

**UNIVERSITÉ PARIS 8
VINCENNES-SAINT-DENIS**

École Doctorale Pratiques et Théories du Sens
Doctorat en Philosophie
Équipe de Recherche : Littérature, Histoires, Esthétique

en cotutelle avec

UNIVERSITÀ MILANO-BICOCCA

Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa"
Dottorato di Ricerca in Scienze della Formazione e della Comunicazione

Alice VENDITTI

**LE DÉFI DU SENS VÉCU.
LES PRATIQUES PHILOSOPHIQUES ET LA MÉTHODE
BIOGRAPHIQUE, À PARTIR DE PAUL RICOEUR**

SOUS LA DIRECTION DE :

FRANÇOIS NOUDELMANN (Professeur Université Paris 8)
ROMANO MÀDERA (Professeur Université Milano-Bicocca)

JURY :

EMILIO BACCARINI (Professeur Université "Tor-Vergata")
RICCARDO CACCIOLA (Analyste philosophe à orientation philosophique)
BRUNO CLÉMENT (Professeur Université Paris 8)
FLORENCE DE CHALONGE (Professeure Université Lille 3)

Le défi du sens vécu.
Les pratiques philosophiques et la méthode biographique, à partir de Paul Ricoeur

La philosophie que nous avons conçue au sein de cet écrit se présente comme une manière de la pratiquer au long d'une quête de sens dans laquelle les individus peuvent se confronter à leurs questions, afin de donner une signification et une orientation à leur existence. En revenant à sa vocation originelle, nous proposons de renouveler les « exercices spirituels » de la philosophie gréco-romaine, en suggérant une tension vers un style de « vie philosophique », qui soit cohérent avec notre histoire concrète et avec notre époque actuelle. Pour ce faire, nous avons revisité l'œuvre de Paul Ricoeur en faisant éclore – dans tous ses plis – la pensée des pratiques philosophiques, dans leurs implications expérientielles, affectives, linguistiques, narratives et éthiques. Le but principal a été de faire apparaître, à travers un regard qui survole la production intellectuelle de Ricoeur, la figure d'un sujet qui, non plus auto-posé de manière évidente, mais désormais libéré de ses propres narcissismes, se montre dans sa nudité interrogative, dans sa capacité de se mettre à l'épreuve de la vérité et de l'autre, en essayant de trouver sa place dans le monde, en se perdant et en se retrouvant dans ses propres œuvres. Ainsi, en développant sa nature théorique, ses méthodes et ses limites disciplinaires, nous avons montré que le lieu d'application de la philosophie est représenté par le « deviens ce que tu es », par le processus de formation de la personnalité. Renvoyé à sa liberté et à sa responsabilité, le sujet affirme son pouvoir-être comme une véritable œuvre herméneutique, pratiquée selon une méthode biographique dans le champ de l'agir humain, conçue comme une sagesse dont la tâche principale est éthique.

***The challenge of the lived sense.
Philosophical practices and biographical method, according to Paul Ricœur***

The philosophy considered in this paper is presented as a way to practice it during our personal search for meaning dealing with our own questions and ultimately giving meaning and direction to our lives. Going back to this original idea, we aim to recreate the "retreat" of Greco-Roman philosophy, and promote a style of « philosophical life » which sits within both our concrete history and our present age. In this regard, we have revisited the work of Paul Ricœur, revealing - in all its layers - the notion of philosophical practice, and with all its experiential, affective, linguistic, narrative and ethical implications. The main aim was to show, bypassing the intellectual production of Ricœur, the figure of a person who, no longer so self-evident, is freed of his narcissism, and who shows it through his open questioning, who is able to put his truth and other values to the test, who tries to find his place in the world, and who loses and finds himself through his actions. So, by developing its theoretical nature, its methods and its disciplinary boundaries, we have demonstrated that through the application of this philosophy, and through the training of one's personality « you become what you are ». Returned to their freedom and responsibility, the subject affirms their "to-be" as an authentic hermeneutic work, practised in the field of human action, according to a biographical method, and conceived as a wisdom, the main charge of which is ethical.

TABLE DES MATIÈRES

Table des abreviations	7
-------------------------------------	----------

Introduction	8
---------------------------	----------

PREMIÈRE PARTIE

LA MORT DU « JE » ET LA NAISSANCE DU « SOI »..... 24

1. Le Volontaire et l'involontaire. *Le mystère de l'existence incarnée..25*

1.1. <i>La décision. « Je décide », entre projet et destin.....</i>	35
1.2. <i>L'action. « Je meus mon corps », entre possibilité et impossibilité.....</i>	43
1.3. <i>Le consentement. « Je consens », entre liberté et nécessité</i>	56

2. *Interlude pratique. La transcendance du soi vers la vérité..... 79*

2.1. <i>Variations de méthode : les savoirs de l'expérience.....</i>	81
2.2. <i>La formation de soi. Le savoir éthopoïétique.....</i>	95
2.3. <i>Se réconcilier avec ses paroles. Apprendre à dialoguer</i>	116

3. *La chute de l'ange. Se lier à la Terre..... 135*

DEUXIÈME PARTIE

LES TRAVERSEES DU DEVENIR. *L'Homme faillible, entre le vital et le spirituel..... 142*

1. *L'Homme faillible. Le cogito brisé 143*

1.1. <i>Le sujet en relation au monde : la synthèse transcendantale</i>	155
1.2. <i>Le sujet en relation à la personne : la synthèse pratique</i>	160
1.3. <i>Le sujet en relation à soi : la synthèse affective</i>	164

1.3.1. <i>La question de l'identité : l'altérité constitutive du même</i>	175
2. <i>Interlude pratique. La transcendance du soi vers le monde</i>	180
2.1. <i>La méthode biographique confrontée à la perte du sens</i>	181
2.1.1. <i>Entre le logos et le pathos, l'éthos</i>	195
2.2. <i>L'autobiographie : à travers l'expérience, entre Erlebnis et Erfahrung</i>	205
2.2.1. <i>La fonction narrative. La recherche du temps perdu : le temps raconté</i>	217
2.3. <i>L'identité narrative : « Me voilà »</i>	232
3. <i>Même les anges hésitent : la recomposition du désir</i>	243

TROISIÈME PARTIE

LA SYMBOLIQUE DU MAL : *FUREUR, SYMBOLE, VALEUR.* 253

1. La Symbolique du mal : la vision « éthique » et la vision « tragique » du mal	254
1.1. <i>L'herméneutique des symboles et l'herméneutique du Soi</i>	264
1.2. <i>La Symbolique du mal : les symboles primaires de la faute</i>	287
1.3. <i>Le cycle des mythes</i>	294
2. <i>Interlude pratique : la transcendance du soi vers l'autre</i>	315
2.1. <i>La dialectique de la distanciation et de l'appropriation : l'autre face au soi</i>	319
2.2. <i>La refiguration de l'identité narrative : le soi face à l'autre</i>	327
3. <i>L'ange de l'Histoire : histoires qui soignent</i>	338

Conclusion. Contaminations génératives : quel soin possible par la philosophie ?	347
---	------------

INDEX NOMINORUM	363
------------------------------	------------

BIBLIOGRAPHIE	367
----------------------------	------------

Table des abreviations

Paul Ricœur :

- CI** *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969.
- DI** *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1965.
- FC** *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1988 (1^{er} éd. 1960).
- FC-HF** I. *L'Homme faillible*
FC-SM II. *La Symbolique du mal*
- HV** *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Esprit », 1964 (1^{er} éd. 1955).
- M** *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004 (1^{er} éd. 1986).
- MHO** *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2000.
- MV** *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1975.
- RF** *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, coll. « Philosophie », 1995.
- SCA** *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990.
- TA** *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Esprit », 1986.
- TR1** *Temps et récit. Tome 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1983.
- TR2** *Temps et récit. Tome 2. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1984.
- TR3** *Temps et récit. Tome 3. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1985.
- VI** *Philosophie de la volonté 1. Le Volontaire et l'involontaire*, préface de J. Greisch, Paris, Éditions Points, coll. « Essais », 2008 (1^{er} éd. 1950).

Introduction

Depuis les années quatre-vingts, dans certains pays – comme l’Allemagne¹, les États-Unis², la France³, Israël⁴, l’Italie⁵ – on assiste au surgissement d’une nouvelle discipline : les pratiques philosophiques. Le geste inaugural de ce savoir a été accompli par des philosophes qui, en reprenant de manière différente le travail entamé par Gerd B. Achenbach, ont ouvert leur profession à des questions essentielles qui portent sur le rôle de la philosophie dans la société et sur la tâche du philosophe à l’égard de l’humanité. Le but de la thèse est de prendre part au débat engagé dans la définition et dans le déploiement de la nature théorique de ces pratiques philosophiques, ainsi que de leurs limites disciplinaires, de leurs méthodes et de leurs domaines d’application, en essayant d’ouvrir l’horizon de la discussion vers des perspectives nouvelles, sous un jour à la fois épistémologique, anthropologique, historique et pratique.

La philosophie que l’on conçoit au sein de cet écrit et que l’on se propose de renouveler, en revenant à sa vocation originelle, représente une manière différente de la pratiquer au long d’un sentier de sagesse susceptible de se confronter aux questions du sens que se posent les individus, aussi bien que la communauté de notre époque. En particulier, on dévoilera que ses caractères essentiels la distinguent comme une *manière de vivre*, comme un *style de vie*, que l’on peut apprendre à exercer

¹ En 1981, le philosophe allemand Gerd B. Achenbach introduit le concept de « pratique philosophique ». L’année suivante il fonde la « Société pour la Pratique Philosophique » à Bergisch Gladbach. En 1997, elle deviendra « La Société Internationale pour la Pratique Philosophique » (*Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis*, IGPP), dont il sera président jusqu’au 2003. Consulter à ce sujet son livre *Philosophische Praxis. Vorträge und Aufsätze*, Köln, Dinter, 1984. Voir aussi son article *Was ist “Philosophische Praxis”* publié sur le site officiel de l’IGPP.

² Aux États-Unis, Lou Marinoff a débuté son activité de pratiquant philosophe en 1991. Assurément, il est le plus connu des pratiquants, mais aussi le plus controversé. Il a été président de la « Société américaine pour la philosophie, la consultation et la psychothérapie » (ASPCP). En 1998 il a fondé l’« Association américaine des philosophes praticiens » (APPA). Il a écrit *Plato Not Prozac*, New York, HarperCollins, 1999 ; *Philosophical Practice*, New York, Elsevier, 2001 ; *Therapy for the Sane*, New York, Bloomsbury, 2003.

³ En 1992, en France, le philosophe Marc Sautet (1947-1998) a inauguré le premier café philosophique. Au même moment il ouvrait aussi son *Cabinet de Philosophie*. Consulter à ce sujet *Un Café pour Socrate : comment la philosophie peut nous aider à comprendre le monde d’aujourd’hui*, Paris, Robert Laffont, 1995. Oscar Brenifier, docteur en Philosophie, a développé en France et partout dans le monde des ateliers de dialogue critique, inspirés par le dialogue socratique et par l’art de la maïeutique. Avec Isabelle Millon il a fondé l’« Institut de Pratiques Philosophiques » (IPP), à Argenteuil. Publié dans plus de 30 langues, il est l’auteur de plus de 40 ouvrages philosophiques et pédagogiques pour adultes et enfants. Consulter à ce sujet son site officiel : <http://www.pratiques-philosophiques.fr>.

⁴ Par la fondation, en 1989, du *Center Sophon*, à Jérusalem, la pratique philosophique arrive aussi en Israël. Le centre est dirigé par Shlomit C. Schuster, auteur de *Philosophy Practice. An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, Westport, Praeger, 1999.

⁵ L’Italie s’ouvrit à la pratique philosophique en 1999, par le mouvement du département de philosophie de l’Université Ca’ Foscari de Venise (Carlo Natali, Stefano Muso, Umberto Galimberti, Luigi Perissinotto, etc.) et par celui de l’association « Phronesis – Association Italienne pour la Consultation Philosophique » (Andrea Poma, Neri Pollastri, Davide Miccione, etc.). Pour une distinction entre pratiques philosophiques et consultations philosophiques voir le livre de Moreno Montanari, *Hadot et Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasfomazione*, Milano-Udine, Mimesis, coll. « Il corpo e l’anima », 2009, p. 159-200.

quotidiennement. La *biographie* en représente la méthode fondatrice (à la fois réflexive, phénoménologique et herméneutique), mais aussi l'origine (en tant que *bios*, source du questionnement philosophique), sa forme et sa matière en mouvement (en tant que lieu de sa mise à l'épreuve). En effet, la vie vécue est la source concrète et affective des dilemmes de l'homme, le lieu de naissance d'un sens que le sujet peut forger grâce à l'usage de divers exercices disciplinés et confrontés à l'art de l'imagination et de l'improvisation. En particulier, on montrera comment l'horizon dans lequel la pratique philosophique, et la méthode biographique qui la fonde, trouvent leur légitimité, leur expression et leur direction, est constitué par la dimension d'un « Soi » qui découvre son unité et sa limite avec le monde et l'histoire, avec les autres et la connaissance.

Tout d'abord, il s'agit de repenser l'histoire des idées, les concepts cruciaux et les problématiques importantes de la philosophie, dans une approche théorique et historique. Le projet qui guide cette thèse se propose ainsi comme une exploration et une confrontation, bien que non-linéaire ni chronologique, de certaines traditions de recherche spirituelle, aussi bien antiques que contemporaines, afin de comprendre quelles voies pourraient transformer l'existence – la nôtre propre et celle d'autrui – dans une conscience pratique de quête du sens. La première tradition à laquelle on a été amené à se confronter est celle de la philosophie gréco-romaine, au moins telle que la présentent Pierre Hadot et Michel Foucault⁶. Toute réflexion sur le rôle des pratiques philosophiques doit partir du fait que la philosophie antique était déjà et avant tout un *style de vie* : le choix d'une manière particulière d'exister dans le monde, l'expérience vécue de certains états et de certaines dispositions intérieures. En effet, en dépit des divergences théoriques qui les scindent, les deux savants de la philosophie ont souvent observé que les maîtres et les disciples de l'Antiquité philosophaient à partir de certaines conditions concrètes ayant tellement marqué l'essence de leur activité philosophique qu'elles ne pouvaient pas être éclipsées : le cadre de l'école philosophique, les genres littéraires les plus en vogue, les impératifs dogmatiques, les méthodes traditionnelles de raisonnement, mais surtout la nature propre de la *philosophia*. Ce qui faisait l'essentiel de la sagesse à cette époque était une forme de savoir qui ne s'épuise pas dans un système de conceptions abstraites, mais qui transforme activement l'existence de celui qui recherche une telle sagesse. C'est pourquoi la philosophie, depuis l'époque classique et de plus en plus avec les post-socratiques – les Cyniques, les Épicuriens, les Stoïciens –, avait fixé son objectif autour de la définition d'une certaine technique

⁶ Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, éd. revue et augmentée, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2002 (1^{er} éd. 1981). Du même auteur voir aussi, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1995 ; *La Philosophie comme manière de vivre, entretiens avec J. Carlier et A. I. Davidson*, Paris, Albin Michel, coll. « Itinéraires du savoir », 2001. Cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet, cours du collège de France (1981-1982)*, sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil, 2001. Du même auteur voir aussi, *L'Écriture de soi*, dans *Dits et écrits 1954-1988*, sous la direction de D. Defert et F. Ewald, avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 2001, vol. I, p. 1234-1249. Pour une confrontation entre les deux auteurs, voir M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci*, op. cit.

de vie (*tekhnê tou biou*) : un art ou une procédure d'existence réfléchie. Et c'est la liberté humaine qui s'accomplit dans cet art de soi-même, que l'on pratique soi-même, bien que toujours à l'intérieur d'un enseignement communautaire que l'on reçoit dans une des écoles philosophiques préalablement choisie. Dans l'Antiquité, le philosophe s'exerce ainsi à la sagesse grâce à une longue expérience et à l'éducation transmise par un maître. On peut en conclure que « l'exercice est tout » (« *μελέτη τὸ πᾶν* », Périandre de Corinthe, 627 av. J. C.), car il marque la différence entre le « non-sage », inconscient de sa condition, et le « non-sage » qui en est conscient et qui, dès lors, cherche à progresser en devenant meilleur.

Cette conception de la philosophie comprenait tout un corpus caractérisé par plusieurs attitudes : chaque école forgeait des modes de raisonnement, mais aussi ses propres exercices (*askêsis, meletai*), du corps et de l'esprit. Néanmoins, une des conquêtes théoriques de Hadot a été de démontrer qu'il y a, pour toutes les écoles et malgré cette différenciation, une unité profonde dans la fin recherchée par chaque exercice : le but de la pratique philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais aussi dans l'ordre du « soi » et de l'« être ». Le philosophe désire la sagesse, il s'efforce à une maîtrise de soi (*enkrateia*) et à une ascèse (*askêsis*) qui le font s'améliorer davantage. Une sagesse jamais atteinte, mais dont le seul fait de progresser en sa direction permet au philosophe de réaliser une « conversion⁷ » (*metastrophè*) dans sa manière de penser et, ainsi, dans sa manière d'être et d'agir, dans sa manière de vivre. Foucault désigne ces pratiques comme des « arts de l'existence », ou des « techniques de soi », tandis que Hadot les nomme « exercices spirituels », car à ses yeux le « mot “spirituel” permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu⁸ ». Avant d'introduire les analyses développées dans cette thèse, il faut souligner que la transformation accordée à l'individu qui pratiquait la philosophie n'était pas une forme d'individualisme hédoniste, mais un savoir du monde et un projet de monde, acquis grâce à une technique qui permettait au sujet de se positionner de manière correcte à l'intérieur de la totalité cosmique. En effet, pour Hadot, la finalité de ces exercices se déterminait par l'accomplissement de trois transcendances de l'ego perçu comme un épicentre : d'une part, la transcendance de l'ego dans la recherche de la *vérité*, une vérité qui aide surtout à dépasser le mépris du « faux je » pour accéder au « vrai soi », tel un sujet médiatisé et réfléchi, parce qu'il accepte de se mettre en question ; de l'autre, la transcendance de l'ego vers le

⁷ Cf. P. Hadot, « Epistrophè et metanoia », dans *Actes du XI congrès international de Philosophie*, Bruxelles, 20-26 août 1953, vol. XII, p. 31-36 : « Plus et mieux qu'une théorie sur la conversion, la philosophie est toujours restée elle-même essentiellement un acte de conversion. » Hadot signifie par là un arrachement par rapport à l'aliénation de l'inconscience. Ce texte est publié également dans *Exercices spirituels*, *op. cit.*, p. 223-235. L'auteur distingue différentes techniques de transformation de la réalité humaine : une conversion-retour vers l'origine, l'*epistrophè* platonicienne, qui vise un changement d'orientation, un retour à soi ; une conversion-rupture, une *metanoia*, qu'on retrouve dans la tradition chrétienne et qui vise un changement de la pensée, une rupture profonde de l'intégralité de l'être humain singulier.

⁸ *Ibid.*, p. 21. Voir aussi du même auteur *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 21-22.

cosmos, une transcendance qui permet de ressaisir le lien primordial du « soi » avec le monde (la nature et la société) ; enfin, la transcendance de l'ego vers l'*autre* que soi, qui se réalise lorsqu'on se découvre dans l'« inter-être ». Ces transcendances ont déterminé la division de cette recherche en trois parties : les transcendances tracent le chemin que le sujet doit entreprendre pour devenir soi-même, pour revenir à sa véritable liberté et à sa responsabilité, en se décentrant de son ego afin d'accéder à une dimension plus universelle.

On se propose donc de réfléchir sur l'importance et sur la nécessité de se consacrer avec constance et discipline aux différents exercices spirituels qui conduisent le sujet à approfondir sa vision du monde et sa façon de vivre, à travers une formation de soi permanente qui relie le discours philosophique à l'expérience vécue. Mais si on ambitionne de récupérer une conception de la philosophie en tant que *manière de vivre*, comment doit-on la pratiquer aujourd'hui ? Comme le dit Friedrich Nietzsche⁹ : il faut se tourner vers les écoles antiques comme vers des sortes de laboratoires d'expérimentation, grâce auxquels on peut découvrir, observer et comparer les implications propres aux expériences spirituelles qu'ils proposaient. Néanmoins, restaurer les voies de la sagesse antique nécessite un renouvellement adapté à l'histoire concrète et aux besoins propres à l'époque actuelle. C'est pourquoi on récupérera les exercices de la philosophie antique tout en les séparant des éléments cosmologiques, mythiques ou dogmatiques qui les accompagnent. Cependant, à travers cette *renovatio* on est confronté à d'autres problématiques fondamentales : y a-t-il une méthode spécifique pour approcher cette sagesse conçue comme une manière de vivre ? Quels sont ses finalités et ses enjeux ? Peut-on en élargir son utilisation à d'autres domaines ? Lesquels ? En faisant émerger les apports et les limites de la philosophie antique, on pourra ainsi envisager un nouveau portrait de l'homme adulte et de la *sagesse* (un savoir de l'expérience), susceptible d'apporter une réponse efficace et adéquate aux questions qui sont posées sur la méthodologie, les buts et les enjeux des pratiques philosophiques.

Dans cette introduction il faut souligner et expliciter qu'une autre question, une autre observation préalable et sous-jacente a influencé cette recherche. En effet, à l'heure actuelle, pour différentes raisons, théoriques ou pratiques, nombre de philosophes praticiens s'interdisent toute interventionnisme dans le domaine du *bios* et de la biographie. Ils reconnaissent que, selon une démarche platonicienne, l'interpellation du sujet derrière le questionnement philosophique doit disparaître pour faire surgir le *logos*. D'après eux, le souci de la vie et de soi semble surgir à Rome, pendant la période hellénistique, comme une sorte de « décadence » par rapport à la quête

⁹ Voir F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, 1878, trad. R. Rovini, *Humain trop humain. Un livre pour esprits libres suivi de Fragments posthumes (1876-1878)*, texte et variantes G. Colli et M. Montinari, revue par M. B. de Lunay, Paris, Gallimard, coll. « Œuvres philosophiques complètes III », 1988.

métaphysique des transcendants. D'ailleurs, selon leur point de vue, la philosophie de l'époque moderne se fonde sur les présupposés de l'anthropologie, elle-même enracinée dans une idée du sujet qui, en se plaçant au centre de toute enquête (en tant qu'origine et but de toute recherche), a trop souvent perdu l'autre caractéristique fondamentale de la sagesse : la sagesse du monde. Si la finalité de la sagesse du monde est de promouvoir l'adhésion spontanée de la conscience à la normativité naturelle, ou à la conscience cosmique, dans la Modernité, au contraire, l'autobiographie montre la manière dont le « je », et non pas le monde ou la vie organique, occupe le centre de la scène. Ainsi, dans son intention de récupérer un rôle, ou sa place, le sujet devient le protagoniste et transforme la technique de la philosophie en un moyen d'exhibition narcissique. Le sujet devient solipsiste et auto-référent : parler de soi, qui dans l'Antiquité constituait un tabou rhétorique et moral, et se positionner comme origine et comme fin du discours, sans se mettre réellement en question, finit par bouleverser le dialogue et la connivence avec soi-même, avec l'autre et avec le monde. Par conséquent, ces pratiquants reconnaissent que la démarche de la philosophie, surtout dans la forme du dialogue d'inspiration socratique, qui est la forme la plus répandue à l'heure actuelle, doit être une démarche structurante : elle doit poser la pensée logique comme une activité en soi, qui n'est reliée ni à des éléments existentiels, ni à des éléments sociaux, ni à des éléments imaginatifs. La pensée doit apprendre avant tout à se penser elle-même, à se mettre à l'épreuve des autres pensées, car cette activité constitue le sujet de manière plus essentielle. En effet, comment se penser soi-même, le monde et les autres, si l'on n'apprend pas à penser ? Comment penser et vivre si l'on n'apprend pas à se détacher de soi-même pour suivre un chemin non plus subjectif mais objectif ?

Ici on n'a pas voulu critiquer cette formulation, mais on a tenté, au contraire, de compléter et d'intégrer ces démarches qui structurent la pensée critique. En effet, dans cette thèse il est question d'accepter cette contestation du sujet autarcique et égocentré : il faut poursuivre une contestation relative au sujet qui proclame son identité et sa vérité comme des données acquises de manière évidente. Toutefois, il est aussi question de trouver une forme de savoir qui ne porte pas seulement sur les objets de la connaissance, ou sur les procédures dialectiques ou argumentatives de la pensée logique, mais aussi sur la manière de vivre et d'exister d'un sujet qui tente de dépasser les scissions entre soi et soi-même, entre soi et les autres, entre soi et le monde, grâce à une responsabilité qui répond de sa parole et de son geste. Dès lors, la question qui s'est imposée pendant les années de recherche qui ont mené à cette thèse était liée aux problématiques qui concernent l'essence de la philosophie et la place que le sujet y recouvre : on voit que, pour réaliser une transformation dans la manière d'être et de penser, il ne suffit pas de communiquer un discours ou d'apprendre les règles du dialogue, mais qu'il faut plutôt envisager une implication totale de la sphère pratique et de la détermination subjective – celle de la vie quotidienne, des émotions, de la volonté, de l'imagination

ou des désirs –, considérées comme non réductibles à une raison universelle, ou à une vérité de principe. Une philosophie qui ne considère pas ces domaines risque de devenir un édifice conceptuel abstrait et dépourvu d'un quelconque rapport avec la vie et avec l'expérience humaine. D'ailleurs, comme l'affirment Foucault et Hadot, il semble que la formule socratique « Prends soin de toi-même » (Platon, *Alcibiade*, 102d ; *Apologie de Socrate*, 36c) a inauguré la conscience toujours plus approfondie du « sujet », de sa personnalité, des mouvements et des tremblements de son cœur, de son expérience dans la vie quotidienne. Le platonisme, l'aristotélisme, l'épicurisme et le stoïcisme se sont également accordés pour reconnaître une valeur du « soi », en essayant de construire ce noyau intérieur de liberté à travers les exercices spirituels qui garantissent une indépendance du jugement dans la relation aux désirs et aux passions. Dès lors, aujourd'hui, comment pourrait-on supposer un savoir qui se charge de la formation d'un « soi » adulte, non égocentré mais responsable de sa vie, face à l'autre et face au monde ?

Pour répondre à ces questions on suivra une double perspective, un double parcours. D'une part, en s'appuyant sur l'œuvre de Paul Ricœur, en particulier sur son œuvre de jeunesse, *La Philosophie de la volonté*, on présentera un arrangement théorique, épistémologique, méthodologique et anthropologique qui se révélera approprié pour soutenir une enquête sur la pratique philosophique. En effet, à partir des années 1940, pendant les deux décennies où il s'est consacré à la réalisation de ce premier texte relatif à une « philosophie de la volonté », Ricœur a mis en place les thématiques et les problématiques qui caractériseront toute son œuvre. Dans sa globalité, celle-ci apparaît aujourd'hui riche et diversifiée, comme animée par un approfondissement et un changement d'intérêt permanent, mais déjà dans *La Philosophie de la volonté* on peut ausculter le cœur de son philosophe, entrevoir les questions, légitimes et éternelles, qui l'interpellent, distinguer les exigences, théoriques et pratiques, qui orienteront les variations de sa méthode. Dans ce panorama, dont le centre d'intérêt est parfois dévié et parfois amplifié, on perçoit la figure d'un auteur toujours cohérent dans sa posture de philosophe-questionneur. Un penseur patient et passionné, humble et courageux. Un écrivain qui, à travers un langage rigoureux, mais en s'exprimant aussi de façon poétique, par des vrais chants lyriques¹⁰, est soucieux de sauvegarder l'intégralité du soi humain dans son rapport au monde. Un homme conscient qu'un être authentique est un être lent qui procède sur un terrain toujours incertain, sans pour autant refuser les réponses créatives surgies sur la faille qui sépare la pensée qui problématise du rien atonique de la dispersion. Dès lors, on analysera son œuvre sur la volonté qui, dès le début, pourra aussi se dire une philosophie de la liberté humaine, à travers

¹⁰ En ce qui concerne les œuvres de Paul Ricœur, consulter la Table des Abréviations. En ce qui concerne le lien primordial entre l'homme et le monde, voir P. Ricœur, VI, œuvre riche en moments descriptifs dédiés à ce mystérieux lien originel, à cette « consonance intime » (*ibid.*, p. 36), où se manifeste « le pacte originel de la conscience confuse avec son corps et le monde », (*ibid.*, p. 37-38).

une analyse *synchronique* qui sera développée en trois temps différents : une étude sera dédiée au *Volontaire et l'involontaire*, une autre enquête sera consacrée à *L'Homme faillible* et une dernière analyse sera développée autour de *La Symbolique du mal*.

D'autre part, on associera à chacune de ces trois analyses une sorte d'*interlude pratique*. Il s'agira ici de présenter une réflexion *diachronique* de l'œuvre de Ricœur, en la concevant comme le geste même de sa pensée et de sa manière de vivre :

...comprendre une pensée comme une *œuvre*, c'est savoir que ce qu'il y a en elle de plus intéressant n'est pas toujours l'hypothèse dont elle part, la manière dont elle procède et les conclusions sur lesquelles elle débouche ; c'est savoir qu'à côté des thèses et des contradictions, il y a aussi des présupposés, des accents, des digressions, des suspens, des lacunes, des non-dits, des choix et des sympathies, des espoirs et des tensions¹¹.

En s'appuyant sur la thèse commune à plusieurs interprètes de son œuvre (Domenico Jervolino et Lorenzo Altieri, par exemple¹²), on affirmera que le cœur de sa pensée est constitué par la *question de l'homme* : selon Ricœur, le lieu réel d'application de la philosophie est représenté par le « deviens ce que tu es », mis en place et pratiqué dans le champ de l'agir humain, conçu comme « praxis ». En particulier, le but sera de faire jaillir, à travers un regard qui survole toute sa production intellectuelle, la figure d'un sujet qui, non plus auto-posé de manière évidente, mais désormais libéré de ses propres narcissismes, se montrera dans sa nudité interrogative, dans sa capacité de se mettre à l'épreuve de la vérité et de l'autre, en essayant de trouver sa place dans le monde, en se perdant et en se retrouvant dans ses propres œuvres. Un tel sujet sera ainsi renvoyé à sa liberté car, privé de toute *hybris*, il affirmera son pouvoir-être, en exprimant ses capacités pratiques et éthiques dans la communauté des personnes.

D'ailleurs, après la leçon des maîtres du soupçon (Karl Marx, Nietzsche et Sigmund Freud) et suivant la contestation du sujet propre au structuralisme, l'homme devra s'affranchir de ses illusions : non plus origine fondatrice, la conscience deviendra la *tâche* d'un travail long et pénible par lequel le sujet pourra enfin se reconnaître dans les traces de l'autre que soi. Un travail de perte et de reconquête où le sujet pourra se métamorphoser grâce aux figures, aux symboles et aux mythes de

¹¹ Cf. Silvano Petrosino, *Jacques Derrida et la loi du possible*, trad. J. Rolland, Paris, Cerf, 1994 (1^{er} éd. 1983), p. 20.

¹² On rejoint ici la thèse de Domenico Jervolino qui a affirmé que « la question de l'homme » et sa mise à l'épreuve représentent le cœur propulseur de toute la philosophie ricœurienne. Voir de l'auteur, *Il Cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, préface P. Ricœur, présentation T.F. Geraets, Napoli, Procaccini Editore, 1984. Lorenzo Altieri, en récupérant la thèse de D. Jervolino, nous conduit à travers les différentes métamorphoses du sujet, dans son *Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricœur*, Napoli, La città del sole, coll. « Il pensiero e la storia », 2004. Cette interprétation a été également récupérée et prolongée par Jean-Luc Amalric, dans son article intitulé « Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne », dans *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 2, n° 1, 2011. Enfin, Yasuhiko Sugimura a justifié l'idée d'une continuité entre la première œuvre anthropologique de Ricœur, *L'Homme faillible*, et celle de *Soi-même comme un autre*, dans son article intitulé « L'homme, médiation imparfaite. De *L'Homme faillible* à l'herméneutique du soi », dans l'ouvrage collectif, *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 195-217.

la souffrance et de la fragilité humaine qui marquent ses propres limites : on verra en particulier la limite de la *raison incarnée*, celle du *temps* et celle du *mal*. La réflexion, unie à la capacité de penser et d'imaginer autrement (y compris celle de se penser et de s'imaginer autrement), sera l'instrument que l'homme peut utiliser pour faire face aux paradoxes, à l'absurde et à la perte du sens, en conquérant toujours plus d'humilité et de courage. En particulier, on cherchera à montrer comment les pratiques philosophiques interviennent ici afin d'aider le sujet sur le chemin de son propre devenir, entre son destin (son héritage, historique et biologique) et son projet (son choix volontaire de vie). Comment elles sont impliquées dans une véritable *herméneutique du soi* s'exprimant à travers la médiation des signes (les paroles, dans la transcendance vers la vérité, vers un soi plus intime), des récits (dans la transcendance vers le monde, vers un soi qui se réalise comme un projet de monde), des symboles et des textes (dans la transcendance vers l'autre, vers un soi conçu comme un autre).

En effet, depuis le début de mon doctorat de recherche en 2010-2011, j'ai expérimenté diverses pratiques, jusqu'à esquisser le canevas que j'essaie de proposer dans ces pages. Je présenterai seulement certains exercices spirituels choisis parmi ceux que j'ai connus au cours de ces années de recherche et que j'ai pratiqués au sein de l'association *Philo – Pratiques Philosophiques*, de Milan¹³, dans *L'Institut de pratiques philosophiques*¹⁴, d'Argenteuil, et dans la *Fondation – Vocation Humaine*, de Buenos Aires¹⁵. Je me consacrerai surtout à l'étude du dialogue critique, de la pratique de l'(auto)biographie (de l'écriture de soi ou du récit d'une vie), de l'exercice de lecture du texte (texte compris au sens vaste et général, du symbole jusqu'au mythe), principalement dans le cadre d'une éducation des adultes. En introduisant ces pratiques, on essayera de démontrer comment l'étude et l'enseignement même peuvent prendre une nouvelle tonalité, en incarnant l'idéal de l'*épistémé* avec laquelle s'accordait la philosophie antique : un savoir assimilé à un *savoir être*, un *savoir-faire*, un *savoir vivre ensemble*. En ce sens, on démontrera comment la philosophie maintient son rôle de

¹³ L'association *Philo – Pratiques philosophiques* a été fondée en 2006, à Milan. Elle offre une spécialisation supérieure en « Analyse biographique à orientation philosophique » (qui dure quatre ans). Elle met aussi à disposition un centre culturel très vivant, où sont proposés des séminaires et des journées dédiées aux pratiques philosophiques, à la littérature, aux psychologies des profondeurs, à la pédagogie du corps. Je me suis formée dans cette école. Aujourd'hui, je fais partie du conseil d'administration de l'association et je m'occupe de l'organisation du centre culturel.

¹⁴ *L'Institut des pratiques philosophiques* a été fondé et il est dirigé par Oscar Brenifier et Isabelle Millon. On y propose des ateliers de dialogue socratique, avec les adultes et les enfants, pour tous les cas où un dialogue critique peut être ouvert, au-delà de la forme solipsiste du monologue ou de la forme moins rigoureuse de la simple discussion.

¹⁵ La *Fondation Vocation humaine* a été fondée par Bernardo Nante en 2005, afin de créer un lieu où la philosophie soit conçue comme une forme de vie et comme un engagement spirituel. Cette école est ouverte à tous les adultes, sans aucune finalité professionnelle, elle offre une formation structurée mais ouverte à la vocation humaine, un parcours d'auto-conscience et de croissance, par lequel chacun peut élargir sa vision cosmique et devenir un philosophe *cosmo-visionnaire*. La *Fondation* organise aussi de nombreuses activités didactiques, scientifique, artistique, culturelle et de solidarité.

formation, sa démarche pédagogique, mais surtout son statut *psychagogique*¹⁶ et *éthopoétique*¹⁷.

Dans la première partie de ce travail de thèse, « Paul Ricœur et les nouvelles pratiques philosophiques. La mort du “je” et la naissance du “soi” », on s’interrogera sur les enjeux et les finalités, théoriques et pratiques, de la philosophie conçue comme une manière de vivre, propre au sujet qui se dénuide de ses fausses images narcissistes pour les questionner et pour aspirer ainsi à un soi médiatisé et réfléchi. En effet, pour justifier et légitimer la biographie comme la méthode des pratiques philosophiques, tout en montrant comment une telle méthode réalise les trois transcendances de la perspective égotique, il est impératif de répondre aux questions concernant les possibilités et les impossibilités propres au sujet. Il s’agit d’enquêter sur sa liberté concrète, une liberté confrontée toujours au monde, à la nature, au choix, à la nécessité. Ainsi, dans un premier moment, on étudiera le premier volume de *La Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l’involontaire*.

En concomitance avec la publication de deux monographies sur les deux maîtres les plus influents de sa première formation de type existentialiste (Karl Jaspers et Gabriel Marcel¹⁸), Ricœur réalise ce premier volume, terminé en 1948 et publié en 1950. Il faut rappeler que la rédaction de cette œuvre, la première et la dernière sur la phénoménologie pure, a été interrompue par son incarcération en Allemagne (Poméranie, 1940-1945). Ce n’est qu’après les cinq années passées dans les champs de détention que l’auteur reprendra la rédaction définitive de son projet et il le présentera comme travail de thèse doctorale à la fin des années quarante, en marquant ainsi le début de son activité universitaire par un texte qui montrera aussitôt sa spécificité et son originalité, mais aussi ses limites structurelles. *Le Volontaire et l’involontaire* se présente comme un essai de psychologie phénoménologique individuelle et module, de manière singulière, tantôt la méthodologie traditionnelle de la phénoménologie tantôt les apports thématiques, existentiels et anthropologiques, liés aux questions du *corps-propre*, de la *liberté* et du *sens*. Son but central est d’exposer une eidétique des structures essentielles du phénomène de la « volonté », en poussant le plus loin possible la description pure, héritée de la méthode d’Edmund Husserl. Ricœur conduira cette description jusqu’à

¹⁶ Terme utilisé par P. Hadot pour justifier les répétitions, les incohérences et les apories dans lesquelles la pensée semble s’enfermer chez Platon, chez Aristote et chez Plotin. Il reprend la position de Pierre Courcelle selon laquelle un texte doit s’interpréter en fonction du genre littéraire auquel il appartient. Il peut donc affirmer que les œuvres de l’Antiquité n’étaient pas composées pour exposer un système, mais pour produire un effet de formation chez le lecteur. Les écrits de l’Antiquité ont une valeur *psychagogique*.

¹⁷ Dans la première partie de *L’Herméneutique du sujet* (p. 227), Foucault qualifie le savoir pratique des exercices de l’Antiquité comme un savoir *éthopoïétique* : « *Éthopoïein*, ça veut dire : faire de l’*éthos*, produire de l’*éthos*, modifier, transformer l’*éthos*, la manière d’être, le mode d’existence d’un individu. Ce qui est *éthopoïos* c’est quelque chose qui a la qualité de transformer le mode d’être d’un individu. » Foucault trouve l’adjectif « éthopoétique » chez Plutarque (*Vies*, « Périclès », 153b) et chez Denys d’Halicarnasse (*Les Orateurs antiques*, « Lysias », § 8).

¹⁸ Voir M. Dufrenne et P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l’existence*, Paris, Éditions du Seuil, 1947 ; P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Temps présent, 1948 ; P. Ricœur « Réflexion primaire et réflexion secondaire chez Gabriel Marcel (1984) », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1992, p. 46-67.

la limite du projet phénoménologique lui-même, en modifiant la réduction eidétique selon son exigence particulière de redessiner le contexte où recevoir et soutenir la question du *cogito intégral*, à savoir la question d'un *cogito* incarné et en situation (avec un *c* minuscule, à la différence du *Cogito* idéaliste-cartésien).

En particulier, Ricœur caractérise son enquête phénoménologique par un virage et une flexion pratiques qui le conduisent à aborder les conditions et les circonstances, ainsi que les limites et les obstacles, propres à l'expérience vécue par un sujet situé dans le monde. Dès lors, la réduction eidétique ne fera pas surgir une conscience pure, mais une volonté en dialogue permanent avec son corps et avec le monde, avec son projet existentiel (son tendre et son décider, en action), mais aussi avec son destin (la nature et la nécessité, extérieures et intérieures). Pour être décrite et comprise, la volonté fait donc appel à une philosophie réflexive qui, en renonçant au sujet conçu comme une pure entité eidétique et abstraite, est capable de le saisir comme une entité dévoilée dans son unité paradoxale et dans sa multiplicité concrète, comme un être qui réside dans une époque historique spécifique, dans une région délimitée du monde, incarné dans un corps et dans une biographie. Dans ce sens, extirpée toute idée de commencement absolu de la pensée, chez Ricœur il s'agit uniquement d'utiliser une méthode de réduction particulière qui va progressivement de l'abstrait au concret. C'est pourquoi, bien qu'il adopte l'analyse phénoménologique, notre auteur la déclare non exhaustive : la phénoménologie élabore la première relation, et la plus adéquate, de la pensée à la réalité mais, face à ces éléments qui ne peuvent pas être réduits à titre définitif (l'historicité et l'être en situation, l'affectivité et l'« animalité » du cogito), la phénoménologie découvre les limites imposées à son analyse eidétique.

On s'interrogera surtout en essayant de comprendre comment ces données irréductibles et inobjectivables se condensent dans l'arc des expériences engageant la relation qui s'instaure entre le sujet et sa capacité particulière de donner du sens à son vivre, sous le signe de l'action : il s'agit de comprendre que le sujet ne s'exprime pas seulement dans l'intelligence de la parole et du geste, il se réalise aussi en assumant une attitude particulière au moment même où il décide quel type de rapport entretenir avec le monde, en choisissant la direction à prendre au long du chemin qui devrait le conduire à exprimer son choix de vie, à entrevoir une certaine vérité. Le seuil ouvert sur la question du sujet a été ainsi franchi et ce premier pas ne marquera que le début d'un long chemin. En particulier, on analysera comment, au moment où il ébranle les vieilles théories volontaristes (propres à un sujet idéal, souverain et autarcique) en dépassant aussi l'existentialisme « noir », propre à la phénoménologie et à l'ontologie de l'être et du néant de Jean-Paul Sartre, Ricœur accepte de participer de manière active aux apories et au « *mystère central de l'existence incarnée*¹⁹ ». Ainsi, dans cette

¹⁹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 23.

première partie de la thèse il sera question de démontrer comment le fait de penser l'indépendance de la volonté implique le fait de la percevoir sur le fond de sa dépendance, relative à la multiplicité dont elle surgit.

Dans un second moment, on proposera un *interlude pratique*, qui montrera qu'ici se dessine aussi la tâche de l'homme, celle qu'il peut choisir d'exécuter ou pas. Une telle tâche se présente comme un parcours d'humanisation qui conduit à la conquête du cogito intégral, à la formation de l'individu (du latin *individus*, indivisible ; *individuum*, atome), compris non pas comme la personne que l'on croit être et qui se réduit à la partie consciente (le Cogito cartésien et le sujet conçu de manière idéaliste), mais comme l'unité psychique, même si contradictoire et aporétique, propre au *Soi* continuellement en devenir, telle un sujet incarné, médiatisé et réfléchi. Ce parcours sera conçu avant tout comme un chemin d'incarnation par lequel abandonner tout désir d'immortalité et d'autonomie absolue, en participant au mystère inhérent à la vie et en acceptant que la « seule » liberté possible est une « liberté seulement humaine ». La voie de l'individuation passe à travers cette acceptation, par l'acceptation des dimensions involontaires de l'existence, où l'on peut connaître son propre destin et où un projet réellement authentique peut se transformer en une vocation profonde, en un appel qui engage toute l'existence. Mais comment progresser vers cette voie ? En se confrontant à cette question, la philosophie peut revenir à la conception antique de « vie philosophique », tout en la renouvelant.

On étudiera cette notion, surtout en montrant certains aspects du chemin que l'homme peut entreprendre lorsqu'il décide de transcender vers la vérité : en traversant ces dimensions involontaires le sujet se retrouve confronté au tragique de la raison, un involontaire qui l'habite jusqu'à son intimité la plus profonde (l'inconscient), en déterminant le fait que la conscience ne coïncide pas avec la conscience de soi. Ainsi, on traversera le *tragique de la raison*, en découvrant le non-savoir, y compris le non-savoir de soi, en dévoilant les illusions propres à une « conscience fausse ». Toutefois, la déconstruction du sujet ne représente pas la fin ou la mort du sujet, elle montre uniquement qu'un tel sujet ne peut être envisagé qu'après avoir répondu à cette longue série de questions : que puis-je connaître, que dois-je faire, que puis-je espérer ? Ainsi, on présentera le long chemin phénoménologique et herméneutique au long duquel le sujet peut apprendre à se connaître et à se constituer, en *ad-venant*. Notamment, à partir de la mort de son « Je » narcissiste, le sujet pourra se mettre en question et se confronter à différentes médiations : à travers l'action, le langage, le récit, la relation éthique car, bien que dissimulé, il est le sujet qui s'exprime par ces différentes pratiques, dans la transcendance de soi vers la vérité. D'ailleurs, il sera surtout question d'observer comment ce parcours réflexif, de style phénoménologique et herméneutique, peut offrir un guide pour s'interroger sur la méthode des pratiques philosophiques. Ainsi, la première pratique que l'on examinera sera celle

des signes, celle des paroles, conçues comme le corps de la pensée déçue, par lesquelles l'homme dit, explore et construit sa relation au monde, à l'autre et à soi.

Dans la deuxième partie de ce travail de thèse, « Les traverses du devenir. *L'Homme faillible*, entre le vital et le spirituel », le sujet sera confronté à son identité particulière, une identité qui affronte le *tragique du temps*, égaré parmi plusieurs expériences vécues, entre ce qu'il a été et ce qu'il va devenir, entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente, entre son destin et son projet personnel. Il s'agira de dévoiler comment l'identité du sujet, insaisissable et émiettée, peut être reconnue, mais aussi constituée et créée, au cours de l'existence, dans le rapport fragile à son désir. Quelles difficultés cette identité rencontre-t-elle ?

Dans un premier moment, on se consacrera à l'étude de *L'Homme faillible*. Dix ans après la sortie de son premier volume, Ricœur publie le second, intitulé *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité* (1960) – composé de deux tomes, *L'Homme faillible* et *La Symbolique du mal*. Dans le premier tome, l'auteur est poussé par la nécessité d'enlever les parenthèses à la faute et d'amplifier l'analyse sur la volonté en incluant l'étude d'une volonté considérée comme maligne et méchante. Ce geste marquera le passage d'une phénoménologie pure à une phénoménologie herméneutique qui enlève les parenthèses de l'abstraction précédente en abordant les thèmes de la *faute* et du *mal*, comme celui de la *transcendance*. D'ailleurs, cette œuvre a été conçue pendant la seconde moitié des années cinquante, au moment où, influencé par les tendances culturelles de son époque, Ricœur se consacre à la révision de la « question du sujet²⁰ ». En effet, dans ces années éclate une grave crise de la *philosophie de l'esprit* : la philosophie réflexive avait été comprise, jusqu'alors, comme le courant de pensée dominant dans le panorama intellectuel français mais, désormais, elle doit se confronter aux nouvelles sciences humaines et faire face à une grave contestation qui l'attaque et la secoue à la base de son fondement, le sujet. En tant que membre de la tradition de la philosophie réflexive, notre philosophe répond à cette crise et s'engage dans une réflexion rigoureuse et capable d'imaginer un autre chemin possible. En particulier, Ricœur affronte le *défi de la sémiologie*, en repoussant tout déni ou toute dissolution de la subjectivité. Toutefois, il décline ce défi de manière très originale : il se confronte et il accueille à la fois la contestation du structuralisme et la démarche critique du soupçon, propre à la psychanalyse de Freud. Ainsi, il récupère la contestation structuraliste et celle freudienne du sujet dans le cours de son chemin anthropologique et herméneutique particulier. Cela caractérisera sa façon de reprendre la tradition réflexive et d'aborder la thématique de la subjectivité, qu'on peut envisager comme la question centrale de toute son œuvre, comme le cœur propulseur de toute sa réflexion. Finalement, le sujet n'est plus conçu comme le « fondement, l'origine même de

²⁰ Cf. P. Ricœur, CI, p. 233.

toute signification, je veux dire la conscience²¹ », il deviendra lui-même une énigme, conflit, ambiguïté constitutive, jusqu'au point où Ricœur sera obligé de reconnaître que « la question de la conscience est aussi obscure que la question de l'inconscient²² ». Dès lors, après avoir approfondi *l'involontaire du corps*, dans l'étude du premier volume, on pourra se consacrer à l'examen anthropologique de la *disproportion psychique*.

Dans *L'Homme faillible*, Ricœur tente d'abandonner le terrain neutre de la description eidétique précédente, car il aspire à tracer les contours de l'expérience intégrale du cogito, de l'homme conçu dans sa concrétude biologique, historique, psychologique et sociale. Il s'agira alors de prendre les mesures de la passivité, de cette passivité qui empêche le Cogito d'origine cartésienne de se situer de manière autonome et immédiate, en l'obligeant, au contraire, à s'ouvrir à l'altérité présente à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur de soi-même. À la différence du premier volume, le cogito se lance dans ce défi et se découvre *brisé*. Cela signifie que l'identité n'est pas une donnée immédiate de l'autodétermination du « je », mais le résultat d'une dialectique incessante entre le soi et l'autre. Se connaître soi-même signifie toujours se reconnaître à travers la médiation de l'altérité (des signes, des œuvres et des visages, dans lesquels elle se manifeste), après une phase d'extranéité et d'aliénation avec soi-même. Au moment où il pourra regarder en arrière, car beaucoup de chemin aura été accompli, Ricœur écrira que :

Le sujet, affirmais-je, ne se connaît pas lui-même de manière directe, mais seulement à travers les signes déposés dans sa mémoire et dans son imaginaire par les grandes cultures. Cette opacité du *Cogito* ne concernait pas en principe la seule expérience de la volonté méchante, mais aussi toute la vie intentionnelle du sujet²³.

On s'attardera surtout sur l'analyse empirique de la faillibilité, en démontrant qu'elle se présente comme une tentative de synthèse anthropologique. En particulier, on dévoilera comment le négatif, présent dans le premier volume, est changé par une « ontologie de la disproportion » du soi à soi-même, d'un soi pascalien divisé entre un pôle d'infinitude et un pôle de finitude. L'homme est en conflit entre un caractère fini et un désir de bonheur infini, entre un regard situé et un langage virtuellement illimité, un soi toujours scindé par une poussée vitale confuse et une aspiration spirituelle idéale. Toutefois, on tentera de saisir le profil d'un homme conçu dans sa totalité, en tant qu'être cognitif, pratique et affectif, en relation aux choses, aux autres et au monde, perpétuellement obligé d'opérer des médiations. Par conséquent, on pourra démontrer comment l'exercice philosophique ne consiste pas en une ascèse : s'il y a transformation, celle-ci s'effectue dans la médiation entre l'ordre vertical et l'ordre horizontal, comme une négociation entre la pensée et la

²¹ Cf. P. Ricœur, CI, p. 101.

²² *Ibidem*.

²³ Cf. P. Ricœur, RF, p. 30.

vie, entre l'universel et le particulier, entre un « je » auto-posé et stable et un soi émiétté dans ses différentes expériences, un soi en devenir. Au long de cette voie, Ricœur nous amènera à l'intérieur des plaies de notre chair, dans le vif du vertige du monde que nous habitons, de ce monde qui nous habite, mais qui, pour autant, n'apparaît pas davantage familial ou immédiatement compréhensible. À partir de là, abandonnés nos ancrages spéculatifs et nos dichotomies traditionnelles, nous pourrions nous confronter à une écriture traversée par les signes et les blessures que le temps, la chair et, dans un sens plus général, l'expérience vécue, infligent à notre liberté. Mais qu'est-ce que cela indique pour les pratiques de s'ouvrir aussi aux dimensions de l'affectivité et de la passivité humaines ?

Dans un second moment, dans l'interlude pratique, on montrera que si dans *L'Homme faillible* Ricœur accentue les traits de passivité et de vulnérabilité de l'homme, la disproportion originelle du soi à soi-même, dans les dernières œuvres il en reconnaît les capacités : la capacité de parler, d'écrire, de raconter, d'agir, de promettre et de s'affirmer. Donc, on cherchera à exposer comment l'homme est en quête de son unité, en se confrontant au *tragique du temps* (de l'oubli), en essayant de médiatiser ses conflits (cognitifs, pratiques, psychiques), à travers ces capacités. Toutefois, pour dégager la valeur effective de ces dernières, il faut comprendre que le sujet est plongé dans le monde, confronté à sa société, à ses requêtes et à ses valeurs. C'est pourquoi on présentera le contexte sociologique dans lequel surgit la crise du sujet et de son identité, en essayant d'en démêler les causes et les implications psychologiques et épistémologiques, pratiques et éthiques. Le but de ces pages sera de montrer comment les capacités de l'homme peuvent être conçues comme des qualités à exercer à travers des pratiques philosophiques, des exercices spirituels impliquant le sujet et sa relation à soi et au monde, dans un contexte à la fois affectif et éthique. En particulier, on se consacrera à l'étude du récit de soi et de l'autre, en exposant le pouvoir de la fonction narrative et imaginative.

Dans la troisième et dernière partie de la thèse, « La vision "éthique" et la vision "tragique" du mal. Fureur, symbole, valeur²⁴ », on analysera le deuxième tome, *La Symbolique du mal*, qui permet à Ricœur de conclure *La Philosophie de la volonté*. Cette œuvre réalise définitivement la greffe entre la phénoménologie et l'herméneutique, elle représente le passage effectif à une herméneutique du symbole qui consentira à affronter la question du mal non pas comme une simple possibilité, mais comme une faute déjà accomplie. Le sujet est ainsi confronté au *tragique du mal* (de la douleur, de la souffrance, de la maladie, de la mort). Dès le premier volume, Ricœur avait posé les piliers de sa recherche : d'une part, la description pure du cogito se présente comme un chemin à rebours, une sorte d'*archéologie du sujet* qui conduit au carrefour où le projet (la liberté) rencontre le destin (la nécessité), sans jamais pouvoir l'englober de manière définitive ; d'autre part, dès le début,

²⁴ Ici on reprend de manière explicite le titre de l'œuvre d'Ernesto De Martino, *Furore, Simbolo, Valore*, Milano, Il Saggiatore, 1962.

l'expérience humaine est conçue comme un voyage authentique de recherche de signification et d'orientation, propre au sujet incarné, placé dans le monde et dans l'histoire. Un sujet jamais premier, mais *in medias res*. Pourtant, malgré ces intuitions fondamentales, ce n'est que dans *La Symbolique du mal* que Ricoeur regardera l'abîme, en concevant l'expérience humaine jusqu'à rejoindre et à affirmer le tragique d'une existence qui se présente comme irrémédiablement étrangère.

Dès lors, la réflexion exprimera ses premières hésitations et l'impossibilité de pouvoir avancer de manière autonome ; le reflet du miroir aveugle parce qu'il se révèle inconsistant, il n'est plus suffisant, le miroir a été brisé. Comment avancer ? Jusqu'à quel point peut-on avancer ? Où ancrer les pieds pour pouvoir penser l'impensé, regarder l'abîme sans pour autant se perdre en lui ? Ricoeur choisit. On peut anticiper que dans la phase eidétique la liberté humaine a été conçue comme une liberté incarnée et limitée par le poids de la contingence, tandis que dans la phase empirique la liberté a été confrontée aux conflits et aux dilemmes que l'homme doit affronter, inexorablement. Toutefois, la réflexion ne s'ouvrira à la considération des situations-limites propres à la condition humaine que par le moyen du langage symbolique et mythique. En effet, le caractère obscur et dense de la faute empêche d'accéder directement à une empirique de la volonté, car elle exige le recours au langage symbolique et à la narration mythique par lesquels la possibilité d'accomplir le mal a été racontée et les différentes interprétations de la faute ont été transmises.

L'homme est obligé de parcourir un long chemin (un détour), à traverser une voie enchevêtrée, grâce au langage de la métaphore, de la narrativité et de la symbolique. En parcourant cette voie longue, propre à la *parole*, au *désir* et à l'*imagination*, qui de la mort du « je » conduit jusqu'à la naissance du « soi », on montrera comment le sujet n'est pas auto-créé ni auto-posé, mais constitutivement dépendant du monde, qui le précède et l'accueille, en tant qu'espace matériel et temporel, en tant que pensée depuis toujours interprétée. La voie longue de l'*herméneutique du soi*, bien qu'exposée seulement en 1990 dans *Soi-même comme un autre*, a déjà été présentée à partir de *La Symbolique du mal* : tout est mise en question, les objets et le sujet, le sens et la liberté, l'universel et le particulier, y compris les instruments conceptuels et méthodologiques que la philosophie a forgés péniblement. C'est pourquoi la philosophie devra ouvrir ses frontières, au-delà de toute défense ou de toute séparation disciplinaire et intellectualiste, elle devra se confronter à ce qui n'est pas philosophie. Ainsi, à travers l'étude du symbole, toujours énigmatique et polysémique, on essaiera de montrer que, de manière cohérente avec une philosophie sans absolu (inspirée ici du modèle de Pierre Thévenaz), l'homme ne possède pas une liberté *originnaire* et purement *créatrice*, mais une liberté qui peut être *créative*. Qu'est-ce que cette créativité implique ? Comment l'animer et la revitaliser ?

Dans un second moment, dans l'interlude pratique, à travers la pratique philosophique de la *lecture*, on examinera comment la compréhension du soi humain se reconnaît à travers la confrontation à autrui, par la rencontre d'un autre qui englobe aussi l'expérience de l'ambiguïté et de l'étrangeté. Dès lors, il s'agit de montrer comment l'altérité parvient à substituer la négativité : le mal et la souffrance, la blessure et la douleur, tout comme le projet et la volonté, le pouvoir-faire et la joie, guideront l'homme à travers son voyage de constitution et de reconnaissance, entre apories jamais résolues et mystères qu'il faut respecter.

Comment ces réflexions peuvent-elles influencer la démarche des pratiques philosophiques ? Stationner dans la pensée de Ricœur permettra de dénouer progressivement et graduellement les hypothèses anthropologiques et méthodologiques, éthiques et ontologiques, qui peuvent soutenir, et en même temps clarifier, le discours sur les pratiques philosophiques. « Expliquer plus pour comprendre mieux²⁵ », sans craindre de rechercher, non pas pour réaliser une monographie historique sur Ricœur, mais pour légitimer les prémisses d'une philosophie conçue comme manière de vivre, pour tenter une traversée qui nous amène jusqu'à la source d'où jaillissent les différents courants soutenant notre réflexion sur les pratiques philosophiques, sans pour autant espérer ou viser un discours qui soit conclusif et définitif.

Enfin, on a vu qu'il y a un intérêt fondamental à sonder les conditions d'émergence des pratiques philosophiques. Y appert une science résolument novatrice dans l'épistémologie de l'homme, en tant qu'entité en quête de son sens. Je m'engagerai dans ce projet en tant que philosophe pratiquante qui considère la philosophie à la fois comme une compétence professionnelle à acquérir – par une recherche interdisciplinaire, dans une remise en cause constante des problématiques aussi bien que des méthodes d'analyse –, et comme une disposition vocationnelle de la vie, concrétisée par la pratique personnelle des différents exercices spirituels.

²⁵ Cf. P. Ricœur, RF, p. 51.

PREMIÈRE PARTIE

LA MORT DU « JE » ET LA NAISSANCE DU « SOI »

*Regarde au ciel. N'y vois-tu pas un « cavalier » ?
Car c'est bien chose en nous étrangement gravée,
Cet orgueil du terrestre. Et voici un deuxième
Qui le pousse et retient tour à tour et qu'il porte.*

*Cette nature, et déchaînée et réfrénée,
N'est-ce pas toute en nerfs celle de l'être ? Voie
Et volte. Une pression pourtant et l'ordre est clair.
À nouveau l'étendue. Et les deux ne sont qu'un.*

*Mais le sont-ils ? Ou le chemin qu'ils font ensemble,
Ne l'ont-ils donc pas en pensée et l'un et l'autre ?
Innommément déjà table et pré les séparent.*

*L'union stellaire est elle aussi une imposture.
Que pour nous cependant ce soit un instant joie
De croire à la figure. Cela suffit²⁶.*

²⁶ Cf. Rainer Maria Rilke, *Sonnetten an Orpheus*, dans *Sämtliche Werke*, sous la direction de E. Zinn, Frankfurt am Main, 1986, I, XI, trad. J.-P. Lefebvre et M. Regnaut, présentation G. Stieg, *Rainer Maria Rilke. Élégies de Duino. Sonnets à Orphée*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1994, p. 153.

1. Le Volontaire et l'involontaire. *Le mystère de l'existence incarnée*

À la fin des années 1940, Paul Ricœur réalise et présente son travail sur *Le Volontaire et l'involontaire*, le premier volume de son immense œuvre de jeunesse en deux volumes, intitulée la *Philosophie de la volonté*. Ce premier volume, terminé en 1948 et publié en 1950, s'ouvre sur une « Introduction générale. Questions de la méthode », dans laquelle le philosophe discute certaines problématiques méthodologiques et justifie certains objectifs théoriques. Le choix de la volonté apparaît, dès le début, dans toute sa valeur critique fondamentale, en tant que geste de développement, mais aussi de correction ou de rupture par rapport à la tradition phénoménologique. En effet, du point de vue méthodologique, on peut observer ici l'un des virages les plus importants de la phénoménologie ricœurienne : grâce à la volonté, l'*action* est promue au stade de noyau central de la recherche et la *représentation* perd la primauté phénoménologique et anthropologique qui lui était accordée. Le regard du philosophe a donc subi une conversion substantielle, d'une pensée posant devant soi des notions à une pensée qui, au contraire, participe de l'existence. Un bouleversement qui du plan objectif conduit au plan de l'existence, qui du problème (un objet qui se pose objectivement face au sujet connaissant) mène jusqu'au *mystère* (une énigme qui implique le sujet vivant). Du point de vue thématique, bien que soient toujours en jeu les mêmes thèmes récurrents chez les représentants de la phénoménologie – avec lesquels Ricœur ne cesse de se confronter, en particulier Husserl, Sartre et Maurice Merleau-Ponty²⁷ –, ces questions, celle du *corps-propre*, celle de la *liberté* et celle du *sens*, sont abordées et développées selon des modalités et des finalités différentes.

En particulier, ces deux aspects novateurs sont déterminés par une approche spécifique de l'auteur qui conçoit la phénoménologie comme une méthode significative et apte à récupérer la *question du sujet*, en revisitant et en modifiant son lieu de naissance, celui de la philosophie réflexive traditionnelle. En effet, Ricœur s'inscrit d'une manière très particulière dans la longue tradition du spiritualisme français, d'origine cartésienne. Cette tradition représentait essentiellement la philosophie réflexive conçue comme la discipline officielle des institutions françaises et dominante dans le paysage intellectuel de l'époque. Notre philosophe est initié à la philosophie réflexive depuis la première phase de sa formation, grâce à l'enseignement de son professeur de lycée Roland Dalbiez. C'est pourquoi, à ses yeux, la découverte de la conscience est originaire et déclinée à la première

²⁷ Les textes et les chroniques que Ricœur a dédiés à l'ouvrage de Husserl et au mouvement phénoménologique sont récoltés dans le volume intitulé *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1986. Voir aussi P. Ricœur, « Le Diable et le Bon dieu (1951) », dans *Lectures 2, op. cit.*, p. 137-148 ; « Hommage à Merleau-Ponty (1961) », *ibid.*, p. 157-164 ; « Merleau-Ponty : par-delà Husserl et Heidegger 1989 », *ibid.*, p. 165-172.

personne : *ego cogito*. Toutefois, le retour à Descartes sera toujours médiatisé à travers d'autres contributions. De manière assez schématique, on peut affirmer que Ricœur établira des liens entre la philosophie réflexive et les instances propres de la phénoménologie husserlienne, mais aussi avec les apports de l'existentialisme, ce qui engendrera des conséquences et aura une incidence fondamentale sur chacun de ces domaines philosophiques. D'une part, il s'agit pour lui de dépasser l'idéalisme cartésien, qui identifie la conscience avec la conscience de soi et, d'autre part, il est aussi question pour lui de problématiser son dualisme ontologique, qui sépare la pure pensée immatérielle et la pure étendue matérielle, la conscience et le corps, le sujet et l'objet, le « je » et « l'autre », l'esprit et le monde, la liberté et la nécessité.

En ce qui concerne l'existentialisme, on peut remarquer que la philosophie ricœurienne est influencée, depuis son agrégation en philosophie, en 1933, par la fréquentation de Marcel²⁸ et par la lecture, au cours de son emprisonnement, de la trilogie de Karl Jaspers²⁹. De Marcel – ce *philosophe en itinérance*, auquel *Le Volontaire et l'involontaire* est dédié – notre auteur récupère l'idée fondamentale d'une philosophie *concrète*, d'un questionnement socratique qui se caractérise comme une *réflexion seconde*, capable de prendre en compte aussi l'*expérience vive* du sujet et le *mystère* qui caractérise sa condition incarnée. Lorsque l'objet de la pensée est l'homme, la pensée devrait éviter toute réduction objectivante, toute hypostase (que ce soit le « Je », l'« Âme », le « Dieu » ou le « Sens »), concernant une réflexion première et abstraite. Au contraire, il s'agit de garder une référence à la fois à l'existence et à la dimension ontologique de l'homme, au-delà de la simple épistémologie. De la sorte, Ricœur tente de surmonter la conception idéaliste du Cogito cartésien, qui esquisse la figure d'un sujet connaissant, solipsiste et autonome (évoqué par la figure symbolique de Narcisse). Il arrive jusqu'à déclarer que le Cogito est tout simplement la victime d'une illusion séduisante : le Cogito présume et exige une transparence absolue et immédiate avec soi-même ; dès lors, il se prend pour l'origine et le fondement de toute recherche de vérité. Il fait cercle avec soi-même, dans son désir d'autoposition, il expulse le corps, et avec lui le monde, en dehors de son domaine subjectif. Mais en réalité, le sujet ne peut vivre que dans un dialogue avec les conditions de son enracinement, il doit *participer* au mystère de l'existence. D'ailleurs, avec son corps il incarne ce mystère ; son existence incarnée est pour lui un mystère. Un mystère *que je suis moi-même*, et qu'on ne peut donc pas observer objectivement. De la philosophie de Jaspers, par contre, Ricœur récupère les divers conflits existentiels qui emportent le Cogito à travers les différentes étapes d'un travail long et pénible, par lequel il prend conscience de ses illusions et de ses mensonges, de ses limites et de sa

²⁸ Voir P. Ricœur, *Entretiens. Paul Ricœur et Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1968.

²⁹ Voir M. Dufrenne et P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, op. cit.*, p. 173-194. Voir aussi P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, op. cit.*

finitude. À chacune de ces stations existentielles, son désir narcissique et immature (« le faux infini ») – qu’il soit un désir d’absolu, d’intégrité, de pure volonté, de protection, de compréhension ou d’expression – souffre une blessure. Pourtant, ces blessures peuvent être soignées. Car, le sujet « humilié » peut conquérir une plus grande conscience, s’il se montre capable d’accueillir et d’affronter les lourds défis lancés à sa pensée, s’il s’engage dans ce chemin, en répondant de manière créative à ces diverses frustrations. Ces défis sont, bien sûr, chargés par tout le poids de la réalité, de ses dilemmes et de ses situations-limites. Dès lors, le Cogito cartésien, comme un ange qui a chuté sur terre et qui a été blessé par la contingence, par le cycle du soleil et de la lune, sera confronté à la fin de ses illusions, il s’adaptera au rythme interne au *drame* existentiel. En particulier, il se mesurera avec le *tragique de la raison* (représenté par la figure d’Œdipe, dans *Le Conflit des interprétations*), avec le *tragique de la disproportion* (dans *L’Homme faillible*, œuvre influencée par la pensée de Blaise Pascal), avec le *tragique du temps* (qui traverse les œuvres de Virginia Woolf, de Thomas Mann et de Marcel Proust, dans la trilogie de *Temps et Récit*), avec le *tragique de la foi* ou de la *culpabilité* (évoqué par la figure biblique de Job, dans *La Symbolique du mal*) et avec le *tragique de l’action* (symbolisé par la figure d’Antigone, dans *Soi-même comme un autre*). Ainsi, comme D. Jervolino et L. Altieri, on peut observer que l’œuvre de Ricœur peut être lue en suivant le fil conducteur constitué par les « figures » ou les « métamorphoses » du cogito, selon cette « expérience intégrale du Cogito [qui] enveloppe le je désire, je peux, je vis, et, d’une façon générale, l’existence comme corps³⁰ ».

En ce qui concerne la phénoménologie, l’attention que Ricœur porte aux questions existentielles ne détourne pas pour autant son intérêt de la discipline professée par Husserl. Notre philosophe rentre ainsi à l’intérieur de la vaste tradition réflexive de la philosophie française en l’enrichissant et en l’intégrant par l’apport théorico-méthodologique de la phénoménologie, surtout par sa plus grande conquête, celle de l’*intentionnalité*. Cette référence lui permet également d’atteindre le premier objectif fixé par *Le Volontaire et l’involontaire* et qui s’exprime dans son intention de poursuivre l’enquête sur le *cogito intégral*, c’est-à-dire sur un sujet incarné et en rapport au monde. Ce projet ne peut être réalisé que par une phénoménologie descriptive des structures intentionnelles du cogito, fondée sur le principe selon lequel *décrire* n’est pas *expliquer*, mais *comprendre*. En effet, comme il l’affirme, si l’explication reconduit le complexe au simple :

La description est au contraire la *réciprocité de l’involontaire et du volontaire*. Le besoin, l’émotion, l’habitude, etc. ne prennent un sens complet qu’en relation avec une volonté qu’ils sollicitent, inclinent et en général affectent, et qui en retour fixe leur sens, c’est-à-dire les détermine par son choix, les meut par son effort

³⁰ Cf. P. Ricœur, VI, p. 27. Voir aussi L. Altieri, *Le metamorfosi di Narciso*, op. cit.

et les adopte par son consentement. Il n'y a pas d'intelligibilité propre à l'involontaire. Seul est intelligible le rapport du volontaire. C'est par ce rapport que la description est compréhension³¹.

D'ailleurs, sa démarche phénoménologique se caractérise par la *réduction eidétique*, par « la mise entre parenthèses du fait à l'affleurement de l'idée, du sens³² », de sorte que les divers aspects du volontaire peuvent être identifiés et ensuite examinés, dans le but de faire apparaître les capacités³³ et « les possibilités fondamentales de l'homme³⁴ ». Une telle réduction réclame la mise entre parenthèses de la *culpabilité*, conformément aux exigences d'une phénoménologie qui entraîne la mise en suspens (l'*epochè*) de toute considération éthique, pour sauvegarder son regard *neutre*. La culpabilité, en tant que région sombre et confuse qui s'engendre dans la dynamique des passions et des lois, est un obstacle pour l'eidétique, car perversion de l'involontaire et du volontaire, cause de l'aliénation des valeurs, cœur du drame moral de l'homme toujours déchiré entre ses pulsions opposées. C'est dans cette partie de l'« Introduction générale » que Ricœur construit l'épine dorsale de toute sa recherche future. En effet, il reconnaît que les passions, comme la haine ou l'ambition par exemple, sont la volonté même, la volonté dans son visage quotidien et réel, puisque c'est de son cœur, et non de celui du corps, qu'elles découlent. Le corps, tout au plus, est souvent utilisé comme un alibi. La volonté est ainsi la source de chaque *vanité*, de chaque passion : séduite par les choses vides, fascinée par le « *Rien*³⁵ », elle est entendue comme une « *nolonté*³⁶ ». Et c'est la liberté qui dispose du pouvoir de se rendre indisponible, en projetant le rien, en projetant cette démesure qui cause le malheur propre au « mauvais infini » de la passion. Pour cette raison, ce n'est pas la nature, ou la nécessité, la source de la perversion morale ou de la confusion affective, mais la liberté. La culpabilité est donc quelque chose qui atteint un sujet, dans son intégralité, elle atteint sa liberté, en brisant le rêve d'une domination du vouloir sur la nature, en conjurant la même promesse d'une possession harmonieuse et prématurée de soi sur soi-même. Cependant, étant donné que la faute se présente comme un événement relié au choix humain, et non pas comme une nature animale dont la liberté est absente, l'esclavage de l'homme par rapport aux passions ne doit pas pour autant oublier le lien primitif entre la nécessité vécue et la liberté exercée. Alors, l'éthique, conçue comme une tâche réelle, sera renvoyée à une étude ultérieure, régulée par une liberté qui puisse à la fois s'affirmer dans son autonomie et embrasser sa propre finitude, sans la présomption de la renier, sans l'*hybris* de tout

³¹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 21.

³² Cf. P. Ricœur, VI, p. 20.

³³ Si dans ce premier volume le pivot de la réflexion est le « Je veux », surtout dans la dernière phase de sa pensée, dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur se consacrera au « Je peux », avec un changement consécutif d'accentuation, de la *liberté* à la *capacité*.

³⁴ Cf. P. Ricœur, VI, p. 21.

³⁵ Cf. P. Ricœur, VI, p. 43.

³⁶ Cf. P. Ricœur, VI, p. 37.

contrôler. Au lieu de dessécher la volonté ou de rigidifier la nécessité, dans une analyse qui objective la culpabilité en suivant un déterminisme qui détruit la liberté elle-même, il faut avant tout exhiber les liens primitifs qui réunissent la nécessité et la liberté, l'involontaire et le volontaire, le corps et la décision, la pensée et l'action, la nature et la culture. Ricœur conclut que dans la description pure du volontaire et de l'involontaire il faut faire abstraction de la culpabilité, car :

...la faute reste un corps étranger dans l'eidétique de l'homme, [...] la présence au cœur de l'homme d'un irrationnel absolu, non plus d'un *mystère* vivifiant pour l'intelligence même, mais d'une *opacité* centrale et en quelque sorte nucléaire qui obstrue les accès mêmes de l'intelligibilité aussi bien que ceux du mystère³⁷.

Si la « *faute est l'absurde*³⁸ », comme tout irrationnel, elle aura besoin d'une description *empirique*, une description ultérieure capable de saisir l'homme à travers sa vie quotidienne et ses conversations ordinaires, en mesure de comprendre la culpabilité dans sa totalité, à la fois manque de sens et innocence perdue. Bien que cette coexistence paradoxale de liberté et de culpabilité constitue l'un des mystères les plus graves de son entreprise, notre philosophe affirme déjà que ce n'est que de cette manière que « la vérité empirique de l'homme comme esclave s'ajoute à la vérité eidétique de l'homme comme libre³⁹ ».

D'ailleurs, l'abstraction de la faute suppose aussi celle de la *transcendance*. Cette dernière est l'un des obstacles de la recherche eidétique, car elle constitue le fond énigmatique de l'origine comme de la fin, de l'innocence originelle comme de la libération future. Par conséquent, avant d'élargir la recherche à la transcendance, il faut d'abord analyser comment la compréhension de la liberté humaine,

...comme responsabilité de la décision, de la motion et du consentement est une étape nécessaire, qui ne peut être brûlée, sur la voie du dépassement de l'objectivité, au risque même que la dialectique de transcendance s'enlise à ce stade périlleux. Tout cet ouvrage n'est qu'un aspect de cette première révolution copernicienne qui restitue à la subjectivité son privilège. Il faut d'abord que j'apprenne à penser le corps comme moi, c'est-à-dire comme réciproque d'un vouloir que je suis⁴⁰.

L'étude de la transcendance est donc conférée à une *Poétique de la liberté* à venir (une œuvre qui, malgré ces déclarations, ne sera jamais réalisée), qui devrait montrer comment la liberté peut à la fois être totalement asservie et complètement affranchie, à l'intérieur d'une « alogique du paradoxe⁴¹ ». En bref, dans ce volume, la culpabilité, la transcendance et aussi l'amour (au sens de la

³⁷ Cf. P. Ricœur, VI, p. 44-45.

³⁸ Cf. P. Ricœur, VI, p. 45.

³⁹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 47.

⁴⁰ Cf. P. Ricœur, VI, p. 52-53.

⁴¹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 55.

relation authentique à l'*Autre*, au *Tu*) sont placés à la limite de la conscience pure et abstraite, seule protagoniste de la phénoménologie eidétique.

Une telle méthode phénoménologique est en train de se dessiner comme une alternative à celle de la science et de la psychologie empirique, bien que pour Ricœur il ne soit jamais question de faire un choix totalement opposé à la méthode objective, en renonçant définitivement aux avantages du dualisme méthodologique. En effet, il ne refuse jamais l'apport qui peut dériver d'une comparaison avec les autres branches scientifiques, dont les résultats ne peuvent pas être simplement ignorés ou oubliés. Si la démarche empiriste de la psychologie scientifique doit être dépassée, pour replacer le sujet à sa place centrale, à travers une méthode phénoménologique favorisant l'activité de la conscience au lieu du fait empirique, la connaissance objective ne doit pas être condamnée pour autant. En effet, la reconquête du cogito doit être totale : il doit aussi englober le corps, un corps lié au vouloir, qui le domine et le subit. Donc, si on refuse de réduire la connaissance à une explication objective, limitative et plate, dissociée de toute référence au sujet et à l'existence, en même temps on refuse de réduire la connaissance à l'expression d'une subjectivité aveugle. D'ailleurs, on ne peut pas exclure la facticité de la condition humaine, parce que l'intentionnalité phénoménologique qui, pour Ricœur, circonscrit également la dimension pratique et volitive, apparaît tout d'abord tournée vers l'extérieur, jetée hors d'elle-même, mieux définie par les objets *intentionnés* que par la conscience de les *intentionner*. L'intentionnalité, ainsi que la connaissance subjective, ne se réduisent pas à l'introspection, mais dépassent la description pure des actes représentatifs, car la conscience vient à la rencontre du *monde*, et aussi de son *corps-propre* qui lui donne les pouvoirs d'*intentionner*. Il n'y a plus d'opposition entre vérité et méthode, entre compréhension et explication, mais collaboration dialectique, comme le montre la description lorsqu'on analyse l'aspect si particulier du volontaire qui rejoint l'involontaire, inévitablement.

La méthode descriptive propre à Ricœur se rapprochera à des liens à la fois plus essentiels et plus fragiles, car l'union de la volonté au *corps que je suis* n'exige pas seulement une méthode objective, mais qu'on participe activement à sa propre incarnation. Le but de Ricœur consiste surtout à mettre en cause l'idéalisme phénoménologique⁴², en dissolvant le fantôme de l'Ego transcendantal, en brisant le cercle qu'il forme avec lui-même, en le reliant à sa responsabilité, propre à sa liberté *incarnée*, à sa liberté *seulement* humaine. Pour ce faire, il débute par une critique de l'idéalisme qui se bâtit sur des « actes objectivants », à savoir sur la conscience interprétée comme une activité représentative, dont la perception est le modèle. Si pour Husserl ainsi que pour Merleau-Ponty les

⁴² Voir P. Ricœur, « Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté », dans A.V., *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Actes du colloque international de phénoménologie, Bruxelles, 1951, Paris, Édition H.L. Van Breda, Desclée de Brouwer, 1952, p. 110-140. Texte publié également dans P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 59-86.

vécus affectifs, volitifs et axiologiques se fondent sur la représentation, si la phénoménologie est, dans son aspect principal, une phénoménologie de la perception, pour Ricœur cette attitude est victime d'un préjugé logiciste. Dans ce sens, il montre l'universalité et la légitimité de la méthode de l'analyse intentionnelle de Husserl, en l'élargissant et en l'appliquant également aux vécus affectifs et volitifs. Ces mêmes vécus affectifs et volitifs peuvent être l'objet d'une analyse intentionnelle, parce qu'ils peuvent être compris à l'intérieur des relations descriptives, quoique non réductives, en respectant la méthode phénoménologique. Cela signifie que l'auteur fait référence à un sujet plus large que la seule pensée, ou plutôt, qu'il démontre que la pensée elle-même est plus large que la seule représentation. Le cogito est aussi un sujet pratique et affectif. La conscience est toute entière dans chacun de ses domaines (douter, penser, affirmer, nier, désirer, imaginer, sentir)⁴³, sans qu'il soit possible d'en isoler ou d'en favoriser l'un plutôt que l'autre. Si cela arrive, c'est seulement par abstraction.

Ainsi, on examinera surtout comment une telle phénoménologie peut remplacer une lecture réductive fondée sur la primauté de la *représentation* – pour laquelle vouloir est fondamentalement penser – par une analyse des structures affectives et volitives, constitutives de l'*action* humaine, permettant à Ricœur de reconquérir le *cogito intégral*, surtout grâce à la notion de « pouvoirs⁴⁴ » du corps. Dans ces pages introductives est déjà annoncée cette ontologie de l'acte et de la puissance qui fonde la théorie de l'action et qui sera développée dans le cadre d'une anthropologie de l'*homme capable*. Anthropologie qui se présente comme une réflexion sur la question de l'*identité du sujet*, achevée seulement quarante ans plus tard, dans son œuvre célèbre, *Soi-même comme un autre*.

Le choix méthodologique qui caractérise la phénoménologie de Ricœur consiste donc à chercher l'intelligibilité de l'analyse phénoménologique des structures pures de la volonté (et de l'action), dans le plexus entre volontaire et involontaire. Si sa méthode descriptive eidétique établit comme principe de base la réciprocity dialectique du volontaire (conscience et liberté) et de l'involontaire (corps et nécessité), alors l'enjeu de cette ample analyse phénoménologique est constitué par la reprise de l'ancien problème lié à la relation entre *conscience* et *corporéité* (dans la dimension épistémologique et aussi existentielle), entre *sens* et *force* (dans la dimension psychologique et linguistique), entre *liberté* et *nécessité* (dans la dimension ontologique et éthique), entre *projet* et *destin* (dans la dimension pratique en général). À ce stade de sa recherche, l'influence de Merleau-Ponty surgit de manière évidente, surtout lorsque Ricœur présente sa notion du *corps-propre*, si fondamentale pour l'accès de l'involontaire à l'intérieur, mais aussi à la limite, de l'analyse

⁴³ « Sed quid igitur sum ? Res cogitans ? Quid est hoc ? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque & sentiens », cf. R. Descartes, *Méditations métaphysiques. Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1958, p. 278.

⁴⁴ Cf. P. Ricœur, VI, p. 25.

phénoménologique. En effet, pour notre philosophe la phénoménologie husserlienne, en particulier celle de la cinquième des *Méditations Cartésiennes*⁴⁵, n'a jamais vraiment pris au sérieux *l'existence comme corps* ; l'attitude naturelle, comme celle transcendantale, ont en commun l'oubli de la *présence concrète*. Dès ce moment, il est évident que, même s'il ne renonce pas au sujet conçu comme point de départ apodictique et quoiqu'il établisse la réciprocité du volontaire et de l'involontaire à partir du pôle de la conscience (du volontaire⁴⁶), Ricœur essaie d'intégrer l'analyse de la phénoménologie aux apports de l'existentialisme, en émoussant les implications idéalistes propres à une phénoménologie comprise de manière radicale.

Si on a montré que depuis le début de son entreprise Ricœur est animé par l'exigence d'exprimer sa critique envers l'idéalisme, cartésien et husserlien, désormais, on peut déclarer que toute la décennie consacrée à ce projet se caractérisera par le dépassement de la phénoménologie transcendantale, jusqu'à réaliser une œuvre qu'il a définie lui-même comme *phénoménologie existentielle* : « Je dois passer de l'objectivité à l'existence⁴⁷. » Comme la lecture de Marcel le lui suggère, l'*indice* de cette existence est donné non par la conscience, mais par le *corps-propre* (ou mieux, par la *chair*). En effet, notre philosophe écrit que : « C'est au sein même du Cogito qu'il nous faut retrouver le corps et l'involontaire qu'il nourrit. L'expérience intégrale du Cogito enveloppe le je désire, je peux, je vis et, d'une façon générale, l'existence comme corps⁴⁸. » Ainsi, en mettant l'accent non pas sur la représentation, mais sur le corps conçu comme une source supplémentaire de motivation pour la décision, de même que comme un faisceau de possibilités qui permet l'action, en tant qu'ouverture au monde et, enfin, comme la nature que le sujet est et qui résiste à toute enquête et réduction naturalistes, l'analyse parvient à corriger la notion de *Sinngebung* de la conscience, cet acte humain de donner un sens, de signifier.

En niant le *dualisme de compréhension* et en s'écartant complètement de Descartes, Ricœur peut reconnaître que : « Le nexus du volontaire et de l'involontaire n'est pas à la frontière de deux univers du discours dont l'un serait réflexion sur la pensée et l'autre physique du corps : l'intuition du Cogito est l'intuition même du corps joint au vouloir qui pâtit de lui et règne sur lui⁴⁹ ». C'est l'existence humaine, dans son ensemble, qui constitue et accomplit l'intentionnalité. Cette intentionnalité représente la grande découverte de la phénoménologie, cette même découverte se

⁴⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, sous la direction de S. Strasser, *Husserliana*, vol. I, Nijhoff, Den Haag, 1950, trad. E. Lévinas et G. Peiffer, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, 1931.

⁴⁶ Ricœur écrit que : « Non seulement l'involontaire n'a pas de signification propre, mais la compréhension procède de haut en bas et non de bas en haut. Loin qu'on puisse dériver le volontaire de l'involontaire, c'est au contraire la compréhension du volontaire qui est première dans l'homme. Je me comprends d'abord comme celui qui dit "Je veux" », cf. VI, p. 21.

⁴⁷ Cf. P. Ricœur, VI, p. 33.

⁴⁸ Cf. P. Ricœur, VI, p. 27.

⁴⁹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 27.

nourrit, comme on le voit, de la critique de l'idéalisme cartésien, en déterminant l'échec définitif de la réduction phénoménologique transcendantale. Autrement dit, selon notre philosophe, l'homme « donne un sens » en percevant, en voulant, en sentant, en imaginant, en désirant, en agissant. Mieux encore, donner un sens n'est pas une pure activité de la pensée, n'indique pas une simple construction ou création de la pensée, mais exprime une *intention d'orientation*, à la fois créative et énigmatique, non réduite à un début ou à une fin clairs et distincts. En bref, le *Je pense*, ainsi que le *Je veux*, sont infiniment dépassés par le *J'existe*, qui exprime la subjectivité dans son intégralité et dans sa totalité.

Toutefois, il faut observer que dans son introduction, bien qu'il affirme que le dualisme méthodologique entre *compréhension* et *existence* est dépassé grâce au principe de réciprocité entre volontaire et involontaire, paradoxalement, Ricœur remarque que ce principe exprime aussi une certaine dualité existentielle et éthique, qui se révèle dans son drame spécifique, dans la véritable *lacération humaine*. Le vécu de l'homme est considéré, dès le début, comme un lieu de « *conflit*⁵⁰ ». En effet, tout acte volontaire met en scène une certaine forme d'involontaire et cette relation pratique se présente comme un mélange de spontanéité créatrice et d'opacité absolue, d'activité et de passivité, d'intelligibilité et de confusion totale. En bref, si *Le Volontaire et l'involontaire* essaie de conquérir l'identité du *cogito intégral dans sa totalité*, du sujet à la fois agent et sensible, toutefois, l'unité de la personne ne peut s'exprimer que dans un langage brisé : « Même en première personne le désir est autre que la volonté qui y consent. Le Cogito est intérieurement brisé⁵¹. » En fait, la volonté peut être considérée à partir de trois points de vue différents, résumés par trois actions, trois verbes déclinés à la première personne du singulier : *je décide, j'agis, je consens*. À chacun de ces trois piliers du volontaire correspondent autant de manifestations de l'involontaire. La *décision*, en tant qu'acte de la volonté qui se décide pour un *projet*, s'accompagne toujours de la légitimité et du caractère raisonnable des *motifs* (y compris les besoins, les désirs et les valeurs) ; l'*action*, en tant qu'acte de la volonté qui met des *pouvoirs* en mouvement, dépend des capacités et des possibilités réelles du *corps* ; le *consentement*, en tant qu'acte de la volonté qui consent à la *nécessité*, exige de la patience et la capacité d'assumer et de prendre sur soi la limite propre à son être en situation, dans une condition à la fois familière et étrangère, consciente et inconsciente. En bref, grâce au corps, on peut activer et envisager une dynamique qui implique aussi bien l'*activité* que la *passivité-réceptivité*.

Avant de poursuivre, il faut donc avancer que la relation entre volontaire et involontaire ne sera pas résolue dans une synthèse pure et harmonieuse, dans une dialectique des contraires, mais apparaîtra comme une *intrigue* difficile et souvent tourmentée. En fait, comme on l'a déjà abordé, bien que cette première phase de la pensée de Ricœur opère plusieurs epochès, en particulière la

⁵⁰ Cf. P. Ricœur, VI, p. 37.

⁵¹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 32.

double abstraction de la faute et de la transcendance, la phénoménologie de la volonté laisse surgir le drame et le *pathos* de la condition humaine. Déjà au niveau phénoménologique, même si protégé par de nombreux *epochès*, le cogito intégral se présente comme un *cogito brisé*. En choisissant la volonté et l'action comme noyau d'investigation, Ricœur a ainsi osé une descente, quoiqu'elle soit équilibrée par la réflexion, dans les caves sombres de l'existence humaine. De manière paradoxale, il est arrivé jusqu'à accepter le *négatif* que la philosophie réflexive a toujours repoussé, mais sans pour autant en faire un éloge, désarmant ou résigné ; le négatif se présente toujours dans son aspect *paradoxal* – comme une douleur qui est tout autant une occasion pour se faire toucher de l'extérieur, comme une blessure qui est aussi une ouverture critique au-delà de soi-même –, et dans son *mystère* insondable. À la fois, l'auteur accueille cet indice de l'existence que la phénoménologie a toujours mis entre parenthèses, ou conçu comme une donnée secondaire, mais sans pour autant tomber dans un sentimentalisme sans consistance. Donc, il s'agit d'entreprendre une « problématisation » qui ne soit pas humiliante, mais éclairante à l'égard de l'expérience vive de la liberté incarnée.

Assurément, dans ce premier volume on observera que le cogito, englobant le corps, devient un *cogito agissant*, un cogito qui grâce à l'action donne vie à un projet – le même *projet qu'il est* – en le faisant participer au monde. Par conséquent, plutôt que dans un rapport immédiat et conscient avec soi-même, la découverte husserlienne de l'intentionnalité plonge le sujet ricœurien dans un réseau intentionnel de relations, par lesquelles il se blesse, se perd et se dépasse, au moment où il se rapporte au sens des choses et du monde. Dès lors, selon une phénoménologie qui dialoguera aussi avec Baruch Spinoza, avec Georg Wilhelm Friedrich Hegel et avec Emmanuel Kant, toute tentative d'auto-compréhension du soi devra passer par une médiation culturelle et historique des signes du monde dans lequel le sujet s'objective et se perd, pour s'y retrouver. Même si elle ne sera exposée de manière explicite et directe que quarante ans plus tard, dans ce volume, l'*herméneutique du soi* est déjà impliquée au sein de cette révolution méthodologique. En effet, c'est précisément la problématisation du *Cogito* cartésien qui brise les défenses d'un soi enfermé en lui-même et sur lui-même, qui ouvre le sujet au dialogue et à la médiation avec l'autre, l'autre à l'extérieur de lui-même (conçu ici comme le monde, naturel et culturel, car l'Autre-Tu ne surgira qu'au volume suivant), et l'autre à l'intérieur de lui-même (conçu ici comme les mouvements involontaires du savoir-faire préétablis, de l'inconscient et de la vie organique). Cette médiation avec l'autre, qui sera davantage élargie et approfondie dans les ouvrages successifs, ne représente pas exclusivement un mouvement théorique et dialectique, mais un chemin que le sujet doit entreprendre pour devenir conscient de lui-même, en donnant forme au monde et en se reconnaissant comme partie du monde. Bien que cette première phase se caractérise comme un moment pré-herméneutique de l'itinéraire philosophique et méthodologique de Ricœur, on peut déjà apercevoir, à travers le choix du sujet de la volonté et le

refus de l'interprétation idéaliste de la phénoménologie de Husserl, l'exigence qui le poussera à effectuer un entrelacement entre réflexion et existence, entre phénoménologie et herméneutique⁵². On peut donc affirmer que l'enquête menée dans ce volume est à la recherche des possibilités et des potentialités propres au cogito pratique et intégral, dans lequel la raison et le désir, la pensée et le corps, l'âme et le monde, ainsi que le volontaire et l'involontaire se heurtent, se rencontrent, s'impliquent, pour enfin se com-prendre.

1.1. La décision. « Je décide », entre projet et destin

Le premier cycle, « Décision : le choix et les motifs », sur lequel s'ouvre l'étude du rapport entre volontaire et involontaire, porte sur la *décision*, selon la formule synthétique pour laquelle : « Dire : “Je veux” signifie 1° je décide, 2° je meus mon corps, 3° je consens⁵³ ». Pour Ricœur la décision et le choix naissent et se développent selon un rapport qui est triple : le rapport au *projet* (je veux *ceci*), le rapport à *soi* (*je* décide et, en le faisant, je *me* détermine) et le rapport au *motif* (je décide *parce que*). Dans un premier temps, l'auteur démontre que la décision est une pensée, un acte intentionnel qui rentre dans la catégorie des jugements qui désignent « à *vide*⁵⁴ ». En fait, la décision est une désignation pratique qui indique ce qui doit être fait, sans l'avoir encore fait, « moi qui décide, c'est moi qui ferai⁵⁵ ». Le fait de décider remet en cause un projet qui, en tant qu'acte intentionnel de la conscience pratique, exprime une anticipation du futur : le futur devient le projet de la conscience. La décision est donc l'élan et la capacité de la conscience à projeter et à anticiper la *possibilité* pratique de n'importe quelle action future.

Ainsi, Ricœur développe l'analyse intentionnelle de la décision à partir de l'acte volontaire du *projet* et, au moins initialement, sans aucune référence à l'involontaire, au corps. Le « *pro-jet* » caractérise l'homme dans son *pouvoir-faire* car, en décidant, il inaugure des possibilités inédites à l'intérieur du monde. Il inaugure l'être dans le monde, un être qui est un être à venir, son possible le plus propre, celui mis en jeu par le projet qu'il réalise, un projet qui est déjà un projet de lui-même. Ici on peut percevoir comment le projet contient une dimension active, conçue comme ce qui est possible et qui représente un pouvoir du cogito, ce qui se manifeste dans sa double signification d'*anticipation* et d'*extériorisation*. D'ailleurs, le *possible* du projet met l'homme face à un espace encore indéterminé (dans l'espace et dans le temps) et, pour cela, libre. Dans cet espace informe, pas

⁵² Consulter à ce sujet Emilio Baccarini, « Paul Ricœur (1913). Fenomenologia ed ermeneutica », dans *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Roma, Edizioni Studium, coll. « Nuova Universale Studium, 41 », 1981, p. 114-119.

⁵³ Cf. P. Ricœur, VI, p. 23.

⁵⁴ Cf. P. Ricœur, VI, p. 66.

⁵⁵ Cf. P. Ricœur, VI, p. 72.

encore *dé-terminé*, l'homme peut exprimer toute sa créativité, une créativité comprise en tant que liberté de décider et, enfin, de choisir.

Toutefois, le projet comporte également une dimension involontaire : le pouvoir-faire implique une série d'actions qui ne sont pas à la portée du sujet ; le possible renvoie aussi à ce qui n'est pas possible, à ce qui rentre dans l'*im-possibilité réelle*. Le projet, synthèse de *vouloir* et de *pouvoir*, rappelle au sujet qu'il est à la fois un être actif, potentiellement infini et puissant, mais aussi un être limité et parfois impuissant. La capacité de décider ne se réduit pas à la capacité de faire des projets, mais doit se confronter aussi à l'involontaire, à ce qui ne dépend pas du sujet, à ce qui n'entre pas dans ses possibilités, à ce qui n'est pas en son pouvoir.

Dans une deuxième étape, après avoir analysé le choix dans le cadre du projet, Ricœur démontre comment la décision se réfère à la capacité d'*imputation*, propre au sujet qui peut être garant de ses décisions, capable de les imputer à *soi-même* en tant que sujet responsable de son propre projet. En fait, chaque projet exige de quelqu'un une prise de position réflexive, de quelqu'un qui, étant l'auteur qui détient le pouvoir de se décider pour ce projet particulier, se reconnaît et s'affirme en tant que sujet dans l'objet de son vouloir. Comme on le verra plus loin, le sujet se reconquiert en tant que tel, non pas dans un regard immédiat, comme le ferait l'auto-conscience cartésienne, mais à travers l'action, qui dans le projet est déjà intentionnée, même si pas encore réalisée. D'ailleurs, lorsqu'il choisit, le sujet choisit soi-même, en déterminant quel *soi* il sera en faisant ce choix singulier : « Je *me* choisis en déterminant quel *je* serai en faisant⁵⁶. » Donc, le *Je ex-iste* au moment du choix : l'existence ainsi conçue est un choix, la mise en œuvre d'un style de vie qui détermine le sujet dans sa singularité et dans son unicité ; l'individu s'*individualise* en choisissant à chaque instant son *existence*, en action. Autrement dit, le *pouvoir-être* est suspendu au *pouvoir-faire*. D'ailleurs, dans ce travail de thèse, on verra comment le sujet se détermine à travers différentes *pratiques* qui, rassemblées, dessinent la figure d'un homme capable : de parler, de raconter, d'écrire, de lire, de pardonner, en bref, un homme capable de choisir et de déterminer sa manière de vivre.

Enfin, dans la troisième étape, Ricœur illustre comment le décider implique le fait de *motiver* un projet avec des *motifs* et des *valeurs*. En effet, la volonté la plus forte est celle qui parvient à exprimer ses raisons et, par conséquent, celle qui peut se légitimer. Cependant, les motifs de la décision ne devraient pas s'identifier avec les causes : la cause détermine un effet et peut être connue indépendamment de ses effets ; au contraire, le motif existe uniquement dans un rapport d'étroite réciprocité avec la décision. Le motif est toujours celui d'une décision singulière et, réciproquement, il n'y a « pas de décision sans motif⁵⁷ ». Chaque décision est prise à partir des motifs qui lui accordent

⁵⁶ Cf. P. Ricœur, VI, p. 221.

⁵⁷ Cf. P. Ricœur, VI, p. 93.

un sens : « je décide *parce que*... ». D'ailleurs, contrairement à la cause, « le motif incline sans nécessiter⁵⁸ », au sens que le motif fonde la décision exclusivement si la volonté se fonde sur lui. Un motif, à la différence d'une cause, laisse le sujet libre de faire ou de ne pas faire une action déterminée.

L'exemple le plus approprié pour présenter cette relation dynamique entre la décision et la motivation est fourni par le *besoin*. Grâce à l'étude du besoin, en fait, cette relation sera explorée dans toute son ampleur, parce que Ricœur devra prendre nécessairement en compte le lien entre l'activité et la passivité propre au corps. Par la mise en scène du corps dans le champ motivationnel, la dimension vitale survient dans l'enquête du projet, même si ce dernier est conçu comme un acte intentionnel de la conscience. Le besoin précipite la réflexion dans la sphère de l'involontaire de la décision : en particulier, le besoin ouvre l'analyse sur la dimension du corps en tant que source incontournable des motifs les plus constitutifs, les valeurs vitales. Au sein de la dimension vitale les besoins s'engendrent avant même que le sujet puisse intervenir sur eux, avant que le sujet puisse exprimer son influence à leur égard. Dans ce domaine de la vie, alors, l'homme n'a aucun pouvoir, parce qu'il ne peut pas décider, par exemple, si un besoin doit exister ou non. D'ailleurs, l'homme ne peut pas non plus décider quel corps avoir. Ainsi, en tant que premier involontaire, le corps bloque la transparence discursive et argumentative propre à la motivation du projet, car de tels besoins sont à la fois involontaires, cachés et confus, voire étrangers. La motivation alors n'est pas une démarche du raisonnement, elle n'est pas comprise ici en termes d'explication, elle est plutôt un *mouvement* intérieur et affectif (du latin *movere*). Cela indique que ces motifs surgissent d'une région et d'une raison plus profonde, émotive et non rationnelle, de la subjectivité. Donc, on ne peut pas les saisir de manière claire et directe, car ils se présentent comme relativement opaques et confus, à mi-chemin entre la conscience et ce qui lui est étranger⁵⁹. Cependant, si le volontaire se comprend et s'il se justifie uniquement à partir de ses motifs, y compris les besoins vitaux qui peuvent se présenter comme des obstacles posés par l'involontaire, inversement, l'involontaire, inintelligible à partir de lui-même, n'est saisi phénoménologiquement que grâce à la signification que le vouloir lui accorde.

Avant de poursuivre dans l'étude du besoin, il faut examiner comment dans la motivation d'un projet on rencontre aussi les *valeurs* ou un rapport de valeurs. Pour Ricœur, la notion de valeur rentre dans un champ motivationnel plus vaste, car dans la décision elle se confond avec le motif possible

⁵⁸ Cf. P. Ricœur, VI, p. 100.

⁵⁹ Comme Vinicio Busacchi l'a remarqué, cette région motivationnelle, propre à la dimension corporelle de l'affectivité indéterminée, est très proche du « concept freudien de *pulsion* (all., *Trieb*, de *treiben* = pousser ; mouvoir). [...] Chez Freud, la pulsion constitue la source originare de toute motivation humaine, bien qu'elle soit dissimulée par l'instance de censure subconsciente, ou modifiée ou sublimée dans les formes rationnelles, morales ou culturelles de la civilisation. "Motivation" est chez Freud mouvement, poussée biologique nécessaire, elle est détermination rigoureuse qui prend son origine dans la région de la psyché la plus cachée, proche du corps, à savoir de la dimension organique de la vie », cf. *Pulsione e significato, La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricœur*, préface P. L. Leci, postface G. Martini, Milano, Edizioni Unicopli, coll. « Testi e Studi », 2010, p. 78 (trad. pers.).

d'une décision particulière. Assurément, cet aspect de la phénoménologie de la volonté de notre auteur se distingue de la phénoménologie de Max Scheler⁶⁰ : si pour Scheler la découverte des valeurs est confiée à la perception, comme on le verra mieux par la suite, pour Ricœur elle est confiée au dynamisme de l'action, dynamisme à la fois rationnel et affectif, pratique et éthique. La valeur doit donc s'entendre comme une exigence supra-personnelle et trans-personnelle d'un groupe d'hommes placés à l'intérieur d'un contexte social de louange et de blâme. Toutefois, la valeur ne se connaît qu'au sein du procès de la décision, lorsqu'on projette et, donc, lorsqu'on fait et on invente l'histoire. L'histoire nous devance, toujours, mais seulement avec sa propre volonté et ses propres actions on peut bénéficier et on peut coïncider avec l'*initiative* qui anime le flux intérieur de chaque valeur. Sans cette relation interne et personnelle, la valeur reste une chose morte, opposée à une tradition vivante. En dépit de la phénoménologie descriptive, qui représente un discours neutre, qui par définition doit être pré-éthique, on peut s'apercevoir que la reconquête du corps, même si elle ne fonde pas l'éthique, essaie au moins de la conduire au-delà du danger de sa cristallisation abstraite, formelle, idéale ou dogmatique. En effet, ici Ricœur dénonce la fragilité et aussi la gravité d'une réflexion sur l'évaluation qui reste en marge de la vie et de l'existence, qui se place au-delà d'une intentionnalité qu'on peut définir comme une intentionnalité pratique, toujours confrontée à cette familiarité étrangère propre au monde social et historique dans lequel elle se réalise et s'opère. L'éthique qui fige les valeurs comme des entités stables et entourées sur elles-mêmes, cette éthique oublie que les valeurs, pour être authentiques, devraient être impliquées dans l'élan du projet, qu'elles devraient s'incarner, se substantialiser dans l'action concrète d'un sujet responsable et en situation. En faisant référence à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, Ricœur peut affirmer que l'imputation des motifs, et avec eux celle des valeurs, ne doit pas être uniquement extérieure (relative au devoir ou au discours moral), mais aussi intérieure à la personne qui s'approprie de certains principes et s'en revêt comme s'il s'agissait d'un *habitus*, d'une seconde nature (*éthos*), une sorte de disposition acquise (*héxis*), une habitude qui se forme à travers l'expérience et sur laquelle l'éthique se fonde. La valeur, qui se différencie d'un simple « prétexte » de la mauvaise foi, demande à être incarnée dans l'authenticité de sa propre disposition, dans la conviction de ses propres motifs, elle exige l'existence. Toutefois, notre philosophe procède avec beaucoup de prudence : l'éthique est fragile car toujours suspendue entre la décision libre du sujet et les valeurs de l'histoire, entre le singulier et l'universel, entre le subjectif et l'objectif, entre l'initiative et le déterminisme. Plusieurs paradoxes guettent toujours ce domaine : les seules valeurs avec lesquelles la liberté est compatible sont celles qui s'imputent au sujet responsable, celles qui gagnent de la réalité dans l'initiative et l'action individuelle ; pourtant,

⁶⁰ Voir M. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, Paris, Gallimard, 1991 (1^{er} éd. all. 1913).

les valeurs ne doivent pas vivre en dehors de l'histoire, mais dans un horizon historique et social où manifester leur caractère supra-personnel. Elles sont aussi la source où la liberté peut s'abreuver, se détacher d'elle-même, de la mise à l'épreuve perpétuelle de son indépendance. C'est seulement par rapport aux valeurs que la liberté peut ainsi accepter d'être transcendée dans un corps, et à travers lui, par autrui. On peut conclure cette discussion, quoique de manière purement temporaire, avec les mots de l'auteur : « Le débat avec soi-même n'est pas vain : la gravité du choix mesure la profondeur des raisons mises en jeu ; le choix authentique suppose un débat lui-même authentique entre des valeurs non pas inventées mais recentrées⁶¹. »

Avec ces premières constatations, on peut contempler que tantôt le corps (au niveau motivationnel du besoin), tantôt l'histoire (sur le plan axiologique), constituent l'involontaire qui incline, mais sans nécessiter. Même si ces domaines constituent les deux racines de l'involontaire, l'individu doit s'engager dans l'acquisition active des motifs (organiques et sociaux) qui déterminent son choix, en s'affectant dans son intégralité, en tant qu'être sensible, raisonnable et, comme on le verra par la suite, désirant. En effet, dans l'apprentissage des motifs et des valeurs, le corps, ce corps si ambigu et si énigmatique, est impliqué. Le corps est simultanément source des besoins vitaux et, donc, de l'involontaire, mais aussi *médium affectif* de tous les motifs, à partir des besoins, jusqu'aux valeurs. Ricœur a ainsi constaté que, à travers le corps, l'involontaire dans son ensemble rentre dans le domaine de la motivation et, par conséquent, de l'éthique. D'ailleurs, il ne parle pas seulement de *nécessité* du corps, mais aussi des *pouvoirs* du corps. Lorsqu'on parle de *pouvoir*, on se réfère à la spontanéité corporelle : aux émotions, aux désirs, aux mêmes habitudes prises dans leur noyau de spontanéité. En bref, notre auteur démontrera qu'il n'y a pas de projet sans les sources cachées de l'émotion et du désir, sans les pouvoirs du corps. Le *chiffre* de cette involontaire et de cette nécessité est la vie elle-même, dans son organisation biologique. La vie, à ses yeux, n'est pas une valeur comme les autres, mais « la condition de toutes les autres valeurs⁶² ». Ici une question se pose : comment le corps et son involontaire peut-il motiver le projet (et ainsi influencer l'éthique elle-même) ?

Ricœur a commencé à répondre à cette question à travers l'analyse du *besoin*, qui est un motif comme les autres, parce qu'il incline sans nécessiter. Toutefois, le besoin n'est pas un motif comme les autres, car il fait apparaître des valeurs qui n'ont pas été posées par le sujet : les valeurs vitales qui dépendent en partie de sa vie affective. Il peint ainsi le besoin comme « le principe de toute obscurité⁶³ », comme une dimension cachée de la subjectivité qui, on le verra, conduira tout près de l'involontaire absolu (l'inconscient). Le besoin s'installe parmi les appétits, par sa note d'absence,

⁶¹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 231-232.

⁶² Cf. P. Ricœur, VI, p. 513.

⁶³ Cf. P. Ricœur, VI, p. 474.

mais il se distingue d'eux parce qu'il n'est pas une réaction simple, mais une *direction vers l'autre*. Le besoin n'est pas une sensation interne, il est plutôt une impulsion, un élan qui pousse à l'extérieur. Et c'est l'imagination qui confère cette intentionnalité au besoin, en le transformant en *action vers...* En effet, c'est l'imagination qui transforme le besoin en un motif qui incline, mais qui ne détermine pas. Pour cela, le besoin devient un motif parmi les autres à la seule condition que la conduite qui assure sa satisfaction ne soit pas l'expression d'un automatisme irréflecti ou irrésistible. Ainsi, l'imagination de la chose absente ou de l'action orientée vers la chose constitue le point de rencontre entre le *besoin* et la *valeur*.

Sans une vraie argumentation spéculative, Ricœur récupère et entrelace ici deux courants interprétatifs du désir. D'une part, la conception platonicienne et cartésienne qui détermine le désir comme un *manque*, évoqué par la figure d'*Éros*. Dans le dialogue platonicien du *Symposium*⁶⁴, Éros est ainsi décrit par Diotime de Mantinée : il n'est pas un dieu, mais un démon, car il est le fils de Poros (dieu de l'abondance, de la ressource et de la richesse) et de Pénia (mortelle et femme pauvre) ; c'est donc un être intermédiaire, situé entre les choses divines et les choses humaines et, dès lors, toujours inquiet, à la recherche de ce dont il sent le manque. D'autre part, Ricœur récupère également l'interprétation que Spinoza propose dans l'*Éthique*, où il conçoit le désir comme une *impulsion* (*conatus essendi*) : comme l'effort et la tension qui tend à « préserver toujours dans l'exister⁶⁵ », à augmenter son être. Mais pour Ricœur c'est seulement à travers l'imagination que le désir rejoint la pensée du projet, selon un schéma non déterministe. Le manque devient la motivation du projet et, dans ce sens, lui donne l'orientation ; l'impulsion devient le moteur du projet et le véritable centre propulseur du pouvoir. L'inclination, cette réceptivité pratique est donc la passion spécifique du vouloir qui incline sans déterminer. Le désir devient le corps et la matière de la volonté, sa force : énergie psychique.

Dans cette architecture, le désir, grâce à l'imagination, devient l'âme secrète du projet, non seulement au stade du projet, mais aussi au moment spécifique de la décision, non seulement sur le versant émotionnel, mais aussi rationnel. Ce qui indique qu'on ne peut acquérir un motif, réel et profond, que par la voie de l'affectivité et donc par la voie du corps, la pensée du projet se dessinant et s'éprouvant à travers l'imagination de la chose absente et à travers l'imagination de l'action en direction de la chose. En particulier, l'imagination, en tant que regard intentionnel sur l'*absence* et non pas simple *présence* mentale, transforme et prolonge le besoin en désir, en l'enrichissant de la représentation de la chose absente, de la plénitude qui dérive du plaisir qu'on peut en acquérir. Grâce

⁶⁴ Voir Platon, *Le Banquet*, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011, p. 130-137, 198a-203e.

⁶⁵ Cf. Spinoza, *Éthique*. Texte original et traduction nouvelle par B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988, p. 341.

à l'imagination de la chose, de l'itinéraire pour l'atteindre, du plaisir ou de la satisfaction qui en dérive, le besoin, et avec lui le désir, rentrent ainsi dans le champ motivationnel ; le besoin devient : *désir de..., manque de...* À partir de cette théorie de l'involontaire, glissée dans une érotique qui possède les caractères de l'Éros platonicien (médiation entre pauvreté et richesse et, comme on le verra, entre sagesse et amour de la sagesse), Ricœur affirme que :

...le désir est l'épreuve spécifiée et orientée d'un manque actif – c'est le besoin ou affect actif –, éclairée par la représentation d'une chose absente et des moyens pour l'atteindre, nourrie par des sentiments affectifs originaux : par leur matière, qui est l'effigie affective du plaisir, ces affects sensibles figurent le plaisir à venir ; par leurs forme, qui est l'appréhension imageante du plaisir, ils tiennent le besoin prêt pour un jugement qui désigne l'objet du besoin comme bon, c'est-à-dire prêt pour un jugement de valeur⁶⁶.

Ainsi, l'imagination réalise l'intrigue, et presque la fusion, entre le volontaire et l'involontaire car, en motivant le projet, par lequel le cogito s'exprime et se réalise, elle lui donne *consistance*. On verra que la même fonction de médium entre volontaire et involontaire, entre pensée et corps, sera jouée par l'imagination non seulement au niveau de la décision, mais aussi au niveau de l'*action* (mieux approfondie dans *Soi-même comme un autre*) et au niveau du *consentement* (comme *chiffre* de l'espérance qui ne se referme pas sur le remord du passé, mais s'ouvre dans le futur de son action, dans l'univers du *possible*).

Pour l'instant, arrêtons-nous sur les implications les plus importantes de cette analyse des besoins. Selon Ricœur, l'homme se distingue en fonction de sa capacité de trouver une réponse spécifique et singulière à la question fondamentale des besoins. Bien qu'il ne soit pas maître de ses besoins vitaux, car il ne peut pas décider de ressentir ou de ne pas ressentir un manque spécifique, le sujet peut pourtant établir une certaine distance entre le stimulus et la réponse qui en découlera, il peut suspendre l'action, en établissant le moment du choix. Sa réponse ne se présente pas comme nécessairement déterminée, au contraire, elle rentre dans la dimension du choix et de la décision, elle possède un certain degré d'hésitation et de créativité. Cette capacité est favorisée par la régression des comportements instinctifs, régression due au fait que l'homme doit s'adapter à son environnement, il doit apprendre les attitudes réalisables grâce au langage, aux signes et aux règles de sa culture d'appartenance. Il s'agit d'un véritable processus d'élaboration, d'un apprentissage, d'un exercice quotidien, d'un savoir appris et qui prend du temps, qui implique une durée, car il se forme à travers une histoire et une expérience, même si souvent il reste cerné dans une région inconsciente. La distance entre le stimulus et la réponse ne se caractérise pas uniquement par une succession temporelle, mais aussi par une empreinte, une marque qui détermine le point tournant au

⁶⁶ Cf. P. Ricœur, VI, p. 140.

niveau de la signification, du sens. En bref, bien que la volonté de l'homme ne soit pas absolue, parce que l'existence du corps influence grandement la décision, en présentant besoins et motifs inexpugnables, cet écart situé entre le stimulus et la réponse indique que quelque chose peut se produire, quelque chose peut arriver de manière imprévisible.

Donc, les besoins ne sont pas à l'origine du processus d'orientation, comme si la seule impulsion était suffisante à une recherche de la survie ou de la satisfaction. Au contraire, l'homme peut choisir, l'homme doit choisir, même pour un besoin qui sera délesté, en comblant son manque. Aussi le non-choix, sera toujours un choix. D'ailleurs, cette décision est élaborée grâce au travail de l'imagination, qui lui donne intentionnalité et orientation, en contribuant à façonner le désir (pensée et moteur du projet). Au long de ce chemin, au long du parcours où il apprend à donner un sens à ses besoins, à ses désirs, à ses projets, le sujet peut prendre conscience et aussi transformer ses besoins vitaux – en les socialisant et en leur donnant une dimension historique – en valeurs. On peut considérer, par exemple, les besoins primaires, comme ceux alimentaires ou sexuels. Ceux-ci constituent des motifs primordiaux, des besoins sur lesquels on n'a pas un contrôle absolu, car on ne peut pas les esquiver ou les fuir. Toutefois, l'homme peut adopter diverses réponses, plusieurs conduites. Au long de l'histoire, ces besoins vitaux se transforment en valeurs sociales, les mêmes qui soutiennent la ritualité propre à la cellule familiale et à la convivialité dans un groupe social.

La volonté humaine est toujours attachée à une base involontaire, relative au corps comme un motif qui appelle et invoque la volonté. Le point où l'involontaire s'articule avec le volontaire est la motivation : la liberté du choix, comme expression de la créativité, de l'imagination du possible, mais qui est aussi une acceptation de sa propre nudité. Même si conditionnée par des impératifs collectifs, par des revendications, par des pressions propres à la topographie sociale, la liberté humaine n'est pas déterminée d'une manière absolue. La motivation sociale comme la motivation corporelle peuvent être mises à distance, jugées et critiquées, ainsi « il appartient à la personne de créer son unité, son indépendance, son originalité et de risquer son style propre de vie. La personne naît de son écartèlement dans les conflits des devoirs⁶⁷ ». La liberté humaine surgit ici dans toute sa nature paradoxale : les besoins, ainsi que les devoirs, ouvrent à la dimension de l'involontaire, mais ils légitiment et provoquent la liberté et le volontaire. La question du sens surgit au centre de la condition humaine, une question qui est celle du choix de la signification et de l'orientation, en bref, du sens de la vie. En dépit de la description pure de la phénoménologie, ici on est à l'intérieur d'une vision qui prend en compte à la fois la *vitalité* (l'existence), l'*historicité* et la *socialité* de cette condition même. Et la liberté se heurte à son aporie intime : elle est le chiffre de l'*ek-sistere*, en tant que possibilité de sortir de soi-même, d'inventer et de créer des projets, en tant que pouvoir-faire qui détermine un

⁶⁷ Cf. P. Ricœur, VI, p. 193.

pouvoir-être à venir ; malgré cela, la liberté est toujours une liberté incarnée, dans la confusion et l'énigme de son corps et de ses besoins, dans la finitude du temps et dans le monde, dans les obligations et les exigences de son histoire et de sa société, toujours confrontée à l'autre qui à la fois l'oblige et la comble. Dans ce sens, même s'il introduit ces questions en les renvoyant à une enquête ultérieure, ici Ricœur prend en charge le drame de la liberté : l'homme est libre car il peut hésiter, douter et se décider entre un automatisme sûr et déterminé et un choix risqué et inédit. Cette liberté doit forger son sens, progressivement et quotidiennement, dans l'élan du projet, dans l'effort du choix et dans le risque de l'action, même si les motifs sont incertains et confus, il s'agira pour lui de penser moins et d'agir plus. L'homme, tendu entre désirs infinis et possibilités finies, devra apprendre à opérer des médiations, entre ce qu'il ressent et ce qu'il sait, entre ce qui est venu à sa conscience et ce qui agit inconsciemment, entre ce qu'il veut faire et ce qu'il peut faire, entre attention et irruption. Et c'est ici que la pratique philosophique peut intervenir, en tant qu'exercice qui essaie de se confronter au drame de cette liberté, en essayant de relier liberté individuelle et nécessité universelle, dans un effort qui vise l'homme à venir, un effort qui est déjà désir et volonté, ensemble.

1.2. L'action. « Je meus mon corps », entre possibilité et impossibilité

Le deuxième cycle de l'enquête du *Volontaire et l'involontaire*, « Agir : la motion volontaire et les pouvoirs », débute par l'affirmation selon laquelle la volonté « n'est une puissance de décision que parce qu'elle est une puissance de motion⁶⁸ ». Compte tenu de leur éventuelle simultanéité, il n'y a entre la décision et l'action effective aucune différence de *temps*, comme si une action suivait chronologiquement et immédiatement le projet et la décision. La décision et le mouvement sont plutôt séparés par un intervalle de *sens*, qui à la fois les divise et les lie. Pour comprendre cette distance, cet espace vide, qui du projet ou, en général, de la *pensée* conduit jusqu'à l'*action*, il faut expliciter la manière dont Ricœur dépasse la distinction classique entre *vouloir* et *agir*. Pour ce faire, l'auteur récupère la notion d'art développée par Alain, en la transposant dans son discours sur la volonté. Alain affirme que : « Loi suprême de l'invention humaine est que l'on n'invente qu'en travaillant. Artisan d'abord⁶⁹. » Pour lui, l'artiste est fondamentalement un artisan, un homme de l'art, à savoir, le producteur d'une œuvre et, presque, l'ennemi des rêveries inconstantes et incohérentes. L'*ars* est donc un savoir-faire, une *technique*. Transposée dans le domaine de la volonté, une telle proposition indique que pour Ricœur l'action représente le plus haut signifiant, car la pensée ou l'idée surgit à mesure que l'on produit quelque chose, à mesure *que l'on fait*. Selon le concept de *technè*, la volonté

⁶⁸ Cf. P. Ricœur, VI, p. 253.

⁶⁹ Cf. Alain, *Système des Beaux-Arts*, Paris, Gallimard, 1999, p 35 (1^{er} éd. 1920).

ne se constitue pas uniquement par la pensée : elle exige, nécessairement, l'action, en tant que critère de sa naissance, de sa réalisation et de son authenticité. Ainsi, le vouloir est la capacité de faire vivre le projet par l'action, en tant qu'action qui le projette à l'extérieur du « je », dans le monde. La volonté est une puissance de motion pour laquelle l'action n'a pas un rôle secondaire, de simple élection. La volonté par essence réclame un *devoir-agir*, un *devoir-être*. Ainsi, en se référant à la conception aristotélicienne de *vertu*, Ricœur peut affirmer qu'un projet (*ergon*, ἔργον) n'est qu'une disposition (*exis*, ἔξις) qui peut s'endormir si privée d'une œuvre produite. Et dans les termes du paradigme aristotélicien de la *puissance* et de l'*acte*, il peut établir que le projet se trouve encore au stade de la *puissance*, il doit être encore actualisé, tandis que l'action coïncide avec la volonté en *acte*, déjà à l'œuvre. Le projet reste défectueux, inachevé, incomplet et informe s'il ne passe pas à travers l'action qui le réalise et le *définit* ; le projet, pour sa part, dirige, motive et influence l'action. Les deux s'impliquent mutuellement, de manière synchronique et non pas diachronique, au-delà de la simple causalité linéaire. Et on peut lire que :

Les vues les plus prophétiques, les utopies les plus anticipantes, demandent des gestes au moins symboliques, des esquisses en miniature, bref un développement pratique par lequel le corps en amorce la réalisation [...]. C'est en faisant que la conscience continue d'inventer [...], le projet et l'œuvre s'engendrent mutuellement ; l'éducateur, le politique n'échappent à l'idée fixe que par l'effort militant qui les conjure de recréer sans cesse leurs idéaux⁷⁰.

L'auteur ne sépare pas le concept de pensée de celui d'action, comme si le premier était dans un rapport d'antériorité face au second, mais il les entrelace, selon un mouvement dynamique et caractérisé par une intentionnalité qui se révèle en même temps théorique et pratique. D'ailleurs, la volonté qui agit joue aussi un rôle « thérapeutique », parce qu'elle conduit la pensée au-delà de la rumination des échecs, du réalisme cynique ou de l'évasion idéaliste.

Mais il faut se demander comment Ricœur parvient à lier la pensée au mouvement jusqu'à intégrer l'agir avec la conception du cogito intégral. Il s'agit ici de faire surgir la dimension non-représentative de la conscience, qui constitue un des apports phénoménologiques les plus novateurs de ce premier volume. Cette conception est essentielle à la compréhension de la valeur des pratiques philosophiques, selon laquelle la philosophie est apprise et réalisée uniquement dans le *faire philosophie*. Pour prendre une forme et se définir, pour ne pas se réduire à un grand réservoir d'informations sûrement utiles, mais toujours abstraites, tout savoir doit *glisser* dans une action et dans une pratique propre au sujet qui le met à l'épreuve de lui-même et de la réalité. Il doit être appris et métabolisé comme s'il était une seconde nature, comme un *habitus*. Si l'opposition traditionnelle

⁷⁰ Cf. P. Ricœur, VI, p. 254.

distingue l'action, en tant que force qui meut, de la pensée, en tant que lumière qui guide, Ricœur élargit la notion de pensée en montrant qu'elle est l'union entre l'énergie et la lumière, l'accord entre la force et le sens. Pour cette raison, un projet est incomplet s'il lui manque l'action dont il a besoin pour se définir, pour graver une marque dans le monde, pour s'imprimer dans le temps, en brisant sa succession plate et indifférenciée. Plus particulièrement, l'action réalise le projet car elle *remplit* ce qui n'était qu'intentionné comme une simple possibilité. Un tel achèvement relève donc de la catégorie des « remplissements⁷¹ » de l'intentionnalité à vide. L'agir devient un aspect de la pensée intentionnelle, en retour, cette dernière gagne une « intentionnalité pratique ». Assurément, cette intentionnalité se distingue de celle qui appartient à l'imaginer, au désirer, au voir et à tous les verbes transitifs, car ils ne désignent que des actes représentatifs. Les verbes qui indiquent des actions (marcher, parler, écrire, lire, dire) appartiennent à la même structure fondamentale et intentionnelle des verbes qui expriment un acte de représentation. Cette structure désigne le passage du pôle du sujet vers le pôle de l'objet. Toutefois, comprise comme une « conscience de... », l'intentionnalité pratique est une conscience non-représentative, car elle fait plutôt référence au changement qu'il faut opérer dans le monde : remplir l'intentionnalité pratique du projet. En élargissant la notion d'intentionnalité, l'acte devient un aspect de la pensée et le cogito intégral est récupéré dans sa dimension organique et holistique. En bref, Ricœur écrit que : « La pensée intégrale, qui enveloppe l'existence corporelle, est non seulement lumière mais force. Le pouvoir de produire des événements dans le monde est une espèce de relation intentionnelle aux choses et au monde⁷². »

D'ailleurs, l'action caractérise l'homme en tant qu'*être-là*, car elle est l'expression de l'*actualisation* et de la *mondanisation* du projet. Ricœur peut affirmer que : « L'action par définition participe à l'avance même de l'existence, de mon existence et de celle du monde : ce qui arrive est au présent, ce que je fais est au présent⁷³. » Le sujet existe car il accomplit des actions, l'action qu'il accomplit est lui, elle représente sa manière d'être au monde, sa manière d'exister. Dès lors, l'intentionnalité pratique indique que la volonté est toujours tendue entre un sujet, qui est l'auteur de l'action, et un monde, qui est l'horizon de l'action, son corrélat pratique. La conscience pour Ricœur se découvre face au monde, le sujet se découvre comme un être-en-situation. L'action elle-même est un aspect du monde qu'elle sollicite et par lequel elle est sollicitée, en retour. Par le simple fait de se trouver dans un monde et face à face au monde, le cogito découvre qu'il peut accomplir des actions, faire quelque chose, modifier des situations, combler des manques, répondre à des dangers ou à des urgences, s'investir et s'engager dans un projet. Le monde est modifié par son agir, autrement sa

⁷¹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 258.

⁷² Cf. P. Ricœur, VI, p. 260-261.

⁷³ Cf. P. Ricœur, VI, p. 258.

volonté serait un rêve vain. L'auteur va jusqu'à dire que : « Le milieu de comportement de l'homme étant issu du comportement lui-même, l'homme réagit à ses propres œuvres⁷⁴. » Toutefois, le monde est aussi le théâtre qui accueille ses actions, capturant son regard et modifiant son attention et ses intentions. La vie elle-même sollicite cet être-là, elle lui demande de décider et d'agir. L'homme agent est un objet parmi les autres objets, un objet qui pourtant est capable de causer des changements. Dans cette phénoménologie, qui n'apparaît plus comme simplement descriptive, le monde est aussi bien le lieu du spectacle que l'objet de l'action, fruit des projets humains.

