible</i> , Aubier, 1960.
HV	<i>Histoire et vérité</i> , Seuil, 1955/ 1964.
Idée I	<i>Idées directrices pour une phénoménologie</i> , E. Husserl, traduction et présentation, Gallimard, 1950.
IU	<i>Idéologie et utopie</i> (reprise d'un ouvrage paru en anglais en 1986), Seuil-poche, 1997.
J1	<i>Le juste</i> , Esprit, 1995.
J2	<i>Le juste 2</i> , Esprit, 2001.
KJ	<i>Karl Jaspers et la philosophie de l'existence</i> (avec M. Dufrenne), Seuil, 1947.
L1	<i>Lectures 1, Autour du politique</i> , Seuil, 1991.
L2	<i>Lectures 2, La contrée des philosophes</i> , Seuil, 1992.
L3	<i>Lecture 3, Aux frontières de la philosophie</i> , Seuil, 1994.
M	<i>Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie</i> , Genève : Labor et Fides, 1986.
MHO	<i>Mémoire, Histoire, Oubli</i> , Seuil, 2000.
MV	<i>La métaphore vive</i> , Seuil, 1975.
NR	<i>La nature et la règle, ce qui nous fait penser</i> (avec J-P Changeux), O. Jacob, 1998.
PB	<i>Penser la Bible</i> (avec A. Lacoque), Seuil, 1998.
PR	<i>Parcours de la reconnaissance</i> , Seuil, 2004.
RF	<i>Réflexion faite</i> , Esprit, 1995.
SA	<i>Soi-même comme un autre</i> , Seuil, 1990.
SM	<i>Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 2, La symbolique du mal</i> , Aubier, 1960.
TA	<i>Du texte à l'action</i> , Seuil, 1986.
TR1	<i>Temps et Récit t.1 L'intrigue et le récit historique</i> , Seuil, 1983.
TR2	<i>Temps et Récit t.2 La configuration du temps dans le récit de fiction</i> , Seuil, 1985.
TR3	<i>Temps et Récit t.3 Le temps raconté</i> , Seuil, 1985.
VI	<i>Philosophie de la volonté 1 Le volontaire et l'involontaire</i> , Aubier, 1950.
VMF	<i>Vivant jusqu'à la mort suivi de Fragments</i> (oeuvres posthumes), Seuil, 2007.

2. Bibliographie

2.1. TEXTES de Paul Ricœur

2.1.1. Œuvres principales

- 1947 : *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (avec M. Dufrenne), Paris, Seuil, KJ
- 1948 : *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Seuil, GM et KJ
- 1950 : *Idées directrices pour une phénoménologie*, E. Husserl, traduction et présentation, Paris, Gallimard.
- 1950 : *Philosophie de la volonté 1 Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, VI
- 1960 : *Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible*, Paris, Aubier, HF
- 1960 : *Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 2, La symbolique du mal*, Paris, Aubier, SM
- 1955/ 1964 : *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, HV
- 1954 : *Quelques figures contemporaines*, appendice à l'Histoire de la philosophie allemande de E. Bréhier, Paris, Vrin
- 1966 : *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, DI
- 1969 : *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, CI
- 1975 : *La métaphore vive*, Paris, Seuil, MV
- 1983 : *Temps et Récit t.1, L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, TR1
- 1985 : *Temps et Récit t.2 La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, TR2
- 1985 : *Temps et Récit t.3 Le temps raconté*, Paris, Seuil, TR3
- 1986 : *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, TA
- 1986 : *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, AP
- 1986 : *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève : Labor et Fides, M
- 1990 : *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, SA
- 1990 : *Amour et justice*, Tübingen, Mohr, AJ
- 1991 : *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, L1
- 1992 : *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, L2
- 1994 : *Lecture 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, L3
- 1995 : *Réflexion faite*, Paris, Esprit, RF

1995 : *La critique et la conviction*, Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Levy, CC

1995 : *Le Juste*, Paris, Esprit, J1

1997 : *L'idéologie et l'utopie* (reprise d'un ouvrage paru en anglais en 1986), Paris, Seuil-poche, IU

1997 : *Autrement, lecture d'Autrement* qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas, Paris, PUF, A

1998 : *La nature et la règle, ce qui nous fait penser* (avec J-P Changeux), O. Jacob, NR

1998 : *Penser la Bible* (avec A. Lacoque), Paris, Paris, Seuil, PB

1999 : *L'Unique et le Singulier*: l'intégrale des entretiens d'Edmond Blattchen, Paris, Alice

1999 : *Entretiens Paul Ricoeur, Gabriel Marcel*, Présence de Gabriel Marcel

2000 : *Mémoire, Histoire, Oubli*, Paris, Seuil, MHO

2001 : *Le juste 2*, Paris, Esprit, J2

2004 : *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, PR

2004 : *Sur la traduction*, Paris, Bayard.

