

N°1

Hommage à Paul Ricœur
(1913-2005)

Journée de la philosophie
à l'UNESCO
2004

Hommage à Paul Ricœur
(1913-2005)

Les idées et les opinions exprimées dans ce livret sont celles des auteurs et ne reflètent pas nécessairement les vues de l'UNESCO. Les appellations employées dans cette publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones ou de leurs autorités, ni quant à leurs frontières ou limites.

Publié en 2006 par :

Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
Secteur des sciences sociales et humaines

7, place de Fontenoy, 75350 Paris 07 SP

Sous la direction de Moufida Goucha, chef de la Section Sécurité humaine, démocratie, philosophie

Assistée de Mika Shino, Ferial Ait-Ouyahia, Kristina Balalovska, Valérie Skaf.

© UNESCO

Imprimé en France

Sommaire

Avertissement	5
Ricœur sceptique ? <i>Olivier Abel</i>	7
Paul Ricœur et la question de la volonté <i>Páll Skúlason</i>	41
Reconnaissance à Ricœur\Ricœur et la reconnaissance <i>Peter Kemp</i>	63
Ricœur ou la quête d'une rationalité transculturelle <i>Sémou Pathé Gueye</i>	75
Ricœur, penseur systématique <i>Páll Skúlason</i>	93

La persistance de la mémoire. Réflexions sur la notion d'identité sociale et de mémoire collective à partir de Paul Ricoeur	101
<i>Jeffrey Andrew Barash</i>	
L'engagement associatif de Paul Ricoeur	125
<i>Jean Ferrari</i>	
Visée éthique et quête du sens chez Paul Ricoeur	135
<i>Maria Villela-Petit</i>	

Avertissement

Lors de la Troisième journée mondiale de la philosophie (jeudi 18 novembre 2004), l'Institut international de philosophie a organisé quatre conférences sur l'œuvre de Paul Ricœur.

Lors de la Quatrième journée mondiale de la philosophie (jeudi 17 novembre 2005), le Conseil international de la philosophie et des sciences humaines, la Fédération internationale des sociétés de philosophie, l'Institut international de philosophie ont tenu à rendre hommage à Paul Ricœur, disparu le 20 mai 2005.

Nous reproduisons ci-dessous le texte de deux conférences qui ont eu lieu au siège de l'UNESCO le jeudi 18 novembre 2004.

Nous reproduisons également le texte de deux conférences qui ont eu lieu au siège de l'UNESCO le jeudi 17 novembre 2005, ainsi que quatre interventions prises de la table ronde réunie le même jour.

Ce volume a pu voir le jour grâce au concours du secteur des sciences sociales et humaines de l'UNESCO. Nous remercions en particulier M. Pierre Sané, sous-directeur général pour les Sciences sociales et humaines, Madame Moufida Goucha, chef de la Section de la philosophie et des sciences humaines, Madame Mika Shino, spécialiste de programme, Madame Feriel Ait-Ouyahia, spécialiste adjointe de programme.

Paris, le 16 janvier 2006

Catherine Champniers
directrice des services administratifs
de l'Institut international de philosophie

Ricœur sceptique ?

Olivier Abel

La question est paradoxale, car on ne voit pas d'emblée la ressemblance entre la pensée de Ricœur et le scepticisme antique, celui de Pyrrhon ou de Sextus Empiricus, si marqué par les formes du souci de soi ; non plus qu'avec le scepticisme classique, celui de Montaigne, avec son léger conservatisme ironique et son refus de s'engager dans les disputes de son temps. D'ailleurs le mot « sceptique » est un mot excessif et instable, car d'une part est-on jamais assez sceptique, ne portons-nous pas toujours d'incroyables naïvetés ? Mais d'un autre côté, pour être complètement sceptique, ne faut-il pas être un brin sceptique à l'égard du scepticisme même ? C'est ici l'antienne d'un vieux débat entre la philosophie naissante ou renaissante, et ce qui dès lors cesse de croire possible aucune philosophie, et se tourne vers la sagesse de la médecine, du droit, ou de l'anthropologie. En quel sens Ricœur serait-il donc *sceptique* ? Quel sens faut-il donner à ce mot pour qu'il puisse s'appliquer à une

pensée aussi *approbatrice* ? Qu'est-ce que ce si discret scepticisme ?

Nous avons un premier indice dans la superbe discussion entre Lévi-Strauss et Ricœur, où l'anthropologue se reconnaît volontiers dans les formules que propose le philosophe pour le caractériser, celle d'un « kantisme sans sujet transcendantal », et celle d'une « forme extrême d'agnosticisme » qui « correspond bien au *pyrrhonisme* radical qui représentera probablement l'état dernier de ma pensée¹ ». La différence entre les deux penseurs ne réside pas dans la croyance à l'autonomie de la philosophie, car le retournement herméneutique démantèle cette croyance en un point de vue de surplomb, initial ou récapitulatif. Elle ne réside pas non plus dans la croyance en un excès du sens sur la structure, au moins pas comme quelque chose caché derrière, puisque le sens se déploie principalement pour Ricœur en aval, dans le monde refiguré par le signifiant au travers de ce qu'il appelle le schématisme métaphorique²,

1. Voir *Esprit* janvier 2004, entretien Marcel Hénaff avec Claude Lévi-Strauss, p. 89 sq. ; et le débat de 1963, p. 169 sq.

2. Un schématisme sans concept, bien sûr, mais pas sans rigueur, et pas non plus sans effet subjectif, comme si la métaphore ouvrait un schématisme inédit, une capacité subjective insoupçonnée (voir *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 264). Je tente ici de discuter la belle analyse proposée par Michaël Foessel, « du symbolique au sensible », *ibid.*, p. 193 sq.

et qui ouvre une figure du sujet après le sujet, du sujet « second » de la réception. On y reviendra, elle réside dans le fait que Ricoeur pourrait accorder qu'il faut faire crédit à la pensée mythique, et que les humains pensent « toujours bien³ » (il n'a cessé, contre la critique « scientifique » de l'opinion, de demander aux sciences humaines d'adopter cette posture quant à la crédibilité des expressions humaines), et que cependant il estime que l'erreur, l'ignorance, le préjugé, et sans doute plus encore le mensonge, mais aussi bien le refus d'entendre le témoignage, font des différences à examiner attentivement. Or ce débat est déjà celui de Platon avec Gorgias, abrité derrière Parménide, dans *Le Sophiste*. L'enjeu serait donc de savoir où se trouve le véritable examen du doute sceptique, chez le sage, ou chez le philosophe ? Chez celui qui estime que l'on peut toujours chercher, on ne sortira pas du labyrinthe, ou chez celui qui estime que le doute est inséparable de la confiance, et que la traversée dialectique laisse un esprit moins crédule, mais plus confiant.

Mais recommençons autrement. La question est paradoxale, ensuite et justement, parce qu'il existe bien des « grands discours » de Ricoeur, solidement composés, et qui constituent sa réponse à des grandes questions philosophiques. Où est le scepticisme là-dedans ? Le traducteur

3. *Ibid.*, p. 198.

des *Ideen* n'est-il pas un des premiers phénoménologues français, celui qui a tenté une magistrale phénoménologie de l'action volontaire ? Ricœur, tête de file de l'école herméneutique en France (mais c'est son herméneutique qui à l'échelle mondiale a pris le pas sur celle de Gadamer), n'a-t-il pas proposé une herméneutique critique, un discours de la distance dans l'appartenance qui est un grand discours de la méthode pour tout ce qui concerne les sciences de l'histoire, le droit, l'exégèse, etc. ? Ricœur n'est-il pas également celui qui, travaillant le temps, le mal et le sujet, a introduit la narration parmi les grands thèmes philosophiques, depuis le récit mythique, épique ou tragique jusqu'aux promesses et aux pardons de l'identité narrative ?

Bref, on pourrait qualifier la philosophie de Ricœur comme réflexive, phénoménologique, herméneutique, narrative ou poétique. Mais justement, s'il y a chez lui plusieurs « grands discours », un peu comme chez Platon, il est difficile de savoir où se trouve réellement sa pensée. Ses ouvrages sont composés de lectures successives, aucune ne pouvant se prétendre la dernière, et ils comportent des apories, des « voies longues », des détours par le mythe ou la littérature, des dialectiques sans synthèse, des inachèvements. Ces traversées de discours et de lectures mises en scène à rebrousse poil les unes des autres, semblent faites à dessein pour en faire

sortir l'aporétique, le problématique, le discutable. S'il en est ainsi, l'enjeu de la philosophie de Ricœur, justement dans sa façon d'aller chercher du non-philosophique, serait justement de penser la possibilité de la philosophie elle-même quand elle rencontre autre chose que soi – or la philosophie n'est rien toute seule. En quoi la philosophie naît-elle et renaît-elle sans cesse d'un ébranlement qui laisse comme un embarras, un doute, un brin de scepticisme, une interrogation intime ? En quoi le pyrrhonisme est-il une façon d'évacuer ou d'éviter cette situation branlante ?

À deux reprises nous venons de parler de Platon. C'est ici un premier nœud, dont l'exposition suffira à finir d'introduire notre question. Car il me semble que l'on peut trouver des indices conducteurs de cette attitude dans la lecture de Platon que propose Ricœur, et qui se distingue considérablement du platonisme dogmatique, scolaire ou militant, que l'on adore ou déteste, selon. Ricœur écrit par exemple :

« Platon laisse ainsi une ontologie inachevée, grosse de plusieurs développements. C'est Plotin qui en fera un système. Platon n'a pas voulu faire plus que composer des dialogues⁴ ».

4. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, 1957, repris dans Paris, Sedes, 1982, p. 116.

On sait que pour Cicéron Platon était un sceptique, comme son descendant à la tête de l'Académie, Carnéade. Le vrai scepticisme était alors pour lui cet *examen* soigneux du scepticisme actif, qui refusait de se perdre dans la multiplicité cynique où le jugement s'émiette, comme dans l'unité pyrrhonienne de l'Un où tout revient au même⁵. C'était justement la fonction des dialogues, que de retourner les interlocuteurs avant qu'ils ne basculent dans ces deux formes de silencieuse certitude. Or cette réorientation du regard est, selon Ricoeur,

« sous-entendue dans la méthode aporétique de bon nombre de dialogues. Il ne s'agit pas seulement de réserver la réponse vraie et de mettre à nu la question elle-même, de décaper et de décrasser en quelque sorte l'interrogation ; il ne s'agit même pas uniquement de joindre à cette fonction critique une fonction éthique, en brisant par l'ironie les prétentions des faux savants ; il s'agit d'instaurer dans l'âme un vide, une nuit, une impuissance, une absence, qui préludent à la révélation⁶ ».

Nous avons ici quasiment les mêmes termes que ceux qui seront utilisés quarante ans plus tard pour caractériser le sujet, mettant à nu la question « qui ? ». Allons plus

5. On l'a dit, c'est le cœur du débat de Platon avec Gorgias, mais aussi avec Parménide, et de son débat avec Antisthène et Diogène.

6. *Ibid.*, p. 133.

loin : cette révélation, pour un Ricœur platonicien et sceptique en ce sens-là⁷, c'est peut-être l'absence même de révélation. En tout cas, si « l'ontologie est bien la terre promise pour une philosophie qui commence par le langage et par la réflexion, (mais) comme Moïse, le sujet parlant et réfléchissant peut seulement l'apercevoir avant de mourir⁸ ». La figure de Moïse vient ici équilibrer celle d'un Ricœur-Ulysse, marin de tous les passages possibles pour atteindre Ithaque. Car, et nous y reviendrons en conclusion, l'Ithaque ontologique de Ricœur reste une Ithaque espérée, et il faut qu'elle le reste pour ne pas devenir une vanité, une présomption périlleuse, un leurre. Ici se tient l'âme éthique de la méthode, quelque chose comme une éthique de l'interrogation : la synthèse ne nous appartient pas. Nous sommes en deçà, dans l'insurmontable conflit des interprétations.

Sans trop vite adhérer à ce que nous croyons qu'il dit, nous porterons donc notre attention sur quelques-unes des démarches de Ricœur, sa façon de faire place au trouble et au doute avec confiance, de faire place aux apories qu'il porte jusqu'à leur point de plus haute problématicité, de faire place à une sorte de pluralisme méthodique, de

7. Ricœur propose de lire la théorie des idées comme répondant moins à une question métaphysique que métalinguistique.

8. *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 28.

pluriel par méthode, et de toujours laisser un reste, une interrogation. Mon propos n'est pas une étude exhaustive, mais seulement de suggérer une façon de lire Ricœur qui laisse place à cette question.

Faire confiance au doute

Nous commencerons par la question de la crédibilité et du doute historique, qui est au cœur de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. À lire ce livre, on se demande rétrospectivement si Ricœur a jamais cessé de repenser le scepticisme aujourd'hui, de placer au cœur de l'activité philosophique un examen qui soit à la hauteur des incertitudes contemporaines. Comme si un nouveau paradigme du doute, bien différent du doute antique et du doute moderne, cherchait à se frayer un chemin, et dont Ricœur aurait patiemment dessiné les vastes contours.

Notre civilisation lui semble saisie par le doute, en effet, comme si tous les efforts consentis depuis si longtemps étaient vains. Cette crise de légitimation provient du fait que nous ne nous reconnaissons plus dans la forme de société où nous vivons. L'homme moderne, dit-il, « en est venu à détester ce qu'il aime, sans avoir trouvé d'alternative crédible à la forme de société qui définit son identité⁹ ». La

9. *Lectures I*, Paris, Seuil, 1991, p. 172.

maîtrise de la nature, la croissance, la prospérité, se soldent par l'instrumentalisation généralisée, l'écrasement des cultures, la perte du sens, la désaffection conjointe de la vie publique et de la vie privée. Le scepticisme au fond touche ici moins la foi et/ou la science, déjà passablement ébranlées dans leur prétention à atteindre à leur objet¹⁰, bref à connaître le monde-un, que la dualité mutuelle ou réciproque, et je dirais l'amitié ou le duel, de la *reconnaissance* elle-même – c'est le thème du dernier livre de Ricœur.

Une sorte d'incrédulité générale se répand, qui touche peu ou prou tous les registres : comment faire confiance à la politique, à la justice, à l'histoire, au récit, à la mémoire, aux traces, aux promesses, au langage ? L'histoire semble ainsi une perpétuelle oscillation entre un dogmatisme et un scepticisme excessifs et complices. À l'excès de certitude et d'assurance répond un excès d'incertitude, le renoncement à connaître, la défiance et le soupçon qui ronge. Cette question de la crédibilité et de l'incrédulité (le relativisme des vérités, etc.) est centrale pour Ricœur, qui écrit :

« Ce qui finalement fait la crise du témoignage, c'est que son irruption jure avec la conquête inaugurée par Lorenzo Valla dans *La donation de Constantin* : il s'agissait

10 On ne leur demande plus que leur efficacité.

alors de lutter contre la crédulité et l'imposture ; il s'agit maintenant de lutter contre l'incrédulité et la volonté d'oublier¹¹ ».

Pour échapper à cette dichotomie, tout le travail va consister à ne pas séparer l'examen critique et dubitatif qui mesure les distances de l'affirmation qui fait voir les choses comme jamais on ne les avait vues. Cette question de confiance est liée à la possibilité effrayante mais incontournable, non seulement du mensonge, mais de l'impuissance à témoigner, à se faire entendre. Voici un texte remarquable à cet égard :

« Ce que la confiance dans la parole d'autrui renforce, ce n'est pas seulement l'interdépendance, mais la similitude en humanité des membres de la communauté. L'échange des confiances spécifie le lien entre des êtres semblables. Cela doit être dit *in fine* pour compenser l'excès d'accentuation du thème de la différence dans maintes théories contemporaines de la constitution du lien social. La réciprocité corrige l'insubstituabilité des acteurs. L'échange réciproque consolide le sentiment d'exister au milieu d'autres hommes – *inter homines esse* –, comme aime à dire Hannah Arendt. Cet entre-deux ouvre le champ au *dissensus* autant qu'au consensus. C'est même le *dissensus* que la critique des témoignages potentiellement divergents va introduire sur le chemin du témoignage à

11. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 223.

l'archive. En conclusion, c'est de la fiabilité, donc de l'attestation biographique, de chaque témoin pris un par un que dépend en dernier ressort le niveau moyen de sécurité langagière d'une société. C'est sur ce fond de confiance présumée que se détache tragiquement la solitude des "témoins historiques" dont l'expérience extraordinaire prend en défaut la capacité de compréhension moyenne, ordinaire. Il est des témoins qui ne rencontrent jamais l'audience capable de les écouter et de les entendre »¹².

On voit qu'au lieu de répondre à cet excès d'incrédulité par un excès inverse de crédulité, Ricœur creuse le doute lui-même et radicalise ainsi la puissance de l'attestation, reprenant diversement les gestes de Husserl ou de Wittgenstein. Quand Ricœur déploie les herméneutiques de ceux qu'il appelle, d'une formule qui restera fameuse, « les maîtres du soupçon », ce n'est pas pour rejeter le soupçon, c'est au contraire pour associer étroitement la critique et la conviction.

Une attestation qui n'aurait pas rencontré le soupçon, une affirmation qui n'aurait pas rencontré la critique, une reconstruction qui n'aurait pas rencontré la déconstruction, une concorde qui n'aurait pas rencontré la discorde, manqueraient de ce *dissensus* qui est comme

12. *Ibid.*, p. 208.

l'élément du témoignage et de l'attestation, et qui lui est coextensif. Il n'y a pas de point de vue qui puisse se situer en tiers absolu, au-dessus du problème : « On devra ainsi placer le vœu d'impartialité sous le signe de l'impossibilité du tiers absolu¹³ ». Le doute accompagne donc jusqu'au bout l'attestation crédible, il en est inséparable. Il est l'âme de la « fureur argumentative » de Ricœur.

C'est lui qui interdit de se placer dans une posture de domination : c'est à lui que l'on doit le tournant herméneutique de la phénoménologie, à partir du point où le sujet est détrôné de la prétention à commencer de lui-même, sans présupposition, et obligé de reconnaître son appartenance à un monde toujours déjà là¹⁴. C'est à lui que l'on doit le tournant critique de l'herméneutique, à partir du point où l'appartenance à un monde marque une distanciation d'avec d'autres mondes historiques et langagiers. Mais réciproquement, c'est lui qui interdit à la critique de prétendre à une liberté sans entrave :

« Il est peut-être impossible à un individu et encore plus à un groupe, de tout formuler, de tout thématiser, de tout poser en objet de pensée. C'est cette impossibilité – sur laquelle je reviendrai longuement en critiquant l'idée de réflexion totale – qui fait que l'idéologie est par nature

13. *Ibid.*, p. 414.

14. *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987, p. 295.

une instance non critique. Or il paraît bien que la non-transparence de nos codes culturels soit une condition de la production de messages sociaux¹⁵ ».

Dans le détail de ses minutieuses analyses sur le témoignage historique, sur la fonction refiguratrice du récit, sur la référence métaphorique, on retrouve sans cesse la démarche que Bouveresse remarquait chez Wittgenstein, et qui demande ensemble comment faire confiance, mais comment ne pas faire confiance – la confiance et le doute étant en quelque sorte enroulés finement l'un sur l'autre. Comme si l'on ne pouvait avancer dans l'un sans avancer dans l'autre. Un certain scepticisme est indépassable, parce que la solution ne réside pas dans une certitude assurée, mais dans l'acceptation confiante de ces situations incertaines, de cette inquiétante étrangeté de l'ordinaire, dans l'étonnement que l'on parvienne si souvent quand même à s'entendre, sans jamais pouvoir s'y obliger mais simplement parce qu'on fait crédit à la capacité des acteurs, locuteurs, narrateurs ordinaires.

Le scepticisme de Ricœur n'est donc en ce sens pas un scepticisme méthodique, un scepticisme dont on se débarrasse une bonne fois au début de la démarche. C'est un scepticisme constant, et qui s'attaque moins aux circuits de la connaissance qu'à ceux de la reconnaissance, par lesquels nous éprouvons notre endettement mutuel et attestons mutuellement notre existence.

Faire avec les apories

Ce thème de l'aporie lui vient sans doute de sa longue fréquentation de Husserl, dont il n'est pas inutile de remarquer que c'est lui qui, dans sa magnifique conférence de Vienne en 1936 sur la *crise de la conscience européenne*, rappelait aux Européens désorientés à refaire courageusement cercle autour de la simple possibilité de questionner. Après tout n'est-ce pas cela, le cœur de cette culture européenne à laquelle nous sommes attachés ? En recommençant la philosophie à sa manière, Husserl a longuement exploré certaines apories constitutives – et c'est ainsi qu'en explorant les limites d'un continent on lui donne figure et structure.

C'est notamment l'idée que la *Lebenswelt*, qui est à l'horizon de la recherche de Husserl, ne tombe jamais sous quelque intuition directe, mais n'est atteinte qu'indirectement par le détour d'une question en retour (*Rückfrage*¹⁶) :

« Dès que nous commençons à penser nous découvrons que nous vivons déjà dans et par le moyen de mondes de représentations, d'idéalités, de normes. En ce sens nous nous mouvons dans deux mondes : *le* monde prédonné,

15. *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1985, p. 309.

16. *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987, p. 287.

qui est la limite et le sol de l'autre, et *un* monde de symboles et de règles, dans la grille duquel le monde a déjà été interprété quand nous commençons à penser¹⁷ ».

Il faut ainsi d'emblée remarquer que les apories, les impasses de la pensée, ne sont pas pour Ricœur des échecs, mais de vraies découvertes, fécondes. Il écrit :

« C'est de cet écart entre deux degrés d'autodésignation que témoignent les apories propres à l'ascription. Celles-ci, comme c'est généralement le cas avec les apories les plus intraitables, ne portent pas condamnation contre la philosophie qui les découvre. Bien au contraire, elles sont à mettre à son crédit ».

Et il ajoute en note :

« *Temps et Récit*, t. III, est entièrement construit sur le rapport entre une aporétique de la temporalité et la riposte d'une poétique de la narrativité¹⁸ ».

On peut rapprocher cette démarche de celle de Platon, comme je le suggérais en commençant, et notamment des « dialogues aporétiques ». Mais c'est toujours l'idée d'une réorientation, l'impasse renvoyant vers d'autres passages, détours et parcours.

17. « L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl », in *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 295.

18. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1991, p. 118.

« je veux en effet conduire la réflexion herméneutique jusqu'au point où elle appelle, par une aporie interne, une réorientation importante¹⁹ ».

On remarque ainsi que *Temps et Récit* s'achève sur des apories, qui font plus de cinquante pages et dont on sait que leur rédaction a nécessité près d'un an de travail. Il en distingue trois séries, qui ne font d'ailleurs pas système : comme il le remarque, elles ne sont pas homogènes²⁰. Les premières apories sont celles de l'identité narrative, qui n'est pas stable car on peut composer plusieurs intrigues. L'identité narrative désigne ainsi davantage un problème qu'une solution, et doit de toute façon se joindre aux composantes non-narratives de la formation du sujet agissant²¹. Les secondes sont les apories du temps total. Il n'y a pas de temps qui comprendrait toutes les figures du temps : il n'y a pas d'ailleurs, du côté du récit, quelque chose comme une intrigue des intrigues. Les dernières apories portent sur l'inscrutabilité du temps, que l'on ne peut ni dominer ni laisser tomber. C'est le sens des dernières paroles du livre, qui montrent bien comment l'aporie ne vaut pas abandon de la philosophie, mais au contraire ce qui en suscite à plus forte raison l'exigence et le désir :

19. *Du texte à l'action*, op. cit., p. 75.

20. Voir *Temps et récit iii*, Paris, Seuil, 1985, pp. 350-351.

21. *Ibid.*, p. 358.

« il ne sera pas dit que l'éloge du récit aura sournoisement redonné vie à la prétention du sujet constituant à maîtriser le sens [...] il ne sera pas dit non plus que l'aveu des limites du récit, corrélatif de l'aveu du mystère du temps, aura cautionné l'obscurantisme ; le mystère du temps n'équivaut pas à un interdit pesant sur le langage ; il suscite plutôt l'exigence de penser plus et de dire autrement²² ».

Ce retournement de l'aporétique et de l'irreprésentabilité ultime du temps vers une poétique du récit qui comprend aussi une traversée de la question des générations, des traces, de l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction, et de la structure herméneutique de la conscience temporelle montre combien nous sommes loin d'un doute pyrrhonien, et dans le droit fil d'une philosophie qui cherche à chaque fois la ligne de plus haute problémativité.

On touche en effet ici les limites de l'hypothèse centrale du livre, que le temps qui ne peut être pensé directement peut du moins être raconté. La poétique du récit ne suffit pas à répondre à l'aporétique du temps, et d'ailleurs la réplique « consiste moins à résoudre les apories qu'à les faire travailler, à les rendre productives²³ ». Il faudrait ici ajouter que ce travail de l'aporie passe souvent

22. *Ibid.*, p. 393.

23. *Ibid.*, p. 374.

par le travail de la métaphore. Cette connexion me semble particulièrement nette dans sa lecture des analyses du temps par Husserl :

« ce qui frappe d'abord, c'est le caractère de part en part métaphorique de cette hylétique transcendante [...] or ces métaphores [...] constituent le seul langage dont dispose le travail de remontée à l'origine²⁴ ».

On pourrait croire que l'aporie n'est qu'un moment dans une dialectique plus englobante, presque une astuce rhétorique de présentation. Je ne crois pas cependant que l'on puisse lui assigner un tel rôle. Ricœur écrit à propos du mal que si l'énigme est une difficulté initiale, proche du cri de lamentation, l'aporie est « une difficulté terminale, produite par le travail même de la pensée ; ce travail n'est pas aboli mais inclus dans l'aporie²⁵ ».

À l'aporétique du temps s'ajoute ainsi celle du mal, que l'on ne peut ici que désigner en passant. Le cheminement aporétique du petit essai sur le mal déjà cité (aporie de l'explication, aporie pratique de l'action, aporie du sentiment) est exemplaire de cette élaboration de l'aporie, mais aussi de ce retournement qui oblige à faire appel aux sources non-philosophiques de la philosophie :

24. *Ibid.*, p. 383.

25. *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 39.

tragédies, romans, droit, histoire, psychanalyse, textes bibliques eux-mêmes divers, etc. On n'est pas très loin de la fonction du mythe chez Platon, dont le statut est à la fois sérieux parce qu'on n'a rien d'autre, et pas sérieux parce qu'il est comme une expérience qui donne à penser, un exercice pour la pensée qui ne doit pas s'y arrêter.

Un troisième nœud qui me semble crucial chez Ricœur concerne l'aporétique du sujet. Dans les termes de *L'homme faillible*, ce serait l'aporie de l'inscrutabilité du schématisme, qui fait que la synthèse ne peut pas être pensée directement du côté du sujet, mais seulement indirectement dans l'objet. Il faudrait sans doute chercher ce sujet sans conscience assurée du côté de ce fait de naissance de se trouver comme un point de vue déjà là au monde, et que l'on ne cesse d'interpréter, auquel l'on ne cesse de consentir²⁶. Et cette situation d'être né quelque part, dans un point de vue qui est corps singulier et caractère, mais aussi langue particulière et culture, en glissant dans le sujet un brin de scepticisme ou de perplexité qui l'accompagne partout, le constitue du même coup comme un point de vue *parmi* d'autres.