Toutefois, en allant encore plus loin, on peut aussi affirmer que le monde n'est pas uniquement ce qui se présente comme opportunité ou comme résistance pour l'effort pratico-volitif de l'homme. Le monde n'est pas uniquement présent en tant que « pour moi ou non-moi », mais il est aussi un « autre-que-moi », dont je dois accepter nécessairement le mystère. Dans la foulée de Marcel, Ricœur essaie ici d'assurer l'altérité absolue des choses que le cogito rencontre dans sa tentative de se déterminer comme un être volitif et actif, comme un *être qui existe*. Il peut conclure que l'action est toujours médiation d'une activité (celle du projet) avec une passivité-réceptivité, propre à l'acceptation du monde et des choses. Déjà dans cette œuvre pré-herméneutique, Ricœur arrive à modifier la finalité de la phénoménologie parce qu'il montre comment l'homme est situé dans une relation originelle au monde, obligé à choisir le type de conduite et d'attitude qu'il doit garder à son égard, en relation à la vie et aux autres, au niveau cognitif et affectif. Cela signifie que dans chaque projet et dans chaque action une certaine *Weltanschauung* est toujours à l'œuvre, même implicitement, comme la forme la plus adéquate qu'un sujet assume pour entrer en relation avec les choses qu'il rencontre.

D'ailleurs, la volonté est l'*actualisation* de ses propres potentialités selon une intelligence pratique (*φρόνησις*) que chacun développe en rapport aux autres, au monde et à soi-même, selon un savoir qui n'est jamais détaché des situations contingentes et concrètes de la vie quotidienne. La volonté est vraiment telle lorsqu'elle réalise son propre projet à travers une manière de vivre qui se manifeste comme une totalité organique qui unit les diverses dimensions et expressions de l'homme qui agit et qui pâtit. En bref, la valeur de l'action ne réside pas dans le fait qu'elle est utilisée comme un simple outil, mais dans le fait que grâce à elle chacun réalise et exprime ce qu'il est, manifeste et détermine soi-même. On verra que les pratiques philosophiques s'installent ici : dans le fait d'envisager, de reconcevoir et d'élaborer l'empreinte au fond de ses propres pensées, le fond d'où jaillit sa propre vision du monde, non pas avec le seul discours théorique, mais à travers l'expérience pratique et active d'une certaine manière de se conduire et d'exister. Pour ce faire, des exercices sont requis, des exercices dont le but est d'explicitier et d'approfondir la dimension rationnelle, de même

⁷⁴ Cf. P. Ricœur, VI, p. 266.

que la dimension passionnelle et symbolique de l'homme, à travers un investissement à la fois intellectuel et corporel. Ces exercices visent à faire surgir la relation particulière qui dans l'individu se tisse entre désir et volonté, entre son savoir et sa réelle conduite de vie, des dimensions que seul sépare l'intellect, mais qui sont profondément unies. Et dans cette entreprise, une telle philosophie se préoccupe aussi de nommer et d'envisager la vulnérabilité que cette tâche implique.

En revenant au texte, on peut remarquer que le vouloir se perçoit comme un processus dynamique de la force et du sens, comme une unité de pensée et d'action, propre à un cogito placé dans une situation, dans la vie réelle. Cette unité profonde et *naturelle* entre conscience et action est l'indice de l'emprise que le sujet a sur le monde, de sa liberté effective. Cette théorie restera toujours au centre de toute la philosophie de la *praxis* de Ricœur. Même dans les œuvres les plus anciennes, ce schéma qui lie l'action et la connaissance, comme la vie et la pensée, sera présenté dans des contextes plus vastes et plus complexes. Par exemple, dans la théorie de la narrativité de *Temps et Récit* (1983, 1984, 1985), le lien entre la pensée et l'action s'exprimera comme une circularité qui de la vie (*mimesis I*, le stade de la précompréhension), en passant par le récit-intrigue (*mimesis II*, une pratique de compréhension qui est aussi une action), retourne à la vie, sous la forme d'une action, celle de l'initiative (*mimesis III*, une action effective et qui refigure la vie, propre à la *créativité* du lecteur). Dans *Soi-même comme un autre*, l'action trouvera une justification et une élaboration encore plus solide, qui franchira le seuil d'une *éthique du soi*, fondée sur une ontologie de l'acte et de la puissance (d'inspiration aristotélicienne) et sur les catégories de l'*identique* et de l'*autre* (d'inspiration platonicienne).

Dans ce volume du *Volontaire et de l'involontaire*, en liant la pensée à l'action, Ricœur unit *l'âme* au *corps* d'une manière encore plus fondamentale. L'action implique nécessairement un corps, car elle représente ce qui permet de faire vivre un projet en l'impliquant dans le monde. Le corps apparaît non seulement comme une condition passive et involontaire de la motivation propre au projet, mais aussi comme une condition existentielle qui relie le projet à la réalité, sous la forme d'un médiateur utile. Toutefois, pour Ricœur « *le corps n'est pas l'objet de l'agir mais son organe*⁷⁵ ». En tant que médiateur vers le monde, le corps n'est pas un objet, car il constitue et garantit l'*aperture* du sujet intentionnel. Il n'est pas non plus un instrument, mais un organe de l'action et, de manière plus spécifique, du *pouvoir-faire*. Le corps est ce qui rend possible l'insertion du projet dans le monde, car il est un agent actif et non seulement passif. Il *se meut* parce que dans l'effort il dépasse les résistances, internes et externes. Par conséquent, le fait d'enquêter sur le corps implique le passage de la description du *vouloir* à celle du *pouvoir*, du pouvoir que le corps a de mouvoir. Ainsi, la volonté s'exprime dans le projet, mais elle trouve pleine complétude et authenticité dans l'action, en tant que

⁷⁵ Cf. P. Ricœur, VI, p. 267.

réalisation du faisceau des *pouvoirs* qui orientent et anticipent cette action. Le corps qui meut coïncide avec cette potentialité dense. Et Ricœur conclura en affirmant que : « En me projetant moi-même comme *sujet* de l'action, je m'affirme capable de cette action⁷⁶. » Les conditions de possibilité de cette capacité, de cette liberté efficace, résident dans les potentialités du corps. Toutefois, dans la considération de l'agir on n'a pas toujours conscience du corps, car on l'oublie, tellement on est concentré sur ce qu'on fait et sur les implications qu'un tel faire aura dans le monde. Seul l'*effort* ou la méditation volontaire peuvent réveiller l'*attention au corps*, dans une écoute capable de le reconquérir en tant qu'organe de ses propres potentialités, de son propre mouvoir, en tant que corps qu'on est.

En remontant à la cinquième des *Méditations Cartésiennes*⁷⁷ de Husserl, Ricœur aborde la distinction fondamentale entre *Körper* (le corps qu'on a, un corps anatomique) et *Leib* (le corps qu'on est, un corps vécu). Telle est la question essentielle pour comprendre le sens du *Dasein*. Car l'être-là est défini par les deux concepts qu'on vient d'introduire : d'une part, le *Leib*, en tant que mon corps, le *corps que je suis* et qui a la particularité de m'être *propre (eigen)* ; d'autre part, le *corps que j'ai* et que je meus, le *Körper*. Toutefois, ayant pris comme modèle aussi les autres auteurs de la phénoménologie française – Sartre, Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion et en particulier Merleau-Ponty –, Ricœur donne la priorité à la tension qui découle du couple *corps* et *chair*, beaucoup plus vaste et complexe que celui suggéré par Husserl. Selon *La Phénoménologie de la perception* (1945) de Merleau-Ponty,⁷⁸ la notion de *chair* est beaucoup plus appropriée et concise, parce qu'elle fait aussi allusion au *corps-vif*, le corps situé dans le monde et le temps, marqué par la *relation* et la *finitude*. Ainsi, on peut affirmer que si Ricœur récupère et adopte le thème husserlien de la crise des sciences positives, de la perte et de l'oubli des questions relatives au sujet, à la vie, au sens, il reconnaît la limite de sa critique. Car, comme il l'écrit :

Husserl annonce ainsi les recherches des auteurs françaises sur le « corps propre ». Mais ce qui est remarquable et ce qui l'oppose à ces auteurs, c'est que son souci n'est pas d'explicitier le sens du corps propre en *opposition* à la connaissance objective, scientifique, biologique du corps, mais au contraire de montrer comme une réalité « physio-psychique » prend sens en *corrélation* avec une nature matérielle. Encore une fois, l'opposition de l'existence et de l'objectivité est étrangère à Husserl⁷⁹.

D'ailleurs, si Husserl oppose son sujet transcendantal à l'objectivisme radical, à la connaissance objective et scientifique du corps, pour Ricœur il faut également surmonter la conception

⁷⁶ Cf. P. Ricœur, VI, p. 255.

⁷⁷ Voir E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, op. cit.

⁷⁸ Voir M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1945.

⁷⁹ Cf. P. Ricœur, « Analyses et problèmes dans "Ideen II" de Husserl », dans *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 128. Ce texte a été publié la première fois dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, octobre-décembre, 357-394, 1951.

transcendantale du sujet, fondamentalement désincarnée et idéale (voire vide), car on ne la conçoit qu'avec la suspension du monde et, donc, de l'*existence* du *corps*. Il s'agit pour lui de dévoiler les limites d'une démarche qui tente de remonter à la donnée fondamentale de toute expérience et qui implique l'emploi d'une attitude pure, relative au regard qui observe les phénomènes de la conscience tels qu'ils sont donnés. Un tel fonctionnement indique qu'il faut que le sujet suspende tout jugement sur les choses et sur le monde, en faisant abstraction de toutes ses connaissances préjudicielles, propres au sens commun, à l'attitude naturelle et au savoir positif, de sorte qu'il se trouve en face de la seule perception intérieure à la conscience. Pour décrire l'*essentiel* et gagner la maîtrise du sens, il faut que le sujet s'apprête à l'expérience en exerçant ce que Husserl définit comme la méthode de l'*epochè* (suspension du jugement ou réduction eidétique) : la chose observée est mise entre parenthèses, au-delà de toute donnée ontique, ontologique et gnoséologique. Plus généralement, l'existence même du monde et du corps doit être suspendue et réduite à un pur phénomène de la conscience. Ainsi, la philosophie husserlienne s'efforce d'obtenir – par soustraction d'être – la dimension pure et absolue d'évidence apodictique, qui émerge comme « résidu phénoménologique », au-delà de n'importe quel problème factuel. Ce geste de réduction est accompli par un sujet en immanence et en intuitivité absolues, car il exclut les choses en elles-mêmes. Un tel sujet est donc compris comme le lieu de la conscience des contenus intentionnels ou vécus (*Erlebnisse*), qui ne sont pas davantage réductibles⁸⁰.

La réflexion anthropologique sur la notion de *chair*, au contraire, permet d'exprimer, d'affirmer et d'établir l'expérience unitaire que l'homme peut avoir de soi-même. Elle permet de récupérer le sujet en tant qu'être qui veut et qui agit, qui projette et qui choisit, qui se meut et qui se connaît, au-delà de toute épistémologie abstraite de la réalité concrète. Comme Vinicio Busacchi le constate :

Seule la phénoménologie est capable de penser le *Cogito* comme « l'intuition même de l'âme jointe au corps », car elle voit la conscience assumer et comprendre en elle-même la connexion au corps, afin de penser le *Cogito* comme une *conscience incarnée*. Mais il s'agit de « penser » et non pas de *vivre* : la phénoménologie s'arrête face au dualisme *vécu* – pour lequel la réponse docile du corps est toujours une conquête, une reconquête perpétuelle, car le corps est puissance rebelle. [...] En citant la devise « *Homo simplex in vitalitate duplex in humanitate* » de Maine de Biran, Ricœur pose, à côté du fait évident de la réalité du dualisme, l'idée d'une unité cachée de l'être humain. « L'union du composé humain – il écrit – se fait trop en bas pour que nous puissions la surprendre si facilement. » Pourtant, cette union est la *simplicitas in vitalitate* « plus fondamentale de toute dualité. »⁸¹.

⁸⁰ Sans doute, Ricœur récupère-t-il la réduction eidétique pratiquée par Husserl, comme on le voit depuis le début de son étude. Cette méthode est pour lui indépassable, car il ne s'agit pas de déduire la conscience ou de fonder sur elle la réalité matérielle du monde ; il s'agit plutôt de reconstruire de manière descriptive la genèse des phénomènes du monde et du corps, leur sens propre. Toutefois, pour lui il est aussi question d'établir les limites d'une telle réduction eidétique. Ainsi, Ricœur critique durement l'interprétation transcendantale et la version idéaliste de cette méthode, en particulier celle qui peut être déduite de l'œuvre husserlienne *Ideen I, Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, de 1913. Voir *Idées directrices pour une phénoménologie pure* (1913), trad. P. Ricœur, Gallimard, coll. « Tel », 1985 (1^{er} éd. 1950).

⁸¹ Cf. V. Busacchi, *Pulsione e significato*, op. cit., p. 79 (trad. pers.).

L'expérience du corps est *expérience de seuil*, car celui-ci est toujours en tension entre le pâtre et le pouvoir agir, entre l'involontaire et le volontaire, entre la pensée et l'action. Le corps *vécu* se présente ainsi dans toute son ambiguïté fondamentale : d'une part, il est le lieu propre de l'aliénation, en tant qu'*affection* qui nous expose irrémédiablement au monde ; de l'autre, il est la première et fondamentale attestation de *soi* et de l'intentionnalité, grâce à laquelle on peut habiter le monde, en lui accordant une signification et en le transformant, à travers ses propres *préférences*. Le corps représente l'individualité subjective, à la fois irrépétibile et universelle, mais aussi l'étrangeté subjective, la plus profonde. En se détachant de l'expérience des *limites* et des *possibilités* du corps, conçu dans sa note existentielle, propre à son expérience de seuil, le Cogito husserlien établit son droit, de manière illusoire. Dans cet acte de force absolue, ce sujet détermine son domaine sur le monde et sur le sens, sa raison pure. Donc, même s'il introduit le thème du corps-propre, en l'arrachant à l'objectivité des choses, Husserl ne parvient pas pour autant à se libérer du regard représentatif. Au contraire, influencé par Marcel, Ricœur affirme que, si elle constitue l'être pour la conscience, ou dans la conscience, l'intentionnalité fera aussi appel à une *conscience incarnée*. Le travail d'abstraction et de réduction ne pourra jamais s'accomplir, à ses yeux, de manière radicale : le corps constitue la condition de l'ouverture de l'homme dans sa relation au monde, mais il révèle aussi une nécessité pratique, celle d'une conscience qui ne pourra jamais s'ériger à un point de vue neutre et supérieur, dépourvue de toute perspective ou conditionnement. Seulement s'il se reconnaît comme un être enraciné, depuis toujours, le sujet pourra affirmer que le « corps est une grande raison, une pluralité avec un sens unique, une guerre et une paix, un troupeau et un pasteur⁸² ». Et comme nous le rappelle encore Nietzsche dans *Au-delà du bien et du mal*, une telle raison est celle qui nous condamne à la terre, à ce monde de la différence et de la contradiction, de la fracture avec nous-mêmes.

Certes, l'enquête de Ricœur adopte souvent des tons dramatiques, en rappelant que l'*unité* du cogito n'est pas comprise comme un *arkhè* auquel on peut accéder de manière immédiate et transparente, en exerçant son simple pouvoir tyrannique. Cet *arkhè* est aussi un *telos* qui réclame sans relâche des médiations, telle une tâche (*érgon*) qui s'accomplit tout au long de la vie. Dès lors, la réflexion devra se faire existentielle, afin de problématiser et de décrire l'involontaire dans son opacité, tout en le respectant dans son mystère irréductible. Ricœur réaffirme ainsi l'union de l'âme et du corps. Toutefois, ambigu et paradoxal, le corps rend compte de l'aspect objectif du mouvement, en tant que corps mû par le sujet, en tant que *corps que j'ai* ; toutefois, le corps représente également

⁸² Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz, E. Schmeitzner, 1883-1885, trad. M. de Gandillac, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, textes et variations G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard, 2003, p. 48.

l'aspect subjectif du mouvement, en tant que pivot des pouvoirs dont le sujet dispose, en tant que *corps que je suis*. On a deux dimensions du corps : le corps en tant que corps d'un sujet et le corps en tant qu'objet empirique anonyme. Les deux dimensions ne coïncident pas. Cela implique que toute recherche sur la dimension intégrale est impossible à partir de la seule empirique. Cela implique aussi, il semblerait, qu'on ne peut pas aboutir à la reconstitution du corps en unité et vaincre, enfin, la déchirure du cogito. Mais ce n'est pas ainsi pour l'auteur, car il affirme que : « Il doit y en avoir un [rapport], puisque c'est le même corps⁸³. » Bref, à ses yeux, l'expérience de la subjectivité et de l'objectivité ne sont pas irrévocablement séparées : si la sphère objective et la sphère subjective du corps n'expriment pas une coïncidence sans fracture, elles manifestent pourtant une « corrélation *diagnostique* », selon laquelle « tout moment du Cogito peut être l'indication d'un moment du corps-objet⁸⁴ ». Le regard qu'on porte sur soi-même devient ainsi connaissance à la fois d'une identité et d'une altérité. Cette connaissance est irréductible à une connaissance objective (il suffit de constater l'expérience de la liberté), tout comme elle est irréductible à une connaissance purement subjective (il suffit de constater tous les fonctionnements biologiques). La seule phénoménologie descriptive ne peut pas vaincre ce *dualisme de compréhension* : le corps vécu est expérience dense, union invisible et inconsciente du volontaire et de l'involontaire. Ainsi, si Ricœur tente de franchir tout *dualisme de connaissance*, il le change aussi en un *dualisme d'existence*, car ce rapport apparaît à l'intérieur d'un *drame*, sous le signe du *conflit*, en répondant à un besoin supplémentaire d'intégration et d'achèvement : le corps est conçu comme la puissance du mouvement, pouvoir dont la volonté dispose pour réaliser un projet ; toutefois, la volonté peut être limitée ou asservie par ces pouvoirs, car ils s'imposent souvent comme des obstacles pratiques, confus et opaques.

On peut se demander, alors, à quoi se réfère Ricœur lorsqu'il parle des pouvoirs du corps. Comme première réponse on peut constater que ces pouvoirs sont caractérisés par le fait d'être involontaires. Autrement dit, toutes les actions, tous les actes volontaires que l'on effectue contiennent en soi un emploi involontaire du corps. Dès lors, la constitution unitaire de l'être humain apparaît « comme une tension vivante entre une objectivité élaborée par une phénoménologie à la mesure du Cogito (et elle-même récupérée sur le naturalisme) et le sens de mon existence incarnée⁸⁵ ». Cette tension vivante entre le volontaire et l'involontaire masque aussi le lien invisible entre l'idée et l'acte, un lien qui s'effectue précisément dans et par les pouvoirs involontaires. L'unité ontologique entre la pensée et le mouvement doit être recherchée dans les facultés involontaires du mouvement, car chaque prise volontaire sur le corps est une reprise sur un usage involontaire de ce dernier. En

⁸³ Cf. P. Ricœur, VI, p. 30.

⁸⁴ Cf. P. Ricœur, VI, p. 30-31.

⁸⁵ Cf. P. Ricœur, VI, p. 35.

effet, comme l'écrit Ricœur : « La conscience surgit comme un pouvoir de reculer par rapport à la réalité de son corps et des choses, comme un pouvoir de jugement et de refus. La volonté est nolonté⁸⁶. » Ainsi, la relation entre volontaire et involontaire exprime le *pathos* de l'existence incarnée, elle parle d'une lutte et d'un conflit contre une résistance. Toutefois, elle représente la seule condition de possibilité de la liberté humaine. Dans cette situation si paradoxale, l'homme n'arrive jamais à saisir ce lien entre le volontaire et l'involontaire. Mais le fait d'essayer de récupérer les indices de son enracinement à la nature et à la nécessité représente la seule occasion pour lui de réaffirmer sa liberté, en-deçà d'une tension jamais résolue, dans une ontologie du paradoxe, et au-delà d'une conscience qui s'auto-pose de manière titanesque. Or il s'agit d'étudier ces pouvoirs, ces fonctions involontaires du mouvement constitutives de la spontanéité corporelle. Ces pouvoirs sont distingués en : *savoir-faire préformés* ou *préconstitués*, *émotions* et *habitudes*.

Les *savoir-faire préformés* expriment une utilisation primitive et spontanée du corps, car ils se manifestent comme des comportements que l'homme possède, de manière irréfléchie et inconsciente. Leur pouvoir réside dans le fait de permettre au sujet de se tenir au monde sans devoir nécessairement faire appel à la volonté, car ces savoirs sont réglés par la perception. Toutefois, leur fixité n'est pas assimilée à la théorie des réflexes comportementaux. En fait, ces savoirs sont des « instincts » appris qui se sédimentent et se cristallisent au fil du temps, phylogénétique et ontogénétique. Dès lors, ils peuvent offrir des motivations pour le choix, mais aussi une source de réflexions sur des pensées nouvelles, des projets inédits et des visions des choses jusque-là inexplorées. Bref, les savoir-faire sont contrôlés par des objets perçus à l'intérieur de certains schémas d'actions accordés à la présence du monde, mais ils naissent dans une zone affective et par des impulsions affectives qui ont une certaine emprise sur le vouloir.

À eux s'ajoutent les *émotions*, conçues comme des pouvoirs qui ne servent pas à la volonté, mais la sollicitent. La puissance des émotions réside dans leur capacité de réveiller des buts déjà présents à la conscience et dans le corps, sous la forme de besoins. Les émotions rappellent l'union de l'âme et du corps car elles se manifestent comme des moments où l'âme surprend et émeut subitement le corps, de manière à ce que le mouvement adhère parfaitement à la pensée. Par exemple, une certaine émotion nous permet de passer très rapidement d'un état d'alerte ou de peur à la fuite, en disposant le vouloir à l'action. Ricœur distingue trois types d'émotions : la surprise, l'émotion-choc et la passion. L'émotion par excellence est le désir. En effet, dans ce large éventail d'émotions, le désir prend une place particulière, en tant qu'émotion par excellence qui pousse vers un but. D'ailleurs, le désir n'est pas un simple prolongement du besoin car, grâce à l'imagination, s'ajoute à lui un *jugement* relatif aux possibilités et à la convenance de rejoindre l'objet qui s'impose à la pensée,

⁸⁶ Cf. P. Ricœur, VI, p. 36-37.

à travers le corps (par exemple, le plaisir qu'on peut en obtenir). Dès lors, le désir apparaît comme une fonction motrice du corps, installée au point culminant de l'influence involontaire. En effet, le désir possède un caractère dynamique sans lequel la volonté ne serait pas efficace. Pour cette raison, le désir est cette « disposition même à vouloir⁸⁷ », « cette espèce d'entreprise qui monte du corps au vouloir, et qui fait que le vouloir serait faiblement efficace s'il n'était aiguillonné d'abord par la pointe du désir⁸⁸ ». On établit une circularité entre le désir et la volonté : si le désir est celui d'un vouloir possible, le vouloir peut s'effectuer uniquement grâce au désir. Le désir est l'émotion la plus proche de l'action, qui absorbe tout l'involontaire à la frontière placée entre la puissance et l'acte. À travers le désir, le corps-propre se révèle en tant que pouvoir qui correspond à la volonté, comme le pouvoir dans le vouloir. Dans cette *érotique de l'involontaire*, on peut apercevoir la même urgence anti-dualiste qui caractérise toute l'anthropologie ricœurienne et selon laquelle il n'y a pas d'action sans passion, il n'y a pas de volonté sans désir. C'est uniquement cette attention réservée à la passivité qui constitue la seule possibilité de préserver l'altérité, celle à l'extérieur du *moi* (l'altérité des choses et du monde), mais aussi celle à l'intérieur du *moi* (l'altérité propre à la sphère des émotions, y compris le désir).

Comme c'était le cas pour l'analyse du *corrélat mondain* de l'action (le monde), là aussi Ricœur récupère la philosophie eidétique de Husserl et la fait dialoguer avec la philosophie du mystère de Marcel. En effet, le corps-propre est ici pensé comme une médiation affective et involontaire, opposée à la pure transparence de la conscience husserlienne. D'ailleurs, même s'il est intégré et *com-pris* dans le volontaire, l'involontaire se donne à la frontière de la conscience. À vrai dire, dans l'émotion-choc, l'ébranlement du corps est si puissant qu'il neutralise le volontaire, par exemple, conduisant à une perte totale du contrôle. Evidemment, cette critique lancée contre l'idéalisme du Cogito cartésien et husserlien ne s'exprime pas comme une condamnation moralisatrice de la sphère instinctuelle de l'homme. Ricœur fuit le risque de concevoir un sujet qui se pose immédiatement, exalté au-delà de ses propres limitations, pour la raison même qu'il ne renie et ne blâme pas la dimension la plus obscure et la plus cachée de l'homme ; toutefois, cet involontaire est engagé dans un travail critique et de mise à l'épreuve, propre à une conscience capable de le concevoir comme le fondement de sa *volonté*, et donc de l'éthique. L'involontaire est conçu comme une dimension à laquelle il faut nécessairement se confronter, par une œuvre qui n'est pas seulement une pure *technique* de domination ou de maîtrise, comme on le verra par la suite.

Ainsi, à la fois philosophie du volontaire et de l'involontaire, philosophie de l'action et de la passion, celle de Ricœur est une philosophie qui envisage aussi un cogito tacite, préverbal et pré-

⁸⁷ Cf. P. Ricœur, VI, p. 250.

⁸⁸ Cf. P. Ricœur, VI, p. 334.

catégoriel, dont on ne dispose pas. Il faut jouer avec cet impensable, en tant qu'empreinte inscrite dans le corps et gravée dans le fond de son sentir, de son vouloir et de son penser, car cet impensable est doué d'une capacité motrice et expressive qui guide l'inclusion de l'homme dans le monde. Donc, au-dessous du Cogito réflexif on trouve aussi un cogito animé par une intentionnalité irréfléchie, dominé par une corporéité vive, sensible et agente. Entre les deux instances il ne doit pas y avoir de suprématie ou de hiérarchie, mais il faut qu'une relation s'engendre : le chevalier de Ricœur ne dompte aucun cheval noir de la passion ; équipé de son armure, qui à la fois le protège et le resserre, ce chevalier avance comme un funambule, parfois il craint, parfois il s'amuse, en risquant sa vie même, en marchant au long d'un fil tendu entre ces deux extrémités, en essayant un équilibre toujours précaire. Il ne sait plus où est la fin ni où est le début, quelle est la direction, le sens « juste ». Et parfois, le cheval avance tout seul, sans contrôle, tandis que le chevalier est désarçonné... Cela indique que la conscience n'est pas première, mais seconde à l'instinct même, à l'effort, au désir. Derrière une telle énergétique, que Ricœur hérite de Jean Nabert, apparaît aussi un faux désir, peut-être un désir blessé, qui conduit jusqu'aux passions les plus viles et les plus vaines :

Tout serait fait dans la vie si entre les besoins que m'impose mon corps et ma volonté qui les maîtrise, il ne se glissait un intermédiaire fâcheux qui est l'empire des passions. L'homme est capable de poursuivre des objets fictifs et de s'en rendre esclave. Les passions emprisonnent la volonté, et font de l'homme théoriquement maître de son corps, un esclave des chimères, un prisonnier⁸⁹.

Le troisième pouvoir du corps est l'*habitude*. Même cet aspect de l'involontaire se présente sous son caractère paradoxal : l'habitude est une autre manifestation de la spontanéité corporelle à la fois utile à l'homme et dangereuse pour lui, parce que, si elle réalise une dialectique efficace entre la liberté (la spontanéité et la créativité humaine) et la nature (le déterminisme et la nécessité biologique, sociale, etc.), elle est aussi susceptible de durcir et de cristalliser leur relation. Ainsi, l'habitude est sans doute antithétique à l'émotion et plutôt proche des savoir-faire préformés. Ricœur reprend ici les analyses de Félix Ravaisson et affirme que l'habitude détient avant tout une valeur positive⁹⁰. Elle est comprise comme une seconde nature ou comme un instinct appris, qui s'exprime dans la spontanéité de la volonté, en participant à la familiarité et à l'étrangeté de la vie. Bien qu'on ne sache pas comment l'habitude a été contractée, on sait que l'exercice réitéré dans le temps permet de transformer le *vouloir* en *pouvoir* : le vouloir peut devenir une manière de sentir, de percevoir, d'agir et de penser relativement stable. Par conséquent, l'habitude est « le pouvoir de l'oublié⁹¹ », toutefois, au-delà de la simple répétition (comprise comme un automatisme qui peut conduire jusqu'au « machinal

⁸⁹ Cf. P. Ricœur, Plan de la « Thèse sur la Volonté » (1942), p. 2 du manuscrit.

⁹⁰ Voir F. Ravaisson, *De l'habitude*, Paris, Imprimerie De H. Fournier, 1838. Réimpr. 1999, Paris, PUF.

⁹¹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 475.

pathologique⁹² », une sorte de compulsion de répétition, une résistance, en termes psychanalytiques), l'habitude manifeste aussi des traits de spontanéité pratique. Comme le dit Ricœur : « Acquérir une habitude, ce n'est pas répéter, consolider, mais inventer, progresser⁹³. » Ainsi, l'habitude est capable de créer des dispositions nouvelles, des attitudes inattendues qui sont exonérées du caractère volontaire de l'action. Elle est une *natura naturata*, une œuvre achevée, mais aussi une révélation progressive de la *natura naturante*. Le fait de se présenter comme une *volonté facile*, qui amène à résoudre des problématiques sans s'en apercevoir, en utilisant des schémas appris, dont on dispose, et en exonérant ainsi de l'*effort*, représente son trait fondamental. Si l'exonération de l'effort constitue une conquête par rapport à la nature humaine, car elle consent à agir sans devoir nécessairement investir la même intensité de choix, de décision, d'attention et de mouvement, elle constitue également la limite de la volonté. Car, en faisant oublier l'effort, l'habitude pourrait faire oublier la volonté : une volonté sans effort pourrait négliger le caractère volontaire de l'action. Ainsi, la notion d'effort, qui dans le cycle du volontaire et de l'involontaire occupe une place particulière, est ce qui permet précisément de comprendre le déroulement de l'habitude dans toute sa subtilité. Nous sommes des êtres libres, car nous pouvons répondre volontairement à l'appel de l'involontaire, mais nous ne pourrions jamais nous'affranchir de cette nature, en affirmant une volonté qui ne réclame plus aucun effort. Comme le déclare Ricœur :

L'être humain aspire à cette qualité d'habitude et d'émotion qui ferait du corps le retentissement et, s'il était possible, l'expansion spontanée de la liberté elle-même. Cette ultime synthèse est la limite inaccessible, le terme mythique d'une dialectique du volontaire et de l'involontaire d'où le négatif ne peut être éliminé⁹⁴.

On peut observer que l'homme est comme séduit par la possibilité de l'inertie, par la possibilité d'être en mesure de contrôler et de dominer l'involontaire et l'assimiler à l'habitude, en tant que réification de la volonté. Toutefois, cette tentation qui enchante la conscience, comme une promesse de liberté, est *impossible*, parce que, en supprimant toute tension entre l'involontaire et le volontaire, on élimine la subjectivité elle-même, sa puissance volontaire. Cette tentation est également *contradictoire*, parce que l'habitude se révèle comme un involontaire encore plus traître et puissant, l'inconscient le plus sombre. Dès lors, cette inertie qui séduit l'homme représente, d'une part, l'*irrésolution* d'une conscience angoissée par la peur du choix et, d'autre part, elle révèle le mépris de celui qui craint que la décision, et l'action qui s'ensuit, ne constituent pas la forme d'une de ses réalisations possibles, mais seulement une simple *chute*, une perte d'être totalement négative, une limitation du principe du pouvoir-faire et du pouvoir-être, une *dé-termination* qu'il faut fuir. Au

⁹² Cf. P. Ricœur, VI, p. 476.

⁹³ Cf. P. Ricœur, VI, p. 364.

⁹⁴ Cf. P. Ricœur, VI, p. 400.

contraire, ce moment *néгатif* de tension et de décalage, cette véritable fracture dans l'être, est nécessaire à la liberté car, comme l'affirme Oreste Aime : « Le risque majeur de celui d'être limité est celui de ne pas être du tout⁹⁵ ». L'interprète de Ricœur montre très bien comment l'action responsable n'est pas une limite imposée à la toute-puissance, mais un pas concret sur le chemin de la vie, qui peut donner une forme et un sens à l'existence, la déterminer.

Des « exercices de choix », conçus comme des exercices par lesquels et dans lesquels apprendre que toute décision signifie une perte, que « choisir est exclure », se révèlent nécessaires. L'attention mise sur la volonté caractérise ces exercices comme des véritables réveils de l'inertie, dirigés par l'effort, un effort qui renvoie toujours à la dimension volontaire de ses propres actes, et finalisés à la responsabilité de répondre de ses choix et de ses actions. L'effort rappelle aussi la force de la passion et la joie de l'émerveillement, vécus toujours par celui qui décide de renoncer à l'indétermination (ce genre de liberté illusoire, à la fois divine et démoniaque), pour s'engager dans un projet de vie. Alors, il n'est pas d'être sans tension et sans choix, ni de vouloir sans pouvoir, ni de liberté sans l'effort qui accepte ses pertes, et parfois aussi ses défaites. L'homme peut seulement prendre une forme et se réaliser en choisissant et donc en renonçant à l'infinité des possibles, à l'infinité des voies, pour n'en suivre qu'une, en un mot se *dé-finir*. *S'incarner*.

1.3. Le consentement. « Je consens », entre liberté et nécessité

Le dernier cycle de *Le Volontaire et l'involontaire*, « Le consentement et la nécessité », enquête sur le consentement à la nécessité, en se concentrant sur la relation entre la liberté et la nécessité considérée comme l'involontaire absolu. Ce troisième et dernier cycle propose un développement ontologique de la phénoménologie de Husserl que l'on pourrait définir tantôt originel tantôt hérétique. Tandis que la phénoménologie husserlienne suspend de manière critique la thèse de l'être, en accordant la priorité au sujet intentionnel sans racines ontologiques, Ricœur démontre, à travers la contribution de la notion de corps-propre, conçu au-delà de l'interprétation idéaliste du Cogito, que les catégories de l'action et de la volonté placent l'*être* dans le monde. Le cogito ricœurien est ainsi aux prises avec une gamme des puissances volontaires et avec une série de passivités réceptives, qui l'emmènent à faire face à diverses problématiques et divers choix « métaphasiques », concernant son orientation, sa signification, en bref, la question du sens de son vivre. Toutefois, il faut préciser que le sens n'est pas simplement un vécu ou une expérience de la conscience, il devient un investissement

⁹⁵ Voir O. Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Assisi, Cittadella Editrice, coll. « Orizzonte filosofico », 2007 (trad. pers.).

et une contamination pratique et volitive, éthique. Ainsi, l'*être*, sur le sens duquel Ricœur s'interroge, est inextricablement lié à l'être que l'homme est, en tant qu'être en situation. Pour cette raison, la dimension ontologique ne vise plus une construction intellectuelle qu'on peut établir et saisir de manière abstraite et définitive, elle représente une tâche que l'homme doit affronter quotidiennement.

Une telle *tâche* est celle de l'homme occupé à son existence, dans l'effort de sa propre volonté capable d'éveiller, en sus de l'habitude, les questions relatives à son être au monde. À partir des décisions, en passant par les projets, l'homme ne fait que s'interroger sur ses possibilités, sur ses choix, sur ses fins et sur sa liberté, en réalisant cette dernière par une activité créatrice, mais sans jamais pouvoir intégrer jusqu'au fond l'involontaire qui le détermine. Le monde accueille et offre hospitalité au sujet, mais ce monde est aussi une énigme qui l'interroge perpétuellement ; les choses sont à sa portée, mais elles se présentent aussi dans leur opacité constitutive ; son corps est l'organe de son agir libre, mais il fixe aussi des limites, et parfois le devance. Ainsi, la liberté de l'homme se découvre dans l'incomplétude qui la distingue, dans la balance entre le propre et l'étranger, entre le soi et l'autre que soi. À cette *incomplétude* Ricœur ne succombe pas, écrasé par l'inertie, et il ne la renie pas non plus en s'armant pour défendre une liberté absolue par le moyen des intellectualisations qui élèvent l'homme comme un être pur, comme un ange situé dans un *arrière-monde*, au-delà des limites établies par son existence. L'auteur explore les interstices de cette condition ontologique, en définissant rythme et style, pas à pas il trace un parcours, un chemin sinueux, accidenté, mais pas inconsistant. La figure, la *paix de l'Un*, sera le résultat inédit – et sans doute jamais atteint – d'un long chemin, un résultat visible seulement sous la forme d'une étoile polaire, reconnaissable uniquement pendant des intervalles très courts, le temps d'un seul instant. D'ailleurs, un tel résultat peut aussi tromper l'homme, comme le suspecte Rilke dans son sonnet XI : « Et les deux ne sont qu'un. / Mais le *sont*-ils ? Ou le chemin qu'ils font ensemble, / ne l'ont-ils donc pas en pensée et l'un et l'autre ? [...] L'union stellaire est elle aussi une imposture. / Que pour nous cependant ce soit un instant joie / de croire à la figure. / Cela suffit⁹⁶. »

Le long de ce chemin, chaque histoire de vie se reconnaît comme part d'une « communauté de destin⁹⁷ » pour qui rien de ce qui est humain lui est étranger, pour qui devenir humain implique aussi souffrir, éprouver la douleur de sa propre chair, jusqu'à reconnaître la *grâce* cachée derrière toute chance de pouvoir encore vivre, résister, changer, jouir. L'humanité englobe tantôt l'activité, tantôt la passivité, le soi et l'autre, le *numineux* et le *perturbant*. Les capacités et les *im-possibilités*, ce qui attire l'attention, mais aussi ce qu'on craint le plus, dans les autres et plus particulièrement en soi-même. En conséquence, la philosophie de Ricœur se présente comme un véritable *humanisme* : le

⁹⁶ Cf. R. M. Rilke, *Les Élégies de Duino. Sonnets à Orphée*, op. cit., p. 153.

⁹⁷ Cf. E. Borgna, *Di armonia risuona e di follia*, Milano, Feltrinelli, 2012, p. 135 et suiv. (trad. pers.).

protagoniste réel est l'homme à la recherche de sa propre humanité et du sens de sa vie ; comme un *héros* des fables, il est un errant qui doit dépasser des épreuves, prendre des décisions, afin de trouver repos dans ses conquêtes, aussi bien que dans l'acceptation de ses propres défaites. Un tel homme n'est pas équipé de superpouvoirs, comme les figures *héroïques* de notre temps, mais de *confiance* et de *courage* pour entreprendre un tel parcours, *humblement* et *patiemment*.

Mais où marche l'homme ? Il marche à travers le monde, en questionnant les choses qu'il rencontre, en se perdant et en se retrouvant en elles. Quel est le premier objet qu'il rencontre ? Banalement, son corps. Comme première épreuve l'homme doit apprendre à connaître et à accepter son propre corps : cette *métaphore vive* de son existence, de son être-là, entre son *destin* (l'involontaire) et son *projet* (le volontaire). Ici paraît évidente l'exigence d'avoir recours à une herméneutique qui ait une épaisseur existentielle : l'existence, dense et énigmatique, souvent pré-catégorielle et incompréhensible, exige un investissement continu dans un *opus* interprétatif, à la fois pratique et spirituel (au sens qu'il engage l'être total de l'homme), dans une exégèse et une compréhension humbles du temps et de la répétition, mais aussi de la transformation (des choses et de soi-même). Dès lors, l'ontologie elle-même se présente comme le principe régulateur d'un tel homme, un principe qu'on ne pourra jamais acquérir, mais dont la recherche rend la vie digne d'être vécue. Dans ce troisième cycle, il s'agit donc de consentir à l'involontaire absolu, une forme encore plus radicale de l'involontaire pour lequel la volonté est d'abord décision puis mouvement.

En se concentrant sur la thématique de l'involontaire et de la passivité, Ricœur a montré que l'homme doit accepter le « négatif », conçu non pas comme l'opposé du « positif », mais comme la *limite* dans laquelle la volonté peut trouver sa propre réalisation. Comme l'a observé D. Jervolino, cela signifie que :

Si la réciprocité du volontaire et de l'involontaire dépasse tout dualisme ontologique entre âme et corps, elle met aussi en évidence une « dualité d'existence », qui caractérise de manière irréductible la liberté humaine en tant que telle, à la fois activité et passivité, « indépendance dépendante » et « initiative réceptrice »⁹⁸.

En effet, parler de la décision, en tant qu'expression initiale de la volonté libre, c'est réaffirmer le corps comme une authentique source des motifs qui inspirent le projet. Parler du mouvement, dans lequel le projet s'actualise et se réalise, implique aussi la nécessité d'accepter et de se confronter aux émotions et aux habitudes qui permettent à la volonté d'exprimer son pouvoir.

À ce point, grâce à la notion de *consentement*, Ricœur définit cet exercice de la volonté qui, s'il est conduit à son plus haut degré, en tant que mouvement de *reconnaissance* libre et rationnelle, ni ne renie ni ne succombe à l'involontaire. Les questions qui tournent autour de ce centre d'intérêt

⁹⁸ Cf. D. Jervolino, *Il Cogito e l'ermeneutica*, op. cit., p. 29 (trad. pers.).

vivent dans l'aura commune à une grande partie de la phénoménologie existentielle, à laquelle la thématique de la liberté s'impose comme inéluctable. Ricœur dialogue en particulier avec Sartre et avec Merleau-Ponty, les deux auteurs qui à ce moment-là influencent fortement le contexte phénoménologique français. Sartre, avec la publication de *L'Être et le Néant* (1943), Merleau-Ponty, avec son œuvre *Phénoménologie de la perception* (1945). Sartre développe une ontologie phénoménologique sur la base d'une étude de l'imagination et de l'émotion, envisagées à partir d'une conscience de soi qui s'auto-pose dans le délai de la *liberté* absolue. L'accent est mis sur la liberté originaire de la conscience en soi (*l'être pour soi*), installée face au monde, en tant que pure présence aux choses (la chose en tant qu'*être en soi*), dont surgit l'expérience émotive de la nausée. En effet, cette liberté se manifeste dans sa possibilité radicale de transformer les données, dans son pouvoir de *néantisation* par rapport aux choses et aux autres consciences (*l'être pour autrui*). L'homme est condamné à cette liberté, à cette guerre des significations. À travers la notion de *corps-vif*, Merleau-Ponty étudie la perception, en opposition aux psychologies empiristes qui objectivent l'être humain. La chair est la marque d'un être plongé dans le monde, dont le *sens* doit être questionné et réalisé avec le transport de toutes les poussées sensorielles et de toutes les potentialités qui lui permettent d'être au monde. Ricœur rattache ces deux instances, celle de la liberté et celle du sens, en optant pour un point de départ qui exige un développement phénoménologique différent. Il considère la liberté non pas à partir de sa puissance d'*anéantissement*, mais à partir de l'univers des désirs et de la sphère des actions, à l'intérieur du monde de la praxis⁹⁹. Dans la tentative d'accorder mouvement et sensibilité à cette liberté, il récupère aussi la notion du corps-propre de l'enquête de Merleau-Ponty. La liberté enracinée et incarnée n'est pas la conscience absolue de Sartre, condamnée à la liberté ; le corps, à travers le geste et influençant le projet, avec tous ses éléments de passivité, qui parfois sont posés comme obstacles et limites, en assure la créativité, en la faisant adhérer au monde et à l'histoire. Cette transition, qui conduit d'une analyse intentionnelle vers cette synthèse existentielle, permettra de démontrer que la liberté humaine ne se présente pas comme *créatrice*, dans un sens idéaliste, mais en tant qu'activité et passivité, comme une « initiative réceptrice », comme une *liberté créée*. Alors, en citant la proposition de V. Busacchi, on peut observer que :

Dans ce dualisme il y a le paradoxe de la condition humaine inquiète, forcée entre *liberté* et *nature*, entre *conscience* et *corporéité*. Le contrecoup méthodologique est de proportions énormes : on passe de la

⁹⁹ Comme l'a déclaré V. Busacchi : « Le sens le plus profond de la *Philosophie de la volonté 1. Le Volontaire et l'involontaire*, ainsi que sa problématique la plus profonde, peut être saisi uniquement en gardant à l'esprit cette œuvre et la menace qu'elle contient de la nullification ontologique de l'être, de l'expulsion de la substance et du sens du sujet. Sans *L'Être et le Néant* de Sartre, *Le Volontaire et l'involontaire* perd une grande partie de sa significativité (car ce n'est qu'en rapport à elle qu'il s'exprime pleinement comme une puissance antithétique) », cf. *Pulsione e significato, op. cit.*, p. 61-62 (trad. pers.).

description à la participation. Le discours ne concerne plus le *Cogito* comme *sujet*, mais le sujet comme personne¹⁰⁰.

La liberté incarnée doit se confronter forcément à la nécessité qui se présente à nouveau comme l'enjeu de l'involontaire du corps, dans lequel la « nature » est enfermée. Ricœur identifie certaines situations-limites dans lesquelles le sujet est placé vis-à-vis de situations incontournables, perturbantes et totalement étrangères. La notion de situation-limite est centrale dans cette œuvre et elle est reprise, avec quelque différence, de l'ontologie existentielle de Jaspers¹⁰¹. Ce concept désigne les expériences qui mettent l'homme face à ce qui échappe à la compréhension, à ce qui se situe dans l'ordre radical de la nécessité et de l'inévitabilité. La philosophie de Ricœur, cette fois inspirée par Marcel, sera également traversée par les réponses-limites que l'homme peut donner face à ces situations : on pense, par exemple, à l'*espérance*. Dans ce premier volume, notre auteur a mis entre parenthèses l'amour (et avec lui la justice), mais dans ses ouvrages postérieurs, il l'évoquera avec la confiance, le pardon, le don, comme si toute *négativité*, même si inévitable, pouvait être écoutée, acceptée par un mouvement de transcendance vers son autre, selon une philosophie authentique, conçue comme une *sagesse de l'amour*. Il s'agit d'accueillir un certain type de *Sophia*, cette sagesse concrète et féminine, faite de corps et de passions. Le « négatif » est ainsi compris comme ce qui fait appel à la capacité de transcender la situation, sans pour autant imposer une ascèse verticale (spirituelle, intellectuelle, idéaliste), mais une transformation horizontale (existentielle, pratique, vécue). Même si dans cette enquête phénoménologique les situations-limites sont mises entre parenthèses, et renvoyées à une étude qui ne sera développée que dans le deuxième volume, celui de *Finitude et culpabilité*, déjà dans *Le Volontaire et l'involontaire* on constate différentes expressions de cette *limite*, conçue comme l'involontaire lui-même.

Dans l'analyse des motifs du projet on a rencontré la limite en tant qu'expression du corps (besoins) et de l'histoire (valeurs) ; dans l'analyse du mouvement on a rencontré la limite du monde en tant qu'horizon de l'action et dans l'étude du corps on l'a rencontrée en tant que pouvoir (savoir-faire préformés, émotions, habitudes). Dans ce chapitre, Ricœur met en scène une véritable lutte entre

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 74 (trad. pers.). D'ailleurs, V. Busacchi affirme que dans *Le Volontaire et l'involontaire* la personne « est avant tout et pour la plupart conçue en tant que catégorie de la pratique, et non de l'ontologie. [...] D'autre part, on veut garder ce que Ricœur déclare en 1982, à l'occasion d'une conférence organisée par l'« Association des amis d'Emmanuel Mounier » : « Par rapport à « conscience », « sujet », « moi » – écrit-il –, la personne apparaît comme un concept survivant et ressuscité. *Conscience* ? Comment croirait-on encore à l'illusion de transparence qui s'attache à ce terme, après Freud et la psychanalyse ? *Sujet* ? Comment nourrirait-on encore l'illusion d'une fondation dernière dans quelque sujet transcendantal après la critique des idéologies de l'école de Francfort ? *Le moi* ? Qui ne ressent l'impuissance de la pensée à sortir du solipsisme théorique, dès lors qu'elle ne part pas, comme Emmanuel Lévinas, du visage de l'autre, éventuellement dans une éthique sans ontologie ? Voilà pourquoi j'aime mieux dire personne que *conscience*, *sujet*, *moi* » », *ibid.*, p. 74-75 (trad. pers.). Ici Busacchi cite P. Ricœur, « Meurt le personnalisme, revient la personne... », dans *Lectures 2, op. cit.*, p. 198.

différentes forces, démesurées, titaniques et destructrices : d'une part, une liberté qui se prétend totale, transparente et autonome dans sa conquête du monde ; d'autre part, toute la négativité qui blesse le désir, de la tristesse jusqu'à la mort. Il ne s'agit pas d'une lutte entre une affirmation et une négation, entre un pôle positif et un autre négatif, mais d'un conflit entre deux formes de la négativité elle-même. Cette lutte conduit inévitablement à la destruction, à la folie, à la rupture du lien originel, de la « consonance intime¹⁰² » et du « pacte originel de la conscience confuse avec son corps et le monde¹⁰³ ». Ricœur se réfère plus particulièrement à ces situations-limites considérées comme la nécessité propre de l'involontaire du corps qui s'exprime à travers le *caractère*, l'*inconscient* et la *vie dans ses saisons*. La tension phénoménologique atteint son apogée et aboutit dans les profondeurs de la corporéité.

À ces trois formes de l'involontaire correspondent trois états émotifs : la « tristesse de la finitude » (liée au caractère), engendrée par les limites du sujet, la « tristesse de l'informaté » (liée à l'inconscient), déclenchée par l'obscurité du caché, et la « tristesse de la contingence ou de la mort » (liée à la vie et à l'existence), causée par la répétition du provisoire. Ici se prépare le terrain pour la lecture de Freud, pour le travail de construction et de donation de sens, entre énergétique et herméneutique, entre inconscient et langage, entre ce qui est irréprésentable et ce qui peut être « mis en intrigue ».

Le *caractère* est la nécessité la plus proche de la volonté : il représente la donnée individuelle, ainsi que la manière singulière, qui n'est ni choisie ni voulue, d'exprimer sa propre liberté. Dès lors, Ricœur constate que : « Changer mon caractère, ce serait proprement devenir un autre, m'aliéner ; je ne peux pas me défaire de moi-même. Par mon caractère je suis situé, jeté dans l'individualité ; *je me subis moi-même individu donné*¹⁰⁴. » Le caractère est l'ensemble des dispositions stables qui sont accordées à une volonté, une sorte de destin. L'auteur poursuit en ajoutant que : « Mon caractère dans ce qu'il a d'immuable n'est que la *manière d'être de ma liberté* [...]. Je dois croire d'abord à ma responsabilité totale et à mon initiative illimitée, et accepter ensuite de ne pouvoir exercer ma liberté que selon un mode fini et immuable¹⁰⁵. » L'homme est libre, mais sa liberté est conditionnée par un caractère omniprésent et perpétuellement suspendu entre la *possibilité* et le *destin*. Le caractère est un destin non choisi, irrésistible, indivisible de soi-même, qui jette le sujet dans son individualité immuable. Dans les pages de ce premier volume, l'accent est mis sur l'immutabilité du caractère, destinée à laquelle il faut consentir. Destinée qui fait heurter le sujet au faux infini, à la « tristesse de la finitude », de sa finitude. Car sa propre finitude est vécue parfois comme le renoncement à

¹⁰² Cf. P. Ricœur, VI, p. 36.

¹⁰³ Cf. P. Ricœur, VI, p. 37-38.

¹⁰⁴ Cf. P. Ricœur, VI, p. 461.

¹⁰⁵ Cf. P. Ricœur, VI, p. 461-462.

l'absolu :

Ah ! que ne puis-je tout prendre et tout embrasser ! et qu'il est cruel d'élire et d'exclure ! Ainsi va la vie : d'amputation en amputation ; et sur le chemin du possible au réel ce ne sont qu'espérances ruinées et pouvoirs atrophiés ; que d'humanité latente il faut refuser pour être quelqu'un ! Et quand soudain le jeune homme découvre que derrière ses inventions, ses révoltes mêmes, se tient cachée la figure inexorable du caractère, l'effroi s'empare de lui : voici devant lui tout ce qu'il ne fera pas, tout ce qu'il n'aura pas, tout ce qu'il ne sera pas [...]. Quelque chose semble perdu dès le début, parce que quelque chose a été décidé sur moi avant moi, ou pire, quelque chose *se trouve à être* décidé sans *avoir été* décidé par personne [...]. Il est parfois insupportable d'être singulier, inimitable et condamné à ne ressembler qu'à soi-même¹⁰⁶.

Toutefois, malgré cette tristesse de la finitude, la liberté de l'homme n'est jamais mise en question, car l'homme est toujours renvoyé à son initiative, à sa responsabilité individuelle. En effet, comme l'écrit V. Busacchi : « Le caractère renvoie à la liberté d'un sujet, en tant que *fermeture* – parce que limitation d'être – et, simultanément, *ouverture* – en tant que *mon* ouverture, en tant que canal d'expression de ma liberté, de mon être¹⁰⁷. » En tout cas, l'homme n'est pas prédéterminé, mais il peut devenir ce qu'il est et aussi, dans la mesure du possible, ce qu'il n'est pas. En effet, Ricœur ne perd pas de vue la possibilité, bien que limitée, d'une libération de l'héritage de son propre caractère, qui passe à travers sa compréhension éthologique, lorsqu'il écrit que :

Cette dialectique, portée à son plus haut degré de lucidité, suscite du moins sa délivrance ; alléguer un déterminisme c'est s'y enfermer, mais tant qu'on ne le pense pas fortement ; penser jusqu'au bout mon caractère comme objet, c'est déjà m'en délivrer comme sujet : c'est moi qui le pense, c'est moi qui veux qu'il soit objet et compris sous la loi¹⁰⁸.

Ainsi, dans le caractère se retrouve la même nécessité des pouvoirs et des motifs, des désirs et des habitudes, qui possèdent une manière de naître, de croître et aussi de persister, à laquelle il ne faut que consentir. Toutefois, la caractérologie elle-même révèle quelque chose de résiduel, une raison cachée qui ne peut pas faire l'objet de l'analyse, qui se soustrait à la classification des tendances. En effet, le caractère peut être lié à un projet qui au cours de la vie l'exprime, le fait évoluer et le transforme. Si le destin établit la manière d'être de la liberté, cependant, l'homme est parce qu'il se fait, en exerçant sa liberté. La liberté ouvre au développement et au changement, bien que cette évolution implique une sorte de noyau dur qui ne peut pas être modifié, et ce noyau constitue le caractère, en tant que manière d'être de la liberté. Les changements et les transformations qui façonnent, émoussent, modifient le caractère, grâce à la volonté, sont proportionnels à sa propre force : chaque homme a une manière à lui de choisir qu'en quelque sorte il ne choisit pas. Ce faisant,

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Cf. V. Busacchi, *Pulsione e significato*, op. cit., p. 82 (trad. pers.).

¹⁰⁸ Cf. P. Ricœur, VI, p. 457.

Ricœur peut conclure en constatant que la liberté « située par le destin d'un caractère auquel elle consent devient une destinée, une vocation¹⁰⁹ ».

L'involontaire absolu se présente de manière plus radicale et plus profonde s'il est conçu en tant qu'*inconscient*. En essayant de reconduire l'activité du « Je » à ses racines corporelles et affectives, Ricœur rencontre le monde archaïque des passions. L'auteur dialogue avec Freud et notamment avec sa notion d'*inconscient*. Pour Freud, l'inconscient est un système fondamentalement *dynamique*, siège de toutes les pulsions et des désirs refoulés, accessibles seulement à travers la voie royale de l'interprétation du rêve (paradigme de toute herméneutique), qui autorise la satisfaction du désir, grâce à la représentation figurée, parfois fantastique et absurde, et à l'hallucination désidérative¹¹⁰. Pour Ricœur, l'inconscient est sans doute ancré au corps et au caractère, inaccessible à la conscience. L'inconscient est, à ses yeux, un involontaire absolu qui, comme le caractère, n'a pas été choisi et est immuable. Toutefois, contrairement au caractère, il se présente comme un fond pulsionnel chaotique, qui agit au-dessous du volontaire, de manière dissimulée et énigmatique. Il constitue le *royaume du caché*, l'ensemble des forces involontaires qui opèrent dans l'intimité la plus profonde du sujet, en influençant les souvenirs et les choix, les motivations et les actions. Dès lors, une telle opacité réside à l'intérieur de l'homme comme une dimension de soi qui lui est inconnue et mystérieuse, car il l'ignore totalement, ou du moins en partie.

Freud sera une source très importante pour Ricœur, en particulier pendant la phase où, avec Marx et Nietzsche, qu'il appelle les « Maîtres du soupçon », il tentera de repenser la philosophie réflexive à travers un travail herméneutique et critique. Notamment, la psychanalyse démasque le côté illusoire de la primauté de la conscience, substituée par une urgence de déconstruction, qui se voudra *archéologique* (demandée au creusement, visant la cause, grâce à l'association et à la narration) et une urgence de reconstruction, qui se voudra *phénoménologique* (demandée à la donation de sens, à travers la médiation des signes : paroles, textes, récits et symboles). Ricœur reviendra maintes fois sur cette thématique, en particulier, comme on le verra par la suite, dans les articles qui aujourd'hui se trouvent dans *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) et dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (1969). Bien que les études sur l'inconscient et, en général, sur la psychanalyse ne seront approfondies que dans ces œuvres ultérieures, on voit que, même pendant les années de rédaction du *Volontaire et l'involontaire*, Ricœur s'intéressait déjà à la

¹⁰⁹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 467. Dans les années suivantes, notre philosophe repensera le caractère dans le contexte d'une anthropologie philosophique qui met l'accent sur la perspective temporelle de la constitution de l'identité personnelle. En particulier, dans *Soi-même comme un autre*, comme on le verra, le caractère sera conçu comme le modèle de l'identité-*idem*, de l'identité substantielle et stable, de la *mêmeté* du sujet, dans ses dispositions acquises et permanentes. Toutefois, le caractère sera placé dans un rapport dialectique avec l'identité-*ipséité*, une identité comprise comme ce qui reste stable, mais de manière volontaire et n'excluant pas le changement (selon le modèle de la promesse).

¹¹⁰ Voir S. Freud, *Die Traumdeutung*, Vienne, Franz Deuticke, 1900, trad. *L'interprétation du rêve*, dans OCFP, t. IV, PUF, 2003, chapitre 7.

psychanalyse, grâce à trois sources principales : la philosophie réflexive de Dalbiez, le personnalisme d'Emmanuel Mounier et l'existentialisme de Marcel. Et comme il l'écrira dans son *Autobiographie intellectuelle* :

Je pense aussi que je dois à Roland Dalbiez mon souci ultérieur d'intégrer la dimension de l'inconscient, et en général le point de vue psychanalytique, à une manière de penser réflexive française, comme cela apparaît dans le traitement que je propose de « l'involontaire absolu » (caractère, inconscient, vie) dans mon premier grand travail philosophique, le *Volontaire et l'involontaire* (1950)¹¹¹.

En particulier, dans la description de l'inconscient Ricœur suit deux intentions de base. D'une part, il cherche à intégrer son anthropologie phénoménologique au modèle de la subjectivité découvert par la psychanalyse, en dépit de la démarche scientifique de la psychologie des profondeurs, au moins de la psychanalyse de Freud, qui contredit l'approche phénoménologique. Dans cette optique, il peut approfondir la critique qu'il lance envers l'idée cartésienne du *dogmatisme* et de l'*idéalisme* de la conscience, idée qui affirme une transparence à soi de la conscience. Ricœur écrit que :

Nous croyons que les philosophes qui ont refusé avec raison toute pensée à l'inconscient se sont ensuite trompés quand ils ont refusé à la pensée ce fond obscur et cette spontanéité cachée à elle-même qui mettent en échec son effort pour se rendre transparente à elle-même ; nous croyons au contraire que la conscience ne réfléchit que la forme de ses pensées actuelles ; elle ne pénètre jamais parfaitement une certaine *matière, principalement affective, qui lui offre une possibilité indéfinie de se questionner soi-même et de se donner à soi-même sens et forme*. L'inconscient certes ne pense point, mais il est la *matière* indéfinie, rebelle à la lumière que comporte toute pensée¹¹².

L'auteur introduit ici des propositions qui seront développées et mieux justifiées dans l'œuvre célèbre de 1965, dans le cadre de la métapsychologie freudienne. Pour le moment, il reconnaît que la vie consciente n'est pas le tout de la vie psychique et, pour cette seule raison, que l'homme ne pourra jamais avoir un accès immédiat à la conscience de soi. D'ailleurs, si ce sujet ne peut pas se connaître de manière totale, aussi son agir est influencé par ce fond pulsionnel. Ainsi, déjà dans *Le Volontaire et l'involontaire*, Ricœur pressentit la nécessité, mais aussi la limite, d'une recherche exégétique : le sujet doit passer à travers l'interprétation, pour se réconcilier avec soi-même, il doit sortir de soi (se détacher de soi) et se dédoubler (dans un théâtre où les acteurs et les spectateurs s'opposent et se confondent), pour se voir et pour se resituer en soi-même, en s'individualisant. Le conflit du « je » est repéré au milieu des mêmes instances psychiques : l'auteur anticipe l'idée du conflit et de la disproportion à soi, qu'on analysera dans la deuxième partie de cette thèse. En effet, le sujet se heurte et se trouve ici confronté à « la tristesse de l'informe », ou du méchant infini, comme le dirait Hegel.

¹¹¹ Cf. P. Ricœur, RF, p. 13.

¹¹² Cf. P. Ricœur, VI, p. 473.

Un informé que Ricœur décrit de la sorte :

...l'inconscient n'est pas un autre moi réel qui me donne (ou me vole) mes pensées, mais cette matière indéfinie qui confère à toute pensée que je forme une impénétrable obscurité et une spontanéité suspecte [...]. L'inconscient en moi, c'est encore la puissance spontanée des tendances non-reconnues ; cette puissance est mon impuissance ; cette spontanéité, ma passivité, c'est-à-dire ma non-activité [...]. Ainsi toute possession de soi est cernée de non-possession, et le terrible est à la porte et avec lui tout désordre et toute folie¹¹³.

D'autre part, Ricœur déclare que l'inconscient freudien doit être libéré des contraintes naturalistes, objectivistes et réalistes. Il est ici question de sa critique du *réalisme* freudien de l'inconscient. Bien qu'il soit convaincu de l'existence des données et des fonctionnements qui restent inconnus à partir de la considération de la seule conscience, Ricœur refuse la doctrine du *réalisme* de l'inconscient qui étudie ce dernier selon une description et une explication simplement naturalistes, le réduisant à une *cause* dont la conscience serait l'*effet*. En effet, il déclare que :

Je dois tout de suite dire que la lecture des ouvrages de psychanalyse m'a convaincu de l'existence de faits et de processus qui restent incompréhensibles tant qu'on reste prisonnier d'une conception étroite de la conscience. Mais, en retour, je n'ai pas été convaincu par la *doctrine* du freudisme, en particulier par le réalisme de l'inconscient que le psychologue de Vienne élabore à l'occasion de sa méthodologie et de sa thérapeutique¹¹⁴.

En effet, bien que la méthode thérapeutique de la psychanalyse serait impraticable sans considérer les phénomènes énigmatiques (les rêves, les lapsus, les amnésies, les stéréotypies) comme des signes ou des symptômes révélateurs des tendances affectives, comme des faits qu'il faut expliquer causalement, et non pas comme des « contenus intentionnels », néanmoins, tout reste encore à faire pour transformer cette compréhension scientifique en une compréhension subjective de soi. D'ailleurs, la doctrine elle-même, la théorie psychanalytique, ne peut pas se réduire à une telle formulation causale, car ces phénomènes ne sont pas uniquement des forces psychiques (analogues aux forces physiques), mais aussi des significations liées à l'histoire de l'individu, à son engagement volontaire et critique, à l'interprétation d'un autre, non réductibles à un savoir médical concernant l'étiologie des symptômes.

Notamment, pour Ricœur il s'agit, d'une part, de refuser le déterminisme, pour ne pas compromettre le sens plein et véritable de la responsabilité de l'homme à l'égard de sa propre liberté. D'autre part, il est également question pour lui d'éviter de mettre en danger la technique psychanalytique parce que, avec une interprétation intégralement énergétique et déterministe, aucun dialogue entre conscience et inconscient ne pourrait s'effectuer, car la conscience serait limitée et

¹¹³ Cf. P. Ricœur, VI, p. 560-562.

¹¹⁴ Cf. P. Ricœur, VI, p. 470-471.

réduite au simple effet, « à un épiphénomène impuissant de l'inconscient¹¹⁵ ». En conséquence, l'auteur s'efforce de démontrer comment la conscience n'est ni une victime ni un effet du mensonge ou du piège de l'inconscient, mais comment elle est confrontée à une nature plus profonde et plus dissimulée. L'inconscient n'est pas une pensée qui trompe la conscience, car, avant toute intentionnalité, il exprime un sens caché, différent de celui que la conscience croit se donner. En introduisant la thèse husserlienne de la conscience perceptive et irréfléchie et les thématiques du « non envisagé », du « caché » et du « pouvoir de l'oublié » (propres au besoin, à l'émotion et à l'habitude), en niant définitivement la réalité dogmatique de l'inconscient en tant que *voulant*, *pensant* et *jugeant*, Ricœur peut conclure que l'inconscient n'est pas une pensée dissimulée ou latente, mais un infra-intentionnel ou un pré-intentionnel. En bref, notre philosophe récupère l'inconscient freudien en tant que fond pulsionnel et instinctuel antérieur à l'intentionnalité, en tant que « *matière indéfinie de signification et d'un pouvoir infini de penser*¹¹⁶ », en tant que « *matière, principalement affective* », qui offre à la conscience « *une possibilité indéfinie de se questionner soi-même et de se donner à soi-même sens et forme*¹¹⁷ ».

Dans son œuvre *Pulsione e significato*, après une brève analytique du concept de la fonction du « penser inconscient », dans la première topique (conscient, préconscient, inconscient) et dans la seconde topique (le Moi, le Ça et le Surmoi) de Freud, V. Busacchi affirme que :

Dans la partie « Critique du “réalisme” freudien de l'inconscient : le mode d'existence de l'inconscient dans la conscience », Ricœur déclare que la thèse du réalisme de l'inconscient soutient que l'inconscient « désire, imagine et *pense* ». Cependant, l'idée d'un inconscient qui « désire, imagine et *pense* », l'idée d'un inconscient *personnifié*, est du point de vue de Freud une mythologie¹¹⁸.

Ici on ne peut pas s'arrêter sur l'infidélité possible ou sur la distorsion éventuelle de la théorie freudienne opérées par Ricœur, toutefois, on peut affirmer que, même s'il récupère le lien entre normalité et pathologie, découvert par la psychanalyse, Ricœur s'écarte de la métapsychologie freudienne, qui soumet toute la vie psychique au déterminisme et au mécanisme. D'une part, cela permet à notre philosophe de répondre à une motivation éthique qui tente de sauvegarder une subjectivité capable de liberté, d'autonomie et de spontanéité, bien que cette subjectivité soit toujours confrontée à sa propre nécessité, à sa propre nature corporelle et affective, en renvoyant ainsi à l'opposition entre psychanalyse et phénoménologie ; d'autre part, cela lui permet de récupérer aussi la méthode psychanalytique, la technique freudienne de l'analyse, en la traduisant

¹¹⁵ Cf. P. Ricœur, VI, p. 486.

¹¹⁶ Cf. P. Ricœur, VI, p. 470.

¹¹⁷ Cf. P. Ricœur, VI, p. 473.

¹¹⁸ Cf. V. Busacchi, *Pulsione e significato*, op. cit., p. 91-92 (trad. pers.).

phénoménologiquement à l'intérieur de sa *philosophie du sujet*, sans en accepter le déterminisme et le biologisme méthodologiques, en renvoyant plutôt à la nécessité d'une collaboration entre les deux savoirs et leurs enseignements¹¹⁹.

Évidemment, on retrouve chez Ricœur l'urgence de s'aventurer au-delà des *frontières de la philosophie*, pour ne pas s'enfermer dans un monologue stérile et inconscient de ses propres limites, méthodologiques et théoriques. Faire dialoguer la philosophie et la non-philosophie, le conscient et l'inconscient, permet d'envisager et de reconquérir une relation primitive entre la vie et la pensée. L'inconscient devient pour Ricœur une matière grâce à laquelle on peut se mettre en question soi-même, en donnant sens et forme au sujet ; un sens qui n'est pas conçu comme une qualité ajoutée par la conscience, mais comme une *formation* qui dérive de leur mise en relation. Sans partager le caractère héroïque et illuministe de la psychanalyse, qui tente de poser le Moi à l'endroit où se trouvait le Ça, Ricœur affirme la nécessité d'entamer un dialogue entre le conscient et la région cœlée et interdite au sujet. D'ailleurs, comme nous le rappelle aussi Giuseppe Martini, notre auteur tente ainsi de fuir une illusion :

L'« illusion illuministe » de la psychanalyse (Martini, 2009b), dont les expressions sont soit une confiance excessive à l'égard de l'interprétation (et à l'égard des « vérités » véhiculées par elle de manière sémantique), soit l'aphorisme opportunément cité par V. Busacchi que Castoriadis (1975-1990) a cependant proposé de modifier, en valorisant une double perspective : si le Moi doit se mettre à la place où se trouvait le Ça, alors, le Ça doit se mettre à celle où se trouvait le Moi. Bref, aujourd'hui maints auteurs de diverses écoles et provenances culturelles et géographiques concordent sur le fait que le but de l'analyse n'est pas d'annexer l'inconscient au conscient, mais plutôt de créer une intégration harmonique entre les deux (Martini, 2009a)¹²⁰.

Cela révèle que pour Ricœur le soin ne se réduit ni à une éthique (ou à un moralisme des passions) ni à une discipline de la volonté, mais qu'il est plutôt conçu comme un processus dans lequel un autre peut aider la conscience à se comprendre elle-même.

L'auteur est conscient d'avoir réalisé une construction philosophique relativement faible, parce que contrainte, par la limite imposée à l'eidétique dans les régions profondes de la subjectivité, à changer perpétuellement de perspective sur le sujet. Toutefois, au-delà de certaines contradictions apparentes, il peut affirmer qu'il s'agit d'envisager un rapport compréhensif entre conscient et

¹¹⁹ V. Busacchi démontre comment Ricœur se trompe lorsqu'il affirme que la théorie freudienne de l'inconscient soustrait à l'homme la liberté, en le soumettant aux lois du déterminisme ou en lui donnant un alibi pour ses mesquineries. En effet, pour Freud, aux yeux de V. Busacchi, la conscience est habitée, vécue et asservie à l'inconscient uniquement dans la dynamique de l'esprit névrotique. V. Busacchi rend raison de cette erreur de Ricœur en montrant que sa position, en rapport à la thématique du réalisme de l'inconscient, est principalement préoccupée de sauver le pouvoir de la conscience sur le corps, celui de la liberté sur la nature et que, dès lors, elle se révèle parfois « ambiguë » et oscille, « soit dans sa critique de la conception freudienne soit dans son *modèle psycho-phénoménologique*, entre réalisme et non réalisme de l'inconscient », *Ibid.*, p. 104 (trad. pers.).

¹²⁰ Cf. G. Martini, « Postfazione. Postille di psicoanalisi », dans V. Busacchi, *Pulsione e significato*, *op. cit.*, p. 469 (trad. pers.).

inconscient, de réaliser un « apprentissage des signes¹²¹ », parce que ces signes indiquent, selon une nouvelle espèce d'intelligibilité, des tendances affectives cachées, non par coïncidence, mais par convergence des indices. En réduisant la portée négative de l'inconscient, la possibilité d'un dialogue entre les deux instances voit le jour. Un tel dialogue est conçu à la fois comme une *descente* dans l'ombre et comme une *remontée* vers la lumière, comme la possibilité philosophique de la responsabilité individuelle (libre et volontaire) de *penser l'obscur*. En ceci, la philosophie rencontre la méthode analytique :

...en adoptant de façon intime la conviction de l'analyste, le patient forme une pensée qui le délivre ; si l'on veut, qu'il reconnaisse quelque chose en lui qui était frappé d'interdit [...]. C'est en devenant une pensée que *cela* a cessé d'être un poids dans la conscience ; maintenant seulement troubles et rêves ont dignité de pensée et cette pensée marque la réconciliation de l'homme avec lui-même ; c'est cette promotion à la pensée qui finalement a une valeur curative¹²².

La promotion de la pensée permet à la matière de ne pas se dissocier de la forme qui l'anime et qui lui accorde un sens, tandis que la forme peut découvrir à la fois sa genèse et son orientation. Donc, la tâche de cette descente est celle d'élargir les deux instances en termes de conscience, en reconnaissant, toutefois, que seul celui qui exerce ses propres pouvoirs, connaîtra ses propres limites. Dans ce sens, Ricœur écrit que :

...après la plus extrême exigence à l'égard de moi-même devant la décision, dois-je user d'une extrême patience et indulgence quand je médite sur la *condition* même d'un agent responsable [...]. Si donc les « désirs » errants, informulés et informulables, inavoués et inavouables, ne doivent pas être appelés moi, pensée, ni même désirs, ils ne peuvent être niés simplement au nom de la transparence de la conscience : il faut consentir à l'obscur, au caché qui peut toujours devenir le terrible, – mais d'un consentement qui reste la contre-partie paradoxale de l'esprit résolu¹²³.

En bref, il faut être à l'écoute des parties de soi qui semblent être autre que soi, sans les réprimer ou dompter. Ainsi, le chevalier et le cheval formeront un ensemble, ne fût-ce que pour un instant, une figure, une conjonction astrale dans le ciel de la nuit. Ce qui compte est la dynamique elle-même et la compréhension du processus systémique qui les voit en dialogue.

Avant de passer à la dernière instance de l'involontaire absolu, on peut observer que Ricœur introduit aussi deux autres aspects de sa critique du freudisme, que l'on approfondira seulement dans les pages suivantes de ce travail de thèse : d'une part, à l'interprétation archéologique et régressive dirigée vers la *cause*, à ses yeux la méthode psychanalytique devrait intégrer aussi une interprétation dirigée vers le *sens*, afin de réanimer la conscience à elle-même et à ses biens les plus

¹²¹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 31.

¹²² Cf. P. Ricœur, VI, p. 488-489.

¹²³ Cf. P. Ricœur, VI, p. 511-512.

évidents ; d'autre part, pour Ricœur tout ne se réduit pas au recours à la *libido*, aux complexes et aux événements qui se produisent autour de la sexualité, mais le conflit traverse les différents âges de la vie de l'homme, car celui-ci est toujours engagé dans une tâche, dans la tâche de réaliser sa propre humanité, dans une quête du sens, à travers une médiation perpétuelle, accomplie par le geste et par la parole, à l'égard de soi et de l'autre.

La troisième et dernière instance de l'involontaire absolu est la *vie organisée* : indice de la nécessité de base, elle se présente comme la condition de possibilité de toute chose, à partir du corps, en passant par la conscience, jusqu'à la volonté. On a déjà vu que Ricœur renonce à toute idée de commencement et lui substitue la notion d'héritage (du caractère et de l'inconscient, individuel et collectif), héritage qui exprime aussi la dépendance du sujet à l'égard des autres vies :

C'est dans mon âme d'enfant que je garde la marque de cette dépendance et de cette adhérence quasi corporelle ; cette enfance n'est plus pour la conscience claire que le fond obscur *sur* lequel elle se détache et *dont* elle se détache [...]. L'inscience de l'inconscient qui prolonge notre enfance est un témoignage précieux pour le philosophe en quête des racines et des attaches [...]. Ainsi l'hérédité ajoute au sentiment de *ma-vie-en-moi*, le trouble de *la-vie-derrière-moi* adhérent à moi¹²⁴.

Cela signifie que pour Ricœur le « Je suis » précède le « Je pense » et aussi le « Je veux » ; l'inconscient n'est pas le hasard, il est la matière indéfinie et le surplus de désir, « cette forêt ancestrale¹²⁵ », comme le dirait Rilke, propre à la préhistoire de l'individu. Une telle réflexion ne renvoie pas à une question qu'il faut affronter avec les instruments de la biologie, mais elle est comprise comme la situation originelle qui lie l'homme à l'être, comme l'interdépendance ontologique qui caractérise le rapport de l'homme aux autres hommes et à la vie en général. Dès lors, la vie se présente comme une expérience mystérieuse et paradoxale : d'une part, elle est attestée en tant que fait brut, comme « l'en-deçà nécessaire de toute expérience¹²⁶ ». La vie est la *condition sine qua non* de la volonté et de la conscience. D'autre part, la volonté, ainsi que la compréhension, n'ont ni influence ni prise sur elle. En fait, la vie n'est pas le fruit d'un des choix volontaires du sujet et elle échappera, à jamais, à sa compréhension car, avant de pouvoir l'observer comme un objet, le sujet fait lui-même partie de son écoulement. Comme le dirait Henri Bergson, on perçoit la vie et on la sent, avant même de la connaître ; dès lors, la conscience de la vie ne sera pas conscience de quelque chose, mais avant tout conscience de soi.

En tant qu'involontaire radical, la vie suscite le sentiment subjectif de la tristesse de la contingence : « la vie résume tout ce que je n'ai pas choisi et tout ce que je ne peux pas changer. À la

¹²⁴ Cf. P. Ricœur, VI, p. 549-551.

¹²⁵ Cf. P. Ricœur, VI, p. 551 ; Ricœur cite ici Rilke, *La Troisième Élégie*, dans *Rilke, Les Élégies, op. cit.*, p. 45-53.

¹²⁶ Cf. P. Ricœur, VI, p. 547.

racine et au cœur de la liberté, elle est la pure position de fait¹²⁷ ». Cette tristesse, pour Ricœur, est liée au double horizon de la vie tendue entre le passé et le futur, une tension qui la caractérise comme une *durée*. Une telle durée, que l'homme est également, ignore et n'a aucune prise sur le début, de même qu'elle craint la fin, sans pouvoir ni l'anticiper ni la retarder. Dès lors, bien qu'il récupère la notion de *durée créatrice* de Bergson, dans l'harmonie de sa mélodie et de sa continuité sans fracture, Ricœur en montre aussi le côté négatif, celui qui dit « no » à la vie, car il la détruit inéluctablement : « La tristesse de la durée est donc d'abord celle de son irréversibilité [...], les "passages" les plus remarquables de notre durée sont souvent des crises, des hiatus, bref des formes de "distensions" sur lesquelles doivent se reconquérir les "intensions" capables de l'unifier¹²⁸. » L'homme peut ressentir la mélancolie de la durée et de la dispersion, multiple et émiettée, douloureuse et subie. Toutefois, la vie est également désirée, choisie et projetée, en bref, elle peut aussi être voulue et pensée, parce que l'homme peut devenir à travers ses différents âges, car il est déjà et pas encore.

Ricœur adopte un schéma évolutif pour enquêter sur une telle ambiguïté radicale de la vie et de la contingence, de la durée. Un tel schéma lui permet de démontrer comment la vie se réalise et se déroule à travers différentes phases : entre la naissance et la mort, se dénouent les âges de la vie et l'unité de cette chronologie constitue l'histoire d'une vie particulière et singulière. Dans ce sens, la vie est l'unité indivisible d'une organisation qui étonne et surprend, car elle évolue, dans l'espace et dans le temps, en tant que croissance holistique qui de l'enfance conduit jusqu'à la vieillesse. Cette croissance se présente dans la succession des différents âges prédéterminés et immuables : au-delà de l'organisation biologique, la vie advient dans l'homme sans l'homme, car elle possède une sorte de sagesse organique. Toutefois, ces différentes phases peuvent aussi engendrer des nouveautés, qui dépendent de la seule liberté humaine, en tant qu'expression créative de son propre désir d'être. En effet, l'homme doit affronter plusieurs crises, pour réaliser la tâche incontournable qui lui permet de créer et incorporer le sens historique de sa vie : son devenir dépend de lui. La vie est déjà organisée, mais en ce qui concerne le besoin, l'habitude, l'émotion, et la manière de s'y rapporter, la vie doit encore être organisée. Dans un tel sens, la vie est aussi un involontaire relatif et docile au vouloir, un problème déjà résolu par l'organisation, mais un problème que l'homme doit encore résoudre par lui-même. Dès lors, si les âges sont un destin (à la fois sage et méchant), ils n'offrent pas moins des chances pour l'humanité, chances de grandir et de changer. Surtout, l'homme aspire à son humanité, car il *ad-vient*, peu à peu il peut devenir ce qu'il est. Et comme l'écrit Ricœur : « Le sens de l'homme "s'historialise" dans une croissance ; il ne réside pas seulement dans la maturité de chaque âge ;

¹²⁷ Cf. P. Ricœur, VI, p. 562.

¹²⁸ Cf. P. Ricœur, VI, p. 565-566.

l'homme croît, mais c'est son être qui se montre dans l'apparence de son devenir : l'homme *ad-vient*¹²⁹. »

La conscience et le sens de la vie sont constitutivement historiques, ils habitent l'espace et le temps, ils sont qualifiés par eux et ils les qualifient comme un espace et un temps humains. Les divers âges évolutifs constituent le destin de l'homme, en tant que condition universelle de l'humanité, mais ils donnent aussi la possibilité de prendre en charge la tâche, la plus ardue : la construction de sa propre identité d'homme, entre projet et destin, entre liberté et nécessité, en se risquant soi-même. Une telle tâche est comprise comme un chemin qu'il faut parcourir en dépassant plusieurs épreuves et en aboutissant à différents buts. Entre conquêtes et défaites, l'homme accepte un tel défi, comme une pratique qu'il faut exercer, quotidiennement, au fil du temps qui se présente comme la possibilité de grandir et de se voir grandir, de se perdre et de se retrouver toujours autre que soi-même, mais aussi toujours identique à soi ; enfin, s'assumer soi-même. Si, aux yeux de L. Altieri, le sens de l'identité ricœurienne est dans l'*itinéraire*, tandis que, selon Jean Greisch, elle est dans l'*itinérance*, pour O. Aime elle est, au contraire, dans les *buts aperçus et conquis*. Et cela révèle que pour ce dernier, « l'identité est un processus, un pouvoir à l'œuvre, une extranéité faite propre, une causalité transformée en destin, à travers des actes créatifs, que la mémoire rappelle de l'oubli, la parole fixe dans le récit, dans l'élégie, dans l'hymne, et la pensée tente de porter à concept¹³⁰ ».

Ricœur poursuit une démarche qui encourage surtout le thème de la *naissance* (et celui de la renaissance). En opposition à l'*être-pour-la-mort* de Heidegger ou à la *nécessité* de Sartre, il s'approche plutôt de la philosophie de l'*action* et de la *vie active*, qui fonde une nouvelle vision de la liberté humaine et de la pensée politique, propre à la réflexion de Hannah Arendt¹³¹. En effet, la naissance, qui est l'exact symétrique conceptuel de la mortalité, présente une priorité chronologique, mais aussi une priorité ontologique sur la mort. Au long de toute son œuvre, la philosophie restera pour Ricœur une méditation sur la vie, sur le désir et sur le pouvoir d'exister, et le thème de la naissance sera récupéré aussi dans une de ses dernières œuvres, *Parcours de reconnaissance*¹³². Non pas une philosophie du sujet conscient de sa *mort*, mais une philosophie qui incite et légitime le courage d'« être jusqu'à la mort¹³³ », le courage d'un être qui va de commencement en commencement, qui devient de naissance en naissance, et cela jusqu'à la mort. Ainsi, la mortalité elle-même doit être pensée *sub specie vitae* et non *sub specie mortis* : la mort serait une ultime

¹²⁹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 539.

¹³⁰ Cf. O. Aime, *Senso e essere, op. cit.*, p. 492 (trad. pers.).

¹³¹ Voir H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, trad. G. Fradier, *Condition de l'homme moderne*, F. Laurent (éd.), préface P. Ricœur, Paris, Agora, 2002, (première édition, 1961).

¹³² Voir P. Ricœur, *Parcours de reconnaissance. Trois études*, Paris, Editions Stock, coll. « Les Essais », 2004.

¹³³ Cf. P. Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2013, p. 236, (1^{er} éd. Calmann-Lévy, 1995) ; voir aussi P. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Paris, Le Seuil, 2007.

affirmation de la vie.

Sans doute, la naissance est qualifiée comme un involontaire absolu, mais aussi comme une métaphore de la pure initiative créatrice, en tant qu'apologie d'un être nouveau. D'une part, le sujet découvre sa dépendance originelle : sa propre naissance n'est ni une certitude ni un souvenir subjectif, mais le *chiffre* de toute passivité et de toute finitude qui caractérise l'homme dans sa propre non-coïncidence avec soi-même. En effet, la naissance, en tant qu'événement vécu et passé, est opaque et confuse, car elle ne peut pas être re-comprise et atteinte par la conscience, à travers le travail de la mémoire. Naître implique l'entrée dans une histoire et dans un dialogue qui ont commencés plus tôt et qui obligent le sujet à en apprendre règles et symboles. Pour cette raison, la vie devient la mère de toute extranéité originelle, même si elle est vécue, dès le début, comme une familiarité. D'ailleurs, elle représente l'antériorité de l'inertie sur la volonté, l'antériorité de l'existence sur la pensée ; dans ce sens, le *bios* devance le *logos*. En effet, si pour les autres ma naissance se présente comme une expérience vécue, pour moi elle ne représente pas uniquement la nécessité inconnue, mais aussi la *condition sine qua non* de toute expérience. La naissance devient ainsi la limite par excellence, le point originel et culminant du drame existentiel du sens et de la liberté.

Comme dans le film *Les Ailes du désir (Der Himmel über Berlin, 1987)* – produit et réalisé par Wim Wenders¹³⁴ –, la naissance représente la chute de l'homme qui se prend pour un ange (on pourrait dire pour un Narcisse). Sans la naissance, l'homme serait une entité éthérée qui survole le monde sans jamais pouvoir poser un pied sur Terre, en croyant à l'infinitude de la liberté et à sa propre immortalité, en croyant que l'infinitude, ainsi que l'immortalité, ne peuvent gagner qu'au-delà de toute contingence. Évidemment, la naissance est l'expérience radicale de la limite, vécue subjectivement à travers la perception de la blessure et de la douleur ; elle est l'entrée dans l'armure *fragile* du corps. En effet, on vient au monde avec un cri. Ce cri nous dit, à haute voix, que l'homme – être sensible et équipé d'une réceptivité qui lui fait le don des sensations singulières, parfois douloureuses – est vivant. Il est privé de sa propre origine, mais il est là. Pour toute sa vie, ce sujet ne fera que rechercher le sens de cette naissance, car il est né, mais il doit encore *ad-venir*, comme s'il ne pouvait rejoindre cette origine, dont il ressent la nostalgie, qu'à la fin. D'autre part, la naissance est aussi une métaphore de l'énigme et de la puissance active. Elle manifeste la plus haute expression de l'initiative qui s'exprime dans le pouvoir du commencement, de la créativité. La naissance est la métaphore vivante de la relation qui s'établit entre l'homme et l'être, l'être ici conçu comme le fond sur lequel s'inscrit tout agir volontaire, de la volonté qui accepte de se dévêtir de son

¹³⁴ Voir W. Wenders, *Der Himmel über Berlin*, Berlin, réalisation W. Wenders, scénario P. Handke, R. Reitinger et W. Wenders, production Anatole Dauman, Wim Wenders, société de production Argos Films, Road Movies Filmproduktions, Allemagne-France, le 17 mai 1987. Voir aussi la conclusion de cette première partie de la thèse.

image illusoire, pour se risquer et ainsi mieux s'assumer.

Après la naissance, Ricœur s'arrête sur la conception de la mort, en tant que nécessité inévitable, une nécessité absolue *sui generis*. Différemment de la naissance, comme de toutes les autres formes d'involontaire, la mort personnelle n'est qu'une idée. Comme Ricœur le dit, ma mort est « un *savoir* et non pas une *expérience*¹³⁵ », car elle échappe toujours à mon sentir, à mon souffrir, à mon vieillir. Aussi la mort de l'autre ne pourra jamais transformer un tel savoir en expérience vécue : « chacun meurt seul et chacun est laissé seul sur le rivage¹³⁶ ». Dès lors, la mort n'est qu'une loi de l'espèce, une certitude, celle du devoir-mourir. Lorsqu'elle atteint le sujet, elle se manifeste comme une négation absolue et comme une absence pure qui de l'extérieur déferle de manière bouleversante dans le sujet, en mettant fin à ses pouvoirs et à ses limites ; ce sujet ne fera jamais expérience de la mort, cette éternelle étrangère qui est la fin. Et c'est comme ça que pour Ricœur « la certitude de ma mort vient se fondre à l'expérience confuse de ma contingence [...]. Le néant qui m'accompagne toujours et exprime ma contingence même se mêle à cet autre néant hors d'atteinte, mon néant à venir, qui n'est visé que par le savoir le plus abstrait¹³⁷ ». À partir de l'idée de mort, Ricœur envisage la même notion de *consentement*. En effet, face à cette idée de « l'involontaire invincible¹³⁸ », ainsi que face à l'involontaire du corps, de l'histoire, de la nature, la volonté a deux possibilités : le *refus* ou le *consentement*.

Prisonnière de son illusion, de son faux désir, la volonté qui se veut absolue et transparente, autonome et toute-puissante, se rebelle à ses situations-limites. Elle refuse toute extranéité qui s'exprime comme un involontaire et qui produit des fractures, des écarts, des distinctions, des blessures. En vain, elle combat en essayant de modifier ce qui ne possède qu'un seul caractère, celui de la nécessité. Il s'agit du *refus* qui s'exprime comme un dépassement prométhéen des limites, le refus de sa propre impossibilité. Un refus qui est aussi celui de sa propre individualité, car l'individualité représente la détermination, la fracture et la limite arrachées à l'être indistinct, propre à l'être singulier. Le refus prétend à l'absolu, il se veut sans distance, sans écart, comme « Prométhée philosophe se veut sans ombre. Ce titanisme philosophique s'ignore comme refus : c'est son mensonge ou son illusion¹³⁹ ». Dès lors, ignare de son *hybris*, le refus tentera de répondre à visage ouvert à tous les défis, en se chargeant aussi du destin de l'humanité. Toutefois, il n'est que l'expression d'une liberté qui est angoissée de ne *pas* être et *d'être*, à la fois, car il s'agit du refus de tout manque, de toute absence, en bref, du refus du deuil. Mais si l'homme n'accepte pas ce qui est

¹³⁵ Cf. P. Ricœur, VI, p. 572.

¹³⁶ Cf. P. Ricœur, VI, p. 575.

¹³⁷ Cf. P. Ricœur, VI, p. 576-577.

¹³⁸ Cf. P. Ricœur, VI, p. 429.

¹³⁹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 580.

passif et ce qui peut passer, alors, il est pris par le désespoir, il vit dans une *condition refusée*, il refuse l'existence elle-même. Car, sans perte, pas de vie. Ainsi, Ricœur peut affirmer que : « "L'existentialisme noir" n'est peut-être qu'un idéalisme déçu, et la souffrance d'une conscience qui s'est crue divine et qui se connaît déçue¹⁴⁰. » Une conscience qui affirme le *Non* de la liberté face à la nécessité (voire à la vie, par l'acte du suicide). Bref, avec le *refus* on est dans la plus extrême tension entre volontaire et involontaire, à laquelle Ricœur oppose le consentement qui, au contraire, « transcendera¹⁴¹ » cette même lutte.

Pour notre philosophe il s'agit de dépasser l'angoisse implicite dans le désir avide d'immortalité ou dans toutes les formes radicales d'attachement, ainsi que dans l'effort égoïste du simple souci de soi. En renonçant au besoin narcissiste d'attachement et à la volonté de réparer ce qui ne demande qu'à être *laissé derrière ses épaules*, de perdre. On découvre qu'à l'égard de l'involontaire on a aussi la possibilité de consentir. Le dernier chapitre du *Volontaire et l'involontaire*, « Le chemin du consentement », est dédié à cette analyse qui, visant une *liberté seulement humaine*, tente de transcender le refus et chaque forme de tristesse ou d'angoisse. Ricœur remarque qu'il y a différentes formes de consentement : on a un consentement *imparfait* et *autarchique* et un consentement *hyperbolique* et *affirmatif*. La première forme se recouvre dans la philosophie stoïcienne, où elle se manifeste en tant que mépris et détachement, dans l'effort que l'âme impénétrable exerce contre la résistance des choses indifférentes qui ne sont pas en son pouvoir ou qui ne sont guère disponibles (y compris le corps-propre). En même temps, ce consentement s'exprime pour le Stoïcisme comme une admiration passive de la nécessité du monde et de sa raison, dans leur totalité amiable. La deuxième forme du consentement est relative à l'Orphisme de la tradition lyrique (Rilke, Johann Wolfgang von Goethe et Nietzsche) et exprime, grâce à l'acceptation *métamorphique* et *naturelle*, un *Oui* poétique et extatique à la nécessité. La poésie sauve et célèbre la nature, en dépassant tous ses paradoxes, toutes ses tensions. Ces deux formes de consentement sont opposées, l'une par défaut, l'autre par excès.

S'il reconnaît la transcendance vers le monde, du *Tout* de la *Nature*, dont le sujet n'est qu'une partie, le consentement dont parle Ricœur tente de ne pas oublier le corps, ni d'égarer la subjectivité dans la nécessité. Dès lors, même s'il ne s'exprime pas dans la forme d'un jugement, à ses yeux, le consentement manifeste l'adoption active d'une nécessité, dont la première est le *corps que je suis*, et que *je suis dans le Tout* en tant qu'horizon de *ma subjectivité*. Le consentement se réalise ainsi comme la ponctualité de l'obligation d'une écoute humble qui est aussi une écoute active. Le consentement est un acte de liberté, même si en décentrant le sujet, il se réalise comme une admiration du *Tout*. Mais si le tout est admiré, ses parties le sont également. Ainsi, notre philosophe réalise la

¹⁴⁰ Cf. P. Ricœur, VI, p. 582.

¹⁴¹ *Ibidem*.

dialectique entre admiration du *Tout* et consentement du sujet à ses propres limites. En se référant à la poésie de Rilke, il écrira que :

La figure poétique de l'ange est ici révélatrice de nos limites. Mais la poésie n'humilie jamais que pour guérir : elle provoque par le chant à une conversion ; que la conscience, renonçant à se poser soi-même, accueille l'être avec émerveillement et cherche dans le monde et dans l'involontaire une figure de la Transcendance, qui m'est donnée comme le rude compagnon de ma liberté ! [...] Et cette célébration assiste ma liberté en ce qu'elle lui offre les mythes de son propre consentement. Consentir, c'est dire oui à la nécessité¹⁴².

Le volontaire doit assumer intentionnellement l'involontaire, la liberté doit accepter la même nécessité du caractère, de l'inconscient et de la vie organisée. Donc, même si le consentement est doté d'un caractère pratique, en tant qu'adoption active de la nécessité, cette activité de la conscience ne signifie pas une volonté de puissance, mais plutôt une volonté consciente de ses propres limites fondamentales, entre acceptation et choix. Ainsi, pour Ricœur consentir c'est assumer la nécessité vécue de l'involontaire :

...n'est pas vain chanter l'inhumain pour achever l'homme. Mais l'inhumain – de l'astre à l'animal – reste un mythe qui m'invite et m'appelle à autre chose qu'à la vie sidérale ou animale. [...] Pour moi, assumer mon caractère, mon inconscient et ma vie, avec leur être et leur non-être, c'est le transformer en moi-même. La transmutation n'est pas une aliénation mais une intériorisation. Non plus : « Deviens toutes choses », mais : « Deviens ce que tu es ». J'ai la tâche d'élever le « Meurs et deviens » au niveau d'un surpassement spirituel où mes limites se convertissent en recueillement et en patience. Et cela n'est pas voir, mais vouloir. La contemplation fraye la voie au consentement en attendrissant et en détendant la puissance bandée du refus, mais il ne la supplée pas. La contemplation ne peut que peindre hors de moi, en langage chiffré, la négation surmontée dans l'affirmation. Dire oui reste mon acte¹⁴³.

En désaccord avec Nietzsche, Ricœur peut conclure ce premier volume de son œuvre sur la *Philosophe de la volonté*, en affirmant que : « Vouloir n'est pas créer¹⁴⁴ », mais affirmation créatrice toujours aux prises avec une nature partialement disponible. Parce que le consentement peut transformer l'existence du sujet qui tend activement à la sagesse, à la compréhension affective et intellectuelle de ses limites. Dans la désillusion le sujet peut devenir mûr et adulte. En effet, accepter sa propre impuissance signifie transfigurer et transcender le négatif, en l'intégrant, en l'intériorisant ; transformer le regard qu'on porte sur soi et sur le monde, voir les choses d'une manière nouvelle. Il ne s'agit pas de se rendre ou de céder, mais de se retrouver à travers ce rendu, en tant que moment positif de l'acceptation qui intègre l'involontaire dans la vie et dans la conscience, quoique sans le résoudre. Consentir à la vie est consentir à ses obstacles et à ses possibilités, est assumer sa limite et

¹⁴² Cf. P. Ricœur, VI, p. 596.

¹⁴³ Cf. P. Ricœur, VI, p. 597-598.

¹⁴⁴ Cf. P. Ricœur, VI, p. 605.

sa propre nature individuelle, en acceptant le défi imposé à sa propre liberté, le défi de devenir ce qu'elle est.

Toutefois, un tel défi se montre comme une marche *asymptote* vers la liberté. Cela indique que, lorsqu'on parle de dialectique entre liberté et nécessité, pour Ricœur il s'agit toujours d'une synthèse faible et fragile à laquelle on tend, d'une dialectique toujours renouvelée et qui se charge aussi des stades profonds de la subjectivité. En effet, la subjectivité est toujours envisagée comme un désir qui rencontre l'autre : une autre conscience, l'altérité du monde et des choses, l'extranéité de l'involontaire du corps et de l'histoire, mais aussi l'autre vécu comme le perturbant. Ici habite le tragique vécu par une conscience qui ne peut pas intégrer certaines situations-limites, car l'Altérité restera toujours irréductible au Même. La tension sera toujours présente, car la conjonction n'élimine pas la disjonction. Ainsi, la philosophie de la volonté de Ricœur récupère la phénoménologie de Hegel, surtout en ce qui concerne la modalité par laquelle la liberté est mise en place et s'effectue. Pour la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), la liberté est située dans une condition historique et communautaire, elle s'exprime comme une dialectique entre la nature et l'esprit, entre le Moi et l'Autre, entre la théorie et la pratique, en tant que médiation critique de l'altérité. Toutefois, en réalisant une synthèse entre la conception de l'inconditionné de Kant et la conception de la libération de Spinoza, à travers Hegel, Ricœur dénonce la possibilité de réabsorber l'autre au sein d'une dialectique totalisante qui se referme sur elle-même. La dialectique devient une synthèse *critique*, toujours retardée et répétée, au-delà d'une *totalisation* (Hegel) et d'une *fondation* (Husserl) ultimes.

En particulier, le consentement rencontre une adversité insurmontable : face à l'expérience du *mal* il ne peut pas prétendre à la dernière parole, car :

...le consentement aux limites est un acte à jamais inachevé. Qui peut dire oui jusqu'à l'extrême et sans réserve ? La souffrance et le mal, respectés dans leur mystère scandaleux, protégés contre leur propre dégradation en problème, sont sur notre route comme l'impossibilité de prononcer jusqu'au bout le oui au caractère, à l'inconscient et à la vie¹⁴⁵.

Le mal représente le scandale, le tragique mystérieux propre à la souffrance qui ne peut pas être problématisée selon les règles de la logique de cause et d'effet. Toutefois, si la transcendance du négatif n'est pas totalement réalisable, l'*espérance* se présente comme une unique voie praticable par un sujet qui, en se trouvant face à l'impossibilité, accueille cette aporie. En effet, si pour Ricœur l'admiration est un chant diurne, dédié à la merveille visible, « l'espérance transcende dans la nuit¹⁴⁶ ». D'ailleurs, pour n'être qu'une simple illusion, l'espérance doit agir et s'engager, ne pas attendre une libération de l'extérieur, mais lutter contre le mal. Ainsi, l'« espérance n'est pas une

¹⁴⁵ Cf. P. Ricœur, VI, p. 598-599.

¹⁴⁶ Cf. P. Ricœur, VI, p. 599.

illusion. L'évasion par en haut ne serait point finalement différente du refus et du mépris. L'espérance qui attend la délivrance est le consentement qui s'enfonce dans l'épreuve¹⁴⁷ ».

Ricœur approfondira le rapport entre espérance et liberté dans un essai de 1968, « La liberté selon l'espérance¹⁴⁸ », qui aujourd'hui se trouve dans *Le Conflit des interprétations*. Parmi les affirmations les plus profondes et les plus poétiques on peut lire que : « La liberté selon l'espérance, exprimée en termes psychologiques, n'est autre chose que cette imagination créatrice du possible¹⁴⁹. » Comme on le verra mieux par la suite, l'auteur fera référence à l'urgence de penser plus et de penser *autrement* à l'égard des apories, face au mal. L'imagination productrice, à ses yeux, créera les conditions d'émergence pour de nouveaux *possibles*, pour la *refiguration* d'un temps et d'un espace humains, entre lesquels envisager le sens, le pardon, l'initiative et, enfin, l'éthique. On développera ces analyses lorsqu'on approfondira la pratique du « récit » et celle de la « lecture », en tant que voies ouvertes par Ricœur lui-même. Mais pour l'instant, on observera que, en conclusion au *Volontaire et l'involontaire*, en citant les trois maximes auxquelles Descartes fait référence dans la *Lettre à Elisabeth* (du 4 août 1645), Ricœur affirmera que l'homme est libre, mais d'une liberté *seulement* humaine. Le sujet peut embrasser dans son horizon décisionnel ce qui n'est pas liberté, ce qui ne dépend pas d'elle. La liberté humaine est symboliquement ouverte à une destination ultime qui se présente comme une tâche et une conquête, indissolublement liée à la précarité et à la fragilité humaines et, néanmoins, attestée comme une responsabilité et une capacité, inhérente à l'abandon définitif de l'illusion de pouvoir dépasser toutes les contradictions et toutes les oppositions.

Maintenant, il s'agit de comprendre comment cette première partie de l'ouvrage de jeunesse de Ricœur peut développer toutes ses intuitions dans une réflexion qui porte sur les *méthodes* et sur les *finalités* des nouvelles pratiques philosophiques. En particulier, on montrera comment elle permet de déceler toutes les implications – méthodologiques, anthropologiques et éthiques – d'un savoir qui pense le sujet car, comme le dit Oscar Brenifier, un tel savoir révèle que : « Penser le sujet est un basculement, en ce sens que le processus de connaissance repart en amont par rapport à lui-même. Il ne se prend plus comme acquis mais se postule comme hypothèse¹⁵⁰. » Ricœur a présenté une philosophie de la volonté et de l'action capable de cerner le même sujet des pratiques philosophiques : un être humain, un être incarné et situé face à sa liberté. Ce sujet historialise le sens de son vivre, après avoir accepté, de manière critique, le tragique de la raison, après avoir soupçonné tous ses mensonges et toutes ses illusions. Mais comment parvient-il à dépasser l'illusion d'une

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Voir P. Ricœur, CI, p. 393-415.

¹⁴⁹ Cf. P. Ricœur, CI, p. 399.

¹⁵⁰ Cf. O. Brenifier, *L'Apologie de la Métaphysique. Ou l'art de la conversion*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture Philosophique », 2015, p. 187.

volonté et d'une liberté absolues ? Comment peut-il se réconcilier avec son corps, y compris le corps de sa pensée : les paroles ?

2. *Interlude pratique. La transcendance du soi vers la vérité*

Dans cette partie de ce travail de thèse on démontrera comment le déroulement de la pensée de Paul Ricœur, en se développant en spirale et par *entrelacements*, recherche et enquête sur un centre autour duquel beaucoup d'autres thématiques tournent et se soutiennent. En effet, au fil de sa réflexion philosophique, chaque thématique singulière, et chaque question qui s'en dégage, renvoient à l'autre et la clarifient progressivement, en réalisant un savoir toujours plus élaboré, un savoir du centre, duquel elles émanent et s'étaient. Ce centre est figuré par la *question de l'homme*, de l'homme en chemin dans la constitution de son propre *Soi*, à la recherche du *Sens* de son existence. On a déjà observé comment dans son premier volume, *Le Volontaire et l'involontaire* (1950), l'auteur a récupéré le propos de la philosophie de la tradition réflexive française, mais que sous l'influence de Marcel et de Husserl, il a tourné son attention tantôt vers l'existentialisme, tantôt vers la phénoménologie. D'ailleurs, ce premier volume, consacré à la recherche et à la description du cogito intégral, préannonce un virage pratique de la philosophie réflexive et provoque l'intérêt pour la tradition, non seulement phénoménologique, mais aussi herméneutique. Dans les ouvrages postérieurs, en particulier dans ceux dédiés à la psychanalyse et à la philosophie du langage –langage compris en toute son extension, sémantique, symbolique et poétique –, la référence et l'élaboration de ce qu'il caractérisera comme *phénoménologie-herméneutique* deviendront toujours plus constantes.

Dans un premier moment, on exposera cette hypothèse méthodologique, avec le concours de la description que O. Aime propose lorsqu'il définit la philosophie de Ricœur comme une « philosophie réflexive de style phénoménologique et herméneutique¹⁵¹ ». On démontrera comment Ricœur, dans l'intention de renouveler une philosophie réflexive plus concrète, est parvenu à développer un projet philosophique, d'une telle articulation et consistance spéculative, qui le mènera à fréquenter la phénoménologie et l'herméneutique comme les deux modèles principaux de la pensée qui tente de saisir et de contenir la structure épistémologique de la relation qui s'édifie entre le sujet et l'objet, mais aussi comme les deux modes, intimement connexes, qui favorisent la formation du sens de l'homme, de son plus originel être-au-monde, en relation à la vérité et à l'autre. Ainsi, on affirmera et on légitimera la collaboration entre différents paradigmes épistémologiques, qui ne nient et ne refusent les dimensions ni phénoménologique ni herméneutique.

¹⁵¹ Cf. O. Aime, *Senso e essere, op. cit.* Voir en particulier le deuxième chapitre, « Le avventure della riflessione », p. 35-81 (trad. pers.).

En particulier, dans le troisième essai présenté dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (1986) – œuvre qui rassemble certains des principaux articles publiés en France et à l'étranger dans les quinze années précédentes – Ricœur affirme que : « Si la philosophie doit survivre, ce n'est pas en suscitant des schismes méthodologiques. Son sort est lié à sa capacité de subordonner l'idée même de méthode à une conception plus fondamentale de notre relation de vérité aux choses et aux êtres¹⁵². » Et l'auteur poursuit en déclarant que la philosophie ainsi conçue « témoigne, au cœur de l'épistémologie, d'une appartenance de notre être à l'être qui précède toute mise en objet, toute opposition d'un objet à un sujet¹⁵³ ». Cette appartenance fondamentale au monde permettra à Ricœur de récupérer une pensée de la *Lebenswelt* conçue comme un donné préalable et non dérivé de l'être de l'homme dans sa relation de vérité avec les choses et avec les êtres. D'ailleurs, une telle appartenance au monde-de-la-vie se révélera comme le lieu originel du questionnement qui porte sur son propre acte d'exister, en montrant que l'*être* de l'homme coïncide avec son acte d'*exister*. L'*existence* sera cette source dont l'homme peut surgir pour entreprendre son chemin à travers une « voie longue », pour parvenir à réaliser sa tâche, la plus personnelle et essentielle. En se fondant sur l'*expérience*, comprise dans ses dimensions individuelles, historiques et pratiques, ce chemin singulier de l'homme révélera le phénomène que l'homme est, *en advenant*. Dans ce sens, l'*expérience vécue* (*Erlebnis* : le faire expérience), mais aussi l'*expérience dite* et ainsi *signifiée* (*Erfahrung* : l'avoir expérience), sont assumées par Ricœur à l'intérieur d'un contexte théorique et pratique dans lequel la philosophie réflexive se réalise comme un *acte*, comme une *pratique* qui s'opère au carrefour entre la constitution de *Soi* et la recherche du *Sens*.

Dans un second temps, on dévoilera comment l'entrelacement entre philosophie réflexive, phénoménologie et herméneutique consent à engendrer, en le développant dans tous ses plis, l'horizon réflexif et pratique dans lequel on peut ancrer la pensée des nouvelles pratiques philosophiques, dans ses implications anthropologiques, expérientielles, linguistiques, narratives et éthiques, comme ce chemin particulier de la vérité que nous sommes tous. Ainsi, on présentera une conception particulière de la *formation de la personne*, celle que l'on peut déduire de l'hypothèse philosophique de Ricœur, celle que l'on peut aussi tresser avec les analyses sur les pratiques philosophiques de l'Antiquité proposées par Hadot. On pourra saisir ce donné incontournable qui conduira à réaliser ce qu'on nommera, dorénavant, la « transcendance du soi vers la vérité », en tant que posture fondamentale pour celui qui pratique la philosophie comme une *manière de vivre*. En effet, la transcendance vers la vérité se présentera comme l'acte propre à l'homme qui traverse son existence et essaie de la comprendre, comme le chemin qu'il entreprend avec initiative et responsabilité, afin de configurer

¹⁵² Cf. P. Ricœur, TA, p. 162.

¹⁵³ Cf. P. Ricœur, TA, p. 181.

son savoir, au moment où il s'engage à se constituer lui-même, à travers les divers gestes par lesquels il extériorise son intentionnalité, au fil de ses expériences, individuelles et collectives.

Il s'agira donc d'explicitier les implications pratiques de la pensée de Ricœur, notamment en ce qui concerne les notions de *vie philosophique* et d'*exercice spirituel*. On découvrira que le chemin vers son propre soi, le chemin vers le discours vrai de soi, est une pratique qui implique l'existence du sujet dans sa totalité, en tant que manière de vivre et de se former, pour enfin se transformer. Il s'agit d'une pratique qui engage une relation intersubjective et qui assume une forme privilégiée à l'intérieur de ce dispositif éducatif propre au dialogue. Dès lors, on s'arrêtera à analyser certaines caractéristiques du dialogue socratique, au moins dans la forme où il est aujourd'hui récupéré par certains pratiquants philosophes, en particulier par l'*Institut de pratiques philosophiques* (Argenteuil, France) fondé et dirigé par O. Brenifier et I. Millon. En suivant les implications principales de ce chemin particulier vers la transcendance de la vérité, conscients des limites de l'involontaire, on reconnaîtra que cette recherche, comme le dit Romano Màdera, permettra de faire « de la vérité, à laquelle on tend, un transformateur puissant des individus qui s'y consacrent. Celle-ci est une vérité œcuménique de toutes les voies sapientielles, philosophiques et religieuses, occidentales et orientales¹⁵⁴ ».

2.1. Variations de méthode : les savoirs de l'expérience

Dans l'essai « De l'interprétation¹⁵⁵ », qui introduit *Du texte à l'action*, Ricœur présente une généalogie des présupposés théoriques et méthodologiques inhérents aux différentes thématiques développées dans les années antérieures et concernant le symbole, la métaphore, le texte, l'action, la psychanalyse, la fonction interprétative et narrative. Il recherche l'origine de sa pensée : il montre la nécessité d'explicitier la tradition dans laquelle s'insère sa recherche et il récupère ainsi le fond commun à son activité intellectuelle très hétérogène. Dans cette entreprise, notre philosophe est conscient du renouvellement qu'il a apporté à cette tradition ; il s'agit pour lui d'éclaircir *comment* il a lu ces vieilles vérités et *comment* celles-ci ont agi différemment dans une nouvelle contextualisation. En particulier, le philosophe se questionne de la manière suivante :

¹⁵⁴ Cf. R. Màdera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Milano, Raffaello Cortina, 2012, p. 36 (trad. pers.). Voir aussi A. Huxley, *The perennial philosophy* (1945), trad. J. Castier, *La philosophie éternelle*, Paris, Plon, 1946.

¹⁵⁵ Cf. P. Ricœur, « De l'interprétation », dans TA, p. 11-35. Le texte est une version française et partielle d'un texte publié dans *Philosophy in France Today*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, sous la direction d'A. Montefiore. Cette version est également reprise dans *Encyclopédie philosophique*, sous la direction d'A. Jacob, Paris, PUF, 1987.

Quelles sont les présuppositions caractéristiques de la tradition philosophique à laquelle je me reconnais appartenir ? [...] J'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits : elle est dans la ligne d'une philosophie *réflexive* ; elle demeure dans la mouvance de la *phénoménologie* husserlienne ; elle veut être une variante *herméneutique* de cette phénoménologie¹⁵⁶.

Ainsi, l'hypothèse épistémologique de Ricœur se présente comme une véritable aventure méthodologique, riche de variations, d'éléments de réflexions et d'influences diverses. Toutefois, elle contient un thème central constant qui se développe au carrefour dialectique entre trois courants qui font avancer sa pensée. Ces trois courants sont la philosophie réflexive, la philosophie phénoménologique et la philosophie herméneutique. Aussi O. Aime a observé que :

Avec *variation de méthode* on fait allusion au module musical des variations sur le thème : le thème comme une constante, les variations comme des explorations nouvelles à partir de ce thème. Ricœur a réparti dans son parcours philosophique certaines formules synthétiques ou programmatiques sur les changements de méthode et d'orientation de la recherche. On peut en reconstruire la liste dans l'ordre chronologique et thématique : *phénoménologie ontologique, phénoménologie existentielle, phénoménologie herméneutique* ou *herméneutique phénoménologique, phénoménologie linguistique, herméneutique restauratrice, herméneutique méthodique, herméneutique critique*¹⁵⁷.

Néanmoins, à l'intérieur de ces orientations multiples, O. Aime retrouve un « conatus firmus » de tout l'itinéraire ricœurien, constitué par la nature réflexive de sa philosophie, perpétuellement redéfinie et rectifiée par des exigences fondamentalement phénoménologiques et herméneutiques. Par conséquent, le présupposé théorique et méthodologique est englobé dans le projet d'une *philosophie réflexive de style phénoménologique et herméneutique*, car il est sous-jacent aux problématiques que notre auteur a abordées à l'intérieur de ce cadre plus vaste et relatif à la *question du sujet*. Ainsi, O. Aime constate que :

La philosophie de Ricœur est la philosophie réflexive à la recherche de soi-même, en dialogue avec la phénoménologie, l'existentialisme, l'herméneutique, la philosophie du langage et en rapport constant avec les sciences, celles humaines en particulier. Dans plusieurs déviations qui semblent mener ailleurs, la réflexion reste l'étoile polaire qui garantit que l'orientation, malgré les apparences, n'a pas été perdue¹⁵⁸.

Bien qu'il ait bénéficié principalement de la philosophie du langage, en essayant de répondre à des exigences particulières, avec des moments où l'inflexion de la réflexion devient expressément antiréflexive, les œuvres de Ricœur se présentent comme des étapes d'un mouvement qui tente de donner une forme nouvelle à la *philosophie du sujet*, à une philosophie réflexive renouvelée. Cela signifie que pour notre auteur tout questionnement philosophique investit, avant tout, le questionneur

¹⁵⁶ Cf. P. Ricœur, TA, p. 25. Voir aussi J.-P. Changeux et P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 12-13.

¹⁵⁷ Cf. O. Aime, *Essere e il senso, op. cit.*, p. 36 (trad. pers.).

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 10-11 (trad. pers.).

même, qui devient l'*insider* de toute recherche. En effet, le cœur d'une telle philosophie réflexive est le sujet, car, comme notre philosophe le rappelle :

Les problèmes philosophiques qu'une philosophie réflexive tient pour les plus radicaux concernent la possibilité de la *compréhension de soi* comme le sujet des opérations de connaissance, de volition, d'estimation, etc. La réflexion est cet acte de retour sur soi par lequel un sujet ressaisit dans la clarté intellectuelle et la responsabilité morale, le principe unificateur des opérations entre lesquelles il se disperse et s'oublie comme sujet. « Le "je pense", dit Kant, doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ». Dans cette formule se reconnaissent toutes les philosophies réflexives¹⁵⁹.

Mais comment se connaît et se reconnaît le *je pense* ? Cette question marque un point de rupture fondamentale : pour Ricœur il s'agit de renouveler la philosophie réflexive qui, de Socrate, en passant par Saint Augustin, Descartes, Kant, Johann Gottlieb Fichte, Husserl, jusqu'à Nabert, s'est présentée comme une *philosophie du sujet*, bien qu'elle se soit aussi développée avec des modulations diverses et des contaminations inédites qui ont donné naissance à ses courants mineurs. Plus particulièrement, à ses yeux, il faut récupérer un rapport décisif avec la philosophie du sujet, mais toujours guidé par une pensée ouverte à des intérêts philosophiques nouveaux, à travers une curiosité intellectuelle capable de contenir la même contestation antiréflexive (notamment celle du structuralisme et celle de la psychanalyse). D'ailleurs, dans l'essai « La question du sujet : le défi de la sémiologie¹⁶⁰ », Ricœur avait déjà affirmé que : « La philosophie du sujet, dit-on, est menacée de disparaître. Soit ; mais cette philosophie n'a jamais cessé d'être contestée. Il n'y a jamais eu la philosophie du sujet ; bien plutôt une suite de styles réflexifs, issus d'un travail de redéfinition imposé par la contestation même¹⁶¹. » Donc, il s'agit de refuser le geste fondateur qui a conduit Descartes, Husserl et une grande partie de la philosophie moderne à affirmer et à hypostasier un *Sujet* qui se connaît comme un seigneur tout-puissant, comme le fondement acquis dont on peut et dont on doit déduire toute autre chose. Surtout, il faut éviter de tomber dans la confusion entre cogito réflexif et conscience immédiate, parce que celle-ci condamnerait la philosophie à l'abstraction et ferait de la conscience de soi un savoir indubitable, le fondement de tout autre savoir positif. La certitude de sa propre auto-transparence ferait glisser dans l'illusion d'une conscience fautive qui contraindrait le sujet à vivre de manière inconsciente et réductive car, en refusant toute mise en question de soi-même, celui-ci sera condamné à son propre égotisme immédiat et irréfléchi.

¹⁵⁹ Cf. P. Ricœur, TA, p. 25.

¹⁶⁰ Voir P. Ricœur, « La question du sujet : le défi de la sémiologie », dans CI, p. 233-262. Texte inédit en français, repris partiellement de « Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt », dans *Die Zukunft der Philosophie*, Olten-Freiburg i.Br., Walter-Verlag, 1968, p. 128-165 – et de « New Development in Phenomenology in France : the Phenomenology of Language », dans *Social Research*, New York, édition New School for Social Research, vol. 34, n° 1, 1967, p. 1-30.

¹⁶¹ Cf. P. Ricœur, CI, p. 233.

Ce sujet aura tous les caractères (y compris les distorsions et les pathologies) propres à la figure de Narcisse, ainsi comme L. Altieri l'entend et le décrit lorsqu'il représente cet emblème du *Moi* conçu de manière idéaliste :

Narcisse est l'*ego cogito* cartésien, le jugement thétique fichtéen, l'Esprit absolu hégélien – jusqu'au Surhomme de Nietzsche, si l'on veut. Narcisse est la conscience déjà donnée, enfermée sur elle-même, admirée de sa propre image limpide et abstraite, sans plis ; Narcisse est le Moi qui regarde le Soi et se contemple dans le miroir convexe d'une identité qui est pur reflet sans réflexions, donc, sans médiation interprétative et sans travail philosophique. Pour Ricœur, Narcisse est l'autoposition d'une vérité vaine, au fond inutile, parce qu'abstraite, immédiate, translucide, non dissimulée dans la dimension opaque de l'existence et des signes. Narcisse est le *sub-jectum* que les « maîtres du soupçon » ont violemment attaqué¹⁶².

On peut observer que pour Ricœur l'étape la plus significative du moment réflexif prend forme dans cette série d'ajustements qui, d'une certaine manière, humilient le *Cogito* cartésien, en démasquant son côté illusoire et le péril de ses fantômes narcissistes. En bref, pour notre auteur la réalisation d'une philosophie concrète passe par une prise de distance envers le *Cogito* idéaliste-cartésien. Spécialement, si dans *Le Volontaire et l'involontaire* il a substitué le *Je veux* et le *Je suis* au *Je pense*, en reliant le volontaire à tout l'univers de l'involontaire corporel, dans ses écrits des années soixante (*De l'interprétation* et *Le Conflit des interprétations*), Ricœur médite sur les études analytiques et psychanalytiques, en donnant un relief remarquable à l'inconscient psychique et linguistique comme fond qui ne peut plus être caché. Les mêmes philosophies de la totalité (Spinoza et Hegel) sont acceptées, mais en lien dialectique avec une pensée qui prend en considération et qui écoute aussi « l'autre partie » ; l'autre conçu, simultanément, comme la limite incontournable et indépassable d'un *ego* qui désormais n'est plus le maître chez lui (*l'inconscient*), un autre compris aussi en tant qu'autre que soi (le *Tu*), l'autre entendu, enfin, comme pluralité historico-sociale (le *Nous*). Cela révèle que la réappropriation de soi implique toujours une sortie au-dehors de soi-même, la rencontre de l'autre, dans la quête perpétuelle du sens. Cette quête se présente comme une compréhension et une explication, comme une interprétation et une narration, elle réclame un engagement linguistique et une implication éthique, en tant qu'œuvre historique profondément personnelle. Dans les essais publiés principalement dans *Du texte à l'action*, Ricœur tente ainsi de repérer la méthode capable de décrire et d'approfondir les structures et les finalités de cette tâche fondamentale, qui se manifeste comme une réappropriation du *sens* et une reconfiguration du *soi*. En effet, au début du premier article, « De l'Interprétation », il affirme que :

Alors que [la phénoménologie] posait la question du sens de préférence dans la dimension cognitive et perceptive, l'herméneutique la posait, depuis Dilthey, dans la dimension de l'histoire et des sciences humaines.

¹⁶² Cf. L. Altieri, *Le metamorfosi di Narciso*, op. cit., p. 31-32 (trad. pers.).

Mais c'était, d'un côté et de l'autre, la même question fondamentale du rapport entre le *sens* et le *soi*, entre l'*intelligibilité* du premier et la *réflexivité* du second¹⁶³.

Sur ce point, il est important de remarquer que pour Ricœur la question fondamentale du rapport entre le *sens* et le *soi* se situe de manière critique sur le legs de la pensée négative. Après Ludwig Wittgenstein on est forcé de relever les limites du langage, inhérentes à la capacité logico-discursive de l'homme. Ces limites se rencontrent lorsqu'on considère et on affronte, de manière logique et rationnelle, les questions essentielles constituant le programme de la philosophie : l'éthique, l'esthétique et les problèmes inhérents, de manière générale, à la philosophie de la vie. Selon Wittgenstein tout ce qui est compris à l'intérieur de cette sphère particulière de la réalité, en tant qu'ensemble d'expériences qui dérivent de la relation originelle entre l'homme concret et le monde-de-la-vie, constitue « ce dont on ne peut pas parler¹⁶⁴ ». Comme il l'affirme en conclusion de son *Tractatus*, sur un tel domaine, « il faut garder le silence¹⁶⁵ ». Contre un certain empirisme logique, on peut reconnaître que tout ce qui concerne la vie, en tant que mouvement historique et *dynamis* créative, échappe à l'emprise des langages instrumentaux qui décrivent et articulent le monde comme un ensemble neutre d'états des faits. Toutefois, cette partie tacite et silencieuse, qui n'a pas été écrite dans le *Tractatus*, est la « partie la plus importante » et Wittgenstein rappelle même que : « Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts. À vrai dire, il ne reste plus alors aucune question ; et cela même est la réponse¹⁶⁶. » Voici donc l'horizon originel où se manifestent une aporie et un conflit irrémédiable, où la réflexion philosophique elle-même ne peut que s'arrêter. Wittgenstein conclura que la dimension éthique est informulable : parler de ce qui ne peut pas être articulé, l'indicible, nous condamne à la dimension inauthentique de la *rumeur*. L'atonie et le silence s'offrent comme les seules expressions capables de révéler cette même impossibilité, en renvoyant à l'impensé qui se situe au-delà des limites de la logique. D'ailleurs, déjà Platon avait reconnu celles du langage : l'indicible et l'ineffable de l'énigme ou de ce qui ne peut pas être abordé de manière rationnelle.

Dès lors, Ricœur ne fait pas l'impasse sur les conséquences du fait que « Le sens du monde doit être en dehors de lui¹⁶⁷ », surtout face au mystère du corps et de la vie. Toutefois, il ne croira pas que celle-là soit l'assomption préventive de la fin de la philosophie ou de la fin du langage, mais le lendemain de l'admission des limites concrètes d'une manière déterminée de faire de la philosophie,

¹⁶³ Cf. P. Ricœur, TA, p. 27.

¹⁶⁴ Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traduction, préambule et notes G.-G. Granger, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, p. 112, proposition 7.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 112, proposition 6.52.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 109, proposition 6.41.

d'une manière déterminée de s'exprimer linguistiquement. Comme le dirait Hadot, il s'agit des limites d'un *jeu du langage* compris dans la perspective pratique et propre à une forme de vie¹⁶⁸ : le langage devient un *exercice spirituel* déterminé par l'effet qu'il veut produire sur son auditeur. Même si pour Ricœur toute présomption de saisir et d'exprimer une parole sur le sens et sur le soi qui soit absolue et définitive s'effondre, les paroles sur les sens et sur le soi se déploieront à l'intérieur d'un discours qui, quoiqu'uniquement au niveau méthodologique, se veut explicatif et descriptif, logique et rationnel, afin de comprendre la nature du non-sens sans sortir du langage.

Mais quels sont les caractères distinctifs de cette méthode et comment sont-ils élaborés ? Tout d'abord, Ricœur tente d'affiner une pensée qui soit critique et qui consente à rejoindre, au terme d'une longue voie, l'accomplissement d'une phénoménologie-herméneutique. Bien que la phénoménologie herméneutique soit entendue comme une science des essences inexacts, biographiques, historiques et intersubjectives, en alternative à l'idéal logico-mathématique des sciences empiriques, elle doit toujours satisfaire les exigences d'une philosophie réflexive pleinement renouvelée. Cela signifie que le sens, qui n'advient que dans un contexte géographique et historique vécu, où il se montre en se cachant, en se donnant toujours de manière partielle, interroge et met en question le sujet lui-même. Ainsi, s'écroule le rêve d'une réappropriation intuitive et totale du sujet qui, dans le rapport à soi-même, se découvre comme lieu de stratifications, de contradictions et de conflits, mais aussi le rêve d'une compréhension immédiate et absolue du *sens*. Toutefois, cela ne signifie pas non plus l'humiliation de l'homme : d'une part, même s'il poursuit dans le sillage de la philosophie réflexive, Ricœur prend des distances avec une évaluation purement rationnelle du sujet qui le réduirait et le condamnerait à une simple misère ; d'autre part, la démythification de la raison classique, la prise de conscience des limites du langage et du savoir humain, quoiqu'il comprenne, d'une certaine manière, le nihilisme, se manifestent au-delà du défaitisme ou de la fièvre de l'irrationnel, qui aspire à la fin de la raison elle-même. Dès lors, il s'agit de franchir les dérives de la pensée négative, représentées de manière générale par l'*irrationalisme*, ainsi que par le *relativisme*. On peut en conclure que, en récupérant et en s'écartant de l'héritage des auteurs qui ont vécu dans la tragédie et le deuil d'une certaine manière d'entendre la raison classique, Ricœur affronte la crise et la traverse.