2007 : *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments* (œuvres posthumes), Paris, Seuil

2008 : *Écrits et conférences. Tome I : Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil.

2010 : *Écrits et conférences. Tome II : Herméneutique*, Paris, Seuil.

2.1.2. Articles et conférences

- « Hegel aujourd'hui [conférence donnée à la Maison de la Culture de Grenoble suivie d'une brève discussion], *Etudes théologique et philosophique* 49 (1974), numéro 3 pp.335-354,5 ; Ce texte est repris dans la revue *Esprit*, n° mars-avril 2006, *La pensée Ricoeur*, pp.174 -194.
- « Le 'lieu' de la dialectique », *Dialectiques*, entretiens de Varna 15-22 septembre 1973, à l'occasion d'un colloque organisé par l'Institut International de Philosophie, publié par les soins de CH. Perelman, édition Martinus Nijhoff – The Hague/ La Haye
- « De la volonté à l'acte, un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira », entretien daté 1986-7, in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, *Temps et Récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris, Cerf, 1990.

2.2. TEXTES sur Paul Ricoeur

2.2.1. Ouvrages

AMALRIC, Jean-Luc, *Ricoeur, Derrida, l'enjeu de la métaphore*, Paris, Puf, 2006

- DOSSE, François, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La Découverte, 2008.
- FIASSE Gaëlle, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur, Analyses éthique et ontologique*, Louvain-Paris, Peeters/Editions de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain-La-Neuve, 2006.
- FREY, Daniel, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, Puf, 2008.
- GREISCH, Jean et KEARNEY Richard, *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, (Jean Greisch), Paris, Cerf, 1991.
- GREICH, Jean, *Paul Ricœur, l'itinérance du sens*, Grenoble, Millon, 2001.
- KAYOMBO, Bernard Ilunga, *Paul Ricoeur : de l'attestation du soi*, Paris, L'Harmattan.
- LOUTE, Alain, *La création sociale des normes : de la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur*, Hildesheim, Olms, 2008.
- MONGIN, Olivier, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, coll. « Les contemporains », 1994.
- FÆSSEL Michaël, MONGIN Olivier, *Paul Ricœur*, Paris, ADPF, 2005.
- ROBERGE, Jonathan, *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, Québec, Presses de l'université Laval, 2008.
- THOMASSET Alain, *Paul Ricœur : une poétique de la morale : aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven, Leuven university press, 1996.
- STEVENS, Bernard, *L'apprentissage des signes: Lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht (Netherlands), Kluwer Academic Publishers, coll. « Phaenomenologica », 1991.
- STEVENS, Bernard, *Topologie du néant*, Louvain, Peeters, 2000.
- VANSINA, F.D, VANDECASTEELE, P., *Paul Ricœur: Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary Bibliography 1935-2008*, Leuven, Leuven university press, 2008.
- Éthique et Responsabilité – Paul Ricœur*, textes réunis par J.-Ch. Aeschlimann Neuchâtel, Suisse, les Editions de la Baconnière, coll. « Langages », 1994.

2.2.2. Articles

- ABEL, Olivier, « Le discord originaire », *L'Herne Ricœur*, dirigé par Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi, Paris, L'Herne, 2004.
- ABEL, Olivier, « Paul Ricœur sceptique », *Hommage à Paul Ricœur*, Paris, 2006, pp.7-39.
- Ce livre est le recueil de la conférence de 2004, à l'occasion de la troisième Journée

mondiale de la philosophie organisée par l'Institut de la philosophie internationale, et soutenue par UNESCO.

BARASH Jeffrey Andrew, FIASSE Gaëlle, GRONDIN Jean, *Paul Ricœur : de l'homme faillible à l'homme capable*, coordonné par Gaëlle Fiasse, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 2008.