26. À la fin du premier volume de sa *Philosophie de la volonté*, « le chemin du consentement » montre que l'on n'a jamais fini de consentir pleinement à sa naissance. Il y a là un point de contingence absurde probablement essentiel au scepticisme discret de Ricœur.

Dans les termes de *Soi-même comme un autre*, la question culmine dans la question « qui » : qui agit, qui parle, qui se souvient, qui s'impute une action responsable, etc. Il commente :

« autant je suis prêt à admettre que les variations imaginatives sur l'identité personnelle conduisent à une crise de l'ipséité elle-même – et les cas bizarres d'ordre narratif que nous considérerons plus loin le confirment à l'envi – autant je ne vois pas comment la question “Qui ?” peut disparaître dans les cas extrêmes où elle est sans réponse. Car comment s'interrogerait-on sur *ce qui* importe si l'on ne pouvait demander à *qui* la chose importe ou non²⁷ ».

Cette sorte curieuse d'identité absente, d'identité interrogative, tout à fait capitale pour saisir l'éthique de Ricœur, est comme la case vide qui fait le passage entre l'homme vulnérable et l'homme capable :

« On donnera la forme interrogative à cette perspective, en introduisant par la question *qui* ? toutes les assertions relatives à la problématique du soi, en donnant ainsi même amplitude à la question *qui* ? et à la réponse *soi*. Quatre sous-ensembles correspondent ainsi à quatre manières d'interroger : qui parle ? Qui agit ? Qui se raconte ? Qui est le sujet moral d'imputation ? [...] C'est l'attestation de soi qui, à tous les niveaux – linguistique, praxique, narratif,

27. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 165.

prescriptif – préservera la question *qui ?* de se laisser remplacer par la question *quoi ?* ou la question *pourquoi ?* Inversement, au creux dépressif de l'aporie, seule la persistance de la question *qui ?*, en quelque sorte mise à nu par le défaut de réponse, se révélera comme le refuge imprenable de l'attestation²⁸ ».

Soi-même comme un autre présente ainsi ses variations sur un sujet, ou sur ses compléments divers, comme une enquête sur la polysémie du soi, du même, de l'agir, de la puissance, et finalement de l'autre²⁹. On croit entendre le jeu des métacatégories du *Sophiste* de Platon. Voici la phrase finale de l'ouvrage où Ricoeur, après avoir montré la polysémie et même la dispersion de l'expérience de l'altérité, termine sur le ton de l'ironie socratique :

« Cette dispersion me paraît au total convenir à l'idée même d'altérité. Seul un discours autre que lui-même, dirai-je en plagiant le *Parménide*, et sans m'aventurer dans la forêt de la spéculation, convient à la métacatégorie de l'altérité, sous peine que l'altérité se supprime en devenant même qu'elle-même³⁰ ».

28. *Ibid.*, p. 28 et 35.

29. *Ibid.*, p. 32.

30. *Ibid.*, p. 410.

Faire pluriel par méthode

Le pluralisme méthodique de Ricoeur, qui a certainement été encouragé par sa rencontre de la philosophie analytique et de la rigueur de son soin du langage, est à rapprocher de son kantisme, entendu ici comme une philosophie qui a été réveillée de son sommeil dogmatique par l'empirisme de Hume. Et comme une philosophie qui reconnaît une diversité foncière et irréductible des ordres de discours ou de questionnement. Voyez comment il formule son débat avec Claude Lévi-Strauss, qui porte au fond sur la philosophie de la méthode, au sens ici d'une philosophie des limites :

« Il faut traiter le structuralisme comme une explication d'abord limitée, puis étendue de proche en proche en suivant le fil conducteur des problèmes eux-mêmes ; la conscience de validité d'une méthode n'est jamais séparable de la conscience de ses limites. C'est pour rendre justice à cette méthode et surtout me laisser instruire par elle que je la ressaisirai dans son mouvement d'extension, à partir d'un noyau indiscutable, plutôt que de la prendre à son stade terminal, au-delà d'un certain pont critique où, peut-être, elle perd le sens de ses limites³¹ ».

Dans *Temps et Récit* également il écrit :

31. Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969, p. 34.

« une théorie, quelle qu'elle soit, accède à son expression la plus haute lorsque l'exploration du domaine où sa validité est vérifiée s'achève dans la reconnaissance des limites qui circonscrivent son domaine de validité. C'est la grande leçon que nous avons reçue de Kant³² ».

Il n'est pas inutile de s'attarder au débat avec Lévi-Strauss, particulièrement ici sur cet aspect méthodologique. Comme nous l'avons suggéré en commençant, l'enjeu porte précisément sur le scepticisme – et sur l'idée d'un kantisme « sans sujet transcendantal ». On peut revenir sur le qualificatif de « pyrrhonisme radical » pour définir le postulat quasi-parménidien de l'anthropologue : « les hommes pensent toujours bien ». Pour reprendre la discussion au plan méthodique, on dira ici que pour Lévi-Strauss les règles des structures inconscientes sont si strictes que quoi qu'on fasse on les suit toujours. C'est ce surplomb qui permet de généraliser à l'anthropologie entière la même méthode.

Pour Ricœur, à l'inverse, il n'y a pas de point de vue scientifique sans sujet qui tente d'énoncer ses points de vue successifs. C'est là l'exercice d'un scepticisme qui n'a rien de pyrrhonien, d'un pluralisme de méthode qui fait place au divers empirique. Il accepte que le sens ne soit pas intrinsèque ni caché derrière le texte ou le mythe,

32. *Temps et Récit* III, Paris, Seuil, 1985, p. 374.

mais ouvert en aval par les reprises et les réinterprétations successives qu'en donnent les acteurs, et se fasse en quelque sorte dans leurs décalages mêmes. Et surtout Ricœur démonte ainsi le piège épistémologique d'un discours prétendument sans sujet, mais qui pourrait vite devenir invérifiable et irresponsable :

« nous sommes renforcés dans cette naïveté épistémologique par la conviction que, en transférant l'explication du plan des rationalisations conscientes au plan de la réalité inconsciente, nous avons réduit le facteur de subjectivité dans l'explication. Et en effet si l'on compare le marxisme d'Althusser à la sociologie de Max Weber, nous voyons l'explication par des motivations subjectives des agents sociaux remplacée par la considération d'ensembles structurels d'où la subjectivité a été éliminée. Mais cette élimination de la subjectivité du côté des agents historiques ne garantit nullement que le sociologue qui fait la science ait lui-même accédé à un discours sans sujet. C'est là que se joue ce que j'appelle le piège épistémologique. Par une confusion sémantique qui est un véritable sophisme, l'explication par des structures et non par des subjectivités est prise pour un discours qui ne serait tenu par aucun sujet spécifique. Du même coup est affaiblie la vigilance dans l'ordre de la vérification et de la falsification. Le piège est d'autant plus redoutable qu'à la limite la satisfaction obtenue dans l'ordre de la rationalisation joue comme un obstacle et comme un masque par rapport à l'exigence de vérification. Or c'est là très exactement ce que la théorie

dénonce comme idéologie : une rationalisation qui fait écran au réel³³ ».

Pour nous résumer, nous trouvons réuni l'ensemble des caractères de la démarche ricœurienne, irréductible pluralité des points de vue et des méthodes, analyse des limites propres à chacune, dans le passage suivant de la préface de *La métaphore vive*, où Ricœur écrit que son ouvrage

« ne vise pas à remplacer la rhétorique par la sémantique, et celle-ci par l'herméneutique, et à réfuter ainsi l'une par l'autre ; il tend plutôt à légitimer chaque point de vue à l'intérieur des limites de la discipline qui lui correspond, et à fonder l'enchaînement systématique des points de vue sur la progression du mot à la phrase et de la phrase au discours³⁴ ».

Cette idée d'une multiplicité réglée des ordres et des méthodes a bien sûr quelque chose d'aristotélicien, mais c'est aussi la mise en pratique d'un mot d'ordre énoncé très tôt par Ricœur face aux simplifications manichéennes de l'époque de la guerre froide :

« il n'est pas mauvais, pour se garder soi-même du fanatisme, non seulement de multiplier les perspectives explicatives, mais de garder pratiquement le sentiment de la

33. *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1985, p. 316.

34. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 12.

discontinuité des problèmes ; [...] compliquons, compliquons tout ; brouillons leurs cartes ; le manichéisme en histoire est bête et méchant³⁵ ».

Cela montre que le pluralisme méthodique de Ricœur a quelque chose à voir avec son éthique, avec sa pensée politique et juridique, avec sa réflexion constante sur le thème du conflit. La sagesse pratique trace son chemin au travers de dilemmes moraux qui ne sont pas forcément tragiques et exceptionnels, mais peuvent être ordinaires et presque comiques. Le conflit est irréductible, disions-nous, et indépassable, et nous devons consentir à nous installer durablement dans ce que l'un des livres de Ricœur nomme « le conflit des interprétations ». Nous apprenons par là à conduire des dialogues sans fin, je veux dire sans conclusion absolue, mais non sans que la question n'ait été élaborée, résolue en plusieurs questions meilleures.

Nous apprenons aussi par là à nous dépouiller de l'exclusivité de nos questions, et à partager le droit d'interroger en autant de légitimités qu'il y a d'angles d'attaques, de points de vue. Ce vœu, qu'il n'y ait aucun point de vue « sacrifié » dans le conflit des interprétations, se retrouve dans la philosophie politique de

35. *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 97.

Ricœur. C'est peut-être, au-delà de l'accord fondamental qui est le sien avec une idée de la démocratie comme lieu où les conflits sont reconnus et négociés, un point de désaccord chez lui avec des penseurs comme Claude Lefort ou Jürgen Habermas : car si les points de vue non pris en compte doivent être sans cesse réintégrés au débat politique, celui-ci doit savoir qu'il reste toujours des points de vue qui lui échappent. Il y a toujours une *dette* envers d'autres, qui n'appartiennent pas à la communauté, ou plus, ou pas encore, et sans lesquels le contrat social ou la délibération ne sont pas complets, pas pleinement valables, pas totalement autorisés³⁶. Il y a toujours des points de vue non-représentés, peut-être non-représentables. Ce manque ne disqualifie pas la démocratie, mais atteste son caractère problématique, discutable, relatif, fragile. La démocratie est par essence inachevée.

Pour revenir cependant vers les questions de méthode, la pluralité des approches oblige, si l'on veut échapper à un éclectisme paresseux, à penser une articulation qui respecte la tension, c'est dire la force de rapprochement mais aussi les forces de rejet, entre les différentes démarches adoptées. Ricœur parle souvent de l'hybridation des méthodes :

36. P. Ricœur, « Pouvoir et violence », *Lectures I*, Paris, Seuil, 1991, p. 41.

« Cette conjonction entre la phénoménologie, la linguistique, et la philosophie analytique dans son aspect le moins logiciste, m'a donné des ressources d'hybridation auxquelles je dois beaucoup³⁷ ».

Cette métaphore de jardinier n'est pas accidentelle ; on la retrouve dans la préface au *Conflit des interprétations* où il expliquait que son propos était d'explorer les voies ouvertes à la philosophie contemporaine « la greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique ». En fait, sur chaque sujet abordé, la volonté, le mal, le sujet ou le sens, la métaphore, le récit, l'histoire, le politique ou l'éthique, le droit, la reconnaissance, la mémoire, l'oubli, la vie, Ricœur greffe plusieurs méthodes, persuadé, semble-t-il, qu'une méthode hybride est seule à la hauteur de la complexité des sujets.

Le reste

Ainsi Ricœur ne cesse-t-il de « détotaliser », de dérécapituler, de refuser les réconciliations et les synthèses³⁸. La synthèse ne nous appartient pas, non plus que le jugement dernier. Comme il l'écrivait au terme de son article sur « État et violence », en pleine guerre d'Algérie,

37. *Autrement*, 1988, n° 102, p. 177.

38. Il le fait jusque dans sa lecture de Paul, voir *Esprit*, février 2003, p. 85 sq.

l'éthique non-violente de l'amour du prochain et l'éthique du magistrat qui repose sur la violence de l'État demeurent inconciliables :

« La fin de cette dualité serait la réconciliation totale de l'homme avec l'homme ; mais ce serait aussi la fin de l'État ; parce que ce serait la fin de l'histoire³⁹ ».

Ce passage fait penser à Kant écrivant que l'âge de fer est coextensif à l'histoire, et c'est justement à Kant que Ricœur a recours lorsqu'il s'agit de penser philosophiquement l'espérance. Il y aurait donc à cette figure du refus de la synthèse un motif théologique, et l'on pourrait dire que la capacité de Ricœur à soutenir des perplexités est proportionnelle à son espérance, à son sens aigu de la promesse. Tel serait le point de confiance proprement religieux où son scepticisme s'arrêterait. Ricœur pourrait se permettre d'être dubitatif, aporétique et radicalement pluraliste parce qu'il aurait son point d'unité ailleurs, éventuellement même à son insu.

Il me semble difficile cependant de faire dire à un auteur ce qu'il ne dit pas de lui-même ainsi, or Ricœur est plus agnostique que cela, et le motif théologique en question fonctionne davantage en creux que comme un discours de la plénitude. Le grand texte de Ricœur sur

39. *Histoire et vérité*, op. cit., p. 247.

l'espérance, « la liberté selon l'espérance », interprète justement l'espérance comme une figure de la limite, au sens kantien. Et comme une figure de la totalité que nous ne pouvons nous donner ni atteindre, ni forcer, mais seulement espérer. Si l'on voulait examiner soigneusement l'unité intime que l'on peut supposer chez Ricoeur entre sa « foi » protestante et sa forme de scepticisme militant vis-à-vis de tous les grands *Discours*, vis-à-vis de toutes les philosophies qui prétendent tout plier à leur ordre simpliste, il faudrait le comparer à Kant ou à Bayle, pour lesquels les mêmes questions peuvent être posées⁴⁰. C'est par cette démarche qu'il contourne l'alternative habituelle, et faussement clarificatrice : êtes-vous sceptique vis-à-vis de la foi ou de la raison ? vis-à-vis de l'éthique ou de la science ? des connaissances historiques ou des connaissances mathématiques ? La discontinuité des problèmes et la pluralité des ordres de questions permet justement d'être sceptique plus modérément, moins exagérément et moins interminablement dans une seule direction, mais aussi de réitérer un geste sceptique inédit dans toutes les directions, plus complètement. Plus tranquillement.

40. Nous sommes malheureusement dans un temps où la religion est entendue comme croyance naïve sinon fanatique, et ne comprenons pas la possibilité d'une sorte de foi corrosive, ni de confiance sceptique.

Toutes les œuvres de Ricœur sont disposées comme s'il s'agissait d'installer des doutes durables, des machines à intriguer, de multiplier les occasions de perplexités, d'augmenter la dose d'incertitude et de doute supportable : la mise en scène d'un insurpassable « conflit des interprétations », l'acceptation de dilemmes éthiques insolubles, ou l'irréductibilité des sources non-philosophiques de la philosophie, tout renforce ce sentiment.

Il y a chez lui une façon singulière, à chaque fois, de désigner un reste irréductible, une façon pour les réponses proposées de n'avoir pas entièrement recouvert la question, ou d'avoir soulevé une autre interrogation plus ample. Cette désignation d'un reste, on la trouve partout. Parlant de John Rawls, Ricœur écrit par exemple :

« nous pouvons annoncer que c'est dans une conception purement procédurale de la justice qu'une pareille formalisation atteint son but. La question sera alors de savoir si cette réduction à la procédure ne laisse pas un résidu qui demande un certain retour à un point de vue téléologique, mais au nom d'une demande à laquelle ces procédures mêmes donnent une voix⁴¹ ».

La préface à *La métaphore vive*, comme celle à *Soi-même comme un autre*, nous avaient déjà habitués à cet

41. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 265.

élargissement progressif des points de vue et des problématiques. On pourrait aussi bien dire qu'il s'agit à chaque palier de l'analyse de la reprise d'un reste, jusqu'à marginal, et qui passe au centre du propos.

Dans cette éthique de la méthode, tout ce qui est marginal doit pouvoir à son tour devenir central, et réciproquement. Pour un modèle théorique ou discursif donné, le reste est l'index de la rumeur du monde et de l'être, de la totalité de l'expérience dans laquelle s'inscrit ce modèle. En ce sens le reste est toujours plus important que ce qui a été déjà pris en compte. C'est ce reste qui nous oblige à chaque fois à réorganiser l'ensemble de notre méthode et de notre conduite. Et si nous avons recours à des métaphores, des récits, à toute une poétique, c'est parce que, sujets parlants, nous n'avons rien d'autre que la parole pour désigner ce que la parole laisse au bord du langage :

« C'est parce que nous parlons et pensons par concepts que le langage doit en quelque sorte réparer la perte que consomme la conceptualisation⁴² ».

Le scepticisme de Ricœur sait la perte irréparable, et refuse pour autant l'idée trop commode d'une ineffabilité du singulier. C'est pourquoi il est jusqu'au bout parlant,

42. *Ibid.*, p. 40.

agissant, et réfléchissant. Confié à l'existence d'un monde plus vaste que sa parole agissante et pensante. Placé *parmi* les êtres.

Paul Ricœur et la question de la volonté

Páll Skúlason

J'aimerais commencer par une note personnelle et vous expliquer pourquoi je me suis intéressé à la pensée de Paul Ricœur. Ensuite je vous dirai pourquoi la question de la volonté est devenue pour moi d'une importance capitale. J'étais en première année de philosophie à l'Université Catholique de Louvain en 1966 quand un ami m'a prêté le livre *Histoire et vérité* de Paul Ricœur. Dans cette collection d'articles et de conférences (qui fut d'abord publiée en 1955) se trouvait un texte (propre à la deuxième édition de 1964) qui s'intitulait « Civilisation universelle et cultures nationales ». Ricœur m'a confié plus tard que ce texte était à l'origine une conférence prononcée à Beyrouth. J'en étais fasciné parce qu'il traitait directement de ce qui m'avait motivé pour entamer des études philosophiques, à savoir la nécessité de réfléchir sur la culture de mon propre pays, l'Islande, à la lumière d'idées et de théories philosophiques de portée générale. En effet, à l'Université d'Islande, on

n'enseignait pas encore la philosophie en tant que discipline indépendante. Or, je pensais que cette philosophie classique européenne était absolument nécessaire au développement de notre culture nationale. Je croyais aussi que la philosophie était le chemin obligé pour comprendre le monde et son évolution vers une civilisation universelle. Mais je croyais en même temps que pour me comprendre – moi-même et le monde islandais auquel j'appartenais – il me fallait en percevoir les origines historiques dans les sagas et les poèmes du moyen âge écrits en islandais aux XII^e et XIII^e siècles.

Tout à coup les problèmes qui m'avaient préoccupé se révélaient devant moi dans ce texte remarquable de Ricœur où il expliquait en termes clairs et profonds les questions aujourd'hui connues et maintes fois débattues ces dernières années sous le titre de « mondialisation » ou en anglais de « *globalisation* ». Ricœur posait la question en forme de paradoxe : « comment se moderniser, et retourner aux sources ? Comment réveiller une vieille culture endormie et entrer dans la civilisation universelle¹ ? » Ce paradoxe s'amplifie dès que l'on tient compte du fait que les lois du développement de la civilisation universelle ne sont pas les mêmes, s'opposent même à la loi qui régit le développement des cultures nationales. Je cite :

1. *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1964, p. 281.

« Il y a là pour l'humanité deux façons de traverser le temps : la civilisation développe un certain sens du temps qui est à base d'accumulation et de progrès, tandis que la façon dont un peuple développe sa culture repose sur une loi de fidélité et de création : une culture meurt dès qu'elle n'est plus renouvelée, recrée ; il faut que se lève un écrivain, un penseur, un sage, un guide spirituel pour relancer la culture et la réexposer à nouveau dans une nouvelle aventure à un risque total² ».

Alors deux questions se posent. D'une part celle de savoir comment la création culturelle spécifique pour chaque peuple ou pays peut continuer dans un monde qui est dominé par des processus scientifiques, techniques, économiques et juridiques produisant une civilisation universelle. D'autre part, la question se pose de savoir comment des cultures nationales diverses peuvent se rencontrer, sans s'opposer dans un débat mortel où la reconnaissance est d'avance rendue impossible.

Pour un pays comme l'Islande – avec une population de trois cent mille personnes et une culture spéciale qui se réfléchit et se développe depuis 1000 ans – il est inévitable que de telles questions se posent avec une acuité accrue. Est-ce que nous allons survivre et garder notre identité en tant que nation avec notre propre langue,

2. *Ibid.*, p. 285.

notre histoire et notre vision de l'avenir ? Ou serons-nous submergés par les vagues puissantes de la mondialisation technique, économique et politique qui traversent la terre avec un énorme pouvoir « civilisateur » mais pas forcément « culturel » ? À cette première question s'ajoute une autre qui n'est pas moins grave : Même si en principe on peut entrevoir la possibilité de garder son identité nationale à travers les turbulences de la mondialisation, est-ce que les nations les plus fortes ne vont pas dominer les nations plus petites à la fois du point de vue économique, politique et social ? En d'autres termes, une reconnaissance effective entre des cultures avec leurs valeurs, leurs croyances et leurs idées différentes est-elle vraiment possible ?

Dans sa conférence sur la civilisation universelle et les cultures nationales, Ricœur nous fournit plusieurs éléments pour débattre ces questions et comprendre les enjeux de la mondialisation dans ses divers aspects. J'ai été fasciné par son analyse et j'ai décidé de me plonger dans ses œuvres philosophiques, à commencer par son grand livre *Le volontaire et l'involontaire* publié en 1950 qui fut le premier tome d'une série d'ouvrages sur « la Philosophie de la volonté » qu'il prévoyait au début de sa carrière. Pour vous l'avouer je fus immédiatement plongé dans une grande perplexité : la volonté empirique de l'homme, sa volonté réelle et effective, est présentée au

début de son analyse comme étant radicalement marquée par des caractères qui la rendent incompréhensible dans sa réalité historique. Ces caractères ont partie liée avec ce que l'on appelle « faute », « péché » ou « mal originnaire », un mal qui affecterait la volonté de l'homme dans toute sa vie réelle et qui serait à l'origine de son espoir d'être sauvé par une « transcendance ». Or, pour la philosophie il n'y a aucune voie directe permettant de cerner cet aspect de la volonté, qui l'obscurcit profondément, ni d'entrevoir comment elle pourrait en être délivrée ou sauvée. C'est pourquoi la philosophie doit procéder avec précaution, selon Ricœur, et mettre en œuvre des méthodes variées pour s'approcher de la volonté, d'abord telle qu'elle se présente en elle-même phénoménologiquement, ensuite telle qu'elle se développe dans une histoire réelle, en laissant des traces et des indices de son cheminement, enfin telle qu'elle vit ou entrevoit la possibilité de sa libération ou de son être libre dans l'avenir.

Avant d'entrer dans une explication plus détaillée de la philosophie de la volonté de Ricœur, je voudrais essayer de vous expliquer ma perplexité face à cette problématique de la volonté telle que Ricœur la présentait. Je pense que cette perplexité venait d'une présupposition que j'avais, à savoir que l'on peut tout comprendre et que l'on peut tout vouloir. Je n'avais pas été confronté, du moins pas théoriquement, avec le fait de l'obscurité

fondamentale et de l'incompréhensibilité du monde et de nous-mêmes. Pour moi la philosophie présentait la voie royale vers une compréhension globale de la réalité. C'est pourquoi j'avais du mal à accepter que l'on doive au début d'une entreprise philosophique reconnaître que l'existence serait marquée par un fait qui la rendait opaque à elle-même, un fait inintelligible, le fait d'un mal radical, d'une faute qui serait une totale perte du sens. En outre, je concevais la volonté comme un projet entièrement libre que chaque personne devrait assumer pour réaliser sa propre vie. On peut « tout vouloir », c'est-à-dire notre liberté est absolue en ce sens que c'est nous-mêmes qui déciderons tout ce que nous voulons et donc aussi de ce que nous voulons faire de notre propre existence. Or, il me semblait que le présupposé fondamental de Ricœur allait à l'encontre de cette idée de la volonté totalement libre et consistait même à nier cet aspect capital de notre vie volontaire. En effet, la faute aurait partie liée, selon Ricœur, avec le fait de vouloir se poser absolument par soi-même et de concevoir sa propre liberté comme l'unique source du sens de sa propre vie, sinon de l'existence entière. Dans cet effort d'auto-position de soi par soi-même, l'âme devient sa propre esclave³.

3. Cf. *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950, p. 25.

Notre condition historique serait fondamentalement marquée par cet esclavage de l'âme par elle-même qui engendre continuellement des passions qui nous font rêver d'une puissance toujours plus grande.

Cette compréhension globale et problématique du sujet volontaire dans sa condition réelle est présentée sans ambiguïté en ces termes :

« On se ferait une idée absolument fausse du Cogito en le concevant comme la position de soi par soi : le soi comme autonomie radicale, non seulement morale mais ontologique, est précisément la faute. Le Soi – écrit avec la majuscule mensongère – est un produit de séparation. La ruse de la faute est d'insinuer la croyance que la participation de la volonté à un être plus fondamental serait une aliénation, la démission de l'esclave entre les mains d'un Autre ; alors que le Soi, pris en ce sens spécial, est le moi dépaycé loin de l'être ; le Soi est le moi aliéné⁴ ».

Arrêtons-nous un moment sur ce que Ricœur entend par *faute*. Il désigne par ce terme ce qui rend la réalité humaine obscure, et même totalement opaque à elle-même dans son contexte historique. La faute est accidentelle. Elle n'est pas une partie intelligible de la volonté, mais un facteur qui fait que notre volonté apparaît aliénée, notre liberté entravée, notre âme frustrée et

4. *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950, p. 32.

notre moi bouleversé. La faute est l'intrusion du mal dans l'existence humaine. Elle n'est pas inhérente à l'existence humaine en tant que telle, mais reste ce qui la caractérise dans son contexte historique. La faute est, en d'autres termes, une totale perte du sens.

Il n'y a pas d'explication à ce mal. C'est un néant qui envahit notre esprit et nous transforme en êtres surambitieux qui veulent dominer le monde, qui désirent plus d'argent, plus de pouvoir et plus d'estime qu'ils ne pourront jamais en recevoir – un néant qui nous projette dans une poursuite sans fin de la gloire. Ce mal apparaît à la fois comme extérieur à notre volonté, comme quelque chose de préexistant, et comme intérieur à notre volonté en tant que corruption, une intention maligne dont nous sommes responsables.

Ce thème du mal, comme un accident de la liberté humaine, du cogito, du moi, est une constante de l'œuvre de Ricœur. Mais il est incompréhensible, sauf dans sa relation à cet autre thème que Ricœur appelle la *transcendance*. La transcendance est fondamentalement ce qui libère la liberté de la faute, c'est ce qui donne l'espoir, le pouvoir apaisant de l'âme. La transcendance est un pouvoir de création absolu et une présence qui est à l'œuvre dans le monde avant que la volonté n'entre en scène avec sa puissance particulière d'affirmation de soi.

Ricœur refuse constamment de traiter la « faute » et la « transcendance » comme des concepts ayant une signification claire, et donc complètement explicable par la description philosophique ou par l'analyse de l'expérience. Ce sont plutôt des termes qu'il utilise pour expliquer le fait que la réalité humaine porte toujours en elle une obscurité et un mystère qui délimitent l'intelligibilité de notre expérience et de notre existence. Il y a toujours quelque chose de laissé pour compte, un surplus de sens que nous ne pouvons pas vraiment enfermer dans une grille conceptuelle.