Le début du questionnement philosophique est placé à l'intérieur d'une œuvre propre au sujet qui tente de construire un sens, conscient des traces (historiques, culturelles, contingentes, psychologiques) qui renvoient aux fractures, incertaines et contingentes, inhérentes au sens même. Dans ce parcours, la fracture, de même que l'aporie et la disproportion, sont entendues comme une assomption méthodologique qui invite la réflexion à prendre en charge les contradictions, sans se

¹⁶⁸ Voir P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004 ; voir aussi P. Hadot, « Jeux de langage et philosophie », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67^e année, n° 3, Juillet-Octobre 1962, p. 330-343.

soustraire à cette tâche ou sans trancher par des solutions définitives qui, dans leur unilatéralité, n'effleuraient même pas la réalité. Ainsi, en traversant le *tragique de la raison*, Ricœur renonce définitivement au rêve d'une parole pleine qui exprime le monde comme un tout et le sens comme une nécessité universelle que tout le monde peut poursuivre selon un modèle d'homme rationnel et unique. Toutefois, cette tragédie au sein de la vérité en engendre le désir même. Ce manque désirant, peut-on dire, est ce qui fait de la vie un questionnement et de la philosophie une recherche continue qui engage l'homme de manière intégrale : l'homme possède la passion de l'origine comme un dépôt secret du sens dans lequel il peut toujours revenir, mais qu'il ne pourra jamais posséder ou dévoiler complètement. Ricœur devient témoin des nouvelles opportunités d'enquête auxquelles la recherche peut désormais se consacrer, au-delà des prétentions universalistes de la raison. On verra, par exemple, comment il introduira dans ses analyses, sans fausses dichotomies et revendications inutiles, tout ce que la raison classique a refoulé et refusé sous le voile idéaliste de la vérité : après les questions propres à la catégorie de la *matière*, il récupère aussi les thématiques propres aux catégories du *féminin* et du *mal*. Cela lui permettra de fréquenter, d'observer et de dialoguer avec la fragilité et la vulnérabilité humaine. On peut en conclure que, dès sa première œuvre, Ricœur a essayé de relier les modèles existentiels et réflexifs, en exprimant une raison de la pluralité qui embrasse la relation entre la psyché et le corps, entre le sujet et le monde, entre le sens et la parole, en apprenant à les comprendre et à les habiter différemment.

On a déjà observé comment Ricœur semble s'écarter, dans *Le Volontaire et l'involontaire*, de la phénoménologie, en particulier de l'immanence idéaliste qui caractérise le projet de Husserl, au point que l'on peut se demander s'il survit encore dans son œuvre une trace d'un tel projet. Sans doute, comme réponse préliminaire, peut-on affirmer que selon Ricœur la confrontation avec Husserl est incontournable, parce que la phénoménologie husserlienne est conçue comme un présupposé indépassable pour comprendre et décrire la manière dont se présentent et se manifestent une réalité, ou encore mieux, les structures essentielles du rapport intentionnel au monde. Comme le font O. Aime et Daniella Iannotta, on peut également affirmer qu'il reste de la phénoménologie l'initiation à la question du *sens*¹⁶⁹. En effet, pour Ricœur, *formé à l'école de la phénoménologie*, celle-ci représente la destination ultime de sa philosophie réflexive, car « la phénoménologie commence lorsque, non contents de “vivre” – ou de “revivre” –, nous interrompons le vécu pour le signifier. C'est par là que l'*epochè* et visée de sens sont étroitement liées¹⁷⁰ ». Toutefois, la phénoménologie husserlienne peut embrasser seulement une petite région de cette expérience propre au plus vaste *acte d'exister*. En

¹⁶⁹ Voir D. Iannotta, « L'alterità nel cuore dello stesso », dans P. Ricœur, *Sé come un altro*, sous la direction de D. Iannotta, trad. it. par D. Iannotta, Milano, Jaca Book, 2011, 4^e éd., p. 11-69.

¹⁷⁰ Cf. P. Ricœur, TA, p. 58.

effet, avec la notion d'*expérience* Ricœur ne désigne pas, comme le fait Husserl, le seul phénomène cognitif ou perceptif, propre à l'épistémologie, mais l'expérience dans son intégralité, représentative et pratique, rationnelle et affective. Une telle amplification possède une portée théorique fondamentale : la *Lebenswelt* est assumée par une analyse herméneutique qui ne peut plus être suspendue. En effet, toute conquête intellectuelle dans ce domaine doit renvoyer, nécessairement, à la plus essentielle et à la plus indéniable expérience du monde dans lequel est situé le sujet ; cette *participation* au monde précède toute opération abstractive et cognitive. En effet, le sujet naît toujours dans un contexte dont il hérite et apprend un langage, un sens commun, mais aussi un discours scientifique sur les choses et sur le monde. Toute compréhension s'installe dans un espace de sens déjà préconstitué, il est le lendemain de plusieurs précompréhensions disponibles à l'intérieur d'une communication à laquelle le sujet participe, une communication qu'il ne peut récupérer et interroger que successivement. Évidemment, ce recouvrement ne s'opère que de manière partielle, car la *Lebenswelt* représente aussi l'horizon de *précompréhension gnoséologiquement opaque*. Ainsi, par une argumentation rigoureuse, Ricœur établit que, si l'intentionnalité et le sens renvoient soudainement à la phénoménologie, cette dernière doit se faire résolument herméneutique, car le *surplus* et l'excès de sens, ainsi que l'*écart* ou la *finitude* propres à la contingence, font de l'expérience, qu'elle soit dite, écrite, lue ou vécue, un texte ouvert à plusieurs lectures, à l'intérieur d'un travail humain de signification, singulier et collectif, toujours pratiqué et jamais accompli. Ainsi, l'expérience herméneutique – comme relation d'appartenance au corps, au monde, au langage et à la tradition – détermine la limite du connaître. Cette limite est celle du cercle herméneutique et, comme nous le rappelle Ricœur, elle est générée :

...par une relation d'*appartenance* que nous ne pourrons jamais entièrement réfléchir. Avant toute distance critique, nous appartenons à une histoire, à une classe, à une nation, à une culture, à une ou des traditions. En assumant cette appartenance qui nous précède et nous porte, nous assumons le tout premier rôle de l'idéologie [...]. Mais nous savons maintenant que la condition ontologique de précompréhension exclut la réflexion totale qui nous mettrait dans la condition avantageuse du savoir non idéologique¹⁷¹.

La méthode de réduction ou époque reçoit ainsi une signification épistémologique dérivée : elle est toujours un geste de *mise à distance* – opéré par l'objectivation – et qui présuppose toujours une *participation* à un contexte, auquel le sujet appartient. D'ailleurs, si le thème de la *Lebenswelt* est assumé non pas comme un résidu, mais plutôt comme un donné primordial et originel, le sens ne pourra jamais être séparé de son fond d'existence : c'est parce qu'on est tout d'abord dans un monde et qu'on lui appartient, qu'on peut se confronter à des objets, prétendre à les saisir et à les dominer

¹⁷¹ Cf. P. Ricœur, TA, p. 328.

intellectuellement. Ainsi, Ricœur propose à nouveau la question heideggérienne de la compréhension ontologique la plus fondamentale d'un être jeté dans le monde, mais il met l'accent sur le sujet qui, dans sa quête du sens, signifie intentionnellement ses expériences (qu'elles soient perceptives, désidératives, imaginatives, volitives, cognitives ou axiologiques), à travers une compréhension critique, à savoir, à travers une compréhension jamais immédiate ou évidente. L'herméneutique, en tant que décalage et pari d'une réflexion plus prudente, corrige la phénoménologie avec une proposition s'accordant aux pertes et au refus de l'immédiateté et des solutions de force.

La *médiation* prend la place de l'évidence et de l'immédiateté, tel un centre propulseur de la phénoménologie dans toutes ses variantes, jusqu'à l'analyse anthropologique des profondeurs humaines. Plus spécifiquement, le sujet interprétant découvrira qu'il est posé dans l'être et que, avant de s'installer et de se posséder, il est « de bout en bout *être-interprété*¹⁷² ». Comme le reconnaît D. Iannotta dans son introduction à sa traduction italienne de *Soi-même comme un autre* :

Tandis qu'elle interdit à la conscience le « geste souverain » de l'autoposition dans une vision qui s'offre de manière originelle, cette « altérité au cœur du même » laisse aussi transparaître une identité problématique jusqu'à l'intimité du dialogue de l'âme avec soi-même. [...] Le sujet-soi devient ainsi le dernier en termes d'auto-conscience et la conscience le résultat d'une phénoménologie instruit à l'écoute de l'autre, un autre qui me parle et me constitue par et dans le creux de la tradition¹⁷³.

La présence à soi ou la coïncidence de soi avec soi-même ne seront plus directes et intuitives, leur constitution ultime sera le « paradis perdu » de la phénoménologie. Plus spécifiquement, le « deviens ce que tu es » sera médiatisé par l'exégèse des signes laissés au cours de l'histoire, il sera le fruit d'une véritable *herméneutique du soi*. Ricœur résume en ces termes cette conséquence épistémologique :

...il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit *médiatisée* par des signes, des symboles et des textes ; la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs. En passant de l'un à l'autre, l'herméneutique s'affranchit progressivement de l'idéalisme avec lequel Husserl avait tenté d'identifier la phénoménologie¹⁷⁴.

D'ailleurs, même s'il y a une distance insurmontable entre phénoménologie et herméneutique, il y a aussi entre les deux disciplines une appartenance mutuelle, que l'auteur tente d'explicitier dans l'article « Phénoménologie herméneutique : en venant de Husserl¹⁷⁵ » de son œuvre *Du texte à*

¹⁷² Cf. P. Ricœur, CI, p. 15.

¹⁷³ Cf. D. Iannotta, « L'alterità nel cuore dello stesso », *op. cit.*, p. 21 (trad. pers.).

¹⁷⁴ Cf. P. Ricœur, TA, p. 29.

¹⁷⁵ Cf. P. Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl », dans TA, p. 39-73. Le texte est une traduction de la première édition : *Phänomenologische Forschungen. Recherches phénoménologiques I*, Freiburg-München, K. Alber, E.W. Orth, 1975, p. 31-75.

l'action. D'une part, en tant qu'enquête sur la structure intentionnelle et relationnelle qui relie le sujet et l'objet, le soi et le sens, à l'intérieur de différentes formes d'expériences, la phénoménologie reste à ses yeux « l'indépassable présupposition de l'herméneutique¹⁷⁶ ». D'autre part, la phénoménologie présente un programme essentiellement herméneutique : elle ne peut pas se réaliser si elle n'accomplit pas une interprétation de la vie de l'ego. Toutefois, elle a subverti son idée clef dans la tentative de la réaliser. Celle-ci est la « grandeur tragique de l'œuvre de Husserl¹⁷⁷ ». Bref, la sortie de Ricœur de la phénoménologie 'orthodoxe' advient, d'une part, par contamination extérieure (grâce à l'existentialisme et à l'herméneutique) et, d'autre part, en activant les mêmes exigences intérieures de la phénoménologie. Même si on ne peut pas approfondir ultérieurement une telle analyse, on peut noter une formulation synthétique mais très significative de O. Aime :

Or on peut montrer le point névralgique : pour Ricœur, phénoménologie et herméneutique ont en commun la question du sens – vécu, exprimé, écrit –, sa stratification et, en intensités différentes, l'historicité et l'intersubjectivité. Entre les deux existe un jeu subtil du même et de l'autre. La phénoménologie garantit l'entrée de la question du sens, l'herméneutique en prend en charge la complexité stratifiée et l'historicité [...]. D'ailleurs, [l'herméneutique] est la condition préalable à une ouverture à l'autre, où l'autre que soi, Husserl lui-même doit le reconnaître en quelque manière, exige une interprétation (*Auslegung*). Dans ce lien, se joue la possibilité de relier le fondamental et l'historique, l'univocité du concept et la plurivocité du sens, à savoir, le lien et la dialectique entre le même et l'autre¹⁷⁸.

On est parvenu ainsi à ce virage qui permet de parler de phénoménologie herméneutique ou d'herméneutique phénoménologique, lorsque la phénoménologie devient insuffisante et qu'on reconnaît l'exigence d'un travail d'explicitation (*Auslegung*), d'interprétation.

Donc, la philosophie réflexive de style phénoménologique et herméneutique est un travail du sens, mais pour Ricœur un tel travail est déjà, depuis toujours, une *interprétation du soi*. En effet, déjà dans l'essai « Existence et herméneutique » (1965), qui sert d'introduction au *Conflit des interprétations*, Ricœur démontre que, dans le but de saisir la relation entre la pensée et la vie, un problème se trouve posé :

...celui du rapport entre la force et le sens, entre la vie porteuse de signification et l'esprit capable de les enchaîner dans une suite cohérente. [...] Telle est la difficulté majeure qui peut justifier que l'on cherche du côté de la *phénoménologie* la structure d'accueil, ou, pour reprendre notre image initiale, le jeune plant sur lequel on pourra entrer la greffon herméneutique¹⁷⁹.

En retraçant le lien particulier qui connecte la phénoménologie avec l'herméneutique, l'auteur fixe au centre de l'enquête ce qu'il définit comme « plan de l'existence » et, donc, expérience (qu'elle

¹⁷⁶ Cf. P. Ricœur, TA, p. 55.

¹⁷⁷ Cf. P. Ricœur, TA, p. 27.

¹⁷⁸ Cf. O. Aime, *Il senso e l'essere, op. cit.*, p. 768-769 (trad. pers.).

¹⁷⁹ Cf. P. Ricœur, CI, p. 9.

soit un écrit, une action, un événement historique ou la vie en général), toujours vécue et imprégnée d'histoire, à la fois individuelle et collective, symbolique et affective, consciente et inconsciente. Dans cette optique, en avançant et en présentant sa « voie longue » en opposition à la « voie courte » propre à l'herméneutique ontologique de Heidegger, grâce à l'analyse du langage (en particulier, celui des signes et des symboles, des paroles et du discours, de l'œuvre et du texte), Ricœur affirme que : « L'étape intermédiaire, en direction de l'existence, c'est la réflexion, c'est-à-dire le lien entre la compréhension des signes et la compréhension de soi¹⁸⁰. » Notre philosophe pose le sujet comme justification authentique et but ultime d'un tel parcours philosophique mais, comme on l'a amplement examiné, on est loin du sujet idéaliste, conçu comme *conscience de soi*, car « le sujet qui s'interprète en interprétant les signes n'est plus le *Cogito* : c'est un existant, qui découvre, par l'exégèse de sa vie, qu'il est posé dans l'être avant même qu'il se pose et possède¹⁸¹ ».

L'herméneutique parvient ainsi à compléter surtout les lacunes d'une réflexion qui se découvre non seulement faible et inachevée, mais aussi illusoire. En particulier, bien qu'il soit attentif à récupérer une certaine *consistance* du sujet, Ricœur repousse toute affirmation concernant sa *substantialité*. En effet, l'*herméneutique du sujet* est conçue comme l'*opus interprétatif* qui de l'expérience vécue de manière immédiate et irréfléchie (*Erlebnis*) conduit à la réappropriation de soi. Et le *soi* est un sujet médiat et réfléchi qui de cette expérience retient ce qui lui est propre, jusqu'à percevoir une orientation capable de signifier sa forme dynamique et composée. Au long de cette aventure herméneutique, l'homme doit apprendre un savoir à la fois éthique et moral, capable de relier son existence à sa réflexion par le moyen d'un sens à la fois individuel et universel. Un tel savoir prend la forme d'une sagesse théorique et pratique, rationnelle et affective, capable de se mettre en question, perpétuellement. Il s'agit d'une sagesse en situation, car comme l'observe Ricœur :

Le lieu de cette aventure est l'« expérience » (*Erfahrung*), c'est-à-dire l'ensemble des modalités sous lesquelles la conscience découvre la vérité. La phénoménologie, par conséquent, est bien cette récapitulation de tous les degrés de l'expérience humaine : l'homme y est successivement chose parmi les choses, vivant parmi les vivants, être spirituel et existence religieuse. [...] Il procède par scission – par jugement – scission (*Urteil*) –, mais pour faire suite avec soi-même, se réunir à soi, s'enchaîner à soi. Il va du plus abstrait au plus concret, du plus pauvre en structures au plus riche en déterminations. Ainsi réconcilie-t-il le fait et le sens et met-il fin à la séparation entre la rationalité et l'existence¹⁸².

Dès lors, la question du sujet devient une mise en question du sujet, le cogito perd ses propres certitudes et se laisse emporter par plusieurs métamorphoses. La philosophie du sujet se présentera ainsi comme une *herméneutique du soi* : un soi qui dans la dimension *intra-subjective* se reconnaît

¹⁸⁰ Cf. P. Ricœur, CI, p. 20.

¹⁸¹ Cf. P. Ricœur, CI, p. 15.

¹⁸² Cf. P. Ricœur, TA, p. 282-285.

déjà comme *autre que soi*, tandis que dans la dimension *inter-subjective* se retrouve en relation avec une *altérité plurielle*. L'*identité* du sujet est ainsi affichée avec les particularités du dynamisme et de l'altérité, du changement et du conflit, mais aussi avec les qualités de la permanence et de la stabilité. Un sujet confronté à un sens possible, toujours en devenir et jamais accompli, car *rétrospectif* et *composite*, émiétté et traversé par les sens des autres.

La réflexion, entendue comme un retour sur les expériences de son propre vécu, n'est pas l'intuition d'un Moi hypostasié, mais un *acte* : l'ensemble des opérations par lesquelles une conscience s'efforce de prendre possession de soi, en mettant aussi en jeu la dimension pratique de son existence, y compris l'action et la tonalité affective qui la caractérisent. En effet, Ricœur écrit que : « La réflexion est cet acte de retour sur soi par lequel un sujet ressaisit dans la clarté intellectuelle et la responsabilité morale, le principe unificateur des opérations entre lesquelles il se disperse et s'oublie comme sujet¹⁸³. » La réalisation d'une philosophie réflexive suit le développement d'une orientation philosophique qui, en proposant une lecture critique de la phénoménologie elle-même, s'engage à penser l'homme dans sa totalité, dans sa capacité de se plonger dans des pratiques différentes (de dialogue, d'écriture, de lecture, etc.), des pratiques interprétatives toujours passibles d'interprétation.

Comme l'atteste D. Jervolino, il n'est plus possible de « saisir notre acte d'exister dans un lieu qui ne soit pas dans les signes, opaques, contingents, ambigus dans lesquels il s'exprime et se cache simultanément¹⁸⁴ ». D'ailleurs, cette voie longue des médiations sera aussi la métaphore de l'œuvre ricœurienne : si dans sa première œuvre, *Le Volontaire et l'involontaire* Ricœur a tenté de récupérer le *cogito* intégral, dans *Soi-même comme un autre*, quarante ans après, il tentera de parvenir à la conquête du *soi*. Comme O. Aime l'écrit :

De manière spécifique, l'analyse phénoménologique de l'action, qui est élaborée dans *Le Volontaire et l'involontaire*, peut être rapprochée en la comparant avec celle de *Soi-même comme un autre*. Ce qui en phénoménologie est un point de départ indiscutable, le sujet ou la conscience, devient le point d'arrivée difficile, parce qu'il doit surpasser toutes les objections accumulées par la philosophie du langage, par la théorie de l'action, par la narratologie. La voie longue à l'*être* arrive à coïncider avec la voie longue qui, en traversant les altitudes et les longitudes du sens, conduit au *soi*¹⁸⁵.

Ainsi, la pensée même devient une action, une pratique. Sans se conformer de manière automatique au sens commun ou sans trouver de repère dans de fausses intellectualisations ou identifications, le sujet s'interroge, avant tout sur soi-même ; sans cristalliser les significations dans des mots qui saturent, le sujet se découvre conscient de les avoir articulés, après les avoir appris à

¹⁸³ Cf. P. Ricœur, TA, p. 25.

¹⁸⁴ Cf. D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, op. cit., p. 25 (trad. pers.).

¹⁸⁵ Cf. O. Aime, *Senso e essere*, op. cit., p. 33-34 (trad. pers.).

partir d'un contexte historico-social qui le précède depuis toujours. Cette compréhension devient la tâche d'un *Je peux* jeté face à l'épreuve du sens, car il peut se donner une forme uniquement à l'intérieur d'une médiation qui tente de lire les signes éparpillés dans le monde (qu'ils soient symboles, textes ou actions). Ces signes sont le miroir, quoique fragile et parfois déformant, de son *identité*. Ainsi, on peut affirmer que la phénoménologique, conjointe à l'*opus* herméneutique, revient à l'*expérience* au même moment où elle tente de reconquérir une nouvelle *identité* du sujet. Le sujet du connaître est toujours un sujet qui se connaît. Ainsi, la pensée est intimement connectée à la vie, la théorie n'est jamais disjointe de la pratique, tout savoir engage une connaissance de soi, toute connaissance de soi implique la construction d'un monde différent. En se référant à cette conjonction entre le moment herméneutique et celui réflexif dans la dimension pratique, Ricœur a maintes fois affirmé que cette interconnexion profonde représente le noyau autour duquel toute son œuvre s'est développée au fur et à mesure, malgré les différentes définitions et les multiples usages auxquels le travail exégétique a été consacré de temps en temps. En effet, comme il l'écrit dans l'introduction de l'œuvre de D. Jervolino :

Comme l'a encore bien vu et bien dit Domenico Jervolino, l'unité de la réflexion et de l'interprétation exprime au plan de la méthode la même continuité dans l'interrogation : il n'a certes pas échappé à mon interprète perspicace que mon concept d'interprétation s'est élargi, et donc a varié, depuis le temps – en gros celui de *La Symbolique du mal* et encore de *l'Essai sur Freud* –, où je définissais l'interprétation par l'explication des expressions à double sens que j'appelais symboles, jusqu'à celui où je lui donne pour vis-à-vis les textes, dans la mesure où ceux-ci, au-delà de leur structure immanente, projettent un monde où de nouvelles possibilités d'exister sont esquissées. Mais c'est précisément cet écart entre les deux définitions extrêmes de l'interprétation qui a suscité l'intérêt du critique pour les concepts intermédiaires qui les rejoignent : d'un côté les symboles du mal ne prennent sens que sous l'horizon du monde nouveau de la délivrance et de la régénération ; il n'est pas de symbole qui ne soit véhiculé par de grands récits qui, à leur tour, relèvent de quelque monde du texte. Inversement, la redescription du monde et la refiguration du temps, telles que je les définis dans *La Métaphore vive* et dans *Temps et récit*, prennent appui sur la plurivocité des textes interprétés, donc sur une polysémie du langage, qui prolonge ce que j'appelais autrefois le double sens des grands symboles. Je suis particulièrement reconnaissant à mon critique bienveillant d'avoir cherché dans des articles de méthode souvent difficiles à lire – *Phénoménologie et Herméneutique*, *Heidegger et la Questions du Sujet*, *La Tâche de l'Herméneutique*, *La Fonction Herméneutique de la Distanciation*, etc. – la raison de cette continuité méthodologique¹⁸⁶.

Le travail exégétique peut se dire achevé seulement au moment où cet acte de connaissance assume un caractère *éthopoïétique*, au moment où le sujet se prédispose et se montre prêt pour accueillir sa vérité profonde, en se transformant intimement, en reliant sa pensée à sa vie, son discours à sa manière d'être. D'ailleurs, comme R. Mâdera l'atteste dans *La carta del senso* :

La condition préalable à la capacité de chercher la parole de vérité c'est se transformer, plus précisément, se convertir, pour pouvoir apercevoir la vérité et se conformer à elle. La vérité est objective mais, pour pouvoir

¹⁸⁶ Cf. P. Ricœur, « Préface », dans D. Jervolino, *Il Cogito e l'ermeneutica*, op. cit., p. 8.

l'entrevoir, il faut être capable de la voir. Nous sommes nous-mêmes, dans ce cas, l'instrument à affiner¹⁸⁷.

Donc, pour Ricœur il est essentiel de *pratiquer* un geste philosophique qui fréquente les demandes de sens propre au vivre concret et qui réussisse, de la sorte, à demeurer dans la tension, en faisant l'expérience de la vérité comme une *traversée*. Cela implique qu'on renonce à toute *hybris* qui affirme une idée claire et distincte sur la vérité ; seulement à ce moment-là pourra-t-on commencer à en parler¹⁸⁸. Dans le travail phénoménologique et herméneutique, en abandonnant son siège auto-fondé, le sujet met en œuvre une réelle connaissance de soi, une connaissance qui est à la fois *libération* (de son propre héritage, de son destin, de son espace d'expérience) et *emprise du sens* (construction de son propre projet du monde, conscient des limites imposées par l'involontaire), une connaissance qui se montre capable de conjuguer son dire avec son faire, son discours avec sa vie, l'éparpillement de ses expériences avec la construction d'un soi capable de se reconnaître et de se soutenir à travers son *identité particulière*. Une identité qui, comme on le verra mieux par la suite, ne sera pas conçue par Ricœur comme « mêmeté » substantielle, statique et cohérente, mais comme « ipséité », comme rhizome, composition systémique et relationnelle. Une construction propre à un exercice capable de « transformer la frustration immédiate en projet et construction patiente de futur¹⁸⁹ », en ouvrant cet horizon d'attente qui caractérise tout devenir authentique et créatif. La réflexion devient emprise du sens, construction d'une identité qui peut se dire telle uniquement parce qu'elle se saisit dans un *projet de monde*. À partir d'ici, on fera référence à une vérité qui, n'étant plus saisie comme un *ab-solu* qu'il faut posséder dans la simple adéquation entre le nom et la chose, deviendra un geste philosophique qui évaluera sa portée à travers ses effets pratiques, en essayant de « donner corps et sang à cette vérité, de la faire descendre dans le concret de l'existence¹⁹⁰ ». Telle est la transcendance du soi vers la vérité.

Dans les pages suivantes, en reliant ces réflexions avec la pensée des nouvelles pratiques philosophiques, on verra comment cette emprise du sens, pour un sujet qui parcourt la transcendance vers la vérité, commence par une descente à l'intérieur de l'existence : à travers la *parole* (qu'on examinera dans l'analyse du langage, en particulier dans la pratique philosophique du *dialogue socratique*), à travers l'*imagination* (qu'on abordera dans la fonction narrative, en particulier dans la pratique philosophique du *récit (auto)-biographique*), à travers le *désir d'exister* (qu'on étudiera dans l'analyse des *symboles* et des *mythes*, en particulier dans la pratique philosophique de l'*herméneutique des symboles* et de la *lecture*). Chacune de ces pratiques s'affichera comme un

¹⁸⁷ Cf. R. Mâdera, *La carta del senso, op. cit.*, p. 35 (trad. pers.).

¹⁸⁸ Voir C. Sini, *Scrivere il silenzio. Wittgenstein e il problema del linguaggio*, Milano, Egea, coll. « Fuori collana », 1994, VII-99.

¹⁸⁹ Cf. R. Mâdera, *La carta del senso, op. cit.*, p. 108 (trad. pers.).

¹⁹⁰ Cf. L. Altieri, *Le metamorfosi di Narciso, op. cit.*, p. 236 (trad. pers.).

exercice spirituel, parce que le savoir et la vie sont profondément reliées en elle ; au-delà d'une cohérence illusoire, ils s'opposent et se masquent, ils se rappellent et s'influencent.

2.2. *La formation de soi. Le savoir éthopoïétique*

Ricœur peut offrir à la pensée théorique et épistémologique sur les nouvelles pratiques philosophiques une méthode qu'il faut lire comme un indice, un guide vers la tentative qu'ici on a caractérisée comme « une transcendance du soi vers la vérité ». En faisant référence à sa carte conceptuelle et à son réseau sémantique et méthodologique, les analyses de ces pages pourront s'ouvrir à de nouveaux usages. Comme lui-même incite à le faire, on reconnaîtra une *dette* à l'égard de sa pensée, mais on en prendra aussi ses distances selon un contexte qui nous est propre. Et déjà, il s'agit ici, avec la *lecture* des textes de Ricœur, que l'on poursuit dans l'*écriture* de cette thèse, d'une pratique philosophique qu'on découvrira pertinente par rapport aux différentes étapes qui composent sa *théorie de la lecture*. En utilisant les mots de Carlo Sini, il s'agit ici d'accomplir une pratique qui est :

...un nouvel assemblage de sens des éléments récupérés de pratiques précédentes, avec de nouvelles fonctions significatives et de nouveaux effets de vérité. Soit : de vieilles fonctions pour de nouveaux usages. En plus, le fait, et le paradoxe, que les vieilles fonctions soient maintenant regardées et définies à la lumière de nouveaux usages¹⁹¹.

Dès lors, il devient opportun d'introduire certains résultats atteints pendant le travail que j'ai réalisé dans le cadre des pratiques philosophiques et de les confronter aux thèses principales de la pensée de Ricœur. En effet, pendant mes recherches sur le terrain, effectuées de manière active et participative au sein de l'*Institut des pratiques philosophiques* d'O. Brenifier (Argenteuil, France), de l'*Association Philo – Pratiques philosophiques* (Milan, Italie) et de la *Fondation vocation humaine* de B. Nante (Buenos Aires, Argentine), j'ai eu l'opportunité de constater que le cadre théorique des différentes pratiques philosophiques coïncidait profondément avec les analyses exposées jusqu'ici à partir du premier volume de l'ouvrage de jeunesse de Ricœur. Après avoir présenté le caractère unitaire de sa proposition philosophique, focalisée dès le début sur l'enquête et sur la mise en question du sujet et de son *identité*, sur la question de l'homme à la recherche du *Sens* et du *Soi*, il faut démontrer comment plusieurs des thématiques et des problématiques abordées et approfondies au long de tout son ouvrage, qu'elles soient épistémologiques, méthodologiques ou

¹⁹¹ Cf. C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Milano, Jaca Book, coll. « Lo spoglio dell'occidente », 2003, p. 14 (trad. pers.), (1^{er} éd. 1996).

anthropologiques, peuvent offrir un terrain fertile pour une confrontation, ouverte et vaste, avec les nouvelles pratiques philosophiques. Je ne pourrai pas expliciter tous les liens existants entre les analyses ricœuriennes sur le volontaire et l'involontaire et la philosophie conçue comme une manière de vivre ; au lieu de, on en approfondira seulement des aspects, tandis que d'autres seront renvoyés à une analyse ultérieure, quand ils ne seront pas simplement relevés *en passant*.

Dans cette direction, on examinera ce qui caractérise les pratiques philosophiques, la philosophie comme une manière de vivre, en tant que pratique de certains exercices spirituels, en faisant une référence particulière à l'héritage magistral de Hadot. Principalement, on rendra raison de quelques-unes des implications les plus fondamentales des pratiques philosophiques. Jusqu'ici, en explorant certaines des notions de la réflexion ricœurienne, nous avons essayé de démontrer que sa philosophie est très proche de ce que Salvatore Natoli révèle comme le fondement de la pratique philosophe, lorsqu'il affirme que :

...il ne s'agit pas non plus de définir qu'est-ce que la philosophie, mais plutôt de décrire « qu'est-ce qu'on fait » lorsqu'on fait de la philosophie. Et qu'est-ce qu'on fait ? On cherche et on fournit les raisons de ce qui arrive et surtout de ce phénomène fondamental qui est notre *être au monde*. La philosophie est la reprise de la vie dans la pensée¹⁹².

La philosophie, en lien avec la réflexion de Ricœur, est un retour sur la vie, est une *compréhension* et une *réélaboration* de l'expérience, un passer *au travers*, un chemin qui de l'*Erlebnis* (une expérience vécue) conduit jusqu'à l'*Erfahrung* (une expérience signifiée). L'hypothèse de Ricœur en représente la méthode : la philosophie réflexive, réalisée à travers un travail phénoménologique et herméneutique, n'est qu'un exercice d'interprétation (un travail d'exégèse, *Auslegung*), consacré à *comprendre* (*verstehen*) et à *expliquer* (*erklären*), au moins relativement, le sens d'une expérience vécue. Elle est une manière particulière de vivre avec la vérité, en transcendant son propre centre égotique. Toutefois, cette méthode représente déjà la *voie*. Comme on l'a déjà introduit, mais comme on le verra mieux par la suite, Hadot nous apprend aussi que reprendre la vie dans la pensée est déjà une manière d'être et de se conduire dans la vie, est ce que les Anciens appelaient *vie philosophique*. Autrement dit, pratiquer la philosophie, selon une certaine manière de se confronter à la vérité (des choses et de soi), c'est déjà vivre philosophiquement : se réapproprier de ses propres expériences et en prendre conscience, en tant que dimensions historiques et collectives, en tant que parcours de *formation*. On montrera donc que la philosophie, celle qui ne se soustrait pas à l'enquête sur le *sens* et sur le *soi*, est un savoir qui recouvre la tâche de la *formation de la personne*, est une pratique qui retrouve l'immense question de la *sagesse*, et notamment,

¹⁹² Cf. S. Natoli, « Introduzione », dans *Pratiche Filosofiche e cura di sé*, sous la direction de C. Brentari, R. Mådera, S. Natoli et L.V. Tarca, Milano, Bruno Mondadori, 2006, p. 1 (trad. pers.).

l'immense question de la *sagesse pratique*. En effet, grâce à la *phronesis*, le sujet, avant dédoublé et écartelé, « met-il fin à la séparation entre la rationalité et l'existence¹⁹³ ». Cette sagesse se présentera comme un *habitus* comportemental, comme un effort propre à un *logos* qui cherche à se faire *chair* ; comme un exercice de formation et de constitution d'une raison qui pose l'existence à la fois comme l'origine de tout son questionnement et comme le terme ultime où éprouver les réponses qu'elle expérimente elle-même. La définition que Ricœur a donné de son hypothèse d'une philosophie réflexive conçue comme un *acte*, comme une pratique qui permet de sauver l'*Éros* platonicien et le *Conatus* spinozien, s'étalera, donc, comme profondément coïncidente avec ce que Hadot affirme dans ce passage qu'on reporte intégralement pour la richesse qu'il exprime :

[Le philosophe] sait que l'état normal, l'état naturel des hommes, devrait être la sagesse ; car elle n'est rien d'autre que la vision des choses telles qu'elles sont, la vision du cosmos tel qu'il est dans la lumière de la raison, et elle n'est aussi rien d'autre que le mode d'être et de vie qui devrait correspondre à cette vision. Mais le philosophe sait aussi que cette sagesse est un état idéal et presque inaccessible. Pour un tel homme, la vie quotidienne, telle qu'elle est organisée et vécue par les autres hommes, doit nécessairement apparaître comme anormale, comme un état de folie, d'inconscience, d'ignorance de la réalité. Et pourtant il lui faut bien vivre cette vie de tous les jours, dans laquelle il se sent étranger et dans laquelle les autres le perçoivent comme étranger. Et c'est précisément dans cette vie quotidienne qu'il devra chercher à tendre vers ce mode de vie, qui est totalement étranger à la vie quotidienne. Il y aura ainsi un perpétuel conflit entre la tentative du philosophe pour voir les choses telles qu'elles sont du point de vue de la nature universelle, et la vision conventionnelle des choses sur laquelle repose la société humaine, un conflit entre la vie qu'il faudrait vivre et les costumes et conventions de la vie quotidienne. Ce conflit ne pourra jamais se résoudre totalement. [...] Pour tous, en tous cas, la vie philosophique sera une tentative pour vivre et penser selon la norme de la sagesse, elle sera exactement une marche, un progrès, en quelque sorte asymptote, vers cet état transcendant¹⁹⁴.

D'autre part, on introduira les modalités et les finalités du *dialogue socratique*, en le considérant en tant que pratique dialectique et critique, comme une médiation des signes, propres au langage, qui permet un nouveau rapport à la vérité, à l'autre et au cosmos. En particulier, cette pratique critique rend possible un travail sur le mensonge (cet involontaire qui concerne la profondeur de la psyché), et sur le négatif, au sein de la constitution et de la formation de soi, en ouvrant à la transcendance vers la vérité.

Avant tout, à l'intérieur des réalités philosophiques, éducatives et communautaires, où j'ai eu la possibilité de pratiquer la philosophie, cette dernière est conçue comme une pratique qui se réalise dans la mise en application de différents exercices, individuels et collectifs, d'écriture et de lecture, de dialogue et de silence, de la pensée et du corps. De telles pratiques ont pour but la formation d'un *Bildung*, conçu comme le processus qui donne forme à l'être en devenir de la personne, comme cette capacité particulière utile à éduquer et à développer, afin d'imprimer et façonner, dans la mesure du

¹⁹³ Cf. P. Ricœur, TA, p. 285.

¹⁹⁴ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, préface A.I. Davidson, Albin Michel, Paris, 2002, p. 269-270 (1^{er} éd. 1993).

possible, un *ordre* visant à ce que Scheler appelle *liberté*. Car cette liberté, entendue comme « activité et *spontanéité* personnelles du centre spirituel – c'est-à-dire du principe humain en l'homme – est la condition première et fondamentale de toute simple possibilité de former et d'éclaircir l'esprit humain¹⁹⁵ ». Comme on l'a déjà envisagé, cet *ordre*, ou cette forme particulière et individuelle (*Gestalt*), a désormais renoncé à se forger selon le modèle du sujet conçu de manière idéaliste, en tant qu'unité immédiate et auto-transparente, pour élaborer et manifester, au contraire, un profil différent de l'homme. Ce profil est entendu au sens de l'identité diachronique de la personne en devenir « c'est le modelage et le façonnement non d'une substance matérielle (comme dans le cas d'une statue, d'un effigie), mais d'une totalité vivante soumise à la forme du temps, d'une totalité qui ne consiste qu'en états transitifs, en processus, en actes¹⁹⁶ ».

Ainsi, la notion de *Bildung*, sur laquelle se fondent les pratiques philosophiques, ne devrait pas être traduite par les termes de formation ou d'éducation, parce qu'elle est beaucoup plus proche du sens profond et authentique de *paideia* grecque. La *Bildung* est analogue à l'idée d'une culture focalisée sur le nerf du *soin de l'âme*. Par exemple, l'*Association Philo – Pratiques Philosophiques* est une communauté philosophique qui naît avec l'intention de récupérer et de renouveler les *exercices spirituels* (ici conçus sur le sillage de la *technē tou biou*, de l'art de l'existence), propres à la philosophie ancienne, ainsi qu'elle est conçue dans les études réalisées par Hadot au début des années quatre-vingts¹⁹⁷. De manière plus spécifique, *Philo* s'installe à l'intérieur du panorama italien des pratiques philosophiques et tresse, depuis dix ans, un dialogue interdisciplinaire fécond et transformatif entre philosophie et psychologies des profondeurs, en donnant vie à diverses pratiques caractérisées par une dimension affective, corporelle et biographique du soi, ainsi que du contexte historique et social d'où surgit l'individu singulier et dans lequel il tente de recomposer, de manière systémique, l'avant et l'après de son existence, l'autre en soi et l'autre en-dehors de soi, la nature et la culture. En conséquence, les pratiques philosophiques, qui constituent sa manière de concevoir et de pratiquer la philosophie comme une *manière de vivre*, se développent selon une méthode biographique relative soit à la fonction éthique soit à la fonction narrative de l'individu, dans le but de réaliser et de promouvoir le déploiement existentiel du soi et de l'autre, de leur relation. En récupérant le sens profond de la *paideia* grecque (une éducation de l'homme adulte, une formation focalisée sur l'être de l'homme et sur son aspect communautaire), de telles pratiques visent à l'accomplissement de différentes transcendances d'un *ego* qui, posé comme un épicycle de sa vie

¹⁹⁵ Voir M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, 1929 (qui rassemble les essais relatifs à la *Bildung* et à l'*Ausgleich*, publiés entre 1925 et 1928), trad. M. Dupuy, « Les formes du savoir et la culture », dans *L'Homme et l'Histoire*, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1955, p. 89.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 108.

¹⁹⁷ Voir en particulier *Philo. Una nuova formazione alla cura*, sous la direction de C. Mirabelli et A. Prandin, Milano, Ipoec, coll. « Philo », 2015.

psychique et sociale, risque de se fixer sur ses visions limitatives, ainsi que sur ses psychorigidités, jusqu'à subir un mal-être irréflecti, parfois aigu et paralysant. Dès lors, les activités disparates de *Philo* se présentent comme de véritables pratiques, biographiques et chorales, narratives et réfléchies, corporelles et dialogiques, éthiques et politiques, adressées au soin de l'âme et à la formation d'un sens conforme au vivre dans cette époque historique spécifique.

À ce point, il faut se demander qu'est-ce qui caractérise une pratique en tant que philosophique. Il est fondamental de faire référence à l'enseignement de Hadot, comme le fait *Philo*. Dans le texte *La Philosophie comme manière de vivre. Conversations avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson* (2001), Hadot dialogue avec les deux savants qui tentent d'approfondir et d'éclaircir les concepts clef autour desquels se développent les lignes maîtresses de son interprétation de la philosophie antique. En effet, dès avant ce texte, Hadot avait écrit *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981) et *Qu'est-ce que la philosophie antique* (1995). Cela signifie que le noyau de son propos avait déjà été élaboré avec beaucoup de précision et exposé avec une grande transparence : la découverte, faite initialement de manière accidentelle, selon laquelle la théorie (le *theorein*) n'est pas tout pour la philosophie antique. En effet, la philosophie des Grecs et des Romains apparaît souvent contradictoire dans ses expositions écrites parce qu'orientée vers la pratique éthique et politique, plutôt que vers la contemplation des vérités éternelles ou vers la systématisation d'une œuvre rédigée, cohérente et structurée. Ainsi, Hadot déclare avec une clarté exemplaire que : « La philosophie ne consiste pas dans l'enseignement d'une théorie abstraite, encore moins dans une exégèse des textes, mais dans un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé, qui engage toute l'existence¹⁹⁸. » Même si la vie dépasse toujours le discours qu'on peut élaborer sur elle, le discours philosophique et l'existence vécue sont intimement reliés l'un à l'autre. En revanche, dans ce texte-interview, l'auteur est engagé dans une réflexion qui se distingue par son caractère dialogique intime, mais qui pour autant n'apparaît pas moins fondée ou rigoureuse par rapport aux argumentations historico-philosophiques précédemment exposées avec la visée de développer et de divulguer son propos intellectuel, par ses textes plus systématiques. Notamment, sont examinés deux concepts incontournables et au signifié inépuisable : la notion de *philosophie comme manière de vivre* (ou de *vie philosophique*) et celle d'*exercice spirituel*.

Approfondissons le premier de ces termes. Le présupposé existentiel sous-jacent à cette manière d'entendre la philosophie et à la pensée sur laquelle se fondent l'hypothèse philosophique de *Philo* et celle de Ricœur, provient de la philosophie antique elle-même. « Le cri de la chair¹⁹⁹ », affirmait

¹⁹⁸ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 22-23.

¹⁹⁹ Cf. Épicure, fragment 200, Édition Usener. *Gnomologium Vaticanum Epicureum* 33, traduction, introduction et commentaires J.-F. Balaudé, *Epicure. Lettres, maximes, sentences*, Paris, Le Livre de Poche, 1994, p. 213. Épicure affirmait aussi que : « Vain est le discours du philosophe par lequel l'homme n'est guéri d'aucune passion, car de même

Épicure, donnant à comprendre que dans la contingence de sa propre existence chacun pâtit inévitablement de la douleur et de la souffrance, propres au corps et à l'âme. D'ailleurs, comme le réfère Hadot, toutes les écoles de l'Antiquité sont d'accord pour admettre que l'homme, avant sa conversion à la philosophie, se trouve dans un état d'inquiétude, il est victime de la préoccupation, divisé entre ses passions opposées, il pâtit de la souffrance causée par une existence plongée dans l'inconscient et dans le refus de l'altérité. Dans les termes de Ricœur, il s'agit ici du refus de l'altérité de la vie, du monde et du corps, de toute la dimension qui concerne l'involontaire et qui conduit à la tristesse de la finitude, de la contingence et de l'infirmité. Toutefois, toutes les écoles de l'Antiquité s'accordent ensuite pour admettre que l'homme peut être libéré de cet état, il peut produire une transformation réelle susceptible de répondre à l'inquiétude du vivre et créer ainsi une relation relativement harmonique avec soi-même et avec le monde. En effet, par la philosophie le sujet peut accéder à une existence réfléchie et peut devenir conscient de soi et s'améliorer. La philosophie devient une *vie philosophique*, une vie qui se distingue de la vie naufragée dans l'inconscient et caractérisée par l'aliénation, une existence qui prend forme et sens grâce à la responsabilité et à l'implication du sujet engagé dans la réalisation de cette tâche, dans la tâche de devenir soi-même. Évidemment, le « devenir soi-même » est propre à un être qui se découvre humble et sobre, discret et conscient de ses propres limites. En effet, à partir de l'enseignement de Socrate, on peut affirmer que le savoir de formation connaît aussi toujours avec précision ce qu'il ne connaît pas. Alors, ce qui sépare le philosophe du non-philosophe ce n'est pas la sagesse, mais la conscience socratique de ne pas la posséder et, en conséquence, le fait d'être disposé à entreprendre un parcours de formation permanente. Il s'agit ici de l'ancienne et de la noble *docta ignorantia* de Niccolò de Cues, de la crainte référentielle pour la filigrane des choses, dont parle Nietzsche, du mystère du monde, dont parle Ricœur et qui, au lieu de paralyser l'homme dans l'impossibilité du changement, lui montre qu'il est un être dont la manière d'être coïncide avec la décision, encore ouverte, concernant ce qu'il veut *devenir*.

Les Grecs avaient donc compris qu'être philosophe signifiait avant tout être conscient du fait que la sagesse est demandée par ces états d'*aliénation*, d'*angoisse*, de *conflit* et de *dispersion* dans lesquels l'homme vit à cause de sa précarité, de sa finitude et de sa facticité, mais aussi à cause de sa liberté et de la possibilité de se convertir et de se transformer, en tant qu'être qui, bien qu'il soit soumis à l'héritage d'un destin singulier, est capable de se décider par rapport à son propre projet de vie et de s'y adapter. En bref, l'homme rentre dans le dilemme culturel et existentiel de sa liberté, à

que la médecine n'est d'aucun secours si elle ne guérit pas les maladies du corps, de même aussi la philosophie si elle ne chasse pas la passion de l'âme. », cf. *Epicurea*, Hermannus Usener (éd.), Stuttgart, B. G. Teubner, 1966, p. 169, (Us. 221), trad. O. Hamelin, *Épicure : Lettres, notes et commentaires*, sous la direction de J. Salem, Paris, Nathan, 2002, p. 110.

cause de son expérience originelle : de sa *Geworfenheit*²⁰⁰. R. Màdera, l'un des fondateurs de *Philo*, dans *Che cos'è l'analisi biografica a orientamento filosofico*²⁰¹, affirme que la naissance à la fois symbolique et dramatique de la philosophie dans sa fonction proprement *thérapeutique* dérive du fait que la philosophie arrive comme une réponse à la douleur, se présente comme un *pharmaco* (*pharmakon*) nécessaire pour libérer l'homme du fardeau des passions, des dilemmes et des conflits, qui au cours de l'existence rendent sa manière de regarder et de dire le monde, sa manière d'être et d'agir dans le monde, très problématique. Ainsi, la philosophie, définie par ce dont elle a été privée, se propose non pas comme une pensée abstraite et systématique, mais comme une manière de vivre dirigée par le principe, non simple, selon lequel « c'est de l'âme qu'il faut prendre soin²⁰² » (*psukhês epimelêton*).

Prendre soin de sa propre âme signifie se référer à la totalité du sujet, afin que le rêve d'une vie digne d'être vécue puisse se réaliser dans la tridimensionnalité de l'interdépendance constitutive entre le *Je* et le *Tu*, entre le *Nous* et l'*environnement* qui les accueille, entre le volontaire et l'involontaire, propres à l'homme qui à la fois subit et agit, souffre et décide. La vie philosophique est ainsi guidée par le célèbre impératif, pratique et éthique, du « soin de soi ». Cette dernière est une expression qui traduit une notion grecque très complexe mais aussi très vaste, celle de l'*epimeleia heautou*, que les Latins traduiront par *cura sui*. Selon cet impératif platonicien, l'acte philosophique engage l'existence entière et se situe dans l'ordre du *Soi*, non seulement dans celui de la connaissance. Hadot explicite en écrivant que :

La philosophie apparaîtra donc, en premier lieu, comme une thérapeutique des passions (« S'efforcer de dépouiller ses propres passions », écrit G. Friedmann). Chaque école a sa méthode thérapeutique propre, mais toutes lient cette thérapeutique à une transformation profonde de la manière de voir et d'être de l'individu. Les exercices spirituels auront précisément pour objet la réalisation de cette transformation²⁰³.

Cette notion grecque, celle de « prendre soin de soi-même », est réductible et assimilable au concept de *Bildung*. En effet, ce dernier n'a pas pour but l'accomplissement d'une méthode épistémologique, mais s'exprime dans la mise en application d'une *technique de l'existence* et d'un *renouvellement existentiel*. Tout comme on l'a vu dans l'étude du *Volontaire et l'involontaire* de Ricœur, pour cette notion de *Bildung*, la personne naît et se renouvelle sans cesse, car elle n'a pas une

²⁰⁰ Notion heideggérienne, *Sein und Zeit* (1927) traduisible par *être jeté*. Notion qui exprime la condition originale de l'être-au-monde, l'angoisse éprouvée du fait de ne trouver aucune raison de son être au monde.

²⁰¹ Cf. R. Màdera, « Che cosa è l'analisi biografica a orientamento filosofico », dans R. Màdera, *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, sous la direction de C. Mirabelli, Milano, Ipoc, 2013, p. 249-269. Ce texte est également publié sur le site officiel de *Philo* : <http://www.scuolaphilo.it/docs/Madera-abof.pdf>

²⁰² On retrouve la première formulation du « souci de soi-même » chez Platon, *Alcibiade*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 38, 132c.

²⁰³ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels*, op. cit., p. 23-24.

forme figée et accomplie, mais elle est un être en formation : la *Bildung* est le processus qui donne forme à l'être en devenir de la personne. Le fait de ne pas posséder une forme déjà prédéfinie et préconstituée, de ne pas se posséder dans l'affirmation immédiate et transparente de soi, engendre le désir et soutient l'effort, mais aussi la nécessité de devenir conscient de soi, à l'intérieur d'un processus transformatif profond, qui réveille l'attention et purifie le regard. Par le seul fait d'être anhéle, ce savoir engendre la tranquillité de l'âme (*ataraxia*), la liberté intérieure (*autarkeia*) et la conscience cosmique (*megalopsichia*).

D'ailleurs, même s'il y a plusieurs divergences avec Hadot, dues en particulier aux différences d'intérêt disciplinaire, dans ses dernières années Foucault affirmait aussi que la philosophie antique était consacrée au soin de soi : « *Therapeuein heauton* voudra dire à la fois : se soigner, être à soi-même son propre serviteur, et se rendre à soi-même un culte²⁰⁴. » Du reste, dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault démontre comment l'*epimeleia heautou* (le soin de soi) est le fondement à partir duquel le même impératif épistémologique du socratique « connaît toi-même²⁰⁵ » (*gnôthi seauton*) se justifie. En effet, dans le soin de soi, le moment essentiel n'est pas celui de l'objectivation de soi dans un discours vrai, mais la subjectivation du discours vrai dans une manière d'être de l'individu. La formation, au sens de la *paideia*, ne concerne pas seulement la *connaissance*, mais aussi l'*existence*. L'homme doit se transformer soi-même de l'intérieur pour avoir accès à la vérité, jusqu'à rejoindre la vision exacte des choses et du monde, la conscience de soi. Au contraire, dans la *connaissance*, l'attention se déplace de la *purification intérieure* vers la *purification de la faculté de compréhension* : le sujet ne travaille plus sur lui-même, sur la mise en question du déjà appris et de sa *forma mentis* initiale, mais il travaille sur la manière de connaître un objet. Ainsi la vérité devient accessible à tous ceux qui appliquent les règles de la méthode cartésienne.

D'ailleurs, dans le soin du soi, dans le processus formatif, propre à la *Bildung*, le sujet est impliqué dans sa globalité, car on ne promeut plus l'apprentissage des notions ou la vocation professionnelle, mais on vise à la formation de sa propre âme. Une formation conforme soit à la nature essentielle de l'homme, soit au destin de l'individu particulier, soit aussi à la culture objective des savoirs de l'époque. Ainsi, le célèbre mot delphique « devient ce que tu es » désigne une tâche de réappropriation, une tâche d'appropriation de ce que de l'homme lui appartient le plus, mais duquel, en quelque sorte, il a été écarté. L'expression « devient ce que tu es » n'est pas conçue comme une prescription normative, destinée à célébrer et à réaliser au degré maximal le noyau de son propre petit *Je*, entendu de manière idéaliste, solipsiste et narcissiste, mais comme un appel à la plus profonde vocation humaine. Comme une invitation à accueillir son destin à l'intérieur de son propre projet de

²⁰⁴ Cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du Sujet*, op. cit., p. 95.

²⁰⁵ Cf. Platon, *Alcibiade*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 26, 124b.

vie, afin de se réapproprier de son humanité, représentée par la raison universelle et divine présente dans tous les hommes (le soi-disant *daimôn* socratique). La formation, conformément aux analyses de Ricœur, devient une *humanisation*. Comme l'écrit Scheler :

...que l'animal humain se transforme lui-même par la culture en homme en rapport avec Dieu, qu'il *soit* et *devienne* toujours davantage au cours de l'histoire du « monde » ce qu'il est en germe selon son essence – conformément au « deviens ce que tu es » de Pindare ; qu'il communique l'énergie de toutes ses tendances (faim, force, libido) et la chaleur de son sang à l'esprit primordialement impuissant, dépourvu d'activité mesurable – et qui ne possède originairement que le mode d'être de l'essence ; qu'il *réalise* ainsi et *incarne* jusque dans ses moindres gestes et dans son sourire cette *idée de l'esprit*, – tout cela ne constitue pas un simple moyen d'appréciables réalisations pratiques ou de « progrès de la civilisation », ni n'est un produit accessoire de l'histoire. C'est au contraire *le sens de la terre*, bien plus, *le sens du monde lui-même*. [...] La culture n'est pas un « perfectionnement en vue de quelque chose » : métier, spécialité, activité pratique quelconque ; elle n'obéit à une finalité de cette sorte. Mais tout perfectionnement est ordonné à l'heureuse « formation de l'homme », il existe pour la culture qui, elle, n'a pas de but en dehors d'elle²⁰⁶.

Or il faut aborder et clarifier la notion d'*exercice spirituel*. Dans le but de réaliser cette manière de vivre particulière, le philosophe s'engage dans la pratique de certains exercices (« *askêsis*, *meletai* »), destinés à cette *paideia*, à une formation qui ne se veut plus conforme aux préjugés humains et aux conventions sociales, mais à la *nature de l'homme*. Comme Foucault l'explique : « Aucune technique, aucune habileté professionnelle ne peut s'acquérir sans exercice ; on ne peut non plus apprendre l'art de vivre, la *technê tou biou*, sans une *askêsis* qu'il faut comprendre comme un entraînement de soi par soi²⁰⁷. » Si la philosophie assume pleinement cette tâche, si elle veut être vraiment efficace, elle doit partir de la vie et elle doit revenir à la vie à travers la pratique quotidienne des divers exercices. Foucault désigne ces pratiques comme des « arts de l'existence », ou des « techniques de soi », tandis que Hadot les nomme « exercices spirituels ». En tout cas, la philosophie devient exercice quotidien pratiqué par un sujet qui s'engage dans cette tâche, une tâche pour laquelle il n'est pas suffisant de parvenir à des connaissances, car il faut nécessairement que celles-ci soient assimilées et intériorisées, comme une seconde nature. Pour cette seule raison, avec la théorie aussi la pratique est requise, tandis que l'action, en constituant l'effectuation de son projet de vie, de son propre choix de vie, devient indispensable. D'ailleurs, on a déjà montré que pour Ricœur le passage qui conduit du simple projet au choix effectif nécessite de l'action, unique médium capable d'extérioriser et de réaliser l'intentionnalité vide de la pensée. Mais déjà Socrate affirmait que la pensée ne se présente pas seulement comme vide et vaine, elle devient aussi un sophisme dangereux si elle ne maintient pas son lien originel avec la vie et l'action, si elle n'est pas façonnée et intégrée selon les exigences et les capacités de chaque individu. Dès lors, comme l'écrivait

²⁰⁶ Cf. M. Scheler, *L'Homme et l'Histoire*, op. cit., p. 133-136.

²⁰⁷ Cf. M. Foucault, « L'écriture de soi », dans *Dits et écrits*, op. cit., p. 1236.

Plutarque, au début du II^e siècle après J.-C., Socrate fut le premier à révéler « que la vie accueille la philosophie dans toutes ses parties, à tout moment, dans toutes les situations et dans toutes les activités sans exception²⁰⁸ ». Socrate fut le premier à montrer la possibilité de réaliser une vie philosophique, conformément à son choix de vie.

Sans doute, cela ne signifie pas que l'exercice est tout, mais que la philosophie doit être aussi une méthode de progression spirituelle, une prise de conscience de soi, de ses limites, de ses ombres et de ses capacités. Une méthode qui s'accomplit quotidiennement. Conçue ainsi, la philosophie pratiquée de manière constante conduit vers une conversion radicale, vers une transformation de sa propre manière d'être. Pour la pensée antique, comme Hadot le témoigne :

Le mot *philo-sophia*, « amour de la sagesse », suffisait, aux yeux des Anciens, pour exprimer cette conception de la philosophie. Platon, dans le *Banquet*, avait montré que Socrate, figure du philo-sophe, pouvait être identifié à Éros, fils de Poros (expédient) et de Pénia (pauvreté). Il était privé de la sagesse, mais il savait se la procurer. La philosophie apparaissait ainsi comme un exercice de la pensée, de la volonté, de tout l'être, pour essayer de parvenir à un état, la sagesse, qui était d'ailleurs presque inaccessible à l'homme²⁰⁹.

Donc, si la sagesse représentait la norme transcendante qui dirigeait l'action et si la philosophie représentait l'activité avec laquelle le philosophe s'exerçait à elle, l'exercice spirituel ne pouvait pas consister en une pratique dont le but était de parler et de discuter d'une certaine manière, mais plutôt en une pratique qui éduquait à être, à penser, à agir, à voir le monde d'une certaine manière. Bien que l'expression « exercice spirituel » gêne et dérouté un peu le lecteur contemporain, il faut récupérer cette notion dans son acception la plus intime et authentique, dans son acception profondément laïque. D'ailleurs, comme Hadot le reconnaît, les autres adjectifs ou spécifications possibles – psychique, moral, intellectuel, éthique, de la pensée, de l'âme – ne couvrent pas tous les aspects qu'on veut décrire ou engager. En effet, on pourrait parler d'*exercice de la pensée*, en considérant que dans de tels exercices la pensée fait de soi-même son propre objet, la pensée devient la matière de la pensée. Comme nous le dit Épictète : « Désormais ma pensée est pour moi la matière à ouvrir, comme le bois pour le charpentier, comme le cuir pour le cordonnier ; mon travail, c'est l'usage correct des représentations²¹⁰. » Toutefois, la parole pensée n'indique pas de manière claire et profonde le fait que l'imagination, la sensibilité et le corps interviennent de manière également importante dans ces exercices. Pour ces mêmes raisons, on ne peut pas se contenter de l'expression d'*exercice intellectuel*, même si ces aspects (conceptualiser, définir, amplifier, argumenter,

²⁰⁸ Cf. Plutarque, « Si la politique est l'affaire des vieillards », dans *Œuvres morales*, Tome XI, Première partie, établie et trad. M. Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Des universités de France », 1984, p. 114, § 26. Voir aussi P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie*, op. cit., p. 43.

²⁰⁹ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels*, op. cit., p. 290.

²¹⁰ Cf. Épictète, *Entretiens. Fragments et Sentences*, trad. et introduction R. Muller, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2015, p. 333, Livre III, 20.

interroger, problématiser), y tiennent une partie très importante. Celle d'*exercice éthique* serait une expression tentante, parce que les exercices en question ont pour but une thérapie des passions, se réfèrent et déterminent une certaine conduite de vie. Pourtant, celle-ci serait aussi une vision trop limitée et en même temps trop imprudente, à cause de ses implications morales. Hadot peut ainsi conclure que :

Le mot « spirituel » permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il révèle les vraies dimensions de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout (« S'éterniser en se dépassant »)²¹¹.

Le mot spirituel révèle la véritable extension du champ d'application de ces exercices : comme le dirait Ricœur, grâce à eux l'individu se décentre de son petit *ego*, pour se retrouver comme un *Soi*, authentique et mûr, responsable et en devenir. Et l'individu se décentre grâce à son intellect, mais aussi grâce à son imagination et à sa sensibilité, à son expérience vécue. En effet, l'exercice quotidien devrait conduire à un certain degré de transformation de la perception du monde, de l'inquiétude et de l'aliénation, en impliquant la pensée et les idées, mais aussi le soi plus profond, avec ses lumières et ses ombres les plus cachées. Ces exercices devraient ainsi permettre de réaliser le *consentement* dont parle Ricœur.

Arrivés à ce point, il est important de remarquer comment l'interprétation que Hadot offre de la philosophie grecque et romaine représente une manière particulière de l'entendre, qui n'est pas la seule ou la plus importante non plus. Toutefois, on peut reconnaître que la problématisation et le questionnement qui porte sur les instruments, sur la tâche et sur les finalités de la philosophie est non seulement d'une extrême actualité, mais aussi de la plus grande urgence. En effet, cette interprétation se présente comme une réponse concrète et efficace, même si pas définitive, donnée à l'hypothèse philosophique de Ricœur, elle offre la substance avec laquelle réaliser la tâche présentée dans son hypothèse d'une philosophie réflexive de style phénoménologique et herméneutique. Car, Ricœur affirme que le savoir philosophique doit avant tout s'engager à réaliser la formation du soi, à travers la pratique des différents exercices conçus comme de véritables médiations dialectiques et critiques :

Quand nous disons : la philosophie est réflexion, nous voulons dire réflexion sur *soi-même*. Mais que signifie le Soi ? J'admets ici que la position du Soi est la première vérité pour le philosophe [...]. Tel est notre point de départ philosophique. Mais cette première référence à la position du Soi, comme existant et pensant, ne suffit pas à caractériser la réflexion. [...] Précisément parce qu'elle n'est donnée ni dans une évidence psychologique, ni dans une intuition intellectuelle, ni dans une vision mystique. Une philosophie réflexive est le contraire d'une philosophie de l'immédiat. La première vérité – *je suis, je pense* – reste aussi abstraite et vide qu'elle est invincible ; il lui faut être « médiatisée » par les représentations, les actions, les œuvres, les

²¹¹ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels, op. cit.*, p. 21.

institutions, les monuments qui l'objectivent ; c'est dans ces objets, au sens le plus large du mot, que l'*ego* doit se perdre et se trouver. [...] La réflexion est moins une justification de la science et du devoir, qu'une réappropriation de notre effort pour exister ; l'épistémologie est seulement une partie de cette tâche plus vaste : nous avons à recouvrer l'acte d'exister, la position du soi dans toute l'épaisseur de ses œuvres. Maintenant, pourquoi faut-il caractériser cette reprise comme appropriation, et même comme réappropriation ? [...] L'appropriation signifie que la situation initiale d'où la réflexion procède est l'« oublié » ; je suis perdu, « égaré », parmi les objets, et séparé du centre de mon existence, comme je suis séparés des autres et l'ennemi de tous. Quel que soit le secret de cette *diaspora*, de cette séparation, elle signifie que je ne possède pas d'abord ce que je suis ; la vérité que Fichte appelait « jugement thétique » se pose elle-même dans le désert d'une absence de moi-même ; c'est pourquoi la réflexion est une *tâche* – une *Aufgabe* –, la tâche d'égaliser mon expérience concrète à la position : *je suis*²¹².

Comme dans la pensée de la philosophie antique, à la fois théorique et pratique, la réflexion est la tâche de devenir-conscient, en s'exonérant des automatismes de la vie inauthentique et précipitée dans la tristesse de l'involontaire absolu, à travers un parcours de libération et d'humanisation, de formation de soi. Dans ce sens, pour Ricœur l'homme *ad-vient* et il peut ainsi s'identifier à Éros, dans son effort et dans son désir d'exister. Toutefois, comme on l'a lu dans la dernière citation, la conquête de soi implique le même mouvement de perte et de réappropriation de soi, à travers la médiation de ses propres œuvres (de pensée, de parole, d'action, en bref, des œuvres de culture). L'homme se réapproprie ce que lui appartient le plus lorsqu'il cherche à problématiser et à donner un sens à son être au monde, à travers les actions avec lesquelles il extériorise ses projets, en s'objectivant et en sortant en-dehors de soi, en existant et en se subjectivant. La philosophie, donc, celle qui répond à cette tâche, celle qui entreprend un chemin de réappropriation visant une conscience majeure de soi, se présente nécessairement comme une pratique, comme un savoir lié à la vie, parce que sollicité par la même vie qui le précède et le détermine, parce que son but est la mise en question de son propre être ouvert à la vérité, avec un corps et à travers des œuvres qui compromettent le soi et les autres, ensemble. De manière concrète, cela se réalise à travers un retour sur sa propre existence, à travers la médiation et l'exercice des diverses pratiques philosophiques.

Toutefois, il faut élucider comment les pratiques philosophiques peuvent fournir les instruments concrets par lesquels réaliser cette tâche et ce projet. Comme Scheler le signale :

Celui qui veut se *cultiver* lui-même ou veut, pour autant que cela est possible du dehors, donner aux autres une *culture*, a besoin de réponses claires à trois sortes de problèmes : 1° quelle est en général l'*essence* de la « culture » ? 2° comment la culture se forme-t-elle ? 3° quelles sont les espèces et formes de savoir et de connaissance qui conditionnent et déterminent le *processus* par lequel l'homme devient un être « cultivé »²¹³.

Il s'agit ici de déterminer les finalités et les modalités spécifiques de ces pratiques philosophiques, de ces œuvres à travers lesquelles l'homme réfléchit sur son existence, en se perdant

²¹² Cf. P. Ricœur, *CI*, p. 322-324.

²¹³ Cf. M. Scheler, *L'Homme et l'Histoire*, *op. cit.*, p. 101.

et en se retrouvant en elles. Il n'y a aucun écrit systématique qui codifie de manière exhaustive une théorie et une technique de l'exercice philosophique dans l'Antiquité. On possède seulement un petit traité du philosophe stoïcien Musonius Rufo, *Sur l'exercice*²¹⁴. Toutefois, on peut constater que dans les divers exercices de la philosophie antique le contenu notionnel et la tonalité affective se caractérisent de différentes manières, en fonction de l'école à laquelle on fait référence : mobilisation des énergies, concentration, attention et assentiment au destin (pour les Stoïciens) ; détente et détachement (pour les Épicuriens) ; concentration mentale et renoncement au sensible (pour les Platoniciens). Toutefois, sous cette diversité apparente il y a une unité profonde dans les moyens employés et dans la fin recherchée. Les moyens employés sont les techniques rhétoriques ou dialectiques de persuasion (la *logique*), l'étude de la nature (la *physique*), les épreuves de contrôle du langage intérieur, la maîtrise des passions et la concertation mentale (l'*éthique*), tous ancrés dans l'idéal de l'*athlétisme*, conformément à la pratique habituelle dans la culture physique des gymnases. Ainsi, les exercices comprenaient : abstinence, régimes alimentaires, dialogue, silence, écoute de l'autre, écriture, lecture, mémorisation des règles de vie inhérentes au mode de vie philosophique qu'on a choisi, l'entraînement à l'argumentation dialectique, la méditation sur la grandeur du monde, l'attention au présent, la simulation du jour de sa propre mort, la contemplation et l'examen de conscience dans le cadre de sa propre option existentielle, autrement dit, selon sa propre vision du monde et sa manière de se positionner dans le cosmos. D'ailleurs, ces exercices faisaient partie d'un enseignement oral et de l'usage de la direction spirituelle, c'est-à-dire du rapport vivant qui s'établit entre le maître et son disciple. Pour cette raison, comme Hadot l'affirme dans son texte *Qu'est-ce que la philosophie antique*, dans l'Antiquité la philosophie était essentiellement orale et dès lors le dialogue représentait l'exercice philosophique par excellence.

Le modèle incontournable de l'enseignement oral, en particulier du dialogue, était Socrate. Socrate était convaincu que le discours philosophique oral était supérieur et irréductible à tout autre discours philosophique écrit. Le premier pouvait conduire à la *sagesse*, tandis que le second était uniquement une image pâle des discours vivants, simple opinion. Celui-ci était le principe directeur de toute sa conduite de vie, confirmé et explicité ensuite par son fidèle disciple Platon, en particulier avec sa célèbre « critique de l'écriture » (présentée dans la conclusion du *Phèdre*, 274b-278e) et par sa déclaration de ne jamais proposer un écrit sur les principes ultimes de la réalité (le Bien-Un et la dichotomie du grand et du petit, dans la *Lettre VII*, 340-345c). D'ailleurs, en se référant à sa pensée sous forme de dialogue écrit, Platon a conçu une manière pour communiquer cette expérience orale, en inventant un genre littéraire qui était capable de transmettre aux générations futures la valeur

²¹⁴ Cf. M. Rufo, *Sur l'exercice*, dans A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs de l'Antiquité : Télès et Musonius*, Paris, Vrin, 1978, p. 69-71.

éthique intrinsèque dans le dialogue oral pratiqué dans l'Académie²¹⁵. Mais en quoi consiste la valeur éthique du dialogue ? Essentiellement, un dialogue oral n'annule pas la présence concrète des personnes, fondamentale autant dans l'élaboration que dans l'acquisition d'un savoir. D'une part, l'oralité ne fait pas l'impasse sur la relation qui doit s'établir nécessairement entre la *vérité* et les *sujets* qui, dans la communication intersubjective, en élaborent et en réalisent la forme. Dans ce sens, la *vérité* n'est pas une formulation abstraite, déjà préconstituée et transmise par un éducateur ou un maître, elle n'est pas l'œuvre d'*une personne* destinée à *plusieurs*, mais est le fruit d'un travail partagé et progressif qui, par des accords et des renvois successifs, tente de s'accorder sur la manière d'entendre une réalité qui autrement resterait étrangère et incommunicable. D'autre part, l'oralité prend aussi en compte le rapport qui s'établit entre cette *vérité* et le sujet qui doit l'assimiler, à travers un processus d'intégration volontaire, lent et progressif. En effet, pour comprendre le sens d'une formulation il faut se confronter à une énonciation bien formulée, de manière logique et cohérente. Il s'agit donc d'écouter un maître et percevoir une *vérité objective*. Le dialogue se présente ainsi comme un exercice intellectuel, parce que caractérisé par une démarche soumise à des règles communes très précises. Il représente une technique de discussion qui répond à un besoin rigoureux de contrôle rationnel, dont le but est de penser (de former une habileté raffinée de la parole et du raisonnement) et de penser ensemble.

Toutefois, il est indispensable qu'en tout instant du dialogue on tente de répondre aux exigences et aux doutes de l'interlocuteur, en satisfaisant aussi les exigences de sa *vérité intérieure*. Toute proposition doit être convaincante, au-delà de sa formulation et de son contenu, elle doit persuader intimement l'interlocuteur. Cela implique aussi un effort et une prédisposition de la part de l'interlocuteur qui à tout moment doit se détacher de ses propres convictions intimes pour écouter l'autre, en faisant confiance à ce qu'il dit, malgré ce qu'il voudrait lui faire dire. C'est uniquement à travers la collaboration active et l'effort personnel que le savoir peut s'intérioriser, qu'il peut agir, en transformant intimement le sujet qui s'en approprie volontairement, en créant une disposition permanente qui assumera la forme d'un *habitus* et deviendra partie intégrante et spontanée de sa nature. Comme l'affirme Hadot :

Le dialogue ne transmet pas un savoir tout fait, une information, mais l'interlocuteur conquiert son savoir par son effort propre, il le découvre par lui-même, il pense par lui-même. Au contraire, le discours écrit ne peut répondre aux questions, il est impersonnel, et prétend donner immédiatement un savoir tout fait, mais qui n'a pas la dimension éthique que représente une adhésion volontaire. Il n'y a de vrai savoir que dans le dialogue vivant²¹⁶.

²¹⁵ Voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie*, op. cit., p. 115 et suiv.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 115-116.

Le savoir doit se faire vivant, fonction et aptitude complètement digérée et assimilée. L'exercice du dialogue est donc une pratique spirituelle : il ne s'agit pas d'une application acritique ou ascétique de concepts et de règles, mais d'une démarche par laquelle les paroles parviennent à agir sur les âmes des interlocuteurs.

Mais selon quelles modalités doit se façonner un savoir qui tente de transmettre un développement spirituel, dans la mesure où cela soit possible de l'extérieur ? On peut observer que tout discours oral, y compris le théorique, n'est pas seulement le moyen privilégié pour enquêter ou pour justifier théoriquement son propre mode de vie. Le discours a aussi une fonction formatrice, non seulement méthodologique ou pédagogique, mais aussi *psychagogique*. Terme que Foucault, lui aussi, utilise et définit de cette manière : « On peut, je crois, appeler « psychagogique » la transmission d'une vérité qui n'a pas pour fonction de doter un sujet quelconque d'aptitudes, etc., mais qui a pour fonction de modifier le mode d'être de ce sujet auquel on s'adresse²¹⁷. »

Les modalités par lesquelles se réalisent ces implications fondamentales du soin de soi sont essentiellement deux. D'une part, comme on l'a déjà abordé, dans l'Antiquité l'enseignement n'était pas solitaire, mais impliquait un groupe de personnes réunies dans une école et adonnées à la recherche commune de la vérité. L'éthique n'était pas représentée par la vérité en soi, mais par l'exigence de trouver toujours un accord. D'autre part, chose fondamentale dans la recherche de la vérité, dans la formation de l'individu et, de manière plus générale, dans la préparation à la vie, était surtout le rapport que le maître entretenait avec ses disciples et avec la cité entière. En effet, le maître représentait le modèle axiologique offert par un individu intègre et authentique, libre et noble, capable de conquérir l'admiration de l'autre, un autre qui était en quelque manière attiré, persuadé et poussé à développer ses propres forces et à les utiliser activement afin de voir surgir son propre soi, son propre maître intérieur. Nietzsche lui-même, lorsqu'il parle de *Schopenhauer éducateur*²¹⁸ (1874) ne décrit pas la figure commune de l'éducateur (*Erzieher*), mais il présente le dispositif éducatif de l'*exemple* (*Vorbild*). L'éducateur est substitué par le *maître*, à savoir, comme l'écrit Guido Cusinato :

...celui qui transmet un savoir non en vertu d'une autorité préconstituée, mais grâce à la capacité charismatique d'être *Vorbild*. L'éducateur opère dans le groupe en agissant sur les normes qui règlent la sphère affective du Je social, le maître, dont parle Augustin, agit au contraire dans l'âme de l'élève en touchant les cordes d'une de ses propres couches émotionnelles²¹⁹.

²¹⁷ Cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 389.

²¹⁸ Voir F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen* III, 1874, trad. G. Bianquis, *Considérations inactuelles*, *Schopenhauer éducateur*, Paris, Aubier, 1954.

²¹⁹ Cf. G. Cusinato, « Rettificazione e *Bildung* », dans M. Scheler, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, sous la direction de G. Mancuso, introduction G. Cusinato, Milano, Franco Angeli, coll. « Etica e filosofia della persona », p. 8 (trad. pers.).

D'ailleurs, Barbara Carnevali, dans sa présentation, « La saggezza degli antichi e il sapere dei moderni²²⁰ » à la traduction italienne d'un essai de Hadot, *La figura del saggio nell'antichità greco-latina*, offre un beau cadre des modalités relatives à l'enseignement dans l'Antiquité :

Irréductible aux expositions systématiques, rétive à l'égard de l'enseignement académique et de la communication impersonnelle, la sagesse était confiée préférentiellement aux formes orales de transmission et à ces genres philosophico-littéraires – méditations, monologues, dialogues, épîtres, consolations, maximes, réflexions –, qui sont plus marqués par le rapport à l'affectivité, par la diversité des contextes et par les opportunités dans lesquelles s'articulait la vie quotidienne. Son genre fondamental, sa forme de transmission la plus appropriée et efficace, reste toutefois le *bios*, le « texte » de l'existence individuelle, dans lequel le savoir peut s'incarner en assumant une forme humaine [...]. Hadot, qui, entre autres choses, a été aussi le premier importateur de la pensée de Wittgenstein en France, fait explicitement appel à la notion de *Lebensform* pour restituer à la pensée une dimension plus vaste, irréductible aux critères logico-démonstratifs²²¹.

Toutefois, si la philosophie antique considère avec grande attention la personne de l'élève et ses prédispositions, en même temps, elle applique un modèle formatif unique, établit selon l'idéale de l'« humanité », conçue exclusivement dans la forme abstraite de l'être rationnel. Pour cela, même si on en justifiera les raisons seulement par la suite, on devra s'écarter de la philosophie antique, lorsqu'on affirmera que la formation personnelle, selon les pratiques philosophiques, ne choisit plus une option universelle, propre au modèle unique d'homme rationnel, mais qu'elle suit une *méthode biographique*, afin de contenir et réaliser cette *diversification* qui représente aussi pour Scheler l'une des caractéristiques les plus fondamentales de la véritable formation. Il ne s'agit donc pas de se soumettre à un modèle unique, mais de soutenir un travail sur mesure, capable d'aider à saisir sa propre vocation personnelle et individuelle. Pour les nouvelles pratiques philosophiques, donc, on récupère les conceptions de *vie philosophique* et d'*exercice spirituel*, propres à la philosophie antique, mais en même temps on les démythifie, en particulier en ce qui concerne leur modèle universel et dogmatique d'homme, implicite dans la figure du sage.

Arrêtons-nous sur les *finalités* des exercices spirituels antiques. On a déjà affirmé que le but de tels exercices ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, car les exercices impliquent aussi le *soi* et l'être de l'homme. Le but recherché par toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité est le devenir meilleur, la réalisation de soi, la « *cultivation de l'âme*²²² ». La finalité de la fréquentation du dialogue socratique, par exemple, est toujours éthique : retourner sur les concepts et sur les questions, les examiner dans la discussion, afin de transformer le *logos* (la raison, la logique) en *éthos* (éthique), à savoir, transformer la raison juste en une action juste. Dans son texte *Exercices*

²²⁰ Cf. B. Carnevali, « La saggezza degli antichi e quella dei moderni », présentation à P. Hadot, « La figura del saggio nell'antichità antica greco-latina », trad. B. Carnevali, dans *MicroMega*, 20, 4/2009, p. 151-174.

²²¹ *Ibid.*, p. 152 (trad. pers.).

²²² Voir à ce sujet L. Zoja, *Coltivare l'anima*, Bergamo, Moretti & Vitali, coll. « Il Tridente. Saggi », 1999.

spirituels et philosophie antique, Hadot présente une première classification des exercices de la philosophie païenne (en considérant à part les exercices proposés par la philosophie des Chrétiens) et le divise en quatre groupes : apprendre à *dialoguer*, apprendre à *lire*, apprendre à *vivre*, apprendre à *mourir*. En revanche, dans le paragraphe « Exercices spirituels », du chapitre neuf « Philosophie et discours philosophique », Hadot débute l'analyse en présentant le rapport entre exercices du *corps* et exercices de l'*âme*, pensés comme analogues. Il continue ensuite l'étude des deux groupes d'exercices, chacun desquels contient trois modalités particulières de pratiques spirituelles : ascèse, exercices de la mort et du moment présent, examen de conscience, qui correspondent à la pratique de la *concentration sur soi* ; expansion dans le cosmos, regard d'en haut et physique, qui correspondent à la pratique de la *dilatation du moi*. Deux mouvements opposés et complémentaires qui se développent autour d'un seul centre : le devenir-conscient de soi. La conscience doit tendre à une conscience majeure, à une présence de soi à soi-même, à travers un mouvement de concentration, mais en même temps, la conscience doit se détacher et se décentrer de soi-même, créer un dédoublement nécessaire qui lui permette de réaliser une dilatation, une transcendance vers le cosmos, dont elle n'est qu'une partie. On peut voir, donc, que pour tous les exercices, en dépit des différences spécifiques, la finalité se situe dans le dépassement d'un « Je » conçu comme épicycle : sortir de l'égoïsme, réaliser ainsi une métamorphose de soi. Chaque exercice est une pratique de libération de l'aliénation, une pratique d'humanisation de soi.

En effet, l'homme est triste car il est l'esclave de ses passions, de l'involontaire qu'il n'arrive pas à intégrer, parce que il est sans cesse perturbé par le désir narcissiste de posséder ce qui est inutile et vain. L'homme est triste car il est plongé dans l'inconscience sommeillante et dans l'ignorance de soi. Toutefois, la philosophie peut le lever et le conduire vers ce consentement dont parle Ricœur, vers une intégration de l'involontaire et de l'altérité, par une liberté qui, en renonçant à un absolu et à une satisfaction insaisissable, conquiert sa créativité. D'ailleurs, Ricœur écrit que : « Le moi ainsi libéré n'est plus notre individualité égoïste et passionnelle, c'est notre personne morale, ouverte à l'universalité et à l'objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelle²²³. » Grâce à cette conversion, on tente surtout de mettre entre parenthèses l'attitude volontariste et objectivante de l'homme incurvé sur soi-même de manière solipsiste, pour gagner une disposition réceptive qui reconnaisse ses limites, sa mesure, son appartenance au monde (de la nature et de la société). De manière cohérente avec les analyses de Ricœur et de manière opposée à la culture du soi, cette transcendance de soi ne se manifeste pas comme le processus de la volonté prométhéenne, au contraire, elle doit d'abord être mise en relation avec toute la dimension de l'involontaire, en se

²²³ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels*, op. cit., p. 62-63.

purifiant dans un mouvement de tension maximal, en développant sa propre capacité réceptive. Comme l'affirme Scheler, de manière très proche de Hadot dans sa critique à Foucault :

Certes, la culture est « *vocation* », et vocation individuelle, singulière – tant des nations, des totalités culturelles et finalement de chaque homme en particulier – mais elle ne saurait être le but immédiat d'une *intention volontaire*. Elle ne réside pas dans « la volonté de faire de soi une œuvre d'art » ; elle ne consiste pas à s'éprendre de soi et à se donner pour fin sa propre personne sous tel ou tel aspect : beauté, vertu, manière d'être, savoir. Elle est exactement le contraire de cette volontaire complaisance en soi-même, dont le « dandysme » est le point culminant. L'homme *n'est pas* et *n'a pas* à être une œuvre d'art ! C'est au cours d'une vie vécue en contact et en liaison avec le monde, c'est dans la victoire remportée sur les oppositions, les passions du monde et sur ses propres passions, dans l'amour et l'action, – que celle-ci concerne les choses, nos frères ou l'Etat – c'est dans le dur labeur qui, tout en assurant l'existence augmente les forces et amplifie le moi lui-même, c'est enfin dans l'effort d'une déification véritable, de cette déification active et non objectivante désignée par Saint Augustin et Luther par les expressions *velle, amare in Deo, cognoscere in lumine Dei*, – que se constitue peu à peu la culture, à l'insu et, si l'on peut dire, derrière le dos de l'intention et de la volonté²²⁴.

De manière schématique, on peut voir que les exercices de toute la tradition antique impliquent trois finalités : le rapport à la vérité (la recherche du discours vrai, de la vérité sur soi-même avant tout), le rapport aux autres (l'aliénation de soi dans des prospectives et des visions étrangères et étranges), le rapport au cosmos (conçu comme le monde de la nature, mais aussi de la société). En effet, la philosophie présuppose toujours un effort en commun, une communauté de recherche, d'aide réciproque et de soutien spirituel, pour sortir d'une vie inauthentique et se convertir à la recherche de la sagesse, quoique jamais rejointe. D'ailleurs, l'effort de transformation est toujours lié à un effort de transformation des relations humaines, dans l'école mais aussi dans la société. Enfin, surtout pour les Épicuriens et les Stoïciens, le rapport au cosmos est fondamental : la manière de se sentir une partie du tout et prendre ainsi sa propre place à l'intérieur du monde, duquel on n'est plus le centre. D'ici, Hadot parle des transcendances comme des finalités propres à tout exercice spirituel. À travers le dialogue, par exemple, il s'agit de réaliser ces transcendances : la transcendance de soi vers la vérité

²²⁴ Cf. M. Scheler, *L'Homme et L'Histoire*, *op. cit.*, p. 138-139. Voir aussi P. Hadot, lorsqu'il intègre le mouvement d'intériorisation (de concentration sur soi), proposé par Foucault, avec le mouvement d'extériorisation (de dilatation du moi). Il écrit que : « Je crains un peu qu'en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi, et, d'une manière générale, en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, M. Foucault ne propose une culture du soi trop purement esthétique, c'est-à-dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme, version fin du XX^e siècle. [...] Pour ma part, je crois fermement, naïvement peut-être, à la possibilité, pour l'homme moderne, de vivre, non pas la sagesse (les Anciens, pour la plupart, ne croyaient pas à cette possibilité), mais un exercice, toujours fragile, de la sagesse, sous la triple forme que définissait, nous l'avons vu, Marc Aurèle : effort pour pratiquer l'objectivité du jugement, effort pour vivre selon la justice et au service de la communauté humaine, effort pour prendre conscience de notre situation de partie dans l'univers (s'exerçant à partir de l'expérience vécue du sujet concret, vivant et percevant). Cet exercice de la sagesse sera donc un effort pour s'ouvrir à l'universel », cf. P. Hadot, *Exercices spirituels*, *op. cit.*, p. 331.

(à travers la logique), vers l'autre (grâce à l'éthique), vers le cosmos (grâce à la physique) ; la transcendance de soi, au-delà d'un « je » posé comme épicentre.

Pour notre part, on peut ici retrouver une analogie avec la pensée de Ricœur qui, comme on l'a déjà abordé, s'est arrêté sur le concept de limite, la limite. En effet, bien que dirigé vers d'autres considérations, après avoir approfondi les analyses de l'involontaire (des savoir-faire préformés, de l'inconscient et de la vie), l'auteur affirme que « l'homme qui savait déjà qu'il n'est ni le seigneur du Cosmos, ni le seigneur des vivants, découvre qu'il n'est même pas le seigneur de sa Psyché²²⁵ » et il poursuit :

Et nous savons que ce qui l'humilie, c'est précisément une meilleure conscience, une « clarté », la connaissance « scientifique », dit Freud en bon rationaliste, disons plus largement une conscience décentrée de soi, de-souciée, « déplacée » vers l'immensité du Cosmos par Copernic, vers le génie mobile de la vie par Darwin, vers les profondeurs ténébreuses de la Psyché par Freud. La conscience s'augmente elle-même en se recentrant sur son Autre : Cosmos, Bios, Psyché ; elle se trouve en se perdant ; elle se trouve, instruite et clarifiée, en se perdant, narcissique²²⁶.

Selon Ricœur, ainsi que pour la pensée des pratiques philosophiques, l'*ego* narcissique doit se décentrer à l'égard de ces trois instances : la *vérité* (comme on le verra dans la conclusion de cette première partie), le *monde* (comme on le verra dans la deuxième partie) et l'*autre* (comme on le verra dans la troisième et dernière partie). En ce qui concerne la vérité, l'homme doit se perdre pour se retrouver : s'objectiver dans ses propres œuvres pour après se réapproprier de soi de manière réfléchie ; mourir à l'égard de ses certitudes et de sa fausse conscience, pour accéder à un soi mûr. Et c'est le *Bios* (la vie) et c'est la *Psychè* (l'inconscient) et c'est le *Cosmos* (le monde, naturel et social) qui lui font découvrir son aliénation. Toutefois, malgré cette subdivision ou tripartition, chaque exercice est toujours un acte unique, qui englobe toutes ces transcendances, propre à une modalité d'existence réfléchie, propre à celui qui s'établit dans la perspective de la recherche de la sagesse, de la recherche du sens, dans l'attention (*prosoché*) constante et présente à soi et aux autres. Cette vigilance n'est pas une préoccupation de soi, mais une assomption responsable de soi. En effet, comme Martin Buber déclare, dans *Le Chemin de l'homme* :

Nous avons entendu que chaque homme doit faire retour sur soi-même, qu'il doit embrasser sa voie particulière, qu'il doit unifier son être ; or voici qu'à présent on nous dit qu'il faut s'oublier soi-même [...].

²²⁵ Cf. P. Ricœur, CI, p. 152.

²²⁶ Cf. P. Ricœur, CI, p. 153.

Commencer par soi, mais non finir par soi ; se prendre pour point de départ, mais non pour but ; se connaître, mais non se préoccuper de soi²²⁷.

Évidemment, nous sommes aussitôt frappés par la différence entre cette manière d'entendre la philosophie et la philosophie académique, tel qu'aujourd'hui on la connaît et on la pratique, par l'écart qu'il y a entre un savoir du *bios* qui devient pratique quotidienne et un savoir conçu dans un sens plus vaste et général, celui qu'on rencontre à l'intérieur des écoles, au moins d'habitude, au moins au-delà de ces surprenantes, quoique humbles et souterraines, exceptions. Ces exceptions, il faut l'avouer, se rencontrent parmi les bancs d'école, dès qu'on tente un contact avec ses propres élèves, dès qu'on quitte les protocoles pour concevoir le savoir comme un lieu et comme un médium privilégié de la formation de la personne, qui implique sa propre humanité. L'Antiquité nous apprend que pour transformer la vie il ne suffit pas de communiquer un discours, mais il nous faut aussi cet engagement total de la sphère pratique, de la volonté, du désir, jusqu'aux affects, qui s'obtient avec des moyens et des expédients psychagogiques, les plus efficaces desquels – comme la rhétorique et la pédagogie morale le savent depuis toujours – consistent dans l'exemplarité à la première personne. Donc, comme on l'a déjà dit, le premier dispositif incontournable est celui du contact qui s'établit entre le maître et le disciple, mais aussi entre les disciples mêmes, à travers la parole vive. Et pour que cette rencontre soit possible, en particulier lorsqu'il s'agit de former un autre individu, il faut qu'en quelque manière le philosophe pratiquant meure à soi-même, pour ne pas exercer la violence de sa séduction, de ses projections, de ses convictions. G. Cusinato affirme que : « Comme chez Foucault, le présupposé essentiel pour la transformation existentielle est la présence du maître, d'un *Vorbild*. [...] Seulement si elle s'est *déshabillée* de son propre égocentrisme, la personne peut se vêtir d'exemplarité et orienter à la rénovation²²⁸. »

D'ailleurs, dans les dernières décennies, la philosophie habite les classes scolastiques, comme les autres lieux de diffusion du savoir, avec un mouvement de pratiques philosophiques, qui se distinguent de la philosophie conçue comme une discipline réservée aux seuls professeurs et spécialistes qui se dédient à l'étude encyclopédique, théorique, en oubliant parfois la dimension pratique. Ce mouvement récupère et renouvelle en particulier le dialogue socratique. En France, mais aussi en Allemagne, en Amérique, en Italie la forme du questionnement du dialogue socratique représente la pratique la plus diffuse, tellement qu'on identifie, parfois de manière réductrice, les pratiques philosophiques avec la seule pratique dialogique. Pour ces pratiquants, la formation d'un esprit critique est la chose la plus fondamentale, formation non seulement utile, mais nécessaire dans

²²⁷ Cf. M. Buber, *Le Chemin de l'homme*. Suivi du *Problème de l'homme* et de *Fragments autobiographiques*, préface D. Bourel, trad. W. Heumann, J. Loewenson-Lavi et R. Dumont, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Le goût des idées », 2015, p. 41.

²²⁸ Cf. G. Cusinato, « Rettificazione e *Bildung* », dans *Formare l'uomo*, *op. cit.*, p. 10 (trad. pers.).

le processus éducatif, car il ne se réduit pas à la seule transmission du savoir déjà préconstitué, mais est ouvert à la fréquentation de la vérité à partir de ses propres demandes et de ses propres doutes, à travers un processus adhérent à l'éthique du dialogue. En effet, le dialogue consent à exercer une posture déterminée de la pensée : dans la recherche commune de la vérité, chacun doit prendre en charge et questionner ses propres idées, expliciter sa propre pensée, sa propre vision du monde, mais aussi mettre en discussion son propre point de vue singulier, pour écouter les raisons des autres, pour se transcender vers l'autre et vers la recherche de la vérité. À travers la collaboration de tous et de chacun, à l'intérieur d'une discussion structurée rigoureusement, dont la finalité s'exprime dans la recherche de l'accord, la possibilité de prendre conscience de ses propres idées et de sa propre structure de pensée devient souhaitable. Pour cela il faut apprendre à se détacher de ses propres certitudes, afin de réaliser un bien commun. Dans ce sens, un dialogue, qui semble être une démarche purement théorique, devient une pratique, la pratique du raisonner ensemble, en se questionnant soi-même en tant que sujet conscient de son propre centre (de sa propre unicité), ainsi que de l'exigence de se détacher de soi en s'aliénant dans la pensée de l'autre, pour le rencontrer réellement. Dans cet espace protégé et démocratique la formation prend la forme d'un système, jamais conclu, qui s'accroît avec la vie.

Toutefois, il faut remarquer que même si l'efficacité de cette pratique est évidente dans plusieurs contextes formatifs (pour les enfants, mais aussi pour les adultes), il arrive souvent qu'elle risque de réduire la philosophie à un exercice simplement dialectique limité à un entraînement logico-démonstratif : conceptualiser, analyser, argumenter, questionner, proposer des hypothèses, relever des problèmes, élaborer un jugement, identifier et utiliser les instruments conceptuels à notre disposition. Éléments fondamentaux, bien sûr, car ils permettent d'entraîner la pensée, en apprenant à raisonner et à communiquer de manière logique, claire et évidente. Cela représente un grand apport pour la formation, parce qu'on possède un instrument, celui de notre esprit, mais on est souvent rétifs à en comprendre structures et fonctionnalités. En effet, s'il est habituellement demandé aux élèves une passivité et une immobilité dans l'apprentissage acritique et répétitif du savoir, avec le dialogue socratique on apprend à penser avec sa propre tête, de manière active et dynamique. Toutefois, si la dimension du « penser par soi-même, avec sa propre tête » et celle du « bien parler » sont fondamentales, il s'agit aussi de parfaire la forme intellectuelle du dialogue par une dimension plus existentielle, celle par laquelle on peut approcher les attitudes qu'il faut développer pour être soi-même, ou encore, pour prendre conscience de ce que l'on est, de ce que l'on veut devenir. À travers les paroles on peut rencontrer ses illusions et ses mensonges, on peut dévoiler les méandres cachés de sa pensée, et en évaluer la cohérence à l'égard de sa propre conduite de vie. D'ailleurs, dans un tel dialogue il faut se mettre en jeu avec la verbalisation de ses propres idées, sans la certitude qu'il

s'agisse de la bonne réponse. En effet, la structure hiérarchique et unilatérale installée entre l'élève (qui d'habitude apprend et emmagasine) et l'enseignant (qui normalement expose ses idées et ses thèses), étant effondrée, il n'y aura plus le risque que l'élève oppose résistance, pour contredire et se différencier de l'autorité, ni le risque qu'il s'éclipse soi-même dans la tentative d'obéir et de satisfaire les requêtes et les attentes de l'éducateur. Au contraire, il se laissera emporter par la discussion de manière participative, en prenant le risque de l'erreur, en prenant le risque d'exprimer ses propres pensées. En prenant le risque de prendre conscience de soi, de ses propres idées et de son propre comportement. Enfin, il s'agit d'éduquer et de fréquenter aussi la sphère sociale, par la dimension du « penser ensemble ». Dans une telle pratique on ne pense plus contre l'autre ou pour se défendre de l'autre ou pour l'autre, mais grâce à l'autre.

2.3. Se réconcilier avec ses paroles. Apprendre à dialoguer

En lien avec son projet de philosophie réflexive suivant un style phénoménologique et herméneutique, Ricœur affirme que l'homme sort de son enfance et devient adulte par la médiation des *signes*, des *symboles* et des *textes* qui, dès cette enfance, poussent la conscience en avant. L'homme doit se confronter à de telles médiations, pour s'approprier d'un sens et l'intérioriser, pour se réfléchir comme un *Soi*. Au cours de cette médiation, l'homme affronte différentes tragédies, avant tout la *tragédie de la vérité et de la conscience de soi*, la colère du non-savoir (y compris le non-savoir de soi-même), la culpabilité de son *hybris*, jusqu'à se transcender vers la vérité, par le moyen critique de cette même frustration ou souffrance. Sur cette lancée, dans *Le Conflit des interprétations*²²⁹, Ricœur propose une interprétation alternative du mythe d'Œdipe de Sophocle, en exposant une analyse phénoménologique relativement opposée à l'enquête régressive présentée par Freud. Cette dernière est centrée sur la *sexualité* et la *libido* du personnage, sur le drame de l'inceste et du parricide qui ont eu lieu mus par les doubles moyens d'une réalisation fictive de compromis qui satisfaisait le *Ça* et d'un châtement exemplaire qui satisfaisait le *Surmoi*. Par contre, chez Ricœur cette tragédie devient celle d'*Œdipe Roi* et non d'*Œdipe inceste et parricide*. Et c'est la présomption du *roi* qui doit être dévoilée à travers la bougie qui éclaire et qui exprime le pouvoir de la vérité (pouvoir représenté par Tirésias, la figure du voyant). Œdipe devient ainsi une métaphore de la *tragédie de la vérité*, de la *tragédie de la raison* qui prend conscience de soi. Cette tragédie doit traverser la souffrance de la non-coïncidence de soi avec soi-même, lorsqu'une parole faible, mais éclairante, lui

²²⁹ Voir P. Ricœur, « Le conscient et l'inconscient », dans CI, p. 101-121, en particulier le § “La conscience comme tâche”.

dévoilera l'accoutrement du mépris propre à son immédiateté et à sa translucidité. Ainsi, lorsqu'il démontre que la conscience n'est plus *origine* mais *tâche*, Ricœur écrit que :

Œdipe n'est encore que l'*hybris* de la vérité, et c'est cette *hybris* qui est véritablement le ministre de sa propre condamnation. La culpabilité de cette *hybris* s'exprime dans la colère déchainée contre Tirésias ; ce n'est pas une culpabilité sexuelle, c'est la colère du non-savoir. [...] Cette culpabilité spécifique, intérieure au drame de la vérité, requiert un dévoilement spécifique. [...] Ainsi Œdipe n'est pas le centre d'où la vérité procède, mais Tirésias [...]. Cette figure du voyant est appelée par Sophocle lui-même le « pouvoir de la vérité ». [...] Cette connexion entre la colère d'Œdipe et le pouvoir de la vérité est le noyau de la tragédie véritable d'Œdipe. Ce noyau n'est pas le problème du sexe mais celui de la lumière. Apollon en est le symbole ; peut-être pourrions-nous dire que c'est le même Apollon qui appelle Œdipe à se connaître lui-même et qui incita Socrate à examiner les autres hommes et soi-même et à dire qu'une vie qui n'a pas été examinée n'est pas digne d'être vécue²³⁰.

La lumière de la vérité est comme une brume obscure qui éclaire ce que la lumière n'est pas, ce qui vit dans la nuit des sens, de l'entendement et de la volonté. On abordera seulement dans la troisième partie de cette thèse les analyses que Ricœur développe pendant les années soixante, en particulier dans *La Symbolique du mal*, et qui seront dédiées à la médiation par l'univers *symbolique* et *mythique*. On peut affirmer pour l'instant que, de la moitié des années soixante jusqu'à la moitié des années soixante-dix, l'enquête de Ricœur se focalisera sur le *langage*, des paroles, en passant par les discours, jusqu'aux textes (y compris les mythes) et aux œuvres, tandis que le symbole reviendra sur le fond. D'ici, Ricœur approfondira l'examen des disciplines du langage, en particulier il abordera l'étude des linguistiques et il se confrontera à la philosophie analytique (surtout à partir de 1970, lorsqu'il rentre en contact avec le milieu Américain, pendant son enseignement à New York et à Chicago). Dans cette phase, l'enquête sur le langage devient centrale et quasi supérieure aux autres intérêts, soit sous la forme de la discussion *critique*, par exemple dans la première partie du *Conflit des interprétations*, soit sous la forme d'une confrontation *créative*, par exemple dans *La Métaphore vive*. Toutefois, on peut affirmer que, qu'il s'agisse du symbole et de son geste, de la langue, de la parole, du discours, ou du texte, la question centrale reste toujours celle de la *signification* : du langage pour dire le monde, du langage pour dire l'expérience de l'homme dans le monde, du langage comme première *institution* et premier *instrument*, médium par excellence pour décrire et projeter la place que l'homme doit occuper dans le monde. Dès lors, dans le langage jaillit la question phénoménologique du *sens*, de l'orientation de l'homme dans ses différentes expériences vécues qui, comme on l'a vu auparavant, ne sont jamais immédiates, mais réclament un lent et un long déchiffrement, un travail chirurgical et archéologique de découverte des différents niveaux de signification. On verra comment l'herméneutique devient, au moins dans la philosophie du langage,

²³⁰ Cf. P. Ricœur, CI, p. 116-117.

un processus pérenne et inépuisable de réintégration du sens, qui compromet la philosophie réflexive comme cette opération particulière de distanciation et de réappropriation de soi, à travers un travail critique sur les signes, sur les paroles.

On s'arrêtera sur la première de ces médiations, celle qui s'effectue par les *signes*, en montrant son adhérence profonde et implicite avec la notion de transcendance héritée de Hadot, dans le double mouvement de décentrement et de recentrement de soi, qu'il faut effectuer dans les différentes pratiques, qu'il s'agisse du dialogue, de l'écriture, ou de la lecture. Avant de présenter un des exemples les plus efficaces, à mes yeux, de dialogue socratique pratiqué actuellement, il faut éclaircir le rôle du langage et analyser l'univers des signes comme le lieu et le médium de la description, de la connaissance et de la projection du sujet dans son rapport au monde, à l'autre et à la vérité.

Sans accepter les dérives idéalistes de ce système de pensée particulier, propre à l'aménagement et à la méthode de recherche structurale, Ricœur récupère l'apport de la linguistique structurale, par laquelle le *signe* devance le *sens*, tandis que la *structure* prime sur la *signification*. Principalement, il approfondit la position philosophique centrale dans la sémiologie propre à de Saussure, mais aussi aux reformulations réalisées par certains de ses disciples (Nikolaj S. Trubeckoj, Roman Jakobson, André Martinet), pour lesquels le langage est un système clos de signes, définissable et analysable à travers leurs différences internes, synchroniques et anonymes, virtuelles et non-historiques, cernées par le moyen d'une méthode combinatoire. Ce parcours de la *parole* conduit jusqu'à la *langue*, comme le jeu réductif du signifié et du signifiant. Toutefois, dès *Le Conflit des interprétations*, l'auteur s'installe à l'intérieur de ce milieu théorique en spécifiant qu'il veut envisager aussi le projet phénoménologique et herméneutique de la linguistique et de la philosophie du langage. Ces dernières disciplines n'analysent pas la linguistique de la *langue*, mais recherchent l'unité (logique, sémantique et pragmatique) du *discours*, sans emprisonner le sujet et le signifié à l'intérieur du système de la *langue*. Sur cette lancée, il approfondira la linguistique de la phrase de Émile Benveniste, en l'enrichissant et en la justifiant par des apports ultérieurs, provenant de la *phénoménologie du signifié* de Husserl et des analyses linguistiques de J.-L. Austin et de John Searle. Ainsi, il pourra exécuter une stratégie de délimitation de la sémiotique, au moment où il en déterminera aussi les limites propres à sa capacité de saisir le sens du message qu'on peut accorder au *discours*. En effet, le langage n'est plus conçu en tant que système virtuel, mais en tant que discours qui s'actualise comme un événement et qui se comprend comme un signifié, en tant qu'actualité d'un message.

De manière plus approfondie, en partant de la réflexion que Wittgenstein développe dans les *Recherches philosophiques* et relative au langage ordinaire et à l'importance des jeux linguistiques avec pour but des usages particuliers, Ricœur critique la conception exclusivement descriptive et dénotative (ou référentielle) du langage. Cela lui permettra d'approfondir la variété et la complexité

des usages linguistiques, en exposant comment le langage est capable d'établir d'autres modalités de référence à ce qui est autre que soi, en détronant la primauté de la représentation du monde propre au langage axiomatique et apophantique limité à l'usage instrumental et à la manipulation des objets. Husserl lui-même dédie la première partie de ses *Recherches logiques* au rapport entre *expression* et *signifié*. L'acte de parler est pour lui conçu comme un *dire quelque chose*. Le langage n'est pas seulement une forme close et rigidement structurée selon des règles déterminées de manière conventionnelle, mais il est aussi une *fonction* : il est un moyen de transmission d'un sens intentionné, il est le médium de l'*expression* du *message* propre au *discours*. Dans cette direction, Ricœur récupère aussi le programme de la philosophie analytique des *speech-act* de J.-L. Austin. Cette théorie des actes linguistiques démontre que les énoncés ont un effet, non seulement dénotatif, mais aussi *performatif*. Et le langage performatif ne décrit pas le monde, mais il *fait quelque chose*, il n'est pas seulement une structure, il est aussi un *dire*, un acte intentionnel propre au sujet qui intentionnellement s'exprime²³¹. En poursuivant ses analyses, Ricœur explicite aussi cette relation substantielle établie entre la *signification* et le *sujet* phénoménologique, tel un sujet intentionnel : au *dire* on enlace toujours un *vouloir dire*. Cela signifie que le sujet n'est jamais saisi au-dehors de l'expérience linguistique, car il n'est pas un être abstrait, un fondement posé à l'extérieur du langage, il est une instance du discours qui permet au système virtuel de la langue de s'effectuer et de s'exprimer dans la *parole*²³². Par conséquent, le sujet ne peut pas dissimuler ni éviter le travail interprétatif des signes, qui constituent tous ses discours. Bref, la phénoménologie rencontre et enrichit l'instance du langage dans trois domaines fondamentaux : en premier lieu, dans la considération de la *signification*, telle une théorie porteuse de la *description* phénoménologique ; en deuxième lieu, dans la considération du *sujet*, tel un *détenteur* d'une telle signification ; enfin, dans la réduction transcendantale, en tant que lieu de l'*opus* d'un sujet interprétant, où le langage expose son ouverture à l'égard d'une réalité extralinguistique. En effet, le discours est conçu comme une instance qui ne possède pas uniquement un *réfèrent* (un sujet, même s'il est médiatisé par les signes) et un *interlocuteur* (l'autre ou les autres), mais aussi une *référence* au monde et à l'être. Voici la définition que Ricœur nous donne du discours, dans lequel « quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose²³³ », sur la bases des règles communes.

On peut remarquer l'importance donnée par Ricœur au *qui parle*, au *qui reçoit* le message, à *ce dont on parle*, mais aussi aux règles structuralistes et parfois analytiques²³⁴. Toutefois, il faut préciser que pour notre philosophe il ne s'agit d'une juxtaposition ni simple ni facile, mais d'une véritable

²³¹ Voir P. Ricœur, « Herméneutique et structuralisme », dans CI, p. 64-97.

²³² *Ibid.*, p. 84 et suiv.

²³³ Cf. P. Ricœur, RF, p. 40.

²³⁴ Voir aussi P. Ricœur, « La question du sujet : le défi de la sémiologie », dans CI, *op. cit.*

médiation dialectique entre *sémiologie* et *sémantique*, en direction de la compréhension du code linguistique et du message du discours. Le langage est donc conçu comme un *système*, mais aussi comme une fonction de *médiation* entre le soi et le monde, entre le soi et autrui, entre le soi et soi-même. Le langage est conçu comme la capacité du sujet à dire une réalité du monde, au moment où il advient et où il se réalise en tant que sujet, dans son même discours. Et Ricœur affirme que :

L'expression même : instance de discours, indique assez qu'il ne suffit pas de juxtaposer une vague phénoménologie de l'acte de parole à une rigoureuse linguistique du système de la langue, mais qu'il s'agit de *nouer* langue et parole dans l'œuvre du discours [...]. Hors de cette référence à un individu particulier qui se désigne lui-même en disant *je*, le prénom personnel est un signe vide dont n'importe qui peut s'emparer : le prénom attend là, dans ma langue, comme un instrument disponible pour convertir cette langue en discours, par l'appropriation que je fais de ce signe vide²³⁵.

Il y a un lien indissoluble entre langage en tant qu'*objet de science*, comme une donnée analytique mise à notre disposition (le niveau structurel), et le langage en tant que *sujet révélateur* et réalité vivante, comme un *dire ontologique* (le niveau existentiel). L'analyse qui observe le côté *objectif* de la langue est nécessaire, mais pas suffisante, car elle doit être intégrée avec une vision capable d'en évaluer aussi le côté *subjectif*. Ainsi, le défi de la sémiologie est reçu, même si dans l'analyse du langage l'auteur englobe la contribution objectivante du structuralisme – linguistique structurelle, structuralisme philosophique, linguistique post-structurelle. En particulier, la réflexion se concentre et se condense autour de la notion de *discours*, notion capable d'inclure à la fois la *structure* et l'*événement*, la *langue* et la *parole*, le *signifiant* en tant que noèse ou *acte illocutoire* (le contenu subjectif, ce que celui qui parle fait en parlant) et le *signifié* en tant que noème ou *acte locutoire* (le contenu propositionnel, l'intentionnalité objective de la phrase), à la fois le *sens* et la *référence*. Dans le langage sont aussi bien impliqués le contenu (la *vérité de contenu*), ce que le sujet entend dire et la manière dont il s'engage dans son *vouloir-dire* (la *vérité de reconnaissance*, la *véracité*). Dès lors, le sujet est toujours impliqué dans son acte de langage et, comme le dit Ricœur :

...la référence au monde et la référence à soi, ou, comme nous le disions plus haut, la monstration d'un monde et la position d'un *ego*, sont symétriques et réciproques. Aussi bien ne saurait-il y avoir de visée du réel, donc de prétention à la vérité, sans l'auto-assertion d'un sujet qui se détermine et s'engage dans son dire²³⁶.

L'identité même du sujet est en jeu dans l'utilisation de la parole. Ainsi, l'auteur vise l'herméneutique du « Je suis » et il affirme que :

Tel est, après le défi sémiologique, le véritable « retour au sujet ». Il n'est plus séparable d'une médiation

²³⁵ *Ibid.*, p. 250-251.

²³⁶ Cf. P. Ricœur, CI, p. 256.

sur le langage, mais d'une médiation qui ne s'arrête pas en route ; d'une médiation qui franchit le seuil du sémiologique au sémantique ; pour cette considération, le sujet instauré par la réduction n'est rien d'autre que le commencement d'une vie signifiante, la naissance simultanée de l'être-dit du monde et de l'être-parlant de l'homme²³⁷.

L'univers des signes ne représente pas uniquement le siège privilégié de la compréhension de soi, il offre aussi le moyen de se constituer et de se transformer soi-même, de se cacher et de se dévoiler, de se masquer et de se réaliser, face à l'autre et face à soi-même, car les signes sont les médiums à travers lesquels une existence tente sans cesse de se situer et de se projeter, par son auto-explication et son auto-connaissance. Ricœur arrive ainsi à proposer son hypothèse de travail, en conclusion de son essai sur « La question du sujet : le défi de la sémiologique », où il affirme que : « Telle est mon hypothèse de travail philosophique : je l'appelle la *réflexion concrète*, c'est-à-dire le Cogito médiatisé par tout l'univers des signes²³⁸. »

Le langage est ainsi assumé dans sa fonction de médiation, comme pour Wittgenstein, il devient un médiateur entre l'homme et le monde, entre l'homme et l'homme, entre l'homme et soi-même. On reconnaît ici une analogie avec les transcendances cernées par Hadot dans la philosophie antique : la transcendance vers le monde, la transcendance vers l'autre et la transcendance vers soi. Selon Ricœur, la tâche philosophique s'articule dans trois directions : dans le langage qui se dépasse vers le monde, en tant que moyen par lequel on exprime, on se représente et on habite le monde, en tant qu'explicitation de sa propre vision du monde et réalisation de sa propre dimension ontologique ; dans le langage qui se dépasse vers un autre, vers une communauté intersubjective en dialogue, dans la possibilité de pouvoir penser ensemble en se référant aux mêmes choses grâce à l'*institution* du langage ; dans le langage qui se dépasse vers le soi, vers la vérité du discours sur soi-même, dans la compréhension de soi-même. En effet, comme il l'écrit :

Pour nous qui parlons, le langage n'est pas un objet, mais une médiation. Et cela en un triple sens : il est d'abord médiation de l'homme vers le monde ; autrement dit, il est ce à travers quoi, par le moyen de quoi nous exprimons la réalité, nous nous la représentons, bref avons un monde. Le langage est encore médiation entre l'homme et l'homme. C'est dans la mesure où nous nous référons ensemble aux mêmes choses que nous nous constituons comme communauté linguistique, comme un « nous ». [...] Enfin le langage est médiation de soi à soi. C'est à travers l'univers des signes, des textes, des œuvres de culture, que nous nous comprenons nous-mêmes²³⁹.

Ainsi que dans la philosophie antique, ces trois médiations et transcendances sont distinguables seulement de manière abstraite car elles s'appartiennent de manière indissoluble : « Pour dire la même chose autrement, les trois dimensions du langage : sa dimension ontologique (référence au

²³⁷ Cf. P. Ricœur, CI, p. 257.

²³⁸ Cf. P. Ricœur, CI, p. 260.

²³⁹ Cf. P. Ricœur, « Philosophie et langage », dans *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, n° 4, 1978, p. 454.

monde), sa dimension psychologique (rapport à soi), sa dimension morale (rapport à autrui) sont rigoureusement cooriginaires²⁴⁰. » Le langage ne cesse de produire du sens et de révéler l'être. Donc, à travers une pratique philosophique centrée sur l'utilisation du langage, à travers un dialogue critique, le sujet peut réaliser ces médiations et se modifier profondément car, « ce que le langage *change*, c'est simultanément notre vision du monde, notre pouvoir de communiquer et la compréhension que nous avons de nous-mêmes²⁴¹ ».

Il est toutefois fondamental de pouvoir maintenant observer comment cette dynamique se réalise à l'intérieur de cette pratique philosophique qui tente de récupérer et de renouveler le *dialogue socratique*, avec les enfants et les adultes, avec les philosophes et avec ceux qui ne sont pas initiés à la philosophie, dans des ateliers philosophiques, ou toutes les fois que la vie en donne l'occasion. Une des rencontres pour moi les plus surprenantes, mais aussi les plus déconcertantes et déstabilisantes, remonte au début de mes recherches sur les nouvelles pratiques philosophiques, lorsque j'ai participé à mon premier atelier conduit par le philosophe pratiquant O. Brenifier, auprès de l'*Institut des pratiques philosophiques*, à Argenteuil (France). O. Brenifier conduit des séminaires sur le dialogue socratique, une pratique dialogique de groupe, empruntée aux anciens *logoi sokratikoi*. Pendant ce séminaire, bien que je n'eusse jamais, jusqu'à ce moment, fréquenté ou approché le monde des pratiques philosophiques, j'ai soudainement compris que cette forme si particulière de dialogue impliquait aussi bien les compétences logico-argumentatives de la pensée de chacun, propre au bien parler et au bien penser (interroger, conceptualiser, synthétiser, problématiser, etc.), que les attitudes les plus individuelles. En effet, dans un tel dialogue, l'intégrité de la personne est engagée et mise inlassablement en question : la confiance et la capacité critique, celle qu'on exerce à l'égard de soi ou d'autrui, ses propres principes philosophiques et sa propre conduite éthique, sa disposition mentale, nécessaire pour prendre conscience de son propre point de vue subjectif et pouvoir ainsi se distancier de soi-même, en écoute et avec ironie, en rencontrant autrui et la vérité. D'ailleurs, une telle vérité est conçue dans le dialogue socratique comme une construction plurielle, un effort collectif toujours révisable, elle est placée au carrefour entre le *logos* universel et la *liberté* individuelle. Toutefois, dans un espace partagé, où on est appelé à *inter-agir* pour apprendre à penser et à raisonner, à parler et à écouter, la parole dévient le champ à la fois d'une rencontre et d'une collision corps-à-corps, porteuse des contradictions et des dilemmes, creuset des démasquements et des dévoilements inattendus. Dans ce sens, ce dialogue implique un déracinement profond par rapport à ses propres habitudes de pensée et à ses propres habitudes de communication, il oblige à prendre conscience de

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 458.

²⁴¹ Cf. P. Ricœur, « Poétique et symbolique », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome I, 1982, p. 40.

sa propre vision des choses et du monde, de son propre horizon subjectif toujours partiel et faillible, pour pouvoir enfin les transcender, les apaiser.

Pour cette raison, j'apercevais une irritation souterraine, une impulsion à la fuite qui m'aurait reconduit à mes conversations quotidiennes qui se tiennent souvent sur des malentendus esquivés ou sur une tolérance insuffisante aux équivoques, ignares des mouvements secrets et profonds qui les animent. Néanmoins, j'ai pris parti au dialogue, en essayant d'en comprendre règles et finalités, en jouant le jeu, comme une chose pour moi très sérieuse. Je ne savais pas encore qu'après plusieurs années de pratique l'instrument ironique et critique du dialogue socratique m'aurait révélé le secret de la légèreté, car il aura permis d'éclaircir certains de mes doutes et d'exprimer un peu plus ma pensée, en démêlant les structures intriquées de ma complexité, lorsqu'il dévoilait mes principes philosophiques et psychiques implicites, mes présupposés éthiques et humaines, mes peurs et mes ambitions. Je ne savais pas encore que l'exercice qui permet de se réconcilier avec ses paroles et avec ses contradictions m'aurait délivrée d'un sens de culpabilité qui réclame de ne pas se tromper, jamais, parce que face à l'erreur il tremble et il punit. En effet, pendant ce premier séminaire la virulence de mes réactions m'envahissait : la peur d'être jugée, qui me conduisait à apercevoir le pratiquant comme un ennemi ; l'irritation de ne pas pouvoir m'exprimer ou m'expliquer ultérieurement, car je n'acceptais pas la réalité limitée et relative de mes paroles, ainsi que les contradictions inhérentes à ma pensée ; le désir de me réfugier dans mon for intérieur, comme un vouloir fuir de moi-même, sans prendre conscience de mes attitudes, du geste de mon corps et du timbre de ma voix. Sans me laisser m'emporter dans cette confusion, j'ai décidé d'écouter ma curiosité : je ne connaissais pas encore les modalités de ce jeu étrange, avant de l'évaluer ou de le marquer d'inefficacité ou d'injustice, j'ai évalué nécessaire de devoir essayer au moins de le comprendre, d'en dévoiler les intentions. D'ailleurs, mes réactions étaient là pour me dire que cette pratique me touchait et que pour cette seule raison elle aurait pu ébranler, ou bouleverser, mes structures de pensée, en montrer raisons et limites. Qu'y a-t-il d'erroné dans une telle démarche ? Que pourrait-il arriver de si dangereux ?

Peu à peu, j'ai commencé à jouir de l'art de raisonner (donner raison à mon dire, comprendre la parole de l'autre, changer d'avis, assumer ma place, quitter mon intention). En effet, la fatigue initiale relève du manque d'habitude à utiliser sa propre pensée comme un moyen utile pour prendre des décisions, exprimer des jugements, donner raison de son propre choix, pour cerner, formuler, et résoudre ses propres problématiques, en s'exerçant à nommer et à valoriser la complexité ou la fragilité elle-même, en la confrontant dans un espace où la vérité n'est plus conçue comme une donnée préalable qu'il faut dévoiler (*l'alētheia* de Platon), mais comme la recherche d'un accord qui rejoint la responsabilité et l'effort de tous. L'espace qu'initialement je sentais comme limitant, en réalité, engendrait un milieu protégé et démocratique à l'intérieur duquel chacun était appelé à transcender

soi-même, comme condition unique et nécessaire pour pouvoir accueillir la parole de l'autre, pour pouvoir écouter la parole de tous. Dès lors, j'ai compris que le dialogue socratique se présente comme un dispositif éducatif puissant, qui garantit la participation démocratique au savoir, comme une pratique véritable qui, en acceptant les règles communes du *logos* universel (en créant une communauté linguistique, le *Nous*), garantit la liberté de tous et de chacun.

La frustration que l'on perçoit est engendrée par la requête incontournable de faire taire son petit moi, comme une condition nécessaire pour pouvoir prendre conscience de son propre horizon herméneutique subjectif, en reconnaissant ses propres limites et ses imperfections, ses propres principes et ses contradictions, en s'acceptant dans sa propre humanité, sans se sentir humilié ou emporté par la nécessité de devoir supporter le deuil d'un « Je » qui n'est pas non plus le maître chez lui, car il se dépossède comme centre et origine de sa pensée ; il devient une tâche. Pour qu'il soit possible de rencontrer l'autre (et réaliser la transcendance vers l'autre), il faut avoir déjà travaillé sur soi et avoir ainsi effectué la première transcendance fondamentale : celle du discours vrai.

Une attitude de confiance et d'écoute – qui indique le fait de faire crédit à l'autre, au lieu de le percevoir comme un ennemi contre lequel il faut défendre sa propre idée – a ainsi pris la place d'une posture qui m'induisait à me replier sur moi-même, sur mes tortuosités inconscientes. En effet, au moment où l'on accepte de se mettre en question soi-même, on se donne la possibilité de se distancier de soi, pour pouvoir s'observer, en retrouvant les principes et les catégories qui constituent le squelette de sa propre *forma mentis*. Cette structure peut nous étonner ou nous faire peur, mais en la comprenant, en cernant son propre centre, on s'exerce à une acceptation philosophique de soi et de ses limites. En s'aliénant dans le dialogue, au-delà de la simple discussion ou du simple monologue affirmatif, on engendre la possibilité de se retrouver, au terme d'une médiation qui traverse la pensée et la parole d'autrui, dans l'écoute réciproque. J'ai essayé d'écouter mes paroles et de les écouter avec les oreilles de l'autre jusqu'à intérioriser leurs partialités et leurs fractures, jusqu'à désirer quitter mes propres certitudes. Mes paroles sont devenues toujours moins virulentes, toujours plus claires, je les ai reconnues dans leur *chair* ; ma vision du monde m'a dévoilé mes illusions et mon éparpillement. Le jeu est resté sérieux, mais pas trop ! Mes paroles me conduisaient à moi-même, à la merveille que l'on éprouve en accueillant des signifiés et des implications que l'on n'aurait jamais pu accepter. Mes paroles possèdent un *ailleurs*, cette « impensé » que je n'aurais jamais pu reconnaître, et pas non plus accueillir, par mes seules oreilles, par mes seules paroles.

Donc, le dialogue socratique est utilisé par O. Brenifier comme un instrument et un médium critique du langage qui aide à comprendre ce que l'on est et ce que l'on pense, en permettant de transformer notre vision du monde et notre rapport à l'autre. Cette pratique se présente comme une instance critique et démystifiante, capable de mettre en mouvement la conscience de soi, de la

conduire vers une intimité qui consent à envisager le même sujet pensant comme l'objet de la pensée, à l'intérieur d'une médiation qui devient le lieu de l'immédiateté, d'une immédiateté qui, après s'être éclipsée, se redécouvre et se réapproprie de soi, en tant que consciente et réfléchie. En ce sens, cette *voie longue* traverse les cohérences et les conflits qui marquent notre discours, ses ouvertures et ses rigidités, l'extension et les limites de nos paroles. D'ailleurs, un des présupposés les plus fondamentaux de la pratique du dialogue socratique, ainsi réactualisé, consiste dans le fait que de nombreux doutes, questions, problématiques et tensions qui nous habitent et qui souvent nous inquiètent, nous immobilisent ou nous partagent, trouvent réponse à l'intérieur de nous-mêmes, avant n'importe quel autre lieu. Hadot lui-même affirme que :

Socrate dit et répète qu'il ne sait rien, qu'il ne peut rien apprendre aux autres, que les autres doivent penser par eux-mêmes, découvrir leur vérité par eux-mêmes [...]. Ici encore le savoir n'est pas une série de propositions, une théorie abstraite, mais la certitude d'un choix, d'une décision, d'une initiative ; le savoir n'est pas un savoir tout court, mais un savoir-ce-qu'il-faut-préférer, donc un savoir-vivre²⁴².

Dès lors, le but principal de la pratique philosophique consiste à aider le sujet à penser par sa propre tête, selon l'art de la maïeutique. Il s'agit d'utiliser et de réanimer sa propre pensée, dans ses fonctions critiques et argumentatives, dans l'ouverture qui lui permet de réunir l'*universel* et le *particulier*, l'*être* et le *devenir*, au moment où le sujet renonce à s'hypostasier soi-même, en refusant de se refermer sur ses propres certitudes. Toutefois, lorsqu'on s'entraîne à penser et à mettre à l'épreuve sa pensée, on découvre que les obstacles que l'on rencontre, et qui bloquent la fluidité et l'élasticité de la pensée, sont causés par ses propres peurs et ses propres rigidités, par ses illusions et ses contradictions, souvent inconscientes et cachées. Il s'agit alors de prendre conscience de soi : pour réaliser cette conscience il faut que le moi se décentre et se distancie de lui-même, afin de se découvrir comme un lieu opaque de conflits et de tensions, comme un espace de médiation et d'ouverture. Ainsi, le dialogue vise à la transcendance de la vérité, vers le discours vrai, vers la recherche de sa propre vérité, en supportant de manière philosophique la frustration qui consent à se détacher de son propre moi narcissiquement enfermé dans ses convictions préjudicielles et irréfléchies, afin de s'ouvrir à l'écoute de l'autre en soi et au-dehors de soi, dans le « langage en fête²⁴³ ».

Les interlocuteurs acceptent ainsi de se charger d'un effort, en s'accordant aux exigences rationnelles du discours sensé, représenté par le *logos*. En fait, même s'il s'agit d'un véritable corps-à-corps, le dialogue ne s'exprime pas comme une lutte indiscriminée dans laquelle les plus habiles des individus dans l'art de la parole et de l'argumentation impose son point de vue. Il s'agit, au contraire, de parvenir à autoriser ensemble certaines positions, d'établir un accord entre les

²⁴² Cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie*, op. cit., p. 60-62.

²⁴³ Cf. P. Ricœur, CI, p. 97.

interlocuteurs et de le renouveler à chaque étape de la discussion. Ainsi, le locuteur apprend à se mettre à la place de l'autre, à dépasser son propre point de vue singulier et à avancer uniquement quand l'autre aura donné son accord, en affirmant partager une certaine proposition. Sans doute, grâce à cet effort sincère, les interlocuteurs découvrent une vérité indépendante d'eux, alors que le *logos* ne représente pas une sorte de savoir absolu, mais le résultat d'un *dialoguer* qui n'est pas réalisable si on n'est pas disposé à reconnaître la présence et les droits des interlocuteurs, si on n'est pas prêt à sortir de son propre point de vue individuel. D'ailleurs, Hadot affirme que :

Pour que s'instaure un dialogue qui conduise l'individu comme le disait Nicias, à rendre raison de lui-même et de sa vie, il faut que celui qui parle avec Socrate accepte avec Socrate lui-même de se soumettre aux exigences du discours rationnel, disons : aux exigences de la raison. Autrement dit, le souci de soi, la remise en question de soi-même ne naissent que dans un dépassement de l'individualité qui se hausse au niveau de l'universalité, représentée par le *logos* commun aux deux interlocuteurs²⁴⁴.

Pour cette raison, le dialogue est aussi un exercice qui apprend à mourir parce que, comme on peut l'apercevoir dans le récit qui relate la mort de Socrate, présentée dans le *Phédon*, le « je » transcende son individualité la plus factice et inauthentique²⁴⁵.