COLIN, Pierre, « Herméneutique et philosophie réflexive », *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, Paris, Cerf, 1991.

BOUCHINDHOMME, Christian et ROCHLITZ, Rainer, « Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira: De la volonté à l'acte », *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990.

CREPON, Marc, « Du "paradoxe politique" à la question des appartenances », *L'Herne Ricœur*, dirigé par Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi, Paris, L'Herne, 2004.

DASTUR, Françoise, « De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique », *Paul Ricœur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, Paris, Cerf, 1991.

DERRIDA, Jacques, « La parole : donner, nommer, appeler », *L'Herne Ricoeur*, dirigé par Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi, Paris, L'Herne, 2004.

FCESSEL, Michaël, « Les reconquêtes du soi », *La pensée Ricœur*, revue *Esprit*, Mars-Avril 2006.

FCESSEL, Michaël, « Le mal et la vie », in revue *Esprit*, Mars-Avril 2006.

FCESSEL, Michaël, « La contingence du mal », *Magazine littéraire*, n° 390, septembre, 2000.

FERRY, Jean-Marc, « Paul Ricœur et la philosophie de l'existence : l'influence première de Karl Jaspers », *L'homme capable autour de Paul Ricœur*, Revue Descartes, Paris, Puf, 2006.

GREEN André, « Paul Ricoeur à Bonneval », *L'Herne Ricoeur*, dirigé par Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi, Paris, L'Herne, 2004.

GREISCH, Jean, « Vers quelle reconnaissance ? », *Revue de métaphysique et de morale*, Puf, avril-juin 2006, no 2.

JARCZYCK Gwendolyne, « Un entretien avec Paul Ricoeur, Soi-même comme un autre », Rue Descartes, n° 1, 1991.

LADRIERE Jean, « Expliquer et comprendre », *L'Herne Ricoeur*, dirigé par Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi, Paris, L'Herne, 2004.

LAMOUCHE, Fabien, « Herméneutique et psychanalyse. Ricœur lecteur de Freud », in revue *Esprit*, n° 3-4, Paris, Mars-Avril 2006.

PETITDEMANGE Guy, « Détresse et récit », *Paul Ricœur*, in revue *Esprit*, Juillet-août 1988.

ROMAN, Joël, « Entre Hannah Arendt et Eric Weil », *Paul Ricœur*, in revue *Esprit*, Juillet-août 1988.

ROVIELLO, Anne-Marie, « L'horizon kantien », *Paul Ricœur*, in revue *Esprit*, Juillet-août 1988.

SHEN, Ching Kai, « La pensée hégélienne chez Ricœur d'un point de vue chronologique », Revue *International Journal of Philosophy*, Taiwan, Taipei, Fu-jun University, July, 2006. STEVENS, Bernard, « En guise d'introduction : L'évolution de la pensée de Ricœur au fil de son explication avec Husserl », revue *Etudes phénoménologiques* N° 11, Ousia, 1990.

2.3. TEXTES et TRADUCTIONS de Georg Wilhelm Friedrich Hegel

PhE B : *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.

PhE H : *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hippolyte, Paris, Aubier, 1940.

PhE J/L : *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. G. Jarczyk & P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.

PhEL : *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

Encyclopédie des sciences philosophiques, 1 : Science de la logique, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.

Encyclopédie des sciences philosophiques, 2 : Philosophie de la nature, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.

Encyclopédie des sciences philosophiques, 3 : Philosophie de l'esprit, texte intégral présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, deuxième tirage, 2006.

Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952.

Esprit 1 : Le Premier Système. La Philosophie de l'esprit (1803-1804), trad. Bienenstock, Paris, PUF, 1999.

Esprit 2 : La Philosophie de l'esprit (1805), trad. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1982.

Foi et savoir, trad. Philonenko/Lecouteux, Paris, Vrin, 1988.

Francfort : Premiers écrits (Francfort 1797-1800), trad. Depré, Paris, Vrin, 1997.

Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1967.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, 7 vol., Fms, Vrin, 1971-1991.

La philosophie de l'histoire, édition réalisée sous la direction de Myriam Bienenstock, traduction française de Myriam Bienenstock, Christophe Bouton, Jean-Michel Buée, Gilles Marmasse et David Wittmann, appareil critique de Norbert Waszek, Paris, La Pochothèque/Le livre de poche, 2009.