Mais la reconnaissance d'une obscurité et d'un mystère au cœur de la réalité humaine, que Ricœur a reconnu au commencement de son entreprise philosophique et constamment réaffirmé dans ses oeuvres ultérieures, n'accorde aucune concession à l'irrationalité. Cela signifie au contraire que l'entreprise philosophique doit être basée sur des principes d'intelligibilité créés par la pensée philosophique elle-même, indépendamment de son sujet, c'est-à-dire de la réalité qui produit le matériau de la pensée et motive notre réflexion philosophique. C'est une position fondamentale de Ricœur qu'il expose en maints endroits, par exemple :

Il « semble que pour être indépendante dans l'élaboration de ses problèmes, de ses méthodes et de ses énoncés, la philosophie doive être dépendante dans ses

sources et sa motivation profonde. Cela ne laisse pas d'être troublant⁵ ».

Ce fait « dérangeant » indique une tension constante entre la précompréhension de ce qui a été pensé et discuté en philosophie, et les présuppositions de la philosophie concernant ses méthodes et sa rationalité. La philosophie est une clarification rationnelle de pensées problématiques. Et il importe de se rendre compte que les règles ou principes du processus de clarification sont indépendants des pensées elles-mêmes qui demandent clarification. Ces mêmes pensées déterminent pourtant l'étendue et la direction de l'ensemble du processus de clarification. Cette circularité est fondamentale dans la philosophie de Ricœur et il y fait référence à de nombreuses reprises. C'est peut-être le mieux expliqué dans la citation suivante :

« [...] si le progrès de la pensée, dans une anthropologie philosophique, ne consiste jamais à aller du simple au complexe, mais procède toujours à l'intérieur de la totalité même, ce ne peut être qu'un progrès dans l'*élucidation* philosophique de la vue globale. Il faut donc que cette totalité soit d'abord donnée de quelque façon avant la philosophie, dans une précompréhension qui se prête à la réflexion ; il faut que la philosophie procède à une élucidation seconde d'une nébuleuse de sens qui comporte d'abord un caractère

5. *Histoire et vérité*, p. 19.

préphilosophique. C'est dire qu'il faut dissocier entièrement l'idée de méthode en philosophie de celle de point de départ. La philosophie ne commence rien absolument : portée par la non-philosophie, elle vit de la substance de ce qui a déjà été compris sans être réfléchi ; mais si la philosophie n'est pas, quant aux sources, un commencement radical, elle peut l'être quant à la méthode. Nous sommes ainsi conduits plus près d'une hypothèse de travail articulée par cette idée d'une différence de potentiel entre une précompréhension non philosophique et un commencement méthodique de l'élucidation⁶ ».

Revenons au problème de la vie volontaire telle qu'elle se développe dans l'effectivité historique et dans nos sociétés. La question est celle-ci : Est-ce que l'histoire actuelle de l'humanité est une lutte de volontés passionnelles qui ne visent que leur propre grandeur ou serait-elle un projet commun de réaliser une vie meilleure pour chaque peuple ? La position de Ricœur est claire : les enjeux historiques de l'humanité sont en fait marqués par une volonté égarée qui s'engage dans des luttes passionnelles qui font souffrir les peuples et détruisent leurs possibilités de s'épanouir ; il faut reconnaître ce fait et essayer de comprendre par quelle chance la volonté pourrait être délivrée de sa captivité.

6. *Finitude et culpabilité*, tome I, *L'homme faillible*, Aubier, Paris, p. 24.

On voit que le problème de la volonté réelle et historique et les questions concernant la mondialisation, la création culturelle et l'identité nationale sont en fait étroitement liés. Dans la conférence que j'ai citée sur la civilisation universelle et les cultures nationales, Ricœur parle de la nécessité d'une « affirmation volontaire de l'identité de l'homme » qui serait la condition essentielle d'une rencontre et d'une reconnaissance mutuelle entre les hommes et entre les nations : « L'homme est un étranger pour l'homme certes, mais toujours aussi un semblable. Quand nous débarquons dans un pays tout à fait étranger, [...] nous sentons que malgré le plus grand dépaysement nous ne sommes jamais sortis de l'espèce humaine ; mais ce sentiment reste aveugle, il faut l'élever au rang d'un pari et d'une affirmation volontaire de l'identité de l'homme⁷ ».

Une telle affirmation volontaire de notre identité humaine est-elle vraiment possible ? Pouvons-nous partager notre humanité dans une compréhension commune de notre existence volontaire, de notre condition historique et de ce qui ferait un monde meilleur pour l'humanité entière ?

7. *Histoire et vérité*, p. 286.

La philosophie de la volonté de Ricœur peut être interprétée comme une tentative originale et positive de répondre à cette question. Et j'aimerais maintenant vous donner un aperçu d'une telle interprétation. Il va de soi que je vais procéder d'une manière schématique en vue de dégager les éléments essentiels de sa pensée pour répondre à la question posée sur la possibilité d'une compréhension commune de notre existence volontaire, de notre condition historique et de ce qui ferait un monde meilleur pour l'humanité entière.

De manière schématique on peut dire que Ricœur prévoyait au début une triple approche de la volonté : d'abord une description phénoménologique des structures et possibilités fondamentales de notre existence volontaire, ensuite une description empirique de notre vie volontaire marquée par des passions, enfin une poétique qui indiquerait le chemin par lequel la volonté pourrait retrouver sa liberté, son « achèvement du désir d'être⁸ », c'est-à-dire le chemin d'une « ontologie du sujet », achèvement qui « ne peut pas ne pas être une libération⁹ ».

L'argument est, en bref, le suivant : le but de la description est de nous faire comprendre ce qu'il y a d'universel et de commun à nous tous dans l'existence volontaire ;

8. *Conflit de l'interprétation*, Seuil, Paris, 1969, p. 341.

9. *Le volontaire et l'involontaire*, p. 32.

l'empirique, par contre, a pour but de nous aider à comprendre la nature des conflits et des luttes dans lesquels nous sommes engagés dans notre vie effective et historique ; le but de la poétique sera de nous délivrer de notre captivité et de nous dévoiler les mystères de la création et d'un monde meilleur. Ainsi la description, l'empirique et la poétique sont intimement liés et forment ensemble un effort pour développer une compréhension commune de notre réalité en tant qu'elle est portée et marquée par notre volonté.

Le principe méthodologique initial de Ricoeur est donc celui d'une description phénoménologique pure opposé à l'explication réductrice. La description affronte des sens ou « essences », qui apparaissent immédiatement lorsque nous nous penchons sur notre expérience. Dire « je veux » signifie d'abord « je décide », deuxièmement « je meus mon corps » et troisièmement « je consens ». Avec cette vision globale et conceptuelle de la volonté, nous disposons des clés pour dévoiler et comprendre en quoi l'existence volontaire repose de façon interne sur la réciprocité et la médiation de fonctions volontaires et involontaires : le « je décide » fait référence à des motivations qui le justifient, le « je meus mon corps » à des organes dont j'ai besoin pour accomplir mon projet, le « je consens » à mon caractère, à mon inconscient et à ma vie biologique qui constituent les conditions de base « involontaires » de ma volonté.

Tel est en résumé le cadre conceptuel dans lequel Ricœur analyse les « structures fondamentales » de la volonté en tant que telles dans le but de nous fournir une compréhension commune de notre existence volontaire. Cette analyse consiste à « épeler les intentionnalités entremêlées, les étaler en quelque sorte devant la conscience distincte et identifier les aspects du monde, d'autrui, de mon corps qui figurent comme corrélats » des diverses visées de la conscience¹⁰.

La description phénoménologique doit pouvoir s'effectuer à propos de n'importe quelle expérience ; il faut mettre en œuvre une imagination méthodologique ou une « variation imaginative » qui fera apparaître toutes les modifications imaginatives possibles de l'expérience jusqu'à ce qu'on « rencontre une limite qui atteste la résistance d'une essence¹¹ ».

Notons que cette analyse est animée par « l'idéal d'unité de la personne humaine¹² » et traversée par un effort de saisie globale des « structures et des possibilités

10. « Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté », dans *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, p. 114.

11. *Finitude et culpabilité*, tome I, *L'homme faillible*, pp. 131-132.

12. « Unité du volontaire et de l'involontaire comme idée limite », dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, 45, 1951, p. 3.

fondamentales » du sujet humain. Or cette saisie globale des possibilités fondamentales du sujet est rendue possible grâce à la fonction de manifestation de l'imagination. L'imagination libère le regard de toute réalité de fait et fournit ainsi « une expérience imaginaire », une « matière impressionnelle », pourrait-on dire, à la réflexion phénoménologique. On peut supposer et avec de fortes raisons qu'une infinité d'« expériences imaginaires » soit possible ; la phénoménologie descriptive, en tant que basée sur la méthode des variations imaginatives, ne manquera jamais de « matière première », si l'on peut dire. Mais parmi des « expériences imaginaires », il en est une que Ricœur privilégie d'emblée et à bon droit, celle que fournit le mythe de l'innocence ; en effet : l'imagination de l'innocence n'est pas autre chose que « la représentation d'une vie humaine qui réaliserait toutes ses possibilités sans aucun écart entre sa destination originaire et sa manifestation historique¹³ ». Aucune expérience ne saurait égaler la « représentation » de l'accomplissement total du sujet dans son existence : en elle « toutes les possibilités fondamentales » du sujet devraient être lisibles. On voit ici le rapport étroit qu'il y a entre une description eidétique et une poétique de la volonté.

13. *Finitude et culpabilité*, tome I, *L'homme faillible*, p. 161.

La représentation imaginative de la réalisation totale d'une vie humaine pose que les possibilités fondamentales de cette vie sont originairement limitées ou qu'il y a « une nature humaine fondamentale » et encore que l'homme a en lui-même « une destination originaire » ; on ne saurait imaginer l'accomplissement de possibilités illimitées ou infinies. Elle pose aussi plus manifestement qu'il y a un écart effectif ou de fait entre cette nature fondamentale et son apparition dans l'effectivité historique – comme si les possibilités essentielles n'étaient pas en elles-mêmes historiques.

Il nous reste à présent à aborder l'aventure de la liberté humaine, les réalisations externes de la volonté lorsque, plongée dans l'Histoire, elle devient passionnée et s'engage dans des actions et des réalisations qu'elle ne comprend pas réellement. La volonté se délite, elle projette ses rêves et ses idéaux dans un futur qui échappe à son contrôle, elle construit un monde de désordre et d'angoisse où tous les rêves sont brisés, où tout sens apparemment se perd, où les hommes, les femmes et les enfants sont les sujets d'un malheur et d'une cruauté qui dépassent toutes les bornes de l'imagination rationnelle.

Le principe de la description phénoménologique (qui procède de l'expérience de chacun en tant que sujet animé de volonté) ne peut plus à présent nous guider. Nous avons besoin de recourir à une autre méthode que

Ricœur définit dans *Le volontaire et l'involontaire* comme une « empirique de la volonté », une méthode qui procède de « par convergence de symptômes concrets ». Cette méthode de description empirique des symptômes de la volonté est intrinsèquement liée à ce que Ricœur appelle une « mythique concrète de la volonté » qui donne les lignes directrices d'un possible rétablissement : comment la volonté se sortira du malheur et d'une vie désorganisée. Cette « mythique de la volonté » forme une partie de « la poétique de la volonté » que Ricœur considérerait comme la méthode ultime devant être pratiquée dans la philosophie de la volonté. L'idée derrière la Poétique, disons-le brièvement, est que pour nous comprendre nous-mêmes, nous avons besoin de nous arracher à l'intelligibilité du cogito qui se pose et interprète toute signification en fonction de ses propres perspectives, pour nous situer à un autre niveau d'intelligibilité du sens. Ce niveau nous est révélé par le langage poétique avec son imaginaire sémantique créateur. Nous devons apprendre à écouter ce langage pour découvrir les chemins d'une libération possible de notre volonté asservie. Et c'est l'empirique de la volonté qui nous prépare à cette dernière étape de la philosophie de la volonté.

Ricœur n'a pas publié des ouvrages qui seraient directement liés à une empirique et à une poétique de la volonté. Mais je serais tenté de dire que ses livres après

Le volontaire et l'involontaire pourraient tous être interprétés comme des [une ?] mises en œuvre des idées impliquées dans le projet d'une empirique et d'une poétique. Le temps ne me permet pas de développer cette hypothèse comme elle le mérite. C'est pourquoi je me limiterai à un seul exemple qui me paraît particulièrement pertinent. Cet exemple nous aidera aussi à comprendre l'enjeu de la mondialisation, c'est-à-dire le rapport entre la civilisation universelle et les cultures nationales.

Dans son grand ouvrage sur Freud, Ricœur développe un modèle herméneutique de l'« archéologie » et de la « téléologie » qui se révèle être un outil puissant pour décrire et analyser les formations de sens de la réalité empirique. Ce modèle met en effet en œuvre l'empirique de la volonté, du moins du point de vue logique, car il s'agit d'une méthode d'interprétation qui vise à expliquer les décisions et les actions qui sont à l'origine des événements qui déterminent le cours de l'histoire réelle. Le modèle est élaboré au moyen d'une méthode réflexive qui commence par expliquer les conditions de l'intelligibilité du sujet, d'une part à l'aide de la théorie freudienne, d'autre part à l'aide de la théorie hégélienne. En très bref, la théorie freudienne consiste à nous dévoiler les pulsions de l'inconscient qui jouent derrière la conscience et sur-déterminent ses mouvements tandis que la théorie

hégélienne nous montre la conscience tirée en avant par des passions pour les biens propres à la civilisation, à savoir l'argent, le pouvoir et l'estime des autres. Prises ensemble ces deux théories montrent comment le sujet est situé entre deux pôles qui déterminent le sens de sa vie dans l'histoire, indépendamment de sa propre pensée, c'est-à-dire par une « arche », une origine de la signification antérieure à la conscience, et un « télos », une origine de la signification non encore établie et vers laquelle la conscience aspire. Le moi est ici montré comme dépouillé de la signification de sa propre existence dans deux directions opposées, ce qui nous donne un aperçu de la dispersion du sens qui caractérise la vie humaine. Retenu par le passé mais tiré vers l'avenir, le sujet humain est à concevoir comme un effort d'exister, comme une affirmation de l'être au moment même où il fait l'épreuve du non-être.

Cette référence au passé et au futur s'applique aussi à la distinction dont j'ai parlé au début de cette conférence entre cultures nationales et civilisation universelle. D'une part il y a notre passé que nous portons en nous, lourd d'un héritage d'expériences, de mémoires et d'erreurs, et qui nous fournit des racines sans lesquelles nous ne serions pas de ce monde. C'est la réalité de notre culture nationale. D'autre part il y a notre avenir vers lequel nous cheminons à la lumière des espérances et des idées

qui nous indiquent des possibilités que nous pouvons réaliser par nos décisions et nos actions. C'est la réalité de la civilisation universelle à venir. Ne faut-il pas dire de toute évidence : derrière nous il y a notre culture nationale, devant nous la civilisation universelle ?

Je ne crois pas à cette opposition qui me paraît stérile et entièrement fausse. La philosophie de la volonté de Ricœur peut en tout cas nous aider à lui faire face. Son apport essentiel consiste dans sa vision d'une compréhension commune à la fois de notre existence volontaire en elle-même, des conflits qui marquent notre condition historique et de notre désir d'achever une vie en commun où la reconnaissance mutuelle de notre identité humaine et de nos identités culturelles serait vraiment effective. Pour s'accomplir et réaliser sa vie avec les autres, il faut que le sujet humain apprenne à identifier ses pulsions et ses passions en reconnaissant les mêmes possibilités et la même fragilité chez tous les êtres humains. Il lui faut aussi reconnaître son appartenance à une culture et à une civilisation. La culture lui fournit un langage, des idées et des mœurs d'une communauté tandis que la civilisation le fait participer à des processus techniques, économiques et politiques qui peuvent être plus ou moins les mêmes pour plusieurs cultures.

C'est ainsi que culture nationale et civilisation universelle ne sont nullement à comprendre en tant que

deux extrêmes d'une opposition absolue, où l'une se poserait en tant que « téléos » commun de l'humanité tandis que l'autre serait réduite à une « arche » dépassée. Une telle séparation péremptoire du passé et du futur ne peut que servir, au présent et pour toujours, à aggraver les problèmes actuels de la perte de sens et de la souffrance. Au lieu d'une telle pensée désespérée, nous nous devons d'adopter la théorie selon laquelle la civilisation universelle et la culture nationale se rejoignent dans l'espérance d'un véritable avenir où l'avènement de la reconnaissance mutuelle ne souffre pas d'une exclusion automatique. En paraphrasant Kant, disons, pour finir, qu'une culture sans civilisation est aveugle, tandis qu'une civilisation sans culture est vide. C'est pourquoi il faut à chacun une volonté consciente de ses possibilités et comprenant ses passions qui en fasse la synthèse.

Reconnaissance à Ricœur / Ricœur et la reconnaissance

Peter Kemp

Il y a trois ans, le 21 novembre 2002, Paul Ricœur donnait l'une de ses meilleures conférences, ici à l'UNESCO, à l'occasion de la première journée de la philosophie. Il parlait de « La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don ». Quoi de plus naturel que de consacrer cette matinée de la quatrième journée de la philosophie, organisée par l'UNESCO, à notre maître regretté et à sa réflexion sur la reconnaissance, pour lui témoigner notre reconnaissance ?

Nous sommes nombreux, philosophes ou amateurs de philosophie, pour qui Paul Ricœur était notre philosophe préféré, le philosophe au-dessus de tous les autres, le philosophe de notre temps. Non pas parce qu'il aurait parlé de toutes choses, car même si sa connaissance et sa compétence étaient énormes, il ne se lançait que dans des domaines qu'il avait étudiés scrupuleusement. Mais sa réflexion était fondamentale, c'est-à-dire qu'elle concernait

notre compréhension de nous-mêmes dans notre vie élémentaire et éclairait donc la base de toute notre pensée, toute notre action, tous nos sentiments.

Sa conférence à l'UNESCO il y a trois ans résumait une partie du livre qu'il préparait et qui fut son dernier ouvrage important, paru en 2004, *Parcours de la reconnaissance*¹. Dans ce livre, il s'occupe de la reconnaissance dans les quatre acceptions de ce mot en français :

- reconnaissance comme réognition et identification ;
- reconnaissance comme conscience de soi, surtout par la mémoire de notre passé et par la promesse à autrui ;
- reconnaissance comme appréciation personnelle et sociale ;
- reconnaissance comme gratitude.

Résumons la manière dont il développe ces quatre sens dans son livre et voyons comment il a lui-même pratiqué la reconnaissance dans toutes ses acceptions.

I. La reconnaissance comme réognition et identification

Chez Descartes et chez Kant, la reconnaissance signifie la saisie par la pensée d'une unité de sens. Selon Descartes, cette identification est inséparable de l'acte de

1. Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Éditions Stock, Paris, 2004.

distinguer, c'est-à-dire de séparer le même de l'autre, tandis que pour Kant, identifier c'est relier sous la condition du temps et de l'espace. Mais cette identification n'est pas seulement un jugement théorique de perception mais est encore un jugement pratique du choix. Ce n'est pas seulement la reconnaissance qu'une chose n'est pas une autre chose ; c'est aussi la préférence de l'une à l'autre : c'est cela que je cherchais et non pas autre chose. Et le risque est ici de se méprendre, de prendre une chose pour une autre. L'identification doit toujours éviter l'illusion.

Ricœur était un maître dans cette reconnaissance élémentaire. On a dit qu'il était le meilleur professeur de philosophie au monde. Car il savait distinguer non seulement des concepts mais des niveaux de pensée. Cependant il savait aussi relier ce qu'il avait distingué. Et il savait à la fois distinguer et lier différents mouvements de philosophie, à commencer par la philosophie analytique et la philosophie continentale (qu'il préférait avec raison appeler philosophie synthétique) et ensuite distinguer pour unir la philosophie de l'action, la philosophie du langage, la philosophie de la religion, la phénoménologie, l'herméneutique, l'anthropologie philosophique, l'éthique, la philosophie du droit, etc.

II. La reconnaissance comme conscience de soi

Passons à la reconnaissance comme conscience de soi, surtout par la mémoire de notre passé et la promesse à autrui. C'est aussi une identification, mais le soi a remplacé la chose, *l'ipséité* s'est substituée à l'identité matérielle.

La conscience de soi apparaît dans la sagesse grecque : connais-toi toi-même. Mais c'est par la pensée moderne (à partir de Descartes et de John Locke) que cette connaissance de soi devient une réflexion qui ne concerne pas seulement l'action avec ses structures et ses vertus mais encore et plutôt l'agent même. Cette réflexion s'est développée à travers Kant et Fichte jusqu'à l'herméneutique de soi, de nos jours. En effet, c'est l'idée de l'homme capable qui se rapporte à ses capacités. Dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur a analysé, comme dans *Soi-même comme un autre*, ses capacités comme celles de pouvoir dire, pouvoir faire, pouvoir raconter et se raconter et finalement être responsable comme celui qui s'est attesté comme sujet d'éthique et de droit. Or ces capacités présupposent deux capacités fondamentales : la mémoire qui se réfère au passé et la promesse qui est tournée vers le futur.

La mémoire n'est pas seulement une capacité de se rappeler quelque chose mais encore et surtout la capacité

de se souvenir de soi-même comme le même qui a été là ; c'est la capacité d'avoir un passé qui est mien et par là d'avoir ce que Locke appelle un *self*, un soi qui est identité et non pas diversité. Henri Bergson a contribué par son ouvrage *Matière et mémoire* de 1896 à cette compréhension de la mémoire en insistant sur le fait que la survivance des souvenirs ne s'explique pas par la seule trace corticale, car la distinction du passé et du présent est donnée dans la reconnaissance même, où les événements font retour « avec leur contour, leur couleur et leur place dans le temps² ». Autrement dit, on ne peut pas saisir la distinction même du passé et du présent à partir de quelque chose qui n'est que présent comme le cerveau. Se souvenir en retrouvant ce qu'on a une fois antérieurement vécu et appris, c'est reconnaître une durée où tout est conservé et où nous pouvons chercher tout ce qui n'est plus mais a été. Mais comme le souligne Ricœur, c'est souvent une lutte contre l'oubli.

L'autre capacité fondamentale est la promesse. C'est grâce à elle que nous pouvons nous faire confiance. Sa grande valeur est sa fiabilité, mais elle aussi demande une lutte contre un ennemi qui est la trahison. Pouvoir

2. H. Bergson, *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), P.U.F., Paris, 1939, repris dans *Œuvres*, P.U.F., Paris, 1959, p. 234 ; cité par Ricœur dans *Le Parcours*, p. 185.

promettre c'est aussi pouvoir rompre sa parole, nous dit Ricœur³. Il faut donc que nous ne promettons pas plus que nous ne pouvons tenir, mais aussi que nous soyons attentifs au fait que d'autres comptent sur nous et, puisque nous appartenons à une culture, il faut aussi que nous soyons attentifs à « cette suite de promesses dans lesquelles des cultures entières et des époques particulières ont projeté leurs ambitions et leurs rêves, promesses dont beaucoup sont des promesses non tenues⁴ ». Il faut par conséquent reconnaître des formes sociales des capacités et Ricœur analyse ici le rôle de ces capacités dans le couplage entre représentations collectives et pratiques sociales.

La mémoire de Ricœur lui-même était énorme et son dernier grand livre *La mémoire, l'histoire, l'oubli* était voué à l'analyse de la mémoire et au rôle de l'oubli dans cette mémoire. Mais il ne considérait pas la mémoire comme une capacité du solitaire. Elle était pour lui ce qui constituait notre histoire commune et par là notre vie commune. Je me rappelle que, durant sa dernière visite au Danemark en mai 2003, il insistait pour revoir des monuments et des bâtiments qu'il avait vus autrefois, car comme il le disait : « je lutte contre l'oubli ». Il voulait

3. *Parcours de la reconnaissance*, p. 194.

4. *Parcours de la reconnaissance*, p. 197.

voir ces œuvres parce qu'elles faisaient partie de notre passé commun. Mais il savait aussi que l'oubli joue un double rôle pour la mémoire : il est nécessaire pour que nous puissions nous souvenir d'une chose différente d'une autre chose, mais l'oubli est aussi l'ennemi des récits qui nous réunissent.

Quant à la promesse, elle est aussi une capacité communautaire. Et Ricœur tenait beaucoup à tenir ses promesses. C'était un homme parfaitement fiable et fidèle. Il a dû souvent sentir qu'il avait trop promis, car toute cette masse de conférences, de rencontres, d'articles qu'il devait préparer demandait un travail absorbant.

III. La reconnaissance comme mutuelle d'appréciation

Le troisième niveau de la reconnaissance est celui de la reconnaissance comme appréciation personnelle et sociale (ou en allemand *Anerkennung*) dans une reconnaissance mutuelle. L'idée de cette reconnaissance apparaît chez Hegel comme une réplique à ce que Ricœur appelle le défi de Hobbes⁵. Pour Hobbes en effet, les hommes sont, à l'état de nature, dans une lutte de tous contre tous. Il présuppose une méconnaissance originaire que seul l'État peut surmonter. Les hommes ont besoin

5. *Parcours de la reconnaissance*, p. 239 sq.

du *Léviathan*, du grand dominateur auquel ils donnent volontiers tout pouvoir pour qu'il puisse assurer l'ordre et supprimer leur peur de la mort. C'est ce renoncement unilatéral au pouvoir qu'exprime le contrat chez Hobbes où la réciprocité entre l'homme de pouvoir et ses sujets consiste dans la situation commune de la protection que le chef peut offrir à tous les citoyens. Alors tous les sujets sont égaux par leur abandon du pouvoir et doivent se reconnaître mutuellement dans cet état. Ils sont ainsi liés dans un *acknowledgment*. Mais selon cette théorie, l'autre n'est autre que celui dont on a peur, peur de la mort violente. Et la faille réside ici, selon Ricœur, « dans l'absence d'une dimension d'altérité ». Comme Rousseau, il ne croyait pas que la lutte de tous contre tous soit l'état originare.

Mais tout d'abord, il analyse la dimension d'altérité que Hegel par son idée d'*Anerkennung* a voulu instaurer pour riposter à Hobbes. Certes, Hegel ne nie pas la lutte, mais celle-ci est élevée d'une lutte pour la survie à une lutte pour être reconnu de l'autre. Et dans ses écrits d'Iéna, il montre que c'est le crime qui suscite le besoin de reconnaissance mutuelle dans une cité concrète. Cette élévation dépasse Hobbes dans la mesure où elle signifie une autre vie que celle de la lutte de tous contre tous, mais dans la mesure où c'est l'idée d'une vie dans *l'Esprit*, elle se fait au prix de la méconnaissance, comme l'ont

souligné les deux grands interprètes de Hegel, Jacques Taminiaux et Axel Honneth, de la pluralité humaine comme l'incontournable référence des relations de mutualité⁶. Finalement, Hegel ne se libère donc de Hobbes que par une ontothéologie spéculative.

Ricœur pense qu'il faut rompre plus radicalement avec Hobbes en posant comme alternative à l'idée de la lutte dans le processus de reconnaissance mutuelle l'idée d'une économie du don qui signifie un échange des dons sans contrainte. Cette économie signifie la conviction qu'il est possible de donner sans attente de retour, donc de reconnaître l'autre sans exigence de récompense, et que ce don, au lieu de l'obligation de rendre, peut susciter une réponse à l'appel issu de la générosité du don initial⁷. Alors s'affirme l'idée d'une société qui n'est plus construite sur la peur de la mort mais sur le désir de vivre ensemble qu'Aristote voyait comme le désir de la vie bonne et que Rousseau voyait comme le fondement du contrat social. L'opposition n'est donc pas ici seulement celle entre connaissance et méconnaissance mais celle entre lutte violente et don généreux.