Il faut préciser que cet instrument critique et démystifiant se révèle nécessaire car le sujet découvre qu'il ne se possède pas de manière immédiate et transparente. Encore irréfléchi, sans une herméneutique de son individualité particulière, il est victime de sa fausse conscience, d'un mensonge qui concerne sa nature même et qui dérive de l'illusion qui s'insinue de manière sournoise et attirante, mais qui bientôt se révèle comme une méprise dangereuse. En lien avec la philosophie réflexive de style phénoménologique et herméneutique de Ricœur, on fait appel ici à une œuvre critique et dialectique capable de démasquer les représentations infidèles de soi, jusqu'à intégrer le négatif. Pour ce faire, le dialogue socratique se soutient de la fonction critique, en tant que dispositif utilisé pour travailler sur les préjugés, sur les illusions, sur les démasquements de la mémoire, en tant que mystifications de la conscience enfermée dans des autoreprésentations fictives, dans de fausses reconstructions narratives et mythiques qui lui permettent d'omettre peurs et angoisses, en conjurant l'impensable. En particulier, conçu comme instrument logique et utilisé pour problématiser ses propres questions, conçu comme un instrument critique et employé pour évaluer ses propres réponses et ses propres affirmations, le langage permet de reconnaître et ensuite d'accepter, dans une véritable *herméneutique du soi*, sa propre facticité, son caractère, sa finitude, son imperfection, l'univers de ce qu'avec Ricœur on a baptisé involontaire, et qui est enfermé jusqu'à l'intérieur de ses propres paroles. Il n'est pas question ici d'admettre ou de s'adapter à un parcours déjà tracé, ou d'incorporer les

²⁴⁴ Cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie*, op. cit., p. 60.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 110 ; voir aussi Platon, *Phédon*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1241-1297, surtout 115b et suiv.

normes déjà établies, mais d'entreprendre un chemin personnel qui permettra de voir ce qu'on ne voit pas, ce qu'on ne veut pas voir parce qu'intolérable ou invivable. Il s'agit d'intégrer ce qui constitue sa propre individualité.

Après avoir montré que l'obscurité ne concerne pas seulement l'inconscient mais le conscient lui-même, il faut aussi élucider le sens de l'illusion et du mensonge qui accable le sujet. Ici on peut proposer certaines des analyses que François Noudelmann présente dans son dernier livre, *Le Génie du mensonge*²⁴⁶. Pour F. Noudelmann le mensonge qui fascine le plus et qui inquiète le plus est celui involontaire et non intentionnel, on pourrait dire celui d'Achille²⁴⁷. Ce mensonge est inconscient et s'exerce avant tout à l'égard de soi-même, et c'est ainsi que « le mensonge devient là une question immense qui dépasse les jugements moraux ou juridiques²⁴⁸ ». Notamment, il est indispensable de récupérer la distinction établie par F. Noudelmann entre le mensonge qui démasque et manipule la réalité et le mensonge qui invente et crée une nouvelle réalité. Dans le premier cas, le mensonge garde un fond de vérité, « la vérité continue de travailler au cœur du déni²⁴⁹ ». Dans le second cas, le mensonge étale « la propension de tout sujet à surinvestir un concept, à s'identifier à lui et à se transformer en son preux chevalier²⁵⁰ », jusqu'au risque de glisser dans le délire de la personnalité.

Dans le premier cas, avec le mensonge qui manipule la réalité, on peut affirmer qu'il ne s'agit pas de « renier » ou de « combattre », moralement ou de manière idéaliste, contre ses propres mensonges, ses illusions ou ses contradictions. On travaille sur eux et à partir d'eux, pour retrouver le dire de la parole, au moment où on découvre la fracture originale qui la caractérise dans le cœur de sa relation avec ce qui est autre que soi, sans pour autant la nuancer dans des sophismes sans consistance. En fait, comme le dit F. Noudelmann : « L'opacité des raisons qui nous font agir conduit à interroger le devoir de vérité non seulement à l'égard d'autrui mais aussi à l'égard de soi²⁵¹. » On poursuit l'idéal de l'*alētheia* platonicienne, de la vérité conçue comme un dévoilement de quelque chose qui, malgré son état embryonnaire doit encore être exhumée, portée en-dehors de la caverne de ses propres ombres, de ses images et de ses fantômes. En même temps, on tente de célébrer aussi le *dire-vrai* que Foucault a reproposé dans *Le Courage de la vérité*, pendant son dernier cours au Collège de France tenu en 1984²⁵². Foucault présente une étude des procédures de la *véridiction*, à travers les opérations par lesquelles un sujet se constitue dans son discours vrai. On réaffirme, donc, l'idéal de

²⁴⁶ Cf. F. Noudelmann, *Le Génie du mensonge*, Paris, Max Milo, 2015.

²⁴⁷ Voir Platon, *Hippias Mineur*, dialogue dont le sujet porte sur le mensonge, en particulier, sur qui d'Ulysse ou d'Achille a eu une meilleure relation avec la vérité, une meilleure conduite éthique. Voir surtout 364b et suiv.

²⁴⁸ Cf. F. Noudelmann, *Le Génie du mensonge*, *op. cit.*, p. 16.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 38.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 42.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 58.

²⁵² Voir M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, Paris, Seuil/Gallimard, 2009.

la *parrésia* grecque (de la *parrhèsia*, du franc-parler), de cette vérité qui ne craint aucun regard, y compris celui du pouvoir tyrannique. Par conséquent, cette vérité s'exprime et se manifeste, elle dit toutes les choses comme elles sont, sans fictions, tout comme dans la confession ou dans l'examen de conscience, au risque de déplaire ou d'indisposer. Toutefois, dans le dialogue socratique qu'on propose ici, on identifie, on nomme et on valorise la même faillibilité, au-delà des illusions narcissistes et de la présomption de la vérité (propre au *Roi*), on affirme aussi le courage du mensonge, conscient que la vérité et la fausseté sont inséparables, comme la lumière diurne et l'ombre nocturne. Comme F. Noudelmann l'écrit :

« Le seul courage serait de s'avouer le mensonge », suggérait Nietzsche dans *Par-delà le bien et le mal*. Dès lors que le mensonge est admis comme tel et sort de l'opposition binaire avec la vérité, le vrai et le non-vrai tiennent ensemble. Le courage de la vérité ne s'entend plus alors comme l'attitude exemplaire de penseurs antiques. Il ne constitue pas non plus l'horizon éthique d'un style de vie. Il est une expression suspendue à l'impossibilité de dire le vrai une fois pour toutes et aux tours mensongers que le parleur exerce pour les autres et pour lui-même²⁵³.

Et c'est à partir de là que le doute s'engendre ; à l'intérieur du tragique de la vérité se réalise la même possibilité de s'exercer à la transcendance dans la recherche de la vérité, conscient de ne pouvoir jamais l'atteindre. D'ailleurs, ce mouvement implique une critique capable de récupérer son autre, dans un mouvement dialectique toujours renvoyé : le mensonge n'est plus réduit au pôle négatif du vrai, parce que, en aiguillonnant et en reprochant, en provoquant doutes et réflexions, en proposant des questions et dévoilant des contradictions, en démasquant schémas et désirs, affects et imaginaires avec lesquels les concepts mêmes s'ornent et se dissimulent, celui-ci déplace ou dépayse le sujet et le pousse à la mise en question de soi-même, à la problématisation de ses principes et de ses conduites. Par le moyen de ses mensonges, de l'opacité et de l'illusion qui circulent dans ses propres mots, on peut arriver à se voir comme étranger à soi-même, on peut prendre ses distances à l'égard de ses convictions et formuler enfin la question : qui suis-je ? Cette mise en question devient la voie vers une prise de conscience plus humble, mais aussi plus mûre, car, comme l'explique F. Noudelmann : « Ce soupçon nous conduit à mettre en suspense le sens d'un énoncé, à penser l'investissement psychique des concepts, à entendre la voix qui sous-tend l'affirmation d'une idée et l'affirmation de soi dans cette idée²⁵⁴. » Le doute qui naît de la non-transparence de la conscience, représente le catalyseur de la pensée, un défi lancé à sa capacité d'observer et d'engendrer des visions des choses et du monde. En particulier, on verra qu'il s'agit d'un travail du négatif, de la possibilité de distinguer ses principes, ses incertitudes, ses peurs, ses désirs et ses illusions, de la possibilité de

²⁵³ Cf. F. Noudelmann, *Le Génie du mensonge*, op. cit., p. 90-91.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 91-92.

les scruter pour épanouir cette capacité plus originale du penser autrement, de s'imaginer autrement. En effet, comme l'affirme O. Brenifier :

Nietzsche dit : « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » Bien que la provocation tranchante de Nietzsche ne soit pas comme le patient questionnement socratique, les deux se rencontrent dans la même idée : il ne faut pas se laisser emprisonner par ses propres pensées. [...] Donc, si nous devons penser, nous devons devenir étrangers, quelqu'un d'étranger à soi-même, nous devons nous aliéner de notre être pour pouvoir être véritablement. Ces hypothèses constituent le noyau de la fonction de la philosophie telle que nous la concevons et sont à la base de la pratique philosophique elle-même²⁵⁵.

Ainsi, le mensonge initie le sujet à ce que O. Brenifier appelle la *voie négative* de la pratique philosophique²⁵⁶, conçue comme l'ironie socratique qui dit le contraire de ce qu'elle dit, qui prêche le faux pour apprendre le vrai, qui affirme l'impossibilité de sortir du mensonge, parce que la vérité ne peut pas être connue. Bref, comme on lit chez F. Noudelmann : « Il faut parler, il faut penser, écrire et vivre le mensonge pour échapper à la témérité d'un sujet qui se croit dans le vrai, indemne de toute illusion²⁵⁷ », comme Tirésias, il faut être aveugle pour voir ce que le Roi ne voit pas, pour devenir un voyant qui n'a plus la présomption de posséder la lumière de la vérité. Au long de la voie négative, il faut intégrer le mensonge pour penser l'impensable, jusqu'à toucher l'absurde, jusqu'à désapprendre ce qu'on croit savoir, pour délivrer la pensée de ses cristallisations.

Toutefois, c'est grâce à la parole que l'homme peut dire soi-même, qu'il peut communiquer et penser avec les autres, qu'il peut se rapporter au monde, en façonnant sa même *Weltanschauung*. Les paroles disent ce que l'on voit, ce que l'on pense et ce que l'on est :

En ce sens – dit O. Brenifier – accepter sa parole ou ses mots comme l'expression de sa pensée, plus encore comme la substance même de la pensée (Hegel), ou comme les limites de la pensée (Wittgenstein), est l'équivalent psychologique ou philosophique d'accepter ce que nous avons fait, ce que nous avons accompli, comme la réalité de ce que nous sommes (Sartre)²⁵⁸.

Donc, se réconcilier avec ses propres paroles signifie les accepter et les voir pour ce qu'elles sont, pour ce qu'elles manifestent, sans les manipuler de manière indiscriminée, afin de leur accorder des significations ou des vertus qu'en réalité elles ne possèdent pas. De plus, le fait de se réconcilier avec ses paroles indique que l'on accepte qu'elles soient l'expression de notre point de vue particulier, signifie que l'on prend conscience de sa propre herméneutique individuelle, celle qui constitue le sujet comme cet être unique et singulier. En effet, la parole dite est dite, elle se peint d'une certaine

²⁵⁵ Cf. O. Brenifier, *Filosofare come Socrate. Teoria e forme della pratica filosofica con i bambini e gli adulti*, Milano, Ipoc, coll. « Dialogos », 2015, p. 12 (trad. pers.).

²⁵⁶ *Ibid.*, en particulier le paragraphe « Filosofia negativa », p. 7-14.

²⁵⁷ Cf. F. Noudelmann, *Le Génie du mensonge*, op. cit., p. 275.

²⁵⁸ Cf. O. Brenifier, « Philosopher, c'est se réconcilier », op. cit.

tonalité, suit un souffle et un rythme propres, assume et se façonne selon une forme spécifique, véhicule une manière d'être particulière, une perspective qui ne pourra pas être autre chose que soi, malgré les différentes interprétations, elle représente quelque chose de défini, la limite et les frontières d'une certaine réalité. D'ailleurs, le langage que l'on utilise est l'expression de ce que l'on est, car il indique la manière avec laquelle on conçoit et on voit le monde, les désirs et les symboles qui influencent ses propres conceptions. Pour cela, on fait appel à un travail avec le négatif : toute parole qui affirme nie en même temps, elle indique et définit tout en discriminant et en séparant le chaos infini et primordial dans lequel on serait plongé sans un travail de subdivision opéré à travers des catégories et des principes universaux. D'ailleurs, la parole nie aussi ce qu'elle ne dit pas, ce qu'elle pourrait encore dire, ce qu'elle exclut, par préférence, par choix, par omission ou parce qu'elle le relègue au niveau inférieur, bref, elle représente une perte par rapport à la virtualité illimitée d'une pensée qui, n'étant pas encore exprimée, peut encore tout, en restant indéterminée et ouverte sur l'infini du possible. Mais cette pensée est inexistante, car elle manque de ce qui qualifie l'existence : la détermination. Et c'est précisément cette détermination, cette perspective subjective et limitée, partielle et faillible, que l'auteur des paroles souvent refuse.

Se réconcilier avec ses paroles signifie voir aussi bien ses ouvertures que ses rigidités, ses convictions et ses trahisons, ses principes et ses illusions, qui influencent sa conduite pratique, afin de découvrir ce qu'on cache jusqu'à soi-même. En effet, nos paroles sont ce qui nous appartient le plus mais, dès qu'elles sont communiquées, elles ne semblent plus être nos. Nous percevons la prise d'autrui comme inadéquate : nous voyons chuter nos paroles à l'intérieur des appropriations indues ou à l'intérieur des interprétations qui jamais ne semblent satisfaire notre réelle intention. Paradoxalement, nous réclamons une attention, une communication qui prenne le temps d'écouter nos affirmations et de les envisager en tant que nos, nous voulons nous exprimer et nous voulons que l'autre nous écoute ; en même temps, nous redoutons qui s'intéresse vraiment à notre parole, car c'est en ce moment qu'elle semble devenir étrangère, qu'elle est décontextualisée et qu'elle peut arriver à révéler notre horizon subjectif particulier, mais aussi nos contradictions, les fractures entre soi et soi-même. La parole nous expose. D'ailleurs, c'est en ce moment que la parole peut affirmer ce qu'on n'a pas dit, ce qu'on ne désire pas dire, les mensonges qu'on se dit à soi-même. Pour cette raison, le dialogue socratique engage en profondeur, en heurtant et en éduquant patiemment le désir, si humain, d'*expression* et de *reconnaissance*. Comme le dit Hadot, en ce qui concerne le dialogue socratique antique :

Le dialogue socratique apparaît donc ainsi comme un exercice spirituel pratiqué en commun qui invite à l'exercice spirituel intérieur, c'est-à-dire à l'examen de conscience, à l'attention à soi, en bref au fameux

« Connais-toi toi-même ». Si le sens originel de cette formule est difficile à discerner, il n'en reste pas moins qu'elle invite à un rapport de soi à soi qui constitue le fondement de tout exercice spirituel²⁵⁹.

L'exhortation du « Connais-toi toi-même », inscrite dans le temple d'Apollon à Delphes, implique la nécessité d'intégrer le négatif : connais-toi toi-même et tu connaîtras ta finitude et tes limites, ton imperfection et ton immortalité, ton infirmité et ton immoralité. Il s'agit de réintégrer tout la partie de négatif des êtres faits de chair et de passions, à travers la parole qui met en relation avec l'autre qui est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de soi-même, un autre qui représente la source et la limite de son propre désir. C'est ainsi que l'on peut lire les mots de O. Brenifier : « Connais-toi toi-même ! [...] Se réconcilier avec sa parole, c'est accepter la finitude, l'imperfection, au risque d'un profond sentiment de ridicule²⁶⁰. » Pour cette raison, le questionnement philosophique semble fastidieux et pointu, car il nous révèle notre humanité, ce qui nous appartient le plus, mais en même temps ce que pour quelque raison on a oublié. Dans le *tragique de la vérité* s'ouvre ainsi la perspective d'une *guérison* à travers la mise en doute et la prise de conscience, même s'il ne s'agit pas d'une technique thérapeutique mais d'une prise de conscience à travers une *œuvre de vérité*, adressée à la transformation, à une nouvelle qualité du regard, par la teneur de la parole de l'homme sur lui-même. Une œuvre de vérité qui veut donner forme à un discours vrai, mais qui est aussi un discours authentique, car celui-ci ne fait pas l'impasse sur la globalité des présupposés et des mouvements qui l'animent et qui véhiculent aussi des ambivalences et des paradoxes, des sentiments opaques et inconscients, le mystère que chacun de nous est et qui exige l'art *de reculer*, au-delà de l'illusion violente de pouvoir saisir le soi et son sens.

Mais pratiquement, comment cela advient-il ? Je crois qu'il est opportun de transcrire un passage très riche et synthétique, un extrait où O. Brenifier approfondit certains des dispositifs et certaines des stratégies de sa pratique :

Nous ne savons pas pourquoi nous oublions et, spécialement, pourquoi nous ne voulons pas savoir, pourquoi nous préférons ne pas savoir. Donc, il est inutile de vouloir expliquer quelque chose à quelqu'un qui ne désire pas la connaître. La seule option (à moins que la volonté de savoir soit très profonde) consiste à attirer l'attention par le moyen d'un stratagème qui puisse le surprendre ou le capturer [...]. La manière par laquelle Socrate produisait cet impact cognitif chez ses interlocuteurs était le questionnement, en les incitant à découvrir leur propre incohérence et leur ignorance, une démarche qui permettait à la personne de mettre au jour de nouveaux concepts : la maïeutique. Pour Héraclite, la lutte entre les contraires engendre l'être : dès lors c'est l'existence même de ces contraires qui permet de penser et d'être. Pour les Cyniques, les préjugés des êtres humains sont tellement enracinés dans leur propre être que la seule manière de les obliger à penser consiste à se comporter le plus brutalement possible : en forniquant en public, en mangeant avec les mains, en marchant nus dans les rues, en vivant dans un tonneau, en faisant comme si les hommes n'étaient pas des hommes, etc. [...]. Ce que nous devons développer principalement, avec celui qui s'engage avec nous dans un dialogue philosophique, est de l'aider à être conscient de soi-même. En premier lieu, en lui demandant d'être conscient

²⁵⁹ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels, op. cit.*, p. 41.

²⁶⁰ Cf. O. Brenifier, « Philosopher, c'est se réconcilier », *op. cit.*

de la question qui pose : à travers l'analyse, la conceptualisation, l'explication et des autres formes d'approfondissement du sens et des implications de son discours. En deuxième lieu, en l'invitant à observer attentivement sa manière de penser et de se comporter, et à les énoncer. En troisième lieu, en appelant périodiquement à envisager le point de vue contraire au sien et à entrer profondément dans cette perspective. En quatrième lieu, en acceptant et en profitant de « l'impensable » que cette personne aura nécessairement produit au cours du processus de la pensée, qui sera très probablement relié, de manière profonde, à son problème personnel ou à sa question initiale. Cette modalité de travail particulier implique une forte résistance de la part de notre interlocuteur, souvent étourdi par ses mêmes idées. D'ici, découle l'usage de tout une série de « tours » pour atteindre notre objectif et vaincre le désir intense de se tromper soi-même et de se raconter des mensonges, c'est-à-dire de refuser la puissance du négatif²⁶¹.

Dans le second cas, avec l'analyse du mensonge qui invente et qui crée une nouvelle réalité, F. Noudelmann parvient à mettre en cause l'idée *mythologique* de l'unité du sujet (qui pense, qui écrit, qui vit). Comme on l'a vu chez Ricœur, à travers ses mensonges et ses contradictions, le sujet se découvre précaire et composite, traversé par des multiples flux en devenir. La personne n'est plus uniquement volonté, unité, continuité d'un moi, une totalité cohérente et harmonieuse, pour F. Noudelmann une « telle approche unificatrice est fâcheuse²⁶² ». Cela semble en lien avec le projet philosophique de Ricœur : d'une part, en ce qui concerne la critique du sujet idéaliste-cartésien, d'autre part, avec la critique de l'identité personnelle, conçue comme une substance stable et définitive. En ce qui concerne ce dernier point, dans le troisième volume de *Temps et récit. Le temps raconté*, on peut lire que :

L'identité narrative n'est pas une identité stable et sans faille ; de même qu'il est possible de composer plusieurs intrigues au sujet des mêmes incidents [...], de même il est toujours possible de tramer sur sa propre vie des intrigues différentes, voire opposées. [...] En ce sens, l'identité narrative ne cesse de se faire et de se défaire²⁶³.

Les mêmes paroles deviennent l'expression d'une conscience multiple qui projette sa propre essence et sa propre existence en pensées et en concepts, en images et en fictions, à l'œuvre dans sa production verbale, utilisées comme les masques de ses transferts, de ses divisions et de ses conflits. Toutefois, F. Noudelmann observe aussi que les paroles sont les vecteurs de la transformation des mêmes scissions du sujet, de sa disproportion originelle. Comme on l'approfondira dans la deuxième partie de ce travail de thèse, dans l'analyse de la disproportion psychique et de l'identité narrative chez Ricœur, et dans l'enquête sur la pratique de l'autobiographie, le sujet tente de se constituer et de se reconfigurer à travers les récits, à travers la fiction ; le mensonge devient une « fiction transformatrice ». De manière cohérente avec ce qu'affirme Ricœur, lorsqu'il critique le *Cogito* idéaliste, le sujet s'observe, se constitue, se forme, s'invente, se transforme et souvent se cache dans

²⁶¹ Cf. O. Brenifier, *Filosofare come Socrate*, op. cit., p. 12-14 (trad. pers.).

²⁶² Cf. F. Noudelmann, *Le Génie du mensonge*, op. cit., p. 103.

²⁶³ Cf. P. Ricœur, TR3, p. 358.

le langage. Le dialogue socratique assume pleinement ces analyses et pénètre dans les courbures de l'inadéquation du soi à ses paroles, il se focalise sur la déstabilisation du sujet, afin de lui exposer ses anfractuosités, sa singularité fracturée, qui ne s'observe que de très rarement, par peur d'être réduite à rien. En effet, comme O. Brenifier reconnaît : « Cet arrachement à soi, cette rupture de l'être entre un soi et la parole censée en être la projection, est le creuset même de la pratique socratique : sonder l'abîme de l'être, travailler l'anfractuosité qui constitue notre singularité morcelée²⁶⁴. »

En particulier, le dialogue peut dévoiler que la représentation que l'on a de soi-même n'est pas seulement un idéal régulateur que l'on ne possède pas, mais qu'elle peut aussi être totalement inconsciente, et peut-être illusoire. Dès lors, le dialogue aide à devenir conscient du *mythe* (ou des mythes) qui nous influencent et qui nous dirigent, en les portant à conscience et, dans la mesure du possible, en les expérimentant, en le rendant « inoffensifs » (Pavese). On pourrait aussi affirmer qu'il s'agit ici de prendre conscience de ce *mythe personnel* auquel Carl-Gustav Jung a fait référence dans son autobiographie²⁶⁵, et notamment au cours de son *Livre Rouge*. Un tel mythe personnel est l'expression de l'imaginaire mythique qui fonde la personnalité de l'individu, sa pensée et son agir, un univers symbolique qui possède une racine archétypale (sociale et culturelle), mais qui est aussi pétri par ses propres expériences personnelles et sa propre manière de l'amplifier, en l'interprétant et en le vivant. Ainsi, notre parler, notre théoriser et notre faire expérience sont toujours métaphoriques, ils se fondent sur une série de transferts de sens, individuels et culturels, rationnels et symboliques, conscients et inconscients. D'une part, il s'agit d'en prendre conscience, d'en reconnaître le caractère métaphorique et symbolique, pour ne pas subir ou ne pas être assujéti à ses propres images, en consommant sa propre existence derrière le masque d'un faux soi. En effet, en se projetant et en s'identifiant à ces images, on risque de produire des auto-illusions que dissimulent notre même subjectivité. Et dans un tel cas, comme F. Noudelmann le constate :

...ils ne se projettent pas dans tel ou tel personnage, comme le font les lecteurs et les spectateurs de fiction qui transfèrent leurs affects par empathie. Ils se vivent plutôt comme de pures idéalités, des sujets sans subjectivité qui font des expériences de pensée, qui se représentent eux-mêmes sous l'espèce d'une conscience idéale²⁶⁶.

Ces idéalizations et ces mythologisations engendrent ainsi une profonde dissociation entre l'histoire que l'on vit et celle que l'on raconte, causant distorsions et scissions.

²⁶⁴ Cf. O. Brenifier, « Philosophe, c'est se réconcilier », *op. cit.*

²⁶⁵ Sur la notion de « mythe personnel » voir C.G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken* (1961), trad. Dr R. Cahen et Y. Le Lay avec la collaboration de S. Burckhardt, « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées*, recueillis et publiés par A. Jaffé, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1991.

²⁶⁶ Cf. F. Noudelmann, *Le génie du mensonge*, *op. cit.*, p. 214.

D'autre part, en en prenant conscience, lorsque cela est possible est souhaitable, on peut parvenir à réanimer ces mêmes images, en se donnant la possibilité de pouvoir dialoguer avec elles. Le rapport avec son propre imaginaire-mythique offre ainsi la possibilité de recréer, au moins partiellement, les présupposés de son propre exister, de reconfigurer ses propres modèles inconscients de comportement. Il s'agit de prendre conscience de leur caractère mythique et symbolique, en envisageant de telles images comme des idées régulatrices, et non comme des résultats dont il faut s'emparer, au risque de glisser dans la psychose. Le mythe est une fenêtre, close sur sa propre intimité et ouverte sur un espace d'attente, qui permet de se connaître et de se juger de manière différente. Par le dialogue, on peut ainsi parvenir à bruler le ressentiment corrosif à l'égard de sa propre nature (individuelle et collective), à saisir le fil et la trame à partir desquels on peut recoudre les scissions entre soi et soi-même, entre soi et les autres, entre soi et le monde.

3. *La chute de l'ange. Se lier à la Terre*

*La vita nuova/arriva taciturna/dentro la vecchia vita/ arriva come una morte/uno schianto/qualcuno che spintona
Così forte/ un crollo./ È una scrittura tanto precisa/e netta da non lasciare dubbi/ né sfumature di senso eppure/
Non dà direzioni né mete [...]./ Solo noi da convincere a lasciar perdere il miraggio/di una via rettilinea,
Di un/orizzonte, lasciarsi curvare,/ piegare alla tenerezza/delle anse del destino./
La vita nuova/è come un grande tuono/ sbriciolato/poi a poco a poco/
L'erba si china/ sotto la pioggia/ la prende/ la beve.
(L.C. Candiani, *La bambina pugile ovvero la precisione dell'amore*, p. 41)*

Le film *Les Ailes du désir* de W. Wenders peut nous conduire à la conclusion de cette première partie de la thèse, en direction d'une compréhension de la philosophie conçue comme une sagesse de l'amour, comme savoir d'un amour adulte. Un parcours de connaissance de soi, d'écoute patient et de relation. Apprendre à s'aimer soi-même et à aimer l'autre que soi, tendrement, se positionner dans l'étendue du monde, pour s'incarner dans les rides de sa propre peau, en se pliant au flux du devenir, en se laissant traverser par les passions qui poussent vers un but différent, bien qu'il soit inconnu. Ce film est la métaphore de l'homme qui se fait chair, une métaphore du premier choix qu'il faut prendre pour se positionner au long du chemin d'humanisation, sans avoir ni direction ni destination : une célébration de la vie, avec ses nécessités et ses contingences, une célébration aussi de la faiblesse de la vie qui coule à l'intérieur de soi-même. Cette sève vitale que l'on peut prendre et boire, dès qu'on a renoncé au désir de perfection, à l'illusion de se posséder de manière absolue.

Comme Massimo Diana l'affirme : « *Les Ailes du désir* de Wim Wenders est l'un de ces films qui ont un contenu archétypal fort et intense²⁶⁷ » parce que le réalisateur décida de le réaliser en suivant une intuition, sans avoir un scénario achevé qui aurait pu le contrarier avec le filtre de la raison, mais en avançant pas à pas dans sa mise en forme, en parvenant à l'une des plus puissantes représentations de ce patrimoine collectif qu'est l'inconscient collectif. En effet, dans notre époque contemporaine la plus grande partie des contenus archétypaux sont transmis et peuvent arriver jusqu'à nous grâce au cinéma. L'avantage de cet instrument oral de communication, qui implique toujours un certain danger, est que de tels contenus sont exprimés et représentés dans leur puissance numineuse, ils peuvent toucher et parler directement au vécu intérieur. Les images peuvent éveiller et communiquer avec ce qui parfois reste dans le non-dit, dans l'isolement d'une dimension tout au plus passée sous silence et non envisagée. Le risque est inhérent au fait que ces images arrivent d'une manière indiscriminée et débordante, sans aucun filtre, qu'il soit temporel, esthétique ou critique, en empêchant de les comprendre et de les assimiler, en ouvrant ainsi à leur influx qui colonise le vécu

²⁶⁷ Cf. M. Diana, *Figure dell'amore. Percorsi di umanizzazione I*, Bergamo, Moretti e Vitali Editori, 2010, p. 257 (trad. pers.).

personnel et émotif, souvent inconscient. Toutefois, dans notre époque contemporaine, qui a affaibli son ancien lien avec les grands récits mythiques, le cinéma arrive à connecter un tel savoir ancestral, gardé dans l'inconscient collectif, avec notre monde quotidien. Pour cela, il ne faut pas seulement se laisser transporter émotivement, mais il faut aussi essayer de *décrypter*, comme le dirait Ricœur, ces contenus archétypaux, afin qu'ils puissent dialoguer avec sa propre expérience la plus personnelle, pour la porter à conscience et tenter, en quelque manière, de l'illuminer et peut-être aussi de la consoler.

Wenders raconte l'histoire d'un ange, l'expérience qui conduit Damiel à travers son parcours d'humanisation : à partir du choix inconscient qui le fait hésiter jusqu'au moment où il décide de devenir homme, en renonçant pour toujours à sa condition exclusivement spirituelle et désincarnée, en sacrifiant son immortalité, afin de descendre sur la Terre, dirigé par l'amour d'une femme qui s'appelle Marion. L'ange est un symbole très dense, que l'on ne peut pas réduire dans ces pages, et dans aucun autre lieu. Toutefois, grâce au film on peut voir qu'il est peut-être le contenu archétypique de cette phase existentielle particulière que tout homme doit traverser, avant de devenir adulte, avant de grandir véritablement. C'est l'enfant que chacun de nous a été qui, lorsqu'il perd son innocence et sa pureté originelle, peut rechercher un repère dans un monde en blanc et noir – vision peut-être manichéenne du bien et du mal – faute de n'avoir pas abandonné son besoin infini de protection, faute de n'avoir pas risqué sa soif nostalgique d'immortalité, faute de n'avoir pas mêlé sa liberté absolue à la chair et au sang de l'histoire. Ainsi, il façonnera patiemment un paradis terrestre afin de renier l'involontaire et la nécessité dans la fixité de son existence ; dans son jardin spirituel efflueront des solutions faciles, des fruits anesthésiants qui le protègent de toute blessure, de tout contact réel avec une matière fragile, avec un désir dangereux, d'un contact avec l'autre en soi et au-dehors de soi, au-delà de toute commotion. Et jamais le *souçon* que tout cela n'est qu'une duperie, un tour de passe-passe très habile, ne pourrait l'ébranler. Mais l'illusion ne peut pas soutenir son chemin, elle ne peut pas tracer ses pas, ni nourrir ses relations ; le prix à payer pour cette identification présomptueuse sera la perte de toute couleur, de toute sensation, de tout contact réel. Un *cœur dégagé*, un cœur détaché, sans pieds pour sillonner le terrain et sans mains pour effleurer d'autres mains.

W. Wenders décrit ainsi ces deux mondes, celui en blanc et noir des anges spirituels et celui des hommes faits de chair et de sang. Le monde des hommes est traversé par des douleurs et des contradictions, habité par une communauté d'âmes solitaires qui crient pour les pires souffrances, dans le silence lacéré par l'agonie de l'espérance. Les anges rôdent sur la Terre des hommes, mais ils ne sont visibles qu'aux enfants, encore innocents et purs. Ils écoutent emphatiquement le flux des pensées des jeunes inquiets, ils consolent les châtiments des femmes amoureuses, ils accompagnent les vieux malades et en fin de vie, ils soutiennent les soupirs et les nostalgies des poètes sages. Les

anges sont les témoins des conflits jamais réglés et de la solitude qui habite depuis toujours ces êtres condamnés à pâtir des crises d'une condition si précaire. Entités éthérées et éternellement préoccupées de la santé de l'âme humaine, de son bien-être spirituel, même s'ils se bornent souvent à observer impuissants les choix des hommes emportés par la *tristesse de la contingence*. On peut remarquer comment Daniel et Cassiel, les deux anges protagonistes, sont capables de saisir l'invisible et l'indicible de tout homme singulier, tandis que les hommes, eux, n'ont pas non plus la possibilité de voir les anges, ni la capacité d'écouter leurs semblables, ou d'entrer en syntonie avec la fréquence d'onde de leurs cœurs. Toutefois, seul le cœur d'un homme peut transformer le cœur d'un ange, ou celui d'un autre homme ; seule une relation authentique peut « écraser par terre », ou blesser et provoquer une brèche dans la chair, une sensation qui nous pousse à regarder au-delà, au-delà de la fixité du monde qu'on a bâti derrière le monde.

L'ange Daniel décide de s'incarner, comme s'il s'agissait d'une étape nécessaire et inévitable pour devenir un homme, en naissant une deuxième fois, en participant enfin à la vie. Cette naissance nouvelle sera comme un éclatement, comme une chute à l'intérieur de la vie vieille, sur cette terre tendre et incertaine. Il s'agit pour l'ange de quitter sa propre armure, celle dans laquelle il se cache pour se protéger de sa propre condition limitée d'homme, celle où il se sent autorisé à renier sa propre destinée, en se privant de la possibilité de respirer, en scellant l'ouverture la plus petite qui lui permette de jouir de cet esprit qui vient du monde et qui, seul, peut revitaliser et réanimer ses parties désormais engourdies ou rigidifiées. Bien qu'on ne puisse jamais laisser l'armure, en restant nus et sans défenses, tout commence par une décision, par un choix, certes difficile et fatigant, parce qu'il nous met face à des preuves infinies et ardues, parce qu'il nous plonge dans des acceptations frustrantes et, avant de parvenir à sa réalisation, il nous met en route, à la quête de notre forme, de notre subjectivité. Ricœur lui-même affirme que l'activité philosophique, le questionnement, en tant qu'activité spécifique de l'être humain, ne pourrait pas commencer sans s'enraciner dans la contingence historique²⁶⁸.

Cette première décision marque le passage, le saut qualitatif, le *Kairos* qui est comme un éclatement. Mais la décision n'est pas le fruit des vertus extraordinaires, elle se présente plutôt à l'homme comme une acceptation. En effet, seule l'acceptation permet de reconnaître ces domaines qui nous sont les plus étrangers et les plus douloureux, jusqu'à les mener à la conscience, jusqu'à les intégrer à notre psyché. L'acceptation se présente donc comme « la nécessité de renverser les priorités naturelles immédiates, en s'exposant à la douleur en vue d'un plaisir majeur, jusqu'à réaliser le plaisir stable, à ouvrir l'espace de la liberté et donc du caractère dramatique de nos choix²⁶⁹ ». Bien que ce

²⁶⁸ Cf. P. Ricœur, FC-SM.

²⁶⁹ Cf. R. Mâdera, *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell'esistenza*, Milano, Bruno Mondadori, 2006,

premier choix parvient de manière inconsciente, la décision est à prendre de manière consciente. Il est question pour Daniel d'accomplir le *sacrifice* de sa propre condition immuable, mais néanmoins *in-forme*, en échange de quelque chose qui apparaît le plus souvent inconnue et douloureuse, en entrant dans le devenir éternel, dans le drame de la liberté incarnée et *seulement* humaine. Toutefois, cette acceptation et la conscience de la précarité de la vie ne peuvent pas être le fruit d'un simple acte rationnel, accompli par la seule force de la volonté, comme une ambition à laquelle le « je » nous pousse. Une motivation plus profonde est demandée : seule une espérance g enuine peut conduire à ce début nouveau, en libérant de la peur, en plaquant l'angoisse. Cette décision peut parvenir jusqu'à la conscience si on a dans le c oeur l'espérance d'« une seconde innocence²⁷⁰ », d'une seconde naissance.

Qu'est-ce qui peut éveiller cette espérance ? Qu'est-ce qui peut illuminer la confiance qu'on met dans une deuxième innocence ? La réponse à cette question n'est pas immédiate et comme Maria Zambrano le reconnaît : « On a beaucoup parlé de l'inhibition, et on l'a tout autant  tudi e à partir de Freud et de son  cole psychanalytique, mais, malheureusement, on n'a conçu l'ambition que dans la sphère des instincts. Personne n'a parlé de l'inhibition de l'esp erance²⁷¹. » Confront e au tragique de l'existence (  la tristesse du fini, de l'informe et de la contingence, comme le dirait Ric eur), plac e dans le vertige d'un corps qui transpire et tremble, ou dans le drame culturel et existentiel de la liberté, oblig e à blinder son c oeur à cause d'un événement douloureux survenu à un moment donn e de sa vie, l'homme peut entrevoir la possibilité de devenir un homme nouveau et enfin capable, comme un enfant qui ne voit pas ce monde uniquement comme une « vallée de larmes » misérable. L'espérance peut le conduire à travers ce parcours lent auquel il faut de la continuité, de la patience et du soin afin de « se faire courber, plier à la tendresse des courbures du destins ». C'est un savoir de la nuit car « c'est dans l'obscurité ténébreuse qu'on entrevoit des bougies que l'on peut suivre, c'est en s'assumant sa propre destin e qu'on apprend à danser, l eger²⁷² ».

Chez Daniel l'espérance naît du sentiment ontologique qui, depuis toujours, le lie à cette vie, elle naît de ce savoir organique qui n'est pas indifférent à la vie, mais l'accueille et la célèbre, comme une grande mère qu'il faut respecter, dans les limites qu'elle nous impose. L'espérance survient comme une confiance renouvel e à l'égard de sa propre naissance, la même naissance qui nous dit qu'on appartient au monde et à l' tre, de manière originelle et constitutive. D'ailleurs, comme Rossella Prezzo le reconnaît, ce savoir ne peut pas être oubli e parce qu'on ne peut pas *dis-naître*, car :

p. 91 (trad. pers.).

²⁷⁰ Cf. P. Ric eur, RF, p. 25.

²⁷¹ Cf. M. Zambrano, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 73 (trad. pers.).

²⁷² Cf. L.C. Candiani, *La porta*, Milano, La Biblioteca di Vivarium, 2006, p. 14 (trad. pers.).

...l'origine, ainsi que la naissance, n'est pas un fait accompli et *entièrement* propre ; elle n'est pas un passé que l'on laisse derrière et que l'on peut effacer (« *en dis-naissance* »), afin de se créer sa propre naissance, *ex nihilo*, dans une conception immaculée, elle n'est pas non plus une déclaration solennelle en garantie de notre identité et à laquelle on peut revenir pour en reconformer la force, mais elle est une intimité toujours présente en nous-même, « une faiblesse dont il faut avoir soin à l'intérieur de soi-même, au sein de sa propre vie »²⁷³.

Et le corps lui-même gardera les marques de sa propre naissance et de sa propre histoire, les traces de la « biographie personnelle et inéluctable qui, non par accident, est inscrite, “griffée”, sur ce parchemin extraordinaire qu'est la peau (le sang, les muscles, les os, les organes) de chacun de nous²⁷⁴ ». Seul un autre cœur, sans visage et sans un nom, le cœur de l'humanité entière, réveillera cet espoir dans le cœur de Damiel pour ensuite le plonger dans la *nullité* de son propre paradis, dans l'illusoire de ce qu'il s'est bâti avec tant de patience, avec tant de pensée, avec tant de peur de la souffrance et de la mort, avec tant de peur du contact avec autrui.

Comme le dit E. Borgna, c'est ainsi qu'une véritable *communauté de destin* peut naître, une communauté où tous peuvent se reconnaître comme participants à la même condition, une communauté de soin et d'écoute. Tout comme s'il n'était pas possible de donner écoute et oser une aide, si on a pas été auparavant impliqué et tourmenté par une douleur analogue. Comme si on ne pouvait pas voir l'autre, si on ne réfère pas d'abord à soi-même l'impossibilité avec laquelle on combat au cours de la vie, au lieu de la projeter sur les autres, simplement et violemment. Lorsqu'on se reconnaît comme membres de la même communauté, dans le bien et dans le mal, on peut créer un milieu où pratiquer la joie ; une communauté où chacun fait expérience de partage avec l'autre, en acceptant sa propre solitude. Une telle communauté reste un rêve qu'il faut penser et réaliser, en apparence fragile par rapport au programme éducatif, politique et culturel ambiant, qui au contraire promeut une hégémonie sur la douleur toujours plus stable, en refusant le mal ou, encore pire, en le projetant sur l'autre. En niant toute cette partie d'involontaire on se berce non seulement d'illusion, mais on parvient même à renier l'invulnérabilité ou sacralité de la vie. D'ailleurs, on finit par exemplifier également le désir d'humanisation, en tant qu'œuvre qui, en respectant la proximité dans la distance infinie, peut lier l'individuel au collectif, une vie singulière à la vie en tant que condition universelle.

Mais une communauté de destin ne naît pas si, dans le cœur de ceux qu'y participent, il n'y a pas l'intuition prophétique des grands espoirs qui se trouvent dans les cœurs des hommes. [...] Mais toute communauté est suspendue entre l'abîme et le destin, entre salut et danger, entre espérance et désespoir, entre communion et solitude, elle est immensément fragile : exposée aux vents de l'indifférence et de la négligence, de l'impatience et de la folie léopardienne de la raison. Toute communauté de soin est à la recherche du destin qui lui donne

²⁷³ Cf. R. Prezzo, « Solo un'autobiografia », dans M. Zambrano, *Delirio e destino*, sous la direction de R. Prezzo, Milano, Raffaello Cortina, coll. « Scienza e idee », 2000, p. XII (trad. pers.).

²⁷⁴ Cf. I. Gamelli, *Sensibili al corpo. I gesti della formazione e della cura*, Milano, Cortina, 2011, p. 109 (trad. pers.).

une dimension encore plus profonde, encore plus ouverte aux intermittences du cœur et qui conduit les âmes blessées par la douleur jusqu'au seuil de l'attente et de l'espérance²⁷⁵.

Damiel, l'ange protagoniste du film, est éveillé par le présage causé par les intermittences de son cœur et il se confie à son amie Cassiel dans ces mots :

Oui, c'est magnifique de vivre de seul esprit et jour après jours témoigner aux gens seulement ce qui est spirituel. Mais mon existence spirituelle parfois me pèse et je ne voudrais plus fluctuer ainsi éternellement. Je voudrais sentir un poids en moi qui m'enlève cette infinitude, en me liant, d'une certaine manière, à la Terre. [...]. Toutes les fois qu'on a fait quelque chose on a fait semblant. [...] Je ne voudrais pas planter un arbre et engendrer un enfant, mais en fin des comptes ce serait déjà quelque chose de rentrer à la maison après une longue journée, donner à manger au chat... avoir de la fièvre... les doigts noirs pour avoir lu le journal... Non pas m'enthousiasmer uniquement par l'esprit, mais finalement aussi par un déjeuneur.

Et c'est ainsi que le gué a été ouvert, le choix a été fait, et on peut quitter cette *terre de personne*. L'aventure humaine peut commencer, comme un voyage initiatique, dans un cycle symbolique des morts et des renaissances, que tout homme peut entreprendre lorsqu'il quitte son désir d'immortalité et de perfection, pour devenir adulte, en se faisant marquer par la vie, en rentrant, tout d'abord, dans son propre corps.

Et cela signifie la mort du *Cogito* cartésien, la blessure qui frappe Narcisse lorsque son miroir se brise, dès qu'il commence à percevoir la nostalgie d'un corps et d'une histoire, le besoin de concrétude, le désir véritable d'un autre réel. Dans ce même moment il se confrontera à la nécessité qui oblige à chuter parmi les fragments de sa propre illusion. Chuter... comme un passage nécessaire pour conquérir sa propre histoire, pour ne pas vivre exclu de l'humus de la Terre en se cachant dans un arrière-monde, mais en plongeant finalement dans ce temps. Damiel restera pour quelque moment attaché à son armure, comme s'il était encore en quête de protection ; et comment ne pas l'être ! La même armure qui, la première, au moment de la chute, le blesse, à la tête ; la même blessure qui, la première, lui rappellera qu'il est vivant, parce qu'il peut saigner et son sang est rouge, qu'il a une saveur et une odeur. Pendant un temps, il traînera son armure jusqu'à ce qu'il échange l'illusion d'un poids inutile par un peu de légèreté, prêt à danser. Quelque chose l'a réveillé, quelque chose a affecté sa condition illusoire, comme une secousse, un effondrement. Sans fuir, il a flairé et léché ses blessures, il a commencé à comprendre son histoire, en reconstruisant sa mémoire, au-delà du désert de l'oubli pur. Chuter... jusqu'à sentir les ailes du désir surgir derrière ses épaules, des ailes nouvelles et prêtes à s'agiter, prêtes à le surprendre, dans les gestes les plus quotidiens, dans les mouvements

²⁷⁵ Cf. E. Borgna, *Di armonia risuona e di follia*, op. cit., p. 196 (trad. pers.).

de son corps, « cette nature musculeuse de l'être ». Si ce corps est écouté, il nous rappelle que nous sommes. Simplement, être-là. Car, comme nous le dit M. Buber :

Il est une chose que l'on ne peut trouver qu'en un seul lieu au monde. C'est un grand trésor, on peut le nommer l'accomplissement de l'existence. Et le lieu où se trouve ce trésor est le lieu où l'on se trouve. [...] Pourtant, nous ne cessons jamais de ressentir le manque, toujours nous nous efforçons, d'une manière ou d'une autre, de trouver quelque part ce qui nous fait défaut. Quelque part, dans un domaine quelconque du monde ou de l'esprit, partout sauf là où nous nous trouvons, là où nous avons été placés – mais c'est là justement, et nulle part ailleurs, que se trouve le trésor. C'est dans le milieu que je ressens comme mon milieu naturel, dans la situation qui m'est échue en partage, dans ce qui jour après jour m'arrive, dans ce qui jour après jour me réclame, c'est là que réside ma tâche essentielle, là est l'accomplissement de l'existence qui s'offre à ma portée. [...] C'est sous le fourneau de notre propre maison qu'est enfoui notre trésor²⁷⁶.

Naître une deuxième fois pour Daniel signifie descendre, s'abaisser et se lier à la terre. Cela ne révèle pas que l'homme est un être médian, entre l'ange et la bête, car il continue à demeurer dans les deux dimensions, dans la médiation toujours tentée, sans cesse, dans la médiation qui seule peut le conduire à accepter sa condition finie, en chantant la vie par une deuxième naissance, consciente car voulue et agie. Ce parcours est personnel, et on peut le suivre dans ses multiples étapes, conscient que la douleur sera inévitable, ainsi que l'expérience irrésistible de l'Éros. Entre l'ordre et le chaos, chercher sa propre histoire, pour « se conquérir une histoire », en rencontrant enfin autrui, dans une véritable communauté de destin.

Qui suis-je ? – se demande Marion en parlant à soi-même. [...] La plupart du temps je suis trop consciente pour être triste. J'ai attendu une éternité pour que quelqu'un me dise une parole affectueuse... Quelqu'un qui disait : « Aujourd'hui, je t'aime beaucoup ! », comme ce serait beau... Quand j'étais enfant je voulais vivre sur une île. Une femme seule, puissamment seule... Oui, c'est comme ça. Tout est si vide, détaché... L'angoisse... angoisse, angoisse... comme un petit animal qui s'est perdu dans le bois... qui es-tu ? Je ne le sais plus... Je sais seulement que je ne ferai plus la trapéziste... Mais ne pelure pas... Tout est si vide... Que dois-je faire ? Ne plus penser à rien, simplement être-là... [...]. Le plaisir d'aimer.

Et après beaucoup de déceptions et la fin de beaucoup d'illusions, accepter sa propre solitude, la rendre humainement soutenable. Et il n'y aura pas d'histoire plus vraie, celle de l'homme et de la femme.

²⁷⁶ Cf. M. Buber, *Le chemin de l'homme*, op. cit., p. 48-49.

DEUXIÈME PARTIE

LES TRAVERSES DU DEVENIR.

L'Homme faillible, entre le vital et le spirituel

*On peut ainsi se rendre compte à quel point la perception de Dieu m'a blessé,
Et à quel point j'aurais préféré rester, tel un enfant, sous la protection du Père et éviter
La problématique des opposés [...]. Toute évolution est douloureuse,
Ainsi que tout changement pour le mieux.
(C.G. Jung²⁷⁷)*

²⁷⁷ Cf. C.G. Jung, « À propos de : “Réponse à Job” » (I), dans *Psychologie et orientalisme*, trad. P. Kessler, J. Rigal et R. Rochlaz, Paris, Albin Michel, 1985, p. 284.

1. L'Homme faillible. *Le cogito brisé*

Au cours de la décennie postérieure à la publication du *Volontaire et l'involontaire* (1950), Paul Ricœur s'est consacré à l'approfondissement de plusieurs thématiques avec l'apport de multiples disciplines, en essayant d'effectuer un passage au concret, d'élargir l'analyse du sujet et de sa vie volitive au-delà de l'eidétique de l'action²⁷⁸. En particulier, sa réflexion théorique cherche à dégager et à éclaircir ses implications pratiques, éthiques et politiques. D'ailleurs, l'engagement du philosophe – qui comme rappelle V. Busacchi débute son activité par l'observation de la « *matière pré-philosophique* offerte par le vécu même, et par l'histoire *en œuvre*, par l'histoire que l'on vit²⁷⁹ » – fait surgir le caractère « militant²⁸⁰ » de la pensée ricœurienne. Il s'agit pour Ricœur de se tourner vers cette matière pré-philosophique afin de la comprendre et de l'élaborer de manière critique et réflexive, « en vue de la prononce et de l'action ; donc, non seulement de la signification²⁸¹ ». Ainsi, au cours de ce laps de temps, notre auteur tente d'accomplir un tel passage, une descente vers la matérialité, vers le savoir de la *surface* à travers laquelle la *profondeur* elle-même peut s'étaler. Entre cette *profondeur* et cette *surface*, entre l'essence et l'apparence, entre l'être et le devenir, un rapport nouveau est établi, sans jamais envisager aucun de ces deux pôles comme le fondement de la pensée, mais en les saisissant plutôt comme les produits de la même dynamique de l'esprit humain qui essaie de les comprendre. En particulier, il s'agit pour Ricœur d'une réflexion dont le but est de tracer les coordonnées spatio-temporelles où situer la compréhension du cogito intégral. En effet, le temps et l'espace sont constitutifs de l'horizon concret et pratique dans lequel l'homme vit et devient dans sa contingence radicale. Toutefois, la réflexion doit encore répondre de cette concrétude, creuser au fond de l'intégralité du cogito, en recherchant tout d'abord les instruments aptes à réaliser cette œuvre archéologique.

Au cours de ces années le philosophe français se consacre aussi à la rédaction du deuxième volume de *La Philosophie de la volonté*, qui sera publié en 1960, sous le titre de *Finitude et culpabilité*, composé des deux tomes, *L'Homme faillible* et *La Symbolique du mal*. Dans cette entreprise Ricœur est toujours en dialogue avec les philosophes qui lui sont le plus proches (Husserl, Nabert, Marcel, Merleau-Ponty, etc.), mais il rencontre aussi les grands philosophes du passé (Platon, Aristote, Spinoza, Kant, Hegel, etc.). Il reconnaît que pour avancer, malgré les horreurs et les fautes

²⁷⁸ Au cours des années cinquante, Ricœur s'intéresse en particulier à l'historiographie, à l'enquête sur l'action, dans sa dimension historique, mais aussi dans sa détermination intersubjective (en rapport au langage et au pouvoir). Ainsi, il fait dialoguer les auteurs les plus proches de lui, avec les philosophes de l'Antiquité, en particulier Platon et Aristote, en réalisant une véritable philosophie *dialoguante*.

²⁷⁹ Cf. V. Busacchi, *Pulsione e significato*, *op. cit.*, p. 115-116 (trad. pers.).

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ *Ibidem*.

de son époque, il faut prendre conscience du temps historique dans lequel on est situé, en retraçant les catégories fondamentales du discours qui accueille et qui, depuis toujours, précède le sujet. Selon le paradigme de la dialectique qu'on réalise entre le monde du texte et le monde du lecteur (mais aussi entre la tradition et l'innovation ou entre l'idéologie et l'utopie), il s'agit de faire revivre de vieilles vérités, d'en apercevoir des possibilités inédites ou assoupies, pour les reformuler dans un contexte historique et social nouveau, mais pas pour autant isolé ou séparé comme une monade repliée sur elle-même. Dès lors, la navigation philosophique trace et élargit ses coordonnées temporelles et spatiales, en ouvrant les frontières de la philosophie vers les berges de la science, en particulier celles de l'esprit, et vers les rives de la pensée symbolique, en particulier celles relatives aux narrations mythiques. Notre auteur parvient jusqu'à affronter les provocations les plus difficiles de la pensée et les défis philosophiques les plus ardues. Ricœur est poussé surtout par l'urgence d'accorder un sens à ce matériel pré-philosophique, souvent mystérieux, en suivant les repères situés au-delà du dogmatisme anesthésiant des synthèses immatures ou des solutions de force, les repères situés aussi au-delà de l'inertie propre au nihilisme de la conscience faible, cet autre refuge où l'on peut se perdre, écrasé par l'angoisse et par le renoncement au sens. Et alors, on navigue : après la première navigation on passe à la deuxième navigation, en ayant dans le cœur la nostalgie d'une sécurité offerte généreusement par le souvenir de sa propre île abstraite et illusoire, mais désormais lointaine, et en ayant dans les yeux l'espoir d'un horizon entrevu à peine, mais qui comme une *ligne d'ombre* oriente dans cet océan immense, dont les limites sont presque imperceptibles.

Les paroles sur le sens ne sont plus pleines ni absolues, mais elles apparaissent pour nommer encore cette vérité qui représente et maintient son cap, une vérité qui se présente comme « l'œuvre ouverte » par un exercice de transcendance jamais conclu, mais qui est tenté et pratiqué sans cesse, en naviguant. D'ailleurs, le sens est une potentialité qui se réalise dans l'histoire (il est situé), en inventant sa propre histoire (il est une expérience vécue), en faisant l'histoire (dans la dimension pratique de l'action et de l'intersubjectivité, éthique et politique). Toutefois, le sens est déjà, depuis toujours, un don élargi à l'homme qui s'arrête pour écouter : entre la précompréhension et la compréhension, entre la singularité et l'universalité du connaître, le sens devance et sollicite la pensée. Certes, le sens est parlé *par* l'homme, mais, depuis toujours, il parle *à* l'homme. Le sens se présente ainsi comme un appel auquel il faut répondre, un appel qui provoque la responsabilité et la prise de conscience de la volonté libre. En dernier lieu, dans son devenir, le sens effraie, mais il accueille aussi les inquiétudes propres au terrible. Ce terrible que Ricœur rencontre au long de son chemin et d'où jaillit le non-sens, un non-sens vécu comme désorientation et trouble, conflit.

En effet, en tant que réalité en soi, le *négatif* n'a aucune place dans les analyses de Ricœur, tandis que tout ce qui effroi se situe à la *limite* et se révèle inaccessible à la seule réflexion. Par

conséquent, pour enquêter sur les vicissitudes humaines les plus significatives, propres à cette communauté de destin – à l’humanité conçue dans son sens le plus authentique et réel, comme une humanité dont rien de ce qui est humain ne lui est étranger –, il faut être audacieux, mais aussi capable de reculer humblement, en refusant les prétentions de cette conscience qui voudrait saisir le sens, le connaître, le comprendre, le posséder. Le sens n’admet pas la violence de celui qui voudrait le réduire à l’identique, en l’établissant comme égal à soi-même. Le sens est une carte pleine des signes qu’il faut interpréter parce que, comme le ciel étoilé de Rilke, il montre des conjonctions astrales, des compositions de figures et de constellations. Il est une voie que l’homme doit tracer sur un chemin qui, en avançant seulement, lui apprend à reconnaître le but. Ainsi, le sens est déjà expérience originale de l’autre, un autre conçu comme expérience de l’étranger, de cette *matière*, de ce *féminin* et de ce *mal* auxquels le *logos* philosophique soustrait trop souvent une signification et un poids conceptuel. Alors, l’exploration doit élargir son cap : d’une part, elle doit se montrer apte à exprimer, par le langage du concept, la dignité du *sens* même lorsqu’il s’agit de communiquer l’incertitude et l’essoufflement d’un tel voyage ; d’autre part, elle doit exprimer et reconnaître, par la grâce de la parole poétique et symbolique, tout conflit vécu dans la tentative, toujours inachevée, d’une médiation.

Dès lors, on verra comment Ricœur est parvenu à aborder les questions de la non-adéquation de la pensée et à répondre à la nécessité humaine de chercher une orientation dans un espace si tortueux, sans donner une voix au nihilisme, qu’il soit historique ou théorique. En effet, notre auteur a reconnu que la philosophie survient comme une réponse créative donnée aux dilemmes et aux problèmes par lesquels l’existence humaine est inévitablement engagée. De manière plus particulière, on montrera comment Ricœur a abouti sur la terre de l’*altérité* et non pas de la *négativité*. En effet, en renonçant à la conscience transparente et omnipuissante, le sens se révélera dans son opacité et dans sa polysémie originelle. Dans les expériences les plus denses et aussi les plus ambiguës, que la seule raison n’arrive pas à comprendre, pour Ricœur il ne s’agit pas de reconnaître un manque gnoséologique ou épistémologique, mais de respecter un *surplus* de signification, que la pensée conceptuelle ne pourra jamais apprendre ni interpréter de manière totale. Si le mal est à l’horizon de la pensée, sur un terrain où la seule pensée réflexive et rationnelle ne pourra jamais parvenir, tout ce qui échappe au sens, qu’il soit conçu comme *involontaire*, ou comme *fragilité* existentielle, ou comme *souffrance*, ou comme *autrui*, tout cela se donnera à la *limite* et tracera les frontières du sens même. Il deviendra une de ses parties intégrantes.

Bien qu’elle soit attentive à tout ce qui scandalise la pensée (du mal, en passant par la souffrance et les passions les plus dévastatrices, jusqu’à l’altérité et l’étrangeté), celle de Ricœur est une œuvre qui ne quitte jamais l’intentionnalité affirmative. Bien qu’elle examine le mystère du non-sens, sa

philosophie reste une philosophie de la réflexion, au-delà de l'irrationnel et du nihilisme, parce que l'espace où l'involontaire et l'altérité du non-sens se manifestent est le même que celui où la conscience peut s'exercer et se prodiguer pour recevoir et recréer un sens. Et cela distingue une pratique philosophique, qui perçoit l'exigence de penser aussi l'impensable, de tout autre savoir, qui pose des principes et les pose comme étant le soubassement indubitable de sa propre conception, sans jamais les problématiser.

Cette voie moyenne du sens, tracée entre une solution dogmatique et une apologie de l'échec, renvoie aussi à la médiation entre phénoménologie et herméneutique, et à la médiation entre la philosophie réflexive de style phénoménologico-herméneutique et la psychanalyse. D'une part, on voit que Ricœur regagne et réaffirme un rôle du sujet et que, toutefois, il fait très attention à en limiter les prétentions de totalité, de transparence et de toute-puissance. D'autre part, il ouvre le sujet vers le monde, à travers l'intentionnalité propre à la contingence de l'être-là. À une analyse du phénomène intrapsychique, qui soit phénoménologique ou psychanalytique, il rattache une analyse de l'interpsychique. Ainsi, dans le sillage de Hegel, Ricœur récupère les leçons de Husserl et de Freud, mais de manière critique il dépasse les deux savants en reliant ce qu'ils ont séparé : le théorique et le pratique, la psyché et le monde, la culture et la nature. Toutefois, il échappe aussi à la tentation séduisante de la *totalisation* hégélienne, d'une dialectique qui accomplit pleinement la synthèse entre les opposés. Et c'est exactement dans cette œuvre, à travers une philosophie axée sur l'homme, que la question de la relation entre le sujet et le sens, entre le psychologique et le sociologique, cœur de tout le parcours ricœurien, se présente et s'organise selon une structure qui tourne autour de ce pivot : le sujet (*qui ?*) dans ses déclinaisons variées, selon le registre de l'activité cognitive, pratique et affective.

En particulier, en s'arrêtant sur le premier tome du second volume de son œuvre de jeunesse, *L'Homme faillible*, on montrera la façon dont Ricœur a questionné la *possibilité* d'accomplir le mal. Comment l'homme peut-il accomplir le mal ? Notre philosophe déclare qu'il faut sonder les raisons et les possibilités du mal à l'intérieur de l'expérience humaine (la faillibilité humaine), comprendre où et comment le mal se manifeste (à travers une enquête empirique concrète), pour donner une forme à une anthropologie susceptible de soutenir et de légitimer les analyses qui ne seront développées qu'à partir de *La Symbolique du mal*. En effet, dans ce dernier tome seulement Ricœur analysera le mal effectivement accompli. Car, comme il écrira dans l'avant-propos de ce second volume de son projet sur la volonté :

En même temps que la médiation sur la mythique de la volonté mauvaise se déployait en une *symbolique du mal*, la réflexion poussait dans une autre direction : quel est, se demandait-on le « lieu » humain du mal,

son point d'insertion dans la réalité humaine ? C'est pour répondre à cette question qu'a été écrite l'esquisse d'anthropologie philosophique placée en tête de de l'ouvrage²⁸².

Ce faisant, ce qui dans *Le Volontaire et le l'involontaire* n'avait été entrevu, sera enfin récupéré dans le premier tome de *Finitude et culpabilité*, à travers une analyse qui, en s'écartant de la phénoménologie eidétique, devient explicitement empirique. Il s'agit d'un passage incontournable : si dans le premier volume Ricœur s'est arrêté aux seuils du mystère central de l'existence, dans le second volume il montrera comment le sens de l'homme se manifeste dans et par la participation à ce mystère, en tant qu'expérience perçue et vécue à partir de sa propre existence incarnée. D'ailleurs, si dans le premier volume l'auteur a plusieurs fois fait référence à l'anthropologie philosophique, en dessinant son cadre épistémologique et en établissant ses thématiques et ses tâches, c'est seulement dans *L'Homme faillible* qu'une synthèse d'anthropologie philosophique, beaucoup plus articulée, sera enfin élaborée. Une telle tentative sera également proposée dans *Soi-même comme un autre* qui, avec l'œuvre qu'on est en train d'aborder, représente l'œuvre la plus *anthropologique* de Ricœur. Assurément, dans les autres études ricœuriennes, l'anthropologie est toujours présente, parce qu'elle flotte derrière toute synthèse possible, mais elle est difficilement résumable. Cette anthropologie ne peut pas être schématisée parce qu'elle est dépourvue d'un centre d'intérêt unique en mesure de lui donner cohérence et systématisme. Par conséquent, on peut affirmer que l'anthropologie de notre philosophe se présente de manière plutôt discontinue, par méthode et par essence, toujours en déroulement et en pleine mutation.

Ce savoir anthropologique se dessine comme une réflexion de style phénoménologico-herméneutique au moment où il enquête sur le plexus du fini et de l'infini, entièrement centré sur la question de la faillibilité volitive et affective de la subjectivité humaine, en deçà de l'événement effectif du mal (dans *L'Homme faillible*) ; ensuite, il se dénoue par un long virage tourné vers l'approfondissement des aspects historico-pragmatiques dans lesquelles s'expriment le désir d'être et l'effort d'exister propre aux différentes modalités de l'expérience du « Je peux » ; enfin, l'anthropologie philosophique sera proposée comme une spéculation qui se joint à une caractérisation ontologico-anthropologique de l'*homme capable*, du soi comme un autre (dans *Soi-même comme un autre*). Ainsi, après *L'Homme faillible*, à la question de la *faillibilité* se substitue graduellement la question de la *capacité* humaine (l'*homme capable*²⁸³). En effet, si *L'Homme faillible* est centré sur la question de l'*unité* de la subjectivité humaine, saisie au-delà de la déchirure du *cogito brisé*, dans les années suivantes, l'*identité du soi* (dans son expression théorique et dans sa vérification pratique)

²⁸² Cf. P. Ricœur, FC, p. 11.

²⁸³ La thèse qui souligne le passage de « l'homme faillible » à « l'homme capable » a été affirmée par M. Fœssel et O. Mongin, dans *Paul Ricœur : de l'homme coupable à l'homme capable*, Paris, ADPF, 2005 ; mais aussi par G. Fiasse, dans *Paul Ricœur, de l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, P.U.F., 2008.

deviendra l'axe autour duquel tournera le questionnement anthropologique des œuvres ricœuriennes. Comme on l'a déjà observé, il s'agit de reconnaître que la question du sujet surgit du mouvement de tous ses textes, de leur fragmentation, parce que c'est à partir de cette pluralité que Ricœur parvient à exhiber, à clarifier et à enquêter sur la complexité humaine, dans le cadre d'une *philosophie réflexive* renouvelée.

Le premier but de *L'Homme faillible* est de comprendre le problème de la faillibilité : Ricœur abandonne le projet d'une phénoménologie eidétique de l'action et de la volonté et, grâce au passage au concret, il lui substitue une analyse empirique de la vie volitive, en particulier du caractère incompréhensible de la faute qui survient funeste dans l'expérience de chaque être humain libre. Le passage de l'eidétique à l'empirique se réalise à travers la même philosophie réflexive : Descartes interprété non seulement à travers la phénoménologie, mais aussi à travers la philosophie de Nabert et de Kant. Ce tournant méthodologique, qui abandonne l'ordre de l'*εἶδος*, est annoncé dès les premières pages de cette œuvre dédiée à Nabert²⁸⁴. On peut déjà anticiper que, d'une part, Ricœur cherche à comprendre et à distinguer le bon et le mauvais usage que l'homme peut faire de sa volonté et de sa liberté, d'autre part, il cherche à conclure en affirmant que l'innocence originaire, l'originalité du bien, n'est pas accessible ou démontrable par une empirique de la volonté. Pour cette raison, bien que Nabert offre un modèle de réflexion fondamental et incontournable – surtout pour la reprise de la thématique de l'*affirmation originaire*, présentée dans *Éléments pour une éthique* –, la vision éthique du monde qu'il propose sera déclarée fondamentalement inacceptable. Bien qu'il apprécie son extension de la notion de la liberté, Ricœur s'écartera de sa conception du mal, en marquant le même échec de la réflexion et de la spéculation. En effet, dans l'avant-propos de *Finitude et culpabilité*, Ricœur anticipe déjà que : « Ce que la symbolique du mal donne à penser concerne la grandeur et la limite de toute vision éthique du monde, car l'homme que cette symbolique révèle ne paraît pas moins victime que coupable²⁸⁵. » Ainsi, *L'Homme faillible* constitue une étape charnière entre une récapitulation empirique des acquis les plus fondamentaux de la phénoménologie du volontaire et de l'involontaire (*Le Volontaire et l'involontaire*) et une préparation « anthropologique » qui conduit jusqu'à l'herméneutique des symboles et des mythes du mal (*La Symbolique du mal*).

En faisant référence à Kant, au contraire, Ricœur parvient à dessiner son anthropologie philosophique. Et notamment, la réponse qu'il a donnée au défi du mal s'articule selon un schéma de forte empreinte kantienne, car elle subdivise l'enquête réflexive selon ces trois étapes différentes : un moment *cognitif*, un autre *volitif-pratique* et un dernier *affectif*. Ainsi, l'empirique de la volonté se

²⁸⁴ En ce qui concerne les relations entre Ricœur et Nabert, voir P. Ricœur, « Préface à *Éléments pour une éthique* (1962) », dans *Lectures 2, op. cit.*, p. 225-236 et « Préface à *Le Désir de Dieu* (1966) », dans *Ibid.*, p. 253-262.

²⁸⁵ Cf. P. Ricœur, FC, p 17.

cadence selon trois modulations : selon la détermination *cognitive*, dans le sens de la relation de l'homme au monde, conçue comme une ouverture perceptive du *connaître* ; selon la détermination *éthico-pratique*, dans le sens de la volonté investie dans l'*action* et dans la relation à autrui ou à la personne ; selon la détermination *affective*, dans le sens de la relation du soi à soi-même au cours de la recherche de sa propre unité, à travers le *sentiment*. Ensuite, ces trois aspects de l'expérience humaine – le connaître, l'agir et le sentir – sont cadencés à travers la triade kantienne de l'affirmation originaire (propre au connaître), de la différence existentielle (relative à l'agir) et de la médiation humaine (correspondant au sentir). L'*affirmation originaire* est une catégorie thétique héritée par Nabert et qui s'articule selon trois niveaux différents du processus de connaissance : la perspective (finie et partielle), le verbe (infini et absolu) et l'imagination (troisième terme qui réalise la médiation). La différence existentielle se réalise selon trois degrés propres à l'agir : le caractère (fini et subjectif), le bonheur (infini et universel) et le respect (troisième terme qui réalise la médiation).

Enfin, la médiation humaine s'articule selon trois moments différents du sentir : le sentiment vital (fini), le sentiment spirituel (infini) et le désir. En particulier, Ricœur récupère cette structure ternaire d'origine kantienne lorsqu'il tente des synthèses (quoique fragiles) et des liens (par exemple, entre anthropologie et ontologie, sous le signe de l'action). Dans toutes ses œuvres, même si multipliée dans les développements thématiques et du contenu, cette référence restera constante dans sa structure : connaître, agir, sentir. Bien que ces trois dimensions gardent toujours leur autonomie, car le monde, l'autre et le soi, ainsi que la connaissance, l'action et le sentiment, sont la manifestation des régions existentielles non simplement superposables, ce schéma ternaire permettra à Ricœur d'envisager l'homme dans sa réalité globale, à travers l'entrelacement et le dynamisme interne à ces attitudes à la fois intentionnelles et affectives. Ainsi, *L'Homme faillible* dépasse une psychologie phénoménologique individuelle et élabore une philosophie de l'action plus vaste et capable de concevoir l'homme agent et libre dans sa relation au monde, à l'autre et à soi-même.

Dans *L'Homme faillible* la réflexion regagne ainsi la nécessité et la légitimité de la question concernant le sujet (*qui ?*), mais elle ne s'arrête pas sur un *Cogito* conçu de manière cartésienne. Tout d'abord, l'homme n'est pas intuition, il n'accède pas immédiatement à la conscience de soi et de ses actes, mais il est une tâche, une fin. Une telle tâche est accomplie à l'intérieur de toutes les œuvres ricœuriennes par un sujet qui s'installe et se comprend grâce à la dynamique de l'action comprise dans une acception large : la philosophie, en s'ouvrant aussi à ce qui n'est pas philosophie, se développe en tant que philosophie de l'action (agir, parler, lire, raconter, écrire, oublier, pardonner, rendre grâce), en tant que philosophie de la parole (du langage et du discours) et en tant que philosophie de la relation (dans sa dimension éthique). À chacune de ces actions correspondent des sujets distincts : dans la dimension linguistique Ricœur fait référence au sujet parlant, dans la

philosophie de l'action il parle du sujet en tant qu'agent et dans la dimension éthico-relationnelle il met l'accent sur l'agent imputable, en tant que sujet qui répond de ses actions. Toutefois, quelle que soit l'action, le sujet agent est toujours en question, un sujet pour lequel les trois dimensions différentes (cognitive, volitive, affective) se lient et se nouent de manière indissoluble. Ainsi, la philosophie réflexive devient une sorte d'autoportrait du soi qui à travers le corps, le langage et l'action s'ouvre au monde et à la relation avec autrui, à l'intérieur de sa tâche fondamentale : devenir soi-même. On peut affirmer que dans l'analyse ricœurienne du cogito intégral, le « je pense » n'est jamais disjoint du « je veux », ainsi que le sujet du connaître n'est jamais disjoint du sujet du sentir. Par conséquent, bien qu'il soit dissimulé et conçu dans son cortège de passivités et de médiocrités, le soi peut être connu non seulement en tant que conscience enfermée dans la forteresse de sa propre autonomie, mais en tant qu'homme qui se met à l'épreuve et accepte des défis, qui fait des choix et subit des échecs, qui atteint des buts et affronte des pertes, dans un effort quotidien qui lui permet d'affronter ses propres conflits les plus profonds. La même fragilité existentielle, assumée sans cession et sans absorption, deviendra un guide, orientation de son procéder dans le monde, en équilibre entre intériorité et extériorité.

D'ailleurs, ce schéma représente le cadre dans lequel on a ancré le discours sur les pratiques philosophiques pour lequel il est toujours question d'un être qui se compromet dans son dire, dans son agir et dans son sentir. En particulier, la modulation triadique de l'empirique du vouloir renvoie, bien que de manière indirecte et implicite, aux trois transcendances cernées par Hadot dans la philosophie gréco-romaine, conçue comme une manière de vivre, comme pratique quotidienne des exercices spirituels. En effet, la réflexion ricœurienne, proche de celle de Kant, se réfère à un sujet en relation au monde, à l'autre et au soi, en mesure d'envisager la vérité et l'histoire comme des œuvres ouvertes, en apercevant la philosophie comme une œuvre vécue dans la pratique quotidienne susceptible de dépasser les barrières de sa propre disproportion ou déchirure, sans jamais y parvenir de manière définitive. Ricœur se réfère à une sagesse pratique conçue comme une tendance tournée vers un savoir vivre bien, qui s'exprime comme une vertu concernant le bon usage du monde et de l'expérience que l'on peut en faire. Ainsi, la philosophie, telle une sagesse de vie, devient un savoir personnel (un gouvernement de soi et de ses propres passions), mais aussi un savoir relationnel (un engagement responsable à l'égard de l'espace situé entre le moi et l'autrui)²⁸⁶. Ricœur tente d'esquisser une anthropologie philosophique qui soit aussi apte à rendre compte, dans la mesure du possible, de l'irruption du mal et de la faute dans la vie humaine. Même si les parenthèses de la faute

²⁸⁶ Un tel savoir concerne le caractère relationnel du soi, qui est déjà affirmé par Ricœur depuis la première esquisse anthropologique de *L'Homme faillible*. Cette thèse est mise en relief aussi par M. A. Vallée, dans « Quelle sorte d'être est le soi ? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi », dans *Etudes ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 34-44

n'ont pas été totalement suspendues, l'auteur essaie de comprendre le mal selon l'ordre du *possible*, comme la possibilité de se tromper, et non pas selon l'ordre du *réel*, comme une erreur effectivement commise. En particulier, l'auteur veut saisir et percer le passage difficile d'un ordre à l'autre, car parmi les possibilités humaines, il y a aussi celle de faire le mal ; non seulement vouloir n'est pas créer, mais la volonté est aussi faillible (*fallibilis*). Dès lors, naît l'exigence de comprendre comment « l'homme se “trouve exposé” à faillir, voilà ce que veut faire comprendre le concept de faillibilité²⁸⁷ ».

L'anthropologie se trouve ainsi forgée sur le fil de la « faillibilité », élaborée à partir des trois dimensions hétérogènes qui caractérisent l'homme dans sa relation au monde, à l'autre et à soi. En particulier, le discours anthropologique verra surgir la figure de l'*homo duplex*, une figure intimement liée au concept de disproportion du soi. En effet, la faillibilité conduit immédiatement à cette condition particulière qui caractérise la « non-coïncidence de l'homme avec soi-même », la « disproportion » du moi divisé entre un pôle de finitude et un pôle d'infinitude. Cela révèle que la « réalité humaine » se présente selon une « antinomie²⁸⁸ » fondamentale : l'homme vit le paradoxe inhérent à sa constitution ontologique, constitution à laquelle Ricœur donnera le nom pascalien d'ontologie de la disproportion, de laquelle jaillit un *pathos*, au-delà de toute médiation possible. Notre philosophe nous conduit ainsi dans les profondeurs de cette disproportion de l'être humain, « cette disproportion du *βίος* et du *λόγος* dont notre “cœur” souffre le discord originaire²⁸⁹ ». Bien qu'il constate la précarité de la synthèse réalisable entre ces deux dimensions, Ricœur tente aussi de démontrer que le mal n'est pas « l'une des situations-limites impliquées par la finitude d'un être voué à la dialectique de l'agir et du pâtir, mais une structure contingente, “historique”²⁹⁰ ».

En ligne avec *Le Volontaire et l'involontaire*, il rejoint l'idée relative à la constitution paradoxale de l'homme à partir de la *Quatrième Méditation* de Descartes : l'être humain souffre d'une non-coïncidence avec soi-même et il est déchiré entre une dimension finie et une autre infinie. Toutefois, en faisant référence à cette disproportion humaine, Descartes a élaboré une psychologie des facultés humaines : il s'agit à ses yeux d'un conflit entre facultés, causé par une volonté infinie qui se heurte à l'intellect fini. Selon cette théorie, c'est la finitude humaine qui expose l'homme à la possibilité de l'erreur. Pour sa part, Ricœur récupère la conception cartésienne de la disproportion humaine mais en la réinterprétant. À ses yeux, l'homme n'est pas scindé entre un pôle infini et un pôle fini, il porte plutôt la marque d'une disproportion de soi à soi-même. Cette disproportion est

²⁸⁷ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 21.

²⁸⁸ Cf. P. Ricœur, « *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique* », dans *Il Pensiero*, n° 5/3, 1960, p. 273-290. Cet article reproduit une conférence donnée à Milan le 21 avril 1960, sous les auspices de la Section Lombarde de la *Société Philosophique Italienne*.

²⁸⁹ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 148.

²⁹⁰ Cf. P. Ricœur, RF, p. 28.

conçue non pas en termes de spatialité ou de facultés, mais en termes de fragilité existentielle. Contrairement à Descartes, Ricœur n'envisage pas l'homme selon une carence ontologique ou selon un manque d'être qui le caractériserait comme un sujet intermédiaire, installé entre l'être-somme et le non-être. Pour notre philosophe :

...l'homme n'est pas intermédiaire parce qu'il est entre l'ange et la bête ; c'est en lui-même, de soi à soi qu'il est intermédiaire ; il est intermédiaire parce qu'il est mixte et il est mixte parce qu'il opère des médiations. Sa caractéristique ontologique d'être-intermédiaire consiste précisément en ceci que son acte d'exister, c'est l'acte même d'opérer des médiations entre toutes les modalités et tous les niveaux de la réalité hors de lui et en lui-même²⁹¹.

La disproportion entre fini et infini constitue la condition existentielle dans laquelle l'impossibilité de coïncider pleinement avec soi-même est révélée à l'homme. Cette impossibilité se manifeste selon trois niveaux : dans le processus cognitif et théorique, cette disproportion est relative à l'*imagination*, car elle se présente dans l'écart entre la perspective ou la perception finie du sujet et le langage infini (entre l'activité et la passivité réceptive du connaître) ; au niveau éthique, plus exactement dans l'agir, la possibilité de commettre l'erreur est relative au *respect*, car elle apparaît dans la tension entre la finitude du caractère et l'infinitude du désir de bonheur ; au niveau de l'affectivité, au niveau du sentir, le mal surgit dans le lieu d'interaction et de conflit entre corporéité et conscience, entre passion et spiritualité, entre l'intimité de l'affect véritablement éprouvé et la possibilité d'une ouverture totale vers le monde, les idées et l'ensemble des personnes. Donc, au niveau du processus de la connaissance, l'homme est autant perspective limitée que discours illimité ; dans l'agir, il est tantôt caractère fini et déterminé, en proie à son individualité, tantôt recherche et urgence d'un bonheur auquel toute l'humanité peut participer ; dans le sentir, l'homme est tantôt désir vital déterminé, tantôt recherche d'un désir spirituel absolu et insaisissable. Cette tension n'est jamais dépassée, au contraire, plus on s'approche du cœur de l'homme, saisi dans son intériorité et dans son intimité, plus la disproportion devient constitutive et prend un aspect qui se révèle être le plus aigu. Toutefois, il faut souligner que l'image de l'*homme duplex* ou celle du *cogito brisé*, qui surgit de ces considérations, ne privilégie pas ou ne condamne pas de manière unilatérale la dimension finie de l'homme : le sujet est toujours installé à l'intérieur d'une *médiation* qui se réalise entre le regard (une perspective du corps) et le verbe (le langage), entre son destin (son caractère partiel et déterminé) et son bonheur (un désir d'ouverture totale), entre le sentiment et la rationalité. L'homme est cette synthèse, toujours poursuivie mais jamais atteinte de manière définitive, entre la finitude de son propre connaître, de son propre désirer et de son propre sentir, et l'exigence de rejoindre une

²⁹¹ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 23.

dimension absolue de rationalité, de bonheur et de béatitude. L'homme se présente comme une médiation vivante et vécue, qui cherche à relier les exigences de la finitude et celles de l'infinitude, sans jamais y parvenir. Ainsi, l'accent de l'analyse est déplacé de la disproportion des facultés à la *fragilité* existentielle. En effet, la synthèse entre les deux pôles ne se présente pas sous le signe d'une simple opposition d'un pôle négatif et à un autre positif, mais sous la marque du paradoxe et de la faiblesse. C'est pourquoi, si la médiation n'était jamais tentée, par un exercice vécu et toujours pratiqué, l'homme serait victime de la souffrance et de l'erreur, car il dresserait son connaître, son sentir et son agir vers un de ces deux pôles, de manière unilatérale et parfois délirante. Le seul exercice véritablement possible est celui pratiqué par un homme qui accepte sa propre non-coïncidence : une acceptation qui prend la forme d'une transcendance du négatif capable de se charger de ses propres limites, grâce à une sagesse humble, mais désenchantée. Le but de Ricœur est de démontrer que la possibilité d'accomplir le mal ne dépend pas de la constitution finie de l'homme. Au contraire, il tente de dépasser l'identification illégitime qui a été posée entre la finitude de l'homme et le mal. La finitude n'est plus conçue comme la cause inexorable de l'erreur et de la faute, désormais, elle en représente la seule possibilité, la faillibilité juste.

Il faut reculer d'un pas en arrière pour approfondir un autre aspect fondamental de ce texte. La réalité de l'erreur et de la faute s'impose dans son évidence, mais aussi dans son opacité, en condamnant la réflexion à la pénurie, à l'impossibilité de l'expliquer ou d'en rendre pleinement raison. En effet, pour Ricœur le mal est toujours à la limite du savoir philosophique, au-delà de son horizon réflexif. L'auteur démontre ainsi que la vision éthique du monde, une vision par laquelle le mal se manifeste comme l'expression d'une causalité libre, propre à la volonté humaine, est impraticable jusqu'au bout, car elle provoque des antinomies indépassables et dangereuses. En particulier, malgré ses grands mérites, la vision éthique du monde n'arrive pas pour autant à rendre raison du tragique de l'existence. En effet, l'homme n'est pas uniquement un être responsable et libre, il est aussi la victime d'un mal qui survient toujours avant lui, un mal qui n'est pas réductible à sa seule liberté. Donc, une telle vision éthique du mal se révèle trop limitative : l'insuffisance de la philosophie étant reconnue, celle-ci doit recourir à ce qui n'est pas philosophie. Seulement le symbole, exhibé dans les élaborations propres aux narrations mythiques ou au langage de la rhétorique, pourra exprimer et garder le secret de la faillibilité, de l'erreur et de la disproportion constitutive de l'homme. En particulier, Ricœur fait ici référence au langage du *pathétique de la misère* : ce pathétique recueille les argumentations qui naissent en marge de la philosophie, mais qui peuvent aussi véhiculer une précompréhension de l'homme faillible, autrement inexprimable et non envisageable. Ce pathétique de la misère a été proposé dans l'histoire de la philosophie à deux moments spécieux. Un premier moment se présente avec le mythe platonicien de l'âme comme

mélange, exposé par les dialogues du *Phèdre*, du *Banquet* et de la *République*, dans lesquels est exhibée une précompréhension de la misère humaine. Dans la *République*²⁹², Platon introduit la notion de *thumos* (*θυμός*), cette puissance fragile, propre au cœur inquiet et déchiré entre la raison et le désir, entre le haut et le bas. Dans le *Banquet*²⁹³, Platon narre le mythe d'Éros, ce démon toujours insatisfait qui essaie de médiatiser entre le ciel et la terre, parce qu'il est le fils de l'union de Poros et de Pénia. Dans le *Phèdre*²⁹⁴, enfin, Platon raconte le mythe de l'attelage ailé, image de l'âme divisée en elle-même, entre la raison et les passions. Le second moment est offert par la rhétorique pascalienne, celle du vertige existentiel causé par l'expérience des deux infinis, l'infiniment grand et l'infiniment petit, d'où jaillit la disproportion et le désespoir éternel de ne connaître ni le principe ni la fin. Pour l'instant, ce qu'il faut observer c'est que le pathétique offre à la philosophie la substance de sa propre réflexion, car « le mythe est la nébuleuse que la réflexion devra scinder²⁹⁵ ». La réflexion devra prendre en charge le pathétique de la misère et chercher à développer, par l'instrument de la conceptualisation, ce que le langage symbolique véhicule et montre à travers ses narrations, sans pour autant le réduire au simple concept ni en être submergée dans la confusion des images. Cela signifie qu'en philosophie il n'y a pas un commencement absolu, parce que commencer signifie toujours recommencer ; et on recommence des symboles qui mieux que des notions ou des concepts véhiculent une précompréhension plus exhaustive de la vie, en parvenant aussi dans les méandres où se cachent les expériences les plus opaques, ou inacceptables et insaisissables²⁹⁶. Dès lors, face au mal, la réflexion n'est pas suffisante, mais elle doit se greffer à l'herméneutique, recourir à l'interprétation des symboles et des mythes, sans faire l'impasse du même cercle herméneutique qui se déclenche entre la précompréhension symbolique et la compréhension réflexive. D'ailleurs, le cercle herméneutique relève de la connexion qui, depuis toujours, se noue entre la vie et la pensée, entre l'action et la compréhension, entre l'être et l'homme. Ainsi, le symbole devient, d'une part, une source, origine de la réflexion elle-même ; d'autre part, la réflexion se réapproprie de la richesse symbolique et rhétorique du langage pathétique. Clairement, la réflexion doit se montrer idoine et efficace afin d'explicitier l'anthropologie et l'ontologie implicites dans les narrations symboliques, en enquêtant

²⁹² Cf. Platon, *République*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1481-1792.

²⁹³ Cf. Platon, *Le Banquet*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 103-158.

²⁹⁴ Cf. Platon, *Phèdre*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1241-1297.

²⁹⁵ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 29.

²⁹⁶ Ricœur réaffirme cette découverte, celle des origines *non philosophiques* de la philosophie, dans « Kierkegaard et le mal (1963) », publié dans *Lectures 2*, *op. cit.*, p. 15-28. D'ailleurs, dans « Philosopher après Kierkegaard (1963) », il écrit que : « La philosophie a toujours affaire à la non-philosophie, parce que la philosophie n'a pas d'objet propre. Elle réfléchit sur l'expérience, sur toute expérience, sur le tout de l'expérience : scientifique, éthique, esthétique, religieuse. La philosophie a ses sources hors d'elle-même. Je dis ses sources, non son point de départ ; la philosophie est responsable de son point de départ, de sa méthode, de son achèvement », cf. *ibid.*, p. 34. Enfin, il témoignera du même intérêt par les articles récoltés dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1994.

aussi sur ses propres conditions de possibilité. Car, comme Ricœur l'écrit : « 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 méthode²⁹⁷. »

Toute l'œuvre ricœurienne, surtout ce second volume de *La Philosophie de la volonté*, sera traversée par cette intention problématique, car de réalisation difficile. Les questions se multiplieront par une analyse qui essaie d'avancer sur un terrain instable, où l'on risque toujours de se perdre :

Pourquoi en effet ne peut-on parler des « passions » qui affectent la volonté que dans le langage chiffré d'une mythique ? comment introduire cette mythique dans la réflexion philosophique ? comment reprendre le discours philosophique après l'avoir interrompu par le mythe ? Ce sont ces questions de méthode qui ont dominé l'élaboration de cet ouvrage²⁹⁸.

L'auteur peut conclure en affirmant que la vie, en particulier l'expérience humaine, dans son opacité et dans son ambiguïté, mais aussi dans sa richesse et dans son surplus de signification, n'est contenue, expliquée, articulée que de manière difficile par un discours philosophique, tandis que les narrations mythiques semblent coller plus à la réalité humaine, telle que l'homme la formule, telle que l'homme la vit. Cela signifie aussi que la vie engendre des dilemmes et des défis qui touchent l'homme et provoquent sa pensée. En effet, les questions qui proviennent de la vie et qui arrivent à la pensée sont des questions de vérité, non pas conçues comme des questions abstraites et simplement intellectuelles, mais comme des questions qui portent sur le sens de la vie, des questions qui deviennent matrices de recherche intellectuelle et expérientielle. Dès lors, on montrera que seuls le mythe et le symbole parviennent à relier ces deux réalités, la dimension du *bios* et celle du *logos*, en fonction des effets de vérité, en fonction du bien qu'un certain savoir produit, comme le dirait Foucault. Toutefois, pour y parvenir, il faut avant tout explorer ces trois étapes différentes – celle transcendantale, celle pratique et celle affective – en déterminant la caractérisation que Ricœur offre de la disproportion humaine et le type de médiation, toujours fragile et faible, qu'il tente d'obtenir dans la *chose*, la *personne* et le *soi*.

1.1. Le sujet en relation au monde : la synthèse transcendantale

Dans les premières pages de *L'Homme faillible*, Ricœur cherche à réaliser un périple autour du langage symbolique – concernant surtout le pathétique de la misère –, pour aboutir au langage du

²⁹⁷ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 24.

²⁹⁸ Cf. P. Ricœur, FC, p. 10.

logos, relatif à une réflexion transcendantale en mesure de dépasser les limites du pathétique, de s'ouvrir ainsi à une réflexion distinctement anthropologique. La réflexion transcendantale, d'inspiration kantienne, est élaborée, d'une part, à travers les instruments de la phénoménologie empirique et, d'autre part, à travers une méthode dialectique, d'inspiration hégélienne. En effet, par le moyen d'une phénoménologie empirique, l'auteur retrace les modalités par lesquelles le lien originaire entre l'homme et le monde se manifeste. Un tel lien se comprend comme une relation vécue dans le percevoir et le connaître, dans le recevoir et le déterminer le sens des *choses*. La réflexion, en tant que pouvoir intentionnel propre à l'acte cognitif, ne repose pas sur l'être humain (le sujet qui intentionne), mais sur l'objet qui s'installe ou se trouve face à lui (la chose intentionnée). En ce qui concerne la méthode dialectique, l'auteur suit un mouvement qui se développe en trois temps : celui du pôle de finitude ou du pôle d'infinitude (*thèse*), celui de la *disproportion* qui se manifeste dans leur relation relativement complexe (*antithèse*), celui de la *médiation* entre ces deux pôles (*synthèse*). La disproportion humaine est ainsi tracée à partir de la chose, sur la chose, en se caractérisant comme une non-coïncidence entre le pôle de finitude, propre à la perspective ou au point de vue d'où la chose est perçue (le sujet en tant que singularité particulière) et un pôle d'infinitude, propre au discours dans lequel le sens de la chose est formulé (le langage en tant qu'acte de signifier). De même, la possibilité de la synthèse entre le *bios* et le *logos*, entre l'*être* et l'*acte*, est détectée sur la chose. Et l'imagination constituera le troisième terme capable de médiatiser le caractère limité d'un regard situé (la conscience et son corps) et l'ouverture d'un verbe illimité. Ricœur s'arrête sur chacun de ces trois moments de l'analyse.

Du point de vue de la finitude, l'auteur débute par les mythes platoniciens exposés dans le *Phèdre* et le *Banquet*, pour en faire surgir l'anthropologie sous-jacente. Ricœur tente de montrer le caractère indifférencié du thème que la misère véhicule : la misère est à la fois limitation originaire (existence misérable) et mal originel (liberté déchue) ; destin et faute. Tout d'abord, il discrédite et démolit un préjugé philosophique vieux et infondé selon lequel la fragilité humaine est causée et issue de la condition corporelle. En effet, ces narrations mythiques, conçues comme figures pré-philosophiques susceptibles de manifester et de transmettre une conception anthropologique de la faillibilité humaine, n'accordent pas la cause de la finitude et de la faute humaine au corps. Au contraire, Ricœur montrera que « Platon, philosophe, n'a pas confondu le mal avec l'existence corporelle et qu'il y a dans le platonisme un mal d'injustice, qui est un mal spécifique de l'âme²⁹⁹ ». Le corps ne représente pas le côté négatif de l'existence, il ne détermine pas le caractère faillible de l'homme, au contraire, le corps définit et caractérise l'homme dans son ouverture au monde, aux autres et aux choses. En effet, le corps est la condition existentielle de l'ouverture de l'homme vers

²⁹⁹ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 29.

l'extérieur, noyau de son tendre en-dehors de soi, vers les choses et les personnes. Entre le monde et le sujet, le corps réalise cette médiation, en devenant le médiateur de la conscience intentionnelle. Au-delà de toute interprétation idéaliste, Ricœur écrit que :

La première signification que je lis sur mon corps, en tant que médiation de l'apparaître, ce n'est pas qu'il est fini, mais précisément qu'il est ouvert sur... ; c'est même cette ouverture sur... qui le fait médiateur originaire « *entre* » moi et le monde³⁰⁰.

Si le corps représente l'ouverture, la médiation intentionnelle de la conscience, du regard et du geste, il détermine aussi le sujet en tant qu'être réceptif. Sur le plan perceptif et cognitif, le sujet ne crée pas tous les objets de sa représentation, mais il les reçoit avant tout de l'extérieur. Paradoxalement, la perception adresse le sujet vers le monde mais, en même temps, dans cette ouverture illimitée, elle le détermine dans sa finitude. Mais qu'est-ce qu'exactly cette finitude ? Tout d'abord, la réceptivité fait appel à l'être-en-situation propre au cogito incarné qui pâtit et qui est affecté par les entités qu'il rencontre. Comme le fait Kant dans sa *Critique de la raison pure*, Ricœur identifie la finitude avec la réceptivité : la réceptivité visuelle représente la limitation prospective de la perception. En effet, le recevoir dépend de la modalité de l'ouverture, du fait que la chose apparaît toujours à quelqu'un, caractérisé ainsi comme le pôle-sujet de la perception. La multiplicité et la succession des profils de la chose perçue renvoient, donc, au corps et au sujet comme centre d'orientation qui coïncide avec l'ici et le maintenant absolus, avec le point de vue et l'origine zéro du regard. À cause de cette vision prospective, la perception s'exprime toujours comme une inadéquation du sujet à l'égard de l'altérité de l'objet qu'elle rencontre et qui ne pourra jamais se présenter à la conscience dans sa rotondité, dans sa totalité. Ainsi, le percevoir « *d'ici* est la finitude de percevoir *quelque chose*. Le point de vue est l'inéluctable étroitesse initiale de mon ouverture au monde³⁰¹ ».

Cependant, au moment où il parle de finitude de la perspective, Ricœur renvoie à la possibilité de la transgresser, en disant non seulement la chose qui apparaît, mais aussi le point de vue d'après lequel la chose est reçue. En effet, on peut voir que le sujet du connaître est en relation avec la chose selon une modalité qui excède la donnée perceptive. Ce pouvoir de dépasser cette donnée est confié à la *parole*, car dans son dynamisme il y a l'intentionnalité de communiquer un sens par lequel s'opère une transcendance de la perspective et du vécu même. Au moyen du langage, la perception devient signifiante et, à travers le verbe, la perspective d'un être humain acquiert la possibilité d'être annoncée, exprimée et comprise par un autre être humain. D'ailleurs, cette possibilité de signification possède un pouvoir infini qui se manifeste comme une « transgression intentionnelle de la

³⁰⁰ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 37.

³⁰¹ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 41.

situation³⁰² » et, donc, comme une transgression de la finitude humaine, dans et par la même énonciation. Ainsi, le langage exprime une « force tensionnelle », une force que l'on pourrait qualifier de métaphysique et que l'on pourrait accorder au caractère affirmatif du corrélat noématique de la parole : le verbe n'est pas une simple reproduction de ce qui apparaît dans le champ perceptif, mais un *surplus créatif*, puisque « je dis plus que je ne vois quand je signifie³⁰³ ». En bref, grâce à la puissance de l'imagination, le langage peut violer et excéder la perspective dans laquelle se situe la perception. Grâce à la parole :

...je me porte au-devant du sens qui ne sera jamais perçu de nulle part ni de personne, qui n'est pas un super point de vue, qui n'est pas du tout point de vue, mais inversion dans l'universel de tout point de vue. Si je remarque maintenant que signifier c'est vouloir-dire, la transgression du point de vue n'est pas autre chose que la parole en tant que possibilité de dire et de dire le point de vue lui-même³⁰⁴.

Dans cette optique, la transcendance, mise entre parenthèses dans le premier volume, renvoie à la racine ontologique de la subjectivité. En d'autres termes, la parole devient comme un pont qui relie le singulier et l'universel, avec son pouvoir descriptif et créatif, avec sa force symbolique qui révèle l'être. Dès lors, le lien existentiel entre l'homme et le monde s'exprime aussi dans la participation ontologique de la subjectivité à l'être qui l'accueille, le précède, le soutient et qui s'exprime par le langage. En effet, le pouvoir universel de la parole est représenté en tant que conscience du sujet qui, dans l'acte du connaître, est, depuis toujours, dans la vérité d'un *logos* universel qui la transcende, et qui lui accorde le pouvoir de dire et d'établir sa propre perspective sur le monde. Donc, dans *L'Homme faillible* sont en filigrane les positions que Ricœur prendra à l'égard de l'acte linguistique – surtout dans *Le Conflit des interprétations* –, en particulier en ce qui concerne la liaison entre sémiotique et sémantique et le langage comme *véhémence ontologique*. Dans son fragment de parole réside l'universel, dans la perspective du sujet, toujours limitée et précaire, demeure la possibilité d'être, lorsque ce fragment est mis en rapport avec d'autres perspectives, selon une démarche biographique et solidaire.

Ainsi, si entre le regard (esclave de la perspective et de ce qui apparaît) et le dire (qui prononce l'être et le vrai dans la transcendance de la présence) il existe une disproportion dont l'humain souffre et pâtit. Toutefois, une synthèse peut être réalisée. Il s'agit d'une synthèse transcendantale pure, par laquelle l'imagination relie l'apport de la perception (l'apparaître) et celui de la parole (le sens ou la signification), en médiatisant entre le sensible et l'intellect. Si la conception kantienne de l'imagination représente la fonction médiane entre « la réceptivité propre de la sensibilité » et la

³⁰² Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 45.

³⁰³ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 46.

³⁰⁴ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 44-45.

« spontanéité caractéristique de l'intellect », il s'agit pour Ricœur de l'adapter à son ontologie de la disproportion, en démontrant que « c'est d'abord en se projetant dans le mode d'être de la chose que la conscience se fait intermédiaire ; elle se fait milieu entre l'infini et le fini en dessinant cette dimension ontologique des choses, à savoir précisément qu'elles soient synthèse de sens et de présence³⁰⁵ ». Néanmoins, cette synthèse ne réduit jamais de manière définitive le hiatus ou l'écart entre le fini et l'infini. En effet, l'apport le plus original de cette anthropologie concerne cette synthèse imparfaite entre ces deux polarités opposées, entre la finitude de la perspective-présence et l'infinitude-sens du discours. Surtout, dans l'étape de la synthèse transcendantale, il s'agit de détourner un processus de totalisation tentant : l'intégration du sujet avec l'objet n'est jamais accomplie de manière absolue car, d'une part, la conscience restera toujours regard situé, perspective subjective et, d'autre part, l'imagination, bien que garante de l'objectivité de la connaissance, ne pourra jamais saisir l'objet dans sa totalité, parce qu'emprisonnée dans l'objet dit et perçu. Toutefois, comme le reconnaît aussi Jean-Luc Amalric, dans son étude sur l'affirmation originaire, cette médiation fragile révèle que pour Ricœur, l'homme possède une tendance qui le pousse à se transcender. Car, comme il l'écrit :

...le sentiment fondamental du discord originaire qui caractérise le soi humain n'est pas d'abord à porter au compte de la démesure passionnelle de l'homme, mais il est au contraire ce qui témoigne en l'homme de la présence d'un acte d'exister, d'une affirmation originaire qui dépasse toute expérience. L'intérêt de la notion nabertienne d'affirmation originaire que Ricœur reprend donc à son compte pour la placer au cœur de son anthropologie, c'est qu'elle permet par là même de mettre au jour une seconde forme d'altérité au sein de l'expérience humaine : cette altérité n'est plus celle du corps propre, du désir ou de la vie, mais elle correspond à l'altérité de notre acte d'exister à l'égard des signes et des œuvres dans lesquels il s'objective³⁰⁶.

D'ailleurs, grâce à la puissance productrice de l'imagination, cette médiation faible constitue ce qui dynamise le savoir, en tant que relation tensionnelle entre *bios* et *logos*, entre la finitude propre à l'état d'exister de l'homme et l'infinitude de son acte d'exister. Ricœur en conclura que :

Mais en même temps que le transcendantal fournit le premier moment d'une théorie philosophique de la « disproportion », il reste en défaut à l'égard de la substantielle richesse dont le mythe et la rhétorique donnaient une compréhension pathétique. Il y a un surplus qu'une réflexion simplement transcendantale ne permet pas de porter au niveau de la raison³⁰⁷.

La conscience, emprisonnée dans l'objet qui se tient devant elle, ou enfermée dans sa finitude singulière, réclame un autre type de relation pour se construire comme une conscience de soi, de ses limites et de ses possibilités.

³⁰⁵ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 56.

³⁰⁶ Cf. J.-L. Amalric, « Affirmation originaire, attestation, reconnaissance », *op. cit.*, p. 16.

³⁰⁷ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 63.

1.2. *Le sujet en relation à la personne : la synthèse pratique*

La deuxième étape vers la compréhension réflexive de la faillibilité étudie la disproportion humaine dans sa dimension pratique : du moment théorique de la connaissance (le *je pense*), on passe au moment pratique de la volonté (le *je veut*), de la relation avec la *chose*, on passe à la relation avec « la personne », avec autrui. Dans cette deuxième partie, Ricœur lit la disproportion de l'homme dans le contraste entre l'étroitesse du caractère propre au sujet et l'illimité du bonheur en tant que totalité pratique pouvant concerner toute l'humanité. C'est dans cette tension que s'engendre la fragilité humaine, de l'homme face à l'autre homme, de l'homme à l'égard de l'humanité dans son ensemble. La synthèse pratique prospectée ici se réalise à travers le *respect* à l'égard de la loi morale qui détermine l'homme, tout homme, comme une « personne ».

Le pôle de finitude est ainsi repéré dans le caractère individuel et son cortège des passivités. Toutefois, le caractère, déjà analysé dans *Le Volontaire et l'involontaire*, n'est pas conçu comme une nature absolument statique et immuable, il n'est pas un destin qui efface toute perspective de projet possible et, donc, toute liberté personnelle. Il constitue plutôt l'individualité du sujet, ce qui distingue nécessairement ce sujet de tout autre sujet, à partir d'un ensemble de caractéristiques qui se présentent comme le fruit de l'hérédité phylogénétique, de l'habitude ontogénétique qui, au moment de la naissance, trouve son premier attribut existentiel. Le caractère se définit ainsi comme une totalité formée par certains aspects déterminés par la finitude, car il représente « l'ouverture finie de mon existence prise comme un tout³⁰⁸ ». Cette finitude est inhérente à la fonction médiatrice du corps qui limite l'ouverture et la possibilité de développer ses propres potentialités, en déterminant le champ et l'horizon de ses désirs, de ses motivations, de ses habitudes, des valeurs et des cultures que le sujet peut rencontrer et intégrer, de l'humanité avec laquelle il peut se confronter et s'identifier. Toutefois, cela indique aussi que le caractère est la manière inimitable, cognitive et affective, par laquelle et dans laquelle un sujet peut exercer sa liberté : « mon caractère et mon humanité font de ma liberté une possibilité illimitée et une partialité constituée³⁰⁹ ». L'auteur montre ainsi comment le paradoxe de la limitation du caractère s'exprime comme une dialectique, jamais pacifiée, entre un moment innovateur (tensionnel) et un moment conservateur (régressif). L'homme est au monde avec un trousseau singulier, une sorte d'instinct appris par lequel il exprime sa manière particulière d'investir le monde : une perspective affective (la *tonalité* comme dirait Heidegger), une perspective pratique et le caractère lui-même. De manière cohérente avec les analyses du premier volume, ces dimensions sont exhibées dans le plexus d'activité et de réceptivité, de puissance et d'impuissance.

³⁰⁸ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 74-75.

³⁰⁹ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 78.

Sans doute, la perspective du caractère détermine de manière intégrale tous les projets que le sujet peut réaliser. En effet, si pendant le moment spécifique de l'intentionnalité « vide » du projet, la motivation prend corps et, avec elle, le désir en tant que motivation et passion spécifique du vouloir, le caractère influence les évaluations et les jugements que le sujet exprime sur les choses, sur les personnes, sur les circonstances qu'il rencontre dans son expérience singulière. Ces expériences peuvent se révéler attractives ou répulsives, aimables ou odieuses, et ainsi de suite, en déterminant l'action qui en découle. D'ailleurs, ces jugements de valeur sont provoqués par une série de causes qui dérivent de l'héritage accordé au sujet, dans un sens générique, où convergent nature et culture, déterminations psychiques individuelles et valeurs sociales et collectives. Enfin, dans la perspective pratique du mouvement, la finitude s'exprime selon les caractéristiques de l'habitude. Cette dernière se manifeste dans son pouvoir spécifique en tant que principe de « cohésion de la vie », nécessaire pour la survie et la conservation du sujet. Ainsi, le caractère se présente de manière double car, si on peut le concevoir comme un résultat d'un apprentissage, il est également une contraction, de la mémoire et du corps, qui pousse vers l'inertie propre à une conscience faible. Dans ce dernier sens, le caractère constitue une limitation qui se présente comme une restriction de l'ouverture originelle. Ricœur peut en conclure qu'un des paradoxes de la finitude du sujet réside dans le caractère :

Or, c'est la même spontanéité pratique, médiatrice de tous nos vouloirs, qui de ma puissance fait mon impuissance. [...] Ce qui est appris est acquis (*habitus*) et ce qui est acquis est contracté. L'habitude prend alors dans la vie la signification inverse de l'émotion qui, selon l'admirable intuition du *Traité des Passions* de Descartes, commence et recommence dans la « surprise » ; l'habitude *fixe* nos goûts, nos aptitudes, et ainsi rétrécit notre champ de disponibilité ; l'éventail des possibles se referme ; ma vie a pris forme. [...] C'est pourquoi nos habitudes sont très ambiguës ; ce n'est pas par hasard qu'elles se soient prêtées à deux systèmes opposés d'interprétation, par la vie qui « apprend » et par la vie qui « automatise », par la spontanéité et par l'inertie. [...] La finitude pratique est cette forme de persévération. [...] Cette inertie est le revers de ma puissance. Pas de vouloir sans pouvoir, pas de pouvoir qui ne soit forme contractée. Pas de Cogito actuel sans un Cogito ancien et aboli³¹⁰.

Dans cette perspective pratique, le caractère se présente sous les traits de l'héritage et de l'automatisation des actes, conçu comme ce « ce que les Stoïciens avaient appelé un attachement à soi, une tendance native à se vouloir à soi-même du bien, un amour de sa propre constitution, ce que j'appellerais volontiers un amour de soi-même comme point de vue³¹¹ ». Au contraire, dans l'ouverture infinie du sujet, Ricœur cerne le moment spécifique du *bonheur*, un bonheur qui se veut illimité, absolu, sans faille. Il représente l'horizon illimité de l'existence humaine. Entre les deux pôles se produit une scission, qui conduit inévitablement à la problématique concernant l'*intersubjectivité*. Certes, ici l'auteur développe seulement une première esquisse d'une théorie qui

³¹⁰ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 74.

³¹¹ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 72.

sera approfondie par la suite avec des ajustements et des différences importantes. Toutefois, on peut déjà observer que la recherche du bonheur renvoie à la question de la finalité, de l'orientation de ses propres projets, de ses choix et de ses conduites de vie. L'élan et la poussée qui visent le bonheur concernent la singularité (ses particularismes et ses narcissismes), en se présentant comme un guide de l'existence particulière dans sa globalité, en déterminant la recherche d'un sens qu'il faut donner à ses propres pratiques et à ses propres activités. Toutefois, la fin peut aussi impliquer un *bonheur avec*, une ouverture infinie vers l'universel humain, voire vers l'humanité : à travers le bonheur, le cogito intégral se présente comme une ouverture et une appartenance à l'être (*inesse*), mais aussi comme une participation et un engagement à l'égard de l'humanité entière (*coesse*) :

Mon champ de motivation est ouvert à l'humain dans son ensemble. C'est le sens du fameux mot : « rien d'humain ne m'est étranger ». Je suis capable de toutes les vertus et de tous les vices [...]. Mon humanité est cette accessibilité de principe à l'humain hors de moi. Elle fait de tout homme mon semblable³¹².

En effet, le sujet se connaît et se perçoit à travers son ouverture particulière au monde, par le moyen de la ressemblance et de la différence par rapport à ses propres congénères : « Autrui, c'est un homme semblable et un caractère autre ; aussi ne puis-je pas plus saisir la singularité d'un caractère à part de son universelle humanité³¹³. » Ainsi, le bonheur est moteur et fin de la vie, une fin qui est à la fois, singulière et collective, mais pas pour autant réalisée ou accomplie. Le bonheur, dans sa totalité pratique, m'assure que :

...je suis *dirigé vers* cela même que la raison *exige*. C'est la raison qui ouvre la dimension de la totalité, mais c'est la conscience de direction éprouvée dans le sentiment du bonheur, qui m'assure que cette raison ne m'est pas étrangère, qu'elle coïncide avec ma destination³¹⁴.

Toutefois, entre le caractère limité dans une perspective singulière, celle du propre soi, et le bonheur infiniment ouvert et adressé vers la reconnaissance de l'humanité de tout homme, une tension s'engendre, une disproportion que l'homme souffre de manière inévitable, jusqu'à causer le tragique de l'action (tragique qui sera symbolisé par la figure d'Antigone, dans *Soi-même comme un autre*), en tant que fracture inhérente à l'édifice déontologique. Dès lors, une synthèse pratique est requise et cette synthèse peut s'effectuer dans la *personne*, grâce à l'œuvre de l'imagination productrice. En effet, la connaissance pratique, à travers l'imagination, qui pose et pense l'idéal de l'homme, peut sauvegarder la réalité de la personne, le respect qu'il lui est dû et qui excède les critères transcendants de la constitution de la chose. Cette reconnaissance due à la personne représente la

³¹² Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 77-78.

³¹³ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 78.

³¹⁴ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 86.

forme maximale de la reconnaissance de l'humanité qui s'exprime dans le respect ; à l'inverse, le manque de respect envers la personne représente la blessure maximale que l'on peut infliger à l'humanité. Lorsqu'il esquisse cette synthèse, Ricœur élabore et dénoue cette dialectique très fine et rigoureuse entre la conception aristotélicienne de l'*Éthique à Nicomaque* et la conception kantienne de la *Métaphysique des costumes*, entre ce qu'il définit comme moment *éthique* et moment *moral* de la vie pratique. Les deux sont à la fois nécessaires et impliquées l'une par l'autre, mutuellement. Toutefois, qui est habitué à la lecture de Ricœur s'aperçoit immédiatement qu'une telle dialectique s'exprime selon une synthèse infiniment reportée, afin de distinguer tout champ intellectuel et disciplinaire, afin de tracer des intersections parmi les domaines différents de recherche, toujours dans la considération des limites et de la légitimité de tout savoir s'intéressant à l'expérience humaine. Ainsi, les deux conceptions, celle éthique et morale, se retrouvent à l'intérieur du débat éthique contemporain qui voit s'opposer les Anciens et les Modernes.

En faisant référence à Aristote, Ricœur revient à une vision éthique très profonde qui renvoie à une dimension eudémoniste, selon une perspective subjective déterminée par ses propres préférences : le bonheur détermine toute pratique humaine en la caractérisant comme une recherche orientée vers le bien vivre, le bien vivre ensemble, selon une dynamique qui du bas va vers le haut, du singulier vers l'universel. Au-delà de la simple conservation de la vie (le *zen*), l'intentionnalité éthique s'explique dans la circularité entre le bien et l'action, en reliant l'idéal du bien vivre (l'*eu zen*) à la dynamique interne à la *praxis* propre à tout sujet singulier. Dans ce sens, le sujet éthique n'est pas *auto-référé*, mais en relation avec autrui, selon le critère de la *réciprocité* et de la *philia*. En faisant référence à Kant, au contraire, Ricœur récupère une vision morale très cohérente avec son anthropologie de la finitude : face aux situations de violence suprême (la violence physique de l'homme à l'égard de l'autre homme et la violence psychique propre au mensonge), l'éthique n'est pas suffisante pour garantir le respect de tous et de chacun, elle n'est pas en mesure d'éluder toutes possibilités d'accomplir le mal.

Dès lors, la vie pratique et relationnelle réclame un respect qui se veut une reconnaissance morale, fondée en droit et exprimant la dignité de tout homme. En effet, la morale réunit l'ensemble des normes, coercitives et universelles, conçues comme des obligations qui s'imposent selon la forme du devoir. Elle se présente aussi comme une déontologie qui tente de suspendre toutes les définitions du bien, en effaçant tout désir, afin de garantir l'universalité, l'autonomie et la cohérence normative, au sein du rigorisme moral. Alors, il s'agit de formuler la loi en soi, en préservant sa validité de manière universelle. Comme le dirait Kant, il faut formuler la loi selon le règne des fins qui exige le respect pour l'humanité de la personne, un respect qui ne peut jamais être supprimé par une finalité singulière et partielle. En particulier, grâce au respect, l'homme est toujours envisagé comme la fin

et non comme un moyen de l'agir, selon un mouvement qui de l'universel de la loi bascule vers le particulier de la réalité vécue. Grâce à cette *petite morale*, Ricœur peut garantir le principe de l'humanité qui réside à l'intérieur de tous les hommes, et il peut ainsi affirmer que le sentiment moral du respect à l'égard de la loi morale constitue ce qui détermine l'homme comme « personne ». Ainsi, il affirme que : « Le respect est la synthèse fragile dans laquelle se constitue la forme de la personne, comme l'imagination transcendantale était la synthèse cachée dans laquelle se constitue la forme de la chose³¹⁵. »

On peut remarquer que si dans les ouvrages les plus anciens (en particulier dans *Soi-même comme un autre*) notre philosophe renoncera à un certain moralisme pour embrasser une démarche beaucoup plus aristotélicienne (qui élabore une dialectique entre éthique et morale, en aboutissant à la sagesse pratique), dans *L'Homme faillible*, l'humanité s'identifie encore à l'idéal de la personne et à « la synthèse de raison et d'existence dans l'idée de fin en soi³¹⁶ ». Sans doute, la synthèse entre le caractère et le bonheur ne peut pas être totale, car elle se présente à travers les mêmes indices énigmatiques propres à l'imagination nécessaire pour la réaliser : le respect demeure dans une dimension formelle, en tant que théorie de la personne et de l'humanité prises au sens universel et abstrait. Le respect est, donc, paradoxal jusqu'au moment où son objet, la personne, ne devient visible et réelle, mais en soi il reste obscur et abstrait. Dans ce moment pratique on n'aboutit qu'à une « synthèse fragile³¹⁷ ». En bref, grâce à l'activité de l'imagination, Ricœur tente de ressaisir l'expérience vive de l'unité de l'homme, face au monde et face à l'autre. Toutefois, sur le plan théorique et sur le plan pratique, l'imagination reste coincée dans la chose (l'objet de la connaissance) et dans l'idéal de la personne humaine : l'imagination n'arrive pas à réaliser une affirmation originaire de la subjectivité incarnée, elle ne réalise qu'une médiation fragile. Ainsi, l'homme ne se présente pas dans son unité achevée, mais comme une médiation, comme un cogito brisé par une fracture qui naît de l'écart du volontaire et de l'involontaire, du fini et de l'infini, de la déchirure. Les scissions du soi avec le monde et avec l'autre déterminent la faillibilité du sujet, sans pour autant que l'on puisse en rendre raison.

1.3. Le sujet en relation à soi : la synthèse affective

³¹⁵ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 96.

³¹⁶ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 89.

³¹⁷ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 96.

Dans les deux premières parties de *L'Homme faillible*, Ricœur a démontré comment la réflexion pure, fondée sur l'opposition entre sujet et objet et sur le décalage entre théorie et praxis, ne suffit pas à atteindre une compréhension de la faillibilité humaine, car une telle réflexion se révèle inadéquate à la conscience que le sujet peut avoir de lui-même. Cela signifie qu'il faut basculer du niveau *extérieur* – relatif à la fois à l'objet et à la personne – au niveau *intérieur* de l'affectivité, dans lequel le sujet peut réaliser une réflexion sur soi-même. Ce lieu affectif se dévoilera comme un « noyau mythico-poétique³¹⁸ » de la subjectivité humaine, dans laquelle l'imagination, ce pouvoir suprême de médiation du sujet, s'intériorise en provoquant une connaissance de soi. Cela signifie que pour accéder à une connaissance de soi il faut basculer du sujet abstrait, propre à la réflexion transcendantale et à la réflexion déontologique, au sujet concret, le sujet du sentir. Ce basculement se présente comme une tentative de penser non seulement les conditions de possibilité de la faillibilité, mais aussi les conditions de possibilité d'une certaine unité et d'une certaine identité du sujet, sans renier sa blessure ontologique et existentielle. Dès lors, la troisième et dernière étape de *L'Homme faillible* lit la disproportion du soi comme une fragilité affective que l'on peut retracer dans la relation la plus intime, mais aussi la plus intense, que l'homme entretient avec soi-même et qui s'établit dans et par le sentiment³¹⁹. Le sentiment devient l'élément emblématique de la disproportion entre fini et infini. Ainsi, plus l'on avance dans l'intimité du soi, plus la disproportion devient faillible, jusqu'à devenir intérieure à la psyché elle-même. Toutefois, cette phase affective est aussi transversale aux deux autres niveaux (sur le plan du connaître et sur le plan pratique), parce qu'à travers le sentiment on intériorise toute disproportion, en découvrant la non-coïncidence de l'homme avec soi-même, la scission de soi à soi.

Cette disproportion, une fois abordée et étudiée, montre la possibilité de déployer une analyse des implications épistémologiques et éthiques propres au mouvement de réappropriation du soi. Aux yeux de Ricœur, le sentiment constitue ainsi l'indice qui, du pathétique de la condition humaine, propre à la précompréhension mythique, aboutit à la compréhension anthropologique du soi et à la synthèse conclusive de l'affectivité. Ce chemin demande à l'homme de s'engager et de se compromettre personnellement et totalement. En effet, il ne s'agit pas de réaliser une recherche spéculative sur l'humanité de l'homme, conçu selon un sens universel, en tant que simple idéal théorique, mais d'inaugurer une recherche de l'humanité de l'homme singulier, intégral et concret.

³¹⁸ Expression que Ricœur utilise, à propos des cultures humaines, dans *Histoire et vérité* (œuvre contemporaine du deuxième volume de la *Philosophie de la volonté*), mais aussi dans un entretien au journal *La Croix* en 1971, lorsqu'il affirme que « Je crois, en effet, que le cœur de l'existence humaine n'est ni la raison ni plus exactement le désir, mais ce que j'ai appelé très souvent le noyau mythico-poétique. C'est là que l'homme se crée ou se fait », cf. « Entretien avec Paul Ricœur : "J'essaye d'être un médiateur" », propos recueillis par Y. de Gentil-Baichis, dans *La Croix*, 17 novembre 1971, p. 2.

³¹⁹ Voir P. Ricœur, « Le sentiment », dans *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 251-265.

L'humanité n'est pas seulement un idéal formel et intellectuel, il est aussi une manière d'être concernant la personne dans sa particularité, dans sa totalité. Tel sujet est ainsi saisi comme un être qui médiatise entre le *bios* et le *logos*, entre le niveau des affects vitaux et celui des affects spirituels, un *Soi* dans lequel se donne à lire une subjectivité concrète. C'est pourquoi, dans la compréhension de soi, tout comme le fait Hadot, Ricœur envisage la totalité du psychisme, car la philosophie est pratiquée comme un exercice spirituel, propre au sujet intégral. Un tel sujet ne s'exprime pas uniquement dans l'ordre moral et intellectuel, mais aussi dans l'ordre affectif, imaginatif et éthique. Assurément, l'affectivité représente la dimension humaine à la fois la plus opaque, la plus fragile et la plus riche en implications. En effet, dans le sentiment, ce lieu affectif indéfini, se déclenchent des conflits et des contradictions jamais réglées ou tranchées, entre le désir vital et l'amour intellectuel.

Dès lors, pour saisir l'homme dans son intégralité il faut tolérer aussi les blessures et les fractures de son être ; pour élaborer un savoir de l'obscur et de la déchirure, il faut affronter aussi les conflits humains les plus intimes. Et c'est exactement dans la dimension relative au rapport du soi avec soi-même que surgit le conflit porté à son degré maximal, le paradoxe constitutif de l'homme. Ainsi, cet homme se dédouble selon la modalité du conflit intérieur qui réclame une ouverture de la réflexion vers l'univers du symbole et du mythe, un retour au pathétique.

Afin de saisir la faillibilité humaine dans son expression la plus aiguë, la plus concrète et profonde, il faut parvenir jusqu'à son centre, dans le « cœur inquiet » où toutes les tensions s'intériorisent et s'exaspèrent à travers les sentiments « thymiques ». En effet, en débouchant sur une théorie du cœur humain, Ricœur récupère le concept platonicien et aristotélicien de *thumos* (*θυμός*). Le *thumos* est le chiffre de toute disproportion et conflit (*machesthai*) qui déchire et souvent anéantit le tissu de l'âme humaine. Le cœur est le symbole de cette précarité affective. Comme l'auteur l'affirme : « Le "cœur" serait le moment fragile par excellence ; le cœur inquiet ; en lui s'intérioriseraient toutes les disproportions que nous avons vu culminer dans la disproportion du bonheur et du caractère³²⁰. » Toutefois, le cœur n'est pas seulement le lieu du *pathos*, affection passagère, implacable et involontaire du désir infini, il est également le lieu de l'affect et du courage, libre et volontaire. Il est le scellé de l'élan et de l'initiative créative tendue vers le beau et le bien, ouverture de la pensée, transcendance de son propre petit soi. Le cœur est ainsi la source des passions incontrôlées, mais aussi l'origine des désirs qui peuvent conduire, si écoutés et intégrés, au long d'un chemin de constitution d'une individualité intègre, où les parties émiettées de la psyché humaine

³²⁰ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 98.

peuvent enfin coexister, sans pour autant annuler leurs tensions. On peut donc affirmer que Ricœur se dirige vers une conclusion ontologico-synthétique de la faillibilité, car le cœur est aussi une :

...fonction médiane par excellence dans l'âme humaine ; le *θυμός* est la transition vivante du βίος au λόγος ; il sépare et unit tout à la fois l'affectivité vitale ou désir (*ἐπιθυμία*) et l'affectivité spirituelle que le *Banquet* appelle ἔρωσ³²¹.

Une telle médiation réclame un exercice volontaire et régulier de confiance et de patience, de raison et de prédisposition à se transcender dans le partage et dans la renonciation, à travers une tolérance et une endurance philosophique de la douleur, à travers la compréhension, cognitive, affective et symbolique, de sa nécessité. En d'autres termes, la médiation affective réclame un véritable chemin de *libération*, à la fois des passions, mais aussi de l'idéal d'homme qui possède une volonté et une liberté absolues. Elle demande aussi d'accepter et d'aimer notre individualité même, comme fragment de vie, comme expression de joie, en présence. Entre le bas et le haut, dans le cœur. Une telle médiation est toujours saisie dans sa précarité, car installée sur la frontière mince d'où elle risque de crisper l'homme à l'intérieur d'un des deux pôles ou de le faire balancer sans cesse, en engendrant les pires déchirures et scissions, qu'elle immobilise ou qu'elle rende l'homme schizophrène. L'homme est exposé à l'erreur (dans la dimension du connaître, dans la relation au monde), à la faute du manque de reconnaissance de soi et d'autrui (dans la dimension pratique, dans la relation à autrui), mais aussi à la dérive passionnelle (dans la dimension affective). En particulier, le sentiment :

...suscite une nouvelle scission, de soi à soi. Il rend sensible la dualité de la raison et de la sensibilité qui trouvait dans l'objet un point de repos ; il distend le moi entre deux visées affectives fondamentales, celle de la vie organique qui s'achève dans la perfection instantanée du plaisir, celle de la vie spirituelle qui aspire à la totalité, à la perfection du bonheur. [...] Il apparaît alors que le *conflit* tient à la constitution la plus originaire de l'homme ; l'objet est synthèse, le moi est conflit ; la dualité humaine se dépasse intentionnellement dans la synthèse de l'objet et s'intériorise affectivement dans le conflit de la subjectivité³²².

L'affectivité est fragile et l'homme se découvre blessé entre ces tendances opposées qui surgissent entre le simple plaisir et le bonheur, entre la fermeture de l'être affecté et l'ouverture du sentiment de la totalité. Toutefois, il faut montrer qu'il n'y a pas un pôle négatif et un positif, mais ces deux dimensions peuvent également tomber dans l'erreur et la faute. En effet, Ricœur ne condamne pas le désir, mais il démontre comment tout désir peut devenir un faux désir qui risque de dégénérer en une passion qui se manifeste comme une fermeture sur soi-même. Tout désir peut aussi

³²¹ *Ibidem.*

³²² Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 148.

devenir démesuré, en faisant glisser l'homme dans le mauvais infini, qu'il s'agisse d'un désir vital ou d'un désir spirituel. D'ailleurs, le but de notre philosophe ne consiste pas à rendre compte de la faute à travers la dimension désirante de l'homme, mais plutôt à témoigner de la présence en l'homme d'un acte d'exister, d'une affirmation originaire qui s'exprime comme un effort d'exister et comme un désir d'être.

L'étude empirique approfondit ainsi l'analyse du conflit dans les régions relatives aux trois désirs fondamentaux qui concourent à constituer l'identité et le bonheur, mais qui risquent de se ruiner et se dégrader en perversion et en délire. La passion assume trois formes principales : l'*avoir*, en tant que désir de possession ; le *pouvoir*, en tant que brama de domination ; le *valoir*, en tant que désir d'être estimé et reconnu par les autres³²³. Ces trois désirs, constitutifs du sujet, ne peuvent pas être expliqués théoriquement, mais peuvent être documentés de manière empirique et historique. Ricœur ne renie pas les résultats acquis dans le premier volume, toutefois, dans *L'Homme faillible*, il prolonge son enquête, dans deux directions différentes. D'un côté, il remarque le caractère paradoxal de ces désirs, en montrant comment ils sont à la fois clairs et confus, des figures propres à la lumière, ainsi qu'à l'opacité affective. D'un autre côté, il en signale aussi la dignité pour une existence humaine plus consciente. Dans un premier moment, l'analyse des régions de l'avoir, du pouvoir et du valoir montre que le désir possède la même ambivalence de l'ouverture perceptive : en même temps intentionnalité affective visant à l'extérieur et point de vue limité à sa propre contingence. En effet, en tant qu'impulsion qui oriente, le désir traverse mon être affecté, la manière de me sentir et, dès lors, il m'ouvre au monde. Plus exactement, c'est grâce à l'activité imaginative, que la lumière et la force de l'intentionnalité se dirigent vers un objet désirable, en dépassant ma présence à moi-même, pour me projeter vers le monde. Cette intentionnalité affective ne me referme pas sur moi-même, comme le ferait une simple sensation interne, mais elle motive mes projets, mon investissement dans le monde. Toutefois, les désirs constituent aussi ma finitude, conçue en tant que fermeture opaque et confuse sur *le point de vue que je suis*. Ainsi, Ricœur constate que :

...si le désir est clair en tant qu'il imagine, il est en même temps *confus* : c'est cette confusion inhérente à la clarté du désir qui en atteste la finitude. Il y a une opacité invincible qui ne « passe » pas dans l'image, non seulement dans l'image de la chose, dans l'image des voies, des obstacles et des moyens, mais même dans l'anticipation imageante de la joie d'être « joint de volonté » à la chose désirée³²⁴.