La Société civile-bourgeoise (trad. partielle des Grundlinien), trad. Lefebvre & alii, Paris, Maspéro, 1975.

Leçons sur le droit naturel et la science de l'État (Heidelberg, semestre d'hiver 1817-1818), trad. Deranty, Paris, Vrin, 2002.

Leçons sur la philosophie de la religion., trad. Gibelin, 5 vol., Paris, Vrin, 1959.

Leçons sur la philosophie de la religion, t. 1, trad. Garniron, Paris. PUF 1996.

Principes de la philosophie du droit, trad. Kervégan, Paris PUF, 1998; 2^{ed.} augmentée, « Quadrige », Paris, PUF, 2003.

Principes de la philosophie du droit, trad. Derathé & Frick, Patl., Vrin, 1975.

Principes de la philosophie du droit, trad. Kaan, Paris, Gallimard, 1940.

La raison dans l'histoire, trad. Papaioannou, Paris, UGE, 1965.

Science de la Logique, 1 : L'Etre, trad. revue de G. Jarczyk & P.-J. Labarrière., Paris, Kimé, 2006.

Science de la Logique, 2 : La doctrine de l'Essence, trad. G. Jarczyk & P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, 1976.

Science de la Logique, 3 : Une logique subjective ou doctrine du Concept, trad. G. Jarczyk & P.-J. Labarrière., Paris, Aubier, 1981.

Vie éthique: Système de la vie éthique, trad. Taminiaux, Paris, Payot, 1976.

Esthétique, trad. Bénard, revue et complétée par Timmermans et Zaccaria ; commentaires et notes par ces deux derniers Paris, Puf, coll. « Le livre de poche », 1997.

Leçons sur Platon (1825-26), trad. Vieillard-Baron, Paris, Aubier, 1976.

2.4. DIVERS

2.4.1. Ouvrages

ADORNO, T. W., *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par le groupe de traduction du collège de philosophie: Gérard Coffin E.A., Paris, Payot, 1978.

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, nouvelle trad. avec intr. et note de J. Tricot, Paris, Vrin, 1987.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1953.

- ARISTOTE, *La Poétique*, trad et introd de B Gernez, Paris, Les Belles Lettres (Classiques en poche), 1997.
- ARISTOTE, *La Rhétorique III*, texte établi et traduit par M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, coll. des universités de France, 1973, rééd. 1989.
- AUBENQUE, Pierre, *La Prudence chez Aristote*, Paris, Puf, 1963.
- BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907.
- BINOCHE Bertrand, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, Puf, 1994.
- BOLTANSKI, Luc et THEVENOT, Laurant, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- BOUTON, Christophe, *Le procès de l'histoire : fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin, 2004.
- BOURGEOIS, Bernard, *Hegel, Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001.
- CANIVEZ, Patrice, *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, Paris, Kimé, 1993.
- DALBIEZ, Roland, *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, en 2 tomes, Paris, Desclée de Brouwer&Cie, 1936.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 1962.
- DELEUZE, Gilles, « Jean Hyppolite, *Logique et existence* » (1954), rééd. *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002.
- DERRIDA, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques, *Psyché, Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.
- DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre, Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.
- DE WAELHENS Alphonse, *Existence et signification*, Louvain, Nauwelaerts, 1958.
- DRAY, W. H., *La philosophie de l'histoire*, trad. de l'anglais, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1981.
- ELIADE, Mircea, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais » num. 157, 1971.
- FISCHBACH, Franck, *Fichte et Hegel : la reconnaissance*, Paris, PUF, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits I, 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994 (en 4 tomes).
- FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, coll. « quarto », 2008 (en deux tomes).
- FRANCE, Anatole, *Le jardin d'Épicure*, Paris, Calmann-Lévy, 1900/1923.