Comme philosophe, Ricœur a pratiqué cette reconnaissance mutuelle par son appréciation d'autres penseurs,

6. *Ibid.*, p. 264.

7. *Ibid.*, p. 351.

par son engagement pour comprendre les idées des autres, sa disponibilité pour le dialogue, sa volonté de l'écoute. Il y a plus de cinquante ans, il osait déclarer dans un article sur « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai » (1953) : « J'espère que tous les grands philosophes sont dans la même vérité, qu'ils ont la même compréhension préontologique de leur relation à l'être. Je pense alors que la fonction de cette espérance est de maintenir le dialogue toujours ouvert et d'introduire une intention fraternelle dans les plus âpres débats⁸ ». Ou comme il le disait dans l'essai sur « la question du sujet » de 1967-1968 sur le défi de la sémiologie : « Par ce défi, la philosophie réflexive est invitée, non à se maintenir identique à elle-même en repoussant les assauts de l'adversaire, mais à prendre appui sur lui, à faire couple avec ce qui la conteste le plus⁹ ». Faire couple avec son adversaire – quel courage, quelle générosité, quelle reconnaissance de l'autre !

IV. La reconnaissance comme gratitude

Cela nous amène au quatrième niveau de la reconnaissance : la reconnaissance comme gratitude, car la

8. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, seconde édition, 1964, p. 60.

9. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 234.

gratitude suppose qu'on sache, comme J. G. Fichte l'a exprimé, que nous ne devenons que des hommes parmi les hommes, et que par conséquent c'est un enrichissement de recevoir un don d'autrui.

En effet, Ricœur nous enseigne qu'être reconnu ce n'est pas nécessairement être satisfait d'avoir arraché l'appréciation de l'autre par la lutte sous forme de violence ou de menace de violence ; la reconnaissance peut aussi être vécue dans la gratitude pour le don qu'on a reçu. Et ce don qui inspire cette reconnaissance profonde n'appartient pas à l'économie de marché où le don exige un autre don en retour mais à l'économie de l'amour, de l'*agapè* sans calcul, sans obligation, sans souci¹⁰ – et sans lutte, si ce n'est *le combat par l'amour – der liebende Kampf* – dont parlait le maître le plus vénéré de Ricœur, Karl Jaspers¹¹, et qui signifie un combat qu'on ne livre qu'avec autrui parce qu'on le livre avec soi-même et qu'on se sent reconnaissant envers l'autre irremplaçable de pouvoir vivre ensemble le drame de l'existence.

Dans l'avant-propos de *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur révèle comment il vit lui-même la reconnaissance

10. *Parcours de la reconnaissance*, p. 322.

11. Karl Jaspers, *Philosophie* (1932), t. II *Existenzerhellung*, Piper, Munich, 1994, p. 243 ; traduction française de Jeanne Hersch, *Philosophie*, Springer-Verlag, 1989, p. 453.

comme gratitude en posant les questions suivantes :
« N'est-ce pas dans mon identité authentique que je demande à être reconnu ? Et si, par bonheur, il m'arrive de l'être, ma gratitude ne va-t-elle pas à ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont reconnu mon identité en me reconnaissant¹² ? »

Oui, nous avons reconnu Paul Ricœur comme le maître de la compréhension du monde et de soi-même, comme le penseur à l'écoute, sensible à la vie dans la joie et dans la souffrance, ouvert à une autre reconnaissance que celle obtenue par la violence. Et c'est pourquoi nous nous souvenons de lui en reconnaissance de ce don qu'il était lui-même comme personne généreuse et qu'il nous a fait.

12. *Parcours de la reconnaissance*, p. 11.

Ricœur ou la quête d'une rationalité transculturelle

Sémou Pathé Gueye

Autant commencer par l'avouer : je ne suis pas un spécialiste de la pensée de Ricœur, quoique je l'aie lu avec un intérêt et une disponibilité intellectuelle qui s'éclairent des circonstances de notre rencontre philosophique sur lesquelles je reviens plus loin.

Je n'ai pas non plus eu l'honneur d'avoir été de ses disciples. Il y en avait à vrai dire très peu dans ma génération, celle des années de braise 1968-1969-1970. Il suffit à cet égard de se rappeler comment, à l'époque, un groupe d'étudiants « enragés » de Nanterre, comme si leur combat pour l'avènement du « Grand Soir » devait nécessairement passer tous les excès, avait tout bonnement « empoubellé » celui qui allait être universellement connu et reconnu plus tard, d'abord à l'étranger il est vrai, comme l'une des figures les plus emblématiques, les plus séduisantes et les plus exigeantes de la philosophie française contemporaine.

Pour n'être pas spécialiste de la pensée de Ricœur et n'avoir pas eu non plus la chance d'avoir été de ses disciples, ce serait d'une monumentale prétention de ma part que de chercher à travers cet hommage à dire ce qui devrait être entendu comme la vérité absolue de son œuvre. Je m'en garderai donc.

Lorsque dans le cadre d'une brève consultation sur la « toile », au sein de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie, sur ce qui pourrait être l'idée centrale autour de laquelle devait s'organiser cet hommage à Ricœur, il a été proposé le thème « Ricœur penseur de la rencontre », j'y avais adhéré avec la même conviction que je le fais pour celui qui a été finalement retenu : Ricœur penseur de la reconnaissance. C'est que, à mon avis, les deux disent finalement la même chose, cernent avec la même justesse ce qui me semble avoir été la préoccupation centrale d'une œuvre philosophique qui, pour le bonheur de ceux qui s'y sont intéressés, offre une multitude de portes d'entrée qui constituent autant de niveaux de lecture et de compréhension.

Philosophe de la rencontre comme je voulais qu'on intitulât notre cérémonie, Ricœur était tout autant, d'un même tenant pourrais-je dire, philosophe de la reconnaissance. Et il l'aura été de multiples façons.

Sans avoir cessé d'être un rationaliste authentiquement et profondément ancré dans cette grande tradition occidentale de la philosophie du sujet, celle qui va de Descartes à cette phénoménologie dont il rappelait encore aux dernières années de sa vie qu'elle avait toujours été le noyau essentiel de sa pensée, en s'assumant comme tel et en assumant totalement cette tradition, il n'en avait pas été pour autant le contempteur d'aucune autre tradition philosophique ou culturelle puisque, pour oecuméniste forcené de la pensée, tous les bons chemins menaient à Rome. Pour les mêmes raisons, il n'avait jamais été ni l'hoplite ni le croisé de quelque chapelle philosophique que ce soit, en résistant, avec un courage suffisamment rare pour mériter d'être souligné, aux conformismes et aux terrorismes intellectuels de tous bords qui, si personne ne s'y était opposé, auraient transformé l'espace philosophique contemporain en un immense goulag pour l'esprit.

C'est qu'il tenait à laisser ouvertes les portes d'un dialogue qui soit, pour parler comme Senghor, un authentique « rendez-vous du donner et du recevoir ». Il savait parler avec, et faire parler entre elles, des philosophies les plus opposées les unes aux autres au moins en apparence, les écouter, les entendre, les faire s'écouter et s'entendre mutuellement, en les soumettant à une lecture qui pouvait être déroutante parfois pour leurs adeptes respectifs,

mais qui, en fin de compte, s'avérerait toujours d'une perspicacité et d'une fécondité extraordinaires.

Je pense ici, entre autres, au dialogue qu'il aura eu avec les textes respectifs de ceux qu'il aura canonisés comme les « grands maîtres du soupçon », Marx, Nietzsche et Freud.

Avec une disponibilité intellectuelle qui n'a rien à voir ni avec l'éclectisme ni avec la complaisance, il avait réussi à entrevoir à travers les lignes de leurs textes respectifs le bébé qu'il ne fallait pas jeter avec l'eau du bain. C'est ainsi que, déplorant que nous soyons « encore trop attentifs à leurs différences et aux limitations que les préjugés de leur époque infligent à leurs épigones plus encore qu'à eux-mêmes », il plaidera avec talent mais aussi avec une rare ouverture d'esprit, pour que le premier cité ne soit plus relégué « dans l'économisme et dans l'absurde théorie de la conscience-reflet », pour que l'interprétation de la pensée du deuxième soit libérée « d'un biologisme et d'un perspectivisme incapable de s'énoncer lui-même sans contradiction » et enfin, pour que le troisième ne soit plus « cantonné dans la psychiatrie et affublé d'un pan sexualisme simpliste ». Car chacun des trois à sa manière, qu'il fallait savoir décrypter et surtout prendre en compte, dégageait « l'horizon pour une parole plus authentique, pour un nouveau règne de la Vérité ».

Ricœur, on le constate, n'aura donc pas été de ces penseurs prompts à accuser de rage leurs adversaires pour pouvoir se donner de bonnes raisons de les noyer. Chaque philosophe était reconnu comme tel par lui parce que, dans chaque pensée philosophique, pouvait, pour peu qu'on se donne les moyens de la voir, scintiller une étincelle de vérité, minime soit-elle, étincelle qu'il s'évertuait toujours, par une interprétation généreuse mais toujours honnête et exigeante, à transformer en un faisceau de lumière capable d'irradier tel ou tel aspect de la vie. On comprend alors qu'aucune piste nouvelle de la philosophie contemporaine n'ait échappé à l'attention et à la curiosité de cet éclaireur méticuleux et qu'entre les mains de ce pédagogue talentueux, les constructions philosophiques les plus obscures, pour ne pas dire les plus absconses (ce qu'elles ont souvent dans la philosophie contemporaine) aient fini par se rendre accessibles au plus grand nombre.

Je dois reconnaître pour ma part que par la porte de Ricœur, à travers le dialogue qu'il avait entretenu presque avec eux tous, je suis entré et j'ai pu par la suite séjourner confortablement, moyennant quelques efforts d'approfondissement, chez beaucoup de penseurs dont l'étoile a brillé dans le firmament intellectuel de la seconde moitié du XX^e siècle, qu'ils soient au demeurant français, allemands ou américains.

Philosophe de la reconnaissance, Ricœur l'aura été enfin dans un sens plus familièrement philosophique, celui d'une démarche réflexive qui, quoique bien ancrée dans sa tradition, inscrite, « connais-toi toi-même de Socrate », n'en faisait pas pour autant de cette impérieuse nécessité du retour à soi une raison suffisante pour se fermer à l'Autre et pour s'interdire de le connaître, de le reconnaître, de l'accepter et de le respecter dans sa différence.

C'est parce que l'Autre pour lui n'était nullement la figure identitaire du Mal mais plutôt celle du Salut dans la communion intime et la symbiose des identités, bref, celui qu'avec un petit peu d'effort, on rencontre nécessairement au-delà des barrières apparentes de la race, de la langue et de la culture, sur le terrain de l'essentiel, sur le seul terrain qui vaille d'être tenu pour essentiel par toute philosophie digne de ce nom, celui de l'humanité de chaque homme, de l'humain en chaque homme.

Tout cela n'était possible, et Ricœur l'avait bien compris, qu'à la condition qu'existe un moyen de communiquer, voire de communier efficacement entre les hommes, en un mot, un langage capable d'assurer la « communicabilité universelle » des identités qui convergent pour coexister dans cet humain.

Sans en épuiser le sens, la quête d'un tel moyen occupe, comme nous le verrons plus loin, une place particulièrement

importante dans l'entreprise philosophique de Ricœur. Cette quête est sous-tendue par la forte conviction que la rationalité dont ce moyen pourrait se prévaloir ne pourrait faire accepter la légitimité de sa prétention à l'universalité qu'à la condition impérative de pouvoir reconnaître et accepter la diversité des cultures, de leur conférer une dignité anthropologique égale et, par conséquent, de respecter et d'intégrer les valeurs positives et fécondantes dont elles sont toutes porteuses.

C'est à ce propos qu'il me semble possible de parler d'une rationalité « transculturelle » qui, dans sa nature comme dans sa démarche, se présente comme un authentique « rendez-vous du donner et du recevoir ».

Je voudrais dire ici comment, de façon indirecte et tout à fait accidentelle, Ricœur m'aura non pas ouvert à la conscience de la nécessité d'une telle rationalité transculturelle, mais fourni à tout le moins une partie des moyens et de termes de son élucidation et de sa formulation, et même, je peux l'ajouter, des viatiques philosophiques particulièrement précieux dans l'exploration des voies de sa réalisation.

Cela a été le cas dès mon premier contact avec le premier de ces textes qu'il m'ait été donné de lire, *De l'Interprétation. Essai sur Freud* (dont ont été tirés aussi les passages cités plus haut), aux premières lignes presque de ce texte où Ricœur faisait remarquer :

« Nous sommes aujourd'hui à la recherche d'une grande philosophie du langage qui rendrait compte des multiples fonctions du signifier humain et de leurs relations mutuelles [...] Nous sommes précisément ces hommes qui disposent d'une logique symbolique, d'une science exégétique, d'une anthropologie et d'une psychanalyse et qui, pour la première fois peut-être, sont capables d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain ; en effet, le progrès même de disciplines aussi disparates que celles que nous avons nommées a tout à la fois rendu manifeste et aggravé la dislocation de ce discours ; l'unité du parler humain fait aujourd'hui problème ».

Ce que je pressentais avant d'avoir une familiarité avec l'œuvre qui confortera plus tard ce pressentiment, c'est qu'au-delà de la question de la multiplicité du parler humain et de la diversité des moyens d'en dévoiler le sens, diversité synonyme d'équivoques possibles donc de « conflit des interprétations », c'est bien, comme je l'ai dit plus haut, celle de l'universalité de la raison qui était ainsi abordée, de biais certes, et, de manière plus fondamentale encore, celle de l'unité, voire de l'unicité du genre humain.

Il est nécessaire, pour les « subjectivités » soucieuses de surmonter l'écueil de l'hétérogénéité de leurs grilles de références culturelles et symboliques respectives pour pouvoir se révéler mutuellement les unes aux autres, de disposer d'un *logos* commun sans lequel leur effort pour

se rencontrer et se reconnaître est d'avance voué à l'échec. Un tel *logos* est possible, à la condition toutefois que chacune de ces « subjectivités » consente à contribuer à l'affirmation par-dessus tout de cette humanité commune dont leurs cultures respectives ne sont qu'autant de formes et modalités d'expression différentes mais complémentaires.

Que j'aie pu d'emblée interpréter dans les termes que voilà le passage de Ricœur cité plus haut n'est certainement pas sans rapport avec le contexte et l'ambiance dans lesquels je l'ai lu pour la première fois, après une année de philosophie que j'avais terminée avec une grande interrogation précoce, pour atterrir dans une France en pleine phase de contestation des principes et des valeurs sur lesquels elle avait fondé jusque-là son existence, ce qui n'était vraiment pas de nature à me faciliter les choses.

C'était en 1968. J'arrivais en France, il y avait seulement quelques mois pour la préparation à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, avec un sentiment de malaise profond dans lequel m'avait plongé mon premier contact avec la philosophie en Terminale, et qui avait fait que je me destinais à tout sauf à devenir un jour enseignant de cette discipline. Mon cœur balançait plutôt pour le Latin et le Grec. Ce n'était pas tant parce qu'ils m'avaient assez bien réussi pour m'avoir valu un

titre de lauréat au concours général sénégalais de l'année précédente, que parce que, tout simplement, leur pratique assidue ne m'avait nullement plongé dans ce trouble intérieur que n'avait pas manqué de susciter en moi mon cours de philosophie. Je ne médierai pas du professeur qui fut somme toute bon, mais je parlerai plus du cours et de son effet sur moi. Aucun de mes condisciples d'alors n'étant, à ma connaissance, devenu philosophe, je n'ai jamais pu vérifier dans quelle mesure mon malaise était partagé.

Avec le même réductionnisme qui avait fait dire à Engels, un de mes « prophètes » ultérieurs, que toute l'histoire de la philosophie n'avait été qu'une lutte entre l'idéalisme et le matérialisme, mon cours de philosophie était pour ainsi dire « encadré » par deux penseurs, littéralement canonisés non pas parce qu'ils avaient tout dit, mais parce que dans leur face-à-face provoqué, était censée avoir été posée et résolue une fois pour toute la question qui, pour les philosophes africains, pour l'Africain tout court, était la plus discutée de toutes à l'époque, avec toute la charge passionnelle que, par son contenu même, elle ne pouvait manquer de charrier. Cette question, c'était celle de l'identité africaine telle qu'elle était formulée dans l'idéologie, alors dominante, de la Négritude.

Qu'est-ce que l'Africain pouvait reconnaître et assumer comme l'expression irréductible de son « authenticité » ?

Deux philosophes comptaient parmi les plus sollicités dans le débat et mon cours de philosophie ne pouvait pas les ignorer. Ce sont des penseurs qui méritaient, qui mériteront toujours d'être enseignés et ce n'est donc qu'ils l'aient été qui fera problème, mais plutôt l'esprit pour ne pas dire la manière dont ils étaient enrôlés de force dans un combat de Diadoques aux mobiles forts étrangers au sens et à la portée réelle de leurs projets philosophiques respectifs. Ces penseurs, c'étaient Descartes et Bergson.

À tout seigneur, tout honneur, commençons donc par Descartes, étudié, si on pouvait parler ainsi, essentiellement à travers ses *Méditations métaphysiques*. Ce n'était que pour le crucifier dans le statut de haut commandeur d'un rationalisme jugé à la fois « décadent » et « desséchant » qui aurait entraîné l'Occident et le reste de l'humanité dans ce « monde défunt des machines et des canons » (Senghor). Ce Descartes était condamné sans équivoque et sans appel pour avoir, avec son « *cogito ergo sum* » réduit l'être de l'homme à la seule dimension de la raison argumentative, la raison raisonneuse, calculatrice, mathématique, à ce que Pascal avait appelé « l'esprit de géométrie » (non pas pour l'opposer mais seulement pour le distinguer de « l'esprit de finesse »). Il fallait donc s'en méfier, refuser de laisser sa pensée se faire prendre dans les rets de ce rationalisme, et pour nous en protéger

comme du Diable, il n'y avait pas meilleur que Bergson, notamment celui de *La Pensée et le Mouvant* et de *L'évolution créatrice*.

Tout aussi authentiquement « occidental » que Descartes, ce dont on ne semblait pas s'apercevoir, Bergson n'en était pas moins comme étant « notre » Bergson. N'avait-il pas redonné sa dignité philosophique, voire un statut supérieur à celui de la raison, à cette « intuition », dont une formule qui avait fait couler beaucoup d'encre en son temps, avait dit qu'elle était « nègre » alors que la raison était « hellène » ? N'avait-il pas aussi exalté cet « élan vital » qui irradiait tout l'univers et qui confondait en fin de compte dans la même nature êtres et choses, à l'instar d'une supposée « vision africaine du monde » qui donne une « âme » à la moindre parcelle de réalité ? N'était-il pas, pour ces raisons, le chantre de cette symbiose cosmique qui interdisait d'ériger une muraille de Chine entre des couples que la raison « mathématicienne », « occidentale », avait tendance à séparer catégoriquement comme le matériel et l'immatériel, l'organique et l'inorganique, le passif et l'actif, le visible et l'invisible, l'ouvert et le clos, etc. ?

Entre Bergson l'Africain et Descartes l'Occidental, entre le rationalisme outrancier de celui-ci et l'intuitionnisme non moins outrancier de celui-là, il ne pouvait y avoir de troisième terme, alors que le choix de l'un ou de

l'autre était lourd d'enjeux. Renoncer à être « cartésien » pour pouvoir rester authentiquement « africain » revenait à s'exclure délibérément de cette rationalité considérée comme l'attribut non pas exclusif mais essentiel de l'homme. C'est comme s'il fallait, pour pouvoir être pleinement et authentiquement, renoncer partiellement sinon totalement à être tout simplement un homme. Mais renoncer à cette intuition « bergsonienne » par laquelle nous étions censés avoir acquis un statut et une identité propre, mais aussi la vocation de sauver l'humanité en insufflant un « supplément d'âme », n'était-ce pas prendre le risque imprudent de lâcher la proie pour l'ombre, c'est-à-dire, nous perdre sans pouvoir pour autant en tirer une contrepartie tangible ?

Être donc, ou ne pas être, africain ou occidental, soi-même ou un autre, cœur ou raison, esprit de finesse ou esprit de géométrie : cette façon de penser l'identité sous le prisme de la différence entre le Noir et le Blanc, n'avait même pas le mérite de la simplicité, en tout cas pour qui ne voyait pourquoi il fallait nécessairement choisir. J'attachais pour ma part beaucoup de prix à rester moi-même mais nullement disposé pour autant à renoncer à une civilisation occidentale qui, à côté de tout ce que je pouvais légitimement lui reprocher, n'en exerçait pas moins sur moi une fascination réelle forte inspirée à la fois par l'enseignement de bons maîtres et la lecture de

livres tout aussi bons, une civilisation qui m'avait déjà convaincu qu'en certains de ses aspects, elle pouvait être beaucoup plus et beaucoup mieux que ce que l'on présentait comme le lourd et fatidique héritage du cartésianisme.

Comment du reste pouvais-je me résigner à concéder le monopole de la rationalité à l'Occidental alors que, avec une fierté que je ne cherchais nullement à masquer, pour m'expliquer et disserter dans sa langue, je me sentais, à en juger par les résultats, sensiblement plus habile que les arrière-petits-fils de Descartes que j'avais l'honneur de compter parmi mes condisciples d'alors ?

Je devais donc pouvoir être et rester ce que je suis sans cesser pour autant de pouvoir participer à ce qui constitue la suprême distinction de l'animal humain : être capable de tenir un discours et de déployer une pensée susceptibles d'être compris et endossés de quelque point de l'univers d'où on les produit ou les reçoit.

C'est cette exigence, que je ne pouvais pas encore formuler aussi clairement qu'aujourd'hui au sortir de mon cours de philosophie de Terminale, qui me « travaillait » intellectuellement quand je suis parti pour la France où je suis arrivé alors qu'elle était en plein chamboulement politique, philosophique, social et culturel, une France dont la jeunesse, à travers la remise en cause de la « société

de consommation », s'adonnait joyeusement à la « déconstruction » de ses propres assises culturelles, une France plongée donc pour toutes ces raisons dans un doute profond sur les valeurs qui avaient été jusque-là les repères les plus essentiels de son « occidentalité ». Devais-je alors, comme mon cœur m'y portait, me faire plus royaliste que le roi et continuer à aduler les valeurs et les vertus, réelles ou supposées, d'une tradition rationaliste qui semblait non seulement se situer aux antipodes de celle qui est généralement présentée comme étant la mienne, mais qui semblait aussi résolue à se saborder elle-même sans aucune forme de procès ?

Dans cette France, tout semblait appeler, incliner à renoncer à être rationaliste, pour peu que l'on tînt à rester authentiquement humain, et souvent dans les discussions de couloir et les « AG » (« Assemblées Générales »), je me sentais obligé de rester dans mes petits souliers pour ne pas me faire traiter de philosophiquement « réactionnaire » et être conceptuellement « empoubellé » comme l'aura été Ricœur, pour le même acte de résistance au terrorisme intellectuel ambiant qui, sous le prétexte de porter l'imagination au pouvoir, ne faisait que ravalier la pensée à son « degré zéro ».

Posée dans ces conditions, la question de l'unité de la raison dans la diversité de ses champs d'investigation et des modalités d'investissement revient incontestablement

à s'inscrire dans la perspective d'un rationalisme ouvert et tolérant. Ouvert parce qu'ayant pu se dégager de l'étroitesse de ce subjectivisme ethnocentrique qui a conduit l'Occident, ou ce qu'il y a de moins vénérable en lui, à revendiquer l'être pour lui et à reléguer les autres au non-être, mais ouvert aussi, dans et par sa capacité de croiser les approches, les problématiques et les perspectives pour se créer les meilleures conditions d'une compréhension de l'humain appréhendée dans la diversité de ses contextes culturels et sociaux d'existence. Et un tel rationalisme est forcément tolérant parce que naturellement capable de comprendre et d'intégrer dans sa définition comme dans ses jugements le postulat que si la raison, comme attribut fondamental de l'être humain est et doit être reconnue comme étant une dans la nature de ses principes constitutifs, elle ne s'effectue pas forcément partout selon les mêmes modalités qu'en Occident. C'est en cela qu'un tel rationalisme est forcément transculturel, non pas dans le sens où elle reposerait implicitement ou explicitement une prétention à l'universalité qui penserait devoir, au nom du refus du culturalisme, nier la différence culturelle, mais plutôt d'un effort de « dépassement » de type hégélien, c'est-à-dire de suppression-conservation.

Je l'ai souligné plus haut. C'est, me semble-t-il, le prix obligatoire à payer pour rendre pertinent, crédible et

respectable tout discours sur l'universalité qui se veut autre chose qu'une simple universalisation des préjugés que l'Occident a été souvent amené à se faire aussi bien sur lui-même que sur les autres. C'est aussi la condition pour que la diversité culturelle soit un bienfait, en apparaissant comme un facteur de compréhension réciproque et d'enrichissement mutuel, plutôt qu'une malédiction, fermeture sur soi-même et aux autres, source de haine et de conflit et non de respect mutuel, de paix et de solidarité humaine.

Je ne connais pas de philosophe contemporain qui a en tout cas œuvré plus que Ricœur a, avec autant de lucidité et de générosité, œuvré dans ce sens, pour l'avènement d'un humanisme qui soit non seulement celui de l'autre homme, mais aussi celui de tous les hommes et de chaque homme.

Au moment où la mondialisation tend à broyer les identités en ne leur laissant parfois comme unique possibilité pour survivre que la violence aveugle, et cherche à réduire la culture, c'est-à-dire l'humain, au rang d'une simple marchandise, il est difficile, me semble-t-il, de surestimer la portée d'un tel apport philosophique.

Voilà pourquoi, s'il s'agit d'une simple coïncidence, il faut saluer comme heureuse celle qui fait que cette cérémonie organisée par l'UNESCO en hommage, entre

autres, à Ricœur, intervienne quelques semaines à peine après l'adoption de la Convention sur la Diversité Culturelle porteuse en elle-même de l'idée que l'attachement à soi ne doit pas être comprise comme refus de l'autre, que le rapport à cet autre n'est pas à vivre nécessairement comme une aliénation, encore moins comme une altération de soi, et qu'en définitive, pour peu du moins que chacun accepte de faire preuve de l'esprit de tolérance et d'ouverture qui s'imposent plus que jamais aujourd'hui, un autre monde reste possible, un monde qui existe pour l'homme et non contre lui, un monde profondément et authentiquement humain parce qu'irradié de partout par les réalisations du génie créateur de chaque homme et de tous les hommes.

Ricœur, penseur systématique

Páll Skúlason

Je souhaite, dans cette brève intervention, présenter une hypothèse ayant trait à la façon de philosopher de Paul Ricœur. Son œuvre est extrêmement riche en analyses et elle se présente aussi comme une remarquable construction conceptuelle qui se confronte à d'autres philosophies de notre époque. La somme immense de ce que Ricœur a écrit peut nous obnubiler sur ce qui fait tenir ensemble tout ce qu'il a fait. Elle peut même dissimuler des éléments fondamentaux de sa pensée, qui doivent être explicités, si nous voulons saisir sa façon de philosopher et mieux comprendre en quoi consiste son œuvre. La question se pose donc de savoir comment il faut procéder pour acquérir une meilleure compréhension de sa philosophie prise dans son ensemble.