³²³ Comme l'affirme Chiara Castiglioni, on a ici, chez Ricœur, une référence au concept hégélien de reconnaissance, en particulier, dans la forme du sentiment qu'il assume dans le valoir, en tant qu'expression de la soif de consensus, voire de la soif de réciprocité. C. Castiglioni écrit que dans : « Le concept de "valoir" est exprimé, comme l'auteur l'affirme, ce que, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel définit comme "Begierde" (désir) [...]. Je crois que l'expression "désir du désir" est à entendre (pour le contexte de sens dans lequel il s'installe) comme un désir d'un sujet qui est porteur d'un désir de reconnaissance semblable et qui est ainsi en degré de reconnaître l'autre conscience (en tant que paire) », cf. « Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricœur », dans *Exercices Philosophiques* 3, 2008, p. 9-21 (trad. pers.).

³²⁴ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 71.

Il s'agit du point zéro, non de la vue, mais de l'investissement pratique du désir qui reste indéterminé car il ne désire aucune chose, mais manifeste seulement une manière globale de se sentir. Donc, à travers la présence du sentiment intérieur, le désir exprime la présence du sujet au monde comme une fausse profondeur de l'existence, en tant que présence muette du corps qui se referme sur lui-même. Alors, le corps n'est pas seulement un médiateur affectif, il est aussi un immédiat pur qui empêche l'ouverture intentionnelle, en caractérisant le sujet par sa fermeture affective :

Que le corps ne puisse être pur médiateur, qu'il soit aussi immédiatement pour lui-même, c'est là sa fermeture affective. Avec la fermeture affective nous retrouvons le sentiment de la différence originelle entre moi et tout autre ; se sentir bien ou mal, c'est sentir ma singularité comme indicible et incommunicable ; de même que la place est ce qui ne peut être partagé, la situation affective dans laquelle je me trouve et me sens est ce qui ne peut être échangé. C'est ici que l'égoïsme, comme vice, trouve son occasion : de la différence, il fait une préférence³²⁵.

En tant qu'égoïsme ou amour de soi, il s'agit ici du désir qui ne se dirige plus vers un pôle-objet, mais qui reste coincé sur le pôle-sujet, jusqu'à déborder en pur narcissisme, en se posant soi-même comme pôle-objet. Bien que tout désir englobe un sentiment de dilection et d'adhésion à soi, dans cette forme exaspérée, il devient amour-propre, un désir égotique, un « attachement à soi », selon lequel, « ma peur de mourir, mon désir de survivre me crient : demeure, cher, unique, irremplaçable point de vue ! Telle est la finitude *affective*, la différence amoureuse de soi³²⁶ ».

Dans un second moment, Ricœur démontre comment le désir peut aussi manifester une fragilité existentielle et dégénérer en passion. Ce débordement du désir peut s'exprimer non seulement comme une fermeture sur le pôle-sujet, mais aussi comme un faux désir qui n'envisage plus son ambiguïté intime et projette sa soif sur un pôle-objet extérieur : le désir pousse vers l'objet de son absolu afin de combler son manque mais, de fait, un tel désir d'absolu n'aura jamais satisfaction, parce qu'insatiable ; l'homme ne pourra jamais combler son manque et son désir de totalité et de bonheur absolu, car ces objets sont insaisissables. Dès lors, l'homme se présente et reste une véritable tension ontologique : il est blessé entre un fini et un infini. Par exemple, un homme passionné peut projeter son désir sur un objet extérieur, qui devient ainsi le thème de son désir d'absolu (un objet culturel, un autre sujet, une idée). L'erreur consiste dans le fait d'hypostasier un tel objet, à travers l'imagination qui le transforme en idole. On confond ainsi un objet avec un objet absolu capable de saturer un manque qui, en réalité, ne pourra jamais être comblé parce que constitutif de la même singularité qui caractérise le sujet particulier et individuel :

³²⁵ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 72.

³²⁶ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 73.

Seul un être qui veut le tout et qui le schématise dans les objets du désir humain peut se méprendre, c'est-à-dire prendre son thème pour l'*Absolu*, oublier le caractère symbolique du lien entre le bonheur et un thème de désir : cet oubli fait du symbole un idole ; la vie passionnée est devenue existence passionnée³²⁷.

Cette existence passionnelle peut aussi plonger l'homme dans une recherche forcenée des multiples objets, afin de plaquer son besoin de plénitude qui le pousse dans une course sans fin. On peut donc affirmer que la passion n'est pas conçue comme un sentiment qui, pour une raison ou une autre, est devenu plus *compliquée*, mais comme un sentiment fondamental, en tant que :

...mixte du désir illimité que nous avons appelé thumos et du désir du bonheur. Si le passionné veut "tout", il met son "tout" dans un de ces objets que nous avons vus se constituer en corrélation avec le moi de la possession, de la domination et de la valorisation [...]. On dirait que l'infini du bonheur descend dans l'indéfini de l'inquiétude³²⁸.

Cela révèle que pour Ricœur la passion n'a pas son origine dans le corps, mais dans l'âme, dans le cœur, en tant que siège du conflit. Ainsi, il peut confirmer ce que dans *Le Volontaire et l'involontaire* il avait déclaré : « Les passions en effet procèdent du foyer même de la volonté et non du corps ; la passion trouve sa tentation et son organe dans l'involontaire, mais le vertige procède de l'âme³²⁹. » Ainsi, comme on le verra par la suite, la passion est conçue comme un « serf arbitre » : le serf arbitre indique l'aliénation et l'esclavage de la volonté assujettie par une puissance qui la devance et la trompe avec de fausses représentations ; toutefois, la passion manifeste aussi de la force ou de l'effort avec laquelle la volonté, ainsi que le désir d'être, agit pour réaliser son projet. À ce point, l'étude empirique des passions doit arrêter son argumentation face à cette ambiguïté. La réflexion exige un recours au discours symbolique et mythique, qui ne sera dénoué que dans le second tome, dans *La Symbolique du mal*.

On peut toutefois remarquer que la réflexion ricœurienne ne veut pas renier ni supprimer les désirs, par une sorte de domination ascétique, elle ne veut pas non plus s'abandonner à leur écoulement, en se laissant simplement emporter jusqu'à s'identifier avec les objets de ses poussées pulsionnelles. Elle se propose, au contraire, comme une tension vers la connaissance de soi-même, afin de comprendre ses propres désirs, les reconnaître dans leurs dynamiques internes, en embrassant leur origine et leur fin, en prenant conscience de leur caractère contradictoire. D'ailleurs, comme l'apprennent le *Gorgias* de Platon, ou le *tetrapharmakon* d'Épicure, ou encore l'*Éthique* de Spinoza, il s'agit de discerner entre les désirs naturels ou nécessaires, qui sont réels et stables, et les désirs non

³²⁷ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 147.

³²⁸ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 146.

³²⁹ Cf. P. Ricœur, VI, p. 24.

nécessaires, qui sont chimériques et instables. Il s'agit d'entreprendre un processus cognitif qui se manifeste comme une « signification du sentir », qui pourra parvenir jusqu'à la genèse réciproque du connaître et du sentir. Au lieu de dominer les passions, cette démarche suggère une sorte de purification, de se purifier soi-même dans ces mêmes passions. En effet, comme tout acte de connaissance, le sentiment aussi comporte un bouleversement affectif qui peut intégrer une manière cognitive – on peut penser par exemple à la conception augustinienne de l'*amour*, ou à l'*amor intellectualis* de Spinoza, ou à l'*ordo amoris* de Scheler.

Sans doute, pour Ricœur cette philosophie du sentiment ne sera jamais réductible à une philosophie sentimentale ; notre philosophe aborde les thématiques de l'irrationnel sans jamais tomber dans une philosophie irrationaliste. En effet, seulement une analyse vigilante et réflexive peut manifester la réciprocité entre le sentir et le connaître, au-delà de leur opposition immédiate. Une telle analyse peut aussi apprécier le moment de joie inattendue, dans lequel un *sentiment océanique* de liaison avec le monde peut révéler du simple plaisir d'exister. En effet, par cette étude Ricœur démontre comment le sentiment est médiation entre l'intériorité et l'extériorité, entre l'âme et le monde. Surtout, l'intentionnalité du désir révèle que le sentiment exprime les qualités senties sur les choses, sur les personnes et sur le monde : le sentiment oriente dans le monde, il donne les repères, en disant où l'on se trouve et comment on s'y trouve. En intériorisant le lien de l'homme au monde, la fonction universelle du sentiment est celle de relier ce que la conscience a scindé :

Le connaître, parce qu'il extériorise et pose dans l'être son objet, institue une coupure fondamentale entre l'objet et le sujet. Il « détache » l'objet, « l'oppose » au moi ; bref le connaître constitue la dualité du sujet et de l'objet. Le sentiment se comprend, par contraste, comme la manifestation d'une relation au monde qui restitue sans cesse notre complicité, notre inhérence, notre appartenance, plus profondes que toute polarité et que toute dualité³³⁰.

Une telle affection du moi indique que le sentiment est une intimité, une manière intérieure d'être sollicité par l'extérieur. Le sentiment présente ainsi une nature ambiguë : il est ce qu'il y a de plus subjectif et de plus intime – mais non réduit à un état d'âme – et ce qui a la capacité de faire résonner l'écho du monde à l'intérieur du sujet. Tandis que le langage et l'imagination ont le pouvoir de dé-situer l'homme, le sentiment manifeste, au contraire, une appartenance, une solidarité qui est le levier de toute réflexion. Ainsi, extériorité et intériorité se rencontrent, en manifestant une coïncidence entre activité et passivité.

L'Homme faillible prend enfin une tonalité plus solennelle en proposant dans sa « Conclusion », une déduction transcendantale des catégories philosophiques capables de rendre compte de la finitude

³³⁰ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 101.

humaine. Ici, apparaît la notion d'affirmation originaire (qu'il s'agisse du verbe infini, du bonheur de la totalité pratique ou de l'inspiration spirituelle figurée par l'Éros platonicien), qui caractérise l'ouverture infinie de l'homme, par laquelle il est susceptible d'advenir. L'auteur expose les traits d'une philosophie de la transcendance, par laquelle l'étude de l'involontaire et de la finitude parvient jusqu'à l'élaboration d'une *petite ontologie* de la réalité humaine. Il s'agit de proposer une étude de l'affectivité conçue comme participation à l'être qui se manifeste à travers une multiplicité de sentiments : l'*être-avec* (*coesse*), par lequel s'exprime l'exigence humaine de totalisation dans une communauté des fins ; l'*être-dans* (*inesse*), c'est-à-dire la participation créative et existentielle à l'être et au monde de la création, grâce à laquelle la volonté, libérée des passions et de la prétention à l'absolu, peut se découvrir comme une créature dans un monde créé. La dimension ontologique appartient ainsi au sentiment, même dans sa forme la plus fragile. En effet, le sentiment devient l'élément le plus puissant pour découvrir la disproportion qui caractérise l'homme, mais il représente également la possibilité pour le sujet de participer à l'être dans lequel il se trouve jeté (l'*inesse* originel).

D'ailleurs, le sentiment assume un statut ontologico-cosmologique qui est aussi éthique, car il décèle l'appartenance du cogito intégral à l'être qui est, depuis toujours et originairement, un être-avec. En ce qui concerne cette dernière dimension intersubjective, Ricœur réaffirme la différence entre le plaisir, en tant qu'acte privé et isolé, et le bonheur, conçu comme le modèle de vie bonne auquel se conforme un projet qui se veut à la fois individuel et communautaire, en reconnaissant que l'investissement éthique est aussi un investissement affectif. En effet, en plongeant dans le phénomène de la participation interhumaine, notre auteur récupère la notion aristotélicienne d'amitié (*philia*), en tant que pivot central dans sa conception de l'intersubjectivité :

...le sentiment fondamental se schématise dans toutes les modalités de la *philia*. L'*inesse* prend la figure d'un *coesse* [...], ce schème interhumain de l'être se ramifie lui-même dans les formes d'accueil au plus lointain et dans l'affinité pour le proche [...]. L'englobant, c'est cette dialectique même des figures de la *philia* à l'intérieur du rapport interpersonnel, à quoi correspondent deux visages du prochain *et* la dialectique plus vaste des deux appartenances, l'appartenance à un « Nous » et l'appartenance à des « Idées », qui manifestent notre inhérence à l'être dans son ensemble³³¹.

Dès lors, la philosophie qui se charge aussi de la dimension affective, fragile et vulnérable, ne doit pas être pour autant identifiée au simple soin de soi, comme c'est le cas chez Heidegger. Pour Ricœur, le soin de soi n'assure qu'un aspect parmi d'autres, une modalité de la compréhension de soi qui, néanmoins, risque toujours de s'enfermer sur elle-même, en bloquant le sujet dans les barrières de son ego. L'attention portée à sa propre vie et à ses propres mouvements intérieurs risque trop

³³¹ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 119-121.

souvent de se congeler et de se fixer sur le sujet, en s'atrophiant dans la forme de la préoccupation, de l'inquiétude, de l'étrangeté, de l'égoïsme et de l'avidité. Ainsi, l'affectivité n'est pas conçue comme une attention ou une connaissance de soi qui débouche sur une apologie de l'individualité, de cet amour-propre décrit par le stoïcisme comme une fermeture affective. Elle ne représente qu'une voie, un sentiment ontologique fondamental destiné à la transcendance du soi. En effet, l'aspect ontologique le plus important indique que le sentiment est ce qui nous permet de nous engager dans un rapport plus intense avec les autres, avec le monde et avec soi-même :

La fonction universelle du sentiment est de relier ; il relie ce que la connaissance scinde ; il me relie aux choses, aux êtres, à l'être ; tandis que tout le mouvement d'objectivation tend à m'opposer un monde, il unit l'intentionnalité qui me jette hors de moi à l'affection par quoi je me sens exister ; aussi est-il toujours en deçà ou au-delà de la dualité du sujet et de l'objet³³².

Bref, le sentiment n'est pas envisagé en tant que subjectif et éphémère, mais en tant que pouvoir de réaliser un lien entre le dedans et le dehors, il devient la boussole d'orientation entre intériorité et extériorité. En tant que participation au *coesse*, l'homme s'ouvre à l'autre par son investissement affectif à la totalité des fins, à ce *bonheur avec*, en relation avec différents types de bonheur. En tant que participation à l'*inesse*, l'homme se sent exister, grâce au sentiment océanique, qui lui permet d'atteindre ce que les Grecs ont nommé *megalopsychia*. Cette grandeur d'âme qui est aussi l'une des plus hautes vertus de l'éthique. Donc, Ricœur écrit que :

Le sentiment n'est entièrement lui-même que par cette conscience d'être déjà dans..., par cet *inesse* originaire. Le sentiment, c'est plus que l'identité de l'existence et de la raison dans la personne, c'est l'appartenance même de l'existence à l'être dont la raison est la pensée. [...] La raison sans le sentiment reste dans la dualité, dans la distance ; le sentiment atteste que, quel que soit l'être, nous en sommes : il n'est pas le Tout-Autre, mais le milieu, l'espace originaire dans lequel nous continuons d'exister. Ce sentiment fondamental, cet Éros par quoi nous sommes dans l'être, se spécifie dans une diversité de sentiments d'appartenance [...] dits « spirituels »³³³.

On peut en conclure que *L'Homme faillible* est un texte fondamental non seulement pour l'anthropologie philosophique de l'*affirmation originaire* et de la *négation existentielle* (poursuivie et prolongée dans *Soi-même comme un autre* et aussi dans *Parcours de la reconnaissance*), mais surtout pour l'élaboration d'une éthique présentée, même si de manière implicite, dans tous les passages de l'analyse. En particulier, si Ricœur reconnaît que la fragilité humaine représente sa même capacité de faire du mal, il confirme aussi avec force la disjonction entre la finitude et la faute. Même si la possibilité d'accomplir le mal est inscrite dans la structure paradoxale de l'homme, le mal n'est

³³² Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 147.

³³³ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 119.

pas originaire, car l'être humain appartient, originairement, à l'ordre du bien et du sens. Donc, à travers l'étude empirique de la finitude, de la disproportion du soi à soi-même, et du monde obscur et opaque et des passions, l'auteur a tenté une remontée jusqu'à l'innocence primordiale de l'homme. En contredisant la conception du mal proposée par Leibniz et par certains membres de l'existentialisme (Sartre et Heidegger, par exemple), Ricœur affirme que l'homme, originairement innocent, est seulement faillible, incline au mal, mais il n'est pas nécessaire à la faute. Bien qu'il soit tendu entre un pôle de finitude et un pôle d'infinitude, l'homme se réalise dans toutes les dimensions de son existence concrète non pas sous le signe de la faute, mais sous le signe de la disproportion ontologique du soi à soi. Le sujet, et avec lui sa liberté et sa volonté, reste tributaire d'un involontaire et d'une altérité ineffaçables, il ne cesse pas de vivre sa concrétude sous la forme du conflit. Ricœur peut en conclure que : « Aussi originaire que soit la méchanceté, la bonté est plus originaire encore. C'est pourquoi, on le verra, un mythe de chute n'est possible que dans le contexte d'un mythe de création et d'innocence³³⁴. » Et c'est ici que l'auteur montrera comment l'homme n'est pas saisi sous le signe de la *négativité*, mais sous celui de la *limite*. D'une part, la limite est affirmée de manière positive, comme un garant de l'affirmation originaire, de cette appartenance originaire à l'être et à l'intentionnalité ouverte à une compréhension authentique des choses, des personnes et du monde. Ainsi, elle représente la possibilité même d'un acte originaire, de cette puissance d'affirmation qui évite la fermeture sur sa propre finitude, en visant à l'unité sans fracture, située à l'horizon jamais atteint. Toutefois, la limite définit aussi la synthèse imparfaite –entre intentionnalité et affectivité, entre perspective et verbe, entre caractère et bonheur –, qui envahit toute dimension de l'expérience humaine. Le concept formel de limite, qui avait déjà surgit dans *Le Volontaire et l'involontaire*, revêt également des caractères dramatiques, car rapproché au concept de *faillibilité*. En particulier, la limite devient le produit de la tension douloureuse entre une affirmation originaire et une fragilité existentielle. Elle est aussi l'expression de cette tension, entre ces deux dimensions qui s'affrontent et se heurtent. En ce sens, la limite nous dit que l'affirmation originaire ne pourra jamais intégrer ni dépasser, par un mouvement dialectique totalisant, la contingence de la perspective du caractère et du sentiment vital. On est ouvert à l'infini, mais on est blessé par un défaut d'être. Comme l'affirme Ricœur : « Cette limitation, c'est l'homme même. Je ne pense pas directement l'homme, mais je le pense par composition, comme le "mixte" de l'affirmation originaire et de la négation existentielle. L'homme, c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini³³⁵. »

Si l'anthropologie de *L'Homme faillible* a consigné une telle figure humaine, propre au cogito brisé en quête de son intégralité, dans la tentative de ressaisir l'expérience vive de son unité, elle a

³³⁴ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 161

³³⁵ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 156.

aussi montré un dernier paradoxe, qui conduira vers une mythique concrète, incontournable pour analyser l'expérience du mal :

Dire que l'homme est faillible, c'est dire que la limitation propre à un être qui ne coïncide pas avec lui-même est la faiblesse originaire d'où le mal procède. Et pourtant le mal ne procède de cette faiblesse que parce qu'il se pose. Cet ultime paradoxe sera au centre de la symbolique du mal³³⁶.

La philosophie réflexive et la phénoménologie ne sont pas capables de saisir la nature paradoxale de la contingence du mal et de la volonté mauvaise, dans leur caractère tragique et absurde. La question du mal se présente ainsi comme la frontière infranchissable, en-deçà du recours au langage symbolique et aux mythes du mal. *L'Homme faillible* a préparé et annoncé l'herméneutique des symboles et des mythes du mal (de l'échec, de la solitude, de la faute), qui sera dénouée dans *La Symbolique du mal*.

1.3.1. La question de l'identité : l'altérité constitutive du même

Je sommes plusieurs, le soi est un autre. Voici la disproportion, la division et la blessure dont parle Ricœur et qui rend l'expérience humaine inévitablement conflictuelle dans son rapport au monde, dans son rapport à autrui et dans son rapport à soi, l'autre en soi. Voici la faillibilité humaine, non pas conçue à l'intérieur d'une vision éthique ou juridique, selon le paradigme de la faute, mais entendue comme ce qui caractérise le tragique de la condition humaine, dans son intimité la plus secrète, au fond de son cœur. Dans *Le Volontaire et l'involontaire* Ricœur avait déjà montré que l'homme est en relation avec la nécessité (l'altérité du corps, du désir et de la vie), mais il avait aussi montré que l'homme est en relation avec ses possibilités (les pouvoirs du corps). L'homme est ainsi partagé entre ce qu'il peut et ce que, au contraire, il ne peut pas (être, faire, contrôler, déterminer). Dans *L'Homme faillible*, cette tension vécue est ressaisie à la fois au niveau du connaître (en rapport à l'altérité du monde et à la connaissance que l'on peut acquérir sur les choses), au niveau pratique et éthique (en relation au respect que l'on peut avoir pour l'autre homme, pour le *tu* ou le *nous*), au niveau affectif (à l'égard de soi, de l'autre en soi). Donc, dans ce second volume on peut saisir une différence fondamentale par rapport au *Volontaire et l'involontaire* : si dans le premier volume de son œuvre Ricœur avait introduit l'altérité envisagée comme la chair ou le corps-propre (la matérialité au sens large), dans *L'Homme faillible* l'altérité fait plutôt référence au rapport intersubjectif, elle concerne l'autre sujet, l'autre en tant qu'étranger. D'ailleurs, cette altérité se retrouve également à

³³⁶ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 162.

l'intérieur de la psyché humaine : la disproportion que le sujet découvre dans la relation avec soi-même réaffirme et prolonge les autres disproportions, même si dans son domaine propre elle s'exprime comme une tension entre poussées pulsionnelles et tendances spirituelles. Si dans *Le Volontaire et l'involontaire* l'auteur a enquêté sur la menace et le danger auquel le sujet doit se confronter par sa volonté et son projet libre, dans *L'Homme faillible* il étudie aussi le risque qui de l'intérieur guette l'homme, non tant comme un involontaire mais comme une altérité.

Plusieurs savants ont observé que l'homme est constitutivement *en tension* : entre parties différentes de son âme (la psyché tripartite de Platon), entre un pôle infini et un autre fini (Søren Kierkegaard, Blaise Pascal), entre une dimension universelle et une autre individuelle (Eugen Drewermann³³⁷). Selon Ricœur, le noyau de cette disproportion est, comme on l'a déjà vu, le cœur humain (le *thumos* platonicien). D'une part, le cœur est transpercé par un sentiment qui le fait se replier sur son intériorité et par un sentir qui, au contraire, le fait pencher vers l'extérieur, vers la reconnaissance de l'autre et vers sa propre orientation dans le monde. D'autre part, le cœur est divisé dans son impulsivité latente entre deux extrêmes, entre une nostalgie d'infini ou d'absolu qui aspire à un état d'unité sans fractures, et une passion qui se referme sur le fini ou le particulier. Il est installé entre le haut (la raison) et le bas (la passion), entre l'extérieur (le monde) et l'intérieur (l'ego), et cette configuration particulière le détermine comme un lieu des scissions (avec l'autre, avec le monde et avec soi-même), mais aussi comme un lieu où toutes les médiations possibles se réalisent. En effet, ces oppositions et ces scissions exigent la capacité constante de *composition*, d'*intégration* (à la fois cognitive, pratique et affective), qu'il faut opérer pendant sa propre individuation, par ses propres choix et par ses propres actions. Toutefois, cette médiation ne se réalise pas comme un automatisme et elle n'est pas non plus orientée de manière déterminée, ni biologiquement ni socialement. Elle se présente comme une œuvre en devenir qui ne connaît plus ou ne possède plus de programmes stables, et surtout pas de buts. Dès lors, l'homme risque continuellement la scission schizophrénique ou le raidissement dans ses propres confins limitatifs. En d'autres termes, la médiation que l'homme doit accomplir, la même médiation qu'il est, concerne son rapport au *sens*, sa propre quête d'orientation, dans l'*ignorance* relative à son propre tendre et pencher, dans la signification qu'il faut accorder à son propre être-là, dans sa manière singulière de participer à l'universel.

Comme le constate Emilio Baccarini³³⁸, déjà Platon avait fait référence à la passion, ainsi qu'à l'émerveillement et à l'étonnement, au « *thaumázein* » que l'homme éprouve face à l'expérience la plus originaire de son être-au-monde. Selon Platon, l'émerveillement s'érige en donnée originaire de

³³⁷ Cf. E. Drewermann, *La peur et la faute. Psychanalyse et théologie morale*, t. 1, Paris, Le Cerf, 1992.

³³⁸ Cf. E. Baccarini, « La passione del filosofo : pensare l'originario », dans *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* (en ligne), année 1, 1999. Publié sur le site officiel de la revue : <http://mondodomani.org/dialegesthai>

tout questionnement, et ainsi au commencement de la philosophie elle-même : voici la passion du philosophe (*to páthos tou philosophou*). Qu'il soit passion de l'origine ou passion de la fin, pour Platon l'homme naît comme un être qui interroge : il *désire savoir* et ce désir en lui est connaturel, car la réalité l'appelle en se montrant comme un *mysterium tremendum et fascinans*. Toutefois, le désir de connaître, qui se présente comme illimité, ouvert à l'indéfini, subit un échec face à l'impossibilité et aux limites de la contingence humaine, toujours localisée et faillible. Toute la philosophie occidentale a répété ce thème différemment ; on l'a rapproché des limites de la raison humaine, comme Kant l'écrit dans ce passage qui ouvre la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure* (1781) : « La raison humaine est soumise, dans une partie de ses connaissances, à cette condition singulière qu'elle ne peut éviter certaines questions et qu'elle en est accablée. Elles lui sont suggérées par sa nature même, mais elle ne saurait les résoudre, parce qu'elles dépassent sa portée³³⁹. » On l'a nommé *Dieu* (Lévinas), *Infini* (Descartes) ou *Sens* (Wittgenstein), mais ça n'a rien changé au fait que l'homme est cet être où habitent la capacité et l'impossibilité, la liberté et la nécessité : un désir qui tend à l'infini ou à l'universel et une nature qui se présente comme finie et particulière.

Il faut préciser que cette disproportion, qui est aussi une fracture et une tension, concerne sans doute la sphère linguistico-cognitive, mais qu'elle influence surtout une dimension d'ordre existentiel. L'homme se questionne, parce qu'il peut choisir, au moins relativement, la manière de répondre au mystère du monde qu'il habite et qui l'habite. En effet, comme le dit Ricœur : « L'énigme ne bloque pas l'intelligence, mais la provoque³⁴⁰. » L'aporie ou le mystère du monde provoquent la pensée, en l'ouvrant vers des considérations inattendues, vers des hypothèses insoupçonnées, vers ce qui autrement resterait dans le règne de l'impensé. En particulier, lorsque l'homme tente d'habiter dans le monde et de choisir une certaine conduite de vie, il peut toucher le fond le plus vif et le plus nu de sa liberté : plongé dans le dilemme de ses propres choix et de son orientation, confronté à la nudité de sa liberté, l'homme peut dégager une *imagination créatrice*, une imagination capable de façonner des parcours infinis, des mondes divers, plusieurs styles de vie. L'homme se distingue par sa même capacité d'imaginer, dans tout le cas, *autrement*. Toutefois, poussé par une imagination qui tente de se jeter contre les limites, l'homme ne se heurte pas seulement à l'absurdité de devancer ces limites, mais aussi au vertige que cette condition provoque : l'homme se confronte à la *nécessité* de trouver quand même un centre d'orientation ; il peut choisir la direction à prendre ou le sens à donner, mais il ne peut pas choisir d'éluder ces questions. Dès lors, le sentiment d'*angoisse* kierkegaardienne

³³⁹ Cf. E. Kant, « Préface à la première édition », dans *Critique de la raison pure*, trad. J. Barni, Paris, Éditions G. Baillière, 1869, p. 5.

³⁴⁰ Cf. P. Ricœur, *DI*, p. 27.

prend sa place – qu’il soit décliné dans l’histoire de la pensée comme *nausée* (Sartre), *nauffrage de la conscience* (Jaspers), *non-sens* (Lévinas) ou comme *absence de sens* (le *Sinnlosigkeit* de Otto Weininger).

Selon Ricœur la disproportion ontologique de l’homme implique la liberté, dans sa tâche la plus intime et la plus essentielle, car « devenir soi-même, c’est échouer à réaliser la totalité, qui pourtant demeure le but, le rêve, l’horizon et que l’idée du bonheur indique³⁴¹ ». Lorsqu’il tente de devenir soi-même, ou de devenir conscient de soi-même, l’homme rencontre nécessairement cette disproportion de soi avec soi-même, et cela l’oblige à opérer des médiations, en se confrontant à son *étroitesse*. D’ailleurs, cette division entre poussées opposées, vécue parfois comme trauma ou comme aliénation, plonge l’homme dans une condition qui est pour la plupart soufferte, caractérisée par le trouble et par le dépaysement, à l’égard de sa propre disposition, à l’égard de son propre *éthos*. Lorsqu’il vit dans l’ignorance ou dans la perte de sa propre orientation, lorsqu’il égare le sens, surtout lorsqu’il traverse les événements les plus fondamentaux de la vie ou de la croissance (la puberté, l’adolescence, en passant pour l’âge mûr, jusqu’à la vieillesse et à la mort, en se confrontant à la sexualité, à la séparation et à l’abandon), il expérimente le décalage insurmontable et incompréhensible entre sa propre conscience et la capacité à donner un sens à sa propre progression dans le monde. Même si cela représente la condition ontologique dans laquelle et par laquelle l’existence humaine se manifeste dans son devenir, l’histoire humaine singulière est inéluctablement emportée par le caractère destructif des passions les plus incontrôlées, ainsi que dans la nostalgie ou dans l’appétit d’une condition de plénitude et de pureté absolues. Telle une volonté sans contraintes ni perspectives particulières qui s’égare dans la division et dans la confusion des émotions conflictuelles, non seulement à l’égard de l’autre que soi, mais aussi face à son propre sentir.

Dès lors, Ricœur peut conclure que l’homme est caractérisé par une non-coïncidence de soi à soi-même, une non-coïncidence constitutive d’une certaine forme d’aliénation qu’il faut constamment médiatiser, sans jamais parvenir à une cohérence parfaite ni définitive. La faillibilité n’est pas l’attestation d’une âme qui en soi se perçoit limitée ou finie ni la contrainte qui nous lie à un corps passif et réceptif ; elle est cette disproportion paradoxale entre un fini qui tend à se transcender et un infini qui est obligé de se limiter. Ricœur lui-même affirme que : « “Je ne me dois pas étonner” si le mal est entré dans le monde avec l’homme : car il est la seule réalité qui présente cette constitution ontologique instable d’être plus grande et plus petit que lui-même³⁴². » Le mal est entré dans le monde non pas à cause du corps et de ses tendances instinctives qui sont en réalité limitées et téléologiquement programmées, mais à cause de cette disproportion entre le haut et le bas,

³⁴¹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 447.

³⁴² Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 21-22.

entre l'extérieur et l'intérieur. Disproportion à laquelle l'homme est sans cesse confronté, selon une liberté qui peut choisir la manière d'y répondre, la direction à prendre.

Dans l'interlude pratique qui suit on montrera que les pratiques philosophiques s'inscrivent à l'intérieur de cette fracture (propre au « cogito blessé »), au moment où l'homme assume la liberté, ainsi que la responsabilité, de son devenir, dans l'acceptation et dans l'effort qui visent sa propre réalisation, afin d'harmoniser et de composer les fragments qui le constituent. On peut ainsi repérer et expliciter les liens qui se tissent entre certaines des principales hypothèses qui sous-tendent la pensée des pratiques philosophiques et la conception ricœurienne de la disproportion humaine. En particulier, on montrera comment les deux réflexions affirment la nécessité de prendre conscience de cette disproportion – telle une scission de soi au monde, de soi à l'autre et de soi à soi-même, afin d'équilibrer le conflit et réduire l'opposition.

2. *Interlude pratique. La transcendance du soi vers le monde*

Dans un premier temps de cet interlude pratique, on suivra et on approfondira la pensée de Paul Ricœur afin d'élaborer et de sonder les aspects les plus fondamentaux qui caractérisent les nouvelles pratiques philosophiques engagées dans la tentative de comprendre et d'harmoniser la disproportion humaine, ses conflits. Notamment, en récupérant certaines des analyses éclairantes de R. Màdera (membre fondateur de l'association *Philo*), on s'arrêtera sur l'importance de dégager une *méthode biographique* qui part du sujet et qui revient à lui, afin d'affronter ses différentes scissions, ne serait-ce que pour les atténuer. On s'arrêtera ainsi sur la nécessité de développer une méthode efficace pour les pratiques philosophiques qui aujourd'hui se proposent d'accompagner la croissance et la formation du sujet, en respectant à la fois les influences socio-historiques et les caractéristiques anthropiques qui le déterminent en tant que sujet particulier, en demandant à la philosophie de s'ouvrir à l'enseignement et à la relecture des sciences humaines et sociologiques.

En effet, lorsque l'objet de ses propres analyses et de ses propres pratiques est le sujet lui-même, on a besoin à la fois d'un savoir susceptible de respecter les particularités socio-historiques de l'humanité saisie dans son temps spécifique, dans sa petite partie du monde, et d'un savoir susceptible de saisir et d'accepter les différences et les particularités de chaque individu. Ainsi, d'une part, on démontrera que seul un savoir qui part du *bios* est en mesure de replacer le sujet à l'intérieur de son ère historique particulière, en individuant les transformations et les déterminations caractéristiques de son temps, en essayant de valoriser un soi adulte parce que conscient de ce qui l'interroge et de ce qui le meut, de ce qui le scinde et de ce qui peut le réunifier.

La particularité socio-historique détermine les besoins du sujet, ses fractures, ses préférences, ses fins et les significations qu'il accorde à son existence, en influençant sa manière de se questionner et de se conduire. Ainsi, il faut dépouiller cette détermination et cette différenciation stratifiée pour pouvoir envisager et soulager la disproportion humaine, comprendre où l'on est et où l'on va. D'autre part, on montrera également que ce même savoir biographique est susceptible d'établir un lien fructueux entre le *logos* et le *pathos*, surtout lorsqu'il s'agit de distinguer la douleur causée par ses propres blessures et de lui prêter secours, à travers un processus d'auto-connaissance. En particulier, certaines écoles de pratiques philosophiques, comme l'association *Philo – Pratiques Philosophiques* (Italie, Milan) et l'association *Vocation Humaine*, dirigée par Bernardo Nante (Argentine, Buenos-Aires), présentent des analogies profondes par rapport au savoir qui serait censé guider et accompagner ce parcours. Plusieurs fois ce parcours a été caractérisé comme un chemin qui engage la totalité de l'homme, un chemin « spirituel » : comme Platon l'affirmait déjà, on ne peut pas sortir et puis remonter de la caverne des illusions par les moyens d'un savoir simplement théorique et

abstrait, mais l'on a besoin de mettre en œuvre un processus psychique profond. Ainsi, il faut comprendre comment la philosophie peut viser un tel but. Dans ces analyses, on montrera également que les deux aspects, la méthode biographique qui s'ouvre à l'étude socio-historique du sujet et le savoir ouvert à la considération de l'univers affectif-imaginatif, se présentent comme les deux pré-supposés fondamentaux pour un renouvellement des pratiques philosophiques qui nous viennent de la culture grecque et romaine.

Dans un second temps de cet interlude pratique, on observera comment ces deux aspects concourent à la réalisation d'une pratique efficace pour la reconfiguration de l'expérience humaine – y compris la fragmentation de l'expérience éparpillée, ainsi que l'identité paradoxale du sujet – à l'intérieur du *tragique du temps*. Aussi, on se consacrera surtout à l'étude de la pratique (auto-)biographique à partir des apports de Ricoeur en ce qui concerne la *fonction narrative* et l'*identité narrative*. Ensuite, on complétera ces analyses avec les contributions théoriques et pratiques offertes par l'association *Philo*. En particulier, on s'acheminera vers une conception de l'homme en tant qu'*ipséité*, suspendue entre sa capacité et sa vulnérabilité, en tant que catégorie fondamentale de la pratique qui considère le *risque* et l'*exercice* comme les seuls vecteurs de sa réalisation. On tentera de suggérer une connaissance de soi qui n'est pas un simple aplatissage sur la donnée réelle, mais une ouverture et une participation au mystère de la créativité, dans l'effort d'être et dans le désir d'exister, vers de nouveaux mondes possibles.

2.1. La méthode biographique confrontée à la perte du sens

Un des *lieux* où s'est déroulée ma recherche est celui où l'association *Philo* s'est établie afin de donner forme à une *eutopie* concrète. L'*eutopie* indique qu'il ne s'agit pas d'un « non-lieu » (propre à l'*u-topie*), mais d'un « lieu heureux », un lieu fondé sur la tolérance des différences singulières, sur l'engagement de chacun dans un travail par soi et sur soi, sur l'interconnexion de tous et de chacun avec les autres et la nature. Pour ce faire, *Philo* tente de tisser des liens et des connexions fécondes entre différents domaines (philosophies, psychologies des profondeurs, sociologies), entre différentes pratiques (du corps et de l'esprit), entre l'espace où l'on élabore un savoir sur la condition historique et sociale et la cité à laquelle un tel savoir est destiné. Une cité par laquelle ce savoir conquiert enfin des directions nouvelles et des sens inédits, des questions vives et des changements nécessaires.

C'est à *Philo* que je me suis formée, en pratiquant dans une communauté où l'on peut prendre contact avec ses propres ombres et ses propres projections, dans une écoute attentive de soi, de l'autre et de l'espace qui les accueille. C'est à *Philo* que j'ai également eu la possibilité de construire un

cadre théorique épistémologique, sociologique et anthropologique où pouvoir accrocher les pratiques philosophiques que j'expérimentais au fil du temps. Ce cadre théorique est ponctuel et rigoureux, fruit de plusieurs regards compétents, ouverts à la confrontation interne (avec les diverses déclinaisons d'un savoir spécifique), et à la confrontation externe (avec les autres domaines de recherche), conscients du système stratifié et complexe qui constitue le lieu du devenir humain. Un tel cadre théorique se caractérise par son dynamisme, et cela pour deux raisons fondamentales : d'une part, il continue d'évoluer et de s'expérimenter, au-delà de toutes les fermetures dogmatiques ou de la crainte d'une exclusivité intellectuelle à défendre ; d'autre part, pour être compris, un tel cadre demande une participation et une transformation réelle de l'individu qui cherche à s'en approprier. Pour apprendre ces principes théoriques (qu'ils soient anthropologiques, sociologiques ou pratiques) il faut du temps, le temps nécessaire à la croissance effective de l'individu qui les étudie et les analyse. Pour en assimiler et en comprendre les différents aspects, une confrontation vive avec sa propre expérience est exigée. Car une telle compréhension ne peut faire abstraction ni de la vocation personnelle (en tant que volontaire et engageante) ni des besoins que la vie engendre et impose. Aussi, cette compréhension réclame une disposition à observer les fractures, à soigner les émotions blessées, à ne pas esquiver les inquiétudes, à se laisser émerveiller, grâce à un regard attentif à tous les mouvements intérieurs (bien que muets ou cimentés dans les dégâts propres aux automatismes quotidiens ou à la vitesse nécessaires pour satisfaire une certaine prestation sociale ou professionnelle), mais aussi à la présence d'un monde extérieur qui, heureusement, en provoque une relativisation.

Un regard intérieur qui creuse le détail, mais aussi un regard d'en haut qui embrasse et contemple l'extension insaisissable du monde, entre l'effort et la gratitude, entre l'engagement et l'acceptation. Tandis que la société met en action son engrenage complexe, toujours plus rapidement, en demandant à l'homme d'affiner ses habiletés, qui paradoxalement l'éloignent d'une participation réelle et compréhensive, l'école *Philo* demande d'être-là, simplement. À *Philo*, on apprend à s'arrêter et à être, avec soi-même et avec les autres, avec un savoir silencieux gardé au fond de son cœur, avec une attention pudique et vigilante qui ne refuse l'écoute de l'autre. À cet égard, *Philo* propose une philosophie conçue comme une manière de vivre, un savoir apte à suivre la formation permanente de la personne, qui est à la fois individu et citoyen. Pour ce faire, elle explicite, réactualise et justifie les exercices spirituels de l'Antiquité, parvenus jusqu'ici grâce à la lecture et à l'étude de Hadot. En particulier, *Philo* s'engage dans la tâche incontournable de renouveler ces exercices, selon une finalité et une modalité différentes. Tout d'abord, il s'agit pour elle de diviser le noyau essentiel de ces pratiques des représentations collectives et du brouillard idéologique de l'époque gréco-romaine. Cet effort de décontextualisation et de démythisation des pratiques antiques vise une *renovatio* nécessaire afin de modifier ces exercices selon un sens actuel, un sens adapté aux requêtes de notre époque. Ce

passage se réalise sur deux versants conçus comme les deux points de vue privilégiés pour configurer toutes les pratiques philosophiques en tant que totalité organique : *Philo* propose une *méthode biographique* et gère l'univers des affects et des passions de manière différente par rapport à la philosophie antique.

Pour l'instant on s'arrêtera sur la *méthode biographique*. Ici on fera référence aux analyses visionnaires, mais non moins aiguës et réalistes, de R. Màdera. Ces analyses sont exposées en particulier dans *Il nudo piacere di vivere* (2006) et dans *La carta del senso* (2012). R. Màdera essaie de comprendre comment il est possible de redécouvrir et de reconquérir une philosophie conçue comme une manière de vivre, en récupérant et en renouvelant un style de vie qui est aussi antique que les origines de la philosophie elle-même. Cela exprime l'exigence d'une pensée qui ne soit pas seulement une spéculation froide et alambiquée, mais aussi capable de résister aux défis de la douleur et du mal, en nous conduisant et en nous soutenant pendant la quête d'une existence heureuse, dans laquelle jouir d'un plaisir stable, où se sentir non seulement en sûreté, mais où se reconnaître de manière réciproque. Une pensée qui est également une pratique, parce qu'elle aide à répondre aux exigences les plus personnelles, biographiques, éthiques et politiques. Ainsi, R. Màdera propose une méthode biographique en mesure de contenir et de respecter les différences et la particularité de chacun, en choisissant une approche non tant universelle, mais singulière, qui part de la considération de l'individu, en provoquant une transformation réelle de ses perspectives, de ses postures et de ses possibilités réelles.

Si dans l'Antiquité on aspirait à faire coller l'éducation de l'individu à la réalisation d'un modèle universel et unique d'homme, personnifié dans la figure du sage et reconnu par tous à l'intérieur des écoles de référence, la méthode biographique part du soi, de son expérience réelle, unique et irremplaçable, sans la soumettre à des modèles ou à des programmes préétablis, en écoutant visions et tensions, distorsions et illuminations. Dans ce sens, les exercices spirituels de *Philo*, selon la méthode biographique, aspirent à réaliser une sorte d'éclectisme pour lequel la vérité est authentique seulement si on ne s'écarte pas des contenus existentiels ou émotionnels ni des dimensions de la vie que l'on voudrait refuser ou renier. Bref, une telle méthode révèle que la vérité implique le sujet car, comme l'écrit R. Màdera, la vérité « a besoins de l'homme tout entier³⁴³ ».

Toujours selon la leçon de Hadot, R. Màdera confirme la même exigence philosophique d'une orientation, commune aux diverses écoles gréco-romaines, qui brigue les différentes transcendances, en proposant aussi pour l'homme contemporain la tâche nécessaire de dépasser le centrage de l'ego sur lui-même et, dans un sens général, son propre narcissisme. En particulier, on approfondira ici la transcendance vers le monde (vers l'autre conçu comme le *Nous* social). Toutefois, à la différence de

³⁴³ Cf. R. Màdera, *La carta del senso*, op. cit., p. 41 (trad. pers.).

l'Antiquité, cette transcendance se réalise aujourd'hui à travers un modèle pragmatique qui offre une plus grande prééminence à l'individu et à la *praxis*, en cherchant à rendre meilleur non tant le discours philosophique, mais la vie philosophique, dans ce temps donné, dans cette époque historique précise, pour cet individu particulier. R. Mâdera peut conclure en affirmant que :

C'est précisément dans ce sens que la philosophie que l'on propose est biographique, dans sa méthode. Non pas pour réduire la vérité à la biographie, mais pour rendre vrais la recherche et le discours, en les poussant vers la dimension de la totalité concrète, vécue, expérimentée. Celle-ci est avant tout une dimension pratique³⁴⁴.

Aussi, on observera comment cette leçon magistrale et de grande actualité se fonde sur une analyse sociologique, souvent oubliée, tantôt par la philosophie tantôt par les psychologies des profondeurs. En effet, le fait de suivre une telle *méthode biographique* indique la nécessité de réconcilier le respect pour les différences individuelles avec les transformations de notre époque et de notre société, sans imposer des dogmes ou des normes préétablies qui s'avéreraient inadaptées à la demande et à la quête de sens spécifique de l'individu, en condamnant toutes les pratiques à l'inefficacité et à l'inauthenticité. Pour ce faire, selon R. Mâdera il faut dépasser une limite épistémologique propre à la philosophie, mais aussi aux psychologies des profondeurs. Cette limite est causée par leur insuffisance dans l'élaboration d'une considération attentive aux dynamiques et aux caractéristiques qui déterminent la société dans laquelle on vit. En effet, une telle analyse permettra d'observer comment la société influence tantôt le sujet tantôt les pratiques qu'il doit mettre en œuvre pour réaliser une connaissance de soi-même. D'ailleurs, c'est exactement une analyse sociologique qui permettra de comprendre l'impossibilité d'un modèle d'homme universel et partagé collectivement par la société. Au contraire, à travers une analyse qui tente de signaler les tendances axiologiques et les poussées hédonistes spécifiques à notre temps, il apparaît évident que l'on doit reconnaître la nécessité de partir du sujet et creuser, dans la mesure du possible, dans sa propre biographie. Cette nécessité déterminera le caractère éclectique de toute pratique, en laissant surgir une lecture sobre et profonde de la sphère symbolique et passionnelle de chacun, à l'intérieur d'une tâche *spirituelle* qui appelle tout homme à une prise de conscience de soi et du monde dans lequel il vit, afin de pouvoir se transcender vers une solidarité *œcuménique*. Le pivot de la réflexion de R. Mâdera est ainsi représenté par le défi qui dans un tel contexte est lancé à l'identité du sujet, lorsque la possibilité même de construire tout espace ultérieur d'expérience authentique est menacée et désagrégée. Toutefois, le fait de proposer des exercices spirituels profondément laïques, conçus et effectués selon une méthode biographique, se montre comme la réponse pratique la plus efficace car, en respectant les différences, elle ne renonce pas pour autant à construire et à reconstruire une identité

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 36 (trad. pers.).

possible, personnelle ou collective, bien que jamais vêtue de manière irrévocable ni totalement drapée de réalité.

En effet, la référence à la relation entre intrapsychique et inter-psychique apparaît nécessaire, afin de comprendre comment chez l'individu les éléments de l'environnement objectif viennent à se fondre avec ceux du monde subjectif, en donnant naissance à des attitudes, aussi bien pratiques que psychologiques, à des modalités de perception, de sensibilité et de comportement particulières. Dans *Il sapere dell'esperienza*, Paolo Jedlowski (membre et professeur de *Philo*³⁴⁵) montre que l'expérience se présente comme « une synthèse dans laquelle les contenus de la mémoire individuelle se fondent avec ceux de la mémoire collective³⁴⁶ ». L'expérience représente la manière par laquelle le sujet expérimente et intériorise le monde, la manière par laquelle il s'identifie et se différencie de l'« esprit du temps », du *Zeitgeist*. Conçu comme soin de l'expérience, en tant que seule voie praticable pour conquérir une identité présumée, bien que multiple et chancelante, le soin de soi se révélera le processus à travers lequel l'être vivant réagit aux messages qu'il reçoit de l'extérieur, en adaptant à soi l'environnement, en le modifiant et en se modifiant, par ses réponses, par ses choix et par ses actes. Même s'il se manifeste comme conscient et actif, ce processus est aussi inconscient. En effet, on ne comprend pas totalement le monde où l'on vit ni la manière dont il influence nos choix et nos fins, nos visions des choses. Le monde (dans le sens de la petite portion de monde où l'on vit), on le subit parfois de manière acritique, parce que le *sens commun* détient le pouvoir de se présenter non seulement comme ce qui est familier, mais aussi comme ce qui est évident, comme une nécessité acquise, comme la seule possibilité qui nous a été donnée. En réalité, son évidence répond parfois à des critères « économiques » propres à une situation donnée, afin de garantir les prémisses et les contenus qui se sont forgés autour d'elle, comme des repères stables parce que jamais mis en question. En intériorisant ce sens commun, en l'assumant comme le mode naturel de se mouvoir dans le monde et dans la société, nos propres pratiques quotidiennes, nos relations et nos fins sont influencées, ainsi que nos propres scissions ou nos pathologies. Sans doute, en répondant à des exigences psychologiques précises, cette forme particulière d'habitude nous permet de survivre, de vivre dans une communauté, de nous accorder sur les significations qu'il faut donner aux choses, de créer des liens et de la mémoire, de nous sentir en sécurité dans le monde. Toutefois, reconnaître que ce sens commun est le fruit d'une construction historique et en comprendre l'influence sur la manière de se conduire, permet d'éviter toute affirmation narcissiste et non-historique typique d'un sujet qui se croit auto-suffisant, qui croit n'avoir aucun besoin du monde et pouvoir bénéficier de lui à son gré, dans

³⁴⁵ P. Jedlowski est aussi Professeur à l'Université de la Calabria, où il a fondé et dirigé Ossidiana, Observatoire des processus sociaux et de la vie quotidienne.

³⁴⁶ Cf. P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza. Fra l'abitudine e il dubbio*, Roma, Carocci editore, 2012, p. 73 (trad. pers.) (1^{er} éd. 2008).

l'illusion d'une liberté absolument détachée de toute substantialité extérieure. Pour atteindre cette conscience il faudrait observer ce que le familier peut avoir caché de perturbant, ce que le quotidien réserve d'étonnant, en levant le voile de l'évidence. Il ne faudrait pas lancer un défi au sens commun, mais essayer de céder la parole à ses émotions, à ses fantaisies, à ses rêves, à ses peurs, aux vécus qui ne se laissent pas réduire au rôle que l'on joue dans la société (en tant que fils, parents, conjoints, travailleurs, etc.). Il faudrait mettre en œuvre un travail d'examen attentif du matériel pré-philosophique, une analyse de sa propre expérience, des fragments éparpillés, intérieurs ou extérieurs, conscients ou inconscients, afin de sortir de la confusion d'un enchevêtrement désordonné et amassé. Au lieu de se laisser exploiter par eux ou de les souffrir, un dialogue peut être inauguré. Il s'agit d'une véritable *élaboration* ou *perlaboration psychique* (*psychische Verarbeitung*, ou *Bearbeitung*), d'un travail (*Arbeit*) par lequel on distingue et on identifie, on sépare et on réunit, en apprenant à écouter et à explorer, à expliciter et à tisser, à synthétiser et à amplifier, par un mouvement de reconnaissance et d'attribution de sens. En effet, en explicitant la signification du terme *élaboration*, P. Jedlowski écrit que :

...bien que dans les textes freudiens le terme se prête à plusieurs usages, et qu'il soit appliqué surtout aux dynamiques intrapsychiques, en référence à la pratique psychanalytique, celui-ci acquiert une signification particulière. En effet, il exprime un processus de confrontation, de construction et d'*assignation de sens* aux matériels qui constituent la vie du sujet, soit dans sa dimension « intérieure » soit dans celle « extérieure ». En d'autres termes, il constitue un travail de tissage qui dépasse la scission entre « interne » et « externe », qui reconnaît le monde comme doté de sens subjectif et le sujet comme immergé dans le monde, dans la construction d'une continuité entre les vécus, qui deviennent ainsi, en quelque mesure, « maîtrisables » par la conscience. Ce processus est typiquement interminable³⁴⁷.

Il ne s'agit pas de « normaliser » la vie, mais de provoquer un éveil du sujet, à travers un retour (bien qu'intermittent) sur les matériels gardés dans sa mémoire, pour la plupart sous la forme des traces. Dans cet espace d'élaboration, ou d'assignation de sens, l'individu rencontre la société qu'il habite et qui l'habite, en réalisant des médiations et des liens entre les dimensions différentes du réel, en écoutant les connexions, les détails qui très souvent sont exclus par d'autres types d'enquêtes. Cela signifie que l'étude de l'âme et celle du monde se redécouvrent dans leur influence intime. L'enjeu d'une telle étude est représenté non seulement par l'authenticité de la réponse, mais aussi par celle de la question. Car, comprendre d'où surgissent les questions d'un sujet signifie comprendre ce qui l'influence et ce qui le détermine, ainsi que vérifier la validité des hypothèses qu'il produit.

Par conséquent, si l'on veut proposer un style de vie philosophique susceptible de dépasser les déchirures humaines, cette disproportion que l'on a analysée à partir de l'œuvre de Ricœur, il faut proposer un savoir apte à soutenir concrètement la *navigation* humaine. Toutefois, la philosophie

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 136-137 (trad. pers.).

ainsi que la psychanalyse tendent trop souvent à faire un demi-tour, en restant en marge d'une telle pensée. Si la philosophie antique est victime de sa vision cosmologique et idéologique, selon R. Màdera la psychanalyse et ses différentes écoles proposent un édifice théorique qui en définitive s'avère inefficace. En particulier, même si elles reconnaissent les changements survenus dans notre société et dans notre vie quotidienne, dans l'analyse des pathologies, les écoles psychanalytiques ne font que rétablir un schéma freudien centré sur une structure intrapsychique qui se constitue autour de la relation conflictuelle qui surgit entre la *loi du père* et un *désir* qui n'est pas encore transformé, car figé aux stades pré-génitaux. Ainsi, on envisage une théorie particulière de la psyché – sûrement valide pour l'époque dans laquelle elle a été façonnée –, comme si elle était la structure de la psyché, invariable dans ses caractères anthropiques. Toutefois, cet édifice d'explication propre aux psychologies ne peut plus fonctionner. En effet, les protagonistes de la scène psychique ont changé :

...car – comme l'écrit R. Màdera –, le monde auquel ces explications faisaient inconsciemment référence a changé [...]. Malheureusement, ils ne se rendent presque jamais compte que leurs assomptions de base, et celles dont ils se posent comme les continuateurs, excluent une démarche qui relie les pathologies, ainsi que l'ensemble de la vie psychique, à l'histoire de la culture, entendue au sens plein de « fait culturel global » [...]. Très rarement on est parvenu à concevoir le monde psychique comme la résultante active du rapport entre monde social et historique, dont la famille est l'expression conditionnée, et la base physiologique héritée par les fonctions psychiques³⁴⁸.

Sur cette lancée R. Màdera propose un parcours de compréhension toujours accompagné d'une étude enracinée tantôt dans l'anthropologie et l'éthologie humaines (capables de repérer les constantes anthropiques de l'homme), tantôt dans les sciences socio-historiques (capables de fournir une analyse des changements propre à notre situation actuelle).

Tout d'abord il faut observer que, dans la société actuelle – considérée par R. Màdera comme la société de l'accumulation économique, étant donné que celle-ci constitue la « conjonction dynamique, la fonction unitaire, de toutes les dimensions de la vie sociale³⁴⁹ » –, la possibilité de réaliser une conscience de soi, qui soit aussi un *sentiment* unitaire de soi-même, se confronte à un défi particulier, avec le risque d'être écrasés par un présent vide et vain, séduits par une recherche indiscriminée et boulimique d'expériences exceptionnelles, dominés par le pouvoir des choses, dans le besoin réitéré de les consommer, lancés dans une fuite accélérée et inconsciente, provoquée par l'angoisse accrue à cause de l'échec subi de nos jours par un pareil programme économique d'accumulation. Cette analyse débouche ainsi sur la considération de la *question de l'homme*, de *l'identité du sujet*, que l'on verra très proche des analyses de Ricœur. En effet, ici s'impose la nécessité de repenser la subjectivité selon une perspective renouvelée car, d'une part, celle-ci n'est

³⁴⁸ Cf. R. Màdera, *Il nudo piacere di vivere*, op. cit., p. 49-50 (trad. pers.).

³⁴⁹ Cf. R. Màdera, *La carta del senso*, op. cit., p. 129 (trad. pers.).

plus conçue comme une monade stable et enfermée sur elle-même et, d'autre part, ce n'est pas le sujet qui est mort, mais ce sont certaines conditions historiques et sociales le concernant qui ont changé. En effet, aux yeux de R. Mâdera la société occidentale actuelle est individualiste et conduit à une différenciation (qui n'est pas toujours en opposition avec le caractère homogène de cette société) de plus en plus étendue. En particulier, on a perdu le contact avec les espaces/temps collectifs et ritualisés du passé qui renforçaient le lien social. À cet égard, au-delà d'une analyse de valeur, l'auteur observe que le lien familial s'est écarté selon des fonctions et des géométries toujours plus variables, selon des tendances toujours plus individualisées. L'appartenance culturelle, de sa part, est devenue toujours plus libre, diversifiée. Enfin, la religion ne détient plus son rôle de guide, elle ne rythme plus le temps du sacré et du profane, n'oriente plus ses propres choix, ne détermine plus ses propres fins, collectives ou individuelles. Toutefois, cela entraîne une crise des modèles identitaires propres aux sociétés patriarcales.

Par conséquent, les événements fondamentaux de la vie sont vécus plus encore comme des situations de *crise* (*Krisis*), caractérisés comme des moments de *passage* d'une situation familiale, mais désormais inadéquate, à une condition plus mûre, mais encore inconnue, n'étant pas dirigée par des modèles auxquels on peut faire référence. Les limites entre le dedans et le dehors, entre le social et le singulier, sont devenues toujours plus imperceptibles et l'angoisse écrase parce qu'on ne possède plus les instruments, qu'ils soient des rôles préconstitués ou des modèles à imiter, permettant de se sentir en sécurité au long d'un parcours déjà tracé ; le chaos détruit l'ordre, comme si pour grandir et changer il était nécessaire de faire sauter ses propres structures et ses catégories de pensée, sans aucun point de repère. Dans un tel cadre, même si les dogmes préalablement établis et imposés, ainsi que les faux modèles cristallisés dans des visions totalement délirantes, n'offrent que de fausses sécurités ou représentent des cages, la perte de tout point de repère collectif cause un sentiment d'incapacité à affronter la transformation demandée par ses changements identitaires ou existentiels, en provoquant le décollement de la vie, qui dès lors ne peut plus être partagée, écoutée, reçue.

Sans doute, à cette époque la liberté décisionnelle, la possibilité de choisir son projet existentiel, n'est plus contrainte par des rôles prédéterminés, au contraire, cette possibilité a été émancipée, et heureusement qu'il en est ainsi ! En effet, dans les sociétés précapitalistes les modèles traditionnels impliquaient les modes de production, mais aussi le style de vie personnel et privé, en influençant et en soudant les liens entre les hommes de manière inique et répressive, en ne laissant aucun espace à l'initiative personnelle et à son propre horizon d'attente, à son véritable projet de vie. Toutefois, aujourd'hui cette liberté peut nous faire sentir dépaysés, nous faire précipiter dans le désordre et dans la confusion, et souvent aussi dans l'immobilité. En particulier, en se détachant de la réitération aliénante propre au sens commun cristallisé (dans le lien de la famille, de la culture ou de la religion),

la modernité a également perdu la répétition positive, propre aux rituels susceptibles de soutenir collectivement les situations limites, les moments de passage, les crises identitaires. Avec le négatif on risque également de perdre la fonction positive du lien social qui permettait d'entrer ou de sortir, de mettre de l'ordre ou de chambarder les choses, de rassurer ou d'oser, de se transformer en s'exonérant d'autres préoccupations. Déjà Carl-Gustav Jung avait diagnostiqué que dans l'ère de la technique et des relations sociales automatisées une pathologie commune s'était produite : la perte du sens, la perte d'âme³⁵⁰. En s'appuyant sur cette constatation, R. Mâdera affirmera que : « Ce qui reste laisse des traces de soi dans la douleur de se sentir déchirés, lointains, exclus, incapables, incompris³⁵¹. »

D'ailleurs, on peut observer que, surtout dans l'ouvrage *De l'interprétation. Essais sur Freud* (1965) et dans *Le Conflit des interprétations* (1969), Ricœur exprime sa défiance à l'égard de l'œuvre jungienne, qui l'empêche d'accéder et de se confronter à sa pensée, en étudiant ses notions, sa méthode et ses tâches³⁵². Pourtant, à la fin des années quatre-vingts, ayant commencé à fréquenter et à dialoguer avec les analystes jungiens réunis autour de Mario Trevi et de sa revue *Metaxú*³⁵³, Ricœur reconnaît que l'interprétation qu'il avait accordée à la méthode de Jung, dans les œuvres des années soixante, présentait certaines erreurs³⁵⁴. En particulier, en appréciant finalement certaines propositions de la pensée jungienne, le philosophe français déclare que les *crises* qui accablent l'homme concernent le sens qu'il accorde à son vécu, en tant que centre, étoile et phare d'orientation³⁵⁵. En

³⁵⁰ Consulter à ce sujet R. Mâdera, « Nietzsche e Jung », dans *Trattato di psicologia analitica*, sous la direction de A. Carotenuto, Torino, Utet, 1992 ; du même auteur voir aussi : *Carl Gustav Jung. Biografia e teoria*, Milano, Mondadori, 1998 ; « C. G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima », dans *Il senso di psiche*, Rivista di psicologia analitica, sous la direction de R. Mâdera, Nuova Serie, 76/2007, n° 24, p. 47-74. Ce dernier article a été republié dans, R. Mâdera, *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, op. cit., p. 187-210. Voir aussi, M. Diana, *Contaminazioni necessarie. La cura dell'anima tra religioni, psicoterapia, counselling filosofici*, Bergamo, Moretti e Vitali, 2008. A.V., *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Milano, Mondadori, 2006. A. Ehrenberg, *La Fatlutarqueigie d'être soi : dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998. U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Milano, Feltrinelli, 2005.

³⁵¹ Cf. R. Mâdera, *Il nudo piacere*, op. cit., p. 53 (trad. pers.).

³⁵² Ricœur critique Jung dans deux passages fondamentaux : dans DI, p. 177 ; et dans CI, p. 206.

³⁵³ Voir L. Anversa « Μεταξú e l'amicizia ermeneutica di Paul Ricœur », dans D. Jervolino et G. Martini (éd.), *Paul Ricœur e la psicoanalisi*, Milano, Franco Angeli, coll. « 1215. Psicoanalisi contemporanea : sviluppi e prospettive », p. 115-116.

³⁵⁴ Pour une confrontation entre P. Ricœur et C.G. Jung voir : V. Busacchi, *Pulsione e significato*, op. cit. ; P. Furia, « Ricœur e Jung : simbolo, mito, sé », dans *L'ombra. Jung e la filosofia*, vol. V, Bergamo, Moretti e Vitali, juin 2015 ; M. Innamorati et L. Pastore « Il buon uso dei fantasmi. Ricœur e la visione ermeneutica della psicoanalisi oltre Freud e verso Jung », dans *Dialegethai* (en ligne), année 15, 28 décembre 2013.

³⁵⁵ Ricœur approfondit cette appréciation sur la question du sens dans, « The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy », dans *Psychoanalytic Inquiry*, 1986, n° 3, p. 437-458, texte publié en français « Le self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique », dans *Écrits et conférences I. Autour de la Psychanalyse*, textes rassemblés et préparés par C. Goldenstein et J.-L. Schlege, avec le concours de M. Delbraccio, présentation J.-L. Schlegel, postface V. Busacchi, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2008, p. 139-166. Du même auteur voir aussi, « Le récit : sa place en psychanalyse », dans *ibid.*, p. 277-298. Voir également, D. Jervolino et G. Martini (éd.), *Paul Ricœur e la psicoanalisi*, op. cit. En particulier, « La componente narrativa della psicoanalisi, di Paul Ricœur », trad. D. Iannotta, p. 143-152. Texte d'une conférence de Ricœur au Centro Montale, organisée par la revue *Metaxú*, le 28 novembre 1987.

effet, au contraire de Freud, Jung ne se consacre pas aux *problèmes* de l'enfance, mais aux conflits et aux dilemmes qui traversent l'existence du sujet, au long de sa quête du sens, dans les traverses du devenir. La perte du sens est une sorte de « maladie » diffuse, car elle affecte l'homme commun, le *sujet en chemin* (Ricœur). D'ailleurs, en 1929, Jung peut en conclure que l'homme, le sujet « suffisamment sain³⁵⁶ », se retrouve confronté à ce défi :

Un tiers environ de mes cas ne souffre d'ailleurs d'aucune névrose cliniquement assignable, mais seulement de l'inutilité, du vide et de l'absurdité de leur existence. Je n'élèverais aucune objection si l'on y voulait voir la névrose générale de notre époque³⁵⁷.

Pour sa part, à la fin des années quatre-vingts, en changeant son jugement initial sur Jung, Ricœur affirmera que :

Pour terminer, puisque je me trouve ici devant des interlocuteurs jungiens et non freudiens, je voudrais mentionner brièvement deux points qui m'ont frappé et que je trouve digne d'être mentionnés. D'abord, les problèmes les plus dramatiques de la vie ne sont pas ceux de l'enfance (ce qui ne se trouve pas chez Freud) ; le patient type de Jung n'est pas du tout le patient de Freud : les patients de Freud étaient des jeunes femmes réprimées dans la Vienne de François-Joseph, tandis que les patients de Jung, m'a-t-il semblé, étaient des femmes et des hommes d'âge mûr confrontés à une épreuve de vérité, au moment où l'on fait le bilan de sa vie, où l'on cherche son sens à mesure que l'on progresse vers sa fin. Et c'est alors qu'intervient ce que j'appellerais l'élément projectif du récit. Puisque notre vie n'est pas terminée, nous ne connaissons pas la fin de l'histoire, et le récit que nous faisons sur nous-mêmes est en relation avec ce que nous attendons encore de la vie³⁵⁸.

On peut observer que Ricœur n'esquive pas la *crise du sujet* qui caractérise notre époque, désormais parvenue à la déconstruction de l'identité personnelle, mais il essaie de l'affronter en écoutant aussi les raisons qui motivent la contestation du sujet. Bien qu'il affirme que les paradigmes traditionnels de l'identité doivent être refusés (dans le domaine philosophique, mais aussi dans le domaine social, politique et linguistique, continental ou analytique), la question de l'identité ne se caractérise pas à ses yeux comme vide ou insensée, mais elle invoque une réflexion capable d'en comprendre causes, effets, contextes, une réflexion qui puisse offrir un terrain fécond où des possibilités théoriques et pratiques inédites sont susceptibles d'émerger. Si pour lui « la question de l'identité constitue un lieu privilégié d'apories³⁵⁹ », il s'agit alors de se consacrer à ce défi, en pensant

³⁵⁶ Jung affirme que la psychologie analytique « s'adresse maintenant à des êtres sains, ou, entendons-nous, à des êtres qui ont la prétention morale de jouir de la santé de l'âme et dont ainsi le mal est tout au plus le mal dont souffre chacun », cf. « Die Probleme der modernen Psychotherapie » (1929/1931), dans *Gesammelte Werke*, vol. 16, Olten/Freiburg im Breisgau, Walter, 1984 (4^e éd.), p. 80-81 (1^{er} éd. 1971), trad. Dr. R. Cahen, « Les problèmes de la psychothérapie moderne », dans *La Guérison psychologique*, Genève, Georg, 1984, p. 60 (1^{er} éd. 1970).

³⁵⁷ Cf. C. G. Jung, « Ziele der Psychotherapie » (1929-1931), *Gesammelte Werke*, vol 16, § 44, trad. Dr R. Cahen, « Moyens et buts de la psychothérapie », dans *La Guérison psychologique*, *op. cit.*, p. 144.

³⁵⁸ Cf. P. Ricœur, « Le récit : sa place en psychanalyse », dans *Écrits et conférences 1*, *op. cit.*, p. 288.

³⁵⁹ Cf. P. Ricœur, SCA, p. 161.

davantage et en pensant autrement, en particulier en ce qui concerne les sciences humaines, psychologiques et sociales, pour lesquelles il est fondamental de démasquer l'abstrait d'une identité conçue comme entièrement une, autarchique et tyrannique, au moment où elles évitent aussi de se perdre dans un relativisme sans aucune frontière. Une analyse capable de déchiffrer le contexte où apparaît cette crise, d'en saisir les implications sociales et éthiques, psychologiques et philosophiques, est exigée. Dès lors, attentif à proposer une pensée de la *différence*, en mesure de contenir l'*estime de soi* et le *respect de l'autre*, un autre irréductible au *même*, notre philosophe réclame aussi la nécessité d'affirmer un centre, un *soi* capable d'opérer toute *médiation*, toute *expression* et toute *reconnaissance* possible. Il rejoint ainsi une pensée qui n'est pas formelle, mais intimement ancrée dans le désir de l'homme qui se découvre dans son individualité spécifique, lorsqu'il découvre l'humanité partagée par tous et par chacun. Une humanité qui est en crise, lorsqu'elle perd le sens, la signification et l'orientation de son vécu.

Enfin, R. Màdera observe que notre culture pourrait être définie, en reprenant une expression de Dante, comme « une culture *licitationiste*³⁶⁰ ». Avec le virage vers une société organisée selon un modèle capitaliste, on parvient à mettre en crise le modèle patriarcal propre aux sociétés « organisées sur la domination des personnes sur les personnes, concrétisée dans le différentiel de pouvoir qui, par coutume ou par loi, est un attribut du mâle adulte dans sa fonction de chef de la “famille” (qu'il s'agisse du groupe domestique, de la famille étendue ou mononucléaire)³⁶¹ ». Une telle loi avait son assise dans la *tradition* (perçue comme naturelle), dans le *sacrifice* (le lien, familial ou social, avait la primauté sur le devenir autonome de l'individu) et dans la *répression* du désir (à travers l'intériorisation du contrôle extérieur). Aujourd'hui, au contraire :

Les changements qui ont produit et qui attestent le fait d'avoir rendu vaine la figure symbolique du père se retrouvent, dans leurs grandes lignes, dans le passage tendanciel du travail à vie à la flexibilité et à la précarisation, dans la négociation des rôles dans le couple et dans la famille, dans la relativisation des limites entre les différentes typologies sexuelles, dans la dévaluation générale de la morale de la production, de l'épargne et du sacrifice, pour s'orienter vers la consommation, l'endettement, le divertissement³⁶².

À partir de la seconde moitié du vingtième siècle, la *loi du père*, qui accordait, de manière autoritaire, des formes d'identité reconnues par tous et auxquelles chacun pouvait s'identifier, est souvent échangée avec la *loi du désir* : la loi coïncide avec l'ordre établi par le désir. Dans la lutte entre les désirs multiples, le désir du plus fort domine : la loi correspond au désir du plus fort, au désir

³⁶⁰ Cf. R. Màdera, *La Carta del senso, op. cit.*, p. 94 (trad. pers.). R. Màdera fait ici référence à Dante Alighieri, *La Divina Commedia. L'Inferno*, chant V, v. 56 : « Libito fe' licito in sua legge », trad. « En mettant dans sa loi : le plaisir est permis ».

³⁶¹ *Ibid.*, p. 109 (trad. pers.).

³⁶² *Ibid.*, p. 104 (trad. pers.).

de celui qui s'impose parce qu'il est insouciant d'autrui, parce que son désir lui suffit pour se rendre fort grâce à sa propre raison personnelle. Ainsi, la raison elle-même est parfois soumise à la dépendance de ce désir du plus fort. D'ailleurs, le système d'accumulation exige que la distinction entre les désirs et les besoins naturels (qui préservent la sécurité de la vie) et les désirs non-naturels (artificiels et induits) soit renversée. Ce renversement peut déclencher un désir démesuré et indifférencié qui se propage sans tracer aucune limite entre ses contenus, sans supporter ni des espaces ni des temps vides. Pour cette raison, un tel style de vie aggrave les manques qu'elle s'était proposé d'atténuer (la sécurité, le bien-être, l'égalité et la liberté pour tous). Encore pire :

L'entraînement du désir, sans limites intériorisées dignes de considérations, ni en public ni en privé, produit un effet de dépression généralisée. Sa diffusion épidémique a porté avec soi la conviction qu'il s'agit de la maladie psychique de notre époque³⁶³.

D'ailleurs, comme l'affirme Alain Badiou, dans *Notre mal vient de plus loin*, cette dynamique vicieuse est nécessaire pour préserver le pouvoir narcissiste d'une société aliénée et aliénante, où personne n'est producteur et tout le monde consommateur. Le consommateur, pour être soumis au pouvoir des choses et des produits, doit être par définition immédiatement insatisfait, dépendant des faux désirs fonctionnels au profit et au pouvoir. Ainsi, la démesure du désir est alimentée par l'insatisfaction et la frustration dans lesquelles le sujet est précipité lorsque son manque est comblé, du fait de sa vanité et de sa vacuité. Alors, la racine de l'insatisfaction correspondrait à la démesure qui caractérise le désir artificiel et décroché de la nature des besoins réels. Ce désir, sans aucune limite, est devenu loi. Dominé par cette loi, l'individu peut osciller entre une explosion furieuse, tyrannique et débordante, et une implosion timide, écrasante et dénigrante face à toute limite involontaire. Comme l'écrit R. Mâdera :

Ainsi, sur l'axe de la verticalité, la loi du désir ne peut se mesurer que selon la prestation, cependant la mesure de la prestation est illimitée comme le désir même, déformé par le modèle de l'accumulation croissante. Toujours plus haut, toujours mieux, et nous devenons proies du maniaque. Toujours inadaptés à l'égard des requêtes confuses, contradictoires et croissantes, et nous nous enfonçons dans la dépression. Ou alors nous oscillons entre le maniaque et la dépression. Sur l'axe horizontal de la proximité-éloignement de l'autre, s'épaississent les attentes d'appartenance et de différenciation : mais une société individualisée qui demande à tous de choisir la tendance à suivre – et qui, surtout, ne gère ni la frustration ni le fait d'être un sujet frustrant, et n'a jamais de bonnes raisons pour dire non – ne permet pas de construire des mesures d'attachement et de séparation. Ainsi, nous oscillons entre la fusionnalité indistincte et l'isolement auto-référent. Un bon exemple de synthèse symptomatique est la soi-disant personnalité narcissiste, avec son bagage coercitif de plaire à tous et son incapacité de voir les autres. Jamais vraiment capable d'être seul jamais vraiment en relation à l'autre³⁶⁴.

³⁶³ *Ibid.*, p. 98 (trad. pers.).

³⁶⁴ Cf. R. Mâdera, *Il nudo piacere di esistere*, op. cit., p. 54 (trad. pers.).

Aux vieux modèles identitaires, chacun substitue sa propre autoréalisation personnelle. Toutefois, on risque aussi de refuser ce qui est vieux, passé et commun, pour se lancer dans une course incessante vers la nouveauté et l'inédit. Tandis que le désir d'expérience unique et foudroyante (qui appartient à l'ordre de l'*Erlebnis*) s'accroît, on risque de s'arrêter à l'immédiateté des expériences qui, dès lors, se répètent, paradoxalement, toujours égales à elles-mêmes. Dans ce panorama, l'individu risque de se rapprocher des événements de sa propre vie protégé de tout contact réel et de tout engagement authentique ou profond : de la quête affamée et forcenée d'expériences il parvient à l'insensibilité ou à l'intellectualisation défensive, à l'anesthésie de toute émotion. Ainsi, on risque d'être emporté par une course aveugle qui peut provoquer une distanciation par rapport à tous les types de relation humaine : incapable de créer des relations, les liens s'affaiblissent toujours davantage, en enfermant le sujet dans une solitude accrue. La solitude subie devient intolérable à toute distance avec autrui ou incapable de lâcher les liens qui l'enchaînent. Comme le dirait Walter Benjamin, on est désormais confronté à l'*atrophie de l'expérience (Erfahrung)*, en tant qu'expérience conçue, d'une part, comme composition d'actions individuelles et collectives (fruit d'une relation authentique du « je » et du « nous ») et, d'autre part, comme synthèse de ses propres vécus (passés, présents et futurs, synthèse et composition qui transcendent le dessin personnel).

Assurément, on peut observer que pour élaborer et valoriser son propre vécu il faut se situer dans un contexte collectif, à travers un mouvement dialectique d'expression et de reconnaissance, entre l'appartenance et la distanciation. Ainsi, si l'expérience subjective n'est pas capable de se confronter de manière critique à sa mémoire collective, si elle n'est pas en mesure de créer des liens et des relations, elle n'arrive pas à se sédimenter et à se réaliser pleinement. Cette même recherche de sa propre individualité est mise en échec, « en perdant ainsi toute capacité de se différencier de la conscience collective, c'est-à-dire en perdant toute capacité critique³⁶⁵ ». En effet, le parcours d'individuation réclame soit une participation à un espace collectif, auquel ancrer et retenir son vécu et ses souvenirs, soit la capacité de s'en différencier, de manière critique. En d'autres termes, l'élaboration d'un vécu exige de prendre conscience des influences extérieures et le désir d'entreprendre un parcours de transcendance vers l'autre et vers le monde. Aussi, le soin de soi est toujours soin du nous, regard systémique qui compose.

R. Mâdera ne présente pas de solutions, toutefois il envisage la possibilité de proposer et de renouveler une philosophie pouvant être conçue comme une vie philosophique, un style de vie pratiqué par l'individu, en tant que manière (biographique et volontaire) de soigner ses propres

³⁶⁵ Cf. R. Mâdera, *La carta del senso, op. cit.*, p. 40 (trad. pers.)

scissions, en tant que véritable quête personnelle de sens, permettant de changer le regard qu'il porte sur le monde :

La crise du patriarcat engendre une désorientation qui frappe à la racine les constructions éducatives millénaires – entendue ici comme des institutions de longue durée – basées sur des modèles culturels qui d'eux-mêmes forment la sensibilité profonde des singularités. Les identifications sexuelles et générationnelles en sont secouées, ainsi que les appartenances ethniques et religieuses, ou les correspondances entre métiers et prestiges sociaux : donc, la manière de faire des expériences change et, avec elle, la constitution de l'identité devient problématique. Celle-ci est la cause de la « nervosité moderne », et celle-ci la source macroscopique, quoique cachée au plus grand nombre, de la requête de soin psychologique. En suivant ce fil, la relation entre analyse et pathologie change : l'analyse n'est plus une science neutre qui observe des cadres symptomatiques d'une pathologie ; au contraire, elle est, elle-même, un symptôme de cette crise du patriarcat dont elle veut soigner les effets. Si elle en devenait consciente, elle pourrait, peut-être, se reformer comme une recherche pratique d'un nouvel équilibre éthique, en contribuant à porter un esprit vivant dans une époque où prédomine l'accumulation des choses mortes³⁶⁶.

Aussi, la méthode biographique, en accord avec les dynamiques socio-culturelles de notre époque, exige de creuser dans la biographie, au-delà d'une simple célébration de l'égo. Cela signifie qu'on part de l'individu, pour essayer de composer son expérience émiettée, en évitant une simple auto-référentialité. En effet, à travers cette méthode on affirme la nécessité de partir de l'individu pour le repenser dans la dialectique entre tradition et innovation, entre sens commun et sens individuel, entre espace d'expérience et horizon d'attente, entre projet et destin. La méthode biographique tente de respecter la reconnaissance de l'individualité irrépétibile de chacun, lorsqu'elle respecte l'interdépendance de tous. Cela révèle que pour R. Màdera, ainsi que pour les pratiques proposées par *Philo*, la recherche de la vérité doit être un :

...rapport à l'intrapsychique et à la situation intersubjective et objective dans leur intégralité : il est fort clair que celle-ci est une idée régulatrice, et non pas un résultat duquel s'emparer [...]. Pour le soin biographique cela signifie d'avoir comme visée le rapprochement des scissions entre soi et soi, entre soi et les autres, entre soi et le monde³⁶⁷.

En particulier, surtout dans la troisième partie de notre travail de thèse, on observera qu'il faut composer les fragments de l'histoire particulière jusqu'à la joindre à une *mythobiographie*³⁶⁸ dont elle

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 123 (trad. pers.).

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 42 (trad. pers.).

³⁶⁸ Voir E. Bernhard, *Mitobiografia*, Milano, Bompiani, 1969. Dans la troisième partie de ce travail de thèse on observera qu'aux yeux de Ricoeur le texte, y compris le récit mythique, possède un signifiant mais aussi une référence, parce qu'il produit une vision particulière des choses, il réalise une conception singulière du monde, il présente une nouvelle manière de le regarder et de l'habiter. Le texte contient, décrit et révèle une portion du monde. Conçu ainsi, le texte implique que l'on utilise une méthode dialectique, entre l'*explication* et la *compréhension* : d'une part, une méthodologie qui se réfère aux structures internes du texte, en préservant son caractère objectif, sans se précipiter dans l'idée que l'interprétation consiste à répéter la situation psychologique de son auteur ; d'autre part, une méthode qui s'approprie du « monde du texte », en réalisant une transition vers l'action et l'initiative du lecteur, grâce à la lecture créative. Le texte, surtout le mythe, permet au sujet de se perdre, pour enfin se reconnaître et transcender son ego, vers la vérité, vers l'autre, vers le

surgit et qui seule peut la contenir, l'éclaircir, la transcender. La mythobiographie représente ce travail personnel et particulier qui se réalise en suivant les traces du mythe (ou des différents mythes personnels ou des récits que l'on a lu et que l'on aime), non pas pour s'y identifier soudainement (en prévenant de fausses illusions délirantes, comme on l'a mentionné dans le premier interlude pratique), mais pour l'envisager comme un médiateur d'archétypes : d'une part, afin d'observer, comprendre et réinterpréter la tradition à laquelle on appartient et, d'autre part, afin de bénéficier d'un récit qui parle de la condition humaine grâce au langage symbolique, en permettant de sonder l'intimité humaine la plus profonde. Ainsi, en reliant l'universel (du mythe) et le singulier (de la biographie), la mythobiographie creuse dans l'histoire particulière en lui permettant de se découvrir comme un fragment, comme une partie du tout, d'une histoire plus vaste à laquelle elle appartient. D'ailleurs, le sujet, « en se pensant et en se sentant comme une ponctuation de la totalité³⁶⁹ », peut prendre conscience de l'universel qui l'habite et qui l'influence. En effet, comme l'écrit Ernst Bernhard, l'individu influence le collectif, mais l'individu est déjà collectif³⁷⁰. Ainsi, on démontrera que Ricœur lui-même a plusieurs fois exprimé la nécessité d'une telle dialectique, qui s'opère entre l'espace d'expérience (le passé collectif) et l'horizon d'attente (le futur que l'on peut imaginer), entre un regard participatif et un autre objectif. Et la force de ce dispositif consiste à dévoiler la :

...dimension biographique, l'être inscrit par d'autres, comme la dimension qui donne naissance à toutes les possibilités de se dire par soi et pour soi. D'ici le retour à une autobiographie plus consciente, qu'on pourrait dire de "second niveau". Ce mouvement, par des phases répétées comme dans une spirale, forge l'histoire d'une analyse. Toutefois ce jeu du moi et du tu, en même temps que cette reconnaissance du nous, est très précaire³⁷¹.

2.1.1. Entre le logos et le pathos, l'éthos

La *renovatio* que l'association *Philo* propose à l'égard des exercices spirituels de l'Antiquité gréco-romaine implique une seconde transformation : une considération et une gestion différentes des passions humaines. Ricœur aussi, à partir du *Volontaire et l'involontaire*, déclarait qu'en faisant référence à la conscience que l'homme peut avoir de soi, en tant que condition incontournable dans le travail de construction du sens, on n'est pas confronté à la seule raison *dominante et triomphante*

monde. À travers la compréhension de l'autre, le sujet se connaît lui-même, lorsqu'il s'ouvre aux variations imaginatives de l'ego, de l'être, de la pensée, du vivre, que le texte lui offre. D'ailleurs, par le mythe, la pratique philosophique se réalise comme un lieu privilégié de l'intersection entre la liberté individuelle et biographique et la dimension universelle et collective que le récit mythique véhicule.

³⁶⁹ Cf. R. Mâdera, *La carta del senso, op. cit.*, p. 71 (trad. pers.).

³⁷⁰ Voir E. Bernhard, *Mitobiografia, op. cit.*, p. 55 et suiv.

³⁷¹ Cf. R. Mâdera, *La carta del senso, op. cit.*, p. 70 (trad. pers.).

(*logos*), mais aussi à l'*affectivité humaine*. D'ailleurs, pour affirmer une anthropologie qui est positive et objective, sans pour autant esquiver les questions les plus énigmatiques propres à la condition humaine vécue, Ricœur a suivi un double parcours :

Un double commencement, pré-philosophique et philosophique, pathétique et transcendantal [...]. Toute la suite de cette philosophie de la faillibilité consistera à combler progressivement cet écart entre le pathétique et le transcendantal, à récupérer philosophiquement toute la riche substance qui ne passe pas dans la réflexion transcendantale appuyée sur l'objet. C'est pourquoi nous tenterons de combler l'écart entre la réflexion pure et la compréhension totale par une réflexion sur l'« action », puis sur le « sentiment »³⁷².

Dans l'apprentissage du sens, la psyché est elle-même impliquée dans la médiation entre les polarités différentes qui déchirent l'homme. Aussi, l'individu doit élaborer et conquérir un sens qui est en même temps universel (cognitif) et particulier (affectif), produit d'une distance qui peut objectiver (par une *distanciation*, qui est en grande partie cognitive et critique) et d'une compréhension spirituelle qui, au contraire, rapproche et compromet le singulier (par une *participation*, qui est principalement affective). Si la connaissance requise ne peut pas être l'acte d'un savoir uniquement rationnel, neutre et formel, d'ordre moral ou politique, elle doit aussi impliquer un engagement du soi, dans sa totalité psychique.

Ainsi, Ricœur s'est consacré à l'apprentissage et à la relecture des psychologies des profondeurs pour intégrer la pensée rationnelle et conceptuelle aux apports d'un savoir qui se révélera à la fois affectif, narratif et imaginaire. Comme on l'a déjà abordé dans l'analyse de la disproportion de soi à soi-même, proposée dans *L'Homme faillible*, il s'agit d'une pensée compromise et engagée, une pensée qui est tout d'abord ouverte au mystère, en tant que condition commune au destin humain. Une pensée qui est en mesure d'apaiser les inquiétudes de la psyché, dans l'intelligence du cœur et dans la sensibilité de la raison, dans l'intimité personnelle qui se relie aux circonstances extérieures. Il s'agit d'une étape indispensable qui engage à la fois l'auto-connaissance de soi et la connaissance des choses de la vie, sans les fuir.

Aussi *Philo* tente de faire dialoguer l'enseignement de la philosophie avec l'enseignement des psychologies des profondeurs, en essayant de s'instruire à l'égard de l'univers des émotions et des voies du cœur, consciente que le savoir dont l'homme a besoin se distingue comme une *phronesis*, à la fois *raison pratique* et *sentiment éthique*. En effet, selon une pensée des pratiques philosophiques, l'expérience humaine, caractérisée par le conflit, peut s'ouvrir à l'éthique grâce à la fréquentation que chacun peut entamer avec ses propres expériences, y compris ses propres passions, voire ses propres conflits intérieurs. Et seulement la *phronesis*, en tant que *sagesse pratique*, est capable de nouer ensemble la réflexion et l'existence, le *logos* et le *bios*, le sens et la force, en soignant les mêmes

³⁷² Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 25.

lacérations humaines. Toutefois, cette *sagesse*, qui est aussi un *sentiment*, prévoit que le désir de l'homme soit *envisagé*, selon un savoir qui, conscient de ses limites, s'installe entre la démesure des choses – typique de notre époque – et l'homme. Comme nous le rappelle Ricœur, une telle démarche réclame que l'on prenne en charge le fait que « le philosophe le sait seulement d'une manière abstraite. Or, la psychanalyse enseigne que savoir théoriquement quelque chose n'est rien tant que l'économie des désirs sous-jacents n'en est pas remaniée³⁷³ ». Ainsi, philosophie et psychanalyse se rencontrent sur le champ du désir, pour en comprendre motivations et dynamiques, en acceptant sa force et en essayant de suivre les traces de son sens implicite, à l'intérieur d'un projet de libération humaine.

Dans cette étude, on s'appuiera encore une fois sur les analyses proposées par R. Màdera, notamment en ce qui concerne sa proposition d'une écoute plus vigilante et moins répressive des désirs et des passions : cette proposition représente une des réponses possibles que les nouvelles pratiques philosophiques peuvent donner à l'homme, dans cette condition socio-historique déterminée par une culture *licitationiste*, une culture totalement séduite par un désir artificiel et vain, démesuré et inconscient. Ainsi, on verra comment toute pratique philosophique de *Philo* se présente comme un exercice d'attention et d'auscultation tourné vers les dimensions affectives et symboliques de l'homme. Sans doute, cette prise de conscience n'implique pas la dénonciation ou la suppression du désir, mais l'exigence de se confronter et de se mesurer à sa propre nature intime : reconquérir un contact avec son propre désir signifie rétablir un lien avec la nature du désir même, en mettant en jeu le recouvrement d'un sens de la limite. D'ailleurs, confronté à cette nature, on peut se redécouvrir comme étant des hommes incarnés et situés : on fait partie de la nature comme de l'engrenage social et de ses dynamiques. En particulier dans sa lecture philosophique de l'œuvre de Freud, Ricœur avait affirmé la prééminence de la condition ontique de l'homme, l'archaïque de son désir originare et irréductible. Ainsi, le chemin qui conduit vers sa propre nature représente une voie que l'on peut entreprendre pour retrouver la mesure de son propre désir, conscients que la démesure est responsable du décollement si douloureux qui sépare l'homme à la fois de la nature et du monde. Pour cela, en relisant et en renouvelant la philosophie épicurienne, mais aussi le message propre à différentes voies spirituelles, orientales ou occidentales (y compris le matérialisme historique de Marx et le libéralisme illuminé de Keynes), R. Màdera affirme qu'il faut envisager avant tout la recherche humaine du plaisir et la fuite humaine de la douleur, à l'intérieur d'un système théorique capable de relier la nature et la culture, le désir et la volonté.

Tout d'abord, par rapport à la situation actuelle, où le faux désir a aussi englobé les exigences et les besoins primaires, qui se trouvent à la racine des désirs naturels, R. Màdera affirme que :

³⁷³ Cf. P. Ricœur, CI, p. 238.

...le désir de richesse devrait être dégonflé jusqu'à son essence originelle de désir de nourriture et de logement ; le désir de gloire et de renommée se révélerait l'accentuation d'un désir de reconnaissance irrésolu ; le désir de pouvoir renverrait à la surcompensation du besoin de sécurité. Le regard sage pénètre les formes fantasmatiques, mais très réelles pour notre formation socioculturelle, et les ressaisit en le reconduisant à leur racine naturelle. Une racine qui, étant naturelle, possède en soi-même sa propre mesure de satisfaction, et ainsi elle soigne la maladie de la démesure, nécessairement impliquée, dans les désirs « vides », par l'occultation de leur origine et de leur mesure naturelle³⁷⁴.

Évidemment, R. Màdera clarifie plusieurs fois que cette « objection à la prolifération et à la superfétation des désirs est finement psychologique, et certainement pas suscitée par le rêve de quelque régression vers un hypothétique état de nature. Il s'agit plutôt de "s'élever à la nature" en vertu et en sagesse³⁷⁵ », en établissant un rapport adapté à son propre désir et au monde. Il ne s'agit pas d'opposer la culture à la nature ou la nature à la culture, mais de se questionner sur ses désirs, sur ce qui frustre l'ego, sur ce qui laisse insatisfait, toujours coincé entre le ciel et la terre. Un questionnement que le sujet devrait pratiquer afin d'interroger ses possibilités, en apercevant aussi ses propres impossibilités, au-delà du regret des vieux modèles d'identité reconnus comme répressifs. Autrement dit, la relation à ses propres passions et à ses pulsions latentes ne se résout ni dans l'incontinence (par laquelle le désir supprime et submerge la raison) ni dans la continence (par laquelle la raison réprime la « partie qui désire »). Ainsi, on peut retrouver la confrontation que Claudia Baracchi propose entre le concept de *virtu* chez Aristote et les découvertes de la psychanalyse sur la vie pulsionnelle³⁷⁶. Selon C. Baracchi, dans la conception aristotélicienne de la vertu nous sommes confrontés à une intuition proto-psychanalytique en ce qui concerne la gestion des conflits psychiques, en particulier la gestion du désir. Aristote associe la vertu à la *prudencia*, mais en même temps, il la distingue de la *continentia*. Il ne s'agit ni de dompter ou de contrôler ses propres passions ni de se laisser emporter par elles, mais de tenter une écoute, une confrontation, un dialogue avec ces dimensions, afin de détecter un sens implicite dans le désir, une force implicite dans la raison.

Toutefois, même si la philosophie antique a développé de telles intuitions, on peut observer que la *tekne tou biou* de l'Antiquité était dirigée, de manière plutôt générale, vers la maîtrise de soi, selon l'ambition de dominer et de manipuler les émotions, pour réaliser un idéal d'homme rationnel et unitaire. Au contraire, les pratiques philosophiques renouvelées ne se distinguent pas comme des *techniques de contrôle de soi*, comme des instruments aptes à dompter la nature et l'homme (y compris la nature en l'homme), en soumettant totalement l'univers pulsionnel au jugement de la

³⁷⁴ Cf. R. Màdera, *Il nudo piacere, op. cit.*, p. 63 (trad. pers.).

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 71 (trad. pers.).

³⁷⁶ Voir C. Baracchi, *L'architettura dell'umano. Aristotele e l'etica come filosofia prima*, Milano, Vita e pensiero, coll. « Temi metafisici e problemi del pensiero antico », 2014, en particulier le § « *Marginalia* su continenza e psicoanalisi », p. 227-228.

raison. Comme le dirait Foucault, ce qui différencie ces pratiques philosophiques, en tant que véritables *techniques de soi*, n'est pas l'*assujettissement* de l'homme (selon l'idéal de la *domination*), mais la *subjectivation* que l'individu peut en réaliser, en droite ligne avec l'impératif socratique du « deviens ce que tu es ». Ces techniques se présentent ainsi comme des pratiques et des exercices quotidiens qui ont pour but la découverte et l'acceptation de son propre soi le plus profond, un soi qui constitue le sujet dans ses raisons et dans ses pulsions les plus intimes, en tant qu'individualité-indivise et individualité-fracturée, dans ses pouvoirs et dans ses vulnérabilités, dans ses cohérences et dans ses tensions. Un tel processus de subjectivation devient envisageable grâce à l'apport de la technique psychanalytique. En effet, selon Ricœur la psychanalyse conduit l'homme vers l'achèvement d'un projet radical qui s'écarte de tout principe de domination et de maîtrise de la nature. Dans *Le Conflit des interprétations*, dans l'article « Techniques et non-techniques dans l'interprétations³⁷⁷ », en enquêtant sur la relation établie par la psychanalyse entre le principe de plaisir et le principe de réalité, au-delà de la tâche adaptative, Ricœur déclare que :

La réalité dont il est question en analyse se distingue radicalement des concepts homologues de stimuli ou d'environnement ; la réalité dont il est question en analyse, c'est fondamentalement la vérité d'une histoire personnelle dans une situation concrète ; la réalité n'est pas, comme en psychologie, l'ordre des stimuli, tels que les connaît l'expérimentateur ; c'est le sens vrai que le patient doit atteindre à travers l'obscur dédale du fantasme ; c'est dans une conversion de sens du fantasme que consiste la réalité³⁷⁸.

Selon notre philosophe français, le chemin de la psychanalyse, ainsi que le chemin de la philosophie réflexive de style phénoménologique et herméneutique, est un parcours de désillusions, mais également de significations, grâce au travail que l'on peut faire *sur* et *par* la sémantique du désir, afin de se rapprocher, toujours plus, du principe de réalité (en lien avec la réalité d'une histoire personnelle), sans pour autant s'écarter du principe de plaisir. Il s'agit de développer et d'affiner une attention herméneutique à l'égard du geste mais aussi de l'expression, dans le but de relier énergie et sens, force et orientation, principe et fin, dans un parcours d'auto-connaissance. Le principe de réalité doit être dégagé, au cours de son expérience vécue, selon un principe de vérité qui est déjà *véracité*, une vérité incarnée et pratiquée par l'homme dans son histoire, vécue et sentie, pensée et rêvée. À cet égard, la psychanalyse est conçue comme une technique particulière qui « se tient dans la dimension de la véracité et non point de la maîtrise. Elle n'appartient pas à l'entreprise de disposer de soi, de la nature et des autres hommes, mais de se connaître mieux dans les détours du désir³⁷⁹ ». Sur cette lancée, même s'il est toujours resté à l'écart de l'expérience ou de la pratique analytique, Ricœur a

³⁷⁷ Cf. P. Ricœur, CI, p. 177-194.

³⁷⁸ Cf. P. Ricœur, CI, p. 187-188.

³⁷⁹ Cf. P. Ricœur, CI, p. 188-189.

déclaré que la méditation sur l'œuvre de Freud peut rétablir un nouveau concept de liberté, très proche de celui de Spinoza :

C'est ici qu'il importe de comprendre que la seule puissance que l'analyse offre à l'homme, c'est une nouvelle orientation de son désir, une nouvelle puissance d'aimer. [...] Une nouvelle capacité de jouir. Ce dont les hommes ne disposent pas, c'est précisément de leur puissance d'aimer et de jouir [...]. La psychanalyse veut ainsi être, comme l'*Éthique* de Spinoza, une rééducation du désir. C'est cette rééducation qu'elle pose comme condition préalable à toute réforme de l'homme, qu'elle soit intellectuelle, politique ou sociale. On comprend alors pourquoi la psychanalyse n'apporte aucune réponse prescriptive ou normative³⁸⁰.

Grâce à la gestion de son propre désir on devient responsable de son orientation intérieure : selon cette technique de dédoublement, à laquelle correspond un *processus de libération*, on réanime et on revitalise sa capacité d'aimer et de jouir, véritablement. Toutefois, par ce dialogue avec la partie désirante et imaginative, on devient aussi responsable de sa propre conduite extérieure : la recomposition psychique de l'homme va de pair avec sa conduite pratique et éthique, et *vice-versa*, selon une intelligence de sa propre histoire personnelle saisie dans sa situation concrète, selon un savoir du *samsâra*. D'ailleurs, si l'intelligence pratique est tout d'abord mesure du désir, une telle mesure indique à la fois la limite de ce qui nous excède et la limite du caractère contextuel de toute action, l'inachèvement de toute expérience, de toute existence. Ainsi, R. Mâdera peut affirmer que :

...le sacrifice, conçu justement comme sacralité de l'orientation de vie, est en réalité l'accomplissement du désir, là où la position de la limite est, comme l'écrivait Ricœur, le mode déterminé dans lequel la transcendance peut advenir [...]. C'est parce que le désir ébranle le monde, et c'est parce que la forme historique de notre désir est devenue démesure, que s'accroît le danger que le monde finisse en enfer, danger dont le monde ne peut pas être sauvé par un retour impossible à la vieille éthique sacrificielle mais, peut-être, si le temps l'accorde, par la conscience de la nécessité d'un nouveau « faire sacré », d'une éthique de la totalité comme monde et comme soi³⁸¹.

Pour ce faire, pour dégager une éthique du monde et du soi, il s'agit, entre autres, de comprendre que la responsabilité est renvoyée à chacun, dans son for intérieur. Toutefois, si l'éthique, ainsi que la vérité, réclame la totalité de l'homme, un tel homme est toujours placé vis-à-vis de l'autre et du monde. Ainsi, on peut récupérer de l'Antiquité l'exercice spirituel sur le moment présent, afin de développer une écoute du propre corps et de la situation présente, de la respiration qui nous traverse et qui se mêle au souffle du monde, par un contact profond avec soi-même. Il s'agit encore une fois de prendre conscience de ses possibilités et de ses impossibilités, intérieures et extérieures, de ce que l'on ressent, de ce que l'on fait ou de ce que l'on est en train de vivre, en coïncidant avec son propre

³⁸⁰ Cf. P. Ricœur, *CI*, p. 193.

³⁸¹ Cf. R. Mâdera, *La carta del senso, op. cit.*, p. 98 (trad. pers.).

être-là. Il s'agit de découvrir notre homéostasie la plus originale, et de la découvrir dans un lien profond avec le monde, par une pratique qui vise la concentration, l'attention, l'arrachement responsable dans sa propre *consistance* ; par une pratique qui vise aussi une dilatation, une ouverture orientée vers l'infiniment lointain, selon l'espace et selon le temps, en distinguant les éléments inéluctables ou les possibilités inédites, entre déterminisme et liberté. En effet, par le passé, on peut comprendre les motivations et les déterminations historiques, notre dette inextinguible ; par le futur, on peut apprendre à assumer la pleine responsabilité de ses propres actes et de leurs conséquences, entre promesse et attente, en-deçà de toute crainte ou de toute vaine espérance. Cela devrait servir à dégager une conscience vivante, parce que vibrante dans son devenir, dans son regard limpide et éveillé. Cela devrait aussi permettre de développer un jugement orienté pragmatiquement et que l'on peut rapprocher de la conception aristotélicienne de la *phronesis*. En effet, selon Aristote, la *phronesis* indique l'aptitude à formuler des jugements sensés à partir d'un contexte donné, en envisageant les principes universels conformément aux exigences particulières de la situation concrète. En bref, au moment où l'on juge ou lorsqu'on agit, il faut aussi prendre en charge sa propre histoire personnelle, avec son bagage d'expériences, avec ses contingences, avec ses limites concrètes, avec ses ambiguïtés constitutives. Il s'agit de développer une vertu et un savoir susceptibles de connecter l'intelligence de la raison abstraite, analysante et calculante, qui scinde et sépare, avec un savoir qui saisit le particulier, une raison féminine (*Sophia*) qui maintient le *logos* enraciné dans la vitalité de l'expérience singulière et concrète, toujours imprégnée d'affectivité. D'ailleurs, un tel savoir devrait également se joindre à une intuition qui saisit de manière soudaine l'unité de la vie, cette immense harmonie animique qui, en donnant forme à ce qui est à la fois matière et psyché, désir et intelligence, advient. Le devenir qui rencontre l'être, la multiplicité qui découvre son lien profond avec la totalité, une vision anthropologique qui s'ouvre à l'ontologie et à la cosmologie, en reconnectant l'homme avec son désir et avec sa communion à l'autre et au monde, à l'être (*in esse*) et à l'être-avec (*coesse*).

La conquête d'un *logos* qui n'est pas détaché de la vie, représente une réponse authentique et thérapeutique donnée au sujet et à sa disproportion, susceptible aussi d'accepter et d'intégrer l'écoute de la sphère affective. En effet, cette idée d'une attention vigilante dirigée vers le moment présent, en tant que voie qui ouvre à l'expérience de la *phronesis*, représente à la fois l'expression d'un désir et l'expression d'une recherche d'épaisseur et de consistance personnelle, au-delà du désarroi et de l'évanescence auxquels condamnent l'immédiateté et la caducité propres aux faux désirs induits, sans aucune mesure intériorisée. Pour comprendre la figure du sujet que nous sommes en train d'envisager, nous pouvons nous confronter aux analyses de P. Jedlowski, lorsqu'il essaie de dégager le profil d'une identité possible, propre au sujet en quête de sa *consistance*, au-delà de toute expérience émietlée,

mais aussi de toute cohérence. Aux yeux de P. Jedlowski, il s'agit de saisir la *consistance* du sujet dans la dialectique entre perte et reconquête, entre extériorisation et intériorisation :

« Consistance » évoque une idée d'« épaisseur », mais elle évoque aussi quelque chose qui « est ensemble ». Référée au sujet, cette parole peut indiquer la capacité de ce dernier à se « tenir ensemble », malgré la diversité de ses instances intérieures et la multitude des éléments extérieurs stimulants. Ce n'est pas l'idée d'un monolithe, ni une allusion à une substance « authentique » ou « originaire » qui puisse être possédée. [...] La consistance comporte une reconnaissance du fait que le sujet est enraciné dans un corps (puissant et fragile à la fois), qu'il vit dans un espace et possède certaines capacités (et pas d'autres), qu'il ressent certaines dispositions et éprouve des émotions, qu'il engendre des actions qui ont des effets, qu'il sait des choses (et il n'en sait pas beaucoup d'autres). À la fois, la consistance comporte la tentative de mettre tout cela en confrontation, de *ne pas séparer radicalement* le corps de l'intellect, les affects des actions, une partie ou une phase de la vie de l'autre³⁸².

En d'autres termes, la consistance représente la capacité, critique et affective, du sujet à créer des liens entre ses projets et son destin, entre ses différentes parties (entre soi et soi-même), entre soi et les divers éléments stimulants de l'environnement (entre soi et le monde), entre soi et ses nombreuses relations (entre soi et les autres), sans jamais s'enfermer uniquement sur son amour propre ni se perdre définitivement dans le monde. À ce stade de l'analyse, on peut reconnaître que pour la pensée des pratiques philosophiques, dont le but est de renouveler les exercices spirituels de l'Antiquité, il s'agit de *contenir* et de soigner la disproportion humaine dans ses différentes facettes.

D'ailleurs, on peut remarquer que l'analyse de l'infinité du désir de *L'Homme faillible* de Ricœur rejoint l'enquête de son premier volume sur le volontaire et l'involontaire, car dans ses réflexions tout se concentre autour du nœud établi entre *désir* et *volonté*. En effet, pour Ricœur il s'agit de « rééduquer³⁸³ » le désir à travers une prise de conscience de soi et du monde, ainsi que de leur lien profond, afin de forger une volonté qui, comme le dirait R. Mâdera, perçoit « l'étoile polaire de son parcours infini vers le bien³⁸⁴ ». Si la vanité du désir éternellement inquiet cause la douleur propre à une insatisfaction jamais comblée, le désir permet également d'élargir le regard vers le monde. Alors, la conscience doit « apprendre à bien diriger la volonté en la sculptant, morceau par morceau, des torsions des désirs où elle se trouve à l'état d'énergie pure, faite de la même matière³⁸⁵ ». En bref, selon Ricœur, de même que pour R. Mâdera, la volonté naît de la conjonction alchimique de la conscience et du désir.

Dès lors, le sens de toutes les pratiques réside dans le fait que le voyage qui conduit à la découverte de son propre *soi*, à la reconstitution de son propre moi divisé entre soi et ce qui est autre que soi, réclame avant tout d'être-là, *patiemment*. Entre un désir qui relance sans cesse, incapable de

³⁸² Cf. P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, op. cit., p. 160 (trad. pers.).

³⁸³ Cf. P. Ricœur, CI, p. 193.

³⁸⁴ Cf. R. Mâdera, *La carta del senso*, op. cit., p. 195 (trad. pers.).

³⁸⁵ *Ibidem*.

s'arrêter, et une conscience qui se renferme dans son for intérieur pour fuir tous les désirs, on peut envisager un savoir capable d'écouter ce qui est, en acceptant ce qui devient et ce qui viendra. Un savoir qui, même fragmenté, peut soigner ou atténuer sa propre douleur, provoquée par ses fractures et blessures. L'homme est ainsi placé face à la disproportion de sa psyché, convoqué face à ses limites, mais aussi à sa responsabilité. En récupérant un symbole très prégnant, on pourrait affirmer que l'homme est assis face à sa *croix*, celle qu'il doit apprendre à approcher, dans un dialogue difficile, jamais résolu, mais pas pour autant mortifiant ou piétiste.

Assurément, on ne veut pas renvoyer ici à la croix comme signe religieux, concernant la mort de Jésus de Nazareth, mais plutôt envisager la croix comme un *symbole*. En effet, au-delà de toute appartenance confessionnelle ou religieuse, le symbole de la *croix* peut nous aider à comprendre le statut de la disproportion humaine, ainsi que le rôle que le conflit joue dans la vie. Dans sa forme naturelle ou matérielle, la croix *tient ensemble* les quatre oppositions : selon l'axe vertical, le haut et le bas, selon l'axe horizontal, la gauche et la droite. Des oppositions qui se tiennent parce qu'elles sont en tension. Et comme on l'a déjà remarqué, il faut les problématiser, les questionner et les soupeser, jusqu'à se mettre en abîme soi-même. Comme le ferait le guerrier de Nietzsche³⁸⁶, il ne faut pas déprécier son propre ennemi, au nom d'une paix illusoire qui renie toute force ou toute contradiction, selon une conscience qui maudit la nature en soi, la nature au-dehors et au-dedans de soi-même. Le guerrier a compris qu'il ne faut pas se vêtir de complaisance, qu'il ne faut plus avoir honte de ses propres tendances négatives. Après un moment initial de frustration, par rapport à sa pensée, à ses désirs et à son être, il arrive à prendre de la distance face à soi-même, en sortant de ses propres convictions et, en traversant sa propre vulnérabilité et ses propres illusions d'absolu, il se réconcilie avec la réalité, avec l'autre et avec soi. La *croix* est ainsi symbole du *dilemme* et du *conflit* inévitable, de la lutte qui doit être affrontée, de manière personnelle, par un travail sur soi qui nous permet d'accéder à une vie plus consciente.

Après avoir affronté la désillusion, comme on l'a vu dans la première partie de ce travail de thèse, il est demandé au sujet de traverser ses conflits les plus profonds, ses oppositions internes. D'ailleurs, comme le dit Jung, qui avait lui aussi proposé une lecture de ce symbole de la croix :

Quiconque marche sur le chemin menant à la totalité ne peut échapper à cette suspension singulière représentée par la crucifixion. Il rencontrera en effet inmanquablement ce qui se met en travers de sa route et le croise, à savoir en premier lieu ce qu'il ne voudrait pas être (l'ombre), ensuite ce qui est, non pas lui, mais l'autre (réalité individuelle du « toi »), et troisièmement ce qui est son non-moi psychique, l'inconscient collectif³⁸⁷.

³⁸⁶ Voir F. Nietzsche, « De la guerre et des guerriers », dans *Ainsi parla Zarathoustra*, op. cit., p. 67-69.

³⁸⁷ Cf. C.G. Jung, *Psychologie du transfert*, trad. E. Perrot, Paris, Albin Michel, 1980, p. 127.

Celui qui entreprend le voyage vers son propre *Soi*, comme le dirait Ricœur, le voyage de sa propre *individuation* et *différenciation*, comme le dirait Jung, cet homme ne peut pas, et ne veut pas, éviter le conflit, symbolisé par la *croix*, ainsi que par le *cœur*. La conscience idéaliste – repliée sur elle-même et représentée symboliquement par la figure de Narcisse ou par celle de l'Ange (une conscience complaisante et sans fractures) – doit parcourir le chemin du héros, un chemin qui des illusions d'un monde derrière-le-monde conduit vers sa propre humanité, une descente sur cet humus de vérité et d'intimité. Il s'agit encore une fois de reconnaître ses propres limites, de mesurer ses propres possibilités, en se confrontant au tragique du temps (de la mort et de l'oubli), en éduquant son propre désir infini qui, sans cesse, conduit dans une course incessante. Il s'agit d'éduquer et d'accorder sa propre volonté à son propre désir, en expérimentant dans la vie sa propre finitude, en prenant parti pour un choix de vie déterminée. Toutefois, il faut aussi supporter la frustration, car reconnaître ses propres limites, signifie se heurter aux apories de la raison autosuffisante, emmêlée dans son propre filet, bien que fine et nuancée. Comme nous le rappelle encore R. Mâdera dans ce passage très évocateur :

Il s'agit, ni plus ni moins, de changer d'attitude à l'égard du *pathos* de l'âme : en reprenant une célèbre métaphore platonicienne qui, après tout, vaut pour la quasi-totalité de la philosophie grecque, il faut penser à une méthode de guide différente – lorsque le guide est possible – du cheval noir, le cheval de la passion amoureuse charnelle (*Phèdre*, 250-256), symbole de toutes les passions malséantes. On pourrait dire : du côté sombre des passions, trop souvent fouetté et déchiré par la morsure. Surtout pour nous, les derniers des modernes, un domptage différent, gentil et plus confiant en la traductibilité de la langue équine est nécessaire. Ici, l'écoute analytique, apprise des psychologies des profondeurs, peut nous apprendre le soin « religieux » – là où revient l'un des sens originels de la parole « thérapie » –, l'amour envers l'herméneutique de la parole, du geste, de l'image, quels qu'ils soient, élaborés ou confus et approximatifs. L'écoute analytique sait que le haut et le bas, le bon et le méchant, selon le mètre du jugement de coutume, mais aussi de l'idéologie et voire des idéaux, sont encore à soupeser, à interroger, à contextualiser, en définitive, à comprendre, à attraper par les mains jusqu'à ce que les paroles ne reprennent les cinq sens, et même plus, qui les engendrent, avant de discerner leur valeur en conscience et, donc, pour juger éthiquement. Oui, ici l'exactitude est en jeu, ou même la possibilité de la position éthique, parce que juger de manière hétéronome n'est pas du tout éthique, pour une personne adulte et pensante : il faut savoir se donner la loi à soi-même par soi-même, si l'on veut franchir le seuil de ce que l'on peut nommer éthique. On remarquera ici que le supplément analytique à l'écoute, si inséré dans une intentionnalité philosophique, produit une double variation soit à l'égard de la tradition philosophique, qui en sort enrichie en sensibilité pour les émotions, les affects et la sensibilité transités dans l'expression, soit à l'égard de la tradition psychanalytique, qui se laisse traverser par la question éthique et qui peut exercer son écoute en pratiquant la capacité antique d'attention (*prosochè*) et de suspension du jugement (*épochè*), qui sera l'autre à tirer de soi-même³⁸⁸.

Il faut affronter la « traversée du tragique³⁸⁹ » et rester à l'intérieur de ces expériences, sans les fuir par de vaines rationalisations ou négations. Comme l'affirme aussi O. Brenifier, seul celui qui entrevoit la tension de son être multiple non pas comme une douleur à éviter, mais comme la preuve

³⁸⁸ Cf. R. Mâdera, « Che cos'è l'analisi filosofica a orientamento filosofico », dans *Una filosofia per l'anima*, op. cit., p. 254-255 (trad. pers.).

³⁸⁹ Cf. F. Dosse, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, Paris, La découverte, 1997.

même de sa vitalité, comme la garantie de sa légitimité, acceptera de se mettre sans cesse en question, à l'épreuve de l'autre et de soi-même. Si l'homme ignore cette tragédie, l'homme n'est pas humain. D'ailleurs, ce décalage intérieur peut devenir la matière de sa réflexion et, au lieu de le subir de manière passive, il peut chercher à en prendre conscience, à l'écouter, à s'en distancier pour le pondérer, afin de se connaître, de s'exprimer et d'agir de manière plus consciente et délibérée. Peut-être, pourra-t-il reconquérir ainsi une seconde innocence : une sorte de légèreté qui paradoxalement tient liés à la terre, sans illusions, sans prétentions tyranniques ; une sorte de légèreté qui permet de se distancier de soi-même, de s'oublier, en tant que condition nécessaire pour assumer et persuader, sans y être forcé, sa propre nature la plus profonde.

2.2. L'autobiographie : à travers l'expérience, entre *Erlebnis* et *Erfahrung*

Un problème se pose. De quelle manière peut-on aboutir à une certaine *consistance* et à une certaine *continuité* du sujet ? Comment le sujet peut-il réaliser une présence à soi-même capable de résister tout au long de cette expérience caractérisée par la disproportion du soi à soi-même ? Celle-ci peut-elle résister au tragique du temps qui fragmente toute expérience à cause d'une caducité inévitable ? Ici la pratique autobiographique et, d'une manière plus générale, la fonction humaine qui détermine la pensée narrative, lorsqu'elle raconte des histoires et donne forme à sa propre histoire, peut nous accorder un axe de réflexion très spécifique. En particulier, à travers la pratique de l'autobiographie – qu'elle soit orale ou écrite, sous forme de carnet intime ou de roman –, on peut récupérer une référence très stable au *bios* et au *soi*, dans le droit et dans le devoir de revenir à la vie pour affronter et se mesurer aux dilemmes de l'existence, au sein d'une interrogation qui porte sur le sens de son propre être-au-monde « dans le désir et l'effort d'exister ». Toutefois, il s'agit aussi d'un questionnement qui concerne le sens du monde que l'on habite et qui esquisse les confins qui délimitent l'espace voilé de notre soi. Dès lors, en récupérant et en s'appuyant sur les analyses de P. Jedlowski, surtout sur les réflexions qu'il a présentées dans *Il sapere dell'esperienza*, on montrera que le fil rouge qui relie les diverses pratiques philosophiques, notamment la pratique de l'écriture de soi ou l'exercice de la narration autobiographique, se déroule autour de la notion d'*expérience*, en tant qu'élément qualifiant l'agir humain, de même que le questionnement philosophique. Assurément, aux yeux de P. Jedlowski, l'ampleur et la stratification propres aux usages et aux métamorphoses de cette notion – en référence à des époques, à des auteurs et à des milieux culturels différents – empêchent de la figer en des formules ou en des définitions univoques et exhaustives. D'ailleurs, la complexité de ce terme renvoie au fait que :

Nos manières de vivre, qui nous permettent de devenir conscient de nous-mêmes, sont du reste infinies. (À bien réfléchir, je ne suis même pas si sûr que la prise de conscience arrive toujours à s'exprimer par des paroles : parfois on se « comprend » sans se raconter, et l'expérience peut se réaliser sans devenir nécessairement une « histoire »)³⁹⁰.

Toutefois, au-delà de toutes ces évaluations philosophiques, de la complexité de l'évolution spéculative et de nombreuses acceptions de cette notion, le terme *expérience* indique, avant toute autre chose, une référence au sujet et à sa manière particulière d'être-au-monde, en relation à soi et à l'autre. Un sujet qui se questionne toujours sur le sens de son aventure humaine, lorsqu'il *traverse* la vie et le temps qu'il lui est accordé de vivre. P. Jedlowski se consacre ensuite à l'analyse de la double acception de cette notion, en revenant aux deux termes que la langue allemande utilise pour la signifier. Wilhelm Dilthey, par exemple, recourait au terme *Erlebnis*, tandis que Max Weber adoptait le terme *Erfahrung*. Même si en français les deux notions sont traduites par *expérience*, elles désignent deux contenus différents, bien que liés. L'*Erlebnis* détermine un contenu ponctuel de la conscience, il se réfère à une expérience vécue dont on peut avoir conscience, mais pas nécessairement. *Erfahrung* dérive de *Erfahren* (passer au travers) et exprime aussi bien la dynamique d'un processus que son résultat final, une donnée acquise comme un savoir autre. Comme on peut le lire chez Ricœur :

...le mot allemand *Erfahrung*, a une amplitude remarquable : qu'il s'agisse d'expérience privée ou d'expérience transmise par les générations antérieures ou par les institutions actuelles, il s'agit toujours d'une étrangeté surmontée, d'un acquis devenu un habitus³⁹¹.

D'ailleurs, P. Jedlowski retrouve ces deux significations fondamentales dans l'étymologie du terme : *expérience* dérive du latin *ex-per-ire* qui désigne tantôt un « venir de » qu'un « passer au travers ». Donc, cette notion indique une expérience particulièrement significative et ponctuelle, un événement fondamental. Toutefois, elle peut aussi désigner une expérience longue, une sorte d'habitude ou de disposition acquise au fil du temps et par la confrontation avec l'autre. Dans cette dernière acception, est aussi impliquée de manière implicite la dimension d'un processus dilaté dans le temps, dans lequel s'accumulent, se stratifient et s'intègrent plusieurs vécus, en donnant forme à une continuité de sens. Ainsi conçue, par le moyen d'un travail synthétique de signification, l'expérience se pose à l'intérieur d'un *continuum consolidé*, qui est aussi bien *individuel* (les expériences reliées et mises en commun constituent la *trame* du sujet, sa biographie particulière) que

³⁹⁰ Cf. P. Jedlowski, *I saperi dell'esperienza*, op. cit., p. 158 (trad. pers.).

³⁹¹ Cf. P. Ricœur, TA, p. 272.

collectif (toute expérience fait partie d'une histoire commune, propre à la tradition, au sens commun et à la société dans lesquels on vit).

P. Jedlowski remarque ici un élément paradoxal : en effet, dans le cœur du concept apparaît le fait qu'il ne suffit pas de vivre pour conquérir une certaine expérience, mais il faut aussi un effort intentionnel en direction de l'*appropriation*, de l'*élaboration* et de l'*interprétation* du propre vécu, un mouvement qui conduit en profondeur. Comme on l'a déjà abordé auparavant, le terme expérience est utilisé pour indiquer tantôt une expérience que *je vis* (dans sa ponctualité) tantôt une expérience que *je traverse* ; le mot dénote autant un vécu qu'un savoir, qui appartiennent au sujet. Ainsi P. Jedlowski affirme que :

L'expérience est ce que chacun vit et connaît, mais elle est aussi un procès à travers lequel le sujet prend conscience de soi. Cette duplicité rend compte de son caractère paradoxal : parce que l'expérience est quelque chose que *l'on fait toujours* et, en même temps, quelque chose que *l'on ne peut jamais avoir*. Ne pas l'avoir, toutefois, signifie renoncer à se demander *où serait-on* et *où l'on est*. Il n'existe pas de réponses univoques : mais poser de telles questions est nécessaire pour nous orienter³⁹².

L'entreprise humaine de la signification, qui détermine aussi notre consistance individuelle, a un rapport avec l'expérience personnelle vécue et est comprise et explicitée par une démarche réflexive de réappropriation, à travers une pensée capable de revenir sur son propre vécu, au long de la médiation des pratiques que l'on accomplit et dans lesquelles on est plongé au cours de la vie quotidienne. De fait, pour avoir de l'expérience, pour la posséder de manière significative, il faut une prise de conscience réelle, afin de mettre au jour et activer le potentiel qu'elle comporte. Un savoir qui existe déjà mais qui, encore implicite et muet, exige d'être repéré (presque déterré), d'atteindre l'expression, de parvenir à l'objectivation par les paroles. On peut affirmer que ce *continuum* de signification constitue la modalité fondamentale par laquelle l'*identité* du sujet prend une forme (ou plusieurs formes), à travers une activité réflexive de signification de son propre passé et de son propre présent, du contexte historique et collectif dans lequel surgissent et se développent ses projets. Un sujet conçu comme cet individu particulier – bien que la valeur accordée à l'idée d'individu change profondément selon les cultures et les époques – qui se détermine dans l'expression et dans la manifestation de son expérience unique et irrévocable, au long du chemin incertain qu'il entreprend dans la quête d'un sens à donner à cette même aventure qu'est la vie. Un sens qu'il peut rechercher dans sa vie, même si elle est si opaque, douloureusement dispersée et caduque.

P. Jedlowski observe aussi que cette conception particulière d'expérience n'est apparue qu'au début du dix-neuvième siècle, dans la culture romantique, parce que le sujet singulier était appelé à

³⁹² Cf. P. Jedlowski, *I saperi dell'esperienza*, op. cit., p. 12 (trad. pers).

réaliser sa propre individualité, afin d'encourager et garantir son intégration sociale. Dans ce même contexte se développe aussi le roman de formation, le *Bildungsroman*, représentation symbolique du processus d'individuation et de formation que le sujet réalise au cours de la vie, sur la frontière qui marque le passage difficile à la vie adulte. Ce concept d'individualité était inconnu de la plupart des hommes des sociétés précédentes, étrangères à l'idée d'un sujet chargé de sa réalisation personnelle, selon une certaine originalité, dans son droit et dans son devoir de devenir ce qu'il est. En effet, comme on l'a déjà observé en présentant les analyses de R. Mâdera, les changements qui ont investi les sociétés modernes, ont posé les jalons du renversement de l'idée d'un sujet soumis à son destin (aux modèles et aux rôles de la vie traditionnelle, propres au sens commun), vers l'idée du sujet qui doit accomplir un choix personnel déterminant la forme de son propre projet de vie. Cette dernière conception montre que le sujet est à la fois individué et différencié et ce n'est que « dans cet horizon que s'ouvre l'espace non seulement pour la naissance de l'autobiographie comme genre littéraire consacré à l'examen de la vie intérieure, mais aussi pour le *Bildungsroman*, le roman de formation du nouveau sujet, le sujet bourgeois³⁹³ ». Il suffit de penser au roman de Novalis, *Henri d'Ofterdingen* (qui avait pour titre original *Heinrich von Ofterdingen* et qui fut publié à titre posthume en 1802), ou au roman *Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister* (dont le titre original était *Wilhelm Meister Lehrjahre* et qui fut publié en 1795-1796), écrit par Goethe et à propos duquel Karl Morgenstern forgeait le terme *Bildungsroman*³⁹⁴.

L'expérience reçoit ainsi le sens du mouvement ou du voyage débuté par un sujet qui entreprend un chemin à la recherche de son propre soi, parce qu'il ne s'identifie pas immédiatement avec son « Je », parce qu'il met en cause l'esprit du temps et le sens commun, parce qu'il est appelé vers un ailleurs. Il s'agit de l'expérience d'un jeune garçon au cœur inquiet, fasciné par l'aventure. Dès lors, il quitte sa maison de naissance pour entreprendre son parcours particulier, encore inconnu. De même que dans les récits mythiques du voyage du héros, le jeune sort de chez lui et de sa cité d'origine au moment où, en se séparant, il trahit son lien originel avec la famille ou avec sa communauté. En s'écartant, il explore sa voie d'individuation spécifique, il trace son sentier, un chemin qui n'a jamais été indiqué auparavant. Il entreprend son voyage, un pèlerinage fait de découvertes, de rencontres, de formations. D'une certaine manière, il sort de soi, de son *espace d'expérience*, comme le dirait Ricœur, de ses habitudes familières et rassurantes, pour se plonger dans le monde. Et en se confrontant à autre que soi, il se met à l'épreuve. Il apprend l'éloignement et la proximité, il apprend la sûreté et l'angoisse due à la perte de tout repère, il entre en contact avec le cycle de la lune et du soleil, il

³⁹³ *Ibid.*, p. 86 (trad. pers.).