- FREUD, Sigmund, *Essais de psychanalyse*, traduit par S. Jankélévitch et revu par A. Hesnard, Paris, Payot, 1971.
- FREUD, Sigmund, *Métopsychoologie*, traduit de l'allemand par J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, coll. Folio/Essai, 1968.
- FREUD, Sigmund, *Métopsychoologie*, traduit de l'allemand, revu et corrigé, par J. Laplanche, Paris, Gallimard, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg, *Hegels Dialektik : Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen, Mohr, 1971, traduit par Jean-Louis Vieillard-Baron.
- GADAMER, Hans-Georg, *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999. Texte revu et développé d'une conférence à Chantilly le 3 avril 1968. Article publié dans *Archives de Philosophie*, cahier 3/4, octobre-décembre 1970.
- GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1^{re} éd. 1960, 3^e éd. 1973, trad. Paul Siebeck, Paris, Seuil, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, 1986.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, trad. fr. de Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000.
- HONNETH, Axel, *La Lutte pour la reconnaissance, Grammaire morale des conflits sociaux*, trad. fr. Pierre Rusch, Paris, Cerf, coll. «Passages », 2000.
- HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.
- HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, présentation, traduction et notes par Marc de Launay, Paris, Puf, 1994.
- HUSSERL, Edmund, *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932) : sur l'intersubjectivité*, édité par Iso Kern, traduction de l'allemand par Natalie Depraz et Pol Vandavelde ; revue par Marc Richir, Paris, Millon, 1998.
- HYPPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1946.
- HYPPOLITE, Jean, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, Paris, PUF, 1953.
- JARCYK, Gwendoline, LABARRIERE, Pierre-Jean, *De Kojève à Hegel*, Paris, Albin Michel
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Delamarre-Marty, in *Œuvres philosophiques*, t. 1, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade »,1980.
- KANT, Emmanuel, *La critique de la raison pure*, traduction et présentation par Alain Renaut, GF Flammarion, 2^e édition corrigée, Paris, 2001. ; in *Œuvres Complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade »,1980.

- KANT, Emmanuel, *Critique de La raison pratique*, trad. F. Føllesdal, Paris, GF·Flammarion, 2003.
- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. de Victor. Delbos revue et modifiée par F. Alquié in E. Kant, in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade », 1985.
- KANT, Emmanuel, *Essais de quelques considérations sur l'optimisme (1759)*, in *Œuvres philosophiques t. 1*, texte traduit et annoté par Bernard Lortholary, Paris, La Pléiade, 1980.
- KANT, Emmanuel, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives (1763)*, in *Œuvres philosophiques, t. I*, texte présenté, traduit et annoté par Jean Ferrari, Paris, la Pléiade, 1980.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1968.
- KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison (1793)*, traduction J. Gibelin ; revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Vrin, 1983.
- KERVEGAN, Jean-François, *L'effectif et le rationnel, Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007.
- KIERKEGAARD, Søren, *Le Concept de l'angoisse*, trad. Ferlove et Gateau, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1933, rééd. 1979.
- KIERKEGAARD, Søren, *Le Concept d'angoisse*, trad. P. H. Tisseau, in *Œuvres complètes (OC) VII*, Paris, De l'Orante, 1973.
- KIERKEGAARD, Søren, *Miettes philosophiques ; Le concept d'angoisse ; Préfaces : 1844 ;* traduit par Paul-Henri Tisseau, in *Œuvres complètes (OC) VII*, Paris, De l'Orante, 1973
- KIERKEGAARD, Søren, *Post-Scriptum*, in *Œuvres complètes (OC) X*, Paris, Éditions de l'Orante, 1970-1986.
- KIERKEGAARD, Søren, *Traité du désespoir*, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Paris, Gallimard, folio essais, 1949.
- KIRSCHER, Gilbert, *La philosophie d'Eric Weil, Systématicité et ouverture*, Paris, PUF, 1989.
- KOJEVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1947.
- KOSELLECK, Reinhart, *L'expérience de l'histoire*, éd. et préf. par Michael Werner; trad. de l'allemand par Alexandre Escudier, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
- KOSELLECK, Reinhart, *Vergangene Zukunft, Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp, 1979 ; traduite de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock : *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, École des Hautes Etudes en Sciences sociales, 1990.
- LECRIVAIN, André, *Hegel et l'éthicité*, Paris, Vrin, 2001.