Il va de soi qu'il n'est pas sage dans une courte intervention d'avancer des propositions ou des hypothèses trop aventureuses. Je me permets néanmoins de vous dire

que je pense que la philosophie de Ricœur reste dominée par une tendance à une systématisation dont il faut tenir compte pour bien comprendre sa philosophie. Cette tendance, il faut le reconnaître, est souvent cachée et elle semble, en outre, contredite de trois façons : d'abord par un désir de rester concentré sur des questions spécifiques, ensuite par une conviction que le discours philosophique a des limites spéciales, et enfin par une conception de la position fondamentale du sujet dans le monde.

Pour comprendre cette tendance à la systématisation, il me semble utile de distinguer entre le *sujet* de la philosophie de Ricœur et ses *modes d'approche*, ou, si vous préférez, entre sa *vision* fondamentale et ses *méthodes*. Mon hypothèse est que dans les œuvres variées de ce philosophe se trouvent, d'une part, une même *vision du sujet* qui nous donne une indication préalable de ce qui le préoccupe sans arrêt dans sa philosophie, et d'autre part une même *logique d'approche* qui nous ramène d'une méthode à l'autre en vue d'une clarification chaque fois plus poussée de l'expérience du monde et de l'être que nous portons en nous.

Il ne peut être question dans cette brève intervention d'étayer cette hypothèse par des analyses des œuvres de Ricœur. Je me limiterai à relever ce qui me paraît caractériser la logique d'approche que l'on trouve à l'œuvre

dans ses analyses et à relier cette logique à la vision du sujet qui anime sa philosophie.

En bref, il me semble que la logique d'approche qui caractérise la philosophie de Ricœur consiste à faire une distinction entre trois étapes par lesquelles on doit passer dans l'analyse. La première consisterait à épeler les significations qui nous fournissent une compréhension claire et distincte de notre sujet, une compréhension limitée, certes, mais essentielle ; une compréhension qui nous donnerait accès à la profondeur du sujet. Une deuxième étape consisterait à découvrir les limites de cette intelligibilité et d'en identifier les apories, de façon à nous rappeler l'obscurité et les mystères qui entourent tout sujet dans son expérience et ses activités. Une dernière étape enfin consisterait à approfondir les paradoxes auxquels nous sommes confrontés pour trouver des voies nouvelles afin de mieux penser le sujet.

Je pense que cette logique d'approche, cette méthodologie, si vous voulez, que l'on retrouve partout dans les œuvres de Ricœur, n'est pas seulement une manière qui lui serait habituelle pour travailler, mais qu'elle serait plutôt requise par le sujet même que Ricœur vise à approfondir et porter au jour, à savoir l'intelligibilité de cet être que chacun de nous porte en soi.

Tournons-nous donc maintenant vers la vision de la réalité humaine qui me paraît marquer la philosophie de Ricœur. Cette réalité garde toujours en elle une obscurité et un mystère qui limitent l'intelligibilité qu'on peut avoir de notre expérience et de notre existence. Il y a toujours quelque chose de laissé pour compte, un surplus de sens que nous ne pouvons pas vraiment enfermer dans une grille conceptuelle. Ainsi Ricœur nous invite-t-il constamment à regarder vers la réalité humaine, d'une part sous l'angle d'une dispersion et d'une perte du sens, et d'autre part sous celui d'une récupération et d'une donation du sens. Le sujet est ainsi placé entre un principe de totale dispersion de la signification et un principe d'un possible rétablissement du sens. Toute l'existence du sujet – que ce soit dans sa pensée théorique, dans sa vie active et volontaire ou encore dans son affectivité – est donc marquée par une tension, ou plutôt par des tensions multiples. Elles peuvent aller d'une tendance à nier tout sens à la vie jusqu'à la tendance qui affirme au contraire qu'il existe une création continuelle du sens dans la vie. La vision de l'existence qui nous est ainsi présentée est celle d'un être qui fait l'expérience d'une obscurité et d'un mystère dans l'existence et qui doit constamment produire un effort pour s'y maintenir, afin d'accueillir la réalité qui se découvre en lui et à lui.

Cette reconnaissance d'une obscurité et d'un mystère au cœur de la réalité humaine n'accorde aucune concession à l'irrationalité. Cela signifie au contraire que l'entreprise philosophique doit être basée sur des principes d'intelligibilité créés par la pensée philosophique elle-même, indépendamment de son sujet. C'est une position fondamentale de Ricoeur qu'il expose en maints endroits, par exemple :

« Il semble que pour être indépendante dans l'élaboration de ses problèmes, de ses méthodes et de ses énoncés, la philosophie doive être dépendante dans ses sources et sa motivation profonde. Cela ne laisse pas d'être troublant¹ ».

Ce fait « dérangeant » indique une tension constante entre la précompréhension de ce qui est pensé et discuté en philosophie, et les présuppositions de celle-ci concernant ses méthodes et sa rationalité. La philosophie est une clarification rationnelle de pensées problématiques où les règles et les principes du processus de clarification sont indépendants des pensées qui demandent à être clarifiées ou éclaircies. Ces mêmes pensées déterminent néanmoins l'étendue et la direction de l'ensemble du processus d'explication. Cette circularité est fondamentale dans la philosophie de Ricoeur et il y fait référence à

1. *Histoire et vérité*, p. 19.

de nombreuses reprises. C'est dans *L'homme faillible* qu'il l'a peut-être le mieux expliqué :

« [...] si le progrès de la pensée, dans une anthropologie philosophique, ne consiste jamais à aller du simple au complexe, mais procède toujours à l'intérieur de la totalité même, ce ne peut être qu'un progrès dans l'*élucidation* philosophique de la vue globale. Il faut donc que cette totalité soit d'abord donnée en quelque façon avant la philosophie, dans une précompréhension qui se prête à la réflexion ; il faut donc que la philosophie procède par une élucidation seconde d'une nébuleuse de sens qui comporte d'abord un caractère préphilosophique. C'est dire qu'il faut dissocier entièrement l'idée de méthode en philosophie de celle de point de départ. La philosophie ne commence rien absolument : portée par la non-philosophie, elle vit de la substance de ce qui a déjà été compris sans être réfléchi ; mais si la philosophie n'est pas, quant aux sources, un commencement radical, elle peut l'être quant à la méthode. Nous sommes ainsi conduits plus près d'une hypothèse de travail articulée par cette idée d'une différence de potentiel entre une précompréhension non philosophique et un commencement méthodique de l'élucidation² ».

Comment la philosophie peut-elle déterminer son autonomie par rapport à la vision fondamentale du sujet qui est donnée dans une compréhension pré-philosophique ?

2. *L'homme faillible*, p. 24.

Ici, nous devons revenir à la logique d'approche qui caractérise la philosophie de Ricœur et que j'ai déjà décrite brièvement. Cette logique implique un modèle méthodologique que Ricœur met en œuvre systématiquement dans ses analyses et qui consiste en une tripartition afin de cerner par étapes la position du sujet dans ses médiations multiples et riches. Or ce modèle méthodologique a une double vertu : D'abord il est un instrument fort utile pour délimiter des problématiques spécifiques et mettre de l'ordre dans une pensée qui risque toujours d'être brouillée du fait de la confusion qui caractérise le monde tel que nous le vivons. Ensuite ce modèle nous rappelle les limites essentielles de la pensée philosophique elle-même, à savoir qu'elle ne crée pas ce qui la requiert, qu'elle doit apprendre, par un dur travail de conceptualisation, à se soumettre à une intelligibilité déjà existante et qu'elle ne maîtrisera jamais complètement.

Permettez-moi pour finir cette brève intervention de vous rappeler la position fondamentale de Ricœur en utilisant ses propres mots : Le sujet humain, le Cogito, le soi, doit toujours être approché à travers des médiations.

Ces médiations peuvent être formées de façon variable et comporter des significations différentes, à travers lesquelles la position réelle du sujet dans le monde devra être déterminée. « Telle est mon hypothèse

philosophique, dit Ricœur : je l'appelle la *réflexion concrète*, c'est-à-dire le *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*³ ».

Il n'y a jamais une façon directe de comprendre le Soi. Son effort pour exister, son désir d'être, doivent être dévoilés à travers un processus d'interprétation qui s'inquiète des façons variées que peut prendre le sens quand il s'établit dans la culture et l'histoire. L'Ego pensant n'est ni le maître de la signification, ni l'origine du sens, mais il est le sujet d'un processus créatif de signification qui le transcende et qu'il doit essayer de comprendre s'il veut être en mesure de se découvrir lui-même. La tâche de la philosophie est d'expliquer les conditions de compréhension de ce processus créatif par lequel le sujet est constitué dans le monde. Et, par là même, de démontrer comment une véritable connaissance de soi est possible. C'est cet effort constant et systématique d'approfondissement de l'expérience du sujet, dans son obscurité et dans ses mystères, qui traverse la philosophie de Ricœur de part en part et donne à sa pensée une force personnelle unique.

3. *Le conflit de l'interprétation*, p. 260.

La persistance de la mémoire

Réflexions sur la notion d'identité sociale
et de mémoire collective à partir de Paul Ricœur

Jeffrey Andrew Barash

La réflexion que je développe ici est née du questionnement éthico-politique auquel s'attache particulièrement Paul Ricœur depuis son ouvrage *Soi-même comme un autre*. Je prendrai pour objet de mon analyse la notion d'identité, dont je problématiserai l'un des versants tel qu'il l'a articulé. Aussi laissant volontairement de côté la question de l'identité de soi-même ou de l'autre en tant qu'individu, je m'interrogerai sur les possibilités de constitution d'une identité au pluriel, d'une identité « collective », et cela par rapport au rôle que joue la mémoire dans la constitution de l'identité collective, qui constitue le thème principal des derniers travaux de Paul Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Au demeurant la problématique de l'identité collective occupe déjà un rôle important dans *Soi-même comme un*

autre, puisqu'une partie des analyses de cet ouvrage porte sur l'examen de ce qui permet la cohésion de la vie en commun. Ricœur tend alors à élaborer une position intermédiaire entre deux extrêmes : d'une part, la conception dérivée du libéralisme classique, formulée par exemple chez John Locke qui tente de construire le vivre-ensemble à partir d'individus atomisés et, d'autre part, la conception inaugurée par Hegel qui défend l'idée d'une soudure sous la forme de l'Esprit des peuples, posé comme instance autonome par rapport aux individus qui la constituent. Nous identifions là, avec Ricœur, les deux écueils qui ne cessent de hanter la théorie éthico-politique contemporaine : le Scylla d'un morcellement d'intérêts individuels privés, dont la cohésion sociale est censée naître spontanément, et le Charybde d'un État-organisme distinct ou *Volksgeist*. Ainsi Ricœur identifie-t-il cette zone intermédiaire comme le lieu même où doit se constituer la cohésion sociale – le cadre de la chose publique au sens originel du terme –, en recourant, comme fondement de la vie en commun, à la *sagesse pratique*, à la *phronèsis*, qu'il nomme dans un autre contexte « le jugement moral circonstancié¹ ».

1. Paul Ricœur, « Le concept de responsabilité », in *Le Juste* (Paris : Esprit, 1995), p. 69.

Pour autant, l'objet principal du présent article n'est pas d'examiner l'interprétation du concept aristotélicien de sagesse pratique que Paul Ricœur développe dans *Soi-même comme un autre*, mais plutôt de prolonger son analyse de la cohésion sociale dans le domaine qui fait l'objet de ses derniers travaux, à savoir dans l'articulation de « mémoire et histoire ». De fait nous y rencontrons à nouveau le problème de la cohésion d'une collectivité, s'agissant du lien entre mémoire individuelle et mémoire plurielle. Là encore, comme on peut le voir dans son ouvrage *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, le philosophe recherche une zone intermédiaire entre une idée de la mémoire cantonnée dans la sphère personnelle et la mémoire collective envisagée sous la forme d'une entité substantielle et autonome. Partant, mon questionnement sera simple : la notion de sagesse pratique, qui sert à dégager, dans *Soi-même comme un autre*, les contours d'une identité plurielle, est-elle en mesure d'éclairer le statut collectif de la mémoire ?

Après avoir brièvement analysé la manière dont la « sagesse pratique », telle qu'elle se présente dans *Soi-même comme un autre*, nous permet de situer le lieu de la cohésion sociale, nous tâcherons dans un deuxième temps de clarifier le concept de mémoire collective à la lumière de cette analyse.

I

Commençons donc par une question à la fois directe et essentielle : Quel est l'apport spécifique du concept de « sagesse pratique » ? Rappelons que Ricœur l'emprunte à l'*Éthique à Nicomaque* et notamment au livre VI de cet ouvrage où Aristote la compte parmi les vertus intellectuelles. À la différence de la sagesse théorique, ou *sophia*, qui vise l'éternel et l'immuable, la sagesse pratique, c'est-à-dire la prudence ou *phronèsis*, a pour objet le contingent et le variable. C'est parce que les conséquences de l'action humaine, ou *praxis*, revêtent un caractère de contingence essentielle, dû à l'imprévisibilité qui la frappe nécessairement (peu importe du reste que leur issue soit heureuse ou malheureuse), que la sagesse pratique s'entend en premier lieu dans la sphère de l'action humaine. Sans analyser ici dans le détail le point de vue d'Aristote, ce qui dépasserait le cadre de cet article, je me contenterai d'insister sur le fait que sa théorie de la *phronèsis* rapporte continuellement la sagesse pratique chez l'individu à une capacité d'agir dans un cadre politique en vue de la vie en commun. Ainsi, l'intérêt privé se fondant nécessairement sur les affaires publiques, la sagesse pratique se définit en premier lieu en termes de vertu politique, comme Aristote le pose explicitement :

« En général, on recherche son propre avantage et on pense qu'on doit se consacrer entièrement à cette occupation. Cette opinion a fait naître l'idée qu'agir de la sorte, c'est faire preuve de prudence. Néanmoins peut-être n'est-il pas possible de rechercher son bien propre, sans se préoccuper du sort de sa famille et de la cité² ? »

Un deuxième trait de la théorie du Stagirite permet d'éclairer la manière dont Ricœur s'approprie et adapte la notion de sagesse pratique : elle est une vertu, c'est-à-dire qu'on peut la penser à partir d'une dimension *éthico-politique*, ce qui la distingue, notamment, du simple calcul ou de la ruse pouvant s'appliquer indifféremment à la réalisation de bonnes ou de mauvaises fins. Dans cette perspective *éthico-politique*, la sagesse pratique s'enracine dans un ethos, c'est-à-dire dans un ensemble de dispositions sur lequel se fonde le choix de telle ou telle action politique. Aussi la mise en œuvre de la sagesse pratique dépend-elle d'une bonne délibération (*eubolia*) qui a pour fonction d'aider à discriminer les moyens de réalisation de la vie bonne – ce qui implique toujours et en premier lieu la vie bonne en communauté.

Si le propre de la sagesse pratique consiste à délibérer sur l'action à poursuivre dans un contexte particulier, les règles de son application varient en fonction de la situation,

2. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 1142 a.

et en particulier du contexte politique – démocratie, aristocratie ou monarchie. Mais à quel niveau faut-il situer la différence entre ces formes de gouvernement pour qu'elle soit déterminante quant à l'application de la sagesse pratique ? Il est nécessaire de rappeler ici que, selon Aristote, c'est la *politeia* – le mode d'organisation *politique* de la cité – qui constitue le principe de différenciation des cités et qui, rendant compte de l'identité de chacune, lui confère son unité. Si cette unité dépasse les simples intérêts d'individus isolés, en revanche, du fait de son caractère essentiellement politique, elle n'évoque ni de près ni de loin l'idée qui surgira à l'époque moderne d'un principe organique de cohésion – qu'il soit rapporté à l'Esprit ou à un autre principe de communauté substantielle.

C'est la manière dont il réoriente la sagesse pratique aristotélicienne afin d'infléchir, comme il l'explique, l'idée hégélienne de l'ordre éthique – la *Sittlichkeit* – qui révèle le plus pleinement les enjeux de la théorie de Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*. Il commence par rappeler que, par la *Sittlichkeit*, Hegel vise à restituer les critères éthiques dans leur contexte, et cela en réaction contre l'abstraction de la philosophie morale de Kant ; de fait, la philosophie kantienne, au nom de la prétention à l'universalité de la raison pure pratique et de sa nécessité, tenait à l'écart toute considération relative à la

particularité et la contingence du contexte d'élaboration de la norme morale. Que ce soit dans l'opuscule *Théorie et pratique* ou dans *Vers la paix perpétuelle*, Kant pose l'universalité abstraite de la norme pratique pour ôter toute pertinence à la sagesse pratique au sens d'Aristote, dans son souci d'intégration d'un contexte singulier d'élaboration et d'application de la visée éthique. Or, c'est précisément la reprise en compte de cette singularité du contexte que la *Sittlichkeit* hégélienne préconise, mais en l'infléchissant dans un tout autre sens. En effet, l'auteur de *La Phénoménologie de l'Esprit* s'inspire moins de l'héritage aristotélicien de la sagesse pratique que d'une théorie moderne de l'historicité de l'Esprit qu'il emprunte à Herder pour envisager le contexte singulier d'élaboration de l'action politique dans les termes de l'Esprit d'un peuple, du *Volksgeist*. Il s'agit là, comme Ricœur le montre dans *Soi-même comme un autre*, du premier modèle d'une théorie organique de l'État telle que l'État, sans référence à la volonté même des individus qui le composent, trouve un principe de légitimation absolu. On sait à quel point, bien au-delà de la volonté et de l'époque de Hegel, une telle théorie a pu être reprise et déformée au XX^e siècle³.

3. Nous renvoyons ici à notre ouvrage *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe* (Paris : Presses Universitaires de France, 2004).

La nouveauté de l'inflexion que Ricœur apporte à la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit* à la lumière de la sagesse pratique et de la bonne délibération aristotéliennes me semble résider surtout dans l'innovation suivante : en affirmant résolument que l'idéal de pluralisme démocratique constitue le fondement de nos sociétés modernes, Ricœur fait sortir la bonne délibération de la sagesse pratique de son cadre d'application traditionnel qu'il juge restrictif, à savoir la construction de la vie bonne comme finalité de la cité, pour l'identifier à la réconciliation d'une pluralité de conceptions de la vie bonne à l'intérieur d'une même cité (bien plus complexe et diversifiée que la cité antique) qui se trouvent dans une situation de concurrence, voire de conflit. Ricœur se sépare ici de toute théorie d'inspiration aristotélicienne, en ce qu'il admet, en conformité avec cet idéal pluraliste, l'indétermination fondamentale de la démocratie moderne en ce qui concerne la possibilité de viser « une » finalité ultime. En même temps, pour éviter l'éventualité à la fois d'un mauvais éclectisme et d'un relativisme des valeurs auxquels un tel pluralisme pourrait conduire, la visée éthique doit en dernière instance passer par le crible de l'universalité pratique de la norme morale, héritage de Kant, dont on ne saurait l'exempter, surtout en cas de conflit. Or c'est ici que je voudrais problématiser la théorie de Ricœur, eu égard à ma question de départ : à partir du

moment où l'on renonce à la finalité ultime pour envisager, à l'intérieur d'une même cité, la coexistence d'une pluralité de projets possibles, quel principe peut-il encore conférer l'unité collective et l'emporter sur la force de désagrégation qui résulte de la concurrence, voire de la contradiction, entre de multiples visées ? Si nos sociétés modernes doivent en tout état de cause se prémunir contre les dérives que l'idéologie de l'État organique a pu engendrer, comment éviteront-elles le danger inverse de l'atomisation sociale que le libéralisme sauvage fait peser tout particulièrement sur elles, à partir du moment où, en présupposant la préexistence d'une pluralité de projets, on renonce, comme le fait Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, à l'idée aristotélicienne de sagesse pratique en quête d'une finalité homogène de la vie bonne ? Mais c'est peut-être ici que nous pouvons compléter l'interprétation de Paul Ricœur en redonnant sa pleine valeur à la théorie aristotélicienne, selon laquelle c'est en premier lieu le mode d'organisation *politique* de la cité qui lui sert de principe d'unité. En effet, dans une société politique moderne caractérisée par la pluralité de ses projets de vie, le fondement de la cohésion de la vie en commun pourrait émaner de la volonté consensuelle d'affirmer un unique principe politique fondamental, celui du système démocratique lui-même, quels que soient les désaccords qu'implique par ailleurs nécessairement la

formulation en son sein de projets différents, voire opposés. Du reste c'est l'effondrement du consensus concernant la valeur fondamentale de la démocratie elle-même qui fait apparaître le véritable problème de la cohésion de la vie en commun dans toute sa radicalité. Sans directement évoquer cet aspect de la théorie aristotélicienne, Ricœur se réfère pourtant à une « crise de légitimation de la démocratie » sensible à l'heure actuelle en particulier dans « le manque de fondement qui paraît affecter le choix même d'un gouvernement du peuple, pour le peuple et par le peuple⁴ ». Face aux dangers potentiels de désagrégation sociopolitique que cette « crise de légitimation » de la démocratie peut susciter, est-il encore possible de parvenir à un consensus relatif aux valeurs politiques fondamentales et de maintenir une cohésion sociale entre les deux écueils de l'atomisme social et l'organicisme totalisant ?

II

Sans vouloir envisager ici sous tous ses aspects la réponse que Ricœur donne à cette question dans l'ouvrage *Soi-même comme un autre*, je choisis d'analyser plus avant la tâche proprement éthico-politique qu'il confère

4. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990), p. 303.

à la mémoire comme remède pour pallier la crise de légitimation qui frappe le choix même de la démocratie comme principe unificateur de l'idéal moderne de vie en commun :

« Il n'y a rien de mieux à offrir, pour répondre à la crise de légitimation [...] que la réminiscence et l'entrecroisement dans l'espace public d'apparition des traditions qui font une place à la tolérance et au pluralisme, non par concession à des pressions externes, mais par conviction interne, celle-ci fût-elle tardive. C'est en faisant mémoire de tous les commencements et de tous les recommencements, et de toutes les 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-même⁵ ».

Ricœur approfondit cette thématique dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, qui développe explicitement et directement le rôle de la mémoire comme source de la cohésion sociale. C'est en recherchant une zone intermédiaire entre des individus atomisés et un État organique qui revendique son autonomie par rapport à ses membres que Ricœur en vient à affirmer la possibilité d'identifier

5. *Ibid.*, p. 304.

une réminiscence qui soit distincte à la fois d'une mémoire seulement personnelle et d'une mémoire collective, cette dernière, érigée en principe substantiel, ayant alimenté les tentatives de théorisation de la nation organique. C'est ici que le questionnement concernant le principe de cohésion sociale rejoint celui qui relève plus spécifiquement de la mémoire : dans quelle mesure la cohésion d'un projet de vie commune repose-t-elle ou, encore, *doit-elle* reposer sur la mémoire ?

On ne saurait répondre à cette question sans avoir auparavant rappelé la définition que Paul Ricœur donne de la mémoire des collectivités : pour lui, elle relève d'« un recueil des traces laissées par les événements qui ont affecté le cours de l'histoire des groupes concernés » ; c'est cette mémoire collective qui confère « le pouvoir de mettre en scène ces souvenirs communs à l'occasion de fêtes, de rites, de célébrations publiques⁶ ». Cette définition fait revenir, en cercle, notre problème initial et notre quête d'un principe précis qui nous permette d'asseoir la cohésion sociale, identifié ici à la mémoire plurielle. Toutefois si, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur propose de longues et riches analyses du phénomène de l'histoire et de l'oubli, il y consacre au phénomène de la

6. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000), p. 15.

mémoire collective une section trop courte pour pouvoir lui apporter un éclairage suffisant. J'y repère même un problème épineux. D'une part, il critique à fond la réflexion de Halbwachs dont la théorie de la mémoire collective, à son avis, attribue un rôle trop exclusif à la dimension sociale de la mémoire au détriment de la sphère personnelle à laquelle il n'accorde pas assez de place ; d'autre part, et en réponse à Halbwachs, il se sert de la notion de l'intersubjectivité husserlienne qu'il emprunte aux *Méditations cartésiennes* (qui, comme il le reconnaît le premier, ne développe pas dans ce contexte une théorie de la mémoire collective⁷) pour élaborer une théorie de la mémoire collective. Or, cette théorie de l'intersubjectivité renvoie les liens à autrui en communauté à une aperception *a priori* de l'autre par analogie à l'aperception de soi-même et elle dépend du présupposé d'un ego transcendantal comme lieu universel et anonyme de la configuration de sens à tous les niveaux de l'expérience, jusqu'au monde intersubjectif. Une fois qu'on écarte ce présupposé fondamental (auquel Ricœur souhaite renoncer), quel rôle précis la mémoire collective endosse-t-elle encore dans la constitution du lien intersubjectif ? Ricœur revient, pour finir, à la même idée que celle qu'il présentait au départ, à savoir que la mémoire

7. *Ibid.*, p. 143.

collective est un « recueil des traces laissées par les événements qui ont affecté le cours de l'histoire des groupes concernés, et qu'on lui reconnaît le pouvoir de mettre en scène ces souvenirs communs à l'occasion de fêtes, de rites, de célébrations publiques⁸ ». Mais, en concevant la mémoire essentiellement comme « un recueil de traces », comment peut-on rendre compte de la manière dont la mémoire collective effectue les liens de cohésion au-delà du champ du souvenir personnel ? Pour répondre à cette question il faudrait à mon sens proposer une autre hypothèse concernant le « lieu » de la mémoire collective et, en l'occurrence déplacer la perspective théorique afin d'identifier ce que je qualifierai de source vivante et « méta-personnelle ».

Pour dégager cette source, il faut faire le départ entre différents niveaux de la souvenance collective. À un premier niveau se situe ce que je nommerais une « mémoire réitérative ». Cette première forme de mémoire collective reprend, en le haussant à l'échelle de la collectivité, l'un des deux types de mémoire individuelle que Henri Bergson avait isolés dans *Matière et mémoire*, en le dénommant « mémoire-habitude ». Selon son acception, il s'agit d'un ensemble de capacités ou d'habilités acquises qui, inscrites dans la mémoire d'un individu, lui permettent

8. *Ibid.*, p. 145.

d'accomplir spontanément ses tâches « habituelles ». Ce souvenir devient ainsi un « exercice habituel du corps... dans un système clos de mouvements automatiques⁹ ». C'est cette même mémoire réitérative qui régit l'action habituelle au niveau collectif : le rythme des jours de la semaine, des jours du marché, les heures de pointe et les journées de congé, tout comme les habiletés psychologiques et corporelles relevant de la pratique d'un sport ou d'un autre divertissement, ou encore d'une occupation typique d'un pays ou d'une région. Tous les rythmes de vie pratiqués par une collectivité dans son existence quotidienne renvoient à la mémoire réitérative ainsi définie.