³⁹⁴ Voir D. Pernot, « Roman de formation », dans *Le Dictionnaire du littéraire*, sous la direction de P. Aron, D. Saint-Jacques et A. Viala, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002, p. 547.

apprend la direction de l'aller et du revenir, pour un jour retourner à l'endroit d'où il était parti. En se risquant de se perdre, il se retrouve. Et une fois chez lui, en regardant en arrière, il pourra entrevoir les traces de son chemin, une figure qu'il lui aurait été impossible de ne pas esquisser, sans le savoir. Ainsi, il sort de l'anonymat et se détache du repliement sur soi-même, il réalise le passage à l'acte de ce qui n'était qu'en puissance. Cela indique qu'en rencontrant l'autre que soi et le monde, le sujet se transforme, en advenant, en marchant. Dans le faire, le sujet se fait soi-même. En effet, il n'a pas été question pour lui d'imiter un modèle offert par la famille ou par la société, mais de trouver sa propre manière de vivre, en essayant, en se trompant. Pour lui, donc, l'expérience se réfère non seulement à l'*Erfahrung*, mais aussi à l'acception propre de l'*Erlebnis* ; celle-ci indique aussi une expérience qui se distingue des autres moments par son intensité, par son authenticité, par son degré de radicalité, de risque et de pari.

Alors, l'expérience est un moment parmi beaucoup d'autres, mais un de ces moments qui distingue et qui marque l'existence en la tirant de son indétermination. Même si ce concept se réfère au vécu, au *tandis* que l'on est en train de vivre, toutefois, il faut que l'immédiateté du moment vécu soit dépassée, car elle est toujours obscure et opaque, pas encore intégrée. Il faut surmonter l'immédiateté afin que l'expérience prenne une consistance majeure et qu'elle ne soit pas dévorée par la fugacité du temps irréversible. Le sujet peut devenir un témoin de soi-même, se regarder vivre de l'extérieur, à travers une œuvre que l'on peut dire à la fois herméneutique, phénoménologique et réflexive. L'expérience ainsi conçue prend la forme d'une histoire que l'on peut relater et narrer, en suivant une trame suffisamment cohérente, par laquelle le sujet peut se saisir dans une consistance qui permet d'atteindre la présence à soi et au monde. Et le récit, qui est toujours récit de soi et de l'autre, donne la clef principale pour une reconnaissance, une révision du vécu ; la narration permet de sauver la vie (le souvenir que l'on ne veut pas perdre), bien qu'elle se présente comme une tâche difficile et interminable. Encore mieux, la narration permet au sujet de se constituer en se projetant, en se mettant à l'épreuve, en faisant l'expérience de soi, en se démasquant, en se représentant *dans* et *par* son récit même, toujours provisoire et incomplet.

Toutefois, après le romantisme, les paradoxes et les contradictions liés à ce processus de formation ou d'identification seront toujours plus évidents. Un processus qui fera désormais partie de ce que l'on a défini, avec Ricœur, comme *défi de l'identité*, une identité tantôt nécessaire tantôt problématique. Un projet et une tâche qui se présenteront toujours plus comme l'*effort* de devenir soi-même, jusqu'à son échec, à l'effondrement, jusqu'à la mise en cause de la réalité du *Soi*. En effet, comme nous le dit P. Jedlowski, la modernité est aussi bien contradictoire : au moment où elle donne naissance à ses concepts (individu, expérience, etc.), elle les pose dans leur impossibilité. Car, en explicitant les moments qui caractérisent ce processus d'appropriation de sa propre expérience, de

constitution de sa propre identité, on observe aussi la nécessité de développer une dialectique entre les deux différentes acceptions d'expérience : celle du vécu inédit et ponctuel (un faire expérience) et celle de la traversée ou de la *figuration* de ses propres vécus éparpillés (un savoir de l'expérience ou un avoir expérience) ; une dialectique qui concerne aussi le sens commun (un savoir consolidé et figé) et l'expérience (un vécu personnel et innovateur). On peut percevoir des différences et des implications, tracer leur distance irréductible et leur appartenance indélébile. On peut observer que le terme *Erfahrung* renvoie à l'idée d'un chemin par lequel l'individu peut vraiment conquérir un certain bagage d'expériences et devenir conscient de ce qu'il a vécu, en modifiant le regard qu'il porte sur les choses et sur les êtres, en élargissant son horizon d'attente même. L'expérience devient le milieu dans lequel le sujet peut apprendre un contenu inédit en l'intégrant aux autres contenus déjà présents dans la conscience. En ce sens, P. Jedlowski écrit que : « En effet, dans son noyau, l'idée d'expérience, dont il est ici question, garde au moins un élément qui la rapproche de l'expérience traditionnelle : son concevoir une *continuité* de la vie du sujet, qui s'exprime dans le travail de la mémoire³⁹⁵. » Il s'agit d'une intégration du neuf à l'intérieur du déjà connu, grâce à un travail qui dépasse la simple immédiateté de l'expérience, propre à l'*Erlebnis*. Une intégration qui met en jeu la mémoire : le passé et le présent, à travers la médiation du récit, sont entrelacés au-delà de la simple chronologie, parce que compris et métabolisés. En effet, la mémoire est un travail qui déclenche les potentialités d'un événement passé qui n'est jamais punctiforme ni possède un sens définitif. La mémoire, en tant que faculté rétrospective, est en mesure de rendre présent le souvenir, au moment où elle le *revisite* et le *reconfigure* à la lumière des expériences successives, au moment même où elle tisse des liens, en recomposant l'existence en fonction d'une donation de sens. Dans cette optique, l'expérience personnelle ne s'oppose pas de manière radicale au sens commun, mais elle cherche plutôt à en prendre conscience, à en faire l'expérience, justement. Comme l'affirme P. Jedlowski :

Enfin, l'expérience c'est ça : ma capacité de m'observer moi-même, et d'évaluer ce que je fais ainsi que mes propres fins à la lumière d'un regard qui est le mien. Peut-être, l'expérience, plus qu'une critique du sens commun, est-elle simplement le principe qui permet à chacun de ne plus en être l'esclave. Je prends conscience de ce que je suis, j'ai la possibilité de me redéfinir, d'évaluer à nouveau la signification qu'il faut accorder à la réalité et, enfin, les buts vers lesquels s'oriente mon action. Je ne les donne pas pour acquis, j'en assume la *responsabilité*³⁹⁶.

Toutefois, une objection peut être soulevée à raison. En effet, c'est « la possibilité de connecter les vécus dans un ensemble continu et significatif pour le sujet qui est mis en crise, en premier, par l'avancer de la modernité³⁹⁷ ». En faisant référence aux grands interprètes de la modernité, au

³⁹⁵ Cf. P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, op. cit., p. 87 (trad. pers.).

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 159-160 (trad. pers.).

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 87 (trad. pers.).

philosophe Georg Simmel et au critique littéraire Benjamin, P. Jedlowski décrit l'homme moderne qui habite la métropole comme un *accumulateur d'aventures* caractérisées par l'*intérieurité*, l'*intellectualisation* et la *discontinuité*, par l'impossibilité de se constituer en une unité organique et holistique significative. En effet, la société moderne ne fait pas appel à la présence du sentiment et du corps, mais plutôt à une spécialisation des facultés intellectuelles, en stérilisant et en anesthésiant les stimulations qui viennent de l'extérieur, comme seule défense opposée à la requête de prestation croissante et au bombardement qui vient des différentes facettes de la métropole. Il s'agit de protéger son intimité pudique et silencieuse dans une armure nécessaire. Cette armure est cohérente avec la gestion instrumentale de l'expérience mais, de fait, elle empêche aussi la formation d'une expérience personnelle plus profonde. En effet, l'accumulation des informations et des données pour la plupart quantitatives et extérieures réclame une certaine sédimentation et une élaboration profonde pour réaliser une formation véritable du sujet, pour réaliser un processus *éthopoiétique*. L'expérience devrait renvoyer à une dimension plus spécifique, propre au *sens* des expériences que l'on vit. Ainsi, cette dimension du sens fait appel à la nécessité d'habiter un espace-temps en mesure d'accepter et de reconnecter l'individu aux événements extérieurs, selon les termes d'une réflexion qui porte sur ses propres fins, sur ses propres préférences, souvent inconscientes, mais qui peuvent s'amplifier à l'intérieur d'une pratique herméneutique et existentielle.

Or, P. Jedlowski atteste qu'à travers le concept d'*Erlebnis* « ce que l'on saisit, c'est l'intériorisation du monde dans une conscience, non pas le processus de transformation du monde et de soi-même dans la pratique, qui était retenu dans la notion d'*Erfahrung*³⁹⁸ ». D'ailleurs, l'identité tend à se nuancer parce que le sujet est perdu au sein d'une discontinuité toujours plus invasive, propre à une expérience émietlée selon une série d'événements qui, à cause de la simple spectacularisation, sont déconnectés de tout barycentre, d'une spécificité qui les caractérise selon la possibilité d'une recomposition. Par exemple, l'on vit divisé entre sphères ou domaines différents (public et privé, professionnel et familial, social et culturel, ethnique et religieux, etc.), qui souvent ne trouvent pas une composition ; l'homme change tandis que le monde change, toujours plus rapidement, en rendant difficile de retracer ce qui est aliénable ou momentané ou ce qui en revanche demeure, ce qui lui est propre, ce qu'il est. Il existe également des manières infinies de se dire et d'agir, des modèles infinis d'identités possibles, entre lesquels on peut se perdre.

Ainsi, la culture moderne montre les caractères paradoxaux dans lesquels peut glisser le même mouvement dialectique que Ricoeur a esquissé entre l'espace d'expérience (une sorte de besoin de sécurité, de familiarité et de réconfort, une sorte de nostalgie, de complicité et de synthèse du passé, ontogénétique et phylogénétique) et l'horizon d'attente (une sorte de lieu privilégié où peut germiner

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 89 (trad. pers.).

l'initiative, dans le vent et dans l'espoir de l'innovation). Donc, une dialectique entre la rétrospection et l'anticipation, entre l'*idéologie*, propre à la tradition (de l'expérience conçue comme *Erfahrung*, dont l'idée centrale est celle de *mémoire*) et l'*utopie*, propre à l'innovation (de l'expérience conçue comme *Erlebnis*, dont l'idée centrale est celle d'*initiative*). Si dans les sociétés préindustrielles, depuis sa naissance l'individu était totalement replié sur son espace d'expérience (surtout à travers l'imitation des modèles d'identité déjà préétablis), le sujet des sociétés modernes ne doit pas intégrer ou imiter les valeurs, les pratiques ou les modèles de son passé, mais rompre avec la « routine » et la sureté propres au *continuum* par lequel s'exprime le sens commun. Il s'agit pour lui de se lever de la platitude et de l'évidence répétitive auxquelles le déroulement indiscriminé du temps risque de le condamner, pour se libérer des préjugés, mais aussi des préoccupations qui empêchent d'accueillir l'inédit et d'établir un contact avec la vie et ses possibilités. Toutefois, souvent, cette mise en cause du sens commun risque aussi de ne pas renvoyer à l'idée d'un chemin de formation, d'un parcours d'individuation à entreprendre en suivant un sentier inconnu, car elle se présente de manière univoque avec les caractères de l'*Erlebnis*, en interdisant et inhibant l'élaboration profonde à travers la médiation du sens commun et d'une dimension capable d'accorder une continuité ou une durée à l'expérience humaine. Ainsi, P. Jedlowski peut conclure que :

Quelle que soit son histoire, l'idée d'*individualité* imprègne l'Occident moderne, et fonde une écoute spécifique de la différence entre le *sens commun* et l'*expérience*. Cette *différence* n'est pas à entendre comme une contraposition. Rien serait plus erroné de penser que le sens commun et l'expérience sont séparés, en concevant par exemple le premier comme quelque chose d'« extérieur » à l'individu, et le second comme quelque chose d'« intérieur ». Sens commun et expérience sont plutôt des principes d'organisation différents. À certains égards, dans les deux cas, il s'agit d'une organisation des vécus. Mais tandis que le sens commun les organise en accentuant l'accord intersubjectif, en développant une attitude qui prend pour acquis la reconnaissance, et en reportant chaque fois le nouveau au déjà connu, l'expérience tend à souligner la spécificité de ce que le sujet traverse, à ne pas tout prendre pour acquis, et elle est typiquement ouverte au doute. Si le sens commun définit les questions qu'il est souhaitable que chacun se pose, et s'il exclut celles qui paraissent « insensées », l'expérience est la capacité de se distancier de l'« évidence » et d'évaluer aussi les choses à la lumière de ces questions que le sens commun voudrait éviter³⁹⁹.

Pour l'auteur l'expérience personnelle et l'impersonnalité du sens commun sont toujours nouées, spécialement dans la vie quotidienne, et il s'agit uniquement d'harmoniser ces deux dimensions en développant et en exerçant sa propre capacité de répondre aux exigences intérieures, en accord avec les conditions extérieures, et *vice-versa*. En effet, on ne connaît le sens commun qu'à travers sa propre expérience individuelle qui est susceptible de le contester et de le mettre à l'épreuve de son jugement de valeur ; en faisant sa propre expérience, on dit, on fait, on apprend ce que plusieurs disent, font et savent, on se découvre comme semblable à tout autre homme. D'ailleurs, dans son

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 56 (trad. pers.).

moment pratique, l'expérience montre que, d'une part, grâce à l'exercice et à l'élaboration on acquiert une certaine disposition et une certaine familiarité, on colle au sens commun et, d'autre part, que le fait de mettre en cause cette même disposition donne lieu à accepter que les choses ne soient pas toujours comme on le croyait. Si cela est menacé ou interdit les conséquences peuvent être inquiétantes. Comme on peut l'observer dans certains romans, l'identité du personnage se dissout et s'exprime dans la crainte de son inconsistance la plus totale, dans la perte de son propre *centrage*, de son propre barycentre. Par exemple, P. Jedlowski se réfère ici aux récits de Franz Kafka ou au roman inachevé de Robert Musil (1880-1942), *L'Homme sans qualités* (*Der Mann ohne Eigenschaften*, publié en 1930-1942), en tant qu'expression des effets logiquement conséquents à cette condition particulière. On peut également songer à *La conscience de Zeno* d'Italo Svevo (1861-1928) ou au relativisme de Luigi Pirandello (1867-1936) et à la pensée désenchantée de Thomas Mann (1875-1955), de même qu'aux personnages liquides et nuancés des romans de Philip K. Dick (1928-1982) qui brûlent leurs inquiétudes et leurs espoirs, dans le temps présent, sans pour autant pouvoir effacer la lourdeur d'un monde extérieur ni la gravité du monde intérieur qui précipite et congèle, quelque part, jusqu'à atteindre un point de non-retour qui annonce la mort du sujet. En effet, en 1966, dans *Les Mots et les choses* Foucault avait constaté que :

...l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain [...]. L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XIII^e siècle le sol de la pensée classique – alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait comme à la limite de la mer un visage de sable⁴⁰⁰.

Toutefois, comme nous le rappellent Ricœur et R. Mâdera, le sujet n'est pas mort, mais sa manière particulière de faire l'expérience a changé de même que les conditions sociales et culturelles qui lui permettent de se constituer à travers elle. En effet, comme on l'a déjà abordé, si la notion d'individu implique cette idée de recomposition de la multiplicité et de la disproportion par la configuration d'un ensemble suffisamment cohérent, sous la forme d'une histoire personnelle (qui peut suivre différentes intrigues), la possibilité de réaliser cette continuité et cette consistance est sans cesse menacée ; la forme de cette expérience réfléchie et médiatisée est suspendue. D'ailleurs, une alternative dangereuse, réductive et limitative est offerte, entre l'*homme-caméléon*, représenté par le protagoniste de *Zelig* (film de Woody Allen, de 1983) et l'*homme-cohérent*, évoqué par le protagoniste de *Bartleby* (roman de Hermann Melville, publié en 1953). Tandis que l'*homme-caméléon* est totalement ouvert au monde et à de nouvelles expériences, capable d'assumer ou de

⁴⁰⁰ Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1966, p. 398.

revêtir, selon les exigences et les requêtes extérieures, des identités infinies, mais sans en posséder aucune, sans jamais réaliser aucun contact réel, l'*homme-cohérent* est refermé sur lui-même, bloqué dans sa propre autoréférentialité, sans jamais se mêler au monde, il assume et défend le mythe d'une identité et d'une cohérence présumées. Mais sans jamais se perdre, sans jamais sortir de soi, sans jamais se mettre en cause ni se laisser traverser par l'écart ou par la fracture, il perd la possibilité de conquérir ce qui lui appartient le plus. Il perd la possibilité de voir surgir ses questions, questions qui se multiplient : qui suis-je ? d'où viens-je ? où suis-je ? où vais-je ? comment puis-je rencontrer l'autre ? Des questions sur lesquelles l'actualité ne fait pas l'impasse (il suffit de penser à Ricœur, mais aussi à Lévinas, à Luce Irigaray, etc.), au-delà de la fausse conscience, au-delà du mythe dangereux et étouffant de l'identité, mais aussi en-deçà de l'exigence de devoir en tout cas penser l'énigme de l'identité, en recherchant le chemin pour aller vers l'autre, des parcours nouveaux de reconnaissance en mesure de traverser la concrétude de l'histoire, de sa propre sensibilité.

Il faut comprendre comment cela peut concerner notre expérience au sein de la société dans laquelle il nous est donné de vivre. Ou mieux, il faut prendre conscience de la manière par laquelle ce chemin devient une tâche à laquelle les pratiques philosophiques essayent de répondre. En effet, comme on peut lire chez P. Jedlowski :

Roland D. Laing a écrit une fois que « si notre expérience est détruite, nous avons perdu nous-mêmes ». Se perdre peut être agréable et important – Benjamin disait que c'est aussi « un art » – : toutefois, au moins par moments, il convient de savoir où nous sommes. Dans le multiple, le relatif, l'instable, le fragmenté, il s'agit d'identifier des stratégies nouvelles de constitution de l'expérience⁴⁰¹.

Ici prend forme l'idée d'exercice, déclinée et assumée au moment où le sujet se propose de devenir soi-même, présent à soi-même. Qu'il soit élaboration et configuration du passé ou prise en charge du risque de l'inédit, il s'agit d'un travail constant, d'un parcours long, d'un voyage incertain, d'un travail lent qui reconduit la conscience en son propre sein, non pas sans l'avoir transformée, non pas sans avoir transformé le monde. Et l'expérience coïncide ainsi progressivement avec la *biographie*, constituée par son destin mais aussi par son projet, au carrefour entre les deux, lorsque le destin devient une véritable vocation. On peut affirmer que le *cogito en chemin* ou le *sujet en itinérance*, auquel L. Altieri fait référence en parlant du sujet ricœurien, demeure dans ces interstices de l'expérience, à la fois collective et individuelle, synthèse du passé et ouverture vers le futur, lieu de provenance et lieu de destination. La narration nous permet de recomposer la vie, elle se présente comme une pratique philosophique. Plus spécifiquement, comme l'affirme aussi R. Mâdera dans son article « L'esprit universel de la narration » :

⁴⁰¹ Cf. P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, op. cit., p. 117 (trad. pers.).

Je parlais d'événements opaques, souvent chaotiques, dans notre biographie comme dans l'histoire. Beaucoup d'imprévu dans le passé, d'imprévisible dans le futur, donne un sens d'égarement, mais il excite aussi une curiosité et une envie d'aventure, qui sont ce que la narration tente de faire revivre, voire de faire vivre : mais recueillis dans un repère sûr, parce que la narration a le pouvoir sur la mesure du temps. Dans *Les Cinq Soleils du Mexique*, Carlos Fuentes écrit : « Voyage et narration sont gémeaux parce qu'ils impliquent un déplacement, un abandon de la place, un adieu au lieu commun et un plongeon dans les territoires du risque, de l'aventure, de la découverte, de l'inhabituel. Voyage et narration sont sûrement tout cela, pourtant à la fin ils sont simplement des voix qui disent que le monde nous appartient, mais qu'il est un monde étranger » [...]. L'astre du narrateur n'est pas la lune, dame du chemin, *viator* qui s'arrête à toute station du ciel pour après s'en éloigner et poursuivre son chemin ? Le narrateur dans son pèlerinage aventureux atteint plus d'une station, mais y stationne seulement comme un pèlerin sous la tente, en attente que lui soit indiquée la nouvelle voie, et soudain il sent le cœur battre un peu pour le plaisir, un peu parce que la chair tremble et craint, mais en tout cas cela est le signe que l'on va plus loin, vers une nouvelle aventure qui devra être vécue dans tous ses imprévisibles particuliers, selon la volonté de l'esprit éternellement agité⁴⁰².

La narration répond à la fois à la fuite du temps et au dépaysement dans l'espace. Comme chez Ricœur, avec la narration il s'agit d'entreprendre une voie longue. D'ailleurs, Ricœur a placé son image la plus célèbre, celle de la voie longue, au sein de sa philosophie réflexive de style phénoménologique et herméneutique qu'il a qualifiée comme un moment explicatif par lequel se réalise une véritable intégration de l'expérience, entre le passé et le futur, entre un sens commun et un sens inédit, entre ce qui nous engage et ce qui nous compromet en tant que *sujet en chemin*. En effet, après avoir conclu sa carrière académique en France, ses œuvres ont beaucoup varié entre la philosophie politique, la philosophie du droit et de la justice, entre l'herméneutique du soi et la fonction narrative, entre l'esthétique et l'éthique, entre la reconstruction autobiographique et les théories de l'image. En lien avec cette étude, dans son *Autobiographie intellectuelle*, il écrira :

S'il est vrai que la phénoménologie commence lorsque, non contents de vivre – ou de « revivre » – nous interrompons le vivre pour le signifier, on peut suggérer que l'herméneutique prolonge le geste primordial de distanciation dans la région qui est la sienne, celle des sciences historiques et plus généralement celle des sciences de l'esprit. L'herméneutique commence elle aussi lorsque, non contents d'appartenir au monde historique sur le monde de la transmise, nous interrompons la relation d'appartenance pour la signifier. [...] J'ai pu m'affranchir de ma propre conception initiale de l'herméneutique comme interprétation amplifiante des expressions symboliques et formuler l'idée d'une compréhension de soi médiatisée par les signes, les symboles et les textes. Les symbolismes, traditionnels comme les mythes, ou privés comme les rêves ou les symptômes, ne déploient leurs ressources de plurivocité que dans des contextes appropriés, donc à l'échelle d'un texte entier, par exemple un poème ou, dirai-je un peu plus tard, un récit⁴⁰³.

Ainsi, après la première médiation, celle des signes (étudiée dans le premier interlude pratique), on s'arrêtera sur la deuxième médiation proposée par Ricœur : celle du récit. Cette médiation conduit

⁴⁰² Cf. R. Mâdera, « Lo spirito universale della narrazione », dans *Doppio Zero* (en ligne), 14 août 2015 (trad. pers.). L'article est publié sur le site officiel de la revue : <http://www.doppiozero.com/materiali/saggi/lo-spirito-universale-della-narrazione>

⁴⁰³ Cf. P. Ricœur, RF, p. 58-59.

le sujet à la découverte de son soi, en se perdant et en se retrouvant dans les œuvres dans lesquelles il s'objective : on a ici affaire aux *textes*, en particulier aux récits d'histoires, des histoires de vie. Dans un premier moment, on observera que dans la trilogie de *Temps et récit* (1983, 1984, 1985), Ricœur a élaboré une théorie narrative très complexe, axée autour de l'aporie du temps et sur la construction d'un temps, mais aussi d'un espace, humains, susceptibles de configurer un récit de l'expérience humaine individuelle. D'ailleurs, la capacité narrative se présentera comme un instrument profondément naturel et apte à utiliser le langage pour dire et pour affronter ses propres incertitudes, ses propres scissions, le tragique du temps. Un langage pour dire et décrire ses actions, ses motivations, ses aspirations et ses vicissitudes. Un langage pour dire et pratiquer les apories du temps, pour dire et vivre la vie qui, ainsi, peut être réintégrée au sein de la culture humaine. On se consacrera surtout à l'analyse de la puissance de ce dispositif *poétique* du récit, une puissance qui le rend apte à recréer un temps humain, en se présentant comme l'espace d'émergence d'un nouveau savoir qui devient enfin *expérience*, en faisant surgir le sens.

Dans un second moment, on s'arrêtera sur certaines des analyses de *Soi-même comme un autre*, en montrant que de l'esprit de la narration jaillit aussi l'*identité narrative*, comme une solution possible donnée à la crise qui caractérise l'identité personnelle dans la dialectique, jamais totalisante mais toujours *en œuvre*, entre l'*idem* et l'*ipse*, entre l'identique et le différent. On montrera que pour Ricœur l'identité se crée et se recrée à travers des actes réflexifs de narration susceptibles d'engendrer des fils de continuité. Car pour le philosophe :

La fiction, principalement la fiction narrative, est une dimension irréductible de la compréhension de soi. S'il est vrai que la fiction ne s'achève que dans la vie et que la vie ne se comprend qu'à travers les histoires que nous racontons sur elle, il en résulte qu'une vie examinée, au sens du mot que nous empruntons au début à Socrate, est une vie racontée⁴⁰⁴.

Ainsi, on s'arrêtera sur le pouvoir transformateur de la pratique (auto-)biographique : on montrera en particulier que l'expérience autobiographique change celui qui la fait. Du reste, comme pour Benjamin, pour Ricœur aussi, la capacité de narrer peut nous sauver de l'atrophie de l'expérience, de la saturation, du fragmentaire et de l'atomisation auxquels notre époque nous condamne, en rendant indisponible tout espace d'exercice ultérieur. Si pour Benjamin les changements sociaux et culturels de notre temps semblent égarer la capacité narrative, jusqu'à la mort du récit, pour Ricœur, au contraire, on possède encore la clef d'accès à ce dispositif puissant et créatif, car « la fonction narrative peut se métamorphoser, mais non pas mourir. Car nous n'avons aucune idée de ce que serait une culture où l'on ne saurait plus ce que signifie *raconter*⁴⁰⁵ ». La possibilité de

⁴⁰⁴ Cf. P. Ricœur, « La vie : un récit en quête de narrateur », dans *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p. 272.

⁴⁰⁵ Cf. P. Ricœur, TR2, p. 48.

construire une intrigue, à travers le récit, représente ainsi une des possibilités qui nous restent pour saisir et examiner l'unité paradoxale du sujet, entre temps d'expérience et horizon d'attente, entre temps psychologique et temps cosmique, entre recherche individuelle et recherche collective.

2.2.1. La fonction narrative. La recherche du temps perdu : le temps raconté

Selon Ricœur le sujet se comprend à travers plusieurs médiations : celle des signes, celle des symboles et celle des textes. Selon cette dernière médiation, l'homme atteint une plus grande conscience de soi à travers la narration, grâce au récit de l'Histoire, des histoires et de sa propre histoire. Tout d'abord, il faut constater que l'auteur développe sa réflexion à partir d'une hypothèse de fond : il existe une relation primordiale entre l'activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l'expérience humaine. Comme il l'affirme : « Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle⁴⁰⁶. » La thèse est évidemment circulaire, car elle s'établit sur une relation nécessaire entre le temps et le récit. Toutefois, il ne s'agit pas de révéler une circularité vicieuse, mais une circularité qui favorise une double conquête : on peut envisager l'expérience humaine comme un texte-action à interpréter (dans le circuit de la philosophie réflexive de style phénoménologique et herméneutique et de la dialectique entre comprendre et expliquer). Ainsi, le langage spécifique qui caractérise le dire narratif s'engage au sein d'une dimension pratique et temporelle, chargé de l'agir humain et de son vécu existentiel et éthique. Grâce au récit, le langage entre dans l'action, tandis que l'expérience humaine (qui est temporelle et implique l'action) entre dans le travail herméneutique. Il s'agit donc de rendre compréhensible cette relation entre le *faire-récit* et l'*expérience temporelle*, à travers l'analyse de la fonction narrative conçue par Ricœur comme un apriori fondamental de la temporalité humaine.

Toutefois, plusieurs objections apparaissent : pourquoi utilise-t-on la forme du récit pour décrire, éclaircir et interpréter – ainsi que pour repérer et nommer – l'expérience temporelle qui détermine la vie humaine ? Pourquoi privilégie-t-on la narration comme instrument et médium linguistique pour bricoler avec notre expérience conçue ici comme une *durée* caractérisée par la *précarité*, mais aussi par une sorte de *continuité*, quoique perpétuellement *en devenir* ? Bien que la philosophie ait tenté, à partir de Platon jusqu'à Hegel, de renier la dimension narrative pour l'élever au concept, en dépassant le *mythe* par le *logos*, on peut observer qu'il est impossible d'exonérer ou de détourner la dimension du « raconter », surtout lorsqu'on est placé face à des questions

⁴⁰⁶ Cf. P. Ricœur, TR1, p. 17.

fondamentales, telles que : qu'est-ce que le temps ? Qui est le sujet ? Pour l'instant, même si les deux questions sont profondément entrelacées, on tentera de voir comment la première joue un rôle prépondérant, en s'attardant sur certaines analyses de l'œuvre ricœurienne en trois tomes, *Temps et récit* (1983, 1984, 1985). En particulier, on intégrera ces dernières analyses à d'autres hypothèses fondamentales qui viennent de l'expérience pratique et théorique que j'ai menée à *Philo*. Certainement, en ce qui concerne les débuts (y compris la naissance), ainsi que la fin (y compris la mort), on peut déjà déclarer que le temps est toujours installé dans une dimension « mythique », exprimée en général sous la forme d'un récit, une narration qui est souvent racontée au sujet par quelqu'un d'autre (celle de sa naissance) ou que quelqu'un d'autre assurera après lui (celle de sa mort). Le temps est une énigme pour la pensée spéculative, et peut-être doit-il le rester. Dès lors, on enquêtera sur la contribution de la théorie ricœurienne relative à la *fonction narrative*, en particulier sur l'*opération mimétique* propre à la construction de l'intrigue. En effet, la construction de l'intrigue se déroule selon trois stades *mimétiques* différents qui permettent de configurer le rapport que le sujet entretient avec le temps, l'action et la vérité, à l'intérieur de la dialectique qui prend forme entre la compréhension et l'explication, entre l'histoire et la fiction, entre la vie que l'on vit et la vie que l'on raconte.

L'œuvre à laquelle on fera le plus référence est celle de *Temps et récit*, où l'analyse du phénomène linguistique, commencée dans *Le Conflit des interprétations* (1969) et dans *La Métaphore vive* (1975), trouvera un approfondissement et un achèvement majeur. Après avoir explicité les vertus de la parole et de l'acte de parler, au-delà des limites de la sémiologie et du structuralisme (dans l'analyse du discours, par exemple), après avoir éclairci la valeur heuristique et poétique de l'énonciation métaphorique, Ricœur identifie et redéfinit ici le niveau le plus élevé de la signification, caractéristique du texte, en tant que grande unité du discours. Et cela l'autorisera à élaborer une poétique du récit très articulée. En effet, le texte, en particulier le récit, apparaît comme le phénomène linguistique de la signification qui rencontre sa forme la plus accomplie et son élaboration la plus complexe dans le *dire narratif*. D'ailleurs, le récit représente le lieu dans lequel le symbole et la métaphore peuvent être contenus et exprimés, en utilisant une démarche très spécifique et originale, propre à la structure dynamique de l'intrigue. L'intrigue, qu'elle soit historique ou de fiction, dévoile ses propres potentialités poétiques : elle se présente comme le lieu dans lequel on peut opérer une certaine *configuration* du réel, sa création et sa récréation, à travers l'imagination productrice⁴⁰⁷, elle se présente comme l'espace dans lequel l'épiphanie du sens peut enfin jaillir. En

⁴⁰⁷ Comme nous le dit O. Aime : « Le lien "secret" entre parole et désir est l'imagination, carrefour d'existence et de possibilité, de créativité et d'action. Une enquête sur l'imagination est difficile parce que, du point de vue historique, la philosophie de l'imagination se présente comme un champ où s'accumulent des interprétations fortement opposées, sans médiations possibles. [...] Les sources kantienne et phénoménologique font présager de l'option de Ricœur. La créativité

effet, comme l'écrit L. Altieri, c'est dans le récit que :

...la narrativité se révèle comme la dimension fondamentale de notre être-au-monde et, donc, de notre agir, ainsi que de notre pâtre ; d'ailleurs, c'est à ce niveau que – sous le sceau de la *praxis* – la création linguistique nous dévoile une nouvelle expérience de la temporalité ; c'est à ce niveau, enfin, que l'Histoire, le Temps et le Récit semblent trouver une connexion possible et nous ouvrir, ainsi, une brèche en direction de l'être et de sa compréhension⁴⁰⁸.

En particulier, on montrera ici que le récit, ainsi que la métaphore, nous permettent de nous installer au point de rencontre entre herméneutique et poétique, en faisant surgir leurs valeurs anthropologiques et éthiques, leurs apports intrinsèques pour une pratique qui accompagne cette transcendance particulière du sujet vers le monde. Dans l'incipit de *Temps et récit*, Ricœur lui-même reconnaît que l'œuvre qu'il est en train de présenter est la sœur jumelle de *La Métaphore vive*, en raison d'une origine commune, retracée dans l'imagination productrice ou créatrice, et déterminée par sa fonction d'*innovation sémantique*. Toutefois, si *La Métaphore vive* collabore, à travers le langage, à la construction d'un monde *habitable*, en intégrant dans le champ expérientiel les valeurs sensorielles, esthétiques et axiologiques, l'intrigue intervient plutôt dans le domaine de l'action et du temps, en forgeant les instruments pour les « manipuler », même si ces instruments doivent être limités et mis à l'épreuve. Et Ricœur peut affirmer ainsi que :

Je vois dans les intrigues que nous inventons le moyen privilégié par lequel nous re-configurons notre expérience temporelle confuse, informe et, à la limite, mute. [...] C'est dans la capacité de la fiction de re-figurer cette expérience temporelle, en proie aux apories de la spéculation philosophique, que réside la fonction référentielle de l'intrigue⁴⁰⁹.

À cet égard, on observera que dans sa poétique du récit l'auteur récupère certains apports de la théorie de Hans-Georg Gadamer sur l'œuvre d'art : le dire narratif offre la possibilité d'imaginer autrement la réalité elle-même, en exhibant des mondes et des visions possibles, en reconfigurant le temps, ainsi que l'action humaine, selon une forme alternative. En effet, grâce au lien ontologique qui se tresse entre l'action et l'activité narrative, entre la vie et le récit (*mimesis I*), à travers le dire narratif, le texte poétique permet de décomposer, avant, et de configurer, après, l'expérience humaine (*mimesis II*) et de déplacer, enfin, l'action au sein d'une dimension éthique et transformative (*mimesis III*), grâce à l'acte de lecture. Dans cette deuxième partie de la thèse, on analysera seulement les deux

est une constante de sa recherche, tout d'abord du point de vue de la psychologie individuelle, puis au niveau culturel avec l'étude des symboles, du langage et de l'action. Au niveau de la méthode aussi, elle revêt une fonction incontournable : il ne peut pas y avoir de phénoménologie herméneutique sans imagination », cf. *Senso e essere, op. cit.*, p. 505 (trad. pers.).

⁴⁰⁸ Cf. L. Altieri, *Le metamorfosi di Narciso, op. cit.*, p. 369 (trad. pers.)

⁴⁰⁹ Cf. P. Ricœur, TR1, p. 13.

premières figures de la fonction mimétique du récit, parce que la troisième exige un approfondissement ultérieur, car riche en implications fondamentales concernant la figure de l'*identité narrative* saisie dans la dialectique entre tradition et innovation, entre appartenance et distanciation, entre *muthos* et *bios*.

On a déjà observé que la trilogie de *Temps et récit* propose et développe des analyses pour la plupart fondées sur la problématique du récit, toutefois, son but originel est de répondre à une question qui a toujours provoqué la pensée philosophique : qu'est-ce que le temps ? L'ouverture du premier tome (dans le premier chapitre, « Les apories de l'expérience du temps »), présente les deux camps d'une dispute fondamentale : le camp qui oppose un temps phénoménologique (le temps subjectif de l'âme, le temps-vécu) et celui qui défend la conception du temps cosmologique (le temps objectif du monde, le temps physico-cosmique). D'ailleurs, Ricœur aborde ici la problématique du temps en relation à la fonction narrative du récit en tant que lieu spécifique où le temps devient un temps humain. Pour ce faire, il confronte la question augustinienne du temps aux stratégies rhétoriques cernées par Aristote dans la structure du *mythe* (traduit par les mots intrigue ou fable). La fonction narrative est ainsi installée au sein d'une question plus vaste et relative à l'aporie de la temporalité.

En effet, l'enquête sur la temporalité tombe dans une aporie insurmontable, qui divise Saint Augustin et Aristote : le temps est déchiré entre un temps de l'âme, le temps du présent vivant et structuré par l'attention, par l'attente et la mémoire (un temps lourd de l'avenir et du passé, mais qui pose le présent comme origine), et un temps du monde, propre à l'instant éphémère et structuré par une séquence pure et indéterminée (un temps cosmologique, sans présent). Ensuite, il constate que le vieux contraste existant entre Augustin et Aristote est renouvelé selon les termes d'une opposition qui s'opère entre la phénoménologie de Husserl et l'esthétique transcendantale de Kant, conduisant à une aporie analogue. La démarche phénoménologique et la démarche transcendantale sont insuffisantes pour saisir le temps car, lorsqu'elles s'excluent l'une l'autre, en traçant un abîme qui les sépare, au même moment, elles font référence l'une à l'autre. Ricœur résume cette aporie en ces termes :

La polarité entre la phénoménologie, au sens de Husserl, et la critique, au sens de Kant, *répète* – au niveau d'une problématique dominée par les catégories du sujet et de l'objet, ou plus exactement du *subjectif* et de l'*objectif* – la polarité entre temps de l'*âme* et temps du *monde* – au niveau d'une problématique introduite par la question de l'être ou du non-être du temps⁴¹⁰.

À la fin de ce long parcours spéculatif et historique, Ricœur conclura que l'aporie retracée entre le temps de l'âme et le temps du cosmos ne se délie pas dans les termes d'une recherche simplement

⁴¹⁰ Cf. P. Ricœur, TR3, p. 87.

spéculative et théorique, mais qu'elle trouve une solution tantôt pratique tantôt créative, une solution accordée par la poétique du récit, bien qu'il s'agisse d'une solution partielle. Autrement dit, le discours indirect de la narration, la forme du récit historique ou de fiction, peut offrir une réponse qui s'adapte aux paradoxes philosophiques de la temporalité. Une réponse qui se présente comme la plus acceptable, même si encore aporétique. Dès lors, Ricœur se consacre à une vaste enquête dans laquelle la philosophie, l'historiographie, la critique littéraire et la poétique dialoguent et se confrontent. Même si on ne peut pas juxtaposer simplement leurs apports, ces domaines ouvrent une fracture dans cette aporie du temps, en saisissant le récit dans sa possibilité d'orchestrer une dialectique entre présent, passé et futur, au sein de l'expérience existentielle de la temporalité. Bien que cette réponse soit imparfaite, sans le récit, le temps serait condamné à la fragmentation et à la caducité de l'expérience, en glissant dans le paradoxe de l'être et du devenir, dans le dilemme de l'*avoir été* et du *ne plus être*. Au contraire, le récit se présente comme un pont jeté sur l'abîme qui sépare le temps vécu et le temps du cosmos, parce qu'il réalise un troisième temps, le temps de l'homme. Ricœur peut conclure que : « Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle⁴¹¹. » De cette manière, son hypothèse initiale, la thèse selon laquelle une circularité primordiale et transculturelle s'établit entre le temps et le récit, est corroborée et présentée comme une possibilité incontournable pour dépasser les obstacles auxquels se heurte une phénoménologie pure du temps qui, en conclusion, se révèle dans son impossibilité. Dès lors, on peut aussi offrir une première réponse à l'objection initiale, relative à la nécessité de la narration : le dire narratif se révèle comme nécessaire car – comme R. Mâdera le déclare dans l'article « Lo spirito universale della narrazione » – il détient un pouvoir spécifique : « Le pouvoir dans la mesure du temps⁴¹². » Il faut donc expliquer la manière dont un tel pouvoir se manifeste.

Dans cette entreprise, la référence principale de Ricœur est Aristote. En particulier, l'auteur français récupère certaines des thèses fondamentales de la *Poétique* aristotélicienne, poétique envisagée ici comme un savoir spécifique qui s'occupe des règles de la composition, des règles qui déterminent l'acte du faire-récit (qu'il s'agisse d'un poème, d'un essai, ou d'un autre type de texte). En particulier, dans le deuxième chapitre de *Temps et récit I*, « La construction de l'intrigue. Une lecture de la *Poétique* d'Aristote », Ricœur tente de démêler la signification véritable et révélatrice de certaines notions aristotéliciennes (*muthos*, *mimesis*, etc.), des termes qui caractérisent la composition et la construction de l'intrigue comme un texte en forme de récit. Tout d'abord, il récupère la notion de *muthos* (traduite par intrigue ou par fable) : elle désigne l'activité de construire

⁴¹¹ Cf. P. Ricœur, TR1, p. 85.

⁴¹² Cf. R. Mâdera, « Lo spirito universale della narrazione », *op. cit.*, (trad. pers.).

des intrigues et, en étant conçue en relation à la *mimesis*, elle désigne l'activité d'imitation et de représentation qui produit des intrigues. En particulier, en recouvrant et en approfondissant cette intuition fondamentale d'Aristote, l'idée selon laquelle le récit poétique est imitation, Ricœur affirme que le *muthos* réalise l'imitation de l'agir humain, des actions humaines (*mimesis praxeos*).

Dès lors, la notion de *mimesis praxeos* se présentera comme le pivot central de toute l'œuvre de Ricœur. Toutefois, cette *mimesis* n'indique pas une simple imitation ou une simple copie du réel, mais une véritable *composition* (*sunthèsis* ou *sustasis*) d'une série d'actes ou d'événements, qu'Aristote appelle « agencement des faits⁴¹³ ». Cela indique que le *muthos*, en tant qu'opérateur central du poème (en particulier de la tragédie grecque), organise le matériel poétique en donnant ordre et cohésion à des éléments différents et hétérogènes, provenant de la *praxis* humaine. En ce sens, il ne se détermine pas comme une structure statique, mais comme une opération dynamique qui réalise une *construction*, celle de l'*intrigue des faits humains*, du *faire humain*. Ainsi, le matériel complexe et désarticulé, fourni par les actions et les expériences humaines, est réorganisé de manière narrative, à travers une réélaboration qui réalise une histoire « ayant commencement, milieu et fin⁴¹⁴ ». Et Ricœur conclura que :

C'est cette notion [celle d'intrigue] que je prends comme fil conducteur de la recherche, aussi bien dans l'ordre de l'histoire des historiens (ou historiographie) que dans l'ordre de la fiction (de l'épopée et du conte populaire ou roman moderne). Je me bornerai ici à insister sur le trait qui confère à mes yeux une telle fécondité à la notion d'intrigue, à savoir son *intelligibilité*. On peut montrer de la façon suivante le caractère intelligible de l'intrigue : l'intrigue est l'ensemble des combinaisons par lesquelles des événements sont transformés *en* histoire ou – corrélativement – une histoire est tirée d'*événements*. L'intrigue est le médiateur entre l'événement et l'histoire [...]. Selon une expression que j'emprunte à Louis Mink, c'est l'acte de « prendre ensemble » – de composer – ces ingrédients de l'action humaine qui, dans l'expérience ordinaire, restent hétérogènes et discordants. Il résulte de ce caractère intelligible de l'intrigue que la compétence à suivre l'histoire constitue une forme très élaborée de *compréhension*⁴¹⁵.

Donc, la notion de *mimesis* implique toujours la notion de *poièsis*. En ce sens, elle refonde, d'une certaine manière, le rapport qui se tisse entre l'œuvre d'art (par exemple le récit, la construction narrative de l'intrigue) et la réalité, selon une référence qui n'est pas simplement réaliste. Le récit ne se présente pas selon une référence qui fait coller l'œuvre à la réalité d'une manière réductive ou rigoureuse. Dès lors, elle permet de dégager la vérité selon une valeur nouvelle, beaucoup plus vaste et enrichie par l'apport de la créativité, propre à l'imagination productrice.

Pour l'instant, il faut envisager certaines des implications de cette théorie de la *mimesis*, qui se développe chez Ricœur à partir de la notion aristotélicienne de *mise-en-intrigue* (*muthos*), en gardant

⁴¹³ Cf. P. Ricœur, TA1, p. 65.

⁴¹⁴ Cf. P. Ricœur, TA, p. 13.

⁴¹⁵ Cf. P. Ricœur, TA, p. 14.

l'acception d'« assemblage d'actions accomplies » (*synthèsis tôn pragmatôn*, Aristote, *Poétique*, 1450a 5 et 15), de construction d'une histoire. Cette théorie de la *mimesis* articule la médiation entre la temporalité et la narrativité selon trois modes représentatifs, selon trois stades de la *mimesis*. Le premier niveau est représenté par la *mimesis I*, le moment de la référence de base, propre à la *préfiguration narrative* impliquée dans l'action. On est installé ici dans le champ pratique, caractérisé comme une dimension de pré-narrativité, une pré-narrativité ontologique qui est implicite dans la réalité de l'expérience humaine et de l'action. Le deuxième niveau est constitué par la *mimesis II*, le moment de la *configuration*, de l'acte configurant propre à la construction de l'entrelacement. On est ici placé dans le champ du récit, du texte. Enfin, on retrouve le niveau de la *mimesis III*, le moment de la référence poétique, de la *refiguration* ou réorganisation du réel et de l'être-au-monde du sujet. On se trouve ici dans le champ de la lecture. Selon ce dernier stade, le processus de la configuration du réel et de l'expérience humaine ne s'achève pas *par* et *dans* le texte narratif, mais grâce à la réception de l'œuvre par un lecteur qui, à travers un travail herméneutique et réflexif mené sur le monde du texte, peut entrevoir la possibilité de *re-figurer* la réalité, de même que ses propres actions, avec des implications éthiques (mais aussi thérapeutiques) très considérables, liées surtout à l'acception d'intersubjectivité, à la relation « Je et Tu ». Toutefois, comme on l'a déjà affirmé auparavant, ce dernier aspect ne sera exploré que dans le prochain interlude pratique. Ce qu'il importe d'observer ici est que l'articulation de ces trois niveaux *mimétiques* différents permet de traverser et de parvenir du « *destin d'un temps préfiguré à un temps refiguré par la médiation d'un temps configuré*⁴¹⁶ ».

Donc, l'expérience humaine, y compris sa valeur temporelle, atteint l'expression pour autant que le dire narratif accorde de la *configurer*. En ce sens, le concept de *mimesis*, dans sa triple articulation, détermine une connexion et une circularité fructueuses entre l'expérience humaine, l'action et le temps, à travers le *faire* et le *narrer*, qui recréent de manière poétique la vie humaine en tant que *durée* temporelle. Ainsi, on découvre que la *mimesis* joue sa fonction de médiation entre la *vie* et le *sens*. En effet, même si entre la vie vécue et la vie narrée, et ainsi signifiée, il y a une fracture, ou « un abîme⁴¹⁷ », qui ne peut pas être comblé, la vie peut couler à l'intérieur d'une histoire racontée, elle peut prendre une forme et se constituer sous la forme d'un récit. Et selon Ricœur, cet acte de configuration, représenté par la mise en œuvre de l'intrigue (*mimesis II*), n'est possible que parce que l'expérience humaine présente déjà une sorte de préfiguration, une configuration pré-narrative. En effet, notre auteur écrit que : « L'intrigue est enracinée dans une pré-compréhension du monde de l'action : de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère

⁴¹⁶ Cf. P. Ricœur, TR1, p. 87.

⁴¹⁷ Cf. P. Ricœur, « La vie : un récit en quête de narrateur », dans *Écrits et conférences I*, op. cit., p. 265.

temporel⁴¹⁸. » Cette structure de précompréhension se développe à partir d'un dispositif conceptuel propre à la sémantique de l'action et relatif à notre familiarité avec une sorte d'intelligence *phronétique* qui préside à la compréhension de l'action et qui concerne plus particulièrement les agents, les projets, les moyens, les circonstances, les intentions. En d'autres termes, comme on le verra dans le prochain interlude consacré à la pratique de la lecture (à la *mimesis III*), les actions peuvent être mises-en-intrigue par un récit parce que l'action humaine se présente déjà comme un texte. D'ailleurs, l'agir est toujours caractérisé par un symbolisme immanent, bien qu'implicite, qui rend l'action intelligible. Donc, « si l'on peut parler néanmoins de l'action comme d'un quasi-texte, c'est dans la mesure où les symboles, compris comme des interprétants, fournissent les règles de signification en fonction desquelles telle conduite peut être interprétée⁴¹⁹ ». Enfin, le caractère temporel de l'expérience vécue la détermine selon une qualité de pré-narrativité, que l'auteur appelle plan de vie ou « histoire de vie », une histoire non racontée (ou au moins, pas encore racontée). Cette qualité intrinsèque nous permet de parler de la vie comme s'il s'agissait d'une histoire à l'état naissant et, donc, de la vie en quête d'un récit. En conclusion, l'importance de cette *mimesis I* réside dans le fait que :

On voit quel est dans sa richesse le sens de *mimèsis I* : imiter ou représenter l'action, c'est d'abord pré-comprendre ce qu'il en est de l'agir humain : de sa sémantique, de sa symbolique, de sa temporalité. C'est sur cette pré-compréhension, commune au poète et à son lecteur, que s'enlève la mise en intrigue et, avec elle, la mimétique textuelle et littéraire⁴²⁰.

La préfiguration de l'expérience humaine exprime ainsi le caractère primordial et inéluctable de l'expérience narrative, en offrant un point d'ancrage installé dans la dimension pratique qui représente le fondement vécu de toute énonciation, le pacte indissoluble entre le signe et la vie, la parole et le monde. Malgré la crise du modèle narratif, reconnue par Benjamin, cet ancrage de la narrativité dans la réalité vécue détermine la pérennité du modèle narratif, en l'assurant à travers cet apriori temporel. Comme l'affirme L. Altieri :

En d'autres termes, l'*apriori narratif* – cette catégorie qui, sur l'horizon commun de la temporalité, connecte la vie et le texte, l'action et l'écriture, la pratique et la forme – est ce qui substantialise toute hypothèse nomologique ou structurelle, et qui décide de notre constitution en termes d'*agents*, existentiels et narratifs. [...] Cet enracinement de la vie et de la littérature dans le terrain commun de la *praxis*, et les effets poétiques de la narrativité en termes de refiguration temporelle, sont en effet les fruits les plus novateurs d'une œuvre comme *Temps et récit* et – plus en général – de l'herméneutique de Ricœur⁴²¹.

⁴¹⁸ Cf. P. Ricœur, TR1, p. 87.

⁴¹⁹ Cf. P. Ricœur, TR1, p. 93.

⁴²⁰ Cf. P. Ricœur, TR1, p. 100.

⁴²¹ Cf. L. Altieri, *Le metamorfosi di Narciso*, op. cit., p. 448 (trad. pers.).

L'apriori narratif, propre à la *mimesis I*, rend possible la *mimesis II* : la vie constitue l'objet du processus de composition, que Ricœur appelle configuration. Cette dernière se détermine comme la construction d'un entrelacement parce que la vie est à la recherche d'un auteur, ainsi que d'une histoire, elle vise une intrigue. La vie elle-même, en tant que compréhension pré-narrative, propose plusieurs récits et des configurations différentes qui permettent d'en saisir les stratifications et les articulations diverses selon une intelligibilité de deuxième niveau. Certainement, il s'agit de rester fidèle à l'expérience humaine qui est vécue, même en assumant la responsabilité de prendre en charge son éparpillement, sa discontinuité, son opacité, ses contradictions. Dès lors, à travers l'acte de configuration, qui se présente toujours comme un processus intégrateur et comme un travail de compréhension, la vie acquiert une forme historique que Ricœur caractérise, en suivant le modèle tragique formulé par Aristote, comme une forme dynamique. En ce sens, la narration représente une opération de transformation de la vie, parce qu'elle est susceptible de médiatiser entre une exigence de *concordance* et une reconnaissance des *discordances* – conçues comme les « bouleversements » ou les mutations du destin, qui jusqu'à la fin du récit mettent en péril tantôt l'histoire dans son ensemble, tantôt l'identité du sujet dans sa cohérence intime. En effet, l'opération de configuration est cet art qui met en œuvre une série de médiations entre termes opposés et contradictoires jusqu'à réaliser une composition cohérente et cohésive, même si jamais achevée ou enfermée sur elle-même. Ricœur parvient à formuler cette définition : « Je propose de définir la concordance discordante, caractéristique de toute composition narrative, par la notion de synthèse de l'hétérogène⁴²². » L'entrelacement narratif se présente ainsi comme un instrument synthétique et productif qui connecte des éléments hétérogènes, en pratiquant une triple médiation : entre la pure succession des événements émiettés et la *totalité* de la forme temporelle de la narration ; entre la multiplicité des événements et l'*unité* de l'histoire narrée ; entre les différents composants de l'action et la *cohérence* de l'histoire. La « concordance » se caractérise ainsi comme un principe *ordonnateur* qui préside à l'intrigue et se distingue par trois caractéristiques principales : la *totalité* (le tout), l'*accomplissement* (l'unité) et l'*extension* appropriée (la cohérence). Selon la première médiation, la totalité indique que, d'une simple succession d'événements individuels et isolés, le récit offre une histoire générale, conçue comme un ensemble significatif qui parvient à dépasser le caractère épisodique de l'aventure humaine. La multiplicité de l'expérience humaine, pour la plupart chaotique et désagrégée, est ainsi organisée dans une totalité intelligible et ordonnée, selon un début, un milieu et une fin (la conclusion), susceptible de réunir le passé et le présent, en transformant les événements en une histoire.

⁴²² Cf. P. Ricœur, SCA, p. 168.

La deuxième médiation réalise un récit en le déterminant dans son accomplissement : l'acte de raconter entrelace les facteurs hétérogènes, dissimulés ou atomisés, en les faisant tendre vers un point central et final. L'accomplissement est ainsi déterminé par la composition de différents éléments : les agents et les patients (les différents personnages, réels ou imaginaires), les motivations (les diverses épreuves, théoriques ou pratiques) et les circonstances extérieures, les moyens et les buts, les interactions et les résultats non désirés qui modifient les événements et qui conduisent l'histoire à une conclusion qui permet de lire le récit comme une unité de sens (malgré les discordances intérieures), à partir de sa conclusion. En ce sens, l'interprétation d'une partie est subordonnée à l'interprétation du tout et Ricœur peut affirmer que la conclusion, si problématique et toujours suspendue dans le roman moderne, détient à cet égard une grande importance. En réalité, le fait de construire une histoire selon un début, un milieu et une fin indique qu'il y a un fil rouge de la narration, ce que R. Mâdera appelle *le destin du sens* :

...si les narrations sont narrées ou écrites par celui qui les connaît, alors, celui qui les connaît possède un pouvoir spécial sur la mesure du temps, le pouvoir de celui qui connaît la fin et qui sait, donc – comme le sait celui qui a écrit, pour le plaisir, ne serait-ce qu'un petit récit de trois pages –, qu'il peut simplement revenir à la première page après avoir écrit la dernière. Et d'habitude on fait vraiment ainsi. Cela signifie que le pouvoir sur le temps établit un fil de sens qui dès la fin re-précipite vers le début : un destin. Qui commence à narrer sait déjà comment va se terminer le récit et, du point de vue du récit, celui-ci devient un destin. Cela ne signifie pas qu'il se passe quelque chose que l'on subit de manière passive, mais qu'il y a une connexion nécessaire dans la narration, simplement parce qu'elle est une narration, une connexion nécessaire qui lie tous les moments et lie le début et la fin⁴²³.

À l'instar d'Attilio Bragantini, on peut reconnaître que cette mise en ordre réalisée par la fonction narrative, selon un chemin qui vise un but, représente ce qui transforme le rapport entre la contingence de la vie et la nécessité du récit : les contingences de la vie ne représentent plus des effets imprévisibles et bouleversants, mais les résultats acceptables de cette unité narrative⁴²⁴.

Enfin, l'intrigue réalise une troisième médiation : une extension appropriée. En effet, elle opère une synthèse entre deux temps différents : la dimension chronologique du récit (la succession des événements épisodiques) et la dimension qui configure la narration, qui peut aussi bouleverser ou effacer la chronologie, mais qui permet ainsi de lire le récit comme une totalité cohérente. Le faire-récit dépasse une vision naturelle du temps, parce qu'elle s'accomplit dans l'acte de suivre une histoire. Cela signifie que l'on comprend les expériences, les motivations, les sentiments à travers la restructuration d'une temporalité nouvelle, susceptible d'amalgamer et de configurer la totalité narrative par la succession des événements singuliers qui visent un but. Dès lors, s'établit une

⁴²³ Cf. R. Mâdera, « Lo spirito universale della narrazione », *op. cit.*, (trad. pers.).

⁴²⁴ Voir A. Bragantini, « Identité personnelle et narration chez Paul Ricœur et Hannah Arendt », dans *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, n. 12, 2013.

dialectique entre la compréhension analytique (propre à la dimension épisodique) et une compréhension synthétique (propre à la dimension narrative) liée au sens de l'histoire.

La narration offre ainsi une réponse et un instrument pour la gestion du temps et de l'expérience humaine, en activant un processus d'intégration, d'institution de fils de continuité de sens, en liant ce qui autrement serait dispersé parce qu'il garderait les caractères de l'inexprimé, de l'effacé, du blessé, jusqu'à tomber dans l'oubli. Il s'agit alors de cultiver l'espoir que tout ce qui peut être raconté prenne ainsi vie. Assurément, seule la narration assure la réappropriation de sa propre expérience contre la précarité et la caducité auxquelles on est condamnés. Un savoir par lequel on peut trouver son propre centre, dans lequel on peut entrer pour après sortir, sur le seuil de l'ancien et du nouveau, de ce qui n'a pas encore été et de ce qui a déjà été. Se réalise ainsi une visualisation physique du temps à travers l'encre, une incarnation du sens à travers l'objectivation des mots du récit, tel un instrument pour affronter le tragique du temps, de l'oubli et de la mort, dans un travail de mémoire et de deuil, pour apercevoir une joie enfin retrouvée. Le défi du sens, l'expérience du vide ou du non-sens, trouvent un soin possible : « Nous racontons des histoires parce que finalement les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées⁴²⁵. » Alors, on peut s'exercer à devenir des voix narratrices : quelqu'un racontera de nous, nous raconterons de ceux que nous aimons.

Toutefois, ici il faut souligner un aspect très important car, aux yeux de Ricœur, la narration est toujours une interaction entre histoire et fiction, elle poursuit toujours une intention réaliste, mais elle produit aussi plusieurs *variations imaginatives*. En d'autres termes, le récit se développe toujours dans le domaine de la fiction parce que, s'il imite l'expérience humaine réelle, il lui accorde aussi des configurations et des interprétations nouvelles. D'ailleurs, soit dans *Temps et récit* soit dans *Du texte à l'action*, Ricœur avait essayé de « rassembler les formes et les modalités dispersées du jeu de raconter », contre la fragmentation qui divise les récits qui avancent une prétention de vérité (histoire, biographie et autobiographie) et les récits de fiction (épopée, drame, roman, nouvelle, mais aussi film, etc.). En effet, pour notre philosophe, au-delà des différences de genres, il existe une « unité fonctionnelle » :

...le caractère commun de l'expérience humaine, qui est marqué, articulé, clarifié par l'acte de raconter sous toutes ses formes, c'est son *caractère temporel*. Tout ce qu'on raconte arrive dans le temps, prend du temps, se déroule temporellement ; et ce qui se déroule dans le temps peut être raconté⁴²⁶.

Cette réciprocité entre narrativité et temporalité est aussi le thème central de *Temps et récit* qui, entre autres, manifeste que entre l'histoire érudite (l'historiographie) et le récit il y a un lien profond,

⁴²⁵ Cf. P. Ricœur, TR1, p. 115.

⁴²⁶ Cf. P. Ricœur, TA, p. 12.

lié par un double nœud : d'une part, « en expliquant plus on raconte mieux⁴²⁷ », et d'autre part, selon une intuition de Marx, Ricœur écrit que : « L'histoire ne peut pas rompre tout à fait avec le récit, parce qu'elle ne peut pas rompre avec l'action qui implique des agents, des buts, des circonstances, des interactions et des résultats voulus et non voulus⁴²⁸. » Et par conséquent, la biographie ou l'autobiographie gardent un lien profond avec l'histoire réellement passée, mais elles se présentent aussi avec des caractères propres au récit et à la narration. En particulier, grâce à la narration, l'histoire de vie peut manifester son essence dans son pouvoir et dans sa valeur *poiétique* (*poièsis*). En effet, pour Ricœur la fonction *poiétique* correspond à la capacité propre au langage de produire un sens et de révéler l'être ; voici donc la nature profonde du dire *poétique*, un dire apophantique, créatif et véridique, producteur d'innovation. Tantôt la métaphore tantôt l'intrigue sont pour Ricœur des productions inédites de sens, parce qu'ils révèlent des aspects de la réalité qui autrement seraient inaccessibles au langage purement descriptif ou argumentatif. En effet, elles sont évanescences par une parole qui s'adapte de manière spéculaire à la chose, en la contenant dans ses tentacules saisissants et opprimants. En ce sens, Ricœur cherche à préserver l'irréductibilité des usages du langage et comme il l'affirme dans *Du texte à l'action* :

Cette enquête sur l'acte de raconter répond d'abord à un souci très général, que j'exposais naguère dans le premier chapitre de mon livre *De l'interprétation. Essais sur Freud*, celui de préserver l'amplitude, la diversité et l'irréductibilité des *usages* du langage. Dès le début, on peut donc voir que je m'apparente à ceux qui, parmi les philosophes analytiques, résistent au réductionnisme selon lequel les « langues bien faites » devraient mesurer la prétention au sens et à la vérité de tous les emplois non « logiques » du langage⁴²⁹.

Les implications de ce choix méthodologique sont nombreuses, mais on peut remarquer, en particulier, qu'il permet tout d'abord de dépasser une référence réductrice qui identifie la réalité à la réalité empirique, l'expérience à l'expérience historique. Ainsi, l'action transfiguratrice de la narration, ou de la fiction, acquiert une prétention de vérité liée en particulier à sa capacité d'exprimer les aspects de ce que Husserl désignait par la notion d'*expérience vive* (*Lebenswelt*). Si la métaphore *vive* est une impertinence dans la prédication qui crée un sens inédit, l'intrigue *simulée* représente un équivalent *narratif* de cette nouvelle pertinence sémantique. Elle synthétise l'hétérogène, en intégrant plusieurs niveaux de sens sous une forme harmonique et unitaire, en manifestant des aspects du langage et de l'expérience humaine autrement impénétrables. Cela signifie que la fonction mimétique n'est pas simplement imitative, pure adéquation à la réalité, mais qu'elle se mesure aux innombrables et singulières manières de dire le sens, à l'ampleur opaque et insondable du champ expérientiel, au

⁴²⁷ Cf. P. Ricœur, TA, p. 15.

⁴²⁸ *Ibidem*.

⁴²⁹ Cf. P. Ricœur, TA, p. 13-14.

pouvoir créatif de l'image et du langage, dans leur caractère incontournable. Donc, bien que le récit soit un genre littéraire (concernant le texte), tandis que la métaphore est une figure du discours (concernant la phrase), les deux sont impliquées par une innovation sémantique, par la production d'un sens nouveau, conçu comme une nouvelle identité de discours qui naît du langage :

Dans les deux cas, du nouveau – du non encore dit, de l'inédit – surgit dans le langage : ici la métaphore *vive*, c'est-à-dire une *nouvelle* pertinence dans la prédication, là un intrigue *feinte*, c'est-à-dire une *nouvelle* congruence dans la mise-en-intrigue. Mais de part et d'autre, la créativité humaine se laisse discerner et cerner dans des contours qui la rendent accessible à l'analyse. La métaphore vive et la mise-en-intrigue sont comme deux fenêtres ouvertes sur l'énigme de la créativité⁴³⁰.

En particulier, la configuration de la réalité, propre au récit d'une histoire de vie, découle aussi d'un travail accompli par l'*imagination productrice*, qui est le pouvoir de schématiser et de simuler une nouvelle intrigue. Toute nouvelle intrigue surgit, d'une certaine manière, au-delà du langage purement descriptif et collé à la réalité empirique et à l'histoire, par un langage qui détient, au contraire, l'aptitude de se développer par images, en tant que signification émergente. En effet, l'imagination est la vision soudaine d'une nouvelle configuration accordée à une certaine expérience humaine, un voir-comme : « nous voyons la vieillesse comme le soir du jour, le temps comme un mendiant, la nature comme le temple où de vivant piliers... ». Cette imagination produit des effets de déplacement, de condensation, de retentissement, de réverbération ou d'écho, et elle « se diffuse en toutes directions, réanimant des expériences antérieures, réveillant des souvenirs dormants, irriguant les champs sensoriels adjacents⁴³¹ ». C'est pourquoi le récit atteint l'existence profonde de la vie, en suspendant la référence du langage ordinaire, pour conquérir enfin une dimension plus intime de la réalité, du monde de la vie. En quittant la référence immédiate au monde, en allant nulle-part, la fiction peut viser de manière indirecte cette réalité ; délivrée de toute contrainte, elle peut produire un nouvel « effet de référence⁴³² » qui est le pouvoir de *redécrire* la réalité. Ainsi, une manière nouvelle de voir les choses surgit : qu'il s'agisse des idées, des valeurs ou des manières d'être au monde. Donc, si la narration se heurte au monde réel, pourtant, elle parvient à s'en distancier pour dégager des visions et des projections autrement coincées dans la précompréhension (par le fait qu'on est depuis toujours installé dans le monde). En se distanciant, à travers le langage poétique, l'homme peut construire des histoires et organiser son expérience, il peut dire le monde, « soit qu'il le confirme, soit qu'il le dénie⁴³³ ». L'écriture autobiographique, par exemple, dans son « vouloir à rebours », produit un horizon de sens différent, un horizon où l'on peut inscrire les événements du passé et du

⁴³⁰ Cf. P. Ricœur, TA, p. 20-21.

⁴³¹ Cf. P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », dans TA, p. 219.

⁴³² Cf. P. Ricœur, TA, p. 221.

⁴³³ Cf. P. Ricœur, TA, p. 18.

présent, quelque chose qui n'existait pas auparavant, du moins sous cette forme. Et on peut jouer avec ce *sens*, l'ausculter, le vérifier, le changer, le composer par différents récits, des récits qui ne seront pas les mêmes. D'ailleurs, on ne raconte pas une seule histoire, on raconte plusieurs histoires : le récit que l'on peut énoncer sur sa propre vie se modifiera sans cesse, tout aussi bien par rapport à l'interlocuteur, réel ou imaginaire.

Assurément, cette manière de *redécrire* la réalité produit des images, des idées, des actions simplement simulées, des projections qui restent suspendues entre le *dis-faire* le réel et le *re-faire* l'expérience et son rapport au réel, à travers la production d'images qui transportent le *voir-comme* au seuil de l'*être-comme*. Ainsi, en de-situant l'homme, en le détachant d'une perspective qui le bloque ou des scripts qui le condamnent à une répétitivité écrasante, la narration offre à l'homme de nouvelles *possibilités*. Grâce à l'imagination productrice, en brisant la domination des objets et des choses mortes, ainsi que l'inquiétude du *n'être plus* et du *n'être pas encore*, le récit offre la possibilité de projeter et de redessiner les contours de son expérience même. Une *déstructuration* et une *reconstruction* de l'expérience qui permet de la sentir, de l'habiter et de la vivre de manière différente, en renouvelant et en réactivant son propre horizon d'expérience, comme centre d'orientation. La distanciation ainsi produite, par un langage qui n'est plus simplement descriptif et logique, rend possible une appropriation de sa propre expérience vécue.

Ricœur avait déjà reconnu l'importance de l'imagination dans un texte des années soixante qu'on transcrit en entier pour sa beauté :

Or l'imagination a une fonction métaphysique qu'on ne saurait réduire à une simple projection des désirs vitaux inconscients et refoulés ; l'imagination a une fonction de prospection, d'exploration à l'égard des possibles de l'homme. Elle est par excellence l'institution et la constitution du possible humain. C'est dans l'imagination de ses possibles que l'homme exerce la prophétie de sa propre existence. On comprend alors en quel sens il peut être parlé d'*une rédemption par l'imagination* : c'est à travers les rêves d'innocence et de réconciliation que l'espérance travaille en pleine pâte humaine ; au sens large du mot, les images de réconciliation sont mythes ; non pas au sens positiviste du mythe, au sens de légende ou de fable, mais au sens de la phénoménologie de la religion, au sens d'un récit significatif de la destinée humaine tout entière ; *mythos* veut dire parole ; l'imagination en tant que fonction mythopoétique, est aussi le siège d'un travail en profondeur qui commande les changements décisifs de nos visions du monde ; toute conversion *réelle* est d'abord une révolution au niveau de nos images directrices ; en changeant son imagination, l'homme change son existence⁴³⁴.

On peut affirmer que ce sont aussi la fonction, le pouvoir et l'importance accordée à l'imagination qui animent aussi l'activité de *Philo*. En particulier, l'exercice biographique et autobiographique accorde un grand pouvoir à l'imagination, tant dans le domaine narratif que dans le domaine thérapeutique, par une nécessité anthropologique et par une finalité existentielle. En effet,

⁴³⁴ Cf. P. Ricœur, HV, p. 130.

comme l'affirme R. Màdera, dans la reconstruction biographique et narrative il y a toujours un *surplus* : la narration donne un sens à la séquence opaque des expériences de la vie, en ouvrant la possibilité d'une orientation ultérieure à l'égard de la construction historico-chronologique des faits. La narration affirme quelque chose de plus, parce qu'elle reconstruit et recrée un sens, parce qu'elle en est un avènement, réanimation et exercice de la capacité humaine de pouvoir *imaginer autrement*. En se référant à la fonction de la narration dans la quête du sens, R. Màdera écrit que :

L'opacité des événements est un monde étranger, mais il est « notre » monde, on le raconte. Voilà, je crois que celle-ci est la tension entre la narration, la perception des événements et la reconstruction historique des faits. Jusqu'à ce qu'on s'arrêtera à la reconstruction des faits, le monde peut être seulement étranger et un peu nôtre, ou peut-être sera-t-il tellement nôtre qu'il cache toute extranéité : je crois que l'élément transformateur et commutateur entre dépaysement et se sentir chez soi est la narration⁴³⁵.

Il est évident ici qu'entre faits et imagination, entre histoire et fiction, la narration est nécessaire afin de rendre le monde habitable et moins étranger, sans pour autant cacher son extranéité, afin de bâtir des ponts de sens : il ne s'agit pas seulement d'un déterrement du passé, de la reconstruction de l'ordre des expériences, en trouvant les causes et les conséquences des épisodes singuliers. Il s'agit aussi de construire un autre temps, le temps de l'homme. Le regard du narrateur qui entreprend cette recherche – parfois fatigante et douloureuse – du temps *perdu*, du temps passé qui échappe, produit des retombées importantes pour le temps *retrouvé*, un temps dans lequel le sens peut advenir, un sens qui n'est pas une simple succession conséquente, mais ouverture au *possible*, propre à une compréhension projetée sur un autre savoir du réel et de l'expérience humaine, sur le futur de l'initiative. Il y a donc un écart avec l'idéologie du temps conçu dans un sens linéaire et cumulatif, mais aussi avec le temps conçu dans un sens linéaire et régressif. Assurément, la caducité et la voracité du temps ne peuvent pas être transgressées, elles sont irrémédiables. Le temps humain est changeant et précaire, c'est tout. Toutefois, ce temps énigmatique et aporétique, ainsi qu'intenable, peut être signifié, connu et représenté : tandis que tout change et passe, on peut parler ou nommer le changement, raconter le passage, soigner la perte et affronter le deuil par le *faire-du-récit*, dans une narration par laquelle les événements, pour la plupart opaques et parfois inquiétants, conquièrent un sens, pour nous. Un sens du réel, qui échappait au réel. Comme l'affirme Franco Rella, il s'agit du temps *retrouvé*, en tant que création de la raison du corps et de tout ce qui est passé et perdu, d'un « je » qui n'est pas puissant, car il accepte la perte en la signifiant : « *Ici est le temps du dicible* », ici dans la précarité et dans le changement. « *Ici est sa patrie* » : la patrie de l'homme dans la *dürftige Zeit*, à l'époque de la misère. Et donc « Vante à l'Ange le monde, non le monde indicible », « montre-lui le

⁴³⁵ Cf. R. Màdera, « Lo spirito universale della narrazione », dans *Doppio Zero*, *op. cit.* (trad. pers.).

simple”. “Dis-lui les choses. Il se tiendra frappé”⁴³⁶ ». On peut conclure en observant que c’est ici que le monde et l’expérience vécue peuvent être exprimés, connus, par un savoir critique, un savoir de la crise. En effet, afin que l’expérience – qu’elle soit du monde, du temps ou de soi-même – puisse se faire savoir, pensée d’une autre temporalité, elle doit être interprétée, voire construite. Car, comme l’écrit Rella : « La connaissance se fait transformation des conditions du sujet lorsqu’elle devient *expérience* ou, comme le dirait Foucault, savoir⁴³⁷. » Et la narration détient ce pouvoir, le même pouvoir par lequel on organise l’expérience vécue par l’histoire collective ou par la mémoire individuelle, en proposant un savoir nouveau qui nous plonge dans un nouvel horizon de sens, en ouvrant une expérience différente du temps, du monde et de nous-mêmes.

2.3. *L’identité narrative : « Me voilà »*

Aux yeux de Ricœur la fonction de la pensée narrative ne s’épuise ni dans l’expression ni dans la description ni dans la configuration de l’action, du temps et du monde, mais elle concerne également la constitution de l’identité du sujet, sa continuité et son centrage, face au tragique du temps. Plus spécifiquement, le récit de soi n’évoque pas seulement un lieu privilégié pour une subjectivité qui puisse ainsi s’exprimer ou se reconnaître au long de ses expériences, il se montre aussi comme une sorte de laboratoire d’expérimentation par lequel la parole, dite ou écrite, peut sculpter la forme du sujet, en la façonnant, en la mettant à l’épreuve, en la multipliant, en la modifiant, en la déguisant. Le récit permet au sujet de tracer des fils de continuité, en cernant son propre centre. À cet égard, Ricœur propose une chaîne d’attestations :

...la connaissance de soi est une interprétation, – l’interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d’autres signes et symboles, une médiation privilégiée, – cette dernière emprunte à l’histoire autant qu’à la fiction, faisant de l’histoire d’une vie une histoire fictive ou, si l’on préfère, une fiction historique, comparable à ces biographiques de grands hommes où se mêlent l’histoire et la fiction⁴³⁸.

Tout d’abord, le récit de soi donne jour à l’identité narrative selon une dynamique qui tente de la délivrer tantôt de l’immobilité, à laquelle la condamne la conception de l’identité substantielle et irréflectie, tantôt de la déflagration, à laquelle la condamne le changement perpétuel et la caducité de toute expérience. Le récit devient ainsi un *médium* par lequel on peut identifier et faire aussi travailler

⁴³⁶ Cf. F. Rella, *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 100. F. Rella cite ici la neuvième élégie de Duino de Rilke. Voir Rilke, *Élégies de Duino. Sonnets à Orphée*, présentation G. Stieg, trad. J.-P. Lefebvre et M. Regnaut, Paris, Éditions Gallimard, 1994, IX, 43-57.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁴³⁸ Cf. P. Ricœur, « L’identité narrative », dans *Esprit*, n° 7-8, 1988, p. 295.

les apories du sujet, en particulier celles qui se rapportent au sujet brisé (ou au *cogito blessé*, apparu dans l'œuvre *La Philosophie de la volonté*). En effet, à travers la narration, l'homme peut réaliser la médiation qui lui permet de nommer et d'harmoniser le volontaire et l'involontaire, le soi et son autre – qu'il s'agisse du monde où il vit, du *Tu* ou de l'autre qui demeure dans son cœur –, en affrontant tantôt le *tragique de la raison* (de la fausse conscience) tantôt le *tragique du temps*. Cela signifie que les analyses examinant la fonction narrative convergent ici en direction de la problématique que Ricœur a engagée à travers toute sa production intellectuelle concernant la question du sujet, que l'on a désignée comme le noyau central servant de canalisateur à plusieurs thématiques et savoirs, même si en contraste entre eux. En effet, on peut observer qu'après *Finitude et culpabilité*, après avoir enquêté sur cette difficile « unité du sujet » à partir de sa disproportion intime, notre philosophe s'intéressera à la thématique de « l'identité » ; après s'être consacré à la question de la « faute », il se consacrera à l'étude des « capacités » de l'homme, en tant que pouvoir d'être et désir d'exister. Ainsi, pendant les années quatre-vingts (dans *Temps et récit*), en ayant renouvelé sa démarche réflexive et en ayant intégré la leçon de l'herméneutique, ainsi que les contributions de la philosophie existentielle et personnaliste, Ricœur plongera dans le monde, dans l'expérience vive du sujet, celle propre à son agir et à son pâtir, celle propre au sujet qui, en conflit avec ses pulsions intérieures, met en œuvre différentes pratiques pour affronter ses disproportions et pour trouver un sens à son vivre. Ensuite, dans son œuvre *Soi-même comme un autre*, l'auteur développera et approfondira les problématiques posées pendant les années précédentes (en particulier la question de l'action et de l'identité narrative), y compris les formulations les plus riches en contenu par lesquelles se concluait *Temps et récit*. Toutefois, dans cette œuvre plus mûre, Ricœur se consacre en particulier à la question de l'identité par une torsion inédite, et non pas simplement synthétique, en marquant un passage définitif qui, du dessaisissement de l'Ego, le conduira jusqu'à l'émergence du Soi. Et comme il l'avouera, dans *Soi-même comme un autre* : « La réflexion rentre chez elle par le mouvement même qui l'a d'abord projetée hors de chez elle, puis, en quelque sorte retardée, à force de détours, de boucles et de médiations⁴³⁹. »

On se limitera ici à présenter certaines des hypothèses tirées de la « Cinquième étude » et de la « Sixième étude » de ce chef d'œuvre (intitulées respectivement « L'identité personnelle et l'identité narrative » et « Le soi et l'identité narrative »), en les intégrant à d'autres apports relatifs à la fonction narrative en rapport à la question du sujet et de son identité. On montrera que la question du sujet, en particulier celle qui s'exprime sous la forme accomplie du Soi, aborde et se confronte à la problématique de l'identité personnelle, principalement aux apories qui l'impliquent. En effet, dès la préface de *Soi-même comme un autre* (intitulée « La question de l'ipséité »), Ricœur enquête sur le

⁴³⁹ Cf. P. Ricœur, RF, p. 62.

statut ontologiquement paradoxal de l'identité personnelle : le sujet est dévoré par le changement sempiternel, par l'écoulement sans relâche du temps et, pourtant, il reste, en quelque manière, toujours le même ; dès lors, comment répondre à la question : « Qui suis-je ?⁴⁴⁰ » Assurément, par le but de se percevoir et de se saisir dans la continuité de ses propres expériences, au-delà de la décentralisation et de la fragmentation dans lesquelles son histoire événementielle l'emporte, le sujet est induit à se concevoir sur le mode défectif et réifiant de la chose, de l'objet. Toutefois, il s'agit de prévenir ce risque, en éloignant et en reniant la conception classique de l'identité. Il faut échapper à la tentation séduisante de substantialiser l'identité « déjà choisie à priori » qui le conçoit comme *sub-jectum*, comme une substance inchangée. Au contraire, la recherche du « qui suis-je ? » doit se dérouler selon une herméneutique du soi qui pose l'identité non pas comme origine, mais plutôt comme une tâche de l'interprétation, médiatisée par des signes, des symboles, des actions, des histoires et par la relation à autrui et au monde (qu'il soit naturel ou culturel).

Et c'est ici qu'est repris l'héritage le plus important de *Temps et récit* : la notion d'*identité narrative*, à l'intérieur du foyer où le *récit* peut demeurer et opérer. En particulier, le rôle assigné par le philosophe à cette notion surgit à l'égard de la spéculation autour du débat traditionnel qui porte sur l'identité personnelle : il s'agit, d'une part, de refuser le réductionnisme qui substantialise le sujet en le saisissant comme identique à soi-même au-delà de la diversité de ses actes ; d'autre part, il ne s'agit pas de théoriser le sujet en tant que pure illusion, jusqu'à dissoudre le soi, comme ce fut le cas pour Hume et pour Nietzsche. Dans les deux cas, Ricœur combat contre le narcissisme et l'égotisme moral, pour replacer l'éthique dans son siège le plus stable : le soi, déterminé par un soin de soi qui, opposé aussi bien « au souci » qu'à l'« *insouciance*⁴⁴¹ », vise et réalise ses transcendances, le dépassement de son égocentrisme. Ainsi, ses analyses se développent conformément au projet herméneutique et phénoménologique, au projet par lequel l'auteur avait déjà refondé la philosophie réflexive, en récupérant tantôt le sujet concret tantôt l'expérience vécue, sans tomber dans la dérive idéaliste. Une tâche pratiquée par celui qui peut se désigner comme l'auteur de ses propres actes, linguistiques et non, en s'imputant à soi une capacité fondamentale de parler, d'agir, de raconter, de répondre de sa parole et de son geste, que ce soit dans son for intérieur ou à l'égard des autres.

En ce sens, dans *Soi-même comme un autre*, est présentée une anthropologie de l'*homme capable* qui permet de dépasser les déchirures, ainsi que les scissions qui affligent le sujet, surtout à partir des analyses de *L'Homme faillible*. Ainsi, le sujet, en tant que *cogito brisé*, découvre une dimension inébranlable dans ses propres blessures, mais il peut aussi se surprendre en apercevant une dimension de soi qui lui est également propre : ses capacités (en tant qu'*homme capax*).

⁴⁴⁰ Cf. P. Ricœur, SCA, p. 143.

⁴⁴¹ Cf. P. Ricœur, SCA, p. 166.

L'herméneutique de la finitude est intégrée à une réflexion qui se développe à travers une voie longue au cours de laquelle le soi peut enfin émerger : le soi est la figure de l'homme mûr capable de parler, de raconter, d'assumer la responsabilité de ses propres actes, en s'accrochant à la *terra de la misère*, de son inconstance et de sa disproportion ontologique, qui lui dévoilent une altérité irréductible, placée au sein de son cœur. Malgré sa *finitude* corporelle inextirpable (l'altérité du corps et du désir, qui dégagent le tragique de la raison), malgré sa *précarité* et ses *scissions* (l'altérité du monde, qui dégage le tragique du temps), l'homme est capable de...

Et ses capacités sont des pratiques, des *techniques du soi*. En effet, déjà dans la conclusion du *Temps et récit*, Ricœur avait introduit et expliqué le concept d'*identité narrative*, qui surgit à travers la médiation du texte, à l'intérieur du travail herméneutique qui joint histoire et fiction, en accordant à l'individu, ainsi qu'à une communauté, une identité spécifique. Cette identité se réfère surtout à la *capacité* – au *pouvoir* (selon Aristote, *horexis*) et à la *puissance* (selon Spinoza, *conatus*) –, qui se réalise et s'effectue dans son exercice quotidien, grâce à l'action individuelle, à la confrontation avec une collectivité et à l'approbation de l'autre. Il s'agit d'un bouleversement fondamental, car l'identité est conçue comme une catégorie de la *pratique*. Plus particulièrement, Ricœur affirme que : « Répondre à la question “qui ?”, comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative*⁴⁴². » L'identité affleure à travers les fils des mailles par lesquelles se tresse la trame du sens qui constitue la chaîne des actions, l'histoire d'une vie. Et c'est le récit, en tant qu'intrigue, en tant que configurations des actions, en tant que composition de sa propre histoire, qui participe à l'unification du profil individuel de la personne : la personne ne se distingue pas de son histoire, de ses expériences, au contraire, elle partage et se rapporte à son histoire racontée selon une identité dynamique.

Dans *Soi-même comme un autre* l'auteur synthétisera cette théorie par une proposition plus laconique : « C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage.⁴⁴³ » Autour de ce noyau Ricœur présentera un tableau immense et intriqué : plusieurs thématiques se succèdent au fur et mesure (sémantiques, pragmatiques, éthiques, narratives, etc.), en conduisant le sujet au long de son chemin particulier de formation et d'individuation. L'Ego, originellement dépossédé de soi, parvient enfin à se reconquérir, en découvrant l'altérité qui le constitue et qui l'oblige à médiatiser entre ses scissions, par ses différentes pratiques. En effet, si elle n'est pas réduite à une simple célébration du

⁴⁴² Cf. P. Ricœur, TR3, p. 355. Une référence très importante de cette théorie ricœurienne est la pensée de la philosophe allemande Hannah Arendt qui, dans *Condition de l'homme moderne* (*The Human Condition*, Chicago 1958, trad. Paris, 1961), développe sa réflexion sur le récit et sur la narrativité à l'intérieur de sa théorie politique, surtout en relation au concept d'action. Elle se consacre aussi à la valeur du *storytelling*, en enquêtant en particulier sur le pouvoir de l'imagination de façonner les profils personnels.

⁴⁴³ Cf. P. Ricœur, SCA, p. 175.

soi auto-référent, la pratique du récit de soi montre que la narration, de même que la narration que l'on fait dans son carnet intime, est depuis toujours impliquée dans une relation qui dépasse le *Moi* : la relation avec un autre qui depuis toujours me narre (mon milieu culturel spécifique) ; la relation avec l'autre qui est toujours impliqué à l'intérieur de ma propre narration (les relations personnelles et intersubjectives que j'ai tissées au long de mon expérience) ; la relation à l'autre qui représente la multiplicité de mon propre moi, en tant que *boucle étrange* ; la relation à l'autre auquel le récit est destiné et qui lui donnera un sens ultérieur (il suffit ici de songer au pacte autobiographique que l'écrivain établit avec son lecteur, décrit par Philippe Lejeune⁴⁴⁴). Mais, il faut remarquer que l'identité narrative ne se constitue pas à travers la simple narration de soi ou de sa propre histoire, elle prend forme dans l'acte de lecture (*mimesis III*), par lequel le sujet est ultérieurement réfléchi et médiatisé, à travers les textes⁴⁴⁵. Ainsi conçue, l'identité est tantôt individuelle tantôt collective, en connexion étroite avec la parole de l'autre, avec l'histoire de sa culture, avec le monde extérieur, avec les objectivations dans lesquelles elle se perd pour enfin se reconquérir. Toutefois, on abordera la question de la lecture dans un passage successif de cette thèse, pour se consacrer maintenant à l'étude du récit de soi en relation à l'identité du sujet. Car, ici une première réponse est déjà offerte à la crise de l'identité qui, comme on l'a déjà abordé, concerne la société moderne et trouve un modèle exemplaire à l'intérieur des romans contemporains.

Notamment, Ricœur reconnaît que dans le *Bildungsroman* ou dans le roman du courant de conscience (ou du flux de conscience) le cœur du récit est représenté par les transformations et par les inquiétudes qui atteignent le sujet-personnage. Dans ces romans, l'identité est mise à l'épreuve, du monde et du soi, soumise à de nombreuses variations imaginatives et, même si elle subit un échec qui la dissout – en marquant aussi la perte des qualités poétiques et narratives propres à la configuration de l'intrigue –, la corrélation essentielle entre l'identité et la narration n'est jamais abolie. Dans *Soi-même comme un autre* Ricœur constatera que :

Ce plaidoyer pour l'ipséité, que documentent les cas troublants de la fiction littéraire, commence à virer à son contraire lorsque, la fiction retournant à la vie, le lecteur en quête d'identité se trouve affronté à l'hypothèse de sa propre perte d'identité, cette *Ichlosigkeit* qui fut à la fois le tourment de Musil et l'effet de sens interminablement cultivé par son œuvre. Le soi ici refiguré par le récit est en réalité confronté à l'hypothèse de son propre néant. Certes, ce néant n'est pas le rien dont il n'y a rien à dire. Cette hypothèse donne au contraire beaucoup à dire, comme en témoigne l'immensité d'une œuvre comme *L'Homme sans qualités*. La phrase : « Je ne suis rien », doit garder sa forme paradoxale : « rien » ne signifierait plus rien, si « rien » n'était en effet attribué à « je ». Mais qui est encore *je* quand le sujet dit qu'il n'est rien ? Un soi privé du secours de la mêmeté, avons-nous dit et répété. Soit. A cet égard, l'hypothèse ne manque pas de vérifications existentielles : il se pourrait en effet que les transformations les plus dramatiques de l'identité personnelle

⁴⁴⁴ Cf. P. Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1975.

⁴⁴⁵ Dans la troisième partie de la thèse on verra que la confrontation au texte (un récit, un autre sujet, un rêve, un paysage), est indispensable pour élaborer l'identité narrative. Voir aussi A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano, Feltrinelli, 1997

dussent traverser l'épreuve de ce néant d'identité, lequel néant serait l'équivalent de la case vide dans les transformations chères à Lévi-Strauss. Maints récits de conversion portent témoignage sur de telles nuits de l'identité personnelle. En ces moments de dépouillement extrême, la réponse nulle à la question *qui suis-je ?* renvoie, non point à la nullité, mais à la nudité de la question elle-même⁴⁴⁶.

La crise qui concerne le personnage du roman du XX^e siècle a mis en évidence la vacuité et l'obscurité dans lesquels le « je » romanesque, mais aussi le sujet réel, peuvent s'effondrer. Toutefois, même dans ces cas limites, Ricœur constate qu'au-delà de tout néant d'identité ces personnages gardent encore leur appartenance à la condition humaine, saisie dans sa nudité radicale. En ce sens, l'homme est capable, mais son identité est fragile, souvent présumée, avancée, prétendue, proclamée, réclamée, inventée, en danger. Le péril majeur, dans lequel il peut tomber en répondant à la question concernant sa propre identité, consiste pour le sujet à confondre le *quoi* et le *qui*, à s'aplatir sur la simple persistance sans changement. Et c'est la fonction narrative qui est capable de revitaliser une médiation entre l'égalité et la diversité, entre la « mêmété » et l'« altérité » constitutive de l'identité. Comme Ricœur l'affirme :

J'insiste sur cette expression d'« identité narrative », car ce que nous appelons la subjectivité n'est ni une suite incohérente d'événements ni une substantialité immuable inaccessible au devenir. C'est précisément la sorte d'identité que seule la composition narrative peut créer par son dynamisme. [...] Une compréhension narrative, la seule qui échappe à l'alternative apparente entre changement pur et identité absolue. Entre les deux reste l'identité narrative⁴⁴⁷.

Même si on ne peut pas donner une réponse unique, définitive ou plausible à la question « qui suis-je ? », le récit constitue et reconstitue l'identité du personnage, en portant au jour la dialectique entre la persistance et le changement. Ainsi, dans *Soi-même comme un autre*, en reprenant une distinction fondamentale présentée en conclusion du troisième volume de *Temps et récit*, Ricœur expose les deux dimensions essentielles du *Soi*, celle de la *mêmété* et celle de l'*ipséité*.

La notion d'*identité narrative* implique une grande ambiguïté parce qu'elle juxtapose ces deux significations d'identité distinctes. Ces deux acceptions sont désignées en latin par le terme d'*idem* et par le terme d'*ipse*. Selon la première, l'identité se lie au *même*, elle est synonyme d'« extrêmement similaire », d'« analogue » ou, encore mieux, d'« égalité ». Il s'agit alors d'une notion relative qui garantit la continuité temporelle, la *mêmété* propre à l'individu qui reste toujours le même, immuable dans le temps. Cette notion met en place deux facteurs fondamentaux : l'identité numérique (au long de la vie l'individu reste toujours le même, depuis son enfance jusqu'à ce qu'il devient adulte, il s'agit d'un seul et même individu) et l'identité qualitative. Dans ce dernier sens, il s'agit d'une ressemblance, de l'individuation de sa différence à travers des traits personnels. En particulier,

⁴⁴⁶ Cf. P. Ricœur, SCA, p. 196-197.

⁴⁴⁷ Cf. P. Ricœur, « La vie : un récit en quête de narrateur », dans *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p. 274-275.

Ricœur expose ici le premier modèle de permanence dans le temps : le caractère. Le caractère est l'ensemble des caractéristiques distinctives et sédimentées qui permettent d'identifier et de reconnaître un sujet particulier par ses habitudes, ses intérêts, ses goûts, et par ses dispositions acquises qui se cristallisent dans le temps. Le caractère, dans sa valeur implicite d'involontaire, renvoie à la finitude de l'individu et à sa manière d'être conditionnée. Toutefois, cette capacité de se replier sur sa propre finitude, de se « répéter » par ses propres habitudes et d'intérioriser les valeurs extérieures, en façonnant sa propre attitude et ses propres préférences, est fondamentale pour assurer à l'homme une continuité, une permanence, une histoire stable. Le caractère manifeste le *quoi* de l'individu, les dispositions permanentes qui recouvrent, sans l'épuiser, ce que l'individu est en soi, le *qui*. Dès lors, un problème se pose : comment peut-on affirmer la persistance, cette conservation dans le temps, sans substantialiser l'identité ? Comment peut-on parler du sujet, le distinguer comme ce sujet particulier, sans faire l'impasse du changement ?

Aux yeux de Ricœur il faut envisager une autre notion, un terme d'identité plus dynamique. Il introduit ainsi un second modèle de permanence, celui de la promesse. La promesse concerne l'identité selon l'ordre de l'*ipse*. La promesse, la parole tenue, indique la permanence dans le temps, bien qu'elle n'exclue pas le changement : même si mon désir change, même si les circonstances changent, même si moi « je » change, ma parole, celle que je maintiens, détermine ma continuité au long des différentes phases de ma vie. Et au sein de cette dimension particulière, on peut toucher la véritable capacité du sujet à faire des projets, en transcendant son histoire contractée ou coincée sur la *mêmeté*. Ainsi, en se percevant comme cette identité particulière, le sujet peut déployer ses potentialités, en se confrontant à la possibilité d'être différent, en choisissant son identité, en voulant aussi ce qu'il n'est pas, ou en voulant encore plus ce qu'il est déjà. Donc, l'identité-*ipséité* désigne à la fois la potentialité du changement et la persévérance de son propre choix de vie. En mettant en place une anticipation, une innovation créative, elle permet de redéfinir l'identité en tant que *durée*. D'ailleurs, on peut remarquer que cette conception d'identité rentre dans l'institution du langage (la parole maintenue de la promesse) et de la justification éthique : l'identité se détermine dans la réponse qu'elle est capable d'offrir à la confiance que l'autre donne à sa fidélité, elle est engagée en première personne, au-delà de la finitude de son caractère ou des transformations qu'elle peut subir au long de la vie et de ses circonstances. Elle se pose égale à elle-même, mais elle le fait à l'égard d'autrui, qui en devient le témoin.

Donc, si elles sont indistinctes, l'*ipséité* et la *mêmeté* sont aussi divergentes, parce qu'un « *intervalle de sens*⁴⁴⁸ » les sépare. Si on oublie cet écart, on risque « le repli de l'identité *ipse* sur l'identité *idem*, ou, si vous préférez, dans le glissement, dans la dérive, conduisant de la souplesse,

⁴⁴⁸ Cf. P. Ricœur, SCA, p. 150.

propre au maintien de soi dans la *promesse*, à la rigidité inflexible d'un *caractère*, au sens quasi typographique du terme⁴⁴⁹ ». L'identité peut ainsi se soustraire au dilemme entre le *devenir* et le *perdurer*, en garantissant une modalité d'identité dynamique, dans la mesure où elle repose sur une structure conforme à l'identité narrative, fruit de la composition poétique du récit. Par conséquent, la narration de l'histoire de vie intervient ici comme un dispositif apte à réaliser une médiation entre l'*ipséité* et la *mêmeté*, en gardant leur distance, mais en déployant aussi ce que le caractère a contracté, en explorant toutes les possibilités de connexion entre permanence et changement. D'ailleurs, dans l'essai *L'identité narrative* (1988) Ricœur avait déjà affirmé que cette dialectique peut être exprimée par la notion de « *life-story* », en tant qu'expression « d'une histoire de vie⁴⁵⁰ » : l'apport majeur donné par l'histoire d'une vie se trouve dans sa capacité de relier la persistance de la personne, son fond de permanence, aux changements et aux variations de sa vie, sans avoir besoin de recourir à un soi substantiel, subjacent et inchangé. Voici donc le potentiel de la narration au niveau de l'individuation : l'histoire racontée réalise ce que Dilthey appelle « la connexion de la vie » (*Zusammenhang des Lebens*⁴⁵¹), ce qui confère cohérence à l'identité, sans pour autant la faire tomber dans l'immobilité d'un présent vide.

Alors, si l'identité *mêmeté* désigne les traits objectifs du sujet (le *quoi*), tandis que l'identité *ipséité* caractérise un sujet capable de se reconnaître comme l'auteur de ses paroles et de ses actions, responsable de son dire et de son faire (le *qui*), l'*ipséité* se découvrira comme le reflet de ses opérations. Le sujet devient l'auteur de sa propre vie parce que, comme l'écrit O. Aime, en se racontant il offre à sa vie :

...la possibilité de dire la durée et le changement, la répétition et la nouveauté, la prédisposition et les inventions, l'ascèse et le déclin. L'*identité*. La naissance, la mort, les âges de la vie sont des événements qui configurent l'identité d'une personne. La naissance est le début, le surgir même de l'identité, qui toutefois est conférée aussi par les autres à travers le choix du nom, qui installe le sujet dans une situation de dépendance et de relation. Dans la mort, en conclusion d'un itinéraire long ou court, la personne échappe à l'anonymat, elle ne reste dans une identité que parce qu'elle est signifiée par les voisins, qui en préservent la mémoire. Entre ces deux extrêmes qui ne sont pas extrêmes, s'écoule la vie, qui vaut la peine d'être racontée dans ses versants d'activité et de passivité et qui dans le récit exprime sa cohésion, la synthèse de *mêmeté* et d'*ipséité*, de caractère et de promesse, d'unité numérique et d'identité narrative. L'identité se joue dynamiquement entre ces « pôles », à l'égard des autres et de soi-même : une identité qui devient, même si en demeurant identité, aux limites du dicible, dans une forme qui est à la fois énigme, paradoxe, aporie⁴⁵².

Et cette identité est « à la fois énigme, paradoxe, aporie » parce qu'entre l'identité narrative configurée par le récit et l'identité personnelle il y a aura toujours un écart ; la vie racontée ne collera

⁴⁴⁹ Cf. P. Ricœur, *MSO*, p. 98-99.

⁴⁵⁰ Cf. P. Ricœur, « L'identité narrative », dans *Esprit*, *op. cit.*, p. 295.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 301.

⁴⁵² Cf. O. Aime, *Senso e essere*, *op. cit.*, p. 491-492 (trad. pers.).

jamais à la vie vécue. Cela dépend surtout en ce qui concerne les différences affectant l'enchevêtrement des histoires de la vie les unes dans les autres, l'inclusion des récits de vie dans une dialectique de remémoration et d'anticipation. Et surtout, comme le reconnaît aussi Ricœur en reprenant certaines analyses d'Arendt, cela dépend du fait que l'histoire que l'on raconte sur soi est déterminée par un inachèvement narratif : elle ne possède pas une fin, elle est ouverte sur la fin. Ma propre mort ne sera jamais racontée par moi, parce que je ne peux pas en faire l'expérience. Étant donné qu'on ne peut pas connaître la fin, le dispositif narratif qui opère dans le récit d'une histoire de vie (d'une autobiographie ou d'une biographie) ne pourra jamais s'effectuer selon les termes de l'unité et de la totalité que l'on a étudiés auparavant. Cela en déterminera donc le caractère *multiple* et *inachevé*. En effet, on peut raconter des histoires infinies sur soi-même, tracer des itinéraires illimités, parce que la fin échappe au narrateur de sa propre histoire. Si la cohérence holistique d'une histoire lui est accordée par la fin, une histoire sans fin peut être toujours repensée, redessinée. Comme le dit Ricœur : « Sur le parcours connu de ma vie, je peux tracer plusieurs itinéraires, tramer plusieurs intrigues, bref raconter plusieurs histoires, dans la mesure où, à chacune, manque le critère de la conclusion, ce “*sens of an ending*” sur lequel Kermode insiste tant⁴⁵³. » C'est pourquoi, le récit de sa propre vie ne sera jamais conclu. Ici on retrouve un des caractères qui distinguent l'herméneutique du soi en tant que *médiation imparfaite* : le *sujet en chemin* voudrait abolir toutes les scissions, toutes les disproportions, ainsi que le hasard et le non-sens, mais il fait l'expérience de cette impossibilité. En renonçant à son moi totalitaire et absolu, il atteint une nouvelle prise de conscience : il se découvre blessé, mais il s'écarte également du risque de substantialiser sa Raison ou son Identité ; il perd ses illusions, mais il est également délivré de son sens de culpabilité ; il affronte l'opacité de l'existence, mais il est également conscient de son pèlerinage en quête d'un sens et d'une identité.

En particulier, à travers le récit de soi le sujet se regarde à travers le miroir des signes, il se distancie de soi, il produit une dissociation par rapport à soi-même. Il se voit, comme un autre, comme les autres pourraient le regarder. Il devient étranger à soi-même. Toutefois, il s'aperçoit aussi à travers son auto-interprétation, dont personne d'autre pourrait assumer ni la responsabilité ni le jugement définitif ; ainsi, il se pose dans sa subjectivité. Il s'observe et il s'écoute, il s'examine et il se questionne, il suit les lignes de son profil, il devient l'instrument de leur naissance. À la fois auteur et personnage, acteur et public, « je » regardé et soi écrit, « je » lu et soi créé, entre expression et reconnaissance, entre dessaisissement et représentation de soi. Le raconter engendre un lieu de médiation, entre son propre vécu et la possibilité de le signifier, entre la nécessité de créer une distance et l'exigence d'ordonner et de configurer ce qui autrement pourrait aussi submerger, emporter.

⁴⁵³ Cf. P. Ricœur, SCA, p. 190.

Évidemment, ce travail ascétique, qui traverse les incertitudes de l'expérience, indique qu'il ne s'agit pas d'affirmer les aspirations absolutistes ou narcissistes du soi, ses pièges, ses croyances, ses abus et ses illusions, mais d'avancer dans la mise en œuvre de cette dialectique fondamentale entre *mêmeté* et *ipséité*. Il s'agit d'avancer entre l'acceptation de soi – dans la reconnaissance de sa propre pesanteur matérielle et de sa propre finitude inscrite dans le *bios* – et l'ouverture au désir et à la volonté du changement possible, dans l'initiative d'un renouvellement du sens donné à ses relations et à sa propre vie. Ainsi, une telle pratique exige des compétences et de l'exercice, un recours à la critique et une traversée perpétuelle dans l'univers conceptuel et symbolique, afin de réaliser une compréhension de sa propre vérité qui soit à la fois rationnelle et authentique. L'identité se découvre comme multiple et plurielle, mais en tout cas limitée et garantie par la continuité. Dans le faire-récit ou dans le faire-histoire se détermine l'élaboration de son propre vécu, en créant des ponts de sens entre événements isolés et fragmentés, entre histoire vécue et reconstruction imaginative. Ricœur peut en conclure que : « Si rien de l'humain ne m'est étranger, ce sont des possibilités de moi-même que j'explore à travers l'histoire. En ce sens, l'histoire et la fiction coopèrent à la compréhension de soi⁴⁵⁴. »

Aussi dans la pratique que *Philo* propose le récit ne se limite pas à récupérer le temps perdu, mais il en transfigure le sens, il le soigne. Car le récit ouvre la possibilité de narrer le futur, les projets et les attentes. En effet, la transformation s'enfonce entre l'avoir-été et le pouvoir-être, à travers un travail qui se réalise entre la mémoire et l'oubli, entre l'acceptation et l'initiative. L'identité peut recouvrir sa puissance, se déclarer et se positionner en termes d'attestation ; toutefois, elle peut aussi montrer ses vulnérabilités, ses fragilités, ses fractures, sans peurs ni illusions. Le récit de soi peut représenter un principe organisateur de l'existence, en déployant ses potentialités en des formes plus saines, vivifiées et renouvelées, non bloquées dans la répétitivité. En particulier, cette identité narrative se découvre grâce à son engagement dans la pratique d'un exercice qui fait dialoguer et qui implique les deux formes de la pensée : la pensée logique et discursive et la pensée symbolique et narrative. Une pratique qui relie le *logos* et le *pathos*, les notions et les émotions, en donnant vie à des processus de symbolisation qui peuvent sauver de la crise existentielle, celle du soi qui ne peut rien imaginer de soi. En particulier, ici on peut observer qu'en faisant référence à la fonction narrative dans la pratique psychanalytique, Ricœur affirme qu'il faut constater que le récit représente un principe organisateur de l'existence, car il dégage aussi les potentialités de la personnalité sous des formes plus saines. Le « je » est suspendu entre l'imaginaire et le réel, entre le vécu et sa signification, entre la pulsion et le langage, entre le sensible et son sens. En effet, comme il arrive dans la chambre d'analyse, « le patient apporte des bribes de récit, mais d'une histoire brisée, dont il ne tolère ni ne comprend les péripéties ; d'une certaine façon, la tâche de la psychanalyse est de redresser, de rendre

⁴⁵⁴ Cf. P. Ricœur, « Le récit : sa place en psychanalyse », dans *Ecrits et conférences I, op. cit.*, p. 278.

intelligible et acceptable une histoire⁴⁵⁵. » Le lieu propre du récit est celui de la formation, mais aussi celui du soin thérapeutique. En particulier, on a déjà remarqué que Ricœur apprécie la thèse jungienne selon laquelle la « maladie » qui accable l'homme, *suffisamment sain*, est provoquée par la perte du sens, par la difficulté pour lui de donner une orientation à son existence. Tel est le drame de l'homme adulte. Et à partir de cette « diagnostique », Ricœur peut en déduire que :

C'est alors qu'intervient ce que j'appellerais l'élément projectif du récit. Puisque notre vie n'est pas terminée, nous ne connaissons pas la fin de l'histoire, et le récit que nous faisons sur nous-mêmes est en relation avec ce que nous attendons encore de la vie : le seul narratif qui nous soit accessible est celui qui Gadamer comme Koselleck ont appelé un « horizon d'attente ». Cette idée que le temps est à la fois rétention du passé et aussi pro-tension du futur, mémoire et attente vient de saint Augustin ; elle est reprise par Husserl puis Heidegger, avec l'idée que l'homme est fondamentalement et premièrement un être en avant de lui-même, *vorweg*, en chemin, donc que la structure du temps est plutôt le futur avec cet horizon de mort. Comme je le disais, dans le récit littéraire, l'histoire est terminée et on sait comment elle se termine, même si sa fin est une fin ouverte ; il y a une fin du livre – sa dernière page. Au contraire, nous ne connaissons pas la dernière page du texte de notre fin, et c'est l'orientation vers le futur, la dialectique entre l'expectation et la remémoration qui fait que nous nous donnons de quoi nous projeter⁴⁵⁶.

Face aux paradoxes et aux défis de notre époque, il s'agit de combattre contre un ennemi commun : la crise, conçue comme une perte du sens du sujet, de son existence et de son identité, une crise source de mal-être et de violence, pour la personne et la société entière. Crise qui, en tout cas, est aussi un vecteur de changement lent et nécessaire, un indice d'un passage qui, d'une situation désormais intenable, car inconsistante et fondée sur le faux mythe de l'unité cristallisée, conduit vers la réalisation d'une pensée du *singulier pluriel*, par laquelle sauvegarder l'éclectisme individuel sans perdre la possibilité d'affirmer une identité possible. Grâce à la pratique biographique, l'homme peut traverser ses conflictualités, ses scissions, en affirmant une identité qui dure dans le temps, une identité qui se met perpétuellement en cause, mais qui est également capable de rechercher, pas après pas, un sens. Même s'il ne pourra jamais dire ce qu'il est, il pourra affirmer : « Me voilà ! ».

⁴⁵⁵ Cf. P. Ricœur, *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, coll. « Pluriel », 2013, p. 112 (première édition 1995).

⁴⁵⁶ Cf. P. Ricœur, « Le récit : sa place en psychanalyse », dans *Écrits et conférences I, op. cit.*, p. 288-289.

3. *Même les anges hésitent : la recomposition du désir*

*L'âme pour l'homme commun est le sommet de la spiritualité,
Pour l'homme spirituel, elle est presque chair*
(Marina Tsvetaïeva)

Pour conclure cette deuxième partie de la thèse, qui nous a conduits à travers la disproportion entre soi et soi-même, on présentera un film dirigé et réalisé par Pan Nalin, *Samsâra*⁴⁵⁷. Le film pourrait nous interroger sur le rôle des religions, sur la possibilité qu'aujourd'hui les religions se soient écartées de leurs origines placées dans le monde des symboles, pour se fixer dans des doctrines stériles, dans des dogmes dangereux, dans des préceptes éthiques et moraux, en augmentant leur pouvoir mondain, mais en ne donnant que de fausses sécurités, inefficaces dans la vie de chaque individu. Toutefois, l'aspect qui attire notre attention et sur lequel nous nous attarderons est donné par le fait que *Samsâra* met en scène un conflit entre une négation existentielle et une affirmation originaire. La négation existentielle est déterminée par un caractère et un désir finis et particuliers : l'identité du personnage est conditionnée par son temps historique et social, par l'héritage familial, par sa propre éducation et par les événements qui ont caractérisé sa propre aventure individuelle, quelle qu'elle soit. L'affirmation originaire est caractérisée par un désir infini, que Ricœur baptiserait béatitude : il s'agit d'une poussée *spirituelle* qui essaie de s'élever de la platitude indistincte propre à la dimension horizontale de la quotidienneté. Plus spécifiquement, P. Nalin nous offre une représentation très puissante et très déconcertante de la *spiritualité* et de la *sexualité*, aussi bien du *masculin* que du *féminin* (ici conçus comme des archétypes).

Samsâra relate l'histoire de Tashi, un jeune moine tibétain, le plus prometteur parmi les initiés de ce monastère plongé dans le Ladakh, sur les montagnes de l'Himalaya. Tashi vient de terminer une longue période de méditation solitaire, ayant duré trois ans, trois mois et trois jours, dans une petite cellule installée dans une grotte d'un ermitage lointain. Après cette retraite ascétique, faite d'immobilité et de solitude, une épreuve ultérieure l'attend : pendant une expédition auprès d'un village voisin pour accomplir le rite de la bénédiction de la récolte, il fait la rencontre d'une jeune femme, Pema. Dès lors, il sera contraint de se confronter à sa propre sexualité, jusqu'alors passée sous silence et volontairement omise. Après avoir effleuré les sommets extrêmes de la recherche mystique, après son retour au monastère (où il vit dès l'âge de cinq ans), accompagné de tous les honneurs pour avoir supporté et vaincu la rude épreuve, Tashi est dévasté par une crise inattendue,

⁴⁵⁷ Voir *Samsara* film, réalisation Pan Nalin, scénario Tim Baker et P. Nalin, production Pandora Film Production GmbH-Fandango, Paradis Film, Allemagne-France-Inde-Italie-Suisse, 30 avril 2002.

divisé et déchiré par une contradiction : entre l'illumination et le réveil de ses sens, entre les désirs sexuels les plus profonds et les impératifs spirituels par lesquels il a été élevé et éduqué. Cette crise est peinte à l'intérieur d'un cadre manichéen : d'une part, des scènes où la discipline donne forme et chair à une harmonie atteinte par une paix intérieure et par le calme extérieur le plus suave, en déclenchant une beauté désarmante ; d'autre part, des scènes où les mouvements érotiques accentuent la passion pour l'union la plus intense, à travers les traits d'une beauté, parfois diabolique, mais séduisante et irréfrenable. Au début le corps, tel un cri douloureux de la chair, tel une question qui agit et qui s'exprime dans le regard qui contacte un autre regard ; le corps qui se meut par l'émergence du désir et de la volupté tournés vers autrui. Le corps, cette soif et ce désir du désir de l'autre, se heurte contre la forteresse de la discipline qui exclut tous les appels charnels, en réclamant la suppression de tout désir. Même dénigré ou renié, le corps chante encore une fois la vie, cette condition désirante qui ne peut pas être omise, parce qu'elle appelle inmanquablement et, avec son chant suave, elle questionne, sans cesse. Comme Nicole Janigro le reconnaît :

Les hommes et les femmes arrivent dans la chambre d'analyse en cherchant une libération du « traumatisme diffus » qu'est la vie [...]. La pathologie se niche dans le corps, il est le malade, le sujet faible qui mine la productivité réclamée, il porte les signes de la fatigue d'être soi-même, il n'arrive pas à celer les mouvements de l'émotivité. La damnation est le corps – où l'on affirme l'idéal du « sans corps » : un futur de drones ? Les manifestations somatiques dénoncent l'insurmontable du corps, elles avouent notre être dans le temps. Elles marquent la limite de nos vies interminables⁴⁵⁸.

Bouleversé par la *damnation* de son corps, Tashi n'arrive pas à cacher les poussées de son désir et, en renversant l'expérience de Siddhârta, il décide avec courage et confiance de s'immerger dans la vie sur terre, de revenir au samsâra, comme la seule voie qui à ses yeux le conduira à renoncer à l'existence matérielle, pour poursuivre son ascèse au Nirvana. D'ailleurs, on ne peut pas abandonner ce que l'on n'a pas connu auparavant. Ici, on retrouve l'importance du premier choix : la trahison de la vie spirituelle à l'intérieur du monastère, le retour à l'intérieur de la vieille vie, comme une rupture, comme une chute ; ce choix marquera le début de l'aventure du jeune moine tombé sur Terre. Après avoir quitté son monastère, Tashi épouse Pema, et ils auront un fils, Karma. Au début, la vie s'écoule sereine : Tashi et Pema découvrent le sens propre au fait de partager un projet commun, de l'amour qui engendre encore de l'amour, de la joie de l'union sexuelle, au-delà de tout trouble. Mais bientôt, Tashi devra affronter diverses « traverses », qui sont universelles, celles que, partout où il se trouve, chaque homme a été, est et sera obligé d'affronter. Il s'agit des passions que Ricœur distingue comme : l'*avoir*, le *vouloir* et le *valoir*. En effet, les questions qui hantent Tashi sont les mêmes

⁴⁵⁸ Cf. N. Janigro, « Psicologia del profondo tra passato e futuro », dans C. Mirabelli, A. Prandin (éd.), *Philo, Una nuova formazione alla cura*, op. cit., p. 86 (trad. pers.).

auxquelles nous sommes tous confrontés, dans la quotidienneté du vivre et du vivre ensemble : questions usuelles pour celui qui doit se rapprocher de la sphère du travail, en se positionnant par rapport à sa manière de se confronter à l'argent et au pouvoir, entre la responsabilité éthique et la séduction du contrôle, entre un désir légitime et un désir qui surgit comme une requête continue, sans aucun respect de l'autre ; dilemmes qui poussent celui qui doit tracer son parcours de relation et de partage, en se laissant traverser par les mouvements de l'amour et de la sexualité, entre le désir légitime d'union et de reconnaissance et la pulsion destructrice de la possession ; conflits existentiels vécus par celui qui affronte la vie familiale, en nourrissant et en cultivant la valeur de la fidélité, en donnant forme à son propre désir de désir, en trouvant sa propre manière de répondre aux pulsions les plus profondes. Après avoir 'exagéré' avec la vie ascétique, Tashi sera écrasé par ses côtés perturbants et déconcertants : la passion pour le pouvoir et d'autres intérêts économiques le mettront en conflit avec le commerçant Dawa, et il utilisera des moyens non-éthiques ; il sera envahi par l'irascibilité et la colère causées par la jalousie, et par conséquent il deviendra manipulateur à l'égard de son voisin Jamayang, amoureux depuis toujours de sa femme Pema ; enfin, il tombera dans le désir et l'attraction sexuelle pour une de ses employées saisonnières. Tashi sera séduit par Sujata, en trahissant la fidélité conjugale. L'injustice et la complexité de la vie mondaine, qui l'inquiètent beaucoup, il les retrouvera à l'intérieur de lui-même, dans son cœur : le monde extérieur habite aussi dans son âme. Tashi doit-il le comprendre ? Est-ce que Tashi n'arrive pas à l'accepter ou à l'affronter ? Comment peut-il se confronter à ces parties qui sont à l'intérieur de lui, mais qui ne lui semblent pas lui appartenir, avec ce qu'il craint dans les autres, mais qu'il refuse dans lui-même ? Comment prendre en charge le samsâra, avec son mouvement perpétuel qui s'écoule à l'extérieur, mais qui révèle inévitablement ce qui est au plus profond de son être ? Comment ne pas se perdre pour toujours ?

Dans une scène initiale du film on peut voir un enfant qui joue à mimer les danses rituelles de l'initiation, face à Tashi et face au vieux sage Apo, le maître. L'enfant prononce ces mots : « Le dogme des quatre saintes vérités : l'existence de la douleur. Pour sa suppression la voie est : OM ». L'enfant porte à la poitrine une main tendue verticalement et il émet ce son, une vibration cosmique : OM. Au-delà de la vision stéréotypée et exotique du bouddhisme, on voit que P. Nalin présente, de manière légère mais pas pour autant superficielle, un des axes les plus importants de toutes les religions et de toutes les philosophies, ainsi que de toutes les voies spirituelles : donner une réponse à la douleur, au cri de la chair, au mal, à la souffrance et à la mort. Comme il apparaît dans les fables ou dans les récits archétypiques, au début du film le thème central est présenté, le noyau

autour duquel se déroule toute l'histoire : comment répondre à la douleur de l'existence ? Comment affronter la souffrance et les conflits auxquels on est nécessairement confronté ?

Le paradoxe de la nature humaine surgit, de même que lorsqu'on essaie de le renier et de le dompter. Pouvant désirer, et pouvant désirer sa propre complétude, l'homme vit dans le manque, dans la douleur, dans la faute morale. Est-ce qu'il y a seulement deux manières pour soulager la douleur provoquée par cette condition ? À savoir : en comblant ce qui manque, en satisfaisant tout désir, ou en reniant le manque et en cachant le désir ? Comment affronter la gestion du désir, entre un désir d'absolu et un désir du particulier ? Assurément, il ne s'agit pas seulement de répondre aux exigences de la *loi* et aux tentations du *désir*, coincé entre satisfaction et prohibition. Et le film le montre très bien, en nous plongeant dans les conflits et les contradictions de la vie, dans la dispersion existentielle et éthique. Le film ne nous montre pas la voie qu'il faudrait suivre, en se confrontant à ses désirs, en reconnaissant et en apaisant la douleur inévitable, de l'erreur, de la perte, de la séparation, ou du manque. Au contraire, sans les présenter de manière explicite ou doctrinale, le film met en scène des voies, en tant qu'expériences vécues par les deux protagonistes, Tashi et Pema. Chaque protagoniste affronte le conflit ou la blessure en traversant son histoire personnelle, différente dans ses coordonnées spatiales et temporelles, parce que plongée dans un contexte qui est à la fois biographique et social, influencée par les déterminations psychiques et culturelles, par la perspective qui suit son propre regard et l'attitude qui assume son propre caractère. Il n'y a pas une bonne voie, conçue comme une proposition abstraite, logique et théorique, mais différentes voies qui, de manière systémique, tentent de se comprendre. Et sa propre voie surgit au fur et à mesure, dans une quête de sens perpétuelle, à l'intérieur de l'événement singulier et biographique, entre un destin qui a été consigné comme un héritage à honorer, et un projet qui réclame de prendre conscience de sa propre dette, à travers un chemin de *libération* à travers lequel se défaire des vieux liens et en tisser de nouveaux.

En particulier, Tashi a grandi dans un monastère, il a été élevé selon les dogmes d'une discipline religieuse très rigide : pour le moine la réponse au samsâra, à la douleur du conflit qui en dérive, ne pourra jamais se dissocier de sa vision particulière du monde, nourrie de spiritualité religieuse, mais elle devra se composer avec son environnement, physique et spirituel, historique et culturel. D'ailleurs, il semble que pour Tashi tout ce qui habite dans les profondeurs de la psychè, tout ce qui est plongé dans le magma de l'inconscient et de l'indifférencié, ne peut qu'assumer une forme animale et brute. Par conséquent, tout ce qui dérive de ce lieu étranger doit être refusé, conçu comme quelque chose qu'il faut éloigner, écarter et abolir, si l'on veut réaliser une vie authentique et pure, si l'on veut rester indivisé et solide.

De manière schématique, on peut dire que selon le courant philosophique du bouddhisme indien hinayana ou du « petit véhicule », qui a gardé la dimension ascétique et doctrinale du premier

bouddhisme, l'Orient a renié toute consistance de la douleur. La douleur ne possède aucune réalité, elle est simple apparence, un mirage causé par le désir. L'existence, la vie terrestre et le monde matériel ne sont que pures illusions, mensonges qui conduisent à la souffrance. La suppression de la douleur est ainsi libération du *samsâra* et du *karman*, elle est suppression du désir même, à travers une voie qui est à la fois personnelle, ascétique et méditative. Cette voie conduit à l'illumination, en tant que recherche spirituelle de son propre Bouddha intérieur. La méditation est matière vive, recherche de son propre noyau psychique. Un exercice quotidien qu'il faut pratiquer sur soi, même s'il exige certaines conditions extérieures déterminées. Il s'agit d'une discipline qui implique un travail sur soi très profond, dont le but n'est pas un bien-être ou une paix intérieure momentanée, mais une transformation réelle. La question reste toujours la même : comment affronter sa propre ombre ? Et surtout, qu'est-ce que l'ombre pour Tashi ?

On pourrait dire que pour Tashi le parcours spirituel réclame la suppression de toute poussée charnelle ou sexuelle, de toute dimension désidérative, en se consacrant de manière exclusive à l'*idéal*. Toutefois, par-dessus tout, il *désire* s'abandonner dans une nature ou dans un être qu'il conçoit comme la transcendance absolue de sa propre existence. Ainsi, il accepte un seul désir, conçu dans la recherche d'une sorte d'éternité, d'un infini auquel rien ne manque, en s'oubliant soi-même en tant que singularité distincte. Tashi recherche la réalisation de ce qu'il est, dans l'absence du manque et de l'altérité, un être total en soi, immobile. Au contraire, le faux désir est pour lui l'attachement à la vie, par des desir vains. Comme le reconnaît aussi Ricœur, ce faux désir se lance dans une course infinie : il poursuit de multiples désirs indiscriminés et éventuels qui caractérisent la vie insensée ou vide. Ce vice, qui conduit à la dérive dissipative, comporte la suppression de la raison elle-même, conçue comme la seule dimension qui peut connecter le sujet au monde extérieur, à l'universel qui habite en lui-même, en le délivrant de la recherche égotique et avide, jamais satisfaite. Comme le suggère la lettre du maître Apo, adressée à Tashi, la vie spirituelle conduit aux sommets célestes, tandis que le désir enchaîne à la vie, à la terre, à sa bassesse changeante, multiple et récurrente, comme si l'on était emporté par une chute à l'infini. Dès lors, le chemin spirituel est incertain, il doit être pratiqué quotidiennement, pour toute la vie ou, encore mieux, pour tout le cycle de ses propres vies :

Maintenant, je me rends compte que mon chemin n'est pas terminé, et je reviendrai dans le cycle de la transmigration des âmes, dans le *samsâra*. Je sais que tôt au tard on se retrouvera et j'espère vivement que quand nous nous rencontrerons tu pourras me dire quelle est la chose la plus importante : courir derrière des milliers de désirs ou en conquérir un seul. Je te souhaite tout bien et bonheur. Ton Apo.

Toutefois, on peut aussi affirmer que dans une conception du désir comme absolument négatif, il n'y a pas d'alternative : ou l'on vit dans une vie exclusivement consacrée à la recherche spirituelle ou l'on vit écrasé par la douleur causée par le *samsâra*, sans intelligence du désir ni sagesse de l'amour

passionnel et charnel. Une troisième voie, nous est offerte par Pema, cette femme très proche de sa féminité et de sa sexualité, une amante tendre et une mère sage. En particulier, dans une scène finale du film, Pema nous offre un témoignage considérable de cette spiritualité féminine. Au milieu de la nuit, Tashi a abandonné sa propre maison, sa femme et son fils, pour reprendre la vie ascétique. Peut-être se sent-il envahi par le sens de la culpabilité et par la honte pour avoir trahi Pema, en tout cas, son chemin dans le samsâra est terminé. Pendant qu'il est sur le chemin du retour au monastère – qui pour Pema représente une voie de fuite –, sa femme le rejoint et, avant de le laisser libre de suivre son propre chemin, elle lui parle comme elle ne l'a jamais fait auparavant, avec tout le transport de la compréhension, avec toute la souffrance provoquée par la séparation inévitable. Après lui avoir jeté aux pieds le basson qui contient les symboles du soin qu'ils se sont échangés mutuellement pendant ces années (un bol avec du beurre de yak et une couronne pour la prière), Pema prononce ce monologue :

Yaśodharā ... Qui connaît ce nom ? Le prince Siddhârta, Gautama, Sâkyamuni, ne sont que des façons différentes pour appeler le Bouddha. Ils sont des noms très connus et partout vénérés. Au contraire, Yaśodharā... Yaśodharā était l'épouse de Siddhârta, elle l'aimait beaucoup. Une nuit Siddhârta décida de la quitter, elle et son fils Râhula, lorsqu'ils dormaient, pour chercher l'illumination, pour libérer l'humanité des maux qui l'affligent et passer à l'histoire comme Bouddha. Pas un mot et il s'enfuit pendant la nuit. Yaśodharā avait fait preuve de compassion, pour les malades et les souffrants, longtemps avant Siddhârta, avant même que Siddhârta sache ce qu'est la souffrance. Qui peut dire si Siddhârta ne lui doit pas son illumination ? Peut-être Yaśodharā aurait voulu quitter Siddhârta et Râhula, mais elle ne l'a pas fait. Comment pourrions-nous jamais savoir ce qu'elle a éprouvé, Yaśodharā ? Comment était-elle seule ? Qu'est-ce qu'elle a éprouvé lorsque Siddhârta l'a abandonnée ? Qui a pensé à elle ou à sa solitude ? Qu'est-ce qu'elle a dit à son fils Râhula lorsqu'il lui a posé l'éternelle question : « Où est mon père ? ». Qu'est-ce qu'elle était censée lui dire ? Comment pourrait-elle, une mère, quitter son enfant pendant la nuit ? Ce n'est possible que pour un homme... Tahsi, seulement pour un homme ! Alors Yaśodharā n'eut pas d'autres choix : elle a dû vivre une vie de renoncements et de privations. Elle s'est coupée les cheveux et elle a commencé à vivre comme une ascète. Tu sais Tashi, si tu pouvais regarder le Dharma avec la même intensité et la même passion que tu m'as démontrée, tu pourrais devenir un Bouddha, dans ce corps, dans cette vie...

Ce que Pema propose, comme trait distinctif d'une spiritualité terrienne et concrète, propre au Bouddhisme mahayana du « grand véhicule », n'est pas la suppression du désir, de tout désir, mais la transformation de la passion en énergie et en force psychique. Pour elle, il ne s'agit pas de bloquer l'énergie du désir, mais de la cultiver, de l'adresser vers une fin, à l'intérieur du samsâra. Cette spiritualité, que l'on peut caractériser comme une pratique dynamique et en mouvement, représente ce que Benedetta Silj a proposé dans son livre dédié à la paix :

Namkahi Norbu, maître contemporain de la tradition tibétaine Dzochen, dans ses livres et dans ses discours, remarque souvent la nécessité d'une pratique spirituelle capable aussi d'intégrer la dimension du mouvement. Qu'est-ce qu'il entend ? Il nous rappelle que notre vraie nature inclut le mouvement et qu'il nous faut travailler sans moralismes notre niveau énergétique en l'intégrant. Il s'agit d'une démarche différente par rapport à la méthode ascensionnelle, (importante elle aussi, mais parfois très présomptueuse, dichotomique et

culpabilisatrice), encouragée par d'autres styles spirituels : « Dans des traditions différentes, on fait des retraites très longues, qui durent des années. Aujourd'hui, cela est aussi à la mode en Occident. Des hommes, qui ont une femme et des enfants, quittent tous leur famille pour faire une retraite de trois ans. Parce que le maître les a convaincus qu'il s'agit de la meilleure chose. Ils pensent qu'après ils s'illuminent et qu'ils n'auront plus besoin d'aucune chose. Après trois ans, ils n'ont plus ni maison, ni femme, ni travail. Ils n'ont plus rien et que font-ils ? Peut-être, feront-ils une autre retraite ? Dans le Dzochen, en général, les retraites sont très courtes. Pourquoi fait-t-on une retraite ? Non pas pour s'illuminer, mais pour apprendre à traverser le samsâra ! Les pratiquants Dzochens n'ont aucune prétention à renoncer au samsâra. Parce que nous sommes dans le samsâra. Du reste, dans le monastère aussi on est dans le samsâra, il s'agit d'un niveau d'existence mondaine et matérielle. L'important est d'intégrer la pratique dans la réalité. Ainsi, le sens d'une retraite est celui d'apprendre à mieux plonger dans le samsâra ! »⁴⁵⁹.

Pour Pema aussi, la vie spirituelle devrait aider à affronter les choses de la vie, sans les fuir. On devra apprendre à aimer le samsâra, son mouvement changeant, apprendre à l'aimer avant tout à l'intérieur de soi-même, en écoutant les parties qui sont encore indistinctes, en les acceptant et en en ayant soin.

D'ailleurs, le film montre aussi comment les deux personnages sont confrontés à leur sexualité, à la passion amoureuse et charnelle. La sexualité est représentée dans ses formes diverses et intriquées, sublimes et terribles, joyeuses et inquiétantes. Pema et Tashi montrent ainsi deux manières particulières de vivre la spiritualité, mais aussi la sexualité, deux manières opposées. Vécue comme quelque chose qui est de la nature du péché, voire du diabolique, par Tashi : il semble que la sexualité est pour lui symbole de tout côté d'ombre, propre aux passions les plus destructrices et les plus indignes. Toutefois, la sexualité, en tant que symbole vivant, se charge aussi des valeurs et des sens. En premier lieu, on peut voir comment elle dépasse la sphère naturelle, biologique et reproductive, pour déboucher dans le domaine culturel, avec une fonction pour la plupart communicative et relationnelle, la plus puissante, et par conséquent, la plus redoutable. En effet, le transport érotique représente ce qui permet à l'amour de Pema et Tashi de naître et de grandir. Pendant les premières années de leur mariage, Pema et Tashi ne distinguent pas l'amour de la sexualité, mais reconnaissent en elle quelque chose qui peut substantialiser leur amour⁴⁶⁰. À l'ascétisme immobile, on substitue ce que, dans *Ama il prossimo tuo* (2011), Massimo Cacciari et Enzo Bianchi décrivent comme un amour qui est tel parce qu'il *se fait*, un amour qui arrive à consolider et à souder la relation entre deux amants, en dégagant un certain type de *Sophia*, une sagesse générative. En effet, sur le chemin de l'amour, le *Je* et le *Tu* gardent leur particularité et leur différence, mais ils créent ensemble leur devenir dans la fluidité de la vie. Ils engendrent un troisième : le *nous*. Il ne s'agit pas d'un amour passif ou d'un amour qui consomme l'objet aimé (par une simple passion), ni d'un amour qui contemple l'objet

⁴⁵⁹ Cf. B. Silj, *La pace non è un argomento. Gesti contemplativi per abbracciare la storia*, Milano, Ipoc, coll. « Philo », 2015, p. 72-73 (trad. pers.).

⁴⁶⁰ Cf. G. Sapienza, *L'arte della gioia*, Stampa Alternativa, 1998, trad. N. Castagné, *L'art de la joie*, Paris, Le Tripod, 2005.

aimé (par un amour idéaliste), mais d'un amour qui crée, d'un amour actif. Ainsi, dans *Le Banquet* de Platon l'amour est symbolisé par la figure d'Éros créatif, celui qui relie et qui crée des connexions. En effet, le poète tragique Agathon affirme que l'amour est un *poète* : l'amour détient une sagesse lumineuse (*lampra*), il fait chanter, il s'exprime musicalement. Et le poète est celui qui *fait* : le verbe grec *poiein* signifie créer, *faire*. Socrate reprend cette définition et l'amplifie. Plus exactement, il dit qu'Éros est sagesse, une forme particulière de *Sophia* qui renvoie au savoir-faire et au créer, au produire pour donner la vie. Il n'utilise pas le terme *poiein*, mais *tiktein* (engendrer, accoucher). Il s'agit d'un amour saisi dans le maximum de sa réalité concrète, un amour envers toutes les formes, de l'âme et du corps, qui grâce à sa capacité créative dépasse toute expression d'égotisme individuel, parce qu'il *engendre des connexions*.

En deuxième lieu, surtout dans le dernier discours de Pema, la sexualité assume aussi une fonction spirituelle, comme voie d'*individuation*. Comme on peut le lire dans les pages de l'œuvre de Guggenbühl-Craig, *Matrimonio. Vivi o morti* (2000), la sexualité représente le lieu privilégié pour l'élaboration du processus d'individuation. D'ailleurs, en le présentant dans son pouvoir à la fois paradoxal, magnétique et sacré, Nadia Fusini affirme que l'amour n'est pas rencontre des *mêmetés*, mais différence qui traverse les deux sujets qui n'ont pas d'identité sans cette différence :

Je ne pense pas à l'amour comme à une expérience nécessairement douloureuse, pathétique. Elle est sans doute une « passion », un affect qui ne veut pas entendre de raisons, et elle poursuit obstinée et tenace, une voie qui ne porte pas au bien, à l'utile, à l'avantageux ; elle décoche plutôt une attaque profonde de la structure fondatrice de la subjectivité, par un désir de l'anéantir, de s'en défaire... Mais en cela, exactement en cela, elle nous « éduque » ! [Il s'agit d'une] expérience, c'est-à-dire, qu'elle nous enracine en nous-mêmes, au moment précis où elle nous ouvre vers l'autre, et nous expose au dessaisissement. On est souverain seulement si on est capable d'une telle expropriation de soi. Lorsqu'on rencontre l'autre, je rencontre la fin de mon vouloir : je ne veux plus mon vouloir, mais avec la passion de mon vouloir brisé, je désire le vouloir de l'autre. Dans l'amour je fais ainsi expérience de ce qui me transcende : voici l'érotisme⁴⁶¹.

En troisième lieu, la sexualité pour Pema renvoie aussi à une vision qui possède certains caractères du numineux, elle représente une véritable expérience religieuse parce que, même si cette énergie peut posséder et détruire le sujet, « il ne s'agit pas seulement d'une activité inoffensive de type biologique, mais d'un symbole pour quelque chose qui est connecté au sens de notre vie, à notre désir et à notre chagrin pour le divin⁴⁶² ». Elle ouvre au mystère de l'un qui devient trois, au mystère de l'un qui devient partie du Tout, sans jamais réduire le deux à l'un.

Évidemment, en présentant ces deux perspectives, celle de Tashi et de Pema, on n'a pas essayé de proposer une opposition dualiste entre âme et corps, entre le vital et le spirituel. Il s'agit pour nous de saisir les extrêmes parce que, comme le dirait Siegfried Kracauer, la réalité ne peut être comprise

⁴⁶¹ Cf. N. Fusini, *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*, Roma, Donzelli Editore, 1995, p. 22 (trad. pers.).

⁴⁶² Cf. Guggenbühl-Craig, *Matrimonio. Vivi o morti*, Moretti e Vitali, coll. « Amore e Psiche », 2000, p. 124 (trad. pers.).

qu'à partir de ses extrêmes. Selon cette optique, on peut envisager une soif nostalgique de l'universel, un désir de béatitude, et une passion du particulier. Dans les deux cas il y a un vice, non pas au sens de la faute morale ou du péché, mais au sens de la prudence aristotélicienne qui nous invite à éviter l'excès. Dans la démesure, dans l'*hybris*, est impliquée l'ignorance du sens, comme désorientation ou aliénation qui cause une souffrance. On peut recomposer ses propres fractures, en faisant dialoguer conscience et inconscience, la force et le sens, en délivrant l'énergie positive de la poussée latente, lorsque cela est possible. On pourrait aussi réaliser une relation moins soufferte et irritée avec le corps et le désir (voire avec la nature), tout en assumant les limites du *logos*, qui conduit à découvrir la sacralité du monde dans la vulnérabilité des relations, où demeure la possibilité de grandir et de changer, de transcender ses propres limites. Comme on l'a vu dans les analyses de l'œuvre de Ricœur, il s'agit pour lui de relier le féminin et le masculin, le spirituel et le sexuel, selon un parcours qui est personnel, mais qui peut s'accomplir dans et par la relation. Toutefois, ce parcours n'est pas toujours victorieux, mais il demande aussi de dénouer les liens qui sont encore immatures et qui bloquent le voyage, comme il arrive pour Tashi et Pema. En effet, cette intégration, psychique et personnelle, réclame que l'on ait interrogé sa propre vie, pour ne pas projeter sur l'autre ses limites, ses peurs, ses désirs indiscriminés, afin d'atteindre la capacité de se respecter sans pour autant annuler les différences, en soutenant ses propres procès créatifs particuliers. En effet, l'homme vit entre le ciel et la terre, entre le vital et le spirituel, entre le yin et le yang, mais il peut opérer des médiations, perpétuellement. Il ne s'agit pas d'une voie moyenne, mais d'une *non-dualité*, d'une double perspective par laquelle réaliser une connivence synchronique des deux pôles opposés. Un parcours personnel, mais que seul l'amour peut réaliser. En effet, comme l'affirme B. Nante : « Le mystère de l'amour est le plus élevé parce qu'il permet l'intégration de ce que l'on ne connaît pas, voire de ce qui n'est pas connaissable⁴⁶³. »

L'amour permet de réaliser une intégration entre le haut et le bas, entre le ciel et la terre, pour engendrer la vie elle-même ; une vie qui se révélera toujours supérieure à l'amour lui-même. Dans des termes symboliques, propres aux archétypes, on pourrait affirmer que la sexualité masculine, qui tend à la terre (une sexualité phallique), peut dialoguer avec une sexualité féminine, qui tend au ciel (la sexualité de la Grand-Mère). De même que la spiritualité féminine, qui tend à la terre (l'empathie qui cherche le contact et privilégie le particulier), peut dialoguer avec une spiritualité masculine, qui s'élève à l'universel et à l'idéal (en créant une distance rationnelle). Donc, même si la sexualité et la spiritualité sont des dimensions autonomes qui existent par soi, en tant que ce couple d'opposés, ils ont besoin l'un de l'autre. Nous pouvons conclure ce voyage à travers les troubles et les joies de Tashi et Pema avec un des passages présentés par Jung dans l'œuvre autobiographique qu'il réalisa entre

⁴⁶³ Cf. B. Nante, *Guida alla lettura del Libro Rosso di C.G. Jung*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, p. 326 (trad. pers.).

1913 et 1930, à travers la méthode de l'imagination active. Dans le « Cinquième Sermon aux morts », du *Livre Rouge*, Philémon affirme que :

Le monde des dieux se spécifie en la spiritualité et la sexualité. Les dieux célestes se révèlent dans la spiritualité, les chtoniens dans la sexualité. La spiritualité conçoit et saisit. Elle est féminine et c'est pourquoi nous l'appelons la MATER CŒLESTIS, la Mère céleste. La sexualité engendre et crée. Elle est masculine, et c'est pour cela que nous l'appelons PHALLOS, le Père chtonien. La sexualité de l'homme est plus chtonienne, la sexualité de la femme est plus spirituelle. La spiritualité de l'homme est plus céleste, elle tend vers quelque chose de plus grand. La spiritualité de la femme est plus chtonienne, elle tend vers quelque chose de plus petit. [...] Que chacun aille à la place qui est la sienne. L'homme et la femme deviennent diables l'un par l'autre s'ils ne séparent pas leurs chemins spirituels, car l'essence de la Créature, c'est la différenciation. [...] L'homme et la femme deviennent diables l'un par l'autre s'ils ne séparent pas leur sexualité. [...] C'est pourquoi personne n'échappe à ces démons. Vous devez les considérer comme des démons et comme une affaire qui vous est commune et un danger qui vous est commun, comme un fardeau commun dont la vie vous a chargé. [...] Que chacun se subordonne à l'autre dans la communauté, afin que la communauté soit maintenue, car vous avez besoin d'elle. Que chacun se place au-dessus de l'autre dans l'être-unique, afin que chacun accède à soi-même et évite l'esclavage. La retenue fera loi dans la communauté, la prodigalité fera loi dans l'être-unique. La communauté est profondeur, l'être-unique est hauteur. La juste mesure dans la communauté purifie et conserve. La juste mesure dans l'être-unique purifie et complète. La communauté nous donne la chaleur, l'être-unique nous donne la lumière⁴⁶⁴.

⁴⁶⁴ Cf. C.G. Jung, *Le Livre rouge. Liber Novus*, Édition établie, introduite et annotée par S. Shamdasani, trad. P. Deshusses, V. Liard, C. Maillard, F. Malkani, L. Portes, Paris, L'iconoclaste/Compagnie du Livre Rouge, 2011, p. 352-353.

TROISIÈME PARTIE

LA SYMBOLIQUE DU MAL : *FUREUR, SYMBOLE, VALEUR*

*Tes paroles m'ont laissé à moi-même et à mes doutes. Et je me suis donc mangé moi-même.
Et c'est pourquoi, o ΦΙΛΗΜΩΝ, tu n'es pas un chrétien, car tu te nourris de toi-même
Et tu forces les hommes à faire de même. [...] Le Christ a rendu les hommes cupides,
Car depuis ils attendent de leurs sauveurs des cadeaux sans contrepartie.
Offrir est tout aussi infantile que rechercher le pouvoir.
Qui offre s'acquiert du pouvoir. La vertu généreuse,
Qui offre, est le manteau bleu céleste du tyran.
Tu es sage, ô ΦΙΛΗΜΩΝ, car tu n'offres pas.
Tu veux que ton jardin fleurisse
Et que chaque chose grandisse
À partir d'elle-même.
(C.G. Jung, *Le Livre Rouge*, p. 316)*

1. La Symbolique du mal : la vision « éthique » et la vision « tragique » du mal

Dans la conclusion de *L'Homme faillible*, Paul Ricœur a épuisé toutes les ressources de la description phénoménologique : le discours philosophique a atteint ses dernières possibilités et ses conséquences ultimes. Sans renoncer à la réflexion philosophique, notre auteur a reconnu sa spécificité et ses limites, en parvenant à envisager le décalage qui sépare la description phénoménologique, eidétique ou empirique, de l'expérience humaine concrète : entre la simple possibilité du mal, représentée par la faillibilité et formulée par l'analyse phénoménologique, et la réalité effective de la faute, témoinnée par l'histoire, on se heurte à un hiatus insurmontable et insaisissable par la seule réflexion philosophique. Ainsi, en tant que synthèse et médiation imparfaite entre les différentes polarités qui caractérisent l'homme toujours situé sur la frontière où l'infini lutte sans cesse avec le fini, l'empirique de la faillibilité doit glisser vers une méditation différente, caractérisée surtout par sa valeur éthique. En dépit de la puissance énigmatique par laquelle il s'impose dans ses différentes manifestations, le mal représente la question primordiale que l'individu doit affronter, la question urgente qui accable le discours sur la volonté et sur la liberté humaine. Donc, si dans *Le Volontaire et l'involontaire* la faute a été mise entre parenthèses, tandis que dans *L'Homme faillible* elle a été envisagée comme un « corps étranger⁴⁶⁵ », retracé au-delà d'une anthropologie de la disproportion concernant le mal comme simple possibilité, dans *La Symbolique du mal* la faute prend enfin le relais sur l'ensemble de l'analyse. Bien qu'elle représente une expérience angoissante et impénétrable, cette thématique a été placée au cœur de ce dernier tome de la *Philosophie de la volonté*. Comme le fait Mario Cinquetti, on peut aussi affirmer que la question du mal évoque un « défi sans pareil⁴⁶⁶ », un nœud inévitable de l'itinéraire philosophique de Ricœur, une des questions les plus essentielles de sa pensée et de sa vision du monde. De *La Symbolique du mal*, en passant par de nombreuses études sur la douleur et la souffrance, présentées dans *Le Conflit des interprétations* (1969) et dans *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*⁴⁶⁷ (1986), jusqu'à parvenir à *Soi-même comme un autre* (1990), la question du mal influence et modifie substantiellement la tentative de notre philosophe de décrire le sujet qui perpétuellement et quotidiennement tente de façonner et d'inventer le sens de son vivre⁴⁶⁸. Par conséquent, comme

⁴⁶⁵ P. Ricœur affirme que : « La faute reste un corps étranger dans l'eidétique de l'homme. [...] *La faute est l'absurde* », cf. VI, p. 44-45.

⁴⁶⁶ Voir M. Cinquetti, *Ricœur e il male. Una « sfida » per « pensare altrimenti »*, Torino, Seneca, 2005.

⁴⁶⁷ Voir P. Ricœur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986. Ce petit livre est le texte d'une conférence de Ricœur à la Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne en 1985. Il est publié aussi dans P. Ricœur, *Lectures 3, op. cit.*, p. 211-233.

⁴⁶⁸ Il faut préciser qu'à partir de 1960 la confrontation avec la psychanalyse freudienne et l'approfondissement de la métapsychologie de l'inconscient, ainsi que de la technique psychanalytique, permettront à Ricœur d'envisager plutôt le

Ricœur le déclare dans la conclusion de *L'Homme faillible* :

Cet écart entre la possibilité et la réalité se reflète dans un écart semblable entre la simple description anthropologique de la faillibilité et une éthique ; la première est en deçà du mal, la seconde trouve l'opposition réelle du bien et du mal. La présupposition la plus fondamentale de toute éthique est en effet qu'il y a déjà clivage du valable et du non-valable et que l'homme est déjà capable du double : du vrai et du faux, du bien et du mal, du beau et du laid ; l'objectivité elle-même, qui dans la perspective transcendantale était simplement l'unité du sens et de la présence, devient, dans une perspective éthique, une tâche, qui peut être atteinte ou *non*⁴⁶⁹.

Le mal représente l'expérience la plus énigmatique et la plus scandaleuse que l'homme soit obligé d'affronter, parce que cette question n'est pas imputable à une logique linéaire de cause à effet. Plus particulièrement, comme on l'a déjà déclaré, la phénoménologie empirique se heurte inévitablement à une aporie qui marque la limite au-delà de laquelle on ne peut plus avancer : si la disproportion détermine la finitude et la faiblesse de l'homme qui ontologiquement ne coïncide pas avec soi-même, si elle cause l'entrée du mal dans l'histoire, toutefois, le mal ne peut être commis que parce qu'il est déjà là ; le mal se pose depuis toujours, avant l'homme. Ainsi, dans *La Symbolique du mal*, notre auteur tente d'examiner toutes les implications enfermées dans cette aporie, en essayant d'envisager le mal que l'homme commet de manière libre mais que, en même temps, il subit injustement. On pourrait aussi affirmer qu'une autre question s'impose à sa pensée : si l'on envisage aussi la dimension du mal par rapport à l'involontaire, selon les termes d'une destinée à laquelle l'homme est relativement soumis, pourquoi ce destin doit-il être vécu comme une faute ? En effet, comme le constate Ricœur :

Or tous ces aspects de destin, parce qu'ils sont impliqués dans la liberté et non opposés à elle, sont nécessairement éprouvés comme faute. C'est moi qui fait lever l'Inéluctable, en moi et hors de moi, en développant mon existence. Ce n'est plus alors une faute en un sens éthique, au sens d'une transgression de la loi-morale, mais en un sens existentiel : devenir soi-même, c'est échouer à réaliser la totalité, qui pourtant demeure le but, le rêve, l'horizon et que l'Idée de bonheur indique. Parce que le destin appartient à la liberté comme la part non choisie de tous nos choix, il doit être éprouvé comme faute⁴⁷⁰.

Pour répondre à ces deux questions, il faut essayer de prendre conscience de cette expérience vécue de la faute. Plus particulièrement, Ricœur parcourt la voie qui sépare l'*arkhè* de la faute, cet impensé de la pensée, du *telos* de la transcendance, cette terre jamais atteinte mais toujours convoitée. Il présente une analyse approfondie, conduite à partir de différentes notions : la motivation et la

problème de la souffrance (surtout la souffrance infligée par l'homme sur l'homme) que celui de la faute, en refaçonant de manière décisive sa réflexion initiale sur le mal. Comme il l'affirme dans son autobiographie intellectuelle : « Par moi, le passage par Freud fut d'une importance décisive », pour « la moindre concentration que je lui dois sur le problème de la culpabilité, et une plus grande attention portée à la souffrance imméritée », cf. P. Ricœur, RF, p. 37.

⁴⁶⁹ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 158.

⁴⁷⁰ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 447.

tentation, le choix libre et la disposition, le mal commis (*mail-agi*) et le mal souffert (*mal-pâti*), la faute morale et l'innocence originaire. Le philosophe, de même que le théologien, ainsi que le psychanalyste et l'homme politique, doivent se confronter, et parfois se heurter, à ces notions qui osent dire l'expérience du mal, sans en réduire la densité ni l'ambiguïté, parce que ce n'est que dans leur horizon de signification que l'on peut situer les piliers qui soutiennent et qui permettent d'articuler, avec une certaine cohérence, la complexité de la condition humaine. En particulier, notre philosophe observe que dans la vision éthique du monde, d'origine judéo-chrétienne, on parvient à faire coller la faute provoquée par un péché dont l'homme est le responsable à la souffrance causée par un mal subi, qui place l'homme face à l'iniquité existentielle qu'aucune transcendance ne peut ni justifier ni consoler.

Certainement la liberté est-elle le lieu où le mal peut être interrogé et dénoncé, mais elle ne peut pas pour autant renier le caractère tragique ou passif de l'expérience. En effet, le mal est l'ennemi contre lequel la liberté peut exhiber ses capacités par un combat mené sur un champ de bataille qui en détermine les obstacles et les limites, qui ne sont pas toujours franchissables. La liberté peut affronter le mal dans un corps-à-corps par lequel les différents ordres de réalités se mélangent, entre capacité et impossibilité, entre courage et acceptation, entre une pensée qui peut atteindre la compréhension et une pensée qui, au contraire, échoue face à ce qui lui échappe et lui échappera toujours. C'est pourquoi la liberté est engagée dans un *drame existentiel*, même si dans ce drame est cachée toute possibilité de réaliser une vie authentique et de rejoindre ainsi la paix de l'âme. Et pour la même raison, la liberté est engagée dans un *drame culturel*, vécu par le sujet lorsqu'il tente de dépasser ses propres limites ou lorsqu'il expérimente l'annihilation de son « je », en perdant tout espoir de trouver un sens. Un drame qui est aussi un risque, dont l'enjeu est la vie ou la mort ; un drame qui est aussi une possibilité, dont l'enjeu est la réalisation d'un sens et d'un soi intégral, capable d'éviter autant la vanité d'un orgueil prométhéen que la rigidité d'un « je » clos sur lui-même et sur son inertie.

Ce drame confronte inévitablement à des expériences écrasantes, lorsque la fureur inéluctable du non-sens risque de se répandre sur toute capacité humaine, en corrompant et en consommant tout geste et toute parole, jusqu'à tomber dans le silence qui n'a aucune résonance, aucune tonalité, mais qui s'exprime comme une manifestation nue du désespoir le plus total. Expériences qui ne peuvent pas être évaluées selon les critères de mesures universelles, par des concepts aptes à en rendre la quantité et l'intensité. Le mal arrive comme une tempête, une tourmente qui brise et disperse la même unité, du temps et de l'espace, de la personne, parce qu'il se présente comme la négation du sens. Il s'exprime avec le pouvoir destructeur propre à l'irrationnel, par nature « dis-semblable, diabolique,

c'est-à-dire dispersion, division⁴⁷¹ ». Par conséquent, le mal lance un défi contre l'unité de l'expérience subjective et ne peut faire l'objet d'aucune analyse phénoménologique ou spéculative, parce que non réductible à une généralisation et à une catégorisation abstraite : « Il n'y a pas de système du mal ; le mal est à chaque fois l'uniquement unique⁴⁷². »

Aussi Wittgenstein avait opté pour le *silence*, car la pensée opérative et le langage logique ne peuvent pas exprimer l'expérience du mal sans tomber en contradiction. Et pourtant, ce geste de refus, par lequel on ne peut pas approcher la dimension éthique propre à l'expérience du mal, parvient jusqu'à une scission inexorable du soi avec soi-même. En effet, face à cette impossibilité de franchir rationnellement la limite imposée par l'expérience du mal, un sentiment d'angoisse et de dispersion survient. C'est pourquoi, même s'il reconnaît les limites de la pensée rationnelle, Ricœur n'affirmera jamais que le mal représente « ce dont on ne peut pas parler⁴⁷³ », ce sur quoi « il faut garder le silence⁴⁷⁴ ». On peut encore reconquérir une parole, la seule capable de se confronter à l'impensable : cette parole est celle du symbole, installée dans une *construction du sens* tendanciellement infinie. Et c'est exactement cette constatation qui sollicitera un travail herméneutique, une herméneutique des symboles : envisagée comme une descente dans les signes et dans les traces que l'humanité a laissés au cours de son histoire, en déterminant l'inconscient collectif ; conçue comme une œuvre archéologique qui, en creusant autant que possible, recherche dans l'autre les fondements de son propre soi ; pratiquée comme une mise en relation qui permet l'ouverture vers un sens encore à venir et qui, malgré tout, garantit l'unité d'une existence autrement fragmentée et tourmentée⁴⁷⁵. D'ailleurs, cette *méthode* herméneutique – entendue dans cette première phase de la pensée ricœurienne comme une interprétation de la « double intentionnalité » des paroles – contient en germe le même *chemin* que l'homme peut entreprendre : Ricœur affirme qu'à travers les symboles il faut avoir le courage de regarder le mal à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur de soi-même, en traversant les conflits qui inévitablement s'engendrent entre son aspiration universelle et sa nature individuelle. D'une part, il s'agit de confronter sa propre vision du monde au patrimoine collectif de l'humanité, pour la plupart inconscient, mais qui est donné à l'homme à travers les symboles et les narrations mythiques qui portent sur le mal. D'autre part, il s'agit de *descendre* : il faut tout d'abord accepter que le bien, ainsi que la justice et la vérité, ne sont pas totalement en notre

⁴⁷¹ Cf. P. Ricœur, *La Critique et la conviction*, op. cit., p. 168.

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 112.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ Comme Ricœur, Luigi Pareyson (1918-1991) propose une « herméneutique du mythe », lorsqu'il se confronte à la problématique du mal : « La philosophie a voulu “comprendre” le mal et la douleur, mais, en partie à cause de la radicale incompréhensibilité qui caractérise ces réalités négatives, en partie à cause du type de rationalité avec lequel elle les a abordées, elle n'a fait que les annuler et les supprimer. » Cf. L. Pareyson, *Ontologia della liberta. Il male e la sofferenza*, trad. et préfacé G.A. Tiberghien, *Ontologie de la liberté. La souffrance et le mal*, Paris, Éditions de l'Éclat, coll. « Philosophie imaginaire », 1998, p. 121.

pouvoir. Enfin, il faut *descendre* pour pouvoir, en quelque manière, *remonter* : reconnaître qu'« on n'a pas le pouvoir de contrôler le mal », le comprendre par un geste d'humilité – comprise ici dans le sens profond d'*humilitas*, en tant qu'attitude intérieure exercée et pratiquée au quotidien. Il faut donc montrer qu'à travers l'analyse des symboles du mal (mais aussi des symboles du salut), il ne s'agit plus de trouver l'origine du mal (de reconstruire la réalité), mais de construire une autre image de la réalité, d'imaginer un rapport différent au monde, comme le dirait Benjamin. Dès lors, on observera comment pour Ricœur la possibilité de vivre selon une liberté mûre, capable d'intégrer le destin et le projet, le discours et la vie, ainsi que l'expression mutuelle du sens et de la force, de la plus élevée à la plus infime, de la plus passionnelle à la plus spirituelle, réclame une spéculation capable de relier l'éthique au caractère tragique de l'expérience humaine, sans le renier.

D'ailleurs, *La Symbolique du mal* fait dialoguer la philosophie avec la tradition spirituelle et avec les récits mythiques par lesquels le mal a été narré pendant les siècles. Dans ces récits ont aussi été transmises les différentes visions du monde qui ont permis à l'homme de faire face aux expériences-limites, mais qui ont de même influencé sa manière de penser et d'agir à l'intérieur de son espace vital, sa manière de se sentir et de se comprendre. Ainsi, en renonçant à une philosophie placée au commencement de la réflexion et épurée de tout postulat de départ, Ricœur introduit une contingence radicale dans le discours philosophique. En particulier, il remarque que la question philosophique concernant le mal est déterminée de manière historique et géographique par son origine grecque et juive, qui constituent sa première mémoire philosophique : « C'est pourquoi l'histoire de la conscience de faute en Grèce et en Israël sera constamment notre référence centrale : c'est notre plus "proche" origine, dans cette économie spirituelle de la distance⁴⁷⁶. » À partir d'ici, on sera conduit à travers différentes lectures des symboles et des mythes, propres à la tradition grecque et à la révélation biblique, à travers un voyage méditatif, descriptif et interprétatif qui *tournera autour* de l'abîme de la souffrance, de l'erreur et de l'injustice, autant sur le plan individuel que sur le plan collectif, autant sur le plan psychique que sur le plan culturel.

Ce détour long et nécessaire, à travers les symboles et les mythes que la culture a mis et met à disposition, marque un des tournants les plus significatifs de la pensée de Ricœur : de la phénoménologie existentielle à une phénoménologie herméneutique. Cette déviation représente la condition indispensable pour l'élaboration d'une anthropologie philosophique à laquelle notre auteur a déjà consacré le tome précédent. En effet, cela lui permettra de défendre la thèse selon laquelle une conscience immédiate et transparente du sujet par rapport à soi-même est impossible en termes absolus. Comme il l'affirmera dans son *Autobiographie intellectuelle* : « C'était à l'occasion d'un problème déterminé, celui de la volonté mauvaise, que j'avais pris conscience une première fois de

⁴⁷⁶ Cf. P. Ricœur, FC-HF, p. 183.

la condition générale de la compréhension de soi⁴⁷⁷. » Même s'il ne développe cette intuition que dans les œuvres successives, il atteste déjà que la conscience ne peut se saisir qu'à travers une confrontation longue et continue avec « les signes déposés dans sa mémoire et son imaginaire par les grandes cultures⁴⁷⁸ ». Selon cette appréciation, le sujet doit entreprendre un voyage de circumnavigation, un voyage passionné à travers les symboles et les mythes, à la recherche de ses origines, mais aussi d'un sens à venir. Un voyage qui, avant tout, demande d'avancer, patiemment, pour reconnaître et élaborer un savoir qui, même s'il ne sera jamais abouti, peut soigner et soulager la douleur, la fatigue. En effet, dans cette première œuvre herméneutique relative au mal et à la faute, on découvrira que l'homme est convoqué face à ses limites, placé à la fois face aux mystères de son existence et face à sa responsabilité. Les dimensions tragiques de la vie se présentent dans leur nécessité, sous le signe du *scandale* et aussi de la *faute*, mais elles permettent à la conscience de sortir d'elle-même et de se perdre, pour enfin se retrouver dans un parcours qui tend vers sa propre croissance, selon un niveau plus mûr et, surtout, plus profond.

Ainsi, Ricœur se consacre à la traduction de ces symboles et de ces récits mythiques, afin de les rendre plus compréhensibles, en réactivant leur fonction narrative. Surtout, il s'agit pour lui de réactiver leur pouvoir dans l'élaboration du processus de formation personnelle que chacun peut accomplir, en se confrontant à l'universalité de la condition humaine, qui lie tous les hommes dans une communauté de destin. En effet, le mythe, ainsi que le symbole, se font véhicules des deux, dans une compréhension qui réunit le subjectif et l'objectif, le singulier et le collectif. Ils ont le pouvoir de manifester et de réaliser, chez le lecteur, un mouvement dirigé tantôt vers l'extérieur tantôt vers l'intérieur d'une transformation profonde et constitutive de l'individu. Ainsi, en confrontant le monde du texte au monde du lecteur, cette herméneutique du sujet relie la compréhension du texte à la compréhension de soi-même.

Toutefois, il faut tout suite souligner que Ricœur ne propose pas une vision éthique du monde parce que, s'il hérite de la médiation sur le mal de Nabert, afin de garantir et amplifier la notion de liberté, il refuse aussi toute interprétation moraliste⁴⁷⁹. Pour ce faire, il montre tous les dangers et toutes les apories, ainsi que les paradoxes et les incohérences engendrées par une démarche éthique vis-à-vis de la question du mal. En particulier, notre philosophe critique la tentative de Nabert d'expliquer le mal à travers la liberté seule, en faisant correspondre le mal à la finitude humaine. Selon cette vision, la liberté humaine est établie et assurée, au-delà de toute vision déterministe ou fataliste mais, irrémédiablement, le mal rentre dans le monde avec l'homme, à cause de l'homme.

⁴⁷⁷ Cf. P. Ricœur, RF, p. 40.

⁴⁷⁸ Cf. P. Ricœur, RF, p. 30.

⁴⁷⁹ Voir J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943, 2^e éd., avec une préface de P. Ricœur, Paris, Aubier, 1962. De Ricœur voir aussi, *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955.

Dès lors, une vision anthropologique et juridique réglera la conduite éthique de l'homme, selon le système de la peine pour une faute commise et de la rétribution pour un bien accompli. Une vision morale du monde, « selon laquelle l'Histoire est un tribunal, les plaisirs et les douleurs une rétribution, Dieu lui-même un juge⁴⁸⁰ », régira toute pratique et toute conduite de vie, publique ou privée, sacrée ou profane. La faute deviendra le chiffre de l'existence humaine, car elle sera le seul levier par lequel *légitimer et justifier* le mal, qu'il soit agi ou subi. En effet, la même souffrance, ainsi que la douleur, seront incorporées à l'intérieur de cette vision et comprises comme l'effet d'un châtement que l'homme subit afin de purger une faute perpétuée. Cette vision éthique du monde, depuis son origine judéo-chrétienne en Occident, a caractérisé la manière d'entendre le mal.

Ricœur reconnaît l'importance de cette vision qui sauvegarde la liberté et la responsabilité humaine individuelle, mais il estime nécessaire d'en prévenir les risques. En effet, selon le paradigme de la rétribution, « toute souffrance est méritée parce qu'elle est la punition d'un péché individuel ou collectif, connu ou inconnu⁴⁸¹ », tout mal appartient à l'ordre moral. À partir du déploiement du savoir qui tente de rationaliser le *mythe de la faute*, il a été affirmé que tous ceux qui souffrent sont en train d'expier un péché et cela aurait dû, en quelque manière, les conforter. Ainsi, la gnose a envisagé la spéculation sur le mal comme un savoir global qui justifie la souffrance et qui vise la libération de la lumière des ténèbres, à partir de l'expiation du péché. En particulier, elle s'est développée à partir de la question suivante : « D'où vient le mal ? » (*Unde malum ?*). D'ailleurs, en s'opposant à la gnose pour infirmer l'apparence d'un mythe rationalisé, la théodicée a contribué à diffuser une formulation morale du mal : le problème du mal concerne la sphère de la volonté humaine, du libre arbitre. C'est pourquoi la même réaction agnostique peut être insérée dans ce cadre moral du monde et de la vie car, comme le déclare S. Augustin dans le *Contra Fortunatum*, qu'il soit *peccatum* o *poena*, le mal représente une rétribution à une faute commise. Bref, dans les différents niveaux d'élaboration du « mythe rationalisé », un principe restera constant : la rétribution s'applique pour mesurer la peine par rapport au degré de culpabilité de chacun. Toutefois, au cours des siècles, toute vision éthique a, paradoxalement, rationalisé le mal jusqu'à parvenir à une dimension supra-individuelle de la faute : la doctrine du « péché originel ». Cela rend le mal compréhensible et imputable à une vision anthropologique par laquelle l'homme peut et doit interroger son attitude, sa responsabilité, son pouvoir-faire. Toutefois, on peut se demander comment la souffrance injuste pourrait être intégrée ou assimilée à l'intérieur d'une conception de la faute relative au mal moral et juridique (le péché, justement). Pour tenter une réponse, Ricœur étale et explique les différents niveaux ou stades par lesquels la vision du mal s'est développée : de la conception mythique, en passant par le stade de la

⁴⁸⁰ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 448.

⁴⁸¹ Cf. P. Ricœur, M, p. 30 ; voir aussi *Lectures 3, op. cit.*, p. 216.

spéculation relative à une certaine sagesse ou à la gnose, jusqu'à aboutir au stade de la théodicée. Surtout, il tente de refuser toute théodicée et toute tentative de rationaliser le mal. Car, comme il l'écrira :

Plus gravement, Augustin et Pélagie, en offrant deux versions opposées d'une vision strictement morale du mal, laissent sans réponse la protestation de la souffrance injuste, le premier en la condamnant au silence, au nom d'une inculpation en masse du genre humain, le second en l'ignorant, au nom d'un souci hautement éthique de la responsabilité⁴⁸².

En effet, la souffrance implique aussi le mal que l'on subit et qui ne dépend pas de sa propre volonté. L'homme subit et souffre aussi la douleur causée par les choix des autres, ou par la condition existentielle marquée et traversée par des dichotomies inconciliables, par la maladie ou l'infirmité mentale, par la séparation douloureuse ou par les crises relatives à ses âges évolutifs, par les morts symboliques ou par les morts réelles, qu'il s'agisse de sa propre mort ou de la mort d'autrui. Sans doute, pour Ricœur il n'y a pas de système du mal, car il « est impossible de comparer les formes du mal, de les totaliser⁴⁸³ ». Au contraire, c'est la confusion de ces expériences si diverses qui concourt à faire du mal une énigme. Ainsi, l'auteur s'engagera dans la description de ces différentes expériences, de même que de diverses notions qui tentent de les exprimer, en soulignant et en approfondissant les divergences : le péché (le mal moral, la faute commise et le blâme provoqué dans le jugement d'autrui), la souffrance (le mal pâti, la victime, la lamentation et la doléance) et la mort. À travers cette analyse minutieuse, Ricœur conclura que la liberté humaine ne peut pas résorber le mal sur ses différentes formes sans aucun résidu.

D'ailleurs, il ne s'agit pas seulement de distinguer le mal-subir ou le mal-agir parce que, lorsqu'on enquête sur la faute commise, on peut voir que le coupable se perçoit, simultanément, comme le responsable et comme la victime, en tant que sujet et objet de ses choix, dans une vision de soi-même totalement aliénée. Comme on peut le voir dans *Crime et Châtiment* de Fiodor Dostoïevski, ou de manière transversale dans les analyses du *Concept de l'angoisse* et de *La Maladie à la mort* de Kierkegaard⁴⁸⁴, le coupable qui s'avoue comme tel montre le caractère à la fois dramatique et irréductible propre à cette expérience de faute qui emprisonne dans des sentiments de peur et d'angoisse, de désespoir et de terreur. Le coupable se reconnaît responsable de sa propre faiblesse et de sa propre défaite et, en même temps, il se perçoit comme en proie à un mal qui le vainc et qui le porte à faillir, comme s'il était subjugué par une puissance aveugle et extérieure à lui-même.

⁴⁸² Cf. P. Ricœur, M, p. 38 ; voir aussi *Lectures 3, op. cit.*, p. 220.

⁴⁸³ Cf. P. Ricœur, *La Critique et la conviction, op. cit.*, p. 168.

⁴⁸⁴ Voir P. Ricœur, « Kierkegaard et le mal (1963) », dans *Lectures 2, op. cit.*, p. 15-28 ; du même auteur voir aussi « Philosopher après Kierkegaard (1963) », *ibid.*, p. 29-45.

D'ici, surgit le problème de comprendre comment le libre arbitre est aussi une liberté coupable, de même qu'une liberté serve et soumise à l'involontaire :

C'est un aspect tragique de l'existence que l'histoire de la conscience de soi ne puisse commencer par la sympathie stoïcienne, mais doive débiter par la lutte du maître et de l'esclave et que, une fois atteint le consentement à soi et à l'universel, elle doive à nouveau s'enfoncer dans la division de soi avec soi-même⁴⁸⁵.

Cela signifie que pour Ricœur la finitude humaine est le lieu, la possibilité et le pouvoir du mal, mais qu'elle n'est pas le mal. S'il y a faute, celle-ci n'est pas pour autant une faute originaire, mais une faute qui parvient après une innocence originaire. Toutefois, la raison ne peut pas saisir l'angle mort de ce passage par lequel l'homme se détermine à la fois comme un sujet libre qui peut choisir le bien ou le mal, mais aussi comme un sujet ensorcelé, asservi et assujéti au mal, à la souffrance et à l'erreur. Comment peut-on dénouer cette complexité sans la réduire à la simple abstraction, sans réduire les dichotomies de la pensée aux dichotomies existentielles ? Si la vie vit la complexité dans la simultanéité, au contraire, la pensée la vit dans la simple opposition diachronique. En effet, comme Ricœur l'écrira aussi dans son essai *Le Mal*, cette problématique met en question « un mode de penser soumis à l'exigence de cohérence logique, c'est-à-dire à la fois de non-contradiction et de totalité systématique⁴⁸⁶ ». Le passage d'une vision éthique à une vision qui essaye d'intégrer aussi le tragique du mal est donc analogue au mouvement philosophique qui atteste l'échec définitif de la spéculation visant à atteindre l'origine du mal. Toutefois, même si l'auteur ne tente pas de répondre à la question gnostique (*unde malum ?*), il ne tombe pas dans une défaite totale, parce qu'il corrige le regard de sa philosophie : le mal n'est plus seulement une question morale, mais une question existentielle, l'impensé, le fonds pré-philosophique d'où surgit la réflexion même. Ricœur reconnaît que le problème du mal est comme une « invitation à penser moins ou une provocation à penser plus, voire à penser autrement⁴⁸⁷ ». Par conséquent, l'étude du mal prend une courbure importante, en provoquant un bouleversement de la pensée spéculative, tournée vers l'origine et prvenant au questionnement de l'action tournée vers l'avenir. C'est-à-dire : que peut-on « faire *contre* le mal ?⁴⁸⁸ ». Que peut-on faire contre la souffrance qui nous emporte et qui nous rend à la fois victime coupable et victime innocente ? On verra que c'est ici que la pratique philosophique assume son rôle de « vie philosophique », pour celui qui accepte de *philosopher*, en se confrontant à ce défi : c'est ici que la philosophie devient une manière de vivre et de s'interroger, en tant qu'instrument de la pensée et repère d'une métamorphose insoupçonnée.

⁴⁸⁵ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 446-447.

⁴⁸⁶ Cf. P. Ricœur, M, p. 19.

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

⁴⁸⁸ Cf. P. Ricœur, M, p. 58.

En essayant de donner une réponse créative, plutôt qu'une solution conceptuelle à ces questions, lorsqu'il suspend ce modèle théorique et ce type de formulation morale, Ricœur mène l'analyse dans le lieu le plus intime de la vie, pour en saisir d'autres stratifications, autrement inaccessibles par une logique enracinée dans une vision du mal qui tourne autour du paradigme de la faute commise et de la peine méritée. Et surtout, il ne s'interroge plus sur l'origine du mal, mais il tourne son regard vers l'avenir, poussé par l'idée d'une tâche à accomplir, parce que l'éthique consciente de sa limite est impliquée dans la dynamique de la décision et de l'action, dans laquelle celui qui tente de devenir soi-même est engagé. Dès lors, l'éthique doit reconnaître aussi une dimension pré-éthique et une dimension hyper-éthique de l'existence, en prenant en charge le mystère que l'on ne peut ni *dire* ni *nommer*, que l'on ne peut pas non plus regarder, parce qu'irréductible à toute définition. On peut conclure que déjà dans *La Symbolique du mal*, Ricœur prévient deux dangers extrêmes : tantôt la totalisation systématique et rationnelle, tantôt la renonciation à penser le mal. Bien qu'il accepte les limites de la pensée qui explore et analyse le mal, selon le modèle proposé par Karl Barth et relatif à une théologie ou à une dialectique brisée⁴⁸⁹, cette *quaestio intricatissima e maxime ardua* réclame la collaboration et la médiation de la *pensée*, de l'*action* et du *sentiment*, en tant que savoir impliquant la transformation spirituelle profonde du cœur et de l'esprit. En bref, pour Ricœur il faut « rendre l'aporie productive⁴⁹⁰ », car c'est « à cette aporie que l'action et la spiritualité sont appelées à donner non une solution, mais une *réponse* destinée à rendre l'aporie productive, c'est-à-dire à continuer le travail de la pensée dans le registre de l'agir et du sentir⁴⁹¹ ». Cela indique que seulement après avoir affirmé l'irréductibilité de la faute à la finitude et à la disproportion humaine, en restituant au tragique un rôle important, Ricœur aborde la réflexion éthique d'une autre perspective. Ce nouveau point de vue abandonne la primauté du *Je-pense*, pour accéder à celui du *Je-existe (Je-suis)* marquant définitivement le passage à l'existence : il n'y a plus la primauté de la pensée sur la vie, mais la pensée est impliquée dans la vie, car de la vie elle prend la forme et le contenu, l'apparence et la perspective, la couleur et la dimension, le regard et la présence. D'ailleurs, ce n'est pas la pensée qui guide la vie, par un acte volontaire et immédiat, mais c'est la vie qui met à l'épreuve l'efficacité et la véracité de la pensée. Cette observation, portée à ses dernières conséquences, montre que si on ne peut pas totaliser l'expérience du mal, on peut toutefois transformer sa propre manière de dire et d'agir, sa propre manière de vivre, sa propre manière de regarder le monde. La pensée doit se confronter à la

⁴⁸⁹ Voir K. Barth, « Dieu et le néant », dans *Dogmatique*, trad. F. Ryser, Genève, Labor et Fides, 1963, volume 14, tome 3, chapitre XI, § 50, p. 1-81. Ce texte eut une forte influence sur Ricœur, comme lui-même l'affirme : « Karl Barth, qui fut mon maître et il l'est encore à bien des égards. Le mal, pour le grand théologien protestant, est ce "néant" », cf. « Le scandale du mal », dans P. Ricœur, *Esprit, Changer la culture et la politique*, 7-8, juillet-août 1988, n° 140-141, p. 59.

⁴⁹⁰ Cf. P. Ricœur, M, p. 58.

⁴⁹¹ Cf. P. Ricœur, M, p. 57-58.

vie, parce que seule la vie peut la rendre concrète, l'incarner, la mettre à l'épreuve et la modifier, en transformant l'homme jusqu'à sa dernière fibre, des pieds jusqu'à l'âme.

En reconquérant une « raison intégrale » qui prend en charge aussi les dimensions passives et aporétiques de l'existence, le Soi fait appel à toutes les ressources de l'homme : la pensée, l'action et le sentiment. C'est ici que l'auteur s'oppose à la religion idolâtre et à toute vision morale du monde, pour proposer une pensée en mesure de porter la réflexion sur la liberté à l'intérieur de la vie concrète. Le soi prend conscience de ce que Ricœur nomme l'« impossibilité⁴⁹² » inévitable de l'existence humaine, des dichotomies non complémentaires et insolubles qui se placent au long du chemin d'identification, sur lequel l'homme doit nécessairement tracer son orientation, en redimensionner l'impulsion à l'illimité, mais aussi l'impulsion à se replier dans un petit créneau de sa pensée isolée.

1.1. L'herméneutique des symboles et l'herméneutique du Soi

Dans l'« Introduction » de *La Symbolique du mal*, Ricœur tente de surprendre l'expérience de la faute dans l'acte de son apparence vécue, en répétant, en imagination et en sympathie, l'« aveu » que la conscience religieuse en fait, afin d'aborder la thématique du mal non plus comme une simple possibilité (en tant que faillibilité), mais comme une réalité effective (en tant que faute). Dès lors, notre auteur conçoit le langage par lequel l'homme parle de la faute, ou la confesse, et en reconnaît le caractère nécessairement symbolique, indirect et imagé. En effet, face au mal, bien que les paroles soient terminées ou devenues pierre, bien que la fureur risque de porter la dispersion et la destruction à la frontière de l'atonie, privées de l'usage de la parole, on découvre une possibilité nouvelle : on peut s'ouvrir au symbole qui prend en charge l'expression et la signification du côté inouï du réel, en particulier des situations caractérisées par le mal, qu'il soit accompli ou subi. Étant doté de sa propre signification et pouvant se manifester dans son pouvoir révélateur, le symbole se place à la source du sens qui concerne tantôt la réalité, dans ses dimensions les plus mystérieuses, tantôt l'attitude humaine, dans ses dimensions les plus insondables et aliénées. Ainsi, grâce au symbole « l'homme reste parole jusque dans l'expérience de son absurdité, de sa souffrance, de son angoisse⁴⁹³ ». En particulier, l'ambivalence propre au symbole lui confère le pouvoir de prendre en charge autant le côté lumineux et numineux que le côté ténébreux et perturbant de la condition humaine saisie dans son intégralité, diurne et nocturne, lucide et onirique.

Toutefois, même si elle est vécue, l'expérience de la faute reste encore abstraite, à la fois parce

⁴⁹² Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 446.

⁴⁹³ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 170.

que « séparée de la totalité de sens d'où on l'arrache pour des raisons didactiques⁴⁹⁴ » et parce qu'elle n'est « jamais immédiate : elle ne peut être dite qu'à la faveur des symbolismes primaires qui préparent sa reprise dans le mythe et la spéculation⁴⁹⁵ ». Le langage du mythe et celui de la spéculation ne sont qu'une reprise de second et de troisième degré de ce langage primitif et archaïque, pré-mythique et pré-spéculatif propre au langage symbolique de la confession, capable d'exprimer à la fois la *cécité*, l'*équivocité* et le *scandale* de la condition humaine, dans ses dimensions les plus intimes et les plus intériorisées, dans sa note émotionnelle, confuse et déconcertante. Dès lors, l'analyse de l'univers symbolique dirigera Ricœur dans l'élaboration d'une phénoménologie de l'« aveu », en passant par les symboles primaires de la *souillure*, du *péché* et de la *culpabilité*. En effet, même s'il semble se présenter comme un non-sens, le mal peut s'exprimer à travers l'usage du langage symbolique et peut être envisagé à travers l'étude des symboles, qui sont à la fois personnels et universels, privés et véhiculés par les récits des grandes cultures. Car c'est dans les symboles primaires, ainsi que dans les mythes du mal et du salut, que sont gardés toute la grandeur et tout le tragique de l'expérience humaine. Par ce long détour, notre auteur parviendra à une compréhension de la vision éthique du mal, en la distinguant et en l'intégrant à la vision tragique du mal, face à laquelle la liberté humaine, de même que la philosophie, ne peuvent qu'accepter leurs propres limites, voire leur défaite.

Même si elles sont corrélatives, on peut distinguer deux directions fondamentales de la réflexion ricœurienne : d'une part, l'auteur se consacre à l'étude de la fonction de l'*interprétation* et, d'autre part, il s'engage à travers l'enquête sur le *symbole*. En ce qui concerne l'interprétation, on peut remarquer que ce n'est pas par simple accident que dans le domaine et dans l'élaboration du mal la philosophie réflexive sent l'urgence de se confier à l'herméneutique. En effet, comme Ricœur l'affirmera aussi en 1969 : « L'herméneutique du mal n'est pas une province indifférente, mais la plus signifiante, peut-être le lieu de naissance du problème herméneutique⁴⁹⁶. » La réflexion doit, obligatoirement, passer par l'interprétation, surtout face à la problématique du mal. Elle doit reconnaître et accepter l'existence de ces situations, de ces sentiments et de ces attitudes qui transgressent la représentation objective et qui obligent l'homme, ainsi que le philosophe, à renoncer à la maîtrise totale du sens. D'ailleurs, ces expériences, bien que subjectives et intérieures, ne se manifestent pas dans la pure immédiateté, mais toujours dans la médiation historique, linguistique et culturelle, comme déjà interprétées, depuis toujours. Cela signifie qu'il n'y a pas un commencement absolu de la pensée, pas non plus de la philosophie, car l'homme naît toujours à l'intérieur de ce

⁴⁹⁴ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 173.

⁴⁹⁵ *Ibidem*.

⁴⁹⁶ Cf. P. Ricœur, CI, p. 313.

dialogue déjà commencé, depuis toujours. Cela signifie aussi que la phénoménologie doit passer par l'herméneutique qui tente d'éclaircir les présupposés de chaque pensée ou théorie ou expérience vécue.

Ensuite, les analyses sur le rôle de l'interprétation s'ajustent par rapport aux études consacrées au symbole. Au cours de sa recherche intellectuelle, Ricœur offrira plusieurs définitions et élaborations du symbole. De manière schématique, on peut distinguer deux moments différents : dans un premier temps, relatif à *La Symbolique du mal*, l'auteur place le symbole à l'intérieur de la réflexion phénoménologique et herméneutique concernant le mal ; dans un second temps, relatif à *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) et au *Conflit des interprétations* (1969), il porte la réflexion dans le contexte des herméneutiques rivales, jusqu'à proposer une philosophie du langage très particulière, en se confrontant surtout à la théorie et à la pratique psychanalytique. Par delà cette différenciation, Ricœur présente et amplifie toujours « l'éloge de l'équivocité », une équivocité qui représente la caractéristique première de ce signe à double sens, de cette expression lourde de significations multiples. En effet, en explicitant ce qu'il entend par symbole, dans *Le Conflit des interprétations*, il affirme que :

*J'appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier. Cette circonscription des expressions à double sens constitue proprement le champ herméneutique. [...] L'interprétation, dirons-nous, est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale*⁴⁹⁷.

Le symbole appartient à l'univers des signes qui communiquent un sens mais qui, à la différence des signes, cache une double intentionnalité, en déterminant sa polysémie constitutive. Et cette polysémie rend le symbole opaque, parce qu'il peut en même temps manifester une identité et cacher une altérité : le symbole ne révèle qu'en dissimulant, en renvoyant toujours à autre chose (*sym-ballein*, mettre ensemble). Ainsi, le symbole détient une opacité qui le rend à la fois « surprenant et scandaleux » parce que, en renonçant à la formalisation absolue et jamais ambivalente, il fait plutôt allusion à un langage *plein*, porteur d'intentionnalités implicites auxquelles il renvoie, même de manière énigmatique. Donc, cette opacité n'est pas conçue comme une limitation, mais comme « la même profondeur du symbole, inépuisable comme on dira⁴⁹⁸ ». Cela signifie que pour Ricœur le symbole n'est pas une simple analogie parce que, à cause de son opacité inépuisable, il n'est jamais traduisible par une notion ou par une expression claire et définitive, il n'est jamais réduit au signe

⁴⁹⁷ Cf. P. Ricœur, CI, p 16.

⁴⁹⁸ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 178.

qui, de manière arbitraire, ne renvoie qu'à *une* seule chose déjà *connue*. Notre auteur conclura que, tandis que le signe en soi ne signifie rien, le symbole est vivant, il est riche de significations.

D'ailleurs, l'herméneutique des symboles, ainsi que la phénoménologie de la religion, jouent toujours un rôle fondamental et incontournable dans l'esquisse d'une anthropologie philosophique qui prend aussi en charge les aspects qui normalement ne sont pas étudiés ou cultivés par la réflexion et qui concernent à la fois le discours sur l'homme, « commencé sous le signe de la dialectique du fini et de l'infini⁴⁹⁹ » (la disproportion ontologique), et une nouvelle philosophie de l'histoire et de la culture, mais aussi une nouvelle manière de développer la psychanalyse vers une « psychologie complexe⁵⁰⁰ ». En particulier, dans ces analyses le sujet prend les formes du héros, qui ne se présente pas comme un homme équipé de qualités et de vertus rares ou surprenantes, mais comme celui qui accepte de traverser les vicissitudes de son destin, contraint à affronter les obstacles qui, en le frappant et en le blessant, en causant des lésions et des déchirures, marquent la finitude de son « Je ». Le héros, qui est presque un anti-héros, est le sujet qui affronte le voyage à la conquête de son vrai soi, au cours de son expérience d'individuation et de transformation, en affrontant des dangers et des épreuves, en se perdant et en se retrouvant dans les signes et les symboles du monde, pour voir enfin la réalité telle qu'elle est, dans son étrangeté même, dans son aliénation à soi-même. Ainsi, Ricœur se propose d'explorer et d'interroger les symboles et les mythes qui préservent la signification profonde de ces expériences conflictuelles, afin de proposer une réflexion sur le mal et sur la faute, en gardant et en déployant la richesse sémantique et existentielle englobée dans le génie des symboles. D'ailleurs, le langage symbolique révèle une appartenance encore plus primordiale, celle de l'homme à l'être même du monde. Dans la conclusion de *La Symbolique du mal*, Ricœur affirme que :

C'est donc finalement comme index de la situation de l'homme au cœur de l'être dans lequel il se meut, existe et veut, que le symbole nous parle. Dès lors la tâche du philosophe guidé par le symbole serait de rompre l'enceinte enchantée de la conscience de soi, de briser le privilège de la réflexion. Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse [...]. Tous les symboles de la culpabilité – déviation, errance, captivité, – tous les mythes – chaos, aveuglement, mélange, chute, – disent la situation de l'être de l'homme dans l'être du monde ; la tâche est alors, à partir des symboles, d'élaborer des concepts existentiels, c'est-à-dire non seulement des structures de la réflexion, mais des structures de l'existence en tant que l'existence est l'être de l'homme. Ce alors que se posera le problème de savoir comment s'articule sur l'être de l'homme et sur le néant de sa finitude, le quasi-être et le quasi-néant du mal humain⁵⁰¹.

Autrement dit, on peut affirmer que ces études sur le symbole visent deux buts fondamentaux : d'une part, le développement d'un mouvement essentiellement spéculatif

⁴⁹⁹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 167.

⁵⁰⁰ Pour un approfondissement de la « psychologie complexe », voir R. Bernardini (éd.), *Jung a Eranos. Il progetto di una psicologia complessa*, Milano, Franco Angeli, 2011.

⁵⁰¹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 487-488.

(l'herméneutique des symboles du mal) et, d'autre part, l'exigence de dévoiler comment le recours au symbole réalise une urgence qui est substantiellement pratique (l'herméneutique du soi). Dans un premier temps, à travers le mouvement spéculatif on affirme que, grâce à son opacité et à sa densité, le symbole ouvre à la réflexion, voire l'amplifie, même si, initialement, il se présente comme un acte de renonciation au *logos* de la philosophie. Ici Ricœur encourage les deux formes de la pensée que l'on pourrait dire constitutives de l'homme, deux formes qui sont différentes mais aussi dignes. En effet, ce que le concept n'annonçait que comme simple possibilité, en tant que faillibilité, le symbole peut le manifester comme une totalité, comme le mal accompli. Ce mouvement atteint son sommet lorsque Ricœur récupère un aphorisme d'origine kantienne, en affirmant que « le symbole donne à penser⁵⁰² », formule qui fait aussi le sous-titre du chapitre présenté en conclusion de *Finitude et culpabilité*. Dans cette conclusion notre auteur ne présente ni une analyse détaillée ni une exploration programmée des symboles, mais son projet d'une « réflexion concrète », qui sent l'urgence d'interpréter les symboles primaires et les mythes, afin de se tenir face aux situations-limites et aux expériences conflictuelles qu'elle est obligée d'affronter, en risquant de se perdre, pour toujours. Tout d'abord, l'homme apparaît comme façonné par les symboles qui lui sont transmis et qu'il reçoit, même de manière inconsciente, comme un héritage commun à tous les hommes. C'est pourquoi on peut affirmer que les symboles précèdent le sujet qui peut aussi les approcher, les questionner et les intégrer dans son expérience personnelle de manière consciente. En particulier, on verra que si les symboles favorisent l'activité inconsciente (surtout dans leur fonction de compensation psychique entre un principe de plaisir et un principe de réalité), ils provoquent aussi un intérêt philosophique, parce qu'ils exhortent la réflexion, en lui offrant un matériel originel chargé d'un sens susceptible de dégager des perspectives inédites et de façonner un regard à la fois tourné vers le passé (vers la cause) et ouvert sur l'avenir (sur la signification de l'expérience personnelle). Ils indiquent une appartenance qui est à la fois une provenance (cause, origine), mais aussi une destination (fin, sens) :

« Le symbole donne à penser ». Cette sentence qui m'enchantait dit deux choses : le symbole donne ; mais ce qu'il donne, c'est à penser, de quoi penser. Le symbole donne : une philosophie instruite par les mythes survient à un certain moment de la réflexion, et, par-delà la réflexion philosophique, elle veut répondre à une certaine situation de la culture moderne⁵⁰³.

⁵⁰² Voir P. Ricœur, « Conclusion. Le Symbole donne à penser », dans FC-SM, p. 479-488. Cette conclusion est une reprise d'un essai publié dans la revue *Esprit*, 27/7-8, 1959. Comme Ricœur le fait remarquer, cet aphorisme remonte à Kant, lorsque celui-ci déclare que par la notion d'« idée esthétique » il conçoit une « représentation de l'imagination, qui donne beaucoup à penser, sans pourtant qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire sans qu'aucun concept, ne puisse lui être approprié et, par conséquent, qu'aucun langage ne peut exprimer complètement ni rendre intelligible. », cf. E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ak.-Ausg., 1790, tome V, p. 314, trad. A. J.-L. Delamarre, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 269.

⁵⁰³ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 284.

Dans cette perspective, Ricœur n'exalte ni le symbole ni humilie la raison, mais réalise ce qu'avec R. Mâdera on pourrait nommer une *symbolologique*⁵⁰⁴. En effet, on est ici guidé dans la tentative de conceptualisation, conscient de la limite qui sépare et distingue le symbole et le concept, le *muthos* et le *logos*. Par une dialectique qui diffère infiniment sa propre synthèse, il s'agit de faire dialoguer le langage rationnel et le langage symbolique. La philosophie doit suivre un voie herméneutique capable d'accueillir la richesse sémantique du symbole, d'interroger et de se faire questionner par ce qui ne rentre pas dans le champ de la philosophie, en tant que *logos*. Ainsi, la *symbolologique* se réalise à travers cette intégration de la pensée critique et de la pensée symbolique, à travers ce dialogue génératif et cette contamination féconde. D'ailleurs, grâce à ce mouvement interprétatif, on peut réanimer le symbole, en le distinguant de l'idole, selon la célèbre formule ricœurienne qui rappelle que : « Il faut toujours que meure l'idole afin que vive le symbole⁵⁰⁵. » L'idole est cette figure religieuse qui « en métaphysique, engendre les concepts de l'étant suprême, de la substance première, de la pensée absolue. L'idole est la réification de l'horizon en chose, la chute du signe dans un objet surnaturel et supraculturel⁵⁰⁶ ». En effet, si aucun concept ne peut substituer ou épuiser le symbole, ce dernier ne pourra pas pour autant rendre compte de son surplus de sens, de ce qui le rend vivant, sans que le travail de conceptualisation soit activé. Ainsi, le symbole est vif lorsqu'il est réinterprété, dans l'implication mutuelle du symbolique et du réflexif qui s'effectue dans l'emprise intelligible du décodage. Le symbole est vif si son surplus d'expression est dégagé non seulement comme une puissance passive qui subjugué et fascine, mais comme un contenu qui peut être vécu, dans la participation affective et dans la distanciation critique. Donc, uniquement à travers la compréhension philosophique les symboles peuvent échapper à la condamne d'une répétition passive et dangereuse, en donnant lieu à une nouvelle phase du *logos*. L'herméneutique devient « une interprétation créatrice de sens, à la fois fidèle à l'impulsion, à la *donation* de sens du symbole, et fidèle au serment du philosophe qui est de comprendre⁵⁰⁷ ». Entre une pensée rationnelle vouée à la clarté et à la distinction, au risque de l'abstraction, et une pensée plongée dans l'affectivité

⁵⁰⁴ Néologisme proposé par R. Mâdera dans la *Carta del senso, op. cit.* L'auteur, en se référant surtout à Jung, à Sándor Ferenczi, à Donald Winnicott, à Wilfred Bion et à Ignacio Matte Blanco, montre que la rêverie, la pensée onirique, la fantaisie active, le mythe, la fable, le jeu, l'expression figurative ou corporelle, ne recouvrent pas seulement la fonction de censure ou d'élaboration des pensées latentes, mais représentent l'expression adéquate, parfois la seule possible, propre à une autre forme authentique de la pensée, celle symbolique et figurale. Ainsi, il s'agit de réaliser une *symbolologique*, un mouvement d'intégration par lequel la pensée logique et conceptuelle croise le symbolique, en permettant d'accéder à l'expression et à la formation d'une personnalité plus harmonieuse et intégrale. D'ailleurs, R. Mâdera nous rappelle qu'ainsi la *ratio* n'est pas oubliée ou soumise, mais elle retrouve sa fonction originelle : elle est mesure de toutes les deux. Ce néologisme avait été déjà présenté par R. Mâdera dans son article, « Che cosa è l'analisi biografica a orientamento filosofico », *op. cit.* Voir aussi C.G. Jung, « Des deux formes de la pensée », dans *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, préface et trad. Y. Le Lay, Genève, Georg, 1973, p. 52 et suiv.

⁵⁰⁵ Cf. P. Ricœur, DI, p. 510.

⁵⁰⁶ *Ibidem.*

⁵⁰⁷ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 480.

symbolique et narrative, au risque de l'obscurité, Ricœur retrouve son herméneutique.

Dans un second temps, on peut remarquer que, bien qu'il ne soit pas traduisible par un seul concept, le symbole se donne spontanément à la réflexion, il se laisse observer, concevoir, entourer et interroger, en offrant la possibilité gratuite de penser plus et de penser autrement, au-delà des fausses dichotomies qui soutiennent le dire et l'agir ordinaires. En effet, en tant que manifestation opaque de l'énigme, le symbole offre à l'homme la possibilité de penser aussi l'impensé et l'impensable, ce qui diversement resterait étranger. Au long du chemin de sa réalisation ou de son humanisation, l'homme rencontre et se confronte nécessairement avec les symboles ; à travers l'interprétation des symboles l'homme voit surgir la possibilité de s'orienter, en retrouvant et en retraçant sa propre voie. Ce chemin s'accomplit grâce à une œuvre herméneutique qui se présente comme inlassable et sans fin. En réalité, comme on l'a déjà abordé, seule l'herméneutique qui ne cristallise pas le symbole, en le réduisant au simple signe, peut sauver le symbole, parce que c'est ainsi qu'elle le rend *vivant*. Et c'est l'homme qui pratique l'herméneutique des symboles, en réactivant leur fonction symbolique, en les façonnant, en les produisant. Dès lors, le travail herméneutique exige du philosophe qui pratique l'interprétation une rigueur analytique, mais aussi une certaine attitude personnelle, une présence authentique de sa personne car, comme le dit Ricœur : « Il faut quitter la position ou, pour mieux dire, l'exil du spectateur lointain et désintéressé, afin de s'appropriier chaque fois un symbolisme singulier⁵⁰⁸. » Cette pratique réclame autant une discipline philosophique qu'une disposition à l'égard des symboles qui se caractérise comme une écoute confiante et engagée, une écoute qui prend la distance du récit intérieur pour laisser surgir le sens *à partir* des symboles et non plus *dans* les symboles. Ainsi, pour Ricœur le travail herméneutique investit, engage et enrichit de manière profonde le sujet qui le pratique et qui est conduit à confronter les symboles véhiculés par la culture avec ses symboles les plus personnels, qu'ils soient des rêves, des représentations, ou des idéaux⁵⁰⁹. Ricœur peut affirmer que :

Il y a là quelque chose d'assez étonnant : la conscience de soi semble se constituer dans sa profondeur par le moyen du symbolisme et n'élaborer de langue abstraite qu'en seconde instance par le moyen d'une herméneutique spontanée de ses symboles primaires⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 485.

⁵⁰⁹ Pour C.G. Jung aussi la science ne se conçoit pas comme pure, elle n'est ni auto-fondée ni auto-transparente. Ainsi, la psychanalyse, en gardant une tonalité herméneutique spécifique, doit modifier le rôle que le psychothérapeute joue dans la relation analytique : d'observateur neutre de la psyché d'autrui, il s'engage dans la compréhension de l'amplitude et de la nature de sa propre psyché, parce que sa manière d'être influence la technique thérapeutique. Voir C.G. Jung, *Types psychologiques*, préface et trad. Y. Le Lay, Paris, Librairie de l'Université Genève et Buchet/Chastel, 1950, 2^e éd. 1958, 3^e éd. 1967. Voir aussi, C.G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme, Structure et fonctionnement de l'inconscient*, préface et adaptation Dr R. Cahen, Paris, Albin Michel, 1987 (1^{er} éd., Payot, 1962).

⁵¹⁰ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 172.

En particulier, lorsque Ricœur affirme que le langage de la confession parle au philosophe de la faute, il dévoile son caractère symbolique (indirect et figuratif), mais aussi son caractère *signifiant*. En effet, les notions de *souillure*, de *péché* et de *culpabilité*, par lesquelles le langage de la faute s'exprime, permettent de donner des mots à ces expériences vécues, autrement inexprimables. La confession implique une adhérence au fait existentiel qui la rend apte à réaliser la médiation entre l'expérience vécue, riche de sensibilité, d'affectivité et d'irrationalité, et la réflexion qui, même si encore titubante, organise et articule les événements et les données objectives de l'expérience. Ainsi, on peut déclarer que, si le langage symbolique représente le seul langage en mesure d'exprimer un sens placé toujours à la limite de la conscience, pour Ricœur la *confession* est au *mal* ce que le *rêve* est à l'*inconscient*. Le mal, cet immense amas qui possède un caractère énigmatique, arrive à la conscience en suivant le même paradigme onirique et symbolique qui détermine le travail psychanalytique, cette technique à travers laquelle la conscience peut dialoguer avec l'inconscient, cette pratique qui autorise le désir à trouver une voie d'expression à travers le symbole, qu'il soit un rêve, un geste ou une image. Dans les deux cas, qu'il s'agisse du rêve ou du langage de la confession, le symbole se présente comme un pont jeté entre le *bios* et le *logos*, un passeur du sens dans les abîmes de la force indistincte de la psyché et du cosmos. Évidemment, seule la réflexion peut entreprendre cette aventure de la pensée, une aventure qui est éminemment herméneutique, bien que ce voyage ne soit jamais conclu, mais sans cesse repensé et recommencé. C'est ici que la réflexion sur l'interprétation des symboles et l'herméneutique de soi se rencontrent. Dans un passage fondamental, Ricœur écrit que :

C'est l'exégèse de ces symboles qui prépare l'*insertion* des mythes dans la connaissance que l'homme prend de lui-même. Ainsi une symbolique du mal commence de rapprocher les mythes du discours philosophique [...]. Les problèmes de langage y tiennent une place importante ; en effet la spécificité du langage de l'aveu est apparue progressivement comme une des énigmes les plus remarquables de la conscience de soi ; comme si l'homme n'accédait à sa propre profondeur que par la voie royale de l'analogie, et comme si la conscience de soi ne pouvait s'exprimer finalement qu'en énigme et requerrait à titre essentiel et non accidentel une herméneutique⁵¹¹.

Donc, la philosophie se propose de façonner une pensée libre et capable de connecter le conscient et l'inconscient, la conscience individuelle et la symbolique culturelle et collective, en récupérant la force profonde autant qu'actuelle de la dimension symbolique, à travers la médiation herméneutique. Et c'est ainsi que la pensée, comme les affects et les émotions, dépassent leur incommunicabilité. Ainsi, on parvient « aux frontières de la philosophie », grâce aux symboles l'homme est *déplacé* en direction de l'autre que soi. En effet, le philosophe qui s'installe face aux

⁵¹¹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 11.

symboles – c’est-à-dire le philosophe herméneute des profondeurs – peut comprendre encore mieux le lien entre son être et l’être de tous les étants, le lien entre son intériorité et l’expérience commune à l’humanité⁵¹². En particulier, le sujet peut se reconquérir à travers une voie introspective, symbolique et dialogique, jusqu’à parvenir à une compréhension de soi, à une herméneutique de soi : grâce au symbole et au mythe, l’homme peut élaborer et aborder le traumatisme provoqué par le mal, il peut s’ouvrir à l’altérité présente en lui-même. Évidemment, une telle conception implique que le symbole ne soit plus conçu comme un simple symptôme ou une distorsion de quelque chose d’autre (selon l’interprétation freudienne), mais comme une sorte de transformateur qui, abordé par la technique herméneutique, ouvre à des développements créatifs de la personnalité, de la pensée et de l’histoire. Comme l’affirme Ricœur en expliquant la signification du cercle herméneutique :

...l’herméneutique moderne poursuit le dessein d’une revivification de la philosophie au contact des symboles fondamentaux de la conscience. [...] Alors s’ouvre devant moi le champ de l’herméneutique proprement philosophique : ce n’est plus une interprétation allégorisante qui prétend retrouver une philosophie déguisée sous le vêtement imaginaire du mythe ; c’est une philosophie à partir des symboles qui tâche de promouvoir, de former le sens, par une interprétation créatrice⁵¹³.

À partir d’ici, on peut constater que cette conception de l’herméneutique symbolique présente une très grande affinité avec la conception psychanalytique que Jung a développée à partir du symbole (opaque et polysémique), du mythe (fondamental dans le processus d’individuation) et de la vie symbolique (créative et progressive), bien que Ricœur, dans ses œuvres et ses travaux sur l’interprétation, sur le symbole et sur l’inconscient ne l’ait pas reconnu. En effet, surtout dans *De l’interprétation. Essais sur Freud* (1965) et dans *Le Conflit des interprétations* (1969), le philosophe français exprime sa défiance à l’égard de l’œuvre jungienne, défiance qui ne lui permet pas d’étudier et d’évaluer sa pensée, en analysant ses notions, sa méthode et ses tâches. Bref, en faisant plutôt référence à la psychanalyse de Freud, en tant que technique rigoureuse centrée sur l’économie des pulsions (du désir et des résistances), Ricœur critique l’inconsistance de la méthode jungienne⁵¹⁴. En particulier, il déclare que c’est le domaine spécifique de la psychanalyse (positiviste et réductionniste) qui la justifie et la légitime à partir de sa limite intérieure : cette limite en détermine le langage, la tâche et la méthode. Aux yeux de Ricœur, Jung ne respecte pas cette limite. Toutefois, selon notre philosophe, à cause d’une telle partialité et afin de réaliser une herméneutique *intégrale*, la psychanalyse freudienne doit être jointe à d’autres langages, à d’autres savoirs et à d’autres méthodes

⁵¹² De même pour C.G. Jung la psychanalyse doit prendre en charge la valence intersubjective du symbole, en envisageant le patrimoine symbolique de la culture, les formations symboliques universelles et originaires, toujours vivantes, qui demeurent dans l’inconscient et le constituent comme le lieu où l’individu et le collectif peuvent se rencontrer. Voir Henri F. Ellenberger, *Carl Gustav Jung and Analytical Psychology*, New York, 1970, p. 98.

⁵¹³ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 482-486.

⁵¹⁴ Ricœur critique Jung dans deux passages fondamentaux : dans DI, p. 177 et dans CI, p. 206.

qui ne sont pas psychanalytiques : la méthode de la phénoménologie, hégélienne et téléologique. Dès lors, Ricœur s'engage dans une lecture *philosophique* de la psychanalyse freudienne jusqu'à proposer une herméneutique des symboles très particulière, en mesure d'envisager la conscience non pas uniquement comme un objet qu'il faut *déconstruire*, mais aussi comme une *tâche*. En particulier, il amplifie la psychanalyse au-delà de Freud, en reliant l'archéologie des pulsions et la téléologie du sens, la psyché individuelle et la symbolique collective, la nature et la culture, en présentant un projet très proche de la psychologie des profondeurs proposée par Jung. Ainsi, on peut constater que, malgré les différences entre le philosophe Ricœur et le psychanalyste Jung, les deux savants sont très proches surtout en ce qui concerne la manière de concevoir le symbole, l'herméneutique, la mythologie comparée, la fonction de la pensée narrative-symbolique, l'individuation du soi et la figure du psychothérapeute-philosophe. Toutefois, à la fin des années quatre-vingt seulement, à l'occasion de sa fréquentation et du dialogue entamé avec un groupe d'analystes réunis autour de Trevi et de la revue *Metaxú*, en reconnaissant les erreurs des interprétations présentées dans les œuvres des années soixante, Ricœur appréciera-t-il enfin une telle affinité avec l'œuvre de Jung⁵¹⁵.

Cette affinité se manifeste surtout à l'égard de ce qui concerne l'herméneutique du symbole et son rapport avec une nouvelle philosophie réflexive capable de prendre en charge la tâche spirituelle de l'homme. En effet, comme l'observe V. Busacchi, l'herméneutique ricœurienne, en tant que décodage des symboles :

...n'est pas seulement une exégèse en soi et par soi, ou par l'ensemble des règles de décodage qui guident l'exégèse des symboles. Elle participe au dévoilement du sens profond et dissimulé, et elle y participe de manière essentielle et non pas accidentelle. Ricœur lit l'herméneutique des symboles comme une sorte d'herméneutique des profondeurs, comme un creusement de sens qui ne se limite pas à dire quelque chose sur la signification du symbole, mais qui avance vers l'intériorité humaine, vers une intériorité qui semble substantiellement conçue comme une vie symbolique (on emprunte délibérément l'expression de C.G. Jung)⁵¹⁶.

Comme cela a été déjà exposé, Ricœur affirme qu'au fond de la subjectivité il y a une *vie symbolique* qui permet d'élaborer et d'atteindre à une plus grande conscience de soi ; la vie des profondeurs s'organise selon les termes d'un langage essentiellement symbolique et ces symboles sont individuels, mais aussi collectifs, ils sont conscients, mais aussi inconscients. Dès lors, les mythes, ainsi que les symboles du patrimoine artistique, culturel et religieux de l'humanité, sont un indice de la situation psychique de l'homme et l'homme, en les interprétant, peut s'interpréter soi-même. Il ne s'agit pas d'évaluer la vérité historique de ces symboles, mais d'en retrouver la *véracité* symbolique, la fonction symbolique qu'ils expriment et qu'ils dégagent à partir du sujet. En effet, ces

⁵¹⁵ Voir P. Ricœur, « Le *Self* selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique », *op. cit.* Du même auteur, voir aussi « La récit : sa place en psychanalyse », *op. cit.*

⁵¹⁶ Cf. V. Busacchi, *Pulsione e significato*, *op. cit.*, p. 131 (trad. pers.).

symboles sont universels, mais ils ne s'imposent pas à travers un sens qui lui serait propre, mais par une vertu qui lui appartient, c'est-à-dire par l'effet qu'ils produisent et qu'ils créent dans le sujet qui les envisage. Et cet aspect surgira, en particulier, dans la deuxième partie de *La Symbolique du mal*, dans laquelle, à une analyse attentive des symboles primaires – souillure, péché et culpabilité – suivra une herméneutique des mythes des origines et de la fin du mal. Tandis que dans *Le Volontaire et l'involontaire* le symbole était conçu à la fois comme l'expression déguisée et comme la manifestation déclinée d'une certaine pulsion bloquée dans l'inconscient, une expression qui suit les mêmes règles qui gouvernent l'inconscient (la condensation, le déplacement, l'identification, etc.), ou comme un mystère de l'être (selon la conception de Marcel), dans *La Symbolique du mal* ces deux visions sont médiatisées et ainsi dépassées : le langage symbolique est un langage originaire et primordial (et non pas un symptôme d'une régression vers un état plus archaïque ou infantile), en mesure de manifester les profondeurs de la psyché, la structure holistique de la personnalité du sujet (consciente et inconsciente, individuelle et collective). De même que Jung, Ricœur entend les symboles comme des manifestations vivantes, susceptibles de se donner de manière actuelle et captivante, en engageant le sujet non seulement dans une connaissance objectale, mais aussi dans une compréhension plus intime et passionnée de soi-même. Cela signifie que le symbole est concerné par les profondeurs de la vie psychique, il est une sorte de guide incontournable dans le chemin qui conduit à travers l'expérience du devenir soi-même, car il exprime un projet d'existence, un futur possible. Ainsi, on passe de l'ordre de l'explication (*Erklärung*) propre de la raison et de la cause, à l'ordre du sens (*Sinn*) propre de la catégorie de la fin.

Sur ce point, il serait intéressant de se demander jusqu'à quel point cette dimension symbolique se rapproche de la « vie symbolique » et, donc, dans quelle mesure elle est cohérente avec les analyses de Jung. Assurément, avec V. Busacchi, on peut constater que Ricœur se rapproche de Jung surtout lorsqu'il cherche à réaliser une nouvelle philosophie réflexive, plus concrète et plus ouverte à l'apprentissage de la psychanalyse, en reliant l'herméneutique (surtout celle des symboles du mal) à la phénoménologie (en particulier celle des religions). En effet, à partir de *La Symbolique du mal* notre auteur avait déjà essayé de répondre aux critiques du structuralisme, en affirmant que le sujet conquiert une conscience de soi seulement de manière indirecte, en traversant les signes qui caractérisent son existence personnelle et qui manifestent et développent le sens de ses choix et de ses actions. Ainsi, on peut constater qu'à partir de *La Symbolique du mal* on retrouve une première réalisation de la *voie longue* qui caractérise l'herméneutique de soi et qui sera tracée de manière plus explicite et systématique après les années soixante. Notamment, comme Ricœur l'écrira dans *Le Conflit des interprétations*, le désir et l'effort d'exister qui constituent le sujet marquent le chemin long de la prise de conscience à travers l'interprétation des signes (y compris les symboles) :

...cela veut dire deux choses ; d'un côté, comprendre le monde des signes, c'est le moyen de se comprendre ; l'univers symbolique est le milieu de l'auto-explication ; en effet, il n'y aurait plus de problème de sens si les signes n'étaient pas le moyen, le milieu, le médium, grâce à quoi un existant humain cherche à se situer, à se projeter, à se comprendre. En sens inverse, d'autre part, cette relation entre désir d'être et symbolisme signifie que la voie courte de l'intuition de soi par soi est fermée ; l'appropriation de mon désir d'exister est impossible par la voie courte de la conscience, seule la voie longue de l'interprétation des signes est ouverte. Telle est mon hypothèse de travail philosophique : je l'appelle la *réflexion concrète*, c'est-à-dire le *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*⁵¹⁷.

Si les symboles sont impliqués dans le mouvement progressif du devenir de l'homme, cela indique que pour Ricœur, à l'inverse de Freud, il ne faut pas envisager la conflictualité humaine (source de toute névrose) à partir de la lutte entre un désir refoulé et l'examen de réalité de la conscience, il ne faut pas se focaliser sur une analyse régressive et explicative des signes et des symboles, sur une analyse tournée vers les souvenirs de l'enfance et vers les tendances sexuelles (en termes d'investissement, désinvestissement, surinvestissement, contre-investissement). Pour notre auteur, ainsi que pour Jung, il s'agit de saisir le sens global de la conflictualité humaine, y compris la conflictualité psychique, qui concerne tantôt les forces instinctuelles tantôt les tendances les plus intellectuelles. D'ailleurs, comme on l'a déjà abordé, le conflit est l'expression de la disproportion de soi avec soi-même, il est l'expression de la totalité humaine, de sa tendance auto-productive. Ainsi, on peut reconnaître que le conflit exprime la *crise du sens*, la démarche que l'homme suit au long de son adaptation aux exigences du monde extérieur et intérieur. Et comme l'affirme Jung, ce processus se caractérise par une dynamique de symbolisation : « La naissance du symbole arrête la régression de la libido dans l'inconscient. La régression devient progression, le refoulement, flux. Ainsi est brisée la puissance attractive de la profondeur première⁵¹⁸. » En effet, aux yeux de Jung, le symbole se présente comme un transformateur de l'énergie psychique parce qu'il est susceptible d'équilibrer les opposés et de composer les tendances rivales (les fonctions spirituelles et les tendances primitives). En ce sens, tandis que la pulsion freudienne se fausse dans les symboles oniriques, ainsi que dans la sublimation qui produit les symboles culturels, pour Jung la production symbolique de l'énergie psychique en constitue la spiritualisation. Bref, il ne s'agit plus de sublimation, mais de création. Cette fonction symbolique se définit plus particulièrement comme une *fonction transcendante*, parce que le symbole annule la scission et délivre l'énergie psychique vers de nouvelles orientations.

Le symbole ne doit plus être traduit selon les dynamiques pulsionnelles, il doit être gardé dans sa productivité. Au-delà des implications concernant la théorie des dissociations de la personnalité

⁵¹⁷ Cf. P. Ricœur, CI, p. 260.

⁵¹⁸ Cf. C.G. Jung, *Types psychologiques*, trad. Y. Le Lay, Genève, Georg, 1968, p. 255.

ou des névroses manifestes, on peut remarquer que, déjà à partir de *La Symbolique du mal*, aux yeux de Ricœur le symbole contribue au travail d'intégration psychique : en termes de désir d'être et d'effort d'exister, qui se déploient de manière progressive, selon un processus de médiation incessante, plus les deux pôles opposés du sujet sont intégrés, plus le sujet vit en harmonie avec la totalité. Plutôt que constituer une fonction de compromis pour la satisfaction d'un désir refoulé, le symbole détient une fonction de médiation, donc une fonction créatrice. Ainsi, instruite par les symboles et en brisant « le privilège de la réflexion », la philosophie ne vise pas une simple augmentation de la conscience de soi, mais « une transformation qualitative de la conscience réflexive »⁵¹⁹.

Toutefois, cette démarche n'est pas seulement personnelle ou subjective, elle n'est pas seulement intrapsychique. En effet, selon la critériologie des symboles que Ricœur présente, on ne comprend pas :

...l'usage réflexif du symbolisme, comme on voit par exemple dans l'examen de conscience du pénitent de Babylone ou d'Israël, qu'en remontant à ses formes naïves où le privilège de la conscience réfléchie est subordonné soit à l'aspect cosmique des hiérophanies, soit à l'aspect nocturne des productions oniriques, soit enfin à la créativité du verbe poétique. Ces trois dimensions – cosmiques, oniriques et poétiques – du symbole sont présentes en tout symbole authentique ; l'aspect réflexif des symboles que nous examinerons plus loin (souillure, déviation, errance, exil, poids de la faute, etc.) ne se comprend que relié à ces trois fonctions du symbole⁵²⁰.

Tandis que le signe possède un sens conventionnel et univoque, le symbole possède un certain degré d'*objectivité* et de *plurivocité* parce qu'il naît à partir des « éléments » du cosmos (eau, feu, terre, etc.), de ses dimensions (hauteur, profondeur) et de ses « aspects » (lumière, ténèbres). Ensuite, à ce premier sens « objectif », universel et propre (l'eau est l'eau), on ajoute d'autres sens (peut-être infinis, mais non pas ambiguës). En effet, le symbole dépend aussi du contexte dans lequel il surgit (culturel, personnel, etc.), il est aussi déterminé par le rôle incontournable du langage et de l'histoire⁵²¹. Dès lors, le symbole peut conduire dans les méandres les plus reculés de l'intimité individuelle, mais il peut aussi relier le sujet à l'être total, conçu par Ricœur comme un universel collectif de l'humanité, joint à la fois au contexte cosmique, social et culturel. En particulier, Ricœur établit une correspondance essentielle entre le symbole psychique et le symbole cosmique. En effet, selon sa critériologie, tout symbole authentique contient en soi trois dimensions : une cosmico-

⁵¹⁹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 487.

⁵²⁰ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 173-174.

⁵²¹ Par rapport à ce qui concerne le conditionnement contextuel (propre aux facteurs sur-individuels) proposé par Ricœur, on peut constater que Jung envisage les symboles selon une perspective plutôt personnelle, propre au sujet qui observe et au sujet observé : il met plutôt en évidence le rôle incontournable de la personnalité, conçue selon la théorie des types psychologiques.

ontologique, une onirico-psychique et une poétique. Cela signifie qu'il y a un lien originel entre le symbole onirique et le symbole cosmique, et dès lors un lien entre la psyché (qui produit les symboles oniriques) et le cosmos. Donc, l'auteur peut affirmer que le fait de manifester le sacré dans le cosmos implique de le manifester dans la psyché : les deux manifestations sont la même chose. Plus précisément, il établit ce lien en montrant la manière dont les deux théories, celle de Freud et celle de Jung, doivent, nécessairement, être reliées. Ainsi, Ricœur propose une base solide pour affirmer le non-conflit des herméneutiques (surtout de l'herméneutique archéologique de la conscience et de l'herméneutique téléologique de l'esprit) :

...c'est dans le rêve que l'on peut surprendre le passage de la fonction « cosmique » à la fonction « psychique » des symbolismes les plus fondamentaux et les plus stables de l'humanité [...]. Manifester le « sacré » sur le « cosmos » et le manifester dans la « psyché », c'est la même chose. Il faut peut-être même refuser de choisir entre l'interprétation qui fait de ces symboles l'expression déguisée de la part infantile et instinctuelle du psychisme et celle qui y discerne l'anticipation de nos possibilités d'évolution et de maturation ; nous aurons plus tard à explorer une interprétation selon laquelle la « régression » est la voie détournée de la « progression » et de l'exploration de nos potentialités ; pour cela il faut percer par-delà la métapsychologie freudienne des « instances » (moi, ça, surmoi) et la métapsychologie jungienne (énergétisme et archétypes) et se laisser instruire directement par la thérapeutique freudienne et par la thérapeutique jungienne, qui sans doute s'adressent à des types différents de malades. La replongée dans *notre* archaïsme est sans doute le moyen détourné par lequel nous nous immergeons dans l'archaïsme de l'humanité et cette double « régression » est à son tour la voie possible d'une découverte, d'une prospection, d'une prophétie de nous-mêmes. C'est cette fonction du symbole comme jalon et comme guide du « *devenir soi-même* » qui doit être reliée et non point opposée à la fonction « *cosmique* » des symboles, telle qu'elle s'exprime dans les hiérophanies décrites par la phénoménologie de la religion. Cosmos et Psyché sont les deux pôles de la même « expressivité » ; je m'exprime en exprimant le monde ; j'explore ma propre sacralité en déchiffrant celle du monde⁵²².

Même si dans des termes certes différents, Ricœur préannonce ici certaines des analyses et certaines des conclusions auxquelles il aboutira dans ses études successives, présentées surtout dans *De l'interprétation. Essai sur Freud* et dans *Le Conflit des interprétations*. Ces ouvrages enquêtent, en particulier, sur le statut épistémologique de la psychanalyse de Freud et sur le conflit des interprétations. Même si ce conflit ne se réduit pas à l'analyse des différences qui subsistent entre l'herméneutique de Freud et l'herméneutique de Jung, on peut observer que, pendant les années soixante, la confrontation avec la psychanalyse sera dictée par le défi lancé contre les philosophies du sujet par le structuralisme, propre à Claude Lévi-Strauss et aux nouvelles sciences de l'homme⁵²³. La prise en charge de ce défi parviendra jusqu'à effectuer une « détraction de la conscience », commune au travail critique des maîtres du soupçon, mais aussi une reconstruction, voire une extension, de la même conscience, grâce à la notion d'inconscient. Ainsi, la lecture de Freud, conçue comme une partie intégrante de la philosophie ricœurienne qui prend en charge la problématique

⁵²² Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 175-176.

⁵²³ Voir P. Ricœur, « Structure et herméneutique (1963) », dans *Lectures 2, op. cit.*, p. 351-384.

spécifique de ce conflit herméneutique, permettra de dévoiler le lieu conflictuel de l'herméneutique et de la subjectivité à l'intérieur de la même psyché. Sans s'arrêter sur la fidélité de la lecture ricœurienne concernant la conception épistémologique de Freud, il faut remarquer que, au cours des années soixante, l'approfondissement de cette lecture permettra de découvrir une herméneutique des symboles – mise en œuvre dans la *Traumdeutung* freudienne – diamétralement opposée à l'herméneutique que Ricœur a développée et mise en pratique dans *La Symbolique du mal*. D'ailleurs, si dans ce dernier ouvrage Ricœur présente la possibilité et la nécessité d'une intégration entre ces différentes méthodes, au-delà de toute opposition épistémologique, dans *De l'interprétation*, ce conflit ne semble pas présenter la possibilité d'une médiation. En effet, à travers Freud, Ricœur analyse un nouveau genre de symbolisme qui ne manifeste pas la vie spirituelle de l'homme, parce qu'il révèle que dans la profondeur de la psyché (biologique, pulsionnelle et instinctuelle) demeure un désir caché et négativement dissimulé par le symbole. Et ce symbolisme réclame un autre type d'herméneutique pour être déchiffré. En effet, si le symbolisme religieux, utilisé dans *La Symbolique du mal*, préannonce *fondamentalement* la *véridicité* du sens et étale le caractère de l'ouverture individuelle vers la transcendance, ainsi que le dévoilement positif du sacré cosmique et du sacré psychique (entre visible et invisible, entre apparence et absence), dans l'œuvre de 1965, l'analyse de la psychanalyse freudienne (surtout celle de l'interprétation des rêves) relève du caractère fermé du symbole qui le rapproche du signe (arbitraire et univoque) : le symbole, en tant que substitut d'un souvenir infantile refoulé, manifeste le déguisement et la mystification d'un signifié sexuel dissimulé et censuré par des origines inconnues qu'il faut creuser. Ainsi, le symbole exprime plutôt une action symptomatique qu'une véritable symbolisation. Dès lors, Ricœur présente le conflit entre différentes interprétations : le symbolisme religieux pratique une herméneutique téléologique qui recherche le sens (très proche de celle de Jung, même si Ricœur ne le reconnaît de manière explicite que dans *La Symbolique du mal*), tandis que le symbolisme psychanalytique réclame une herméneutique archéologique qui recherche la cause (le « pourquoi ? »). Dans la première partie de *l'Essai sur Freud*, dans le Livre I (*Problématique*), Ricœur approfondira les différences qui subsistent entre ces deux types d'interprétations : la psychanalyse (au moins celle de Freud) se présente comme une archéologie du sujet, parce qu'elle pose le sens dans l'*arkhè*, dans l'origine archaïque, conçue comme l'objet d'une interprétation démystificatrice et révélatrice du mensonge et de l'illusion ; la phénoménologie de l'esprit (surtout la phénoménologie de Hegel) propose un mouvement selon lequel toute figure trouve son sens dans la figure suivante, parce que le sens du sujet est différé dans le *telos*. On est ici dans le conflit des interprétations : un conflit entre une herméneutique démystificatrice et une herméneutique restauratrice du sens des symboles. D'ailleurs, la formulation téléologique pourrait être rapprochée de celle de Jung, mais pour l'instant Ricœur ne propose pas une

telle confrontation. Toutefois, on peut affirmer qu'un tel conflit peut surgir, selon les mêmes termes, à partir de la confrontation des deux courants de la psychanalyse : celle de Freud et celle de Jung.

Ensuite, même si Ricœur déclare l'irréductibilité des deux pratiques herméneutiques, dans le Livre III (*Dialectique*) de l'*Essai sur Freud*, la réflexion sur le statut épistémologique de la psychanalyse est développée en fonction du discours philosophique. Le but de ce discours s'exprime comme une urgence de retracer et de reconnaître la dialectique des herméneutiques, en montrant que chaque herméneutique spécifique peut changer dans l'autre, si elle est radicalisée ou concrétisée. Dans ce mouvement, la réflexion dépasse l'abstraction pour devenir concrète. Et comme l'a écrit V. Busacchi :

Le discours sur le *statut* épistémologique de la psychanalyse est, donc, un *moment épistémologique* dans le processus dialectique (a) en vue de l'arbitrage de la guerre des herméneutiques, (b) vers l'intégration du processus intégral de l'interprétation dans la réflexion philosophique, (c) comme une partie du mouvement de la réflexion vers le concret⁵²⁴.

D'ailleurs, dans le sillage de la tradition interprétative française, en particulier celle de Jean Hyppolite, Ricœur avait relu le dualisme linguistique et épistémologique de la psychanalyse de Freud en termes d'un discours mixte et parfois ambigu. C'est pourquoi, dans la deuxième partie de l'*Essai sur Freud*, dans l'*Analytique*, l'auteur montre que la psychanalyse révèle un discours quantitatif et énergétique, qui annonce des conflits de *forces* ; mais la psychanalyse freudienne présente aussi un discours relatif au *sens à travers le sens*, qui annonce le travail herméneutique. La psychanalyse concerne à la fois un modèle emprunté aux sciences de la nature (ce qui fait de la psychanalyse une science *explicative*), mais aussi un modèle relatif aux sciences de l'esprit (ce qui fait de la psychanalyse une science *compréhensive*). En s'écartant de la lecture offerte par les auteurs anglo-saxons – selon laquelle la psychanalyse s'inclut dans le domaine de la psychologie générale –, mais aussi de la lecture proposée par les auteurs de la zone continentale – selon laquelle la psychanalyse entre dans l'horizon de la phénoménologie –, Ricœur dépasse les deux positions et les récupère de manière différente. En particulier, il montre que dans la théorie freudienne de l'instinct (*Trieb*) la *force* et le *sens* atteignent un équilibre, en parvenant à une coïncidence, à travers la représentation. Et il peut en conclure que :

Si le rêve est tiré vers le discours par son caractère de récit, son rapport au désir le rejette du côté de l'énergie, du conatus, de l'appétition, de la volonté de puissance, de la libido, ou comme on voudra dire. Ainsi le rêve est-il, en tant qu'expression du désir, à la flexion du sens et de la force⁵²⁵.

⁵²⁴ Cf. V. Busacchi, *Pulsione e significato*, op. cit., p. 266 (trad. pers.).

⁵²⁵ Cf. P. Ricœur, DI, p. 99.

Selon Ricœur il s'agit de démontrer que l'explication économique passe par une interprétation qui porte sur les significations et que, mutuellement, l'interprétation découvre une énergétique. La psychanalyse est un discours mixte, qui appartient au double registre de l'herméneutique et de l'énergétique surtout lorsque le désir s'annonce dans et par un procès de symbolisation.

Or, il faut remarquer que cette enquête sur la psychanalyse de Freud est limitée aux termes d'une *lecture philosophique, une interprétation philosophique* de la psychanalyse, qui essaie d'explicitier le rapport du *sens* et de la *force*. Comme Ricœur l'énonce plusieurs fois dans l'*Introduction* de son *Essai sur Freud* :

D'abord ce livre porte sur Freud et non sur la psychanalyse ; cela signifie qu'il y manque deux choses : l'expérience analytique elle-même et la prise en considération des écoles post-freudiennes. [...] J'ai traité l'œuvre de Freud comme une œuvre désormais close, et renoncé à discuter les conceptions, soit de dissidents devenus des adversaires – Adler et Jung –, soit d'élèves devenus des dissidents – Erich Fromm, Karen Horney, Sullivan –, soit de disciples devenus des créateurs – Mélanie Klein, Jacques Lacan. Ensuite, ce livre n'est pas un livre de psychologie, mais de philosophie. C'est la nouvelle compréhension de l'homme introduite par Freud qui m'importe. [...] *Mon problème est celui de la consistance du discours freudien*. C'est un problème *épistémologique*, d'abord : qu'est-ce qu'*interpréter* en psychanalyse, et comment l'interprétation des signes de l'homme s'articule-t-elle sur l'explication économique qui prétend atteindre à la racine du désir ? C'est un problème de philosophie *réflexive*, ensuite : quelle *compréhension* nouvelle de soi procède de cette interprétation, et quel soi vient ainsi à se comprendre ? C'est un problème *dialectique*, encore : [...] selon quelle règle de pensée peut-elle être *cordonnée à d'autres interprétations*, sans que l'intelligence soit condamnée à ne répudier le fanatisme que pour tomber dans l'éclectisme ? Ces trois questions sont le long détour par lequel je reprends à nouveaux frais le problème laissé en suspens à la fin de ma *Symbolique du Mal*, à savoir *le rapport entre une herméneutique des symboles et une philosophie de la réflexion concrète*⁵²⁶.

C'est surtout dans le Livre III que notre auteur répond à ces quatre questions, en proposant une *interprétation philosophique* de la théorie freudienne. La problématique épistémologique est abordée de manière *philosophique*, parce que le but de Ricœur est de « savoir comment le discours mixte de Freud s'inscrit dans une philosophie qui est, elle, délibérément réflexive⁵²⁷ ». Plus particulièrement, le discours psychanalytique est abordé et assumé selon la tentative ricœurienne de récupérer et de renouveler une philosophie réflexive, en offrant une nouvelle conception du sujet, médiatisée et réfléchie. D'ailleurs, comme l'affirme encore V. Busacchi :

...le passage par ce problème de philosophie réflexive représente le chemin à travers lequel Ricœur récupère « à un niveau ultérieur le problème laissé en suspens à la fin de l'œuvre de *La Symbolique du mal*, c'est à dire le rapport entre une herméneutique des symboles et une philosophie de la réflexion concrète »⁵²⁸.

Même si on ne peut pas approfondir la lecture que V. Busacchi propose lorsqu'il affirme que

⁵²⁶ Cf. P. Ricœur, DI, p. 7-8.

⁵²⁷ Cf. P. Ricœur, DI, p. 407.

⁵²⁸ Cf. V. Busacchi, *Pulsione e significato, op. cit.*, p. 291 (trad. pers.).

la réduction herméneutique de la métapsychologie de Freud se réalise seulement au prix d'une flexion vers le sens, parfois fragile et ambiguë et souvent infidèle au texte du psychanalyste, avec lui on peut affirmer que Ricœur se tient « sur le versant de la conception freudienne des symboles alors qu'il pourrait trouver la clef pour résoudre le conflit des symboles, et le conflit des herméneutiques qui en découle, dans la psychanalyse de Carl Gustav Jung⁵²⁹ ».

En effet, sur cette lancée, Ricœur cherche à exhiber une lecture philosophique de la psychanalyse en la reliant à une herméneutique des symboles, en essayant de la situer à l'intérieur de la *voie longue* de l'herméneutique de soi – en passant du plan sémantique et du plan de la réflexion au plan de l'existence. En particulier, il tente d'articuler l'archéologie du sujet et sa philosophie réflexive. Ainsi, dans un premier temps, il reconnaît l'irréductibilité de la force, l'antériorité du désir et le côté insurmontable de l'*arkhè*, lorsqu'il s'agit de l'affectivité, de ce qui ne passe pas par la représentation. En revanche, dans un second temps, il affirmera l'exigence de se tourner vers l'avenir du *sens*, de la signification :

Seul a une *arché* un sujet qui a un *telos*. Si je comprenais cette articulation entre archéologie et téléologie, je comprendrais bien des choses. Et d'abord je comprendrais que mon idée de la réflexion est elle-même abstraite, aussi longtemps que cette dialectique nouvelle ne lui a pas été intégrée. Le sujet, disions-nous plus haut, n'est jamais celui qu'on croit. Mais il ne suffit pas, pour qu'il accède à son être véritable, qu'il découvre l'inadéquation de la conscience qu'il prend de lui-même, ni même la puissance du désir qui le pose dans l'existence. Il faut encore qu'il découvre que le « devenir conscient », par quoi il *s'approprie* le sens de son existence comme désir et comme effort, ne lui appartient pas, mais appartient au *sens* qui se fait en lui. Il lui faut médier la conscience de soi par l'esprit, c'est-à-dire par les figures qui donnent un *telos* à ce « devenir conscient »⁵³⁰.

Le résultat auquel Ricœur parvient dans le dernier mouvement de la « Dialectique » est déjà envisagé, en partie, dans *La Symbolique du mal* : il s'agit de la nécessité de mettre en œuvre une dialectique entre la dimension archéologique de la conscience, en tant que lecture régressive, propre à l'interprétation démystificatrice, et la téléologie de l'esprit, en tant que lecture progressive, propre à une interprétation phénoménologique. D'ailleurs, la conception classique du symbole, conçu comme *sym-ballein* – *ce qui tient ensemble* – exprime la capacité du symbole de lier et de médier, en témoignant aussi l'enracinement origininaire du discours dans la vie. Ainsi, le symbole, qui dit de la force qui rencontre une forme, peut ouvrir l'individu autant vers une compréhension de soi, qui s'accomplit à travers les signes de son passé (selon une archéologie du sujet qui renvoie à l'enfance pour démêler tous désirs), que vers une compréhension de soi qui s'effectue à travers le sens qui s'incarne dans un projet de monde et d'humanité (selon une herméneutique téléologique), en tant

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 157 (trad. pers.).

⁵³⁰ Cf. P. Ricœur, *DI*, p. 444.

qu'expression et exploration du cosmos, de la psyché, mais aussi de l'existence dans ses fractures et ses possibilités. Cette médiation s'exprime comme une urgence et une nécessité de réunir deux types de symbolismes et deux types d'interprétations du symbole, afin de saisir la vie symbolique de l'individu. D'ailleurs, c'est la polysémie du symbole lui-même qui réclame le recours à diverses méthodes de *lecture*, parce qu'il détient en soi une poussée double, une tension analytique et l'autre synthétique. Dans le cœur du symbole demeure la possibilité de lier la vie à la pensée, en tant que lieu de pacification entre le désir et le sens. Comme le dit Ricœur :

La dualité de l'herméneutique rend ainsi manifeste une dualité correspondante des symboles eux-mêmes ; les mêmes symboles ont en quelque sorte deux vecteurs : d'un côté, ils *répètent* notre enfance, en tous les sens, temporel et non temporel, de la répétition ; de l'autre, ils *explorent* notre vie adulte [...]. Sous cette deuxième forme, ils sont le discours indirect de nos possibilités les plus radicales ; par rapport à ces possibilités, le symbole est prospectif. La culture n'est pas autre chose que cette épigénèse, cette orthogénèse des « images » du devenir-adulte de l'homme. La création des « œuvres », des « monuments », des « institutions » culturelles, n'est pas une projection de la puissance symbolisante mise à jour par l'analyse régressive ; c'est l'émergence d'une *Bildung*. Je parlerai, si vous voulez, de fonction « formative », non plus seulement « projective », pour désigner ces émergences symboliques qui jalonnent la promotion de la conscience de soi. Les symboles, ici, expriment en promouvant ce qu'ils expriment. C'est de cette façon qu'ils sont une *παιδεία*, une Éducation, une *Eruditio*, une *Bildung* ; ils *ouvrent* à ce qu'ils *découvrent*. C'est en ce sens que la culture – la *Bildung* – n'est pas un rêve : le rêve déguise, l'œuvre de culture dévoile et révèle⁵³¹.

Cela signifie que pour Ricœur il n'y a pas non plus d'opposition dualiste entre le conscient et l'inconscient en termes de destin (passé, désir, vie) et d'histoire (futur, sens, *logos*). Il ne s'agit pas de se confronter au conflit entre une partie basse, inférieure et nocturne, et une partie haute, supérieure et diurne. La dialectique des herméneutiques ne réalise pas un compromis entre ces deux parties ainsi conçues, parce que le même inconscient est l'expression à la fois d'une vie instinctuelle et pulsionnelle, mais aussi d'une vie spirituelle. Alors, même si la psychanalyse envisage un symbolisme psychique, tandis que la philosophie se consacre à un symbolisme cosmico-culturel, la confession donne toujours le moyen privilégié pour atteindre un lieu original dans lequel la collectivité et l'individualité se rencontrent. Dès lors, « les deux herméneutiques, celle du Jour et celle de la Nuit, sont la même chose. [...] De même qu'il faut dire que tout en l'homme est physiologique, et que tout est sociologique⁵³² ».

Et spécialement le mythe manifeste cette puissance⁵³³. Le mythe est conçu par Ricœur comme un symbole dérivé et de second degré, comme un symbole développé sous la forme du récit et grâce auquel on peut retrouver un sens autant vif que réel, capable de véhiculer des visions du monde que

⁵³¹ Cf. P. Ricœur, *CI*, p. 118-119.

⁵³² Cf. P. Ricœur, *CI*, p. 119.

⁵³³ On constate ici une autre analogie avec C. G. Jung, selon laquelle le mythe est à la fois la meilleure expression des conflits de l'humanité, communs à l'individu et aux peuples, mais aussi le moyen privilégié pour accomplir un processus d'identification, qui du « je », de la désagrégation de l'unité, peut conduire jusqu'au « Soi », à la possibilité et à la reconnaissance d'une intégration symbolique et dialogique de l'identité et de l'altérité.

lient le cosmos et la psyché, la collectivité et l'individualité. D'ailleurs, grâce au mythe ce lien s'exprime comme un véritable défi existentiel, comme une mise en jeu de tout l'être humain. En effet, notre auteur affirme qu'à travers l'herméneutique des mythes la pensée moderne peut atteindre une deuxième ingénuité parce que :

...le mythe révèle sa portée exploratoire et compréhensive, ce que nous appellerons plus loin sa fonction symbolique, c'est-à-dire son pouvoir de découvrir, de dévoiler le lien de l'homme à son sacré. Aussi paradoxal qu'il paraisse, le mythe, ainsi démythologisé au contact de l'histoire scientifique et élevé à la dignité de symbole, est une dimension de la pensée moderne⁵³⁴.

D'une manière plus particulière, le mythe se distingue par des traits spécifiques : à défaut des concepts, il a besoin du travail herméneutique, parce qu'il se réalise comme un mouvement de *condensation* (il exprime plus de ce qu'il dit à travers son sens littéral) ; il peut révéler, en le cachant, ce qui échappe au langage conceptuel et calculant. D'ailleurs, il représente aussi une sorte de miroir pour l'expérience humaine, grâce à son pouvoir de *dislocation* et à sa capacité de *déplacement*. Ainsi, dans *De l'interprétation*, en se consacrant au symbolisme onirique, Ricœur remarque que :

...c'est ainsi que les deux procédés principaux étudiés au chapitre VI de *l'Interprétation des Rêves*, la « condensation » (*Verdichtungsarbeit*) et le « déplacement » (*Verschiebungsarbeit*) sont des effets de sens tout à fait comparables à des procédés rhétoriques [...]. Ces deux processus attestent, sur le plan du sens, une « surdétermination » qui fait appel précisément à l'interprétation⁵³⁵.

Et quelques lignes plus loin, Ricœur attestera que cette symbolique générale, centrée sur les effets de sens, ne concerne pas seulement le symbolisme onirique, les rêves, mais se retrouve dans les représentations inconscientes des peuples, des légendes et des mythes. Ainsi, grâce à cette fonction symbolique, le mythe peut devenir un instrument personnel à travers lequel l'homme peut se reconnaître et prendre conscience de sa vision du monde, en reliant son histoire individuelle au chemin plus vaste de la culture, véhiculé par ces grands récits, en intégrant, même si jamais de manière définitive, l'universel et l'individuel qui l'habitent, de façon à la fois consciente et inconsciente. L'homme, qui se confronte aux mythes, pourra transcender son petit soi et atteindre la formation d'une véritable *mythobiographie* qui le joint au tout de l'humanité. Grâce à la lecture des histoires et des textes qui découlent de l'ensemble de la culture, l'individu peut se saisir comme un fragment d'écriture installé dans une écriture plus ample, presque universelle. Le sujet devient une sorte de rhizome, essentiellement inter-indépendant avec le Tout et avec les Autres, avec ce que l'identité « Une » renie violemment. Ainsi, le mythe est conçu dans un sens œcuménique, comme la

⁵³⁴ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 169.

⁵³⁵ Cf. P. Ricœur, DI, p. 100.

maison commune à l'existence humaine, comme une voie privilégiée pour parcourir et recomposer sa propre biographie à l'intérieur d'un dessin collectif. Et comme l'affirme V. Busacchi :

Le mythe est vivant. La proximité avec la conception psychanalytique ici est très forte. Comme la psychanalyse, spécialement la jungienne, le sait, non seulement le symbole représente l'expression la plus fondamentale pour l'inconscient, mais aussi le mythe. Justement, dans le chemin de sa propre évolution, l'homme a exprimé son dynamisme psychique et son évolution turbulente dans les mythes ; dès lors, encore aujourd'hui ces mythes continuent – certains d'entre eux plus particulièrement – à attirer, à frapper, à inquiéter, à fasciner et à bouleverser⁵³⁶.

On analysera ce pouvoir du texte dans le prochain *interlude pratique*. Auparavant, il faut remarquer que face au mythe l'homme ne doit pas opérer une simple identification, mais une véritable élaboration symbolique. En effet, en tant que dispositif symbolique capable d'approfondir, encore plus que le symbole primaire, le lien de l'homme au sacré, le mythe réclame une *démythologisation*⁵³⁷. Dans un premier temps, il s'agit pour Ricœur de renoncer au mythe conçu selon l'explication d'un pseudo-savoir ou d'une histoire, afin de gagner quelque chose d'autre : la dimension symbolique du mythe en tant que récit de l'expérience vécue. Ainsi, il écrit que :

On entendra ici par mythe ce que l'histoire des religions y discerne aujourd'hui : non point une fausse explication par le moyen d'images et de fables, mais un récit traditionnel, portant sur des événements arrivés à l'origine des temps et destinés à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et de manière générale à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde⁵³⁸.

Plus spécifiquement, dans *La Symbolique du mal* il s'agit d'envisager les mythes du mal en tant que récits en mesure de dégager à la fois la réalité fondamentale de l'homme (l'innocence originaire), mais aussi son profil actuel, en tant que faillible et coupable. Pour ce faire, il faut quitter toute fonction explicative propre à l'étiologie, il faut mettre entre parenthèses la démarche spéculative, pour profiter de la sagesse propre au mythe. Ce qui reste est le mythe lui-même. Afin d'explicitier le sens de la *démythologisation*, au-delà de toute « démythisation », Ricœur établit ainsi une référence explicite à Platon, car le philosophe grec « insère des mythes dans sa philosophie ; il les adopte en tant que mythes, à l'état brut si l'on ose dire, sans essayer de les déguiser en explication ; ils sont là, dans le discours, plein d'énigmes ; ils sont là en tant que mythes sans confusion possible avec le Savoir⁵³⁹ ».

⁵³⁶ Cf. V. Busacchi, *Pulsione e significato*, op. cit., p. 141 (trad. pers.).

⁵³⁷ Le mythe n'appelle pas un travail de *démythification*, mais bien un travail de *démythologisation* et d'*interprétation*, à la fois proche et distinct de celui théorisé par Rudolf Bultmann. Voir à ce sujet, « Préface à Bultmann », CI, p. 373-392.

⁵³⁸ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 168. Ricœur fait référence à la définition de mythe, comme récit sur les origines, proposée par Mircea Eliade, dans *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, 1991, § 164, p. 360 : « Tout mythe, indépendamment de sa nature, énonce un événement qui a eu lieu *in illo tempore*. »

⁵³⁹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 312.

Donc, le mythe réclame une réflexion philosophique qui, en refusant toute rationalisation, peut en saisir les expressions les plus primitives dont Ricœur distingue trois niveaux : l'herméneutique des symboles primaires (la souillure, le péché, la culpabilité), celle des symboles secondaires (le cycle des mythes) et celle de la gnose (selon une herméneutique philosophique). Ce projet est sûrement très ambitieux et implique que l'homme moderne ait acquis une conscience réelle, celle de vivre après la démythologisation de l'histoire. En effet, seule la séparation entre le mythe et l'histoire, temporelle et géographique, permet de récupérer le mythe non plus comme un *faux logos* ou comme un masque de quelque chose d'autre, mais comme une dimension authentiquement symbolique.

D'ailleurs, on pourrait aussi constater que pour Ricœur le fait d'abandonner la question spéculative implique aussi le fait de réaffirmer une orientation pratique du mythe. Tout d'abord, il s'agit pour lui de démontrer que la fonction symbolique « ne peut être reconquise que par la "répétition" de l'expérience que le mythe explicite⁵⁴⁰ ». Mais qu'entend Ricœur par la « répétition » de l'expérience que le mythe explicite ? Sans doute, le mythe, ainsi que le symbole, manifestent un sens immédiat et littéral, mais ils cachent aussi un sens qu'il faut encore découvrir, un sens qui doit encore advenir. Comme on l'a déjà affirmé, ce double sens n'est pas traduisible par un concept, par la référence à une chose connue et distincte, toutefois, il n'est pas non plus une parole pré-rationnelle. En effet, ce sens se présente comme une parole opaque qui, d'une part, révèle et montre une vérité encore dissimulée à la raison et qui, d'autre part, occulte et recouvre cette même vérité. Il s'agit pour elle de produire un jeu d'ombres et de lumières, à travers un savoir lunaire qui caractérise le symbole comme ce qui dévoile en cachant. Toutefois, même s'il s'exprime comme un non-sens, ce côté caché n'est pas un pur négatif qui écrase ou qui fait naufrager la raison. Le non-sens du langage mythico-symbolique représente une forme de négation qui n'est pas une pure contradiction logique du sens, ou une puissance destructrice qui peut rendre vaine toute recherche de sens. Il représente plutôt une dimension qui, réintégrée dialectiquement dans le processus de signification, pousse vers une compréhension ultérieure. Car dans ce processus de signification on peut expérimenter, par soi-même, le surplus de sens impliqué dans l'énigme, on peut être renvoyé, de manière énigmatique, vers un sens supérieur. Ainsi, la démythologisation permet de sauver le mythe, en évitant de le réduire à une pure « philosophie déguisée⁵⁴¹ » selon laquelle interpréter c'est « percer le déguisement et par là même le rendre inutile⁵⁴² ». En effet, au-delà du *faux logos*, le mythe donne à penser parce qu'il est *production et innovation* de sens, mais aussi *puissance heuristique* susceptible de manifester, et donc de signifier, les aspects les plus sombres de la réalité. Grâce à sa transparence opaque, il offre la

⁵⁴⁰ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 170.

⁵⁴¹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 179.

⁵⁴² *Ibidem*.

possibilité d'ouvrir à de nouvelles compréhensions, même si sous la forme de l'énigme, surtout par rapport à ce que la réflexion n'arrive pas à dire, ni à justifier, ni peut-être à percevoir. Ainsi, « répéter » indique le fait d'envisager le mythe à partir d'une herméneutique authentique, engagée dans la compréhension de sa propre manière de dire et d'agir, de penser et de sentir. Car le mythe, ainsi que le symbole, se donnent par une « stimulation intérieure », par une « sollicitation assimilatrice⁵⁴³ », qui fait participer le sujet au sens latent, en l'assimilant à ce qui est symbolisé, sans pour autant le maîtriser intellectuellement.

Ensuite, on peut observer que le mythe se caractérise en particulier par sa forme, par sa « mise en récit ». Comme nous le rappelle L. Altieri, ce récit se détermine par une caractéristique triple. Tout d'abord, le mythe se distingue par son « universalité concrète⁵⁴⁴ », parce que son noyau central est l'archétype, conçu comme un trait universel et une structure existentielle de l'être humain, représenté par un homme exemplaire (héros, ancêtre, titan, demi-dieu). Deuxièmement, le mythe se caractérise par son orientation temporelle, par la capacité de proposer une histoire, un événement sensé qui se développe dans le cours du temps. Et cette forme, qui détient la même importance que le contenu du mythe, se caractérise selon un style narratif qui représente l'histoire même du mythe : « le message mythique est instauré originairement, puis il est perdu, et enfin il est restauré, douloureusement. Sous forme de récit, le mythe est l'acte même de cette restauration⁵⁴⁵. » D'ailleurs, cette forme narrative joue une fonction primitive essentielle parce qu'elle confère au mythe un mouvement de type *eschatologique* : en proposant une histoire en forme de drame le mythe peut donner un sens et accorder une allure et une orientation à l'existence. Plus précisément, comme le dit Ricœur : « L'universalité de l'homme, manifestée par les mythes, tient son caractère concret du mouvement que le récit introduit dans l'expérience humaine ; en racontant le *Commencement* et la *Fin* de la faute, le mythe confère à cette expérience une orientation, une allure, une tension⁵⁴⁶. » Troisièmement, le mythe réalise une exploration ontologique, en exprimant à la fois le passage, le lien et la rupture de l'expérience humaine individuelle, actuelle et historique à l'égard de la condition fondamentale et existentielle, ontologique. En effet, le mythe, « en tant que récit, met en relation l'expérience présente de la faute avec la totalité du sens⁵⁴⁷ ». En particulier, il tient ensemble et crée un lien au-delà de « toute transition logique, entre le statut ontologique de créature bonne et destinée au bonheur et son état existentiel ou historique vécu sous le signe de l'aliénation⁵⁴⁸ ». Le mythe fait jaillir la même conscience pré-narrative de la narration mythique, capable de signifier et de montrer

⁵⁴³ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 178.

⁵⁴⁴ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 310.

⁵⁴⁵ Cf. L. Altieri, *Le metamorfosi di Narciso*, op. cit., p. 105 (trad. pers.).

⁵⁴⁶ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 310-311.

⁵⁴⁷ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 318.

⁵⁴⁸ *Ibidem*.

la participation de l'humanité à un acte originaire. Il exprime cette plénitude et cette portée ontologique parce qu'il est susceptible de tenir ensemble l'histoire humaine individuelle et le fond de l'être :

Plus fondamentalement encore le mythe veut atteindre l'énigme de l'existence humaine [...]. Le mythe a ainsi une portée ontologique : il vise la relation – c'est-à-dire à la fois le saut et le passage, la coupure et la suture – de l'être essentiel de l'homme à son existence historique⁵⁴⁹.

Enfin, le mythe peut être saisi dans son pouvoir transformatif. D'une certaine manière, plus que le symbole, le mythe garantit un lien profond entre le *logos* et le *bios* : par exemple, en faisant le pont entre la vie et la pensée, même si encore confuse et énigmatique, le mythe élève l'expérience du mal à un premier niveau de réflexion. Toutefois, le mythe ne détient pas une signification en soi, mais la réalité lui est accordée par le fait de produire un *effet de vérité*, par le fait de transformer la vie réelle. Ainsi, entre un sens donné et un mystère gardé, entre l'écoute et la critique, entre la participation et la distanciation, Ricœur démontrera que ces récits mythiques peuvent raconter l'expérience du mal, mais aussi l'expérience qui peut vaincre le mal⁵⁵⁰, la possibilité de dire la fureur et la possibilité de sa médiation. En effet, au-delà d'un simple processus dialectique totalisant, le mythe peut parler à la fois de l'aliénation (qu'elle soit causée par une faute commise ou par un mal subi) et du conflit psychologique et existentiel, mais ainsi du salut de l'homme libre et libéré : à travers les mythes, on peut exprimer l'oxymore de la *liberté servie* ou du *serf-arbitre*. La liberté est saisie dans un sens plus vaste car, même si installée au-delà de l'éthique et du système de la récompense, elle se présentera encore comme un projet de monde, propre à l'homme qui vit et qui agit de manière individuelle dans une communauté de destin universel.

1.2. La Symbolique du mal : les symboles primaires de la faute

Dans la première exploration de *La Symbolique du mal*, Paul Ricœur propose une herméneutique du langage de la confession, en tant que langage symbolique qui structure le mythe même et qui est susceptible d'effectuer une médiation entre l'expérience vive du mal et la réflexion

⁵⁴⁹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 311.

⁵⁵⁰ Consulter pour un approfondissement du « mythe du salut », P. Ricœur « Miti della salvezza e ragione contemporanea », dans G. Ferretti (éd.) *La ragione e i simboli della salvezza oggi*, atti del quarto colloquio su filosofia e religione (Macerata, 1998), trad. ita. E. De Dominicis, Marietti, coll. « Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia », 1990, p. 15-31. Ce texte a été publié également en français : « Mythes du salut et raison », dans *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, textes rassemblés et annotés par D. Frey et N. Stricker, présentation D. Frey, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2010, p. 271-297. Le texte original français se trouve sous forme manuscrit parmi les archives laissées par Ricœur. Il n'a jamais été publié en français à ce jour.

sur le mal. On a affirmé que la confession appartient déjà à l'ordre de la réflexion, car elle se présente non seulement comme un langage véritable, mais aussi comme une expression authentique de la prise de conscience de celui qui se reconnaît coupable. Toutefois, même si elle renvoie à une certaine prise de conscience, la confession est tremblante et confuse, étant une expression balbutiante elle n'est pas encore spéculation ou pure réflexion sur le mal et sur la faute. En effet, même si elle s'exprime dans un langage assumé pleinement dans la manière d'agir, de dire et de sentir de l'individu, la confession est un langage encore souffert et pâti par l'individu. Comme l'affirme J. Greisch⁵⁵¹, de manière synthétique mais précise, ce langage se présente comme une expérience *aveugle*, sous le signe de *l'équivoque* et du *scandale*, car le péché même empêche l'homme de se comprendre soi-même. Une herméneutique du langage de la confession, qui en saisit la richesse, sans pour autant le dénaturer ou le réduire à une simple abstraction des données existentielles, devient nécessaire, en tant que chemin qu'il faut parcourir afin d'accéder à l'énigme du mal et de la faute. En particulier, on observera qu'à travers l'analyse de ce langage Ricœur peut enfin aborder et dénouer l'expérience du mal dans sa complexité et dans sa stratification, en montrant les diverses visions et conceptions par lesquelles l'homme, au cours de l'histoire, a tenté d'élaborer l'expérience du mal et la possibilité pour lui d'y consentir, en essayant de donner et de se donner une explication plausible, en mesure de comprendre un événement si grand.

Aux yeux de Ricœur, le dispositif le plus puissant pour élaborer ce traumatisme provoqué par le mal, qu'il soit sous le signe de la faute ou de la souffrance, se présente comme un appel, comme une sollicitation de la capacité proprement humaine qui lui permet de *symboliser*, en remplaçant un objet ou une expérience concrète par un symbole. Par la création de cette troisième instance symbolique, l'homme se détermine comme un *créateur*, comme l'auteur de son monde, capable de manipuler, d'une certaine manière, le flux des émotions et des affects qui accompagnent, et parfois emportent, son expérience vécue. Ainsi, comme le dirait aussi Ernesto De Martino, le symbole représente une manière de s'opposer à l'atonie et au mutisme dans lesquels celui qui ne possède pas les instruments pour observer et pour mettre à distance ce qui lui arrive peut se précipiter. En même temps, la symbolisation protège aussi la possibilité de porter un regard lucide et réflexif sur l'expérience, parce qu'elle crée une instance médiatrice qui accorde une expression, mais aussi une prise de distance, et donc la capacité de parvenir à une compréhension et à une élaboration de cette expérience même, entre le visible et l'invisible. Alors, à travers le symbole, l'homme peut faire face au risque d'être soumis et animé par la fureur du désespoir, au risque d'être emporté dans la désintégration de sa propre structure individuelle ou communautaire. Le symbole peut donner forme

⁵⁵¹ Cf. J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 90-91.

et sens à ce qui autrement resterait dans le signe de l'hétérogène, de la scission, de la fureur. Les symboles et les mythes constituent les berges, bien que ductiles, qui retiennent et comprennent une fureur autrement inacceptable ou dévastatrice, grâce à leurs pouvoirs de médiation, ils jettent des ponts entre les fragments éparpillés de toute biographie humaine.

D'ailleurs, à travers les symboles l'homme a pu élaborer son rapport au monde et à l'autre, sa manière de vivre le sacré, de même que sa manière d'entendre la faute et le mal, le pardon et le salut. En effet, les structures symboliques, qui se célèbrent dans les rites ou qui prennent une forme narrative et dramatique dans les mythes, réalisent une fonction importante : elles tracent et marquent une série de frontières à l'intérieur de la variété existentielle et sociale⁵⁵². Les frontières, qui en même temps divisent et relient, sont placées entre la nature et la culture, entre le bien et le mal, entre l'espace sacré et l'espace profane, entre la vie et la mort. Ainsi, elles rendent plus acceptable et moins terrifiante l'expérience de l'être au monde. Car, ces lignes de frontière, ces éléments constitutifs, permettent de fonder une identité sociale, historique, culturelle très particulière et d'imaginer un chemin capable de conduire tout individu vers la réalisation de sa propre humanité, sans le risque de succomber dans l'immobilité ou dans le désespoir causé par la peur et par la crainte de tomber face au mal, aux crises, à la séparation, au changement, à la souffrance, à la mort.

Enfin, on peut affirmer que pour Ricœur la relecture de ces symboles, déposés dans les grands récits mythiques, permet de saisir les différentes attitudes spirituelles et les multiples visions du monde que l'homme a engendrées pendant les siècles, à l'égard du mal et de la faute, à l'égard de son rapport à la création – à l'origine – et à la transcendance – à la fin. En effet, le mythe, qui véhicule des symboles, permet l'élaboration du sens. Car, comme il le constate : « En racontant comment ces choses ont commencé et comment elles finiront le mythe replace l'expérience de l'homme dans un tout qui reçoit du récit orientation et sens⁵⁵³. » Le mythe apparaît comme un vaste laboratoire d'expérimentation dans lequel ont été proposées les solutions les plus disparates relatives à l'origine du mal, en les articulant dans un langage et dans une histoire sensés. Comme on l'a déjà exploré dans les analyses sur la fonction narrative du récit, on peut voir que, grâce à l'unité fonctionnelle de la temporalité, les mythes ont le même pouvoir, celui de « ternir ensemble » les éléments hétérogènes de l'expérience humaine. Comme le dit R. Màdera :

Alors le mythe et le rite établissent la durée dans le temps (contre la précarité), le centrage (contre la

⁵⁵² Voir E. De Martino, *Furore simbolo valore*, introduction M. Massenzio, Milano, Feltrinelli, « Campi del sapere », 2002 (1^{er} éd. 1962). Du même auteur voir aussi *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, introduction C. Gallini, Torino, Bollati Boringhieri, 2000 (première édition, 1958). Voir aussi Marcello Massenzio, *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, présentation C. Tullio-Altan, Milano, Franco Angeli, 1994.

⁵⁵³ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 169.

désorientation) et, troisième élément, la cratophanie, la manifestation de la force, l'énergie qui sert pour agir, qui emporte avec soi. En quelque manière, tout cela sert à mettre en connexion les opposés, les contraires et les contradictoires, ainsi que l'extrême labilité de la vie et la durée, la maladie et la santé, la lumière et les ténèbres. D'une certaine manière, les contrastes les plus grands sont médiatisés par le récit qui a sa forme la plus originale dans le mythe et dans le rite – comme l'écrivait Mann, la bénédiction du haut et du profond, la mort et la vie, le « fut » et l'« est », l'aller errant et l'idée de trouver un centre⁵⁵⁴.

Ainsi, Ricœur se consacre surtout aux mythes qui introduisent à l'expérience fragmentée du mal, caractérisée par la dispersion, à travers un récit sur les origines qui se distingue par sa dimension cosmique. En narrant comment le monde a été créé et d'où ce mystère a tiré son origine, ces mythes dévoilent les particularités de la condition humaine elle-même, en intégrant le *cosmos* et l'*éthos* dans une vision globale. D'ailleurs, les symboles qui ont été véhiculés par ces récits n'ont pas seulement exprimé, mais ils ont aussi influencé l'attitude pratique, tantôt rationnelle tantôt émotive, que l'homme a adoptée à l'égard de l'expérience aveugle et insupportable du mal. Dans ce sens, le mythe est la base universelle de l'inconscient collectif car il possède la capacité de véhiculer les archétypes et les modèles universels, en donnant vie au patrimoine collectif de l'humanité. Les œuvres d'art, les poèmes, les discours philosophiques et les pratiques mêmes de la vie, sont imprégnés de symboles qui se sont imposés pendant les siècles, en traversant les générations successives, comme une sorte de programme à réaliser, comme une sorte d'attitude à matérialiser, ou comme une vision du monde à intégrer, même si le signifié qu'on lui accorde se modifie profondément et sans cesse. L'homme ne peut pas faire l'impasse sur ces archétypes, il doit essayer d'en prendre conscience, d'explicitier leur influence à l'intérieur de son développement psychique individuel. Ainsi, c'est dans le cadre de cette histoire des signes que l'homme a déposés dans l'histoire et qui, en quelque manière, continuent encore à lui parler et à influencer son temps, que s'insère l'étude que Ricœur réalise sur la symbolique du mal, comme un commencement toujours recommencé. Au fond, l'auteur croit qu'il faut faire référence à cet univers symbolique, élaborer une herméneutique des symboles qui, dans la distance et la proximité, influencent la manière de concevoir, de vivre et de sentir la faute et le mal. Il s'agit, en particulier, de porter l'attention sur certains symboles ou mythes prédominants, en montrant comment ceux-ci survivent, dans leur dynamique interne et circulaire. Comme cela arrive avec la tradition, il s'agit de prendre la même attitude que l'on assume dans une pratique de lecture qui, en même temps, permette de se distancier de manière critique et de se réappropriier ces vérités, selon un sens qui est vérifié dans une dialectique qui dépasse les limites et les dangers implicites soit dans une pensée idéologique (propre à la tradition) que dans la pensée utopique (propre aux mouvements révolutionnaires), en intégrant la tradition et l'innovation, l'universel et l'individuel.

Tout d'abord, dans *La Symbolique du mal*, Ricœur identifie trois formes symboliques

⁵⁵⁴ Cf. R. Mâdera, « Lo spirito universale della narrazione », *op. cit.* (trad. pers.).

élémentaires, trois « symboles primaires » du mal, placés au niveau où la réflexion est encore absente : la *souillure-impureté*, le *péché* et la *culpabilité*. Ces symboles ne sont pas traduisibles d'une manière adéquate ou selon des formules et des concepts circonscrits. D'ailleurs, J. Greisch lui-même rappelle que ces symboles sont irréductibles l'un à l'autre, comme le montrent à la fois la phénoménologie, qui les examine selon une direction « descriptive » et qui ne trace pas un niveau croissant de complexité, mais aussi l'étude « généalogique » qui organise les symboles du plus archaïque (la souillure) au plus récent (la culpabilité)⁵⁵⁵. Toutefois, selon une direction « intentionnelle » (qui du noème du pôle extérieur-objectif arrive à la noèse du pôle subjectif-intérieur), tous les symboles ultérieurs présupposent les précédents. Ainsi, Ricœur s'arrête à retracer cette dynamique interne selon laquelle les différents niveaux de sens peuvent s'intégrer et s'enrichir réciproquement, même si de manière ambiguë et parfois paradoxale.

La *souillure* signifie et représente le mal comme une puissance négative et radicale, comme une force extérieure et objective, une fatalité primordiale. Mais la souillure se reflète de manière subjective dans le sentiment de la crainte, de la peur et de la vengeance, en attaquant par contact ou par contagion la liberté de l'homme, en l'infectant et en la rendant prisonnière. Ainsi, Ricœur affirme que par le symbole de l'impureté « le mal de souffrance est relié synthétiquement au mal de faute⁵⁵⁶ », dans une dialectique paradoxale entre le volontaire et l'involontaire, entre la liberté et la nécessité. Selon cette dialectique « le mal-pâtir tient au mal-agir comme la punition procède inéluctablement de la souillure⁵⁵⁷ », en tant que prix à payer à cause d'un « ordre violé » ou transgressé.

Le *péché* représente un moment objectif du mal causé par la rupture d'un « lien personnel⁵⁵⁸ », par la dissolution d'un pacte et, plus précisément, par la rupture de l'alliance d'un peuple avec Dieu, indépendamment de la conscience que le sujet peut en avoir. Le mal est ainsi placé dans le « devant Dieu⁵⁵⁹ » qui, avant d'exprimer une relation éthique ou morale, exprime une relation religieuse. Ici surgit encore une fois l'équivocité qui, comme on le verra, accompagne tous les symboles présentés par Ricœur. En effet, le péché propose à nouveau une dialectique entre un pâtir impuissant – la rupture qui comme un abandon, ou une « puissance aliénante » et extérieure s'empare de l'homme, en le rendant esclave – et un agir responsable – la rupture volontaire. Ce dernier aspect s'exprime par les concepts et les expériences suivants : « manquement, déviation, rébellion, égarement⁵⁶⁰ ». D'ailleurs, cette tension entre un mal-pâtir et un mal-agir a donné naissance non seulement à l'anthropologie présentée par les tragédies grecques et par les écrits homériques (l'« aveuglement » et la cécité du

⁵⁵⁵ Cf. J. Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens, op. cit.*, p. 98.

⁵⁵⁶ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 192.

⁵⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁵⁸ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 212.

⁵⁵⁹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 210.

⁵⁶⁰ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 231.

héros), mais aussi à une sorte de « théologie du Dieu qui fait égarer », qui affleure dans certains textes de l'Ancien Testament :

...cette théologie avortée a pu être conçue parce qu'elle prolonge une des expériences constitutives de la conscience de péché, une expérience d'une *passivité*, d'une altération, d'aliénation, paradoxalement mêlée à celle d'une déviation volontaire, donc d'une *activité*, d'une initiative mauvaise⁵⁶¹.

Toutefois, tandis que cette tension ambigüe, entre passivité et activité à l'égard du mal, se manifeste dans le symbole de la souillure en donnant une prévalence à l'aspect de l'involontaire et de la nécessité, au contraire, dans le péché la dimension volontaire de la responsabilité à l'égard du mal est prépondérante.

Ainsi, on parvient au moment subjectif propre à la prise de conscience de la faute : la *culpabilité*. La culpabilité concerne le mal en tant qu'action provoquée par le choix et la décision libre de l'homme. Le mal devient un acte inaugural et commis de manière consciente, dont l'origine et le début sont coextensifs à la volonté humaine. Tandis que la souillure exalte l'extériorité du mal, la culpabilité, comme le péché, introduit le mal au cœur même de l'existence humaine, dans la faiblesse qui le porte à faillir, à errer, à tomber. Lorsque l'homme est devenu capable de commettre le mal, en faisant un mauvais usage de sa liberté, « au lieu d'accentuer le “devant Dieu”, le “contre toi, contre toi seul”, le sentiment de culpabilité accentue le “c'est moi qui...”⁵⁶² ». Ainsi, au « nous » du péché, exprimé dans la dimension collective du peuple, on substitue le « je » de la conscience de la faute individuelle, en marquant l'émergence de la *solitude* du sujet coupable. Dès lors, dans l'univers caractérisé par ce symbole de la culpabilité, on fait coller la conscience de soi à la conscience de la faute, en tant que moyen de mesure qui se déploie au long d'un axe qui d'un pôle positif arrive jusqu'au pôle négatif, du juste à l'injuste, du pieux à l'impie, en traversant et en concevant une dimension proprement morale. Une autre dimension, celle juridique, se juxtaposera à celle morale, selon le paradigme de la peine et de la récompense, en se fondant sur la rationalisation et la conceptualisation du droit, en le réalisant au sein des institutions pénales de la cité. Ainsi, Ricœur montre comment l'expérience de la faute suit deux directions fondamentales. Dans la *polis* grecque, la réflexion juridique introduit le concept de la responsabilité, elle classe les degrés de la culpabilité et en établit les peines. Dans le monde hébraïque, le mouvement des Pharisiens, porte aux pires conséquences l'idée de l'imputation personnelle du mal. Dans cette optique, la conscience scrupuleuse propre du Pharisien tend à annuler le côté passif du mal, même s'il est ineffaçable, en affirmant une volonté totalement libre et responsable. Toutefois, pour Ricœur cette liberté se

⁵⁶¹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 246.

⁵⁶² Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 258.

caractérise par une certaine hypocrisie car, face à une loi qui s'impose avec des préceptes illimités, l'homme ne peut qu'annoncer et reconnaître son impuissance. Car, l'homme ne possède pas seulement un côté obscur, une ombre, il est aussi soumis aux événements de la vie : l'homme ne peut pas accomplir ou observer avec une extrême rigidité tous les préceptes de la loi.

Comme on l'a déjà remarqué, le choix herméneutique de Ricœur vise à entrelacer ces symboles qui, même conçus comme relativement autonomes et irréductibles l'un à l'autre, se lient dans une dynamique qui se développe selon les critères d'inclusion et de répulsion, selon des synergies et des oppositions qui révèlent le fonds paradoxal sous-jacent à ces productions symboliques. Dans cette dynamique, même s'il présente un aspect totalement novateur par rapport aux autres symboles, le symbole de la culpabilité détient une fonction synthétique. En effet, comme l'écrit Ricœur :

La culpabilité se comprend par un double *mouvement* à partir des deux autres « instances » de la faute : un mouvement de rupture et un mouvement de reprise. Un mouvement de rupture qui fait émerger une instance nouvelle – l'homme coupable – et un mouvement de reprise par lequel cette expérience nouvelle se charge du symbolisme antérieur du péché et même de la souillure pour exprimer le paradoxe vers lequel pointe l'idée de faute, à savoir le concept d'un homme responsable et captif, mieux d'un homme responsable d'être captif, bref le concept du *serf-arbitre*⁵⁶³.

Ici notre auteur introduit la notion de « *serf-arbitre* », une notion d'inspiration kantienne, qui semble traduire conceptuellement toute la série des symboles de la *souillure*, du *péché* et de la *culpabilité*, ainsi que le fond paradoxal qui en est à la base et qui s'exprime toujours selon les termes d'une dialectique imparfaite entre une liberté responsable (le mal-agir) et une passivité infranchissable (le mal-pâtir). Le libre arbitre est aussi un *serf-arbitre* qui, à travers l'expression ambiguë et paradoxale figée par l'oxymore, tente de porter la symbolique à la conceptualisation, en exprimant l'ambivalence et la dialectique interne à la condition humaine. En effet, d'une part, on voit que le *serf-arbitre* signifie l'esclavage à l'égard d'une condition qui précède l'homme et qui présente le mal comme une extériorité pure en étant déjà posée et disposant d'un pouvoir de séduction et de corruption. Le mal a donc une autonomie par rapport à la liberté humaine. D'autre part, cette notion exprime aussi la liberté et la responsabilité de l'agir personnel, parce que, si le mal est séparé du bien, il devient un choix conscient que l'homme peut accepter ou refuser. On est ainsi en plein cœur du caractère paradoxal de l'expérience du mal : l'*arbitre* propre au mal-agir, en tant que volonté à la fois coupable et innocente, et une servitude injustifiable et insupportable qui invoque l'affranchissement, l'émancipation. Toutefois, le sens du *serf-arbitre*, établi par cet oxymore qui bouleverse la logique et la sémantique, reste irreprésentable et réclame une mythique concrète, une mythique du mal à laquelle renvoyer pour être enfin appréhendée et comprise par la pensée. Ainsi, à la détermination symbolique

⁵⁶³ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 256.

on ajoute la contribution du « cycle des mythes ».

1.3. Le cycle des mythes

Dans une seconde exploration de *La Symbolique du mal*, Ricœur démontre comment le passage d'un état d'innocence originnaire à un état de culpabilité n'est accessible qu'à travers une mythique concrète, par une réflexion plus subtile grâce à laquelle les symboles primaires trouvent un développement ultérieur. En effet, les mythes sont des symboles secondaires, encore plus complexes, parce qu'ils impliquent une médiation réflexive et spéculative, même si encore à l'état embryonnaire. Ainsi, on peut observer que le philosophe veut tenir « le mythe pour une espèce de symbole, comme un symbole développé en forme de récit, et articulé dans un temps et un espace non coordonnables à ceux de l'histoire et de la géographie selon la méthode critique⁵⁶⁴ ». Dès lors, Ricœur développe une typologie mythique très particulière qui se déroule en suivant quatre récits concernant l'origine et la fin du mal, c'est-à-dire quatre types de récits qui se caractérisent par un ordre et par une évolution temporelle, marqués par un commencement et une fin. D'ailleurs, pour légitimer son choix d'explorer ces quatre mythes particuliers, Ricœur reconnaît avant tout son appartenance historico-sociale qui se place idéalement entre « Athènes et Jérusalem », entre la pensée philosophique née en Grèce et la tradition hébraïco-chrétienne, en faisant l'impasse sur la culture orientale et sur les cultures extra-européennes. En effet, à ses yeux, se confronter aux symboles indique le fait de :

...introduire une contingence radicale dans le discours. D'abord *il y a* des symboles ; je les rencontre, je les trouve ; ce sont comme les idées innées de l'ancienne philosophie. Pourquoi sont-ils tels ? Pourquoi sont-ils ? C'est la contingence des cultures introduites dans le discours. De plus, je ne les connais pas tous, mon champ d'investigation est orienté, et parce qu'il est orienté il est limité. Par quoi est-il orienté ? Non seulement par ma situation propre dans l'univers des symboles, mais paradoxalement par l'origine historique, géographique, culturelle de la question philosophique elle-même⁵⁶⁵.

Dans un premier temps, Ricœur examine l'origine et la particularité de chacun de ces mythes, en observant les différences spécifiques qui les caractérisent comme récits particuliers, dans un second temps, il s'arrête sur les analogies entre ces diverses narrations, en reconnaissant la dynamique qui en réalise l'interconnexion. La description est ouverte par les mythes théogoniques d'origine suméro-akkadienne, également récupérés par Homère et par Hésiode. Ces récits narrent le chaos antérieur à l'ordre, la lutte entre les puissances divines qui essaient de rétablir un ordre à travers la création. Par conséquent, le mal se présente selon une nature non-humaine, mais d'origine divine,

⁵⁶⁴ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 181.

⁵⁶⁵ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 182.

propre au drame de la création. En coïncidant avec le désordre des choses, la dimension subjective et volontaire du mal-agir est presque totalement exclue du mythe cosmogonique.

Ensuite, Ricœur présente les mythes tragiques de la tradition grecque, en s'arrêtant en particulier sur leur conception théologique implicite et inavouable. En effet, ces récits parlent d'un dieu méchant, de l'inéluctabilité du mal, de la fatalité et de l'inexorabilité du destin. Ils racontent l'homme inévitablement mis à l'épreuve d'un destin aveugle qui l'écrase par une série d'événements insurmontables, en le prédestinant au mal. Toutefois, s'il est une victime innocente, le héros est aussi coupable de sa propre *hybris*. Même si le mal est provoqué par la méchanceté du divin lui-même (Zeus, Moïra, Érinyes), le héros ne se plie pas aux coups de ce destin et de cette mauvaise transcendance, mais il s'oppose et il résiste avec la force de sa rébellion et de son orgueil, en engendrant un conflit tragique, une lutte inégale. Donc, même si le héros est innocent, le mythe tragique est aussi le mythe de la faute inexorable, à la fois subie et accomplie.

Le tragique proprement dit n'apparaît que quand le thème de la prédestination au mal – pour l'appeler par son nom – vient buter contre le thème de la grandeur *héroïque* ; il faut que le destin éprouve d'abord la résistance de la liberté, rebondisse en quelque sorte sur la dureté du héros, et finalement l'écrase, pour que naisse l'émotion tragique par excellence [...]. La tragédie est née de l'exaltation, jusqu'au point de rupture, d'une double problématique : celle du « dieu méchant » et celle du « héros » ; le Zeus du *Prométhée enchaîné* et Prométhée lui-même sont les deux pôles de cette théologie et de cette anthropologie tragiques⁵⁶⁶.

Dans le tragique émerge l'écart et la tension entre un mal-agir, propre à la liberté orgueilleuse et au péché d'arrogance, et un mal-subir, propre au destin inévitable auquel se heurte le héros, jusqu'à la résignation. Il n'y a pas d'autre salut pour l'homme que l'acceptation de la nécessité, dans toute sa souffrance inadmissible et injustifiable. Ainsi, la libération du héros est atteinte uniquement par le moyen de l'apprentissage à travers la douleur (*to pathei mathos*, « par le souffrir, le comprendre ») car, comme nous le dirait Eschyle, seul un vrai savoir détient une puissance sur la douleur. En particulier, en acceptant sa propre souffrance sans plus s'opposer à son destin, le héros déchu et impuissant parviendra, comme un spectateur ému, à éprouver de la pitié pour soi-même. Donc, selon cette perspective, se délivrer du mal ne signifie pas se libérer de son propre destin ou de sa propre condition existentielle, mais s'identifier au héros de la tragédie : la « pitié » tragique est une « émotion impuissante de participation aux malheurs du héros ; une manière de pleurer-avec et de purifier les pleurs avec la beauté du chant⁵⁶⁷ ». La pitié conduira vers une prise de conscience majeure, elle ouvrira vers une connaissance ultérieure. Et comme l'écrit Etty Hillesum, dans une lettre adressée à une amie dont les fils ont été tués dans un camp de concentration, il s'agit d'exercer et de bénéficier

⁵⁶⁶ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 361.

⁵⁶⁷ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 369.

de la patiente philosophique à l'égard de la douleur, de la capacité de lui donner l'espace qu'elle nécessite, pour l'écouter et la soulager sans donner vie à des sentiments de haine ou de vengeance. Il s'agit aussi de sortir du jeu de la victime et du persécuteur. Il s'agit enfin de pratiquer un exercice quotidien d'acceptation, qui dans les ténèbres ne recherche pas l'obscurité, mais une petite lumière capable de saisir le même savoir des ténèbres. D'ailleurs, on peut voir de fortes analogies avec l'attitude que Ricœur a assumée pendant les cinq années d'emprisonnement en Allemagne. Malgré les difficultés, malgré la captivité imposée par la guerre, le philosophe a aussi tenté d'anoblir la vie à l'intérieur du camp : l'engagement quotidien pour réaliser « un redressement intérieur⁵⁶⁸ », lui ont permis de ne pas succomber aux forces du négatif, en lui opposant la force authentique, l'énergie saine et le sens profond propres à la créativité du désir d'être et de l'effort d'exister.

Ultérieurement, Ricœur explore le mythe adamique, le mythe de la chute, exposé dans le récit biblique d'Adam et Ève. Le mythe de la chute, plus que tous les autres mythes, étale une vision anthropologique du mal et de la faute : « Le mythe "adamique" est par excellence le mythe anthropologique ; Adam veut dire Homme⁵⁶⁹. » Le mal coïncide avec la liberté et avec la volonté humaine qui se rend coupable d'une faute originelle. Ce mythe donne ainsi une forme très rigide à la vision morale et juridique de la vie, y compris le mal, l'histoire et Dieu.

Enfin, Ricœur propose le mythe orphico-philosophique. Par ce récit de l'âme exilée le mal n'est pas conçu comme la conséquence d'un péché originel, mais comme une dimension constitutive de l'existence. Dès lors, par la culture grecque, il n'existe pas d'espérances d'un arrière-monde du salut, mais seuls le savoir et la sagesse authentiques peuvent contenir la douleur. En effet, seule la vertu, engendrée par la connaissance, peut gouverner les passions humaines et réaliser la conversion et la libération d'une âme immatérielle emprisonnée à l'intérieur d'un corps (*soma*) matériel.

Dans un second temps, Ricœur montre que pour chaque récit mythique l'unité de l'intrigue n'est qu'intentionnée : chaque mythe prétend dire la totalité de l'aventure humaine et de l'expérience du mal, mais il n'y arrive pas parce que cette totalité lui échappe inexorablement, elle ne peut être saisie que partiellement. Dès lors, cette totalité n'est envisageable qu'à l'intérieur d'un cycle des mythes, dans le champ gravitationnel et symbolique qui relie les forces d'attraction et de répulsion selon une dynamique productive et parfois obscure. Dans le cycle des mythes on peut seulement saisir la même complexité de la condition humaine, en la référant tantôt à l'histoire individuelle, tantôt à l'origine ontologique du mal, en l'ouvrant autant à la logique de la responsabilité, qu'à celle de l'espérance et du salut. Il ne s'agit pas ici d'examiner de manière minutieuse les mythes du mal et du salut, mais il faut montrer comment Ricœur parvient à exposer cette dynamique, en retraçant et en

⁵⁶⁸ Cf. P. Ricœur, *La Critique et la conviction*, op. cit., p. 33.

⁵⁶⁹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 374.

établissant les rapports que les mythes entretiennent entre eux, leurs caractéristiques principales et leurs points de fuite. On observera qu'à l'intérieur d'un tel syncrétisme on peut voir surgir la forme authentique d'une spiritualité laïque qui ne renonce pas au symbole (capable de dialoguer avec différents traditions), grâce au dispositif herméneutique qui se tient entre la distance et l'appartenance, entre l'explication et la compréhension, entre soi-même et l'autre.

Ainsi, Ricœur recouvre le centre de cette dynamique, il saisit le point focal de ce cycle mythique. En prenant conscience du lieu d'où il parle, il déclare que le mythe de la chute, le mythe biblique et anthropologique, représente le centre d'une dynamique dans laquelle les autres mythes interviennent en se positionnant par rapport à leurs différences et à leurs similitudes, par rapport à ce qui de ces récits peut survivre et à ce qui au contraire doit en être échangé, selon une logique qui n'est pas linéaire, mais qui transgresse toute identité abstraite et exclusive. Dès lors, en prenant ses distances par rapport à la pensée théologique et aux courants philosophiques qui reconnaissant un lien profond entre le mythe biblique et celui orphico-philosophique (Arthur Schopenhauer ou Nietzsche, par exemple), Ricœur démontrera que le mythe tragique est le plus proche du mythe anthropologique, tandis que le mythe de l'âme exilée en est le plus distant. En tout cas, les questions de la faute et du péché, mais aussi celle du salut, retrouvent leur centre dans la figure d'Adam, qui renvoie et rappelle tous les autres mythes précédemment exposés.

Évidemment, Ricœur ne s'engage pas dans une controverse théologique, mais se concentre plutôt sur la réalité symbolique et sur la fonction mythique de l'histoire adamique. La formation de l'auteur est chrétienne-protestante, nourrie par une lecture vaste et assidue des textes bibliques et théologiques, toutefois, son orientation est profondément laïque, philosophique. C'est toujours le *philosophe* qui se confronte au message religieux, en particulier chrétien, sans jamais annoncer ou invalider une quelconque profession de foi. Ricœur sépare et distingue toujours le discours théologique du philosophique : on est ici confronté à une véritable philosophie, car il ne présente jamais une théologie, ni de manière explicite ni de manière implicite ou dissimulée. D'ailleurs, il faut forcément reconnaître l'humilité intellectuelle, mais aussi la rigueur qui s'exprime dans l'urgence pour Ricœur de suivre une méthode philosophique, avec ses spécificités et ses limites, en légitimant et en surveillant aussi les travaux consacrés aux analyses des questions centrales dans le message religieux (le péché, la faute, le mal, la foi, le don, le pardon, le salut). Toutefois, cela signifie que l'auteur ne conçoit pas non plus la religion comme un domaine insignifiant ou de déguisement faux et dangereux, mais comme un grand dépôt du matériel spirituel, produit au cours des siècles, avec lequel la philosophie doit se confronter, s'interroger. D'ailleurs, en influençant le même message philosophique, ce matériel doit être envisagé par la même philosophie selon une herméneutique qui

accepte le « défi sans pareil » du mal, « la provocation à penser plus, voire à penser autrement⁵⁷⁰ » à partir du langage mythique symbolique.

Dès lors, Ricœur réalise une première lecture exégétique du mythe adamique. Il remarque comment ce monothéisme éthique semble avoir abandonné toute trace de théogonie et de cosmogonie, mais aussi tout caractère proprement tragique. En particulier, en ce qui concerne la création, on a vu que pour le mythe cosmogonique le devenir du monde se déroule sous le signe de la lutte violente contre la négativité primordiale, tandis que dans le mythe tragique elle est l'œuvre d'un dieu cruel et profondément ambigu et jaloux, au point qu'il provoque et corrompt le héros innocent, en l'affrontant dans une lutte sans égaux qui le portera, inévitablement, à se rendre coupable de son hybris même. En revanche, du point de vue du message biblique, contrairement au chaos primordial du mythe théogonique, la création est l'œuvre souverainement libre et pacifiée de la parole ou du verbe de dieu et, contrairement à la théologie implicite et inadmissible du mythe tragique, l'hostilité et la distance de Dieu représentent uniquement sa sacralité et sa toute-puissance. Ensuite, en ce qui concerne l'origine du mal, on a vu que pour le mythe cosmogonique le mal est à la fois le chaos qui précède l'ordre et la lutte éternelle qui tente de le vaincre, à travers la création, dans « l'angoisse de l'instabilité de l'ordre⁵⁷¹ ». Dans le mythe tragique aussi, bien qu'il ne soit pas imputable aux dieux, le mal se présente comme extérieur et objectif, comme étant la fatalité qui emprisonne l'homme dans une fuite impuissante. Au contraire, le mythe adamique « est par excellence le mythe anthropologique⁵⁷² », car il aborde le problème du mal uniquement en relation avec l'homme :

Ce mythe de chute est ainsi le mythe du surgissement du mal dans une création déjà achevée et bonne. Et dédoublant ainsi l'Origine en une origine de la bonté du créé et une origine de la méchanceté de l'histoire, le mythe tend à satisfaire à la double confession du croyant juif qui avoue d'une part la perfection absolue de Dieu et d'autre part la méchanceté radicale de l'homme⁵⁷³.

L'origine du mal est amputable à un homme, ainsi qu'à tous les hommes. En effet, comme le constate Ricœur : « Qu'il y ait un homme, c'est là le mal ; la genèse du mal coïncide avec l'anthropologie elle-même⁵⁷⁴. » D'une certaine manière cela permet de sauvegarder un bien encore plus originaire et radical, le bien ontologique de la création. En effet, on peut observer qu'en tant que protagoniste du mythe de chute et du mauvais choix, Adam est désigné comme l'unique responsable de l'entrée du mal dans le monde. Ainsi, le moment de la chute est caractérisé comme un saut

⁵⁷⁰ Cf. P. Ricœur, M, p. 19.

⁵⁷¹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 341.

⁵⁷² Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 374.

⁵⁷³ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 384.

⁵⁷⁴ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 374.

qualitatif dans le cours de l'histoire, un événement inattendu et brusque qui rend l'homme blâmable. Adam symbolise un archétype qui concentre l'unité multiple et l'universel concret de l'homme, il narre une histoire dans laquelle tous les hommes (au-delà du genre) peuvent se reconnaître. Cette histoire parle d'une créature libre et bonne, créée à l'image de Dieu, et non pas soumise à l'injustice d'un dieu ou d'un destin cruel, aveugle ou inévitable. Mais Adam, en mangeant consciemment le fruit prohibé, a gravé une brèche dans l'écoulement du temps, une blessure dans l'âme, une fracture dans l'espace, une marque dans l'indifférence de la condition spirituelle ou éthique de l'homme. Dès lors, la liberté devient faillible, mais aussi *coupable*. Cette blessure ne pourra pas se cicatriser et elle marquera la différence infranchissable entre un *avant* – une condition originare de l'homme qui ne connaissait pas le péché et le mal, tout comme elle ignorait le bien – et un *après* de la faute et de la peine qui en découle et qui prendra la forme de la souffrance et du châtement. Ainsi, le mal n'est pas originel, mais coïncide avec un événement historique et contingent. D'ailleurs, à partir d'ici la voie de la libération, du salut et de la promesse eschatologique, deviennent praticables et nécessaires. En effet, l'homme qui a déclenché le mal, doit veiller sur lui-même, entrer dans son for intérieur et se dédoubler face à soi-même, afin de prendre conscience de soi et afin de pratiquer une mise en accusation, en se jugeant coupable. À la faute suivront le jugement et le remords, mais cette intériorisation douloureuse du mal, ce décalage avec soi-même, constituera la seule voie praticable vers une véritable conversion.

Mais au terme de cette première spéculation sur la faute et sur la peine les apories se succèdent en se multipliant : si le péché commis par Adam doit être conçu comme une erreur dans laquelle il est tombé à partir d'un état d'innocence précédent, comment expliquer ce passage ? Cette action primordiale a donné son origine à l'histoire, mais elle ne peut pas être envisagée par une enquête historique. Toute l'énigme du mal, ainsi que l'énigme du péché et de la chute, est contenue à l'intérieure de ce moment de passage, dans ce saut qualitatif. En effet, il n'y a pas de solution de continuité entre l'avant et l'après, comme si au moment où le mal est arrivé dans l'histoire, à travers le geste d'Adam, il était déjà là, en quelque manière, présumé comme un mal qui, même si encore absent, pouvait déjà tenter l'homme de manière irrésistible, jusqu'à le faire chuter, pécher. Ainsi, Ricœur démontrera que, de même que les autres mythes, le mythe adamique non plus ne peut pas être réduit et traduit selon un seul concept, car il comporte une certaine plurivocité. D'une part, il se présente comme un récit qui concentre tout le mal de l'histoire dans une seule figure : Adam se rend coupable d'un péché à cause d'un geste inaugural, soudain et irrépétible. D'autre part, le mythe de Chute suit aussi un schéma temporel et narre un drame qui concerne tous les personnages – Adam, Ève et le serpent –, en dévoilant l'existence d'un mal qui, depuis toujours, précède Adam.

Dans ce dernier sens, le mythe raconte l'histoire d'une tentation selon laquelle le mal jaillit d'une faute graduelle et inconsciente, provoquée par « une sorte de vertige d'où l'acte mauvais sortirait comme par fascination⁵⁷⁵ ». Par conséquent, pour rendre raison de cette séduction, « le mythe multiplie les intermédiaires, en contrepartie de l'irrationalité de l'instant⁵⁷⁶ », en intégrant certains des éléments présents dans la structure symbolique des autres mythes, dans lesquels le mal était conçu comme une force tragique et intolérable, mais aussi comme une puissance extérieure et injustifiable. Ces symboles, personnifiés par des personnages intermédiaires, évoquent le mal dans sa valence pré-éthique et hyper-éthique, en faisant référence aux dimensions de passivité, indirectement dépendants de la liberté humaine. Assurément, le mythe anthropologique atteste que la liberté peut expliquer le mal : Ricœur ne veut pas contester l'apport d'une certaine vision éthique, propre à Augustin et à Kant, parce qu'en se délivrant du déterminisme et du fatalisme véhiculés par la vision tragique elle assure le triomphe de la raison et de la volonté, en affirmant l'homme dans son *pouvoir être* et dans son *pouvoir faire*. Toutefois, une deuxième lecture, comme une double perspective simultanée, montre que cette interprétation anthropologique et rationnelle n'est que partielle, elle ne peut pas épuiser le mystère du mal. En effet, au-delà des limites épistémologiques et gnoséologiques, le monothéisme éthique rencontre un autre obstacle : il ne peut pas expliquer l'existence de la souffrance injuste qu'en tombant dans des implications dangereuses, en laissant sans repère celui qui, comme Job, s'est perdu dans l'obscurité profonde du mystère et de la souffrance. Comme le montre le *Livre de Job*, dans la Bible, il y a des événements qui sont comme des questions vivantes, comme des blessures qui déchirent la vision morale du monde et de Dieu, la vision pénale de l'histoire, la vision et le système de rétribution propre à la foi chrétienne. Pour l'instant, on peut observer que pour Ricœur l'aporie ne sera pas résolue, mais elle restera productive, au-delà du simple système de rétribution.

À ce point il faut examiner ces intermédiaires symboliques présentés dans le mythe biblique, en montrant comment ils permettent d'explorer les *zones d'ombres* dans lesquelles se jouent la disproportion et la médiation *ontologique* et *anthropologique*, au long des expériences qui traversent l'*arkhè* de la faute et le *telos* de la transcendance. Du point de vue *ontologique*, le mythe maintient le rapport entre l'affirmation origininaire du bien, conçue comme la positivité d'une création qui exclut la co-originalité du mal, et la disproportion ontologique entendue comme le lieu le plus profond du conflit que l'homme vit à l'intérieur de lui-même, et dans lequel le mal s'insinue. Du point de vue *anthropologique*, le mythe aborde le rapport entre la négation et le drame existentiel de la faute, une faute dont l'homme est à la fois responsable et par laquelle il est séduit, en parvenant à la thèse selon laquelle : « Cette "antériorité" de l'innocence au péché le plus "vieux" est comme le chiffre temporel

⁵⁷⁵ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 392.

⁵⁷⁶ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 393.

de la profondeur anthropologique⁵⁷⁷. » Plus particulièrement, le vertige, qui séduit la liberté de l'homme et qui le captive jusqu'à le jeter dans l'erreur, est symbolisée par la figure du *Serpent*, mais aussi par celle de la *Femme*. Ricœur s'arrête sur ce dernier symbole, sur cet archétype de l'« éternel féminin⁵⁷⁸ » qui ne renvoie pas, en aucune manière, aux déterminations de caractère sexuel, mais représente l'universalité de la fragilité présente dans tous les hommes. Donc, Ève personnifie la faiblesse et la faillibilité ontologique et anthropologique qui induisent et qui exposent au mal, à l'erreur. D'une certaine manière, elle représente le lieu où se situe l'origine même du mal. En effet, la chute s'explique à partir de cette structure finie de la liberté et de la volonté humaine qui tombe dans un « méchant infini ». En particulier, Ève évoque ce « désir d'infinité, mais cette infinité n'est pas celle de la raison et du bonheur [...] ; c'est l'infinité du désir lui-même ; c'est le désir du désir s'emparant du connaître, du vouloir, du faire et de l'être⁵⁷⁹ ». On est conduit à nouveau à la disproportion humaine qui divise l'homme entre un pôle fini et un pôle infini, lorsqu'il tente d'être ce qu'il n'est pas, par peur d'être ce qu'il est ou lorsqu'il essaye d'être ce qu'il est par une obstination qui témoigne de son propre « je » comme seulement un tyran pourrait le faire. Ainsi, Ricœur présente un des passages les plus significatifs de la lecture de ce mythe :

De cet envers du péché commis par tout homme en Adam les autres mythes diront soit l'antériorité (mythe théogonique), soit la passivité et l'extériorité (mythe orphique), soit enfin la fatalité : c'est la part du tragique. Par le moyen d'une théologie inavouable sont rendus manifestes des aspects de l'Inéluctable, qui ne sont point opposés à la liberté, mais impliqués par elle et qui ne sont pas non plus objectivables dans un savoir biologique, psychologique ou sociologique, mais seulement accessibles à l'expression symbolique et mythique ; c'est précisément le mythe tragique qui est dépositaire de cet Inéluctable impliqué dans l'exercice même de la liberté ; c'est lui qui nous éveille à ces aspects de destin que nous ne cessons de susciter et de découvrir à mesure que nous progressons dans la maturité, l'autonomie et l'engagement social de notre liberté ; le mythe regroupe ces aspects de destin qui affleurent de façon discontinue à travers des signes épars. Par exemple il n'est pas possible que j'accède à la plénitude sans risquer de me perdre dans l'abondance indéfiniment variée de l'expérience ou dans l'étroitesse avare d'une perspective aussi mince que cohérente. Entre le chaos et le vide, entre la richesse ruineuse et l'appauvrissement destructeur je dois me frayer un chemin difficile et à certains égards impossible ; il est Inéluctable que je perde la richesse pour avoir l'unité et réciproquement. Kierkegaard a bien connu cette impossibilité des requêtes du devenir soi-même ; le *Concept d'Angoisse* évoque la double perte de l'homme dans l'infini sans finitude ou dans le fini sans infinitude, dans la réalité sans possibilité ou dans l'imagination sans l'efficacité du travail, du mariage, de la profession, de la politique⁵⁸⁰.

La liberté de l'homme provoque son drame existentiel et culturel, le vertige dans lequel il est emporté lorsqu'il se questionne sur son être, lorsque le choix de son être l'installe face à l'infinité angoissante des possibilités, mais aussi face à la nécessité de trancher, d'exclure. L'homme ne peut pas éviter cette infinité qui l'oblige nécessairement à choisir entre le connu et l'inconnu, poussé par

⁵⁷⁷ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 392.

⁵⁷⁸ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 394.

⁵⁷⁹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 392.

⁵⁸⁰ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 446.

un besoin impérieux et concernant un manque, immobilisé par la souffrance et la perte que toute définition et décision impliquent. D'ailleurs, l'homme est obligé de choisir et tout choix représente un saut, une tonalité caractérisée par le dépaysement, par l'indifférence du monde et des signes du monde que l'on ressent comme étrangers. Bref, l'homme a la possibilité de choisir, mais ce choix s'impose comme une obligation ; l'homme détient la possibilité d'agir pour combler son manque et pour satisfaire sa liberté, mais cette capacité le conduit face à un abîme : il est placé face à des possibilités illimitées, face au mauvais infini. Ainsi, selon Ricœur la liberté peut être orientée seulement par la limite :

...l'ère ouverte à la liberté par la faute est une certaine expérience de l'infini qui nous masque la situation finie de la créature, la finitude éthique de l'homme. Désormais le mauvais infini du désir humain – le toujours autre, le toujours plus – qui anime le mouvement des civilisations, l'appétit de plaisir, de possession, de pouvoir, de connaissance – *semble* constituer la réalité humaine⁵⁸¹.

L'homme est porté à faillir, à passer d'un état d'innocence à la faute, à cause de son intime constitution, à cause de sa finitude facile à séduire par le mauvais infini. Le mythe explore ces limites labiles, cette zone d'ombre installée entre l'ontologique et l'historique, entre une bonté originaire, selon laquelle « l'homme n'est pas le méchant absolu⁵⁸² » et le drame temporel d'une faute anthropologique.

La deuxième figure qui attire l'attention de Ricœur est celle du *Serpent*. On peut voir que ce symbole représente, tout d'abord, la séduction causée par une partie intérieure au sujet même, une partie très intime et profonde, mais qu'il ne peut pas tolérer, qu'il ne peut pas reconnaître comme sienne. Et pourtant, cette partie est présente dans tous les hommes, et la liberté ne peut que fléchir et céder à ses adulations, tôt au tard. En termes psychologiques on pourrait parler du mal comme de l'ensemble des aspects qui chez les autres sont jugés et appréciés comme inacceptables, des aspects que l'on ne peut même pas envisager comme propres car, lorsqu'ils sont perçus à l'intérieur de soi-même, ils paraissent comme inadmissibles et terrifiants. Mais c'est parce qu'ils ne sont pas reconnus ou envisagés que ces aspects débordent et emportent avec eux la totalité de la personne qui se retrouve comme possédée par sa propre aliénation. Ainsi, le serpent symbolise cette lacération qui se produit à l'intérieur de soi-même. Comme l'auteur l'affirme : « Le serpent serait donc une partie de nous-mêmes que nous ne reconnaissons pas ; ce serait la séduction de nous-mêmes par nous-mêmes, projetée dans l'objet de la séduction. [...] Le serpent représente la projection psychologique de la convoitise⁵⁸³. » D'ailleurs, le serpent est aussi la créature sournoise et rusée, présente déjà avant, car

⁵⁸¹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 394.

⁵⁸² Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 398.

⁵⁸³ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 396.

il précède Adam et sa faute. Donc, il personnifie aussi les aspects du mal qui ne peuvent pas être reconduits à la seule liberté ou à la fragilité humaine : l'homme n'est pas méchant dans un sens absolu, il participe du mal qui le précède et qui le dépasse. Le serpent est la « quasi-extériorité de la convoitise⁵⁸⁴ », le mal déjà présent, « puissant de mon impuissance ». D'ailleurs, le serpent représente pour Ricœur une extériorité encore plus radicale, parce qu'il assume aussi un signifié cosmique, relatif à l'indifférence que le monde réserve à l'homme : « le serpent n'est pas seulement la projection de la séduction de l'homme par lui-même, ce n'est pas seulement notre propre animalité excitée par l'interdiction, affolée par le vertige d'infinité, pervertie par la préférence que chacun donne à soi [...]. Le serpent est aussi “dehors” d'une façon plus radicale⁵⁸⁵ ». Au point qu'il y a une structure cosmique du mal, car « du spectacle des choses, du cours de l'histoire, de la cruauté de la nature et des hommes, procède un sentiment de l'absurdité universelle qui invite l'homme à douter de sa destination⁵⁸⁶ ». Dès lors, le serpent, cet élément chthonien, comprend en soi l'Ombre, conçue comme une partie cachée et séduisante présente en tous les hommes, mais aussi le hasard et l'inéluctabilité mauvaise et radicale de la condition temporelle, que la liberté anthropologique ne peut réabsorber en soi sans résidus.

Ricœur peut conclure que la faute concerne à la fois le *faire* et le *subir*, tantôt l'action tantôt la passion. En effet, le péché apparaît simultanément et mystérieusement comme original et originaire, mais aussi comme radicalement contingent. L'homme est responsable de son choix et donc de sa faute, mais aussi victime tombée dans l'erreur à cause d'un piège, à cause d'un sentiment qui lui est étranger et qui est symbolisé par le *Serpent*. Toutefois, ce sentiment s'appuie sur la faiblesse constitutive de l'homme, il la séduit en provoquant un sentiment qui lui est très intime, symbolisé par la *Femme*. Le mythe d'Adam est à la fois le « mythe de la césure et le mythe de la transition, le mythe de l'acte et celui de la motivation, le mythe du mauvais choix et celui de la tentation⁵⁸⁷ », parce qu'il exprime cette dialectique entre responsabilité et séduction, entre culpabilité et assujettissement. L'auteur pourra conclure en affirmant qu'aussi « *radical* que soit le mal, il ne saurait être aussi *originaire* que la bonté⁵⁸⁸ ». Le cycle des mythes évoque ce mystère, cette aporie du mal qui, bien que primordial, ne peut pas dissimuler la radicalité du bien et de la liberté, ne peut pas effacer la dimension éthique. Ce cycle annonce aussi le péché de l'homme, sans pour autant renier la présence d'un mal qui l'excède et le précède ; bien que responsable, l'homme peut invoquer une indulgence et peut-être la miséricorde.

⁵⁸⁴ *Ibidem*.

⁵⁸⁵ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 397.

⁵⁸⁶ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 397-398.

⁵⁸⁷ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 392.

⁵⁸⁸ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 306.

Donc, selon notre auteur il y a une contamination surtout entre le mythe tragique et le mythe biblique. En effet, même si la théologie du mythe tragique reste inavouable, elle trace un sillage à l'intérieur du mythe de Chute, une fracture à travers laquelle on peut relativiser une conception rigide et aporétique du monothéisme éthique et altérer une certaine vision dualiste de l'homme. D'ailleurs, l'élément tragique permet d'échapper aux paradoxes provoqués par la vision anthropologique du mal, sans pour autant accepter des réconciliations faciles, logiques ou morales. Lorsque la vision éthique atteint son expression et sa réalisation majeures, par le mythe d'Adam, une mythologie plus ancienne resurgit en elle, en dénonçant les abus des récits plus rationalisés, en démasquant les limites au-delà desquelles on ne peut pas avancer sans illusion, sans hypocrisie. Et c'est le *Serpent* qui, grâce à sa portée polysémique et ambivalente, introduit dans le récit de Chute cet élément de transition (entre le dehors et le dedans, entre le volontaire et l'involontaire), que l'homme expérimente lorsqu'il se confronte au mal. Dès lors, le mal :

...fait partie de la connexion interhumaine, comme le langage, comme l'outil, comme l'institution ; il est transmis ; il est tradition et non pas seulement événement ; il y a aussi une antériorité du mal à lui-même, comme si le mal était ce qui toujours se précède lui-même, ce que chacun trouve et continue en commençant, mais en commençant à son tour⁵⁸⁹.

Le *Serpent* devient le même symbole du mystère irréductible et insaisissable de la problématique du mal, un symbole de la résistance de l'élément tragique face à la vision éthique. Et cette réaffirmation de l'élément tragique aura une très grande implication, car :

...la philosophie ne peut réaffirmer le tragique comme tel sans se suicider. La fonction du tragique est de mettre en question l'assurance, la certitude de soi, la prétention critique, on oserait même dire la préemption de la conscience morale qui s'est chargée de tout le poids du mal. Beaucoup d'orgueil se cache peut-être dans cette humilité. C'est alors que les symboles tragiques parlent dans le silence de l'éthique humiliée⁵⁹⁰.

Seulement le récit biblique de Job témoignera de ce suicide de la raison, d'une manière différente d'entendre la foi, face à l'angoisse du silence et de la solitude, face au désespoir le plus total, dans lequel le mal subi injustement, et le « mystère d'iniquité », font plonger la liberté et la conscience morale. En effet, ce qui reste en-dehors de la vision éthique du mal et du monde c'est le mal que l'homme ne peut pas prendre entièrement en charge, car il ne s'exprime pas dans le blâme du coupable, mais dans la lamentation d'une victime punie injustement. Toutefois, comme l'affirmera Ricœur dans *Le scandale du mal* :

⁵⁸⁹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 397.

⁵⁹⁰ Cf. P. Ricœur, CI, p. 305.

...si nous avons quelques traditions bien constituées concernant le mal moral, le péché, nous n'en avons point concernant le mal subi, la souffrance, autrement dit la figure de l'homme victime plutôt que de l'homme pécheur. L'homme pécheur donne beaucoup à parler, l'homme victime, beaucoup à se taire. Je voudrais d'abord prendre la mesure de ce qui fait vraiment scandale pour la pensée et défi pour la foi, c'est-à-dire justement ce mal qui ne se laisse pas enfermer dans le mal moral⁵⁹¹.

Ainsi, en faisant dialoguer le mythe adamique, conçu comme le récit du mal commis et qui porte au juste exil, avec le mythe tragique de Job, conçu comme le récit du mal subi et qui porte vers un anéantissement injuste, l'auteur montre comment les deux figures d'Adam et de Job se renvoient l'une à l'autre, et comment elle se différencient, à cause d'un écart infranchissable qui les sépare. Ainsi, l'histoire de Job offre à Ricœur une confrontation incontournable qui sera approfondie pour une exigence théorique, pratique et affective qui pousse l'auteur à résister à l'égard du défi du mal, sans en réduire la complexité. En effet, *Le livre de Job* présente l'histoire d'un homme juste et heureux qui, devenu soudainement victime d'un pari entre Dieu et Satan, supporte les pires souffrances : de la perte de la richesse, en passant à travers la mort de ses fils, jusqu'à l'expérience de la maladie. Le texte montre comment la lamentation de Job (le *pourquoi ?* devant Dieu), une fois devenu deuil (le *pourquoi moi ?*), se transforme en contestation. En effet, à l'égard de ceux qui tentent de le consoler, en invoquant la tradition doctrinale de la rétribution, par laquelle la souffrance personnelle n'est que le signe sans équivoque d'un péché, d'une peine qu'il faut purger, Job change sa lamentation en rébellion : « Que de fois ai-je entendu de tels propos, et quels pénibles consolateurs vous faites ! “Y aura-t-il une fin à ces paroles en l'air ?” [...] Oh ! moi aussi, je saurais parler comme vous, si vous étiez à ma place ; je pourrais vous accabler de discours en hochant la tête sur vous, vous reconforter en paroles. » (*Job* 16, 2-5). Job refuse les explications offertes par ses « amis théologiens », qui ont fait de la rétribution une Loi, et se reconnaît comme un homme juste car, bien que frappé par les malheurs et les disgrâces, il est sans fautes. Ricœur voit ici le dépassement de la rationalité théologique, ainsi que de la vision éthique du mal. Car, comme il l'affirme :

...cette vision morale du monde, la pensée juive elle-même l'a faite échouer en méditant sur la souffrance de l'innocent. Le livre de Job est le document bouleversant qui consigne cet éclatement de la vision morale du monde : la figure de Job témoigne de l'irréductibilité du mal de scandale au mal de faute, du moins à l'échelle de l'expérience humaine ; la théorie de la rétribution, première et naïve expression de la vision morale du monde, ne rend pas raison de tout le malheur du monde⁵⁹².

Plus particulièrement, par la figure de Job prend forme une discordance indépassable et inconciliable entre le mal moral et le mal injustement souffert qui, comme le montre la théophanie finale, reste sans réponse, sans aucune consolation. Au-delà du paradigme de la théodicée et de sa

⁵⁹¹ Cf. P. Ricœur, « Le scandale du mal », *op. cit.*, p. 57.

⁵⁹² Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 448.

tentative de rationaliser la souffrance et de justifier aussi la présence de Dieu face au scandale du mal, en l'expliquant ou en le maîtrisant, Ricœur refuse d'annuler ou de minimiser ce scandale. En effet, à travers les paroles et le silence de Job, il démontre que la puissance du mal injustement souffert jette dans un désert privé des signes pouvant annoncer une direction, dans le vide de toute signification. La tragique frappe aux portes de la conscience de la limite qui lutte avec le besoin de réponse, de compréhension, de justification, de consolation, lorsqu'on est confronté aux malheurs, aux iniquités de l'existence. Job a perdu les paroles, il ne sait pas non plus ce qu'il doit comprendre, simplement il ne sait plus rien. Cette expérience du non-savoir le précipite dans un abîme sans fond. Le désert devient le symbole du vide de sens où la même question sur le « pourquoi ? » tombe dans le vide, en s'effaçant dans le silence le plus énigmatique et le plus désespéré. Il ne reste qu'à plonger dans la nuit, glisser dans le précipice et traverser le désert en cherchant la lumière, en cherchant aussi la paix dans la souffrance. Job est obligé d'accueillir le mal sans le comprendre, ce mal qu'il voudrait refuser, il ne peut pas le fuir par des rationalisations qui ne pourraient donner que l'illusion d'un bien susceptible de justifier l'expérience de la douleur, en la renvoyant à une faute antérieure, ou de l'effacer, en la consolant par une récompense future.

Il s'agit de refuser la réconciliation⁵⁹³ de cette déchirure en lui opposant, au contraire, une forme d'acceptation « sapientielle », que Ricœur trouve conforme aux sagesse babylonienne, grecque et présocratique. L'acceptation n'indique pas que l'on a dompté le désir d'être toujours protégé ou indemnisé, mais que l'on a arrêté d'accuser un dieu ou n'importe quel homme, y compris soi-même. D'ailleurs, on peut encore entendre le cri d'une requête de rétribution, on peut également hurler et crier jusqu'à se transformer et s'identifier entièrement avec la douleur que l'on éprouve, jusqu'à devenir étranger aux autres, mais aussi à soi-même. Toutefois, la logique de la récompense ne peut donner aucune consolation réelle, la vision éthique qui rationalise le mal laisse sans réponse la souffrance injuste : aucune réconciliation est admise pour ce type de blessure. La souffrance injuste, et la lamentation qui s'ensuit, n'acquièrent aucun sens, elles ne sont pas accueillies, ni résolues. Et voici le scandale insaisissable, qu'on peut affronter en continuant à questionner, dans le silence, sous le signe d'une « foi tragique », placée « par-delà toute assurance et toute protection⁵⁹⁴ ». Le tragique permet ainsi de dépasser le monothéisme éthique à travers une conscience qui refuse de se coller au désir narcissique d'omnipotence, ou au désir de providence et d'immortalité, ou au besoin d'expliquer la douleur pour soulager la crainte et continuer ainsi à croire. En effet, le tragique de la

⁵⁹³ Voir en particulier P. Ricœur, *CI*, p. 267-309. Ricœur insère sous la catégorie de la « philosophie de la réconciliation » le dualisme gnostique de matière et d'esprit et la vision éthique du mal, la théodicée moderne de Leibniz, les philosophies de la totalité (Plotin, Spinoza, l'idéalisme dialectique de Hegel) et la dialectique de la théologie brisée de Barth, car ces savoirs dépassent la déchirure, le scandale du mal, en le résorbant dans une logique de réconciliation.

⁵⁹⁴ Cf. P. Ricœur, *CI*, p. 445.

foi permet de concevoir le mal-subir non plus comme un châtement, mais comme quelque chose d'inévitable, et « en dépit de...⁵⁹⁵ », comme le dirait Paul Tillich, l'homme peut continuer à croire, en acceptant le mystère. Cette renonciation s'exprime à travers le consentement, malgré le mal, à travers l'acceptation et la célébration de la vie, jusque dans la mort. Comme l'écrit Ricœur :

Une certaine parole est adressée à Job en échange de son silence [...] ; ce n'est même pas du tout une solution au problème de la souffrance ; ce n'est aucunement la reconstruction, à un degré supérieur de subtilité, de la vision éthique du monde. Le Dieu qui s'adresse à Job du fond de la tempête lui montre le Béhémoth et le Léviathan, l'hippopotame et le crocodile, ces vestiges du chaos vaincu, devenus figures d'une brutalité dominée et mesurée par l'acte créateur ; à travers ces symboles il lui laisse entendre que tout n'est qu'ordre, mesure et beauté ; ordre inscrutable, mesure démesurée, beauté terrible ; un chemin est tracé entre l'agnosticisme et la vision pénale de l'histoire et de la vie : la voie de la foi invérifiable. Rien dans cette révélation qui le concerne personnellement, mais précisément parce qu'il n'est pas question de lui, Job est interpellé. Le poète oriental, à la façon d'Anaximandre et d'Héraclite l'Obscur, annonce un ordre par-delà l'ordre, une totalité pleine de sens, à l'intérieur de laquelle l'individu doit replacer sa propre récrimination⁵⁹⁶.

Dans ce deuil de la raison, dans cette élaboration du deuil, la lamentation se transforme qualitativement et découvre un sens nouveau, à la fois de son croire, de son dire et de son faire, au-delà des illusions d'une fausse conscience. Le noyau central de cette vision sapientielle est la conception d'un sujet blessé et, ainsi, décentré, un cogito brisé dans son orgueil narcissique, dans son besoin dévorant de démonstration, mais aussi d'ordre et de justice. Ainsi, comme le rappelle D. Jervolino, à partir de cette expérience « le sujet serait décentré et régénéré par un contact vivifiant avec l'être en tant que don⁵⁹⁷ ». En effet, le caractère aporétique de la question du mal implique que la seule spéculation ne peut pas prendre en charge cette problématique, mais réclame une collaboration entre pensées et sentiments, entre discours et actions, entre un désir illimité et un sens qui reconnaît sa limite. L'acceptation sapientielle s'exprime comme une sagesse pratique qui engage la pensée à penser plus et à penser autrement cette même aporie. Plus particulièrement, en renonçant à trouver une solution à la question *unde malum ?*, elle cherchera une réponse pratique à la question qui interroge le dire et l'agir du sujet : *quoi faire contre le mal ?*. En effet, comme l'écrira Ricœur dans « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant » (1992) :

À cet égard, la condition historique-existentielle du mal constitue le *défi* auquel la religion apporte la *réplique* du « en dépit de... », du « malgré... ». Or ce lien entre défi et réplique n'est autre que le lien de l'espérance, dont un texte fameux de l'*Opus Postumum* nous dit qu'elle peut être formulée comme une question – « Que m'est-il permis d'espérer ? » –, laquelle fait suite aux deux questions qui animent la première et la deuxième *Critique* : « Que puis-je savoir ? » ; « Que dois-je faire ? »⁵⁹⁸.

⁵⁹⁵ Cf. P. Ricœur, « Le scandale du mal », *op. cit.*, p. 62.

⁵⁹⁶ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 454.

⁵⁹⁷ Cf. D. Jervolino, *Ricœur. L'amore difficile*, préface P. Ricœur, Roma, Edizioni Studium, 1995, p. 207 (trad. pers.).

⁵⁹⁸ Cf. P. Ricœur, *Lectures 3, op. cit.*, p. 20.

C'est pourquoi Ricœur affirme de tenir *La Religion dans les limites de la simple raison* de Kant comme un essai de justification philosophique de l'espérance. Au lieu de trouver une justification à l'iniquité, au lieu de trouver un coupable et lui adresser sa propre accusation ou récrimination, il faut agir contre le mal. En effet, le scandale dérive du fait que la souffrance est imméritée et sans aucune justification, elle se présente avec un surplus de sens auquel on ne peut pas accéder. Ainsi, aux yeux de Ricœur, même s'il faut creuser dans la question du mal jusqu'à remonter vers son origine, la tâche de l'homme est celle de penser que « le mal est une catégorie de l'action et non de la théorie. Le mal, c'est ce contre quoi on lutte, quand on a renoncé à l'expliquer⁵⁹⁹. » Le mal est rencontré comme un fait brut : il y a le mal, bien que je ne sais dire pourquoi, bien que le mal soit ce qui ne devrait pas être.

Dans *La Symbolique du mal*, Ricœur montre qu'il existe un symbole qui peut dépasser, au moins en partie, cet écart inconciliable entre le souffrant coupable (Adam) et le souffrant innocent (Job) : le « Serviteur souffrant ». Ce symbole ne représente pas un personnage particulier de l'histoire, mais un symbole qui peut aider à penser autrement la souffrance et la libération du mal, le salut. Ce symbole marque définitivement le passage de l'économie close de la loi et du jugement, vers une sorte d'agora-nomie de l'Évangile – dont le noyau central est l'événement de la bonne nouvelle –, de l'amour qui rencontre la justice. En effet, la figure du Christ montre une possibilité nouvelle :

...la souffrance se donne un sens, par consentement volontaire, dans le non-sens du scandale. Dans la vision juridique et pénale de la vie, la culpabilité devait être la raison de la souffrance ; la souffrance des innocents a mis en pièces ce schéma de la rétribution ; péché et souffrance sont séparés par un abîme d'irrationalité ; c'est alors que la souffrance du « Serviteur souffrant » institue un lien entre la souffrance et le péché, à un autre niveau que celui de la rétribution. [...] Il fallait l'étape de la souffrance absurde, l'étape de Job, pour médiatiser le mouvement de la punition à la générosité. Mais alors la culpabilité est placée dans un autre horizon : non celui du Jugement, mais celui de la Miséricorde⁶⁰⁰.

D'une part, on observe que le mal subi, pour le fait d'être pâti par une victime absolument innocente, peut surpasser la vision éthique du mal et la vision tragique du mal, en ouvrant ainsi à une vision nouvelle de l'histoire. En effet, la souffrance du Christ annonce, dans sa totale absurdité, une qualité du don qui dépasse la souffrance en l'acceptant, en admettant une loi de nécessité incompréhensible. D'ailleurs, la figure du Christ est au-delà de la figure du héros tragique, car sa souffrance devient un *acte*, elle s'exprime comme une action qui, par le fait d'être l'expression d'un

⁵⁹⁹ Cf. P. Ricœur, « Le scandale du mal », *op. cit.*, p. 60.

⁶⁰⁰ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 457-458.

consentement actif, peut contenir la contradiction qui surgit entre le mal commis (Adam) et le mal pâti (Job) : « la figure du “Serviteur souffrant” qui fera du souffrir, du mal subi, une action capable de racheter le mal commis⁶⁰¹ ». Toutefois, cela ne signifie pas que notre auteur a compris la mort du Christ dans les termes d’un sacrifice, d’une « substitution viciaire ». En effet, Ricœur a mis l’accent sur la gratuité de ce don, du don que le serviteur souffrant fait de sa propre vie⁶⁰². Par conséquent, par le fait d’accepter une faute qui n’est pas la sienne, par le fait de répondre à cette iniquité par un acte qui dépasse toute résignation tragique et toute vision éthique ou juridique du mal et du salut, le Christ exprime et témoigne de la qualité de surabondance de son don. En rompant définitivement avec le mythe de la peine et avec la logique de la rétribution, anthropocentrique et subjectiviste, le Christ affirme un consensus authentique et actif, il dépasse tous les maux. En s’opposant à l’être-pour-la-mort de Heidegger, Ricœur affirme que le Christ est vivant jusqu’à la mort, parce qu’il fait de « l’acte de mourir un acte de vie⁶⁰³ » ; bref, à ses yeux, dans le mal le plus radical demeure le bien le plus grand. Comme le rappelle D. Jervolino : « Au-delà de la loi de la nécessité inscutable qui demande patience et résignation, s’ouvrent ici les horizons d’une économie de l’amour, dont la logique est le don surabondant⁶⁰⁴. »

Assurément, dans cette perspective, le Christ a purgé tous les péchés de l’humanité, en libérant tous les hommes grâce à son don gratuit. Toutefois, le symbole du serviteur souffrant anticipe aussi un autre destin qui regarde toute l’humanité : l’événement salvifique n’est pas seulement au passé, dans la mort du rédempteur, mais aussi au futur, dans le signe de la promesse de liberté, sous le signe de la passion pour le *possible* qui s’oppose au primat de la nécessité. Cette interprétation ouvre à une nouvelle vision de l’histoire, et de l’homme qui l’habite et la vit. Avant d’avancer on peut voir que, si l’herméneutique des symboles primaires suit une inspiration plutôt kantienne, en conduisant au *serf-arbitre*, le cycle des mythes suit une inspiration hégélienne. En effet, le salut entre dans l’histoire, comme pour Hegel, bien que Ricœur ne tombe pas dans la séduction d’une totalisation qui résorbe toutes les oppositions de cette lutte existentielle, entre forces et tendances contrastantes. Notre philosophe affirme que :

Il ne suffit pas de dire, comme nous l’avons fait, en vue d’élargir le problème des symboles, que le mal est l’envers du salut, que tout symbolisme du mal est la contrepartie d’un symbole du salut. Ces symboles nous enseignent quelque chose de décisif concernant le passage d’une phénoménologie de l’esprit à une

⁶⁰¹ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 457.

⁶⁰² Voir « Conversation. Bertrand Révillon a rencontré Paul Ricœur : Dieu n'est pas tout-puissant », dans *Panorama*, n° 340, janvier, 1999, p. 26-30.

⁶⁰³ Cf. P. Ricœur, *La Critique et la conviction*, op. cit., p. 236.

⁶⁰⁴ Cf. D. Jervolino, *L'amore difficile*, op. cit., p. 102 (trad. pers.). La logique de la surabondance, ou l’intelligence de l’espérance, trouve son expression dans trois formules : le « en dépit de », le « grâce à » et le « combien plus », cf. P. Ricœur, CI, p. 310.

phénoménologie du Sacré. [...] Tous les symboles donnent à penser, mais les symboles du mal montrent d'une façon exemplaire qu'il y a toujours plus dans les mythes et dans les symboles que dans toute notre philosophie ; et qu'une interprétation philosophique des symboles ne deviendra jamais connaissance absolue. Les symboles du mal dans lesquels nous lisons l'échec de notre existence, déclarent en même temps l'échec de tous les systèmes de pensée qui voudraient englober les symboles dans un *savoir absolu*. Telle est une des raisons, et peut-être la plus frappante, pour laquelle il n'y a pas de savoir absolu, mais des *symboles du Sacré* au-delà des figures de l'esprit. Je dirai que ces figures sont appelées par le Sacré à travers le moyen des signes. Les signes de l'appel sont également donnés au sein de l'histoire, mais l'appel désigne l'autre, l'autre que toute histoire. Nous pourrions peut-être dire que ces symboles sont la prophétie de la conscience ; ils manifestent la dépendance du Soi à une racine absolue d'existence et de significations, à un *eschaton*, à un ultime vers lequel pointent les figures de l'esprit⁶⁰⁵.

Cela révèle que les mythes qui narrent le mal ont une contrepartie dans une histoire du salut, toutefois, ce salut ne se réalise que dans l'accomplissement de l'*eschaton*. Ainsi, le salut devient le fruit d'un don mystérieux et insaisissable, qui est placé au-delà de l'histoire ou de l'éthique, dans l'ordre de l'amour, du don et du Sacré, en marquant le décentrement définitif de l'homme. Toutefois, cela indique aussi que le salut entre dans l'histoire : en effet, il ne se réalise pas au début ou à la fin de l'histoire humaine, mais il s'installe entre l'Origine et la Fin. Ainsi, le salut peut arriver à chaque moment de l'histoire, non pas comme un savoir théorique, mais comme une tâche qui devient terrienne et humaine. En se référant à l'Évangile de Saint Mathieu et aux premiers textes de l'Ancien Testament (selon l'ordre chronologique), Ricœur affirmera que, bien qu'il soit un don gratuit, le salut appelle l'exercice de la responsabilité humaine, l'exercice de la *liberté selon l'espérance*. L'homme est responsable de sa libération et de son sens, dans cette vie, dans ce temps, dans cette histoire, même s'il a désormais compris que cette libération est aussi le fruit d'une renonciation à la composante infantile et égotique, une décentration par rapport à soi-même. Il s'agit de réaliser une responsabilité authentique, installée au-delà de la sujétion et de la résignation, au-delà de la révolte et de l'attente. En effet, au-delà du tragique de la faute, l'homme est aussi fils de l'espérance de pouvoir conquérir une liberté propre et autonome, il est fils de la possibilité d'imaginer autrement son innocence :

Eh bien, je voudrais dire que ce détour *in fine* par la dialectique de l'amour et de la justice n'est pas une façon de terminer en désespoir de cause. [...] J'espère qu'il y aura toujours des poètes pour dire poétiquement l'amour ; des êtres d'exception pour lui rendre poétiquement témoignage ; mais aussi des oreilles ordinaires pour entendre et tenter de donner suite⁶⁰⁶.

Telle est la bonne nouvelle qui, comme le dit O. Aime, n'appartient pas aux origines de la manifestation, qui est plutôt une catégorie du Sacré, mais à l'ordre du *témoignage* et de la *promesse*. Dès lors, repenser la théologie selon une option herméneutique de l'eschatologie signifie proposer

⁶⁰⁵ Cf. P. Ricœur, CI, p. 327-328.

⁶⁰⁶ Cf. P. Ricœur, « Responsabilité et fragilité », dans *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, n° 36, décembre 1992, p. 20-21.

une théologie symbolique qui relie l'éthique du salut à l'innocence de l'histoire, la liberté du consentement à l'espoir de la logique du « grâce à », symbolisé par le Christ. Le contexte où l'action humaine est comprise changera à la fois par rapport à l'échec et à la résignation du héros tragique, mais aussi à l'égard d'une simple répétition ou imitation de l'archétype divin. En effet, aux yeux de Ricœur, la libération et le salut de l'homme coïncident avec la réalisation d'une vie authentique, une vie qui résiste aux traverses du devenir.

Détaché à la fois de l'illusion transcendantale, mais aussi de l'illusion anthropologique, le salut peut récupérer, au moins en partie, la valeur sapientielle du mythe orphique de l'âme exilée. En effet, aux yeux de Ricœur, même s'il n'est pas encore entièrement philosophique, ce mythe conçoit le salut comme la recherche d'une vie meilleure, qui se réalise en découvrant le divin dans ce monde, dans l'homme lui-même. En particulier, dans *La Symbolique du mal*, l'auteur reconnaît que déjà l'orphisme, ce sera le cas pour la philosophie présocratique, représentaient un *genre de vie*, une manière de vivre selon le principe du soin de l'âme. En narrant la division de l'homme avec lui-même, en concevant l'« âme » comme une entité séparée du corps et d'origine divine, les Orphiques affirment que la connaissance est l'acte par lequel l'homme s'occupe de son âme. En effet, ce n'est qu'à partir de ce mythe :

...que l'homme se comprend lui-même comme même que son « âme » et autre que son « corps ». [...] Il raconte comment l'« âme », d'origine divine, est devenue humaine [...]. Divin quant à l'âme, terrestre quant au corps, l'homme est l'oubli de la différence ; le mythe raconte comment cela est arrivé.⁶⁰⁷.

D'ailleurs, la philosophie de styles aussi platonicien et néo-platonicien sont envisagées par Ricœur comme des techniques qui visent la maîtrise de soi et la purification des passions, grâce au *logos* : la connaissance représente une véritable *purification*, une sorte de *conversion* de celui qui tente de devenir meilleur, en confrontant le discours au *bios*, en accordant la pensée à sa propre conduite de vie, face à autrui et dans le monde. Conformément à la pensée des pratiques philosophiques qu'on a présentées dans ces pages, pour Ricœur aussi la philosophie était une manière de vivre, un genre de vie. Et comme il l'affirme dans *La Symbolique du mal* :

...toute connaissance de quelque chose, toute science de quoi que ce soit, s'enracine dans cette connaissance du corps comme désir et de soi-même comme pensée face au désir. Certes le mouvement orphique lui-même ne paraît pas avoir été capable de ce dépassement explicite du « mythe » en « philosophie » [...]. Mais l'orphisme, ce n'est pas seulement un *ἱερὸς λόγος*, c'est aussi un *βίος*, un « genre de vie ». Ce « genre de vie » est au futur ce que le mythe est au passé ; de même que le mythe est la réminiscence d'un mal humain plus ancien que l'homme, le *βίος* orphique est la prophétie d'une délivrance plus qu'humaine de l'homme. [...] Le *βίος* orphique hésite entre la vieille purification rituelle et une nouvelle purification en esprit et en vérité. [...]. C'est pourtant à travers ces équivoques manœuvres qu'un *βίος*, plus soucieux de la pureté du cœur, se distingue

⁶⁰⁷ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 417-418.

et se cherche. [...] C'est la littérature pythagoricienne qui marque de manière décisive et explicite le passage de la « purification » comme rite à la purification comme « philosophie »⁶⁰⁸.

En réalité, toutes les voies sapientielles – à partir de la philosophie, en passant par les religions, jusqu'à parvenir aux psychothérapies – se sont adressées à la dimension « normale et saine » de l'individu, parce qu'elles sont nées afin de conforter le cri de la chair et de l'âme, afin d'apporter une réponse possible, cognitive et pratique, à la tristesse du fini, de la contingence et de l'informe. Bien qu'elles se présentent comme des savoirs spécifiques et fort distincts, les philosophies et les psychothérapies sont aussi deux versions séculaires et substitutives des « rituels » et des religions qui ont tenté de satisfaire le besoin de soutien, de confort et de libération de l'homme. Et comme l'écrit M. Diana, en récupérant les mots de E. Drewermann, la philosophie, la psychothérapie et la religion :

« Sont trois choses diverses, mais qui sont étroitement reliées : on doit faire philosophie pour parler de la liberté de l'homme, il faut faire psychanalyse pour comprendre l'homme dans ses angoisses et dans les causes empiriques d'où elles dérivent. Mais on a aussi besoin de la théologie pour comprendre qu'il y a un interlocuteur pour l'angoisse de l'homme qui rend possible la rédemption, le salut. » [L'] expérience religieuse, la psychothérapie et la philosophie sont toutes nécessaires pour répondre au besoin de l'homme. Chacune apporte quelque chose de sien qui est indispensable, et qui ne fonctionne qu'en relation aux deux autres, qu'à travers une *contamination féconde*. Toutes disent quelque chose d'important, mais elles possèdent une limite, qui est adéquatement dépassée par la relation et le dialogue avec les deux autres⁶⁰⁹.

Bien évidemment, dans ces pages on a observé comment Ricœur a développé une relation différente entre l'âme et le corps, entre le volontaire et l'involontaire, entre le *logos* et le *bios*, en modifiant la domination que la connaissance prétend exercer à l'égard des affects et de la vie. Donc, au-delà du dualisme antimatérialiste, gnostique ou platonique (même si Ricœur délivre le platonisme d'une certaine vision négative du corps), à partir du mythe de l'âme exilée la distinction ne se pose plus entre l'homme et la divinité, mais à l'intérieur de l'homme lui-même. Le mal devient la séparation, la lutte interne entre le Même et l'Autre. Dès lors, l'homme sera obligé de penser et de réaliser une certaine unité, avec lui-même. Ainsi, le salut est conçu comme l'accomplissement d'une certaine harmonie, de la justesse de la relation, de l'unité avec soi-même. Donc, Ricœur ne reçoit pas l'interprétation dualiste et réductrice de ce mythe anthropologique qui entend le salut comme la « libération de la vie et de la chair », au contraire, il reconnaît plutôt que l'homme peut se sauver et se libérer seulement en regagnant une plus grande conscience de soi et de sa vie, en transformant la relation entre ses parties différentes, intérieures et extérieures, psychiques et sociales, selon une médiation inclusive et non exclusive.

La réponse au mal réclame un engagement personnel et, comme Ricœur l'affirmera dans l'essai

⁶⁰⁸ Cf. P. Ricœur, FC-SM, p. 436-438.

⁶⁰⁹ Cf. M. Diana, *Contaminazioni necessarie*, op. cit., p. 12 (trad. pers.).

Le Mal, il s'agit au niveau de la pensée, de « rendre l'aporie productive », en continuant « le travail de la pensée dans le registre de l'agir et du sentir⁶¹⁰ ». En effet, d'une part, il s'agit d'accepter sa propre vulnérabilité et sa propre ignorance, mais d'autre part, il s'agit aussi d'agir contre le mal, par une réponse qui soit politique, ancrée dans le sentir profond du cœur, obtenue à travers une élaboration symbolique qui permette de se détacher d'un attachement excessif à soi-même. Comme pour le Christ, il s'agit de sacrifier cette composante égotique, cette fausse conscience qui aspire au mauvais infini, en oubliant toute limite, en oubliant sa propre nature d'homme. Il s'agit de viser sa propre individuation, en ouvrant la possibilité de naître une deuxième fois, par soi-même et dans la vie adulte. Ainsi, la liberté devient « imagination créatrice du possible⁶¹¹ » :

Cette logique du surplus et de l'excès est aussi bien la folie de la croix que la sagesse de la résurrection. Cette sagesse s'exprime dans une *économie de la surabondance*, qu'il faut déchiffrer dans la vie quotidienne, dans le travail et dans le loisir, dans la politique et dans l'histoire universelle⁶¹².

Comme on l'a déjà affirmé, la philosophie de Ricœur consiste ainsi en une tentative continue de plonger l'homme dans la vitalité confuse du désir et dans la concrétude opaque de l'expérience. Il s'agit pour lui de démystifier la conscience et de démythologiser la transcendance de l'impératif moral, selon une érotique du désir qui dépasse le principe formel de l'obligation, pour conquérir un désir qui est conscient de soi-même et de son autre, en harmonie avec la volonté et la nécessité. Et, lorsqu'il récupère le Kant de *La Religion dans les limites de la simple raison*, il affirme que :

Ainsi, le Christ de Kant concerne notre méditation, dans la mesure précise où Il n'est pas le héros du devoir, mais le symbole de l'accomplissement ; Il n'est pas l'exemple du devoir, mais l'exemplaire du souverain bien. Je dirai, dans mon langage : pour le philosophe, le Christ est le schème de l'espérance ; il ressortit à une imagination mythico-poétique, qui concerne l'achèvement du désir d'être. [...]. À la problématique abstraite du formalisme se substitue la problématique concrète de la genèse du désir ; cette genèse du désir, cette poétique de la volonté, la foi la donne à comprendre dans le symbole de l'homme nouveau et dans tous les symboles de la seconde naissance, de la régénération⁶¹³.

Dépassée comme idole, l'image du père est récupérée comme un symbole qui peut guider vers l'expression de son propre devenir, de sa propre réalisation, selon une liberté seulement humaine. Il se révèle comme le symbole vivant de l'expression d'une vie poétique : le sujet n'est pas appelé à prendre conscience de sa faute, mais de ses possibilités réelles, de sa tâche de devenir soi-même, en reliant l'amour et la justice, la connaissance et l'action. Et la pratique philosophique s'insère à l'intérieur d'une telle vision du monde, selon laquelle on peut accepter la caducité du monde, sans

⁶¹⁰ Cf. P. Ricœur, M, p. 57-58.

⁶¹¹ Cf. P. Ricœur, CI, p. 399.

⁶¹² Cf. P. Ricœur, CI, p. 401.

⁶¹³ Cf. P. Ricœur, CI, p. 341.

tomber ni dans l'illusion des espérances d'un autre monde ni dans l'hypothèse d'un désespoir provoqué par une faute originelle. Ainsi, la pratique philosophique affirme l'exercice d'une sagesse tempérante, capable de se tenir dans la douleur, capable d'imaginer toujours autrement⁶¹⁴.

⁶¹⁴ Voir U. Galimberti, *La casa di Psiche*, *op. cit.*, p. 16-17.

2. Interlude pratique : la transcendance du soi vers l'autre

Toutes ces analyses sur les symboles et les mythes nous poussent à réfléchir sur la pratique de l'herméneutique qui, elle-même, est une forme de lecture. On peut s'interroger sur la valeur et la potentialité véhiculées par l'acte de lecture, par cette pratique dont Ricœur montre déjà la nécessité historique, herméneutique, poétique, éthique et existentielle dans *La Symbolique du mal*. D'ailleurs, Hadot aussi avait reconnu que la lecture n'est pas seulement l'une des pratiques les plus importantes, mais l'une des plus difficiles. Hadot lui-même a en quelque manière appris à lire les Grecs et avec ses textes il a cherché à transmettre cet art aux lecteurs contemporains. En effet, il a toujours cru qu'il existe une tradition occidentale très riche, à laquelle on peut et on doit se référer lorsque, avec Georges Friedmann (auteur qu'il cite très souvent), on se demande comment les exercices spirituels de l'Antiquité peuvent être pratiqués au XX^e siècle. Et c'est ici, dans le dialogue qui s'établit entre les Anciens et les Modernes, que l'acte de lecture exprime sa signification la plus profonde, en se présentant comme une compréhension à distance médiatisée par les textes (y compris les mythes). Assurément, à travers la lecture, il ne s'agit pas d'apprendre et de reproduire ou d'imiter automatiquement des schémas stéréotypés. Socrate et Platon n'invitent-ils pas leurs disciples à trouver par eux-mêmes les solutions aux doutes qui les inquiètent et aux questions qui les tourmentent ? N'avaient-ils pas déjà affirmé, en mettant en garde contre les dangers de l'écriture, que la lecture ne doit pas simplement remplir la tête d'une quantité surprenante d'informations, mais qu'elle doit rendre meilleur ? Autrement dit, pour Hadot il y a des vérités qui sont inscrites, véhiculées et souvent enfermées à l'intérieur des œuvres classiques qui arrivent d'une tradition millénaire, dont les générations successives ne peuvent pas épuiser le sens. Chaque époque a la tâche de lire ces textes, afin d'en refaire l'expérience, pour revivre ces « vieilles vérités » et en réaliser ainsi le potentiel encore assoupi ou encore indéterminé, car resté dans l'ombre.

Toutefois, l'art de la lecture ne constitue pas seulement une des pratiques les plus importantes, elle est aussi la plus difficile. Hadot a observé de manière critique que l'on passe sa vie à lire, à faire des exégèses ou des exégèses d'exégèses, mais que l'homme n'est plus capable de lire, parce qu'il a perdu l'habitude de s'arrêter, de vider l'esprit de ses préoccupations, d'abandonner toute recherche de subtilité et d'originalité, de méditer au calme et laisser le texte parler. Ainsi, il a affirmé que la lecture est « un exercice spirituel, un des plus difficiles : “Les personnes, disait Goethe, ne savent pas

ce que cela coûte de temps et d'effort pour apprendre à lire. Il m'a fallu quatre-vingts ans pour cela et je ne suis même pas capable de dire si j'ai réussi⁶¹⁵ ».

Dans ce dernier interlude pratique, on se consacrera aux analyses que Ricœur a développées sur la lecture, dans *Temps et récit*⁶¹⁶ et dans certains essais de son ouvrage *Du texte à l'action*⁶¹⁷, en cherchant à en comprendre les méthodes, les objectifs, les implications existentielles et éthiques. D'ailleurs, en se confrontant au renouvellement des exercices spirituels pratiqués par certains membres de *Philo*, afin de répondre à la question que Hadot a laissée en héritage, on essaiera d'approcher cette pratique comme une technique très particulière et fondamentale pour accéder à l'intérieur d'un texte, pour en comprendre enfin le langage, un langage autre que le sien. Toutefois, on sera toujours conscients de l'amplitude de cette notion, des déclinaisons ou des variations multiples auxquelles elle a été soumise. En effet, comme l'écrit Roland Barthes :

Le mot « lecture » ne renvoie pas à un concept, mais à un ensemble de pratiques diffuses. Cette parole détient une signification nuancée : de quel côté peut-on commencer à l'examiner ? Pourrait-on commencer par l'endroit où Sartre avait débuté, l'écriture, dans *Qu'est-ce que la littérature ?* (1947) : qu'est-ce que lire ? Pourquoi lit-on ? Ou comme Proust dans sa préface à *Sesame and Lilies* (1868) (deux conférences de Ruskin sur la lecture), par la narration des journées de lecture de son enfance. Deux manières d'entendre la lecture : l'une sociale et l'autre individuelle, l'une politique et l'autre éthique. Quel point de vue adopter sur une parole qui a trop d'usages ? Celui de la sociologie, de la physiologie, de l'histoire, de la sémiologie, de la religion, de la phénoménologie, de la psychanalyse, de la philosophie ? Chacun a une parole à dire et la lecture n'est pas la somme de ses mots. Au terme du catalogue, la question resterait inchangée : qu'est-ce que la lecture ? Alors, il faut manquer de méthode – il y a des sujets qui sont intraitables avec méthode – et avancer par des coups d'œil, par instantanés : ouvrir des interstices dans la parole, l'occuper par sondages successifs et différenciés, tenir en même temps plusieurs fils qui se tressent, qui tissent la trame de la lecture⁶¹⁸.

En dénouant et en emmêlant ces fils, on s'arrêtera surtout sur la valeur individuelle et éthique de la lecture. En se faisant conduire par Ricœur, on cherchera à dévoiler une manière particulière de la pratiquer, jusqu'à parvenir à la formulation présentée par *Philo* et qui concerne la lecture en tant qu'*exercice spirituel* que l'on peut pratiquer aujourd'hui. On avancera par instantanés, car l'amplitude de la notion et la difficulté à définir cette pratique sont liées au fait que la lecture implique le décodage du texte, qui n'est pas seulement un message écrit, mais qui peut être également un discours oral, un

⁶¹⁵ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 73-74. Hadot cite ici Goethe et Eckermann, *Entretiens de Goethe et d'Eckermann : pensées sur la littérature, les mœurs et les arts*, trad. M. J.-N. Charlers, Paris, Claye, 1862.

⁶¹⁶ Voir surtout : « Monde du texte et monde du lecteur », p. 228-263 ; « L'entrecroisement de l'histoire et de la fiction », p. 264-279.

⁶¹⁷ Voir P. Ricœur, « De l'interprétation », op. cit., 11-35. Voir également « Qu'est-ce qu'un texte ? Expliquer et comprendre », dans TA, p. 137-159. Texte publié initialement dans R. Bubner et al. (éd), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, p. 181-200 ; « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », dans TA, p. 161-182. Texte publié initialement dans *Revue philosophique de Louvain*, t. LXXV, février 1977, p. 126-147.

⁶¹⁸ Cf. R. Barthes et A. Compagnon, « Lettura », dans *Enciclopedia Einaudi*. Vol 8, *Labirinto – Memoria*, trad. en italien par L. Fontana, Torino, Einaudi, 1979, p. 176, (trad. pers.).

objet, une image (y compris le paysage), un phénomène culturel (au sens général d'un lieu construit de manière intersubjective). De même, les individus aussi, ainsi que leurs actions, sont aux yeux de Ricœur des quasi-textes. En tout cas, bien que la notion de « lecture » désigne des spectres sémantiques ou applicatifs différents, on ne peut pas faire l'impasse sur sa valeur pédagogique qui montre toujours comment son enseignement et son apprentissage ne peuvent jamais être détachés du fait que la simple présence du texte n'est pas suffisante à dire le sens du texte, qu'il soit un écrit, une icône ou une existence subjective. Que faut-il de plus ?

Tout d'abord, il faut prendre conscience des préjugés, des illusions, des précompréhensions et des préoccupations ou des attentes du lecteur. Installé face au texte, ce dernier doit prendre ses distances, faire des pas en arrière, chercher aussi le silence dans son propre esprit par rapport aux savoirs qu'il a acquis par le passé. La lecture doit devenir écoute, afin d'accéder dans les interstices où résonne l'écrit, non pas comme un écho de sa propre voix, mais comme l'écho d'une autre voix, des différentes voix qui réclament le silence et la compréhension. Comme le dit Plutarque, il s'agit de se « vider » pour écouter les paroles de l'autre⁶¹⁹. Ainsi, l'œuvre peut se concevoir dans son unicité, elle peut recevoir la confiance réclamée, bien qu'implicitement, pour commencer à parler sa propre langue. En particulier, cela signifie qu'il faut donner de la valeur aux tensions internes du texte, expliquer son sens par les éléments synchroniques de sa structure interne, même quand on n'en comprend pas la signification. Un tel exercice se rapproche d'une éthique qui est en mesure de saisir l'œuvre comme un seuil qui réclame que le lecteur le franchisse, pour qu'elle puisse rejoindre son lieu propre et, dès lors, pour qu'elle puisse *être*. Et le lieu qui surgira sera l'univers du texte et non pas celui du lecteur, un monde qui réclame l'humilité de la distance, propre à toute écoute authentique. Dans ce sens, comme l'affirme Barthes, le texte sera ce qui aura survécu à la lecture, ce qui aura résisté à sa manipulation, au pouvoir mais aussi aux abus des interprétations qu'on lui accorde.

Toutefois, il faut aussi envisager les tensions externes du texte, en relation avec ses conditions d'émergence et de production, pour en saisir le sens général, sa référence, qui n'est pas seulement ostensive. Dans un sens, c'est la poétique, centrée sur le type de regard que l'on porte sur l'œuvre, qui permet d'en rejoindre le cœur et de l'assumer comme le chiffre d'une existence, celle de l'auteur et du monde que le texte ouvre et crée face au lecteur. C'est pourquoi, la poétique renvoie à une herméneutique. Ainsi, la distance qui est demandée au lecteur protège du risque que le cercle herméneutique devienne un cercle vicieux, en l'apurant. Mais libéré de la domination du regard du lecteur, le texte fera appel à sa responsabilité, à son effort de compréhension, à son engagement dans la démarche herméneutique. Dès lors, le lecteur s'identifiera avec la condition du *lector in faubla*,

⁶¹⁹ Cf. Plutarque, « Comment on doit écouter », dans *Œuvres morales de Plutarque*, tome I, trad. D. Ricard, Lefèvre Éditeur, 1844.

convoquée par Umberto Eco : le lecteur n'est pas un spectateur passif dans le processus sémiotique, mais un *co-auteur* essentiel dans la production du sens de l'œuvre⁶²⁰. Le texte attend toujours un lecteur, parce que, pour autant qu'il soit autonome, son sens reste toujours suspendu et dépendant du regard que l'on porte sur lui. À l'instar de Joseph Conrad, on peut dire que l'auteur n'écrit que la moitié d'un livre : l'autre moitié est écrite par le lecteur, bien qu'aucun des deux ne soit disposé à le reconnaître. D'une certaine manière, même si l'écriture et la lecture ne peuvent jamais coïncider, le texte fait appel à quelqu'un qui ose se plonger dans ses fissures, dans ses fractures, dans ce qu'il ne dit pas, jusqu'à en saisir le surplus, le sens qui, en se projetant dans le monde, excède et va au-delà des paroles écrites. Donc, celui qui lit traduit en même temps, il risque un sens, il invente et réécrit le texte, à travers une opération qu'un autre lecteur du même texte ne pourra pas reproduire. Il s'agit ici du travail d'attribution de sens (*Sinngebung*) qui se présente comme un travail typiquement humain, aussi difficile qu'incontournable. Comme l'a remarqué Barthes dans *Sade, Fourier Loyola*, ce travail implique que, lorsqu'on recherche le sens d'une œuvre, il ne s'agit pas de découvrir un secret : le secret est de vivre avec l'auteur, avec ses paroles.

Dans cette optique, dans ce dialogue entre le texte et le lecteur, le texte n'est pas le seul à être traversé par le processus de signification. Le lecteur en personne devient un lecteur de soi-même. En effet, il peut reconduire (après avoir projeté de manière confuse) son existence, son sentir, l'ordre axiologique de son cœur au texte, lorsqu'il parviendra à tisser des liens entre certains aspects de son expérience personnelle avec ceux qui surgissent de l'œuvre qu'il est en train de lire. On a déjà montré que l'expérience biographique est une texture et une trame, une relation entre la vie et le signe, entre l'œuvre et l'expérience. Par la lecture également, le sujet a l'occasion de scruter dans ses propres expériences et dans ses blessures, mais plusieurs expériences et d'autres blessures seront aussi provoquées par ce même exercice. D'ailleurs, le lecteur peut rester plusieurs années sur un seul texte, il en comprendra les intentions lorsqu'il sera prêt, lorsqu'il aura effacé les déchets qui entravent son sentir, lorsqu'il entendra la vérité qu'il écoute, en découvrant qu'elle le concerne, ou pas. Il aura déjà été transformé par le texte, et avec lui aussi le texte aura changé, parce que le sens se sera produit, il se sera manifesté.

Ainsi, la lecture se réalise par la rencontre avec un autre homme, avec l'auteur qui, grâce à son livre, révèle quelque chose de son histoire la plus profonde, pendant qu'on l'écoute et qu'on l'invente. Écriture et lecture se rencontrent, de même que le moi et l'autre, la tradition et l'innovation ; quelque chose reste inchangée, mais quelque chose sera engendrée. Paradoxalement, même si l'écriture et la lecture sont des activités qui demandent une grande solitude, elles ne se réalisent que dans une

⁶²⁰ Voir U. Eco, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, coll. « Studi Bompiani, n 22 », 1979 ; *Lector in fabula ou la coopération interprétative dans les textes littéraires*, Paris, Grasset, 1992.

relation, dans une interaction qui, aussi fragile soit-elle, vise l'authenticité. En respectant les limites et la distance qui séparent celui qui lit de la chose lue, on ne cherche pas la vérité du texte, son sens plein, mais une relation qui soit le plus éthique possible. D'une part, ce n'est qu'en progressant dans sa propre expérience personnelle que le lecteur saura jusqu'à quel point il aura compris le texte, en dialoguant avec les choses du monde, avec ses possibilités les plus singulières. D'autre part, ce n'est qu'en restant une œuvre ouverte, en tant qu'objet qui ne se laisse pas dire de manière univoque et définitive, avec son énorme pouvoir révélateur, que le texte sera aussi susceptible de faire parler l'invisible et l'indicible. Ricœur lui-même a affirmé que la poétique, ainsi que l'herméneutique, qu'il a lui-même proposée et pratiquée, mettent au centre cette relation profonde entre l'œuvre et le lecteur : à ses yeux, la lecture est le lieu où se produit la rencontre entre le monde du texte et le monde du lecteur.

Dès lors, on tentera d'approfondir deux contributions de la théorie ricœurienne de la lecture, en abordant l'analyse de la fonction narrative propre à la *mimesis III*, fonction à laquelle on a renvoyé plusieurs fois. La première contribution est relative au processus de la *distanciation* originaire, au moment où est demandé au lecteur de faire confiance au texte⁶²¹. On analysera cette proposition herméneutique qui met au centre la question du *texte*, en particulier la notion de *monde* ou *chose* du texte, comme l'a nommée Hans-Georg Gadamer. La seconde contribution se concentre sur le processus de l'*appropriation* et de la *refiguration* du texte par le lecteur, en mettant au centre le rôle de l'imagination. En particulier, on comprendra comment, pour Ricœur, la refiguration peut provoquer et susciter cette « transformation de l'expérience vive sous l'effet du récit⁶²² ». Et c'est ici que l'*identité narrative* se réalisera, en conquérant sa propre auto-compréhension, toujours médiatisée par l'autre, au sein d'un exercice d'herméneutique de soi. Cette identité sera le vrai enjeu du processus mimétique, de toute compréhension réelle, du processus qui finalement dépassera le champ narratif pour plonger dans une dimension éthique, avec des conséquences pratiques fondamentales.

2.1. La dialectique de la distanciation et de l'appropriation : l'autre face au soi

Une des contributions majeures que Ricœur a apportées à la phénoménologie herméneutique est la question de la *distanciation*, le noyau central de sa proposition qui se développe autour de la théorie du texte. En effet, par l'acte de lecture, en tant que moment spécifiquement herméneutique,

⁶²¹ Voir P. Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans TA, p. 101-117. Texte publié initialement dans F. Bovon et G. Rouiller (éd.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercice de lecture*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, 179-200.

⁶²² Cf. P. Ricœur, *La Critique et la conviction*, op. cit., p. 129. Ricœur développe cette théorie de la lecture principalement dans *Temps et récit III*, en reconnaissant une valeur fondamentale à l'imagination.

on est confronté à la gestion de ce qu'on a nommé le *tragique de la raison absolue*, on est orienté vers la transcendance de la vérité, confronté aux limites, mais aussi aux risques, provoqués par une conscience fautive qui n'accepte et qui n'affronte pas ses précompréhensions ou ses illusions, ou encore l'opacité de toute expérience. Ainsi, le lecteur doit pratiquer une attitude critique fondamentale, développer une capacité critique qui, avant toute autre qualité, réclame une confiance et une humilité fondamentales, afin d'écouter et de comprendre l'autre que soi, afin d'entrer en relation avec le texte. L'essai qui a inauguré l'étude de cette thématique est « Qu'est-ce qu'est un texte » (1970), publié en hommage à Gadamer. À cette époque, la théorie du texte représente une direction novatrice de la recherche ricœurienne et deviendra un point de référence fondamental qui fera de Ricœur l'un des maîtres les plus importants de l'herméneutique. En effet, le texte tient lieu de notion théorique stratégique, en mesure de recueillir différents domaines de recherche (linguistique, historiographique, pragmatique, éthique, politique), parce qu'autour d'elle se développe la conception sous-jacente aux diverses analyses herméneutiques, la formulation apte à les articuler dans une unité stable. Ricœur approfondira et corrigera cette notion clé dans divers travaux, et notamment dans les analyses qui ont été consacrées au langage et qui lui ont permis de modifier le sens accordé à la pratique herméneutique : l'interprétation ne s'intéresse pas uniquement aux symboles, elle amplifie aussi son champ d'application aux textes, à l'intérieur d'un processus qui de local devient général.

En particulier, dans l'essai « De l'interprétation », publié dans *Du texte à l'action*, Ricœur réaffirme l'importance de l'interprétation des symboles, car elle « contribue à dissiper l'illusion d'une conscience intuitive de soi-même, en imposant à la compréhension de soi le grand détour par le trésor des symboles transmis par les cultures au sein desquelles nous sommes venus à la fois à l'existence et à la parole⁶²³ ». Toutefois, notre auteur déclare aussi que :

Cette définition de l'herméneutique par l'interprétation symbolique m'apparaît aujourd'hui trop étroite. [...] Le symbolisme traditionnel ou privé ne déploie ses ressources de *plurivocité* que dans des contextes appropriés, donc à l'échelle d'un texte entier, par exemple un poème. Ensuite, le même symbolisme donne lieu à des interprétations concurrentes, voire polairement opposées, selon que l'interprétation vise à réduire le symbolisme à sa base littérale, à ses sources inconscientes ou à ses motivations sociales, ou à l'amplifier selon sa plus grande puissance de sens multiple [...]. Or ce conflit des interprétations se déploie également à une échelle textuelle⁶²⁴.

L'herméneutique doit nécessairement se confronter aux textes, dans lesquels les symboles sont contenus. Elle devra aborder non seulement les questions concernant le discours oral, mais aussi les problématiques relatives aux discours écrits, aux textes. Bien évidemment, il ne s'agit pas, par-là, d'un simple changement de *medium* de communication, mais d'un bouleversement structurel

⁶²³ Cf. P. Ricœur, TA, p. 30.

⁶²⁴ *Ibidem*.

fondamental. En effet, grâce à l'écriture du texte, le discours, et le sens qu'il implique, est rendu autonome selon une triple conquête : grâce à la mise par écrit, le discours oral se détache par rapport à l'intention de celui qui parle, au destinataire du discours et à la situation. L'œuvre écrite est ainsi affranchie des limites du discours oral : à l'égard de l'intention de celui qui parle (le locuteur), par rapport à la réception par un auditeur (l'interlocuteur), et en ce qui concerne la situation du discours, à savoir, les circonstances économiques, sociales et culturelles de sa production. En bref, le discours écrit réalise un détachement du sens par rapport à l'événement qui l'a produit, en parvenant à l'achèvement du discours lui-même, grâce au processus d'inscription qui lui permet de se soustraire à l'horizon fini de la situation intersubjective. Ainsi, celui qui parle devient l'auteur du texte et l'auditeur n'importe quel lecteur. En bref, ce que l'écrit communique devient irréductible et non plus assimilable aux intentions subjectives de l'auteur, il correspond au sens propre à l'acte linguistique ; la signification, sémantiquement autonome, s'adresse potentiellement à n'importe quelle personne en mesure de lire.

Et c'est ici que la figure centrale de l'herméneutique de Ricœur surgit, celle du « monde du texte ». La signification du texte ne coïncide plus avec l'intention présumée et subjective de l'auteur, mais avec le sens déployé par sa structure interne, avec le monde que le texte peut dévoiler. Il s'agit de prendre ses distances avec les intentions de l'auteur, donc avec l'herméneutique romantique. L'interprétation n'est plus conçue comme la tentative de saisir et de récupérer l'intention secrète de l'auteur, par à un effort tourné vers la réappropriation de ses mouvements psychiques ou affectifs, de son identité. On ne recherche plus la compréhension psychologique de l'auteur qui se trouve derrière le texte, mais l'interprétation et l'exégèse du texte, parce que son sens ne coïncide plus avec ce que l'auteur a voulu dire. Dès lors, par le fait de s'être autonomisée par rapport à l'intention présumée ou cachée de l'auteur, l'œuvre écrite est susceptible de dévoiler face à soi un horizon d'expérience, un horizon alternatif. Le texte présente son propre monde au lecteur, il projette devant lui une réalité textuelle. Ainsi, Ricœur affirme que : « Ce qui est à comprendre dans un récit, ce n'est pas d'abord celui qui parle derrière le texte, mais ce dont il est parlé, la *chose du texte*, à savoir la sorte de monde que l'œuvre déploie en quelque sorte en avant du texte⁶²⁵. »

Par conséquent, le texte offre une occasion très importante au langage qui peut enfin exprimer son pouvoir de décrire, créer et projeter un monde nouveau : le récit ne décrit pas seulement le monde réel, mais le réalise et le transforme, en le développant esthétiquement. Le texte est la proposition d'un monde alternatif, un monde distant de la réalité effective, mais qui reste en tout cas possible, potentiellement habitable par le lecteur. Par exemple, peut-on observer que, grâce à une torsion des significations, les mêmes mythes présentés dans *La Symbolique du mal* peuvent faire émerger une

⁶²⁵ Cf. P. Ricœur, TA, p. 168.

réalité nouvelle. Cette réalité différente se présente non pas comme une référence de premier niveau, qui colle à la réalité empirique, mais comme une référence de second niveau, qui se heurte parfois à celle du premier, propre au langage quotidien et ordinaire. Si on laisse ce langage « dangereux » se manifester et parler, grâce au travail de critique et de distanciation par rapport à soi-même, on peut voir surgir une série de possibilités diverses et impensées par rapport à sa propre manière d'exister, de vivre, de penser, de voir les choses. Il s'agit avant tout de faire parler le texte, de lui permettre d'accomplir sa fonction communicative, en laissant émerger ce monde alternatif et possible, dans son épiphanie originelle.

Pour ce faire, le lecteur doit se distancier de lui-même afin de faire confiance au texte : « La première tâche de l'herméneutique n'est pas de susciter une décision chez le lecteur, mais d'abord de laisser se déployer le monde d'être qui est la "chose" du texte⁶²⁶. » Et la chose du texte ne se déploie que si le lecteur prend ses distances par rapport à sa propre subjectivité, à son discours intérieur, s'il accepte de s'installer dans une aptitude et dans une posture de réception, en faisant l'épochè de son individualité, critique et volitive. Cela signifie que le sens doit être recherché tout d'abord dans le texte, dans sa structure interne, et non pas à un autre endroit. D'ailleurs, O. Aime rappelle que Ricœur a approfondi cette intuition à partir de la lecture de Northrop Frye⁶²⁷, en affirmant que :

« Si je me suis intéressé à ce livre étranger aux principaux courants de l'exégèse – écrit Ricœur –, c'est parce qu'il protège le texte de la prétention de tout sujet à en ternir le sens, en soulignant, d'une part, l'étrangeté de son langage par rapport à ce que l'on parle aujourd'hui, de l'autre, la cohérence interne de sa configuration en vertu de ses critères internes de sens. Ces deux facteurs ont une capacité extrême de décentrement par rapport à toute emprise d'autoconstitution de l'*ego* ». Grâce à cette proposition il est possible de comprendre qu'à la plus grande autonomie du texte correspond la plus grande responsabilité du lecteur, qui parvient à soi seulement en se plongeant dans le sens d'un texte, car il se montre autre⁶²⁸.

Ainsi, en s'affranchissant des deux subjectivités (celle du lecteur et celle de l'auteur), le travail herméneutique s'emploie à cerner la dynamique interne du texte en recherchant sa signification à travers une analyse structurelle qui l'explique par une déconstruction anachronique, tantôt en surface tantôt en profondeur. Il s'agit de réaliser, d'une part, une sorte d'épochè phénoménologique, une mise entre parenthèses par laquelle tout rapprochement sémiotique du texte annule tout renvoi à l'auteur, au lecteur, ainsi qu'à toute fonction référentielle. Le texte dit tout, en lui sa signification. D'autre part, on a déjà constaté que, si pour Ricœur la structure interne du texte n'a aucune fonction référentielle, elle exprime une référence non ostensive de deuxième degré. Même si elle ne détient plus de références extérieures relatives à l'auteur ou à sa condition de production, le texte présente des

⁶²⁶ Cf. P. Ricœur, TA, p. 126.

⁶²⁷ N. Frye, *The Great Code. Bible and Literature*, New York-London, Harcourt Brace Jovanovich, 1982.

⁶²⁸ Cf. O. Aime, *Senso e essere, op. cit.*, p. 718 (trad. pers.).

tensions qui dépassent sa structure interne. Et ces tensions constituent la référence propre à la « chose du texte », au monde que le texte dévoile devant soi et qui se manifeste comme une possibilité, comme la tentative de se mesurer à l'espace et au temps humains, par rapport aux conflits et aux crises de l'expérience vécue. Ainsi, la distance que le lecteur doit prendre n'est pas seulement une distance *dans* le texte, mais une distance *devant* le texte, face à ce monde possible qui, au-delà de toute évidence, se réfère à un monde habitable, à une *Welt*.

D'ailleurs, c'est pour cette raison que Ricœur peut relier la dimension poétique à celle proprement herméneutique, conçue comme l'instrument donné au lecteur pour expliciter et saisir le monde déployé devant le texte. Si elle implique une prise de distance qui utilise les instruments du structuralisme, toutefois, la caractéristique du texte, exprimée par sa triple autonomie, engage le lecteur dans une évaluation de l'écrit et de ses paroles, en relativisant l'idéologie du structuralisme qui fait coïncider le sens du texte avec la logique de sa structure anonyme et objective. Il s'agit de saisir à la fois la dynamique interne, qui préside à la structuration de l'œuvre, et la puissance de l'œuvre de se projeter en dehors d'elle-même, en façonnant un monde. Si la première dimension appartient à la poétique, qui s'occupe de la production du texte et de l'objectivation de soi à l'intérieur de cette production, la seconde entre dans les objectifs de l'herméneutique. En effet, l'autonomie du texte ouvre à une multiplicité de lectures, dans des contextes sociologiques différents par rapport à ceux de sa composition. On peut donc affirmer que, s'il refuse de concevoir l'interprétation d'une œuvre comme la tentative de saisir le génie de l'auteur, en affirmant la primauté de l'explication, Ricœur conteste aussi la radicalité de la thèse structuraliste, qui recherche le sens du texte exclusivement dans sa structure interne. Ainsi, il réaffirme l'exigence et la légitimité d'une herméneutique qui se confronte et qui répond à la polysémie du texte. Dès lors, l'autonomie de la signification du texte et l'universalisation du destinataire, qui s'ensuit, sont les présupposés pour l'apparition, mais aussi pour l'arbitrage, du conflit des interprétations. L'herméneutique devient un savoir qui s'occupe de la lecture, dans l'acception la plus vaste du terme.

Donc, si dans un premier temps le lecteur est appelé à pratiquer une prise de distance, dans un second temps il découvre que son travail consiste à réaliser la configuration de l'intrigue du récit qu'il est en train de lire. En effet, aux yeux de Ricœur la triple *mimesis* ne s'achève pas par l'écriture du récit, mais par l'acte de lecture, car c'est « seulement par la médiation de la *lecture* que l'œuvre littéraire obtient la signifiante complète⁶²⁹ ». Dans ce sens, le texte ne devient une œuvre que dans sa réception, par l'acte de lecture, car son « statut ontologique reste en suspens : en excès par rapport à la structure, en attente de lecture⁶³⁰. » Ce mouvement herméneutique, qui se distancie de la simple re-

⁶²⁹ Cf. P. Ricœur, TR3, p. 230.

⁶³⁰ *Ibidem*.

description, est déterminé par notre philosophe selon le canon de l'herméneutique traditionnelle revisitée par Gadamer dans *Vérité et Méthode : l'application du texte*. L'application, ou l'appropriation du texte, constitue le moment de la *mimesis III*, le moment de la refiguration : « c'est seulement *dans* la lecture que le dynamisme de configuration achève son parcours. Et c'est *au-delà* de la lecture, dans l'action effective, instruite par les œuvres reçues, que la configuration du texte se transmute en refiguration⁶³¹ ». Donc, le moment de la prise de distance doit être parachevé par un mouvement spéculaire et opposé, que le monde du texte produit lorsqu'il rencontre le lecteur. Évidemment, la lecture assume un rôle qui, même s'il n'est ni exclusif ni suffisant, se révèle fondamental : on arrive à comprendre encore mieux la fonction de la distanciation lorsqu'elle est placée à l'intérieur d'un mouvement dialectique, en relation avec l'appropriation. En effet, cette dernière n'indique pas une passivité du lecteur, mais la nécessite pour lui de se taire, afin d'accomplir une prise de conscience de soi-même, avant de se réapproprier ce qui lui est étranger, en le concevant dans son altérité insupprimable. La prise de distance, qui s'appuie à la structure objective de l'œuvre, n'est pas un obstacle à l'appropriation du lecteur, mais plutôt la condition essentielle pour son accomplissement. En effet, elle fonctionne comme un opérateur qui protège le cercle herméneutique, en le défendant des risques dans lesquels il peut tomber, parce que « l'élément décisif n'est pas de sortir du cercle, mais d'y pénétrer correctement⁶³² ». Sans une distanciation préalable, il n'y aurait pas non plus la possibilité d'un cercle herméneutique productif et génératif. Dès lors, après le moment de la distanciation, il s'agit d'appliquer l'instance critique du lecteur à l'égard du texte : le lecteur parle au texte.

La lecture n'est pas simplement une reproduction fidèle des données du texte, mais une *production* du sens. Le texte est confié au lecteur, avec la tâche à la fois personnelle, délicate et fatigante de l'interpréter. La lecture n'est pas un moment passif de réception, mais un moment actif : il s'agit de s'approprier le sens du récit lorsque l'interprétation a déjà produit son amplification, par une démarche qui est à la fois critique et créative. Quelque chose s'ajoute dans le moment créatif de l'appropriation, en caractérisant le sens comme toujours provisoire et révisable, en assurant au texte la caractéristique d'œuvre ouverte, d'œuvre vivante. Ainsi, entre l'écriture et la lecture jaillit une dialectique qui montre comment ce dernier mouvement peut amplifier et épanouir le dire du texte. Même si sa méthode ne sera jamais capable de se soustraire entièrement aux risques dus à la précompréhension et aux attentes que le sujet porte inévitablement avec lui, lorsqu'il reçoit et aborde le texte, il doit en tout cas suivre des règles très strictes. En effet, il ne s'agit pas de dissoudre le

⁶³¹ *Ibidem.*

⁶³² Cf. P. Ricœur, TA, p. 93.

monde du texte dans le monde du lecteur, mais d'opposer et de réconcilier la distanciation et l'appropriation, en les intégrant :

Comme le montre le modèle de l'interprétation textuelle, la compréhension ne consiste pas dans la saisie *immédiate* d'une vie psychique étrangère ou dans l'identification *émotionnelle* avec une intention mentale. La compréhension est entièrement médiatisée par l'ensemble des procédures explicatives qu'elle précède et qu'elle accompagne. La contrepartie de cette appropriation personnelle n'est pas quelque chose qui puisse être *sentie* : c'est la signification dynamique dégagée par l'explication et que nous avons identifiée plus haut avec la référence du texte, à savoir son pouvoir de déployer le monde [...]. Cette rectification de la notion d'engagement personnel n'élimine pas le « cercle herméneutique ». Ce cercle reste une structure indépassable de la connaissance appliquée aux choses humaines ; mais cette rectification l'empêche de devenir un cercle vicieux. Finalement, la corrélation entre explication et compréhension, et *vice versa*, constitue le « cercle herméneutique »⁶³³.

Si le récit s'actualise grâce à la lecture, il implique une interaction dialectique entre le monde du texte et le monde du lecteur, entre l'explication et la compréhension. Le texte se présente comme un lieu des possibles médiations de ces différentes oppositions. Et c'est précisément l'acte de lecture qui réalise la fusion d'horizons différents, propres au monde du lecteur et au monde du texte : dans l'acte de lire s'entrecroisent le monde du texte et le monde du lecteur. Le monde du texte est un monde imaginaire et assume le statut inusuel de transcendance dans l'immanence. Le monde du lecteur est un monde réel mais, par la lecture, il est exposé à la puissance descriptive et créative de l'imaginaire. Dans cette relation fragile, les deux mondes entrent en dialogue, par des renvois continuels, par des questions et des réponses qui les compénètrent et les transforment, non sans conflits, mutuellement. En particulier, ce travail herméneutique consiste dans la tâche difficile de redonner à l'œuvre sa capacité de se projeter dans la représentation d'un monde que le lecteur peut imaginer. Ce monde se trouve au carrefour entre la fiction (de l'auteur) et la réalité (du lecteur). L'acte de lecture ne fait que relier le monde déployé devant le texte avec le monde du lecteur, auquel le texte participe, inévitablement, en le modifiant. En particulier, comme on le verra par la suite, le lecteur peut percevoir la chose du texte et, en se laissant traverser par lui, il peut se repositionner à l'intérieur de sa propre expérience. C'est là le pouvoir subversif de la poétique du récit : le récit offre au lecteur la possibilité d'entrevoir dans la réalité quotidienne et ordinaire différentes manières d'être-au-monde, elle ouvre à la catégorie fondamentale du *pouvoir-être*. Par exemple, le mythe explore l'espace et le temps de l'expérience humaine en utilisant tout le potentiel inventif du langage, à partir de l'innovation sémantique de la métaphore, jusqu'à la construction de l'intrigue du récit narratif. Par le mythe on entre dans le règne du « comme si », dans le domaine où les apories et les scandales peuvent se fortifier, parce que le détachement symbolique de la réalité ordinaire permet de l'explorer

⁶³³ Cf. P. Ricœur, TA, p. 211.

différemment, jusqu'à atteindre une compréhension qui pénètre dans des extensions et des profondeurs autrement inaccessibles. Ainsi, le lecteur qui s'approprie le travail de restructuration du texte peut porter au jour ses codes subjacents : le lecteur explique et comprend le texte lorsqu'il répond à son être en situation, en saisissant le texte à l'intérieur de ses propres projets, comme une proposition de monde, comme une possibilité qu'il peut apercevoir dans son expérience.

À ce point de l'analyse, il s'agit d'observer comment cette médiation produit une autre métamorphose très profonde : en reconfigurant le monde du lecteur, le texte constitue son identité narrative. L'œuvre est porteuse d'une double radicalité, car la lecture vise à :

La refiguration me paraissait plutôt constituer une active de réorganisation de notre être-au-monde, conduite par le lecteur, lui-même invité par le texte, selon le mot de Proust que j'aime tant citer, à devenir lecteur de lui-même⁶³⁴.

Le cercle herméneutique peut avoir une retombée importante sur le sujet, sur sa manière de se comprendre, sur sa manière d'être et d'agir. En effet, après s'être perdu et objectivé dans le texte, le sujet peut enfin se retrouver, dans une compréhension à distance, médiatisée par le récit. En particulier, on observera que grâce aux variations imaginatives le sujet peut se comprendre devant le texte en amplifiant la perception qu'il a de lui-même. En effet, le pouvoir séducteur et la richesse de l'expression métaphorique et symbolique, la force de la forme poétique du récit littéraire permettent d'utiliser un langage ductile et évocateur, en mesure d'exprimer des idées, des expériences, des sentiments qui autrement resteraient étouffés par la pauvreté et par l'aphasie qu'entraîne parfois le langage commun et ordinaire. Ainsi, grâce à la construction des histoires *fantastiques* ce langage nous fait découvrir quelque chose qui nous concerne, personnellement. On peut approcher un inconnu qui, dans son opacité même, rappelle quelque chose de très familier. Par la lecture, en tant que véritable exercice spirituel, le sujet peut traverser des territoires étrangers et, paradoxalement, il peut voir différemment les lieux qui lui sont habituels. La lecture donne aussi la possibilité de partager et de communiquer sa propre étrangeté, de la saisir comme quelque chose qui pourrait désormais devenir familier. Transporté dans un rêve lucide, dans l'intériorité des personnages et à l'intérieur de leurs émotions, on peut sans cesse s'étonner de soi-même et des autres. On peut se reconnaître dans l'humanité qui traverse tous les hommes. D'ailleurs, la lecture permet d'affiner les sens, grâce au plaisir provoqué par l'observation, intérieure et extérieure, grâce à la capacité de voir le côté comique et tragique des situations. Bref, pour Ricœur se comprendre signifie se comprendre face au texte et recevoir du texte la possibilité de trouver un « Je » autre par rapport au « Je » qui avait commencé la lecture, entre le dessaisissement du « moi » et l'attestation de soi. C'est pourquoi : « beaucoup plus

⁶³⁴ Cf. P. Ricœur, RF, p. 74.

qu'un cas particulier de communication interhumaine », le texte est « le paradigme de la distanciation dans la communication⁶³⁵ ».

2.2. *La refiguration de l'identité narrative : le soi face à l'autre*

On a déjà abordé et analysé la notion ricœurienne d'*identité narrative*, conçue comme une création, une investigation, un questionnement de soi à travers la construction et la configuration de l'intrigue de sa propre histoire. Toutefois, cette identité, qui naît entre les fils de continuités instituées par les souvenirs, les émotions, les expériences, à l'intérieur du récit de soi, doit encore être intégrée et médiée par les œuvres et les textes que le sujet rencontre au cours de son existence. En effet, Ricœur atteste que :

Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées. [...] Or, une vie examinée est, pour une large part, une vie épurée, clarifiée, par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture⁶³⁶.

Le texte est une production de la culture, par laquelle le sujet peut objectiver ses pensées et ses expériences, grâce auquel il peut se décentrer de lui-même et se dédoubler. Toutefois, en se perdant, le sujet peut également se retrouver. Par la lecture, face à un monde figuré dans l'intrigue narrative, le lecteur découvre la possibilité de refigurer son monde, de se refigurer soi-même : grâce à la médiation du texte, il peut accomplir une herméneutique de soi. En s'efforçant de se rendre contemporain au texte qu'il lit, dans la distance prise à la fois par rapport à l'œuvre et par rapport à soi-même, le sujet est entièrement engagé dans ce processus de compréhension de lui-même. Le texte lui donne l'occasion d'amplifier la compréhension de soi, à travers la compréhension de l'autre, à travers un mouvement de détachement et de réappropriation par rapport à soi. La lecture devient une opportunité d'auto-compréhension authentique et manifeste son potentiel existentiel, sa valeur spirituelle, en proposant un espace protégé dans lequel engendrer une véritable mise en question du lecteur. Cette mise en question peut bouleverser autant que confirmer les attentes du lecteur, en concourant à définir, enrichir, démasquer ou dévoiler sa propre identité.

Ainsi, même s'il veut préserver la différence radicale qui subsiste entre la littérature et la vie, Ricœur essaye de dénouer ce lien profond entre le monde du texte et le monde du lecteur, à travers

⁶³⁵ Cf. P. Ricœur, TA, p. 102.

⁶³⁶ Cf. P. Ricœur, TR3, p. 356.

sa théorie de l'acte de lecture, surtout en ce qui concerne la *subjectivité*, l'identité de la personne. Comme il l'écrit : « Alors que McIntyre s'appuie principalement sur les histoires racontées au cours et au milieu même de la vie, je propose de faire le détour par les formes littéraires du récit et plus précisément par celles du récit de fiction⁶³⁷. » En effet, le retour du texte de fiction au réel se fait grâce à la lecture, par le moyen duquel le texte provoque une transformation, dans les termes d'un potentiel pratique incontournable :

Nous avons une précompréhension intuitive de cet état de choses : les vies humaines ne deviennent-elles pas plus lisibles lorsqu'elles sont interprétées en fonction des histoires que les gens racontent à leur sujet ? Et ces « histoires de vie » ne sont-elles pas à leur tour rendues plus intelligibles lorsque leur sont appliqués les modèles narratifs – les intrigues – empruntés à l'histoire ou à la fiction (drame ou roman) ?⁶³⁸.

C'est en enquêtant sur la notion d'« application de la littérature à la vie » que Ricœur montre comment la lecture peut reconfigurer l'identité de celui qui vit avec le texte, en réalisant ce lien difficile et inattendu entre l'expérience vécue, la vie racontée et la vie lue. En particulier, il cerne la notion d'identité narrative, une sorte d'identité à laquelle l'individu peut accéder grâce à la médiation de la lecture. Tout d'abord, notre auteur reconnaît que le sujet ne peut pas se connaître de manière immédiate, mais seulement de manière indirecte, par le moyen d'une déviation offerte par différents signes culturels – y compris les textes et les récits. Comme il le réaffirme : « La médiation narrative souligne ce caractère remarquable de la connaissance de soi d'être une interprétation de soi. L'appropriation de l'identité du personnage fictif par le lecteur en est une des formes⁶³⁹. » Grâce aux textes, le lecteur peut se distancier de soi-même, à travers une herméneutique du soupçon à l'égard de soi, il peut viser une déconstruction de ses préjugés, il peut mettre à l'épreuve du texte ses précompréhensions, en acceptant que le texte manifeste son sens. Dans un moment ultérieur, cet échec initial permettra à son « Je » de se retrouver, de surgir devant le texte comme un nouveau Soi. Évidemment, il ne s'agit pas d'une conquête narcissiste, mais de l'appropriation de son soi, un soi qui a déjà pratiqué une distanciation, une rupture, un dédoublement, à travers la médiation d'autrui. En effet, destitué de sa fonction originale et radicale, le sujet se découvre à travers le questionnement qu'il pratique avec ce qu'il lit, il se retrouve en répondant à la chose du texte, par un travail long et douloureux de dessaisissement, de décentrement. Se comprendre signifie alors se comprendre devant le texte, c'est-à-dire ne pas imposer au texte sa propre capacité limitée de comprendre, mais s'exposer au texte pour en retrouver une plus vaste dimension du moi. C'est grâce au texte que s'accomplit, en quelque mesure, la grande médiation proposée par Ricœur, entre phénoménologie et herméneutique,

⁶³⁷ Cf. P. Ricœur, « L'identité narrative », dans *Esprit*, *op. cit.*, p. 301.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 295.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 304.

en vue d'une philosophie réflexive renouvelée : le Soi se découvre entre l'identité et l'altérité. Comme l'affirme Ricœur :

En surmontant cette distance, en se rendant contemporain du texte, l'exégète peut s'approprier le sens : d'étranger, il veut le rendre propre, c'est-à-dire le faire sien ; c'est donc l'agrandissement de la propre compréhension de soi-même qu'il poursuit à travers la compréhension de l'autre. Toute herméneutique est ainsi, explicitement ou implicitement, compréhension de soi-même par le détour de la compréhension de l'autre⁶⁴⁰.

Mais comment se réalise ce processus ? Selon notre auteur, le sujet, installé face au texte, doit nécessairement se remettre en question, se confronter à une distance, temporelle et culturelle, se mettre à l'épreuve des *variations imaginatives* offertes par la structure poétique du récit : grâce au mouvement de dessaisissement initial, le soi s'expose au texte et peut ainsi percevoir un « je plus vaste ». Et c'est la fiction, cette expérience poétique du penser et de l'imaginer autrement, qui réalise une mise en cause du soi, le « connais-toi toi-même » socratique, en tant qu'instrument de connaissance de la réalité, mais aussi de l'âme. Comme notre philosophe l'expose dans *L'Identité narrative*, le lecteur peut observer et se confronter aux émotions, aux modalités existentielles, aux choix, aux univers intérieurs et aux identités des personnages fictifs et, dès lors, il peut configurer sa propre *ipséité*, son identité narrative :

Ce que l'interprétation narrative apporte en propre, c'est précisément le caractère de *figure* du personnage qui fait que le soi, narrativement interprété, se trouve être lui-même un soi *figuré* – qui se figure tel ou tel⁶⁴¹.

C'est le pouvoir de l'imagination qui, à travers le récit, répond à une poétique de l'existence. En effet, selon Ricœur, le texte est tout d'abord une imitation – aussi errante ou aberrante que l'on veut – de la condition humaine : « Les personnages du théâtre ou du roman sont des entités semblables à nous, agissant, souffrant, pensant et mourant. Autrement dit, les variations imaginatives dans le champ littéraire ont pour horizon l'incontournable condition *terrestre*⁶⁴². » Toutefois, le texte présente au lecteur les figurations de ses possibles. En particulier, la lecture introduit le sujet dans les *variations imaginatives de l'ego*. Les personnages emportent le lecteur à travers des variations imaginatives qui dépassent non seulement son expérience personnelle, partielle et parfois acritique, mais aussi l'expérience ordinaire, souvent inconsciente et donnée comme évidente. Ainsi, le lecteur découvre un dispositif puissant qui lui permet de ne pas se faire écraser ou de ne pas être identifié par sa *mêmeté*, par son identité apparente et immédiate, car dans la fiction littéraire « l'espace de variations

⁶⁴⁰ Cf. P. Ricœur, CI, p. 20.

⁶⁴¹ Cf. P. Ricœur, « L'identité narrative », dans *Esprit*, op. cit., p. 304.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 302.

ouvert aux rapports entre les deux modalités d'identité est immense⁶⁴³ ». En ce sens, la littérature est un vaste laboratoire pour des expériences de pensée grâce auxquelles on peut mettre à l'épreuve l'identité, en rendant manifeste la différence entre les deux significations de la permanence dans les temps, du *caractère* et de la *promesse*, de la *mêmeté* et de l'*ipséité*. À partir des mythes, en passant par les romans classiques, jusqu'aux romans modernes, les personnages figurés offrent l'espace spécifique pour différentes observations et pour différentes identifications, suivant des modalités de configuration multiples. Car, grâce au secours des différents modèles narratifs, la médiation narrative présente des scénarios de persistance, mais aussi d'initiative, en montrant comment les deux modes de permanence de soi peuvent entrer en crise ou s'harmoniser, au cours d'une existence singulière. Le texte peut conduire jusqu'à l'éclipse et à la dérive de cette identité, jusqu'à l'effacement causé par les blessures narcissistes, en montrant l'ampleur de cette « dialectique de la possession et de la dépossession, du soin et de l'insouciance, de l'affirmation de soi et de l'effacement de soi. Ainsi le néant imaginé du soi devient-il "crise" existentielle du soi⁶⁴⁴ ».

Le lecteur peut comprendre, ou ne pas comprendre, les choix de ces personnages, en sympathisant avec eux ou en les jugeant, en envisageant les circonstances similaires ou différentes, jusqu'à en comprendre les motivations, à en pâtir les émotions. Il peut élargir sa propre expérience personnelle, en regardant les choses à partir de différents points de vue, parfois si distincts du sien, en apercevant ce qui lui est tellement familier et qui, jusqu'alors, était encore implicite ou inexprimé, impensé. En vivant avec les histoires qu'il lit, le sujet peut se modifier, ne serait-ce que pour adoucir sa vision du monde et de lui-même, pour ébranler sa vision des