- LEIBNIZ, G.W., *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, chronologie et introduction par J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
- LE GUERN, Michel, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, Collection « Langue et Langage », 1973.
- LEVINAS, Lévinas, *Totalité et Infini, Essais sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961.
- LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974 /Le livre de poche, 1990.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- NABERT, Jean, *Eléments pour une Ethique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962.
- NABERT, Jean, *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Considérations inactuelles*, traduit par Geneviève Bianquis dans l'édition bilingue, Paris, Aubier, 1964.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, traduit par Pierre Pusch, Paris, Gallimard, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le livre du philosophe*, trad. fr. A. K. Marietti, Aubier-Flammarion, 1991.
- PERINE, Marcelo, *Philosophie et violence, Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, traduit du brésilien par Jean-Michel Buée, Paris, Beauchesne, 1991.
- PLATON, *Le Sophiste*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- PLATON, *Le Sophiste*, traduit par Nestor-Luis Cordero, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1993.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971; trad. fr. *Théorie de la justice*, ; traduit par Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987.
- REBOUL, Olivier, *Kant et le problème du mal*, préface de Paul Ricœur, Canada, Les presses de l'université de Montréal, 1971.
- ROBERT, Paul, *Le Nouveau Petit Robert*, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Paris, 2001.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943.
- TAMINIAUX, Jacques, *Sillage phénoménologiques, autour des lecteurs de Heidegger*, Bruxelles, Editions Ousia, 2002.
- SPINOZA, Baruch, *Ethique*, présentation, trad. Et notes de C. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1964.

STEINER, George, *Antigones*, Oxford, Clarendon Press, 1984; trad. fr. Les Antigones, Paris, Gallimard, Folio Essais n° 182, 1986.

STRAUSS, Leo, *La Philosophie politique de Hobbes*, trad. fr. d'André Enégren et Marc de Launay, Paris, Belin, 1992.

VETÖ, Miklos., *De Kant à Schelling*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998

VON WRIGHT, Georg Henrik, *Explanation and understanding*, London, Routledge, 1971.

WAHL, Jean, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Puf, 1929, 1951.

WAHL, Jean, *Etudes Kierkegaardiennes*, Paris, Montaigne, 1938.

WAHL, Jean, *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1953.

WAHL, Jean, *Kierkegaard, L'Un devant l'Autre*, Paris, Hachette, 1998.

WALZER, Michael, *Spheres of justice*, New-York, Basic Books, 1983.

WEIL, Eric, *Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin, 1950.

WEIL, Eric, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950/1967.

WEIL, Eric, *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1956.

WEIL, Eric, *Philosophie et la réalité, Derniers essais et conférence, t. I*, Paris, Beauchesne, 1982.

2.4.2. Articles

BOURGEOIS, Bernard, « L'idée dialectique dans la pensée française au XX^e siècle », *Philosopher en français*, sous la direction de Jean-François Mattéi, Paris, Puf/Quadrige, 2001.

D'HONDT, Jacques, « La ruse de la raison historique kantienne », *Revue germanique internationale*, 6/ 1996.

KERVEGAN, J.-F., « La vie éthique perdue dans ses extrêmes... – scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit* », *Revue Laval théologique et philosophique*, 51, 2 [juin 1995].

LAPLANCHE et LECLAIRE, « L'inconscient, une étude psychanalytique », *Journées de Bonneval*, 1960.

2.4.3. Sites Internet

- Site des éditions la Découverte : www.editionsladecouverte.fr (au sujet du livre de F. Dosse: *Paul Ricoeur, les sens d'une vie*).
- La version électronique de: France Anatole, *Le jardin d'Épicure*, Paris, Calmann-Lévy, 1900/1923 :

- http://classiques.uqac.ca/classiques/france_anatole/jardin_epicure/jardin_epicure.html
- La version électronique de LAWLOR, Léonard, « 'L'immanence est complète' : L'héritage de la pensée de Jean Hyppolite », 2006 :
<http://mondesfrancophones.com/espaces/philosophies/immanence/>
 - La version électronique de LE GUERN Michel, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, Collection « Langue et Langage », 1973:
<http://www.revue-texto.net/Parutions/LeGuern/LeGuern.html>
 - La version électronique de l'article de D'HONDT, Jacques: « La ruse de la raison », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 51, n° 2, 1995, pp. 293-310:
<http://id.erudit.org/iderudit/400915ar>
 - La version électronique de *Hommage à Paul Ricoeur*, Paris, 2006, pp.7-39. Ce livre est le recueil de la conférence de 2004, à l'occasion de la troisième Journée mondiale de la philosophie organisée par l'Institut de la philosophie internationale, et soutenue par l'UNESCO :
<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001460/146014fo.pdf>.