Toutefois, ce premier type de mémoire collective, plutôt rudimentaire, ne peut guère nous aider, à lui seul, à identifier les véritables reliefs d'une mémoire collective. Un deuxième type de mémoire collective découlerait de grands événements publics singuliers, que les récits historiques reprennent et qui font l'objet d'une commémoration. Cette deuxième forme de mémoire collective – que l'on peut nommer rappel commémoratif – recouvre un des aspects centraux de ce que Bergson avait qualifié de souvenir-image dans le cadre de son analyse de la mémoire personnelle : l'image du souvenir dans sa

9. Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (Paris : Presses Universitaires de France, 1941), p. 84.

singularité. Toutefois, au niveau de la collectivité, il faut veiller à ne pas confondre la complexité de l'événement initial qui se trouve à l'origine du souvenir avec la multiplicité de perspectives retenues par les souvenirs-image de l'expérience personnelle. J'ai un souvenir vif du jour de l'assassinat du Président Kennedy en 1963, et sans avoir été un témoin oculaire direct de cet événement, j'ai participé avec des millions d'individus à cet événement qui a fondamentalement marqué la vie publique des États-Unis.

Depuis l'Antiquité, le récit « monumental¹⁰ » de l'historien a pour finalité de conserver la trace des grands événements publics afin de les empêcher de tomber dans l'oubli. Depuis l'exercice de l'historiographie antique, on sait le rôle important que jouent les récits et les monuments, ainsi que les commémorations qui les accompagnent, pour forger et affirmer l'identité d'un peuple. À travers les siècles, le rappel commémoratif est de toute évidence une source de cohésion de la vie en commun. Il n'en faut pour preuve que l'exemple que prend Ernest

10. Je me réfère notamment ici à cette grande finalité que l'historiographie s'est fixée depuis que Hérodoté et Thucydide ont raconté les grands événements contemporains afin que la postérité puisse s'en souvenir et s'en inspirer et pour les empêcher de sombrer dans l'obscurité.

Renan dans son discours *Qu'est-ce qu'une Nation ?*, prononcé en Sorbonne en 1882. Dans ce discours, Renan recherche le lien de cohésion capable de transformer une collectivité en nation et se révèle étonnamment proche d'Aristote lorsqu'il dit que le simple lien produit par la somme des intérêts individuels n'est pas suffisamment puissant pour produire la cohésion d'une nation. Et après avoir rejeté deux autres théories de la cohésion nationale, très répandues parmi les Modernes, celle de la race et celle de la langue, Renan parvient à une conclusion d'une importance capitale pour toute discussion de l'identité politique :

« Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis.

[...] Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent : avoir fait des grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple¹¹ ».

11. Ernst Renan, « Qu'est-ce qu'une Nation ? », in *Œuvres complètes*, vol. 1 (Paris : Calmann-Lévy, 1947), p. 903-14.

Bien entendu, cette idée de la mémoire chez Renan joue encore un grand rôle dans l'articulation d'une idée de la Nation au XX^e siècle. Malgré l'hétérogénéité toujours croissante de nos sociétés contemporaines, les grands événements historiques, symboliquement investis et faisant l'objet de rappels commémoratifs, savent rassembler, au sens de Renan, une diversité de perspectives individuelles dans le cadre d'une même « identité » collective nationale. Et on peut légitimement conclure que le rappel commémoratif, comme la mémoire réitérative, est un élément constitutif du phénomène que l'on nomme « mémoire collective ». Mais ces deux éléments suffisent-ils à recouvrir toutes les significations de la mémoire collective ? Les deux premiers types de mémoire que j'ai rappelés ressortissent à une mémoire explicite, qu'elle soit naturelle ou volontariste. Or il existe d'autres types de souvenirs, essentiellement tacites, qui s'enracinent dans une longue expérience collective et autour desquels les attitudes les plus profondes d'un peuple se cristallisent. Ces souvenirs se rapportent à des expériences les plus diversifiées : à une extrémité, ce sont par exemple les expériences traumatiques qui, difficiles à assimiler, marquent pendant de très longues périodes la vie en commun et orientent durablement les comportements collectifs, même lorsqu'elles ne font pas l'objet d'une remémoration explicite ; à l'autre extrémité, ce sont les

expériences d'équilibre et de stabilité politiques, qui nourrissent la mémoire latente de toute une collectivité. On dit, à juste titre, que l'une des sources de stabilité de la démocratie est une longue expérience démocratique.

Mais s'agit-il là du phénomène de la mémoire ? Est-il légitime de ramener aux opérations d'une mémoire collective ce type de souvenirs qui, tout en participant des deux types de mémoire précités, ne font pas pour autant l'objet d'une thématisation explicite ? De fait, utiliser le terme de mémoire pour rassembler des phénomènes extrêmement hétérogènes relève sans doute d'un abus de langage ou du moins d'une sorte de paresse intellectuelle.

La tâche que nous nous sommes assignée au départ était de désigner une sphère de la mémoire collective, qui se situerait entre les deux extrémités d'une mémoire simplement personnelle et d'une mémoire collective érigée en substance. Or, une autre possibilité théorique se présente, à mon sens, si nous nous laissons guider dans l'interprétation de cette idée d'une mémoire collective implicite par un thème que nous avons déjà évoqué : celui de l'*ethos* aristotélicien. L'*ethos*, nous l'avons vu, relève d'un ensemble de dispositions qui correspondent au contexte spécifique d'un peuple. Il s'agirait, selon cette acception, moins de dispositions qui se transmettent à partir d'actions thématiques et ou de routines accomplies au quotidien que de modes singuliers du

vivre ensemble¹². En même temps, la commémoration a beau faire résonner certains aspects de cette mémoire tacite, elle ne saurait jamais en épuiser les vastes réserves. Si le concept de mémoire collective peut prendre un sens différent de celui d'une mémoire réitérative ou d'un rappel commémoratif, c'est à mon avis dans la mesure même où, en se laissant guider par le concept de l'*ethos* aristotélicien, on le met en relation avec une notion essentiellement *politique* de l'expérience constitutive des liens de cohésion d'une collectivité.

Je voudrais préciser cet usage inhabituel de l'*ethos* aristotélicien en me référant à un passage de la *Politique* d'Aristote qui porte sur ce thème. Dans le livre II, ch. 8 de la *Politique*, Aristote se demande dans quelle mesure, à l'intérieur d'un État, il est souhaitable de modifier les lois, de la même manière que, par exemple, la science médicale ou les différents arts sont conduits à changer leurs pratiques, et il répond de la manière suivante (1269 a) :

12. Dans le vocabulaire d'Aristote, et plus généralement, le terme de disposition (*hexis*) constitutive d'un *ethos* revêt une polysémie importante, allant des simples habitudes aux modes du vivre-ensemble. C'est plutôt à cette deuxième acception, les modes du vivre-ensemble, que je rapporte la notion d'une mémoire collective implicite, en la distinguant de la dimension plus explicite d'une mémoire réitérative, fruit d'une simple reprise d'habitudes.

« Tous ces arguments montrent donc à l'évidence qu'il faut changer certaines lois et en certaines occasions ; mais d'un autre point de vue, ce changement semblerait demander beaucoup de circonspection. Car lorsque l'amélioration est faible, comme il est par ailleurs mauvais de s'habituer à changer aisément les lois, il est évident qu'il vaut mieux tolérer certaines erreurs de la part tant des législateurs que des magistrats. En effet, l'utilité qu'il y a à changer la loi n'est pas aussi grande que le dommage causé par celui qui aura pris l'habitude de désobéir aux magistrats. Et l'exemple tiré des techniques est faux, car ce n'est pas la même chose de changer un art et une loi. La loi, en effet, n'a pas d'autre force, pour se faire obéir, que l'usage, lequel n'advient pas sans un certain laps de temps, de sorte que passer facilement des lois existantes à d'autres lois nouvelles, c'est rendre infirme la puissance de la loi¹³ ».

On voit bien, à partir de cet exemple, de quelle manière l'ensemble des lois se distingue d'une simple habitude ou d'une routine quotidienne qui régit la pratique. En effet, les lois s'enracinent dans un *ethos* spécifique – un mode de vivre ensemble – constitué à travers une longue durée de temps. Cet *ethos* correspond à un réseau de significations symboliques, qui demeure le plus souvent implicite et, c'est à ce titre que je le désigne

13. Aristote, *Les Politiques*, trad. française, Pierre Pellegrin (Paris : Garnier – Flammarion, 1993), p. 178.

comme troisième élément constitutif de la mémoire collective. Pourtant, si on l'envisage seulement comme argument en faveur d'une résistance à toute forme de changement, cet exemple pourrait sembler plaider en faveur du plus grand conservatisme. Mon but pourtant est tout autre : en insistant sur la dimension temporelle de la mise en place des identités collectives, je tiens à faire valoir la *spécificité* du contexte ainsi constitué. Et si la notion de mémoire collective peut revêtir une quelconque utilité, c'est à mon avis dans la mesure où elle nous met en présence d'une longue durée qui rend possible la cristallisation d'une telle spécificité – comprenant les réseaux de gestes et de structures symboliques. Elle nous indique, avant tout, combien cette spécificité est modulée par un cadre politique, qui n'est que l'expression profonde d'un mode d'être en communauté. Pensée non seulement en termes de mémoire réitérative ou de rappel commémoratif, mais surtout comme mémoire collective implicite dont relève l'*ethos*, cette spécificité peut à mon avis conférer un sens à la notion d'identité collective, au-delà des deux écueils d'un simple rassemblement de souvenirs personnels, d'un côté, et de l'État substantiel, de l'autre. En effet, s'il est légitime d'invoquer la spécificité des identités collectives, c'est dans la mesure où ces identités reposent moins sur un simple accord contractuel conclu par individus morcelés d'un

côté et sur une identité substantielle ethnique de l'autre, que sur la longue durée de pratiques politiques constitutives de la mémoire profonde des peuples.

Et je propose cette réflexion en dernière analyse pour suggérer que s'il existe une voie d'issue à la « crise de légitimation de la démocratie », nous la trouverons seulement par le biais d'une réflexion capable de mettre en œuvre la longue durée d'une identité collective constituée sur la base d'un projet politique cohérent. Loin d'imposer un seul type de « mémoire partagée » pour nos sociétés complexes et hétérogènes, une telle réflexion devrait nous inciter à une certaine prudence face à une pluralité de mémoires collectives nourries d'une diversité de réseaux symboliques. Et, face à cette diversité, le bon usage de la sagesse pratique s'applique à mon avis à une réflexion sur les moyens de surmonter cette diversité pour fonder un consensus autour d'un projet politique appelé, dans ces conditions, à durer.

L'engagement associatif de Paul Ricœur

Jean Ferrari

Il m'est apparu comme un devoir, dans cette table ronde consacrée à Paul Ricœur, de lui rendre hommage en rappelant ce que fut son engagement au sein de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ASPLF) dont il fut vice-président de 1971 à 1990 et, curieusement, puisqu'il n'en fut jamais président, président honoraire à partir de cette date jusqu'à sa mort. Nous avons voulu par là lui témoigner notre reconnaissance et notre amitié.

La conception que Paul Ricœur s'est faite de l'acte de philosopher l'a conduit à envisager, dès l'origine, sa réflexion comme une forme d'engagement dans la cité. Sa puissance spéculative exceptionnelle était tout orientée vers les problèmes de l'existence concrète et vers l'agir humain, en tant qu'il exprime une liberté responsable et solidaire. C'est ainsi qu'il parlait, dans les années cinquante, d'une phénoménologie existentielle comme celle

qui faisait la transition, je cite, « entre une phénoménologie transcendante, née de la réduction de la chose à son apparition pour moi, et une ontologie qui restaure le sens de l'être pour tout ce qui est dit exister¹ ».

Or l'expérience primordiale de chacun est bien celle de l'autre, d'autrui, à laquelle Paul Ricœur a consacré tant d'analyses pertinentes, nourries de tous les apports spécifiques des sciences humaines du XX^e siècle. À l'autre dont le regard me fige, aliène ma liberté et me vole le monde que je crois posséder, Ricœur opposait l'expérience du don et de la générosité, de l'écoute patiente de l'autre dans un dialogue dont la fin n'était jamais l'écrasement de son interlocuteur. C'est ainsi qu'il s'est investi de multiples façons, tout au long de son existence, dans la vie associative à laquelle il a apporté, outre son savoir et sa réflexion, sans cesse ressourcée et inventive jusque dans son grand âge, une présence qui témoignait des valeurs qui étaient les siennes et éclairaient sa manière d'être parmi nous. Je pense par exemple à un article ancien publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* et intitulé : « Sympathie et respect, phénoménologie et éthique de la deuxième personne² » ou ce qu'il disait à un

1. « Phénoménologie existentielle » in *Encyclopédie française, Philosophie et religion*, Paris, 1957, tome XIX, 9-10-12.

2. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Oct.-Déc. 1954, n° 4, pp. 380-387.

journaliste italien³, qui, au lendemain du bicentenaire de la Révolution française, lui demandait s'il fallait toujours faire droit à la vertu républicaine : « J'accepte, disait-il, ce rappel historique. La reconstruction [de la société] regarde avant tout les valeurs de la vie associative et politique. Nous ne sommes pas d'accord avec ceux qui voient seulement le conflit entre l'économie de marché et le socialisme. Beaucoup plus important est le comportement des individus à l'égard de l'autorité, la capacité d'initiative et de responsabilité, l'esprit de transparence et de vérité dans les relations humaines⁴ ».

Les associations, et en premier lieu l'ASPLF dont je parle ici, mais Paul Ricoeur a été actif dans d'autres associations en particulier à la FISP, lui ont permis, pendant une cinquantaine d'années, de répondre à ce souci qui était le sien de travailler « dans un esprit de transparence et de vérité ». Elles ont été pour lui des lieux privilégiés d'échange et d'amitié et, pour nous, l'exemple même du don de sa pensée et de sa parole lors de conférences, de colloques et de congrès dont, pour ces derniers, il n'avait pas choisi le thème et auxquels il devait ajuster sa réflexion. On ne peut que s'étonner devant cette rare

3. *Il Messaggero*, 27.02.90.

4. *Ibid.*

disponibilité, si l'on songe à l'ampleur de son enseignement en France et à l'étranger, à ses travaux menés par ailleurs et à ses nombreux voyages. Il a été rarement sollicité en vain, même ces dernières années où l'on pouvait l'entendre à Copenhague ou à Ankara, ici même dans cette salle, il y a trois ans presque jour pour jour, à l'occasion de la journée mondiale de la philosophie dans une magnifique conférence sur « la lutte pour la reconnaissance et l'économie du don⁵ ».

Par deux fois, dans les années 60, il était venu, à ma demande, au Maroc – j'avais alors l'intention, après avoir suivi ses cours pendant sa première année à la Sorbonne, de préparer une thèse sous sa direction – pour donner des conférences dont les sujets concernaient les thèmes de la culture et de la civilisation, sous l'égide de l'Association Rives méditerranéennes que présidait le doyen Mohamed Aziz Lahbabi. Je me rappelle son intérêt pour les problèmes sociaux de ce pays et son insistance à vouloir visiter les bidonvilles de Rabat qui se cachaient derrière de hauts murs, le long de la côte.

À l'ASPLF, sa première intervention date de 1952, lors du congrès de Strasbourg sur *L'homme et l'histoire* où il

5. *Journée de la Philosophie à l'unesco*, 2002, n° 1, UNESCO, Nov. 2004.

développa la thèse selon laquelle « l'histoire de la philosophie se constitue dans l'entre-deux d'une sociologie de la connaissance et d'une philosophie de l'histoire⁶ ». Léon Brunschvicg remarquait que « l'histoire des congrès internationaux de philosophie, si cette histoire était poursuivie dans le détail, mettrait en lumière de façon frappante l'évolution des doctrines et des problèmes au cours du xxe siècle⁷ ». Et, en effet, si l'on considère la suite des congrès de l'ASPLF, un certain nombre d'entre eux se rattachent directement, par leur thème, aux débats philosophiques de l'époque. Il me souvient par exemple du congrès de Genève en 1966 sur le langage. C'était le temps de l'envahissement du modèle linguistique dans les sciences humaines, de la domination, pour ne pas dire de l'impérialisme de la structure et du thème de la mort du sujet. Avec une véhémence qui ne lui était pas toujours coutumière, Paul Ricœur dénonça ce qu'il appela alors « un terrorisme intellectuel ». Je n'ai pas retrouvé l'expression dans les Actes du Congrès mais j'atteste qu'elle a été prononcée. Paul Ricœur revendiquait pour le philosophe, en face de Pierre Trotignon et de quelques

6. « Histoire de la philosophie et sociologie de la connaissance » in *L'homme et l'histoire*, Paris, P.U.F., 1952, p. 341.

7. « Les congrès nationaux de philosophie » in *Coopération intellectuelle*, 1930, p. 275.

autres, le droit de réfléchir, dans une philosophie du langage, je cite :

« Sur cette articulation entre les formalismes vides et nécessairement vides, autorisés par la sémiotique et les notions d'emploi, de référence, de sujet parlant qui se rattachent à une sémantique. C'est par là que la philosophie pourrait se renouveler, se poser à nouveau le problème de l'être comme être-dit, celui du Cogito comme sujet parlant en instance de discours. La linguistique m'annoncerait alors le renouvellement de la philosophie et non sa mort⁸ ».

Se référant à cette distinction entre sémiotique et sémantique faite par Émile Benveniste dans une conférence précédente, il avait affirmé avec force, peu de temps auparavant : « dans la phase actuelle du dialogue avec la linguistique, nous sommes en train d'hypostasier tout simplement un modèle linguistique tronqué, celui d'une sémiotique coupée de son rapport avec une sémantique⁹... » et il ajoutait : « c'est aussi en hypostasiant un modèle sémiotique que l'on crée le faux problème de la mort du sujet¹⁰ ». On pourrait multiplier ces exemples de cette parole vive dans des débats qui prenaient parfois un tour dramatique.

8. *Le langage*, Sociétés de philosophie de langue française, actes du XIII^e Congrès, Neuchâtel, à la Baconnière, 1967, p. 65.

9. *Op. cit.*, p. 65.

10. *Ibid.*

Il serait particulièrement intéressant à cet égard d'éclaircir les rapports difficiles entre Paul Ricœur et Jacques Derrida. Lors de nos congrès, souvent, la conférence de l'un suivait la conférence de l'autre comme à Strasbourg en 1980 sur *La représentation* ou à Montréal en 1972 sur *La Communication* où les discussions entre les deux philosophes avaient été particulièrement vives¹¹. Le beau texte de Derrida, paru l'an dernier dans les *Cahiers de l'Herne*, permettrait de mieux apprécier, au-delà des polémiques, la qualité de leurs rapports¹².

Et qui ne se souvient, Peter y assistait comme moi, de sa belle conférence, la dernière qu'il fit pour l'ASPLF, au congrès de Bologne en l'an 2000 sur la philosophie et la paix. Paul Ricœur y traita – le sujet le retenait, on le sait depuis quelque temps – « de la paix et des politiques de la mémoire¹³ », analysant

11. *La communication*, actes du xv^e Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française, Montréal, Editions Montmorency, 1971. La Conférence inaugurale de Paul Ricœur « Discours et communication », tome II, pp. 23-48, est suivie de celle de Jacques Derrida « Signature et événement complexe », pp. 49-76. Pour les discussions, voir la première table ronde, pp. 393-431. Derrida en cite un passage cf. supra.

12. « La parole. Donner, nommer, appeler », in *Cahiers de l'Herne*, paris, 2004, pp. 19-25.

13. « La paix et les politiques de la mémoire » in *Philosophie et la paix*, Actes du xxviii^e Congrès international, Paris, Vrin, 2002, pp. 11-20.

avec la vivacité et l'acuité d'un jeune chercheur, l'amnistie, la prescription, dans leurs rapports à la justice et au pardon, se référant en particulier à l'Édit de Nantes d'Henri IV dont il fit des deux premiers articles un magnifique commentaire.

En 1988 à Dijon, lors du XXII^e Congrès sur *L'espace et le temps*, Paul Ricœur, auquel j'avais demandé de faire la conférence d'ouverture¹⁴, n'est pas entré dans la polémique qui opposait alors René Thom et Ilya Prigogine, l'un et l'autre présents au congrès, mais il proposa une analyse extraordinairement fine et précise de la notion d'événement dans son rapport avec celle de sens, l'événement faisant parfois sens dans son irruption inattendue dans le cours des choses, d'autres fois le sens donnant à la chose qui arrive la valeur d'un événement. À bien des égards, les interventions de Paul Ricœur dans les congrès de l'ASPLF ont fait événement¹⁵, mais c'est peut-être

14. *L'espace et le temps*, actes du XXII^e congrès de l'ASPLF, Paris, Vrin, 1991, pp. 9-21.

15. C'est le même terme qu'utilise Jacques Derrida dans l'article cité : « Pour témoigner de mon admiration constante et d'une amitié, j'oserai dire d'une affection qui n'a cessé de croître, je me suis donc autorisé à me replier sur ce qui est le plus cher à ma mémoire : quelques-uns des moments, toujours marquants pour moi, où, pendant quelque cinquante ans, j'ai *vu, entendu ou rencontré* Paul Ricœur, où la chance par lui me fut donnée de *parler* avec lui. Et ce fut chaque fois pour moi un événement. »

aujourd'hui, dans cette longue fidélité qu'il accorda à cette association, qu'on en comprend mieux le sens, celui du témoignage d'une liberté de pensée et de propos que rien ni personne ne pouvait réduire et qui appelait, de notre part, après tant de combats menés sous nos yeux, respect, admiration, amitié.

Pour reprendre les beaux titres que Peter Kemp a donné aux deux volumes de sa thèse dont le second est dédié à Paul Ricoeur, *Pathétique de l'engagement, Poétique de l'engagement*¹⁶, on pourrait caractériser assez bien ainsi l'engagement de Paul Ricoeur, le pathétique impliquant la conscience vive de la finitude au moment du choix toujours risqué de l'engagement, la solitude dans l'épreuve, la douleur dans l'affrontement inévitable de la polémique lorsqu'elle se nourrit de l'incompréhension ou de la mauvaise foi.

Quant à la poétique, l'on sait que Paul Ricoeur avait eu l'idée d'une poétique de la volonté. Elle indique, dans l'action même, le primat de la pensée qui réfléchit, qui interprète, qui se dit et la saisie du Cogito dans sa plénitude suppose une lecture préalable de l'expérience de la vie. Paul Ricoeur aimait cette citation de Spinoza : « La

16. Peter Kemp, *Théorie de l'engagement. 1 Pathétique de l'engagement. 2 Poétique de l'engagement*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

philosophie est une méditation de la vie et non de la mort ». C'est dans la fidélité à cet esprit que l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française a décidé, pour son congrès, au thème si ricœurien : *Le même et l'autre, identité et différence*, l'année prochaine à Budapest, de consacrer une table ronde plénière comparable, en hommage à Paul Ricœur.

Visée éthique et quête du sens chez Paul Ricœur

Maria Villela-Petit

Bien que Paul Ricœur n'ait jamais écrit de *Traité* ou d'ouvrage entièrement consacré à l'éthique, mais seulement ce qu'il appela « sa petite éthique », en se référant tout particulièrement aux chapitres centraux de *Soi-même comme un autre*¹, il ne fait pas de doute que le souci éthique est au cœur de sa pensée, encore que son œuvre dépasse les limites de ce que serait une Philosophie pratique.

L'effort déployé par Ricœur pour penser, avec le plus de justesse possible, ce qui se donne à penser, était largement motivé par sa volonté d'éclairer l'agir humain et de contribuer par là à l'avènement d'un monde moins déchiré, moins meurtrier. La visée éthique fut donc inséparable chez lui d'une quête du sens, d'un sens advenant

1. Cf. les études VII, VIII et IX de *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990.

dans différentes formes de parole et de discours, ou encore dans des œuvres d'art. D'où son intérêt pour l'innovation sémantique soit au niveau de la phrase, comme on le verra dans *La Métaphore Vive*, soit au niveau du récit comme dans *Temps et Récit*. Et il faudrait y ajouter ses considérations sur la traduction et l'acte d'hospitalité langagière qu'elle exerce².

Ricœur savait amplement que le discours conceptuel est (et a été depuis toujours) précédé par des paroles parlantes, pleines de sens, qui ne cessent d'interpeller le philosophe. Parmi ces paroles celles des poètes, mais aussi et ce, depuis la rencontre de la source grecque et de la source hébraïque, celles de cette « bibliothèque » qu'est la Bible. Ses qualités de lecteur, qui nous ont toujours étonnés, il les mettait au service de cet idéal éthique que son adage, devenu célèbre, exprime à merveille : « vivre bien avec et pour autrui dans des institutions justes ». Ou comme il l'écrivait déjà dans la Septième Étude de *Soi-même comme*

2. Cf. Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction » in *Sur la traduction*, Bayard, 2004. À la page 42, on lit : « Il me semble, en effet, que la traduction ne pose pas seulement un travail intellectuel, théorique ou pratique, mais un problème éthique. Amener le lecteur à l'auteur, amener l'auteur au lecteur, au risque de servir et de trahir deux maîtres, c'est pratiquer ce que j'aime appeler l'*hospitalité langagière*. »

un autre : « Appelons “visée éthique” la visée de la “vie bonne” avec et pour autrui dans des institutions justes³ ».

C'est en ayant présente à l'esprit cette « visée », que nous pouvons comprendre les choix thématiques de Ricœur. Dans *Réflexion faite*, qui est son autobiographie intellectuelle, il souligne que, lorsqu'il est venu à la Phénoménologie, la question de la perception avait déjà été étudiée par Maurice Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*. Et il pointe cela pour dire qu'à ce « grand livre », il avait ambitionné de « donner une contrepartie dans l'ordre pratique⁴ ». Cela se traduit par le choix de son sujet de thèse : la volonté. Il en résulta *La Philosophie de la Volonté*, le premier grand ouvrage de Ricœur, dont le tome 1 – *Le Volontaire et l'Involontaire* – fut publié en 1950⁵.

Ainsi, dès le départ, ce qui intéressait profondément Ricœur – et ce en rapport avec sa « visée éthique », ce

3. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 202.

4. P. Ricœur, *Réflexion faite – Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, 1995, pp. 22-23.

5. Remarquons qu'en 1947, il avait déjà publié un ouvrage, en compagnie de Mikel Dufrenne, sur *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, suivi un an après (1948) d'un ouvrage consacré à *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, tous deux aux Éditions du Seuil.

n'était pas tant le percevoir que l'agir. On en aura encore confirmation dans les « quatre manières d'interroger » qui, selon lui, découlent de la problématique du soi, telle qu'il l'entend dans *Soi-même comme un autre* : « qui parle ?, qui agit ?, qui se raconte ?, qui est le sujet moral de l'imputation⁶ ? ». Ce quaternaire – comme j'eus l'occasion de le souligner dans un article sur le poète portugais Fernando Pessoa, article intitulé « Le Sujet multiple et le soi, Le “je suis plusieurs” de Fernando Pessoa⁷ » – laisse de côté le « Qui voit ? », l'interrogation de Descartes, chère à Merleau-Ponty⁸, autrement dit la dimension cognitive et affective de la sensibilité, voire ce qu'avec Merleau-Ponty on pourrait aussi appeler la reflexi(vi)té du sentir. Le sentir n'est pourtant aucunement absent de la pensée de Ricoeur. Il y est d'emblée envisagé comme formant une paire avec l'agir, sous la forme donc du souffrir, du pâtir. C'est l'action et ses effets sur autrui, ou inversement, qui, d'abord, lui importent.

6. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 28.

7. Cf. Maria Villela-Petit, « Le sujet multiple et le soi – Le ‘je suis plusieurs’ de Fernando Pessoa » in *Autour de la Poétique de Paul Ricoeur* – n° spécial de la revue *Étude des Lettres*, de la Faculté des lettres de Lausanne, édité par Raphaël Célis et Maurice Sierro, 1996, pp. 3-4.

8. Nous avons consacré une étude à cette question chez Merleau-Ponty. Cf. « Qui voit ? Du privilège de la peinture chez Merleau-Ponty » in *Études philosophiques*, n° 2/2001, pp. 261-278.

On peut alors considérer la suite des œuvres de Ricœur et des thèmes qu'elles abordent à la lumière du rapport qu'il fut à même d'entrevoir, et de creuser, entre l'agir et le langage. Nous avons mentionné *Le Volontaire et l'Involontaire*, considéré comme le 1^{er} tome de « La Philosophie de la Volonté ». Le 2^e, *Finitude et Culpabilité*, comporte deux volumes : le volume I, *L'Homme faillible*, considère la volonté en tant que vulnérable et, d'autant plus, que soumise à la pesanteur de l'involontaire, elle est encline à céder à des injonctions mauvaises. Le volume II est expressément consacré à *La Symbolique du Mal*. Dans cet ouvrage, nous voyons déjà associées action et parole, celle-ci prise sous la forme imagée, symbolique, qu'elle est, pour ainsi dire, contrainte d'adopter quand le sens de ce qu'il y a à dire dépasse les ressources du langage usuel ou même du langage conceptuel. Ce langage polysémique et symbolique est avant tout celui qui demande « interprétation ». Ce qui explique en quoi la « greffe herméneutique », entreprise par Ricœur, s'avérait nécessaire à la phénoménologie⁹.

9. Paul Ricœur s'explique sur ce qu'il entend par cette « greffe herméneutique » à la phénoménologie husserlienne et la voie longue qu'à la différence de Heidegger il emprunte pour l'accomplir, dans « Existence et Herméneutique », texte paru d'abord en 1956, dans un *Festschrift* en hommage à Romano Guardini. Il a été repris en

On entrevoit, après coup, quelle fut la confluence qui amena Paul Ricœur à s'intéresser de plus près à la pensée de Freud, à laquelle il avait déjà été introduit par Roland Dalbiez, qui fut son professeur de philosophie au lycée. D'une part, il y avait à creuser le problème de la conscience en tenant compte de l'involontaire, de ce qui, déjà à ce titre, n'est pas tout à fait conscient ; d'où l'importance d'aller scruter le rôle assigné par Freud à l'*inconscient*. D'autre part, il fallait tirer les conséquences philosophiques du fait que « les signes de l'homme » n'aient pas de sens immédiatement manifeste, comme s'ils pouvaient dispenser celui qui veut les comprendre d'un travail d'interprétation. La nécessité d'interprétation ayant été éprouvée une première fois à l'occasion de la réflexion sur la *symbolique du mal*.

Dans l'avant-propos à *De l'interprétation – essai sur Freud*, Ricœur fait d'ailleurs le rapprochement entre les deux ouvrages, lorsqu'il énonce que son travail sur Freud était « le long détour par lequel je reprends [il reprenait] à nouveau frais le problème laissé en suspens à la fin de ma [sa] *Symbolique du Mal*, à savoir le rapport entre une herméneutique des symboles et une philosophie de la réflexion concrète¹⁰ ».

ouverture du recueil *Le conflit des interprétations – essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, 1969, pp. 7-28.

10. Paul Ricœur, *De l'interprétation – essai sur Freud*, Éditions du Seuil, 1965, p. 8.

La démarche ricœurienne se caractérise donc ici, comme il en sera de même dans tous ses travaux ultérieurs, par une amplification du champ problématique, grâce à la prise de conscience de nouvelles difficultés. Difficultés découvertes au fur et à mesure qu'il menait plus loin son travail de philosophe soucieux de l'agir humain, voire de la condition humaine.

Or la question de l'agir humain, dont la parole est inséparable, est liée à celle de l'histoire et, par conséquent, comme Ricoeur l'a si bien compris, à la narrativité, à la parole qui raconte des histoires, lesquelles, dans leur mise en récit, témoignent de la puissance configuratrice de l'imagination.

Il est impossible, par ailleurs, de ne pas constater la permanence du souci de l'histoire chez Ricoeur. C'est sous le titre d'*Histoire et Vérité* qu'il publia, en 1955, son premier recueil d'essais, où prenait déjà corps le double intérêt qu'il ne cessera de manifester et pour les aspects épistémiques et pour les aspects éthico-politiques de l'histoire. Des années plus tard, on aura la grande trilogie que constitue *Temps et Récit*, dont le premier tome, paru en 1983, est non seulement une introduction d'ensemble au thème du temps humain qui, comme temps de l'agir et du pâtir, ne peut se dire qu'à travers le récit, mais aussi un développement très fouillé des aspects épistémologiques de l'historiographie, c'est-à-dire du récit

historique. Dans ma contribution à la Décade de Cerisy-la-Salle, qui lui fut consacrée, en août 1988, j'ai justement abordé « la question de l'histoire » en essayant de tracer le parcours accompli entre *Histoire et Vérité* et *Temps et Récit*¹¹.

J'y faisais remarquer quelles étaient les anticipations de la problématique de *Temps et Récit*, que l'on pouvait trouver déjà esquissées dans le premier ouvrage. Elles m'apparaissent au nombre de trois que l'on peut résumer ainsi :

1. Le temps est déjà entendu comme puissance d'éparpillement et le récit comme un ouvrage de composition qui permet l'émergence du sens.

2. Dès *Histoire et Vérité*, on peut constater une méfiance vis-à-vis d'une philosophie « substantialiste » de l'histoire. Question sur laquelle il reviendra longuement et avec beaucoup de circonspection dans le chapitre

11. Cf. Maria Villela-Petit, « D'Histoire et Vérité à Temps et Récit : la question de l'Histoire » in *Paul Ricœur – Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, Cerf, 1991, pp. 185-197. Une première version de mon texte est paru en anglais, in Peter Kemp and David Rasmussen (éds), *The Narrative Path – The Later Works of Paul Ricœur*, The MIT Press, 1989, pp. 33-46, sous le titre *Thinking History : Methodology and Epistemology in Paul Ricœur's Reflection on History from History and Truth to Time and Narrative*.

« Renoncer à Hegel », qui figure dans *Le temps raconté*, c'est-à-dire dans le Tome III de *Temps et Récit*.

3. Dans *Histoire et Vérité* est déjà présent l'intérêt de Ricœur pour une épistémologie non-positiviste de l'histoire.

À la fin de mon examen du parcours qui mena Paul Ricœur d'un recueil d'essais à l'ouvrage en trois tomes qu'est *Temps et Récit*, je mentionnais ses considérations finales sur la conscience historique par lesquelles sa trilogie se termine, et concluais moi-même en ces termes : « En revenant sur la question du présent, d'un présent ouvert à nos initiatives, Ricœur approfondit le rapport entre *l'histoire racontée* et *l'histoire à faire* – ces deux versants de l'histoire qui n'ont jamais cessé de solliciter sa réflexion philosophique ». Cette conclusion est demeurée jusqu'au bout pertinente, bien qu'en l'écrivant j'ignorais (comme sans doute lui-même à ce moment-là), qu'il consacrerait plus tard un autre grand ouvrage à l'histoire.

Oui, la question de l'histoire sera reprise, et fera l'objet d'une analyse minutieuse, dans un des derniers ouvrages de Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, publié en 2000. Mais, avant de nous demander en quoi le souci de *l'histoire à faire* est aussi présent dans cet avant-dernier ouvrage de Ricœur, il n'est pas inutile d'évoquer ici ce qu'il disait concernant la succession et l'enchaînement de ses travaux :

« Chaque ouvrage répond à un défi déterminé, et ce qui le connecte à ses prédécesseurs me semble être moins le ferme développement d'un unique projet que la reconnaissance d'un résidu laissé par le travail précédent, un résidu qui conduit à son tour à un nouveau défi¹² ».

Ricœur ne se trompa pas, comme nous le suggérions déjà en référence à son essai sur Freud. On ne trouve certes pas chez lui un projet clairement déterminé et préalablement conçu dont l'œuvre ne serait que la réalisation effective, étape par étape. On trouve en fait mieux que cela : une unité d'inspiration et de visée, qui a trait à la vie humaine dans sa dimension éthique et politique. Et, au service de cette inspiration, un travail effectué sans répit en vue de la prise en compte des aspects épistémiques, d'abord non entrevus, des questions qu'il a faites siennes. Travail inhérent à sa quête du sens et à la responsabilité que le philosophe se doit d'assumer.

C'est ainsi qu'avant de revenir une fois encore à l'histoire en tenant compte de la question de la mémoire, restée hors du champ de l'investigation de *Temps et Récit*, Ricœur va d'abord reprendre, dans *Soi-même comme un*

12. Cf. « A Response by Paul Ricœur » in Paul Ricœur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, éd. et traduit par John B. Thompson, qui introduit le recueil, Cambridge University Press et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981, p. 32.

autre, la notion d'identité narrative et ce, pour la déployer à un niveau plus radical. Or cette notion a fait son apparition dans les « Conclusions » du *Temps raconté* (*Temps et Récit* III). Elle découlait de la réponse narrative présentée par l'ensemble de *Temps et Récit* au défi que constitue le temps pour la raison philosophique. S'il y a un temps humain, qui est le temps de l'histoire ou des histoires, c'est parce qu'il y a ceux qui agissent et ceux qui pâissent, c'est-à-dire un « quelqu'un » qui peut être désigné quand on demande « Qui a fait ceci ? » ou « Qui a subi cela ? ». En d'autres termes, il y a toujours une identité (individuelle ou collective) qui peut être identifiée à travers le processus narratif lui-même.

Or la notion d'identité narrative, à laquelle aboutissait *Temps et Récit*, incite Ricoeur à emprunter *la voie longue* d'un approfondissement de la question de l'identité. Aborder l'identité personnelle par ce biais permettait de prendre pleinement en compte la temporalité, celle d'un être qui, co-existant avec d'autres, est conscient de se transformer au cours d'une histoire, à travers laquelle il se constitue lui-même. Une telle prise en compte va le conduire à opérer un dédoublement de la notion d'identité en une identité-mêmeté (*idem*) et une identité-ipséité (*ipse*). L'identité personnelle oscille ainsi entre ces deux pôles : le pôle mêmeté représenté par ce qu'habituellement on nomme le caractère, c'est-à-dire l'ensemble des dispositions

innées et acquises, qui confèrent à chacun un profil propre, et le pôle de l'identité-ipséité, où l'identité est envisagée dans sa dimension proprement éthique, celle de l'homme *capable* de parler, d'agir, de se sentir responsable, en bref de viser une vie bonne en se maintenant fidèle à soi-même, à la parole donnée, et ce, à travers les inévitables changements subis le long du temps. Entre ces deux pôles, l'identité narrative joue un rôle de médiation.

Or le défi à l'impermanence temporelle qu'est la possibilité de se maintenir fidèle à soi-même, et dont l'expérience cruciale est de pouvoir être fiable, a l'avantage insigne d'inscrire le rapport à autrui au cœur du rapport à soi.

Le pari de Ricoeur est ainsi de pouvoir substituer une philosophie du soi (de l'*ipse*) à une égologie, autrement dit de détrôner l'ego d'une position centrale et fondatrice en faveur de la relation interpersonnelle en tant qu'inhérente au soi. Dans ce contexte, le soi se reconnaît comme ne s'étant pas posé soi-même dans l'être, mais comme donné à soi.

D'après ce que nous venons d'esquisser, il devient clair que quel que soit le rôle attribué à l'identité narrative, à elle seule l'identité conçue uniquement par ce biais s'avère insuffisante pour penser le soi, l'ipséité. Car si l'identité narrative répond à la question du « Qui ? », à travers le récit de l'histoire qu'on en fait, chacun aura autant d'identités narratives que d'histoires qu'on peut

raconter à son sujet. Un tel constat oblige à creuser la question de l'identité personnelle, dans son rapport à la conscience morale et au désir de « vivre bien ». Et c'est ce dont Ricœur s'est vite rendu compte. D'où son projet d'approfondir la question de l'identité personnelle qu'il va mener à bien dans *Soi-même comme un autre*.

Dans un texte ultérieur, « La conscience et la loi », servant pour ainsi dire de conclusion aux essais réunis dans *Le Juste* 1, Ricœur donne un bon aperçu de sa réflexion sur l'ipséité, lorsqu'il écrit sur ces deux pôles que sont la loi et la conscience :

« Ici aussi je suivrai la suggestion de Charles Taylor mettant en couple l'idée du *soi* (*self*) et l'idée du bien (*good*). Cette corrélation exprime le fait que la question qui ? – Qui suis-je ? –, présidant à toute recherche d'identité personnelle, trouve une esquisse de réponse dans les modalités d'adhésion par lesquelles nous répondons à la sollicitation des évaluations fortes. À cet égard, on pourrait faire correspondre aux différentes variantes de la discrimination du bien et du mal des manières de *s'orienter* dans l'espace moral, des manières de *s'y tenir* dans l'instant et de *s'y maintenir* dans la durée¹³ ».

13. Cf. Paul Ricœur, « La conscience et la loi. Enjeux philosophiques » in *Le Juste* 1, Éditions *Esprit*, 1995, p. 211. Ricœur y fait référence à l'ouvrage suivant de Charles Taylor : *Sources of the Self: the Making of the modern Mind*, Harvard University Press, 1989.

Puisque j'ai fait allusion au recueil intitulé *Le Juste* 1, qui fut suivi par *Le Juste* 2, il est temps de souligner qu'une des grandes contributions de la réflexion morale de Ricœur est de se tourner non seulement vers le jugement moral, mais aussi vers le jugement juridique en tant que l'un et l'autre s'appliquent aux cas concrets, qui sont par définition, singuliers. Comme il le dit toujours dans l'essai « La loi et la conscience » :

« Appliquer une norme à un cas particulier est une opération extraordinairement complexe, qui implique un style d'interprétation irréductible à la mécanique du syllogisme pratique¹⁴ ».

Cette attention au concret en matière morale relève justement de ce que Ricœur désigne comme sagesse pratique. Elle s'impose à tous ceux qui sont appelés à juger, à faire preuve d'équité, que ce soit d'un point de vue moral, que ce soit d'un point de vue légal, judiciaire. C'est, d'ailleurs, en considérant la spécificité du juridique, et même du judiciaire, dans l'entre-deux de l'éthique et du politique, que Ricœur approfondit sa compréhension des problèmes d'interprétation que pose l'application de la loi, compte tenu de la particularité de chaque cas. Et cela le fait envisager encore plus nettement ce qui l'a toujours interpellé, à savoir la confrontation

14. *Ibidem*, p. 217.

de la loi, de la norme, au tragique de l'action. La question posée alors est celle-ci : « comment juger sagement ? », d'après ce qu'Aristote nommait *phronesis*, autrement dit, cette vertu pratique qu'est la sagesse du jugement.

Au fil des ans, la référence à Aristote est devenue une constante de la pensée de Ricœur dès qu'il s'agissait pour lui de penser l'action, mais aussi sa mise en intrigue à travers un récit. Certes, Ricœur ne négligea pas non plus l'apport hégélien au sujet des mœurs, de la *Sittlichkeit*. Ce qui ne l'empêcha pas néanmoins de se méfier de ce que lui-même appela la « tentation hégélienne », qu'il ne se refusa jamais à affronter. L'expression de « tentation hégélienne » apparaît d'ailleurs sous sa plume comme le titre d'un des paragraphes d'un essai ayant pour thème « la raison pratique¹⁵ ».

En quoi consiste cette tentation ? À vouloir, par souci de la vie éthique concrète, dépasser « le formalisme kantien », en ayant recours à Hegel pour effectuer ce « dépassement ». Or quel que soit l'attrait de ce recours, le fait est que l'appel à la *Sittlichkeit*, aux mœurs, comme source du permis et du défendu dans une communauté

15. Paul Ricœur, « La raison pratique » in *Du texte à l'action – essais d'herméneutique*, II, Éditions du Seuil, 1986, pp. 237-259. Cet essai fut d'abord publié in T. Geraets (éd.), *La Rationalité aujourd'hui*, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1979.

donnée n'est pas à même de satisfaire véritablement les exigences de la « raison pratique ».

« Par rapport à cette éthique concrète, écrit Ricœur, la moralité kantienne prend la signification restreinte, mais fondamentale, que notre critique lui reconnaît. Elle constitue le moment d'intériorisation, d'universalisation, de formalisation, auquel Kant identifie la raison pratique. Ce moment est nécessaire, en ceci que seul il pose l'autonomie du sujet responsable, c'est-à-dire d'un sujet qui se reconnaît capable de faire ce qu'en même temps il croit devoir faire¹⁶ ».

Dans la suite de l'essai, Ricœur se penchera sur l'impossibilité de rester au seul moment kantien, aussi indispensable fût-il. Car il demeure en deçà de la complexité de l'agir humain. Quant au passage que nous venons de citer, il devient à présent manifeste qu'il portait déjà *in nuce* des éléments de réflexion que Ricœur thématise plus explicitement dans la suite de ses travaux. C'est le cas en particulier de la notion d'être *capable* en rapport avec la *reconnaissance* de soi.

Quelques années plus tard, dans *Le Temps raconté* (*Temps et récit* III), Ricœur consacrera encore un chapitre à Hegel, au titre aussi tout à fait explicite : « Renoncer à Hegel », mais cette fois l'enjeu est d'un autre ordre. Il ne

16. Paul Ricœur, « La raison pratique », in *op. cit.*, p. 251.

concerne plus la philosophie morale, mais au premier chef la philosophie de l'Esprit de Hegel en tant que *philosophie* de l'histoire. Ce qui apparaît alors comme problématique pour Ricœur c'est la tentative hégélienne d'unifier le temps historique en vue d'une totalisation de l'histoire, totalisation rendant possible sa soumission au regard « atemporel » du philosophe. En dernière analyse, faisant fi du narratif (et donc de la pluralité des récits historiques), la philosophie de l'Esprit absorberait et absoudrait l'Histoire...

Mais pour revenir à la question de l'agir, remarquons que « la petite éthique » de *Soi-même comme un autre* – où, selon les termes mêmes de Ricœur, « le lieu philosophique du juste se trouvait déjà pointé et délimité¹⁷ » – comportait un « Interlude » consacré à *Antigone* de Sophocle et portant justement sur « le tragique de l'action ». Et c'est ce trait inhérent à l'action, auquel se trouve confronté l'homme en tant qu'être capable d'agir, qui exige de ne pas rester au seul niveau de l'obligation morale. Dans *Soi-même comme un autre*, ce niveau – qui fait l'objet de la *huitième étude* (« Le soi et la norme morale ») –, était encadré par deux autres études : la *septième*, qui plaçait l'ensemble de la « petite éthique » sous le signe de la visée éthique, c'est-à-dire du désir de la vie bonne

17. Paul Ricœur, « Avant-propos » in *Le Juste* 1, *op. cit.*, p. 13.

(« Le soi et la visée éthique ») et la neuvième, précédée de l'Interlude sur *Antigone*, qui convoquait la sagesse pratique face aux défis de l'action (« Le soi et la sagesse pratique : la conviction »). Or, il commence cette neuvième étude en précisant : « C'est le tragique de l'action, à jamais illustré par l'*Antigone* de Sophocle, qui reconduit le formalisme moral au plus vif de l'éthique¹⁸ ».

Pour rendre plus parlante l'inclusion de cet interlude sur le poème tragique de Sophocle dans *Soi-même comme un autre*, peut-être n'est-il pas inutile d'évoquer le rôle qu'a joué pour Ricœur le tableau de Rembrandt¹⁹ qui représente Aristote touchant le buste d'Homère. Interrogé lors d'un entretien avec Edmond Blattchen sur ce tableau-symbole, la réponse de Ricœur jette un puissant éclairage sur la façon dont il conçoit le travail du philosophe et, par conséquent, son propre travail. En voici un extrait significatif, en rapport avec ce que nous disions en commençant à propos de la conscience qu'a Ricœur des paroles parlantes, pleines de sens en amont de la philosophie ou à ses côtés :

18. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 291.

19. Ce tableau de Rembrandt, daté de 1653, et qui se trouve au *Metropolitan Museum* de New York, est connu sous le nom d'*Aristote contemplant un buste d'Homère*. Appellation discutée par Ricœur au cours de l'entretien.

« ... Aristote, c'est *le* philosophe, comme on l'appelait au Moyen Âge, mais le philosophe ne commence pas de rien. Et même, il ne commence pas à partir de la philosophie, il commence à partir de la poésie. Il est tout à fait remarquable, d'ailleurs, que la poésie soit représentée par *le* poète, comme la philosophie est représentée par *le* philosophe, mais c'est le poète qui est statufié, alors que le philosophe est vivant, c'est-à-dire qu'il continue toujours d'interpréter. Le poète est en quelque sorte recueilli dans son œuvre écrite qui est représentée par un buste²⁰ ».

Outre l'affirmation selon laquelle « la première parole n'est jamais de nous », il importe également à Ricœur, dans ce passage de l'entretien, de faire remarquer que la dyade du poète et du philosophe demeurerait insuffisante, voire incomplète, si l'on n'y introduit pas un troisième terme, celui du politique. Autrement dit, la réflexion seconde du philosophe en s'exerçant sur l'action tragique représentée par le poète, ne peut manquer d'entrevoir qu'à la racine du tragique, il y a le conflit à teneur politique qui oppose le héros ou l'héroïne à l'institution politique.

Toujours à propos de *Soi-même comme un autre*, il convient de noter que l'ordre de développement imprimé par Ricœur à sa « petite éthique » – laquelle figure

20. Cf. Paul Ricœur, *L'unique et le singulier*, coll. L'Intégrale des entretiens « Noms de Dieux » d'Edmond Blattchen, Liège (1993), Bruxelles, Alice éditions, 1999, p. 55.

comme pièce centrale dans cet ouvrage –, finira par se révéler à ses yeux comme dépourvu d'un caractère contraignant. Il est revenu là-dessus dans sa *Lectio Magistralis* du 24 avril 2001 à l'Université de Barcelone, où il retrace les principales étapes de sa trajectoire philosophique, placée par lui-même sous le mot d'ordre de son premier professeur de philosophie (Roland Dalbiez) : « Ne pas fuir devant une difficulté, mais l'aborder de front ». Or quand il vient à ce que, dit-il, il a appelé par ironie sa « petite éthique », c'est l'ensemble de son organisation qu'il s'emploie « aujourd'hui à réviser ». Il propose désormais de partir du « niveau normatif, celui où s'articule le sens de la norme et celui de l'être obligé ».

Ce nouvel agencement n'affecte pas cependant l'essentiel, suis-je tentée d'ajouter. Il le fait découvrir autrement. Il s'agit de prendre appui sur « l'expérience morale commune, où le rapport au permis et au défendu est à la fois une donnée de base de la vie normale et un thème permanent d'interrogation, de contestation, de révision²¹ ». L'essentiel est que ce point de départ ne fait que renforcer la conviction selon laquelle le niveau de l'obligation

21. Cf. Paul Ricœur, « *Lectio Magistralis* de Paul Ricœur – Université de Barcelone, 24 avril 2001 » publiée comme « Appendice » in Domenico Jervolino, *Paul Ricœur – Une herméneutique de la condition humaine*, coll. Philo, dirigé par J.-P. Zarader, Ellipses, 2002, p. 85.

morale, du « tu dois » demande un fondement plus radical. Fondement qui est à chercher dans l'aspiration au bien, à une vie bonne.

S'opère ici, à vrai dire, un va-et-vient entre la loi et le désir, sans qu'aucun des deux ne puisse se passer de l'autre. Cela s'exprime de façon très nette dans une déclaration de l'avant-propos au *Juste 1* :

« Autant la philosophie morale, écrit Ricœur, ne peut faire l'économie de la référence au bien, au souhait de la vie bonne, sous peine d'ignorer l'enracinement de la morale dans la vie, dans le désir, le manque et le souhait, autant paraît inévitable la transition du souhait à l'impératif, du désir à l'interdiction. Pourquoi ? Pour la raison fondamentale que l'action implique une capacité de faire qui s'effectue au plan interactif comme pouvoir exercé par un agent sur un autre agent qui en est le récepteur²² ».

Dans un tel propos s'articulent non seulement la déontologie et la téléologie mais aussi la dimension interpersonnelle de l'action, sans que soit omis le terrible constat lié à la condition humaine en tant que telle : la possibilité de faire du mal. Car, aveuglé par cette tenace illusion naturelle qu'est l'égoïsme, on (n'importe qui) peut toujours se préférer à autrui et ne pas hésiter à agir à son détriment, y compris en lui faisant violence.

22. Paul Ricœur, « Avant-propos », *Le Juste 1*, *op. cit.*, p. 18.

Mais cela même ne se révèle qu'à la lumière d'un désir tout aussi inexpugnable : l'aspiration au bien.

Quoi qu'il en soit, seule la loi et les devoirs et les interdits qui en découlent, peuvent assurer la viabilité d'une vie en commun. Ricœur reconnaît ainsi le rôle structurant de la loi, tout en sachant que le désir à la fois la précède et la déborde. Il en allait déjà de même chez Jean Nabert, duquel Ricœur se réclame explicitement pour ce qui est de la dimension réflexive de sa pensée.

Si pour Nabert le moment kantien était incontournable, il n'en éprouvait pas moins la nécessité de déborder une philosophie pratique se contentant de poser la loi morale comme principe rationnel, universel, auquel l'action d'un sujet raisonnable doit se conformer. Il en va de même pour Ricœur. Mais d'où provient l'appel à un tel « débordement » de la loi comme instance ultime de la philosophie pratique ? Du fait que, s'imposant à la conscience sous la forme du devoir, la loi morale laisse insatisfaite notre aspiration la plus profonde. D'où la conclusion qu'en tirait Jean Nabert, à savoir que « le devoir fidèlement obéi ne donne pas satisfaction à notre désir d'être²³ ». À la différence, toutefois, de Nabert,

23. Jean Nabert, *Éléments pour une Éthique*, Aubier-Montaigne, 2e édition, préfacée par Paul Ricœur, 1962, p. 63.

Ricœur fait un retour décisif aux Anciens et, en suivant Platon et Aristote, n'hésite pas à employer à la place du vocabulaire de l'*être* (désir d'être), l'adjectif *bon* (vie bonne) et même l'absolu du nom *bien* « le Bien ».

C'est la conviction de la nécessité d'un tel débordement de la philosophie pratique kantienne qui conduisit Ricœur, comme nous venons de le voir, à s'intéresser d'aussi près au jugement moral en situation, là même où « la conscience morale, en son for intérieur, est sommée de poser des décisions singulières, prises dans un climat d'incertitude et de grave conflictualité²⁴ ».

Les essais qui constituent les deux volumes publiés sous le titre *Le Juste*, édités par *Esprit* sont, en effet, un passionnant témoignage de l'attention toute spéciale que Ricœur accordait aux problèmes qui, de plus en plus, se posent dans les domaines médical ou juridique, et où les « spécialistes » semblent demander de l'aide au philosophe. Aussi n'est-il pas étonnant que Ricœur soit une référence faisant autorité dans des milieux non-philosophiques. Il était prêt à se mettre à leur service. C'est ainsi, du reste, qu'il concevait lui-même sa tâche. On en a une preuve dans ce qu'il énonce, lors de sa communication au colloque *Justice ou vengeance*, organisé le 30 avril 1994

24. Paul Ricœur, « Avant-Propos », *Le Juste* 1, *op. cit.*, p. 24.

par le journal *La Croix* : « La contribution d'un philosophe me paraît être, ici comme dans les situations analogues, celle d'un analyste, soucieux d'apporter un éclaircissement conceptuel, d'aider à reconnaître les enjeux et à distinguer des finalités²⁵ ».

En voulant servir notre monde, notre civilisation en tant que philosophe, Ricœur retrouvait en fait ce qui avait été dès le départ une des aspirations de la philosophie : contribuer, par une quête du sens et, par conséquent, par un travail d'éclaircissement conceptuel, à promouvoir un vivre ensemble plus juste, autrement dit le bonheur de la cité, sans oublier néanmoins que la cité, aujourd'hui, ne peut plus se penser en dehors des multiples liens et relations qui la relie à toutes les autres. C'est à cette nouvelle échelle qu'il importe de concevoir « des institutions justes ».

Ce sens du service à rendre à la communauté, à la société, ne fut pas un des moindres mérites de Ricœur. Et c'est pour l'avoir éprouvé comme un appel dès le début de sa vie adulte qu'il s'approcha d'Emmanuel Mounier, le fondateur d'*Esprit*, dont le centenaire de naissance a été célébré en 2005.

25. Paul Ricœur, « Sanction, réhabilitation, pardon », in *Le Juste* 1, *op. cit.*, p. 193.

Mais *Le Juste 1* et *Le Juste 2* illustrent aussi comment Ricœur savait remettre en chantier ces recherches antérieures au fur et à mesure qu'il se rendait compte de nouvelles difficultés, de nouveaux défis.

L'autre exemple majeur qui nous vient à l'esprit, pour illustrer la manière de procéder propre à Ricœur, et consistant à affronter les restes problématiques laissés par ses précédents ouvrages, est celui de sa réflexion sur la mémoire. Restée à l'écart, soit quand dans *Temps et Récit* il articulait les thèmes du temps humain et du raconter, soit dans *Soi-même comme un autre*, quand il réfléchissait sur l'identité personnelle, elle (la mémoire) sera thématisée dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Dans ce nouvel ouvrage, Ricœur se proposait donc de pallier ces lacunes, qui n'étaient pas mineures, en particulier, me semble-t-il, en ce qui concerne le soi, la reconnaissance de soi. C'était d'ailleurs une des leçons que l'on trouve de façon remarquable chez Proust, dont la *Recherche* avait été amplement analysée par Ricœur lorsqu'il abordait le récit de fiction dans *Temps et Récit* II, sous l'angle, il est vrai, du temps et de sa configuration par le récit et non pas sous l'angle de la mémoire. On aurait tort, cependant, de croire que dans *La Mémoire, l'Histoire et l'Oubli*, Ricœur est uniquement soucieux de problématiser les lacunes de ses précédents travaux, en les remettant en chantier pour les articuler autrement. D'entrée de jeu, il fait également

état de l'autre souci que fut le sien en entreprenant sa longue et patiente recherche sur la mémoire, sur l'histoire et sur l'oubli : celui de relever les défis qui agitent l'espace public entre les partisans d'un trop de mémoire d'un côté et ceux d'un trop d'oubli de l'autre²⁶. C'est d'ailleurs en dénonçant le trop de mémoire qu'il fait un significatif retour à Freud en notant que « le *trop de mémoire* rappelle particulièrement la *compulsion de répétition* ». Et de s'exclamer : « que de violences par le monde qui valent comme *acting-out* "au lieu" du souvenir²⁷ ! ».

Mais cette dénonciation ne serait pas équitable (notion décisive de l'éthique ricœurienne), si après avoir dénoncé les abus de la mémoire, l'on ne dénonçait pas vigoureusement « les ruses de l'oubli », autrement dit la « mémoire oublieuse », qui est, pour le dire en bref, le mauvais oubli en tant que déni de réalité et incapacité d'assumer sa responsabilité. Mais y aurait-il un oubli qui ne soit pas mauvais, ainsi qu'il y a une mémoire heureuse ? Ricœur diffère la réponse à cette question jusqu'à l'épilogue de son ouvrage.

26. Cf. l'« Avertissement » placé en tête de l'ouvrage, in Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Éditions du Seuil, 2000, pp. I à IV.

27. Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire et l'Oubli*, *op. cit.*, p. 96.

Avant d'y venir, disons que penser la mémoire et son quasi-corrélat l'oubli, en les articulant à l'histoire et à l'identité tant personnelle que collective, ne nous éloignait donc pas de l'agir et donc de la dimension éthique de l'existence. Qu'il nous suffise de rappeler que les thèmes connexes de la promesse et du pardon sont étroitement liés à la parole donnée et à l'action à faire dans un horizon de rapports interpersonnels. Promettre, c'est l'acte illocutoire par lequel on s'engage devant quelqu'un à faire quelque chose pour lui²⁸. Pardonner est une forme d'agir, je suis tentée de dire d'un agir non agissant, libérateur, pour que, la mémoire enfin apaisée, on s'ouvre à de nouvelles possibilités d'existence. Et comment ne pas souligner que survenant après une Troisième Partie sur « La condition historique », le long Épilogue de *La Mémoire, L'Histoire et L'Oubli* a justement pour titre « Le Pardon difficile ». C'est dans cet horizon que se laisse penser un oubli qui ne soit pas une impasse, ni seulement une perte, mais aussi une libération, à inclure sur le compte sans prix de la mémoire heureuse ...

En essayant de donner ce trop rapide aperçu des dernières considérations de Ricœur dans l'Épilogue de son

28. Voir, par exemple, la réflexion de Ricœur, « La promesse d'avant la promesse », in *La Philosophie au risque de la promesse*, sous la direction de M. Crépon et M. de Launay, Bayard, 2004, pp. 25-34.

ouvrage, je n'oublie pas qu'il évoque « l'éloge par Kierkegaard de l'oubli comme libération du souci » et qu'il place ses considérations « sous le signe de cet ultime *l'incognito* du pardon » en citant ce qui pourrait y faire écho, à savoir ce « Dit de sagesse du Cantique des Cantiques : 'L'amour est aussi fort que la mort'²⁹ ».

Jusqu'à présent j'ai laissé presque en sourdine, sauf dans le titre de *La Symbolique du Mal*, cette dernière question, celle du mal, pourtant partout impliquée dans ce que nous disions de l'action et venons de mentionner au sujet de l'acte de pardon. Ce mal que les hommes font aux autres hommes et, inversement, le mal qu'ils subissent, y compris sous la dimension de la souffrance et du malheur, même quand ceux-ci ne sont pas imputables, ou pas directement, à l'action des autres hommes. Le fait est que dans le sillage de Jean Nabert, cet autre philosophe français qui a tant compté pour lui, et qui fut l'auteur d'un « Essai sur le Mal », la question du mal fut décisive pour Ricœur, ainsi que l'attestait déjà l'ouvrage évoqué. Or il tenait le mal pour « un défi à la philosophie

29. *Ibidem*, p. 656. C'est, néanmoins, dans *Penser la Bible*, ouvrage co-signé par Paul Ricœur et André LaCocque, (Seuil, 1998), que l'on trouve la « lecture » proposée par Ricœur du Cantique des Cantiques (Voir le dernier chapitre « La Métaphore nuptiale », pp. 411-457).

et à la théologie », comme le dit explicitement le sous-titre de sa conférence *Le Mal*, faite en 1985, à la Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne.

Il va de soi que Ricœur ne pensait pas la « grandeur négative » qu'est le mal, pour elle-même, mais, comme déjà Jean Nabert, au nom d'une *affirmation originaire*, voire d'une aspiration au bien sans laquelle le mal même ne serait pas décelable. Ce qu'il n'en fallait pas moins éviter, c'était toute spéculation (celle des gnostiques comme celles des théodicées) où l'on s'essaie d'apporter une « solution » à la question de l'origine du mal. Au « D'où vient le mal ? », Ricœur opposait la seule question qui vaille et qui ait un sens véritable dans l'horizon éthique, qui était le sien : « Quoi faire *contre* le mal³⁰ ? »

Pour conclure ce bref aperçu des lignes de force de la pensée de Paul Ricœur, je voudrais à présent m'attarder quelque peu sur le thème de la reconnaissance, qui fut celui de son dernier ouvrage : *Parcours de la reconnaissance*. Ricœur ne s'y livre pas à une sorte de vue rétrospective de son propre parcours, ce qui du reste il avait déjà fait, et de façon remarquable, dans *Réflexion*

30. Cf. Paul Ricœur, *Le Mal – Un défi à la philosophie et à la théologie*, avec un avant-propos de Pierre Gisel, Genève, Labor et Fides, 1996, en particulier p. 39.

faite, ainsi que nous l'avons mentionné. Dans *Parcours de la reconnaissance*, il entend plutôt mettre en place les jalons de ce qu'il appelle de ses vœux, et qu'il nomme une philosophie de la reconnaissance. Or c'est vers une telle philosophie que tendait inchoativement son cheminement, surtout depuis *Soi-même comme un autre*. En témoigne la fin du chapitre « Le soi et la sagesse pratique ». Voici ce que Ricœur y écrivait, après avoir fait référence à l'usage du terme par Hegel :

« 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 reconnaissance³¹ ».

Après coup, on est en droit d'envisager les diverses occurrences d'une telle notion dans son œuvre comme autant des pierres d'attente d'une réflexion qui, enfin, lui fut explicitement consacrée.

Une des premières mises en relief du mot « reconnaissance » apparaît d'ailleurs dans une série d'entretiens,

31. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 344.

diffusés en 1967 par France-Culture, de Paul Ricœur avec Gabriel Marcel, qu'il commença à fréquenter dès 1934 et qui, parmi les philosophes français, lui fut le plus proche pendant de longues années. C'est justement en s'adressant à lui que, dans leur sixième entretien, Ricœur déclare : « Or c'est le problème de l'intersubjectivité, d'autrui, qui sans cesse vous ramène vers un inépuisable concret : c'est l'acte de *reconnaître* autrui qui sans cesse ramène à l'expérience et fait de celle-ci une épreuve³² ».

Bien plus récemment, dans *Le Juste 2*, on trouve un important emploi de « reconnaissance » dans le contexte d'un essai portant sur « L'universel et l'historique ». En conclusion de cet essai, Ricœur propose trois considérations où la notion de reconnaissance joue un rôle décisif comme condition de possibilité du vivre ensemble. Nous nous contenterons de citer partiellement la seconde de ces considérations, qui laisse entrevoir la démarche de reconnaissance en sa dimension publique :

« Nulle conviction morale n'aurait de force si elle n'élevait une prétention à l'universalité. Mais on doit se borner à donner le sens d'universel présumé à ce qui se donne d'abord comme universel prétendu ; entendons par universel

32. Cf. *Entretiens Paul Ricœur – Gabriel Marcel*, avec une Postface de Xavier Tilliette, publication de l'Association Présence de Gabriel Marcel, 1998, p. 124. L'infinitif « reconnaître » y figure en italique.

présupposé la prétention à l'universalité offerte à la discussion publique en attente de la reconnaissance par tous. Dans cet échange, chaque protagoniste propose un universel prétendu ou inchoatif en quête de reconnaissance³³ ».

Toutefois, c'est avec *La Mémoire, l'Histoire et l'Oubli*, où, à certains égards, se reliaient les dimensions intrapersonnelle, interpersonnelle et historique (publique) de la reconnaissance, qu'une thématisation de ce concept a dû être perçue par Ricœur comme ne devant plus être éludée, autrement dit comme l'invitant à poursuivre sa quête et à entreprendre son *Parcours de la reconnaissance*. Dans cet ouvrage, qui fut son dernier, on retrouve, d'une part, la quête du sens qui fut inhérente au travail de Ricœur. Elle se manifeste ici par la reprise et l'analyse soignée de la notion de reconnaissance au sens le plus général du re-connaître quelque chose comme identique, ensuite de la reconnaissance de soi (de l'ipséité), et enfin de la reconnaissance d'autrui – ce qui souvent ne va pas sans lutte, comme lorsqu'il s'agit des divers groupes humains obligés de coexister en situation d'inégalité, d'incompréhension ou d'indifférence – et enfin de la reconnaissance comme gratitude. [Ce dernier sens étant

33. Paul Ricœur, « L'universel et l'historique » (texte d'une conférence faite en 1996, à Moscou), in *Le Juste 2*, Éditions *Esprit*, 2001, p. 284.

propre non seulement au français mais aussi aux autres langues latines.] On y retrouve, en même temps, la visée éthique qui a toujours habité la pensée de Ricœur et qui s'avère aller de pair avec l'effort pour dégager et préciser mieux le sens des concepts employés.

L'horizon de l'analyse, voire sa visée, est, en effet, celui de la réciprocité qui est en quelque sorte le *telos* de toute reconnaissance sur le plan personnel. Nous y sommes en quelque sorte renvoyés à l'ordre de l'utopie, de l'utopie ricœurienne, laquelle trouve son paradigme dans la relation d'amitié, mise en valeur dans la conclusion même du livre. Ce dernier paragraphe fait d'ailleurs allusion à une citation de Simone Weil sur l'amitié, qui figure quelques lignes auparavant, et reprend le fameux mot de Montaigne sur l'amitié qui l'avait lié à La Boétie : « Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne peut s'exprimer qu'en répondant : parce c'était lui, parce que c'était moi ».

Dans ma recension de l'ouvrage pour la revue *Diogenes*, j'ai néanmoins esquissé une réserve en rapport avec des situations-limites où la reconnaissance n'a pas lieu, et ne peut survenir, dans les meilleurs des cas, que de façon différée. Je me permets de reproduire ce que j'écrivais en conclusion de ce compte rendu :

« ...parmi les situations-limites, auxquelles la demande de reconnaissance est confrontée, il en est où la seule 'issue' est le renoncement à être reconnu. C'est le cas envisagé par Platon du juste qui passe pour être injuste. En persévérant dans la voie qu'il s'est choisie, le juste accepte de subir les conséquences de la méprise et du mépris, et peut ainsi demeurer fidèle à ce qu'il désire, à savoir le Bien qui transcende sa propre personne. Dans des cas-limites de ce genre, qui est celui du témoignage, que devient la demande de reconnaissance mutuelle ? N'est-elle pas suspendue, mise entre parenthèses, jusqu'à ce que, dans l'après-coup, la vérité éclate ? La reconnaissance est alors incertaine et différée. Même si elle est objet d'espoir (ou d'espérance), elle n'advient plus sur le plan de la mutualité ».

À ce propos j'enchaînais la remarque finale que voici : « Cela pour dire que le trajet choisi par Paul Ricœur mérite d'être poursuivi et pourrait mener dans des régions, que l'auteur connaît bien, mais que *Parcours de la reconnaissance* n'a pas traversées³⁴ ».

Je serai à présent plus explicite. Quelles sont ces régions qu'une philosophie de la reconnaissance ne se doit pas d'éluder ? Celles, précisément, où la question du mal resurgit sans cesse comme un défi, question que la

34. Cf. Maria Villela-Petit, Compte-rendu, « Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance-Trois Études* », in *Diogenes*, n° 206, avril-juin 2004, pp. 157-164.

réflexion de Ricœur lui-même avait déjà confronté de façon si décisive, comme il est manifeste d'après ce que nous suggérons ci-dessus. Et n'évoquait-il pas lui-même, dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, « le rapport fondamental de l'histoire avec la violence³⁵ » ? Or c'est contre une telle situation de fait que la sagesse pratique des vrais philosophes se dresse, comme Paul Ricœur l'a démontré au cours d'une vie exemplaire. Quelle serait alors la raison pour qu'il ait été tenté d'atténuer les difficultés de la reconnaissance, en particulier dans la conclusion de son *Parcours de la reconnaissance*, même si, lorsqu'il y abordait la reconnaissance d'autrui, la question de la « lutte pour la reconnaissance », selon l'expression hégélienne, n'y fut pas omise ?

Notre hypothèse est que Paul Ricœur a voulu finir son travail, auquel s'appliquerait aussi le sceau de l'« Inachèvement³⁶ », non sur une note d'« inespérer », selon le mot de Gabriel Marcel, mais sur une note d'espérance. Et il le fait en choisissant de « suspendre »

35. Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Éditions du Seuil, 2000, p. 95.

36. J'ai fait allusion à la réflexion « hors et post ouvrage » qui se trouve à la dernière page de *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, où on lit : « Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. / Sous la mémoire et l'oubli, la vie. / Mais écrire la vie est une autre histoire. / Inachèvement ».

son ouvrage, qu'il savait être le dernier, en célébrant cette forme paradigmatique de la reconnaissance mutuelle qu'il connaissait si bien : l'amitié. Il voyait sans doute là un gage de confiance et une promesse d'avenir, fragile certes, mais tenant bon au sein de l'histoire des hommes.

Quoi qu'il en soit, la quête du sens poursuivie par Paul Ricœur dans son dernier ouvrage représente un formidable accomplissement en vue d'une philosophie de la reconnaissance, dont le projet même ne peut être que salué comme répondant aux appels les plus incisifs que notre époque adresse à la réflexion philosophique.

Présentation des auteurs

Olivier Abel (France)

Né en mai 1953. Doctorat de Philosophie sous la direction de Paul Ricœur sur « le statut phénoménologique de la rêverie selon Gaston Bachelard » (novembre 1983, Paris X). Habilitation à la Direction de recherche en Philosophie sur « l'intervalle du temps éthique entre le courage et le pardon » (janvier 2000, Université d'Amiens). A enseigné la philosophie au Tchad (lycée de Bongor, 1978-1979), à Montpellier (1979-1980), et à Istanbul (lycée Galatasaray, 1980-1984). Depuis 1984, Professeur de Philosophie éthique à l'Institut Protestant de Théologie, Faculté de Paris, 83 boulevard Arago, 75014 Paris. – Principales publications : *La justification de l'Europe*, Genève, Labor et Fides, 1992 (Collection Entrée Libre) ; *Avrupa'da etik, din, ve laiklik* (avec Serif Mardin et Mohamed Arkoun) Istanbul, Metis, 1995 ; *Paul Ricœur, la promesse et la règle*, Paris, Michalon, 1996 ;

L'éthique interrogative, Paris, Presses Universitaires de France, 2000 ; *L'amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la politique*, Paris, Albin Michel, 2002. – Principales directions d'ouvrages : *Le pardon, briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement 1991, Collection « Morales » (« points » poche) ; *Le livre de traverse; de l'exégèse biblique à l'anthropologie*, sld F. Smyth et O. Abel, Paris, Cerf, 1992 ; *Pierre Bayle : la foi dans le doute* (sld PF. Moreau et O. Abel), Genève, Labor et Fides, 1995 ; *Le réveil des anges, messagers des peurs et des consolations*, Paris, Autrement, 1996. – Principales responsabilités : De 1986 à 2000, Président de la Commission d'éthique de la Fédération Protestante de France. Doyen de la Faculté protestante de Paris de 1988 à 1990. De 1999 à 2002, membre du Conseil National du Sida, et de la commission Philosophie du Centre National du Livre. – Membre des comités de rédaction des revues *Autres Temps* (plus de 40 articles) *Autrement*, *Esprit* (une quinzaine d'articles).

Jeffrey Andrew Barash (États-Unis d'Amérique)

Docteur de l'Université de Chicago, Jeffrey Andrew Barash a enseigné aux Universités de Chicago et Columbia aux États-Unis et plus récemment en qualité de professeur invité à l'Université de Hambourg en Allemagne. Actuellement professeur au département de

philosophie de l'Université de Picardie à Amiens, il est l'auteur de *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (deuxième édition augmentée, New York, 2003), de *Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire* (Paris, 1995) et de *Politiques de l'histoire, L'historicisme comme promesse et comme mythe* (Paris, 2005). Ses recherches portent sur la phénoménologie, la philosophie politique et la philosophie allemande depuis l'époque des Lumières. La publication d'un nouvel ouvrage sur la phénoménologie de la mémoire collective est prévue aux États-Unis en 2006.

Jean Ferrari (France)

Professeur émérite, doyen honoraire, Jean Ferrari a enseigné la philosophie aux Universités de Rabat, Vienne et Dijon. A consacré la plupart de ses travaux, sous forme d'articles, de livres et de traductions, à la philosophie de Kant et à ses rapports à la philosophie française des 17^e et 18^e siècles. Ancien conseiller culturel des ambassades de France au Maroc, en Autriche et en Italie, il préside actuellement l'Association des sociétés de philosophie de langue française et la Société d'études roatiennes de langue française. Membre du comité directeur de la Fédération internationale des sociétés de philosophie. Docteur *honoris causa* de l'Université de Mayence.

Peter Kemp (Danemark)

Né en 1937, Peter Kemp est professeur à l'Université danoise de l'Éducation, directeur de l'Institut de la Philosophie de l'Éducation à cette université, directeur du Centre de Recherches en Éthique et Droit (Copenhague) et président de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie. Il a publié en français : *Théorie de l'engagement*, I-II, Seuil, Paris, 1973 (Thèse de doctorat, Université de Copenhague, 1973) ; *Éthique et Médecine*, Tierce et INSERM, Paris, 1987 ; *L'irremplaçable, Une éthique de la technologie*, Éditions du Cerf, Paris, 1997 ; *Levinas, une introduction philosophique*, L'encre marine, Paris, 1997. Il vient de publier en danois : *Verdensborgeren som pædagogisk ideal* (Le Citoyen du monde comme idéal de l'éducation), Hans Reitzel, Copenhague, 2005. Il est co-éditeur de : *Technologies et Sociétés*, Galilée, Paris, 1980 ; et *The Narrative Path. The later Works of Paul Ricœur*, mit Press, Mass., 1989. Éditeur et co-auteur : *Monde et mondanéité/World and Worldhood*, Springer/ Kluwer, Dordrecht, Netherlands, 2004 ; *Le discours bioéthique*, Cerf, Paris, 2004.

Sémou Pathé Gueye (Sénégal)

Né le 1^{er} mars 1948 dans un petit village du Sénégal. Sémou Pathé Gueye a fait ses études primaires et secondaires

dans son pays. Après avoir été lauréat du Concours général, a été retenu en 1968 parmi les cinq élèves considérés parmi les meilleurs du Sénégal qui étaient attributaires d'une bourse française pour la préparation des grandes écoles sous réserve de l'admission au bac (passé et réussi à Bordeaux), avec la mention bien. A fait ses classes préparatoires au Lycée Pothier d'Orléans. Faisant le latin et le grec, où il a eu les Duel 1 et 2, il a poursuivi en philosophie, matière à laquelle il s'était préparé au Concours d'entrée à la Rue d'Ulm. Inscrit sur la liste supplémentaire, il a obtenu la dispense du Duel 2 en 1971, continué et obtenu la licence (1971), puis la maîtrise (1972) au Département de l'Université René Descartes de Tours. Il s'est ensuite inscrit à la Sorbonne (Paris-I) où il a soutenu en 1987 une thèse de doctorat d'État sur le thème « La position du marxisme dans le débat contemporain sur la mort de la philosophie ». A été recruté en octobre 1991 à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar : a été nommé maître-assistant en 1994, maître de conférences en 1997 et professeur titulaire des universités en 2001 après inscription sur les listes correspondantes du CAMES. Enseigne actuellement dans la même université, notamment la philosophie moderne et contemporaine au Département de philosophie et l'épistémologie des sciences humaines au Département de sociologie. Après avoir été invité deux fois aux États-Unis comme Visiting

Senior Scholar, a été parmi les lauréats de la sélection internationale en 1998 des Fulbright Visiting Senior Scholar. A également été en 2001 chercheur invité à l'Institut de philosophie de l'Université Goethe de Francfort. A écrit plusieurs dizaines d'articles de philosophie politique, d'épistémologie, de sciences sociales, rédigé deux livres (sur Popper et sur la problématique de la démocratie sous l'angle de la théorie de l'agir communicationnel), participé sur les mêmes questions à des ouvrages collectifs publiés en anglais. Intervient chaque année en tant que professeur invité dans différentes universités en Afrique et à l'étranger, y compris en France (faculté de Droit et de Science politique de Reims). Appartient aussi à différentes structures de recherche comme le Centre Ferguson de Londres et le Centre de Recherche sur les Valeurs et la Philosophie de Washington en même temps qu'il anime son propre laboratoire à Dakar. Depuis le dernier Congrès mondial de philosophie, est membre du Comité directeur de la FISP.

Páll Skúlason (Islande)

Né le 4 juin 1945 à Akureyi (Islande). Éducation : 1961-1965, Menntaskólinn à Akureyri (lycée) ; 1965-1973, Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain ; 1967, Bachelier en philosophie ; 1969, Licencié en philosophie ; 1973, Docteur en philo-

sophie. Depuis 1975, professeur de philosophie à l'Université d'Islande (Reykjavík). Depuis 1997, recteur de l'Université d'Islande (Reykjavík). Domaines de spécialisation : éthique, herméneutique, philosophie politique, philosophie de la religion, métaphysique. Livres : *Du Cercle et du Sujet, problèmes de compréhension et de méthode dans la philosophie de Paul Ricœur*. Thèse de doctorat, Louvain, Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1973 ; *Hugsun og veruleiki* [Pensée et réalité]. Reykjavík, 1975 ; *Pælingar* [Spéculations], une collection d'essais. Reykjavík, Ergo Publishers, 1987 ; *Pælingar II* [Spéculations], une collection d'essais. Reykjavík, Ergo Publishers, 1989 ; [Éthique, en islandais]. Reykjavík, Rannsóknarstofnun í ... (Center for Ethical Studies), 1990 ; [Sept conférences en éthique, en islandais]. Reykjavík, Rannsóknarstofnun í ... (Center for Ethical Studies), 1991 ; [Culture et autonomie, en islandais]. Reykjavík, Háskólaútgáfan (The University Press), 1994 ; *Í skjóli heimspekinnar* [In the Shelter of Philosophy]. Reykjavík, Háskólaútgáfan (The University Press), 1995 ; *Umhverfing* [Nature et environnement]. Reykjavík, Háskólaútgáfan (The University Press), 1998 ; *Saga and Philosophy*. Reykjavík, Háskólaútgáfan (The University Press), 1999 ; *Le Cercle du Sujet – dans la philosophie de Paul Ricœur*. Paris, L'Harmattan, 2001.

Maria Villela-Petit (Brésil)

Née à Rio de Janeiro, Maria Villela-Petit a fait ses études universitaires à la Pontificia Universidade Católica (PUC). Licenciée en philosophie en 1962, elle est venue en France avec une bourse du gouvernement français. A étudié à la Sorbonne et à l'Université de Nanterre sous la direction de Paul Ricœur. A obtenu son doctorat en philosophie avec une thèse sur « L'intersubjectivité et l'être-en-commun dans la philosophie phénoménologique de Husserl ». A ensuite intégré le Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) comme chercheur au Centre de phénoménologie et herméneutique (Archives Husserl de Paris), qu'a dirigé Paul Ricœur jusqu'à sa retraite. À partir de 1986 a aussi enseigné l'esthétique à l'Institut Catholique de Paris. Est aujourd'hui retraitée (émérite) du CNRS, mais continue d'écrire et d'exercer des fonctions dans l'Association pour l'Étude de la pensée de Simone Weil, dans l'Association des Amis d'Emmanuel Mounier et de membre du Fonds Jean Nabert. A publié des études sur Platon, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Simone Weil, Emmanuel Mounier, Jean Nabert, Paul Ricœur, et des essais sur l'habiter et sur la Terre, ainsi que sur la question de Dieu et le narratif biblique.

Dumas-Titoulet Imprimeurs
42000 Saint-Étienne
Dépôt légal : mars 2006
N° d'imprimeur : 43817

Imprimé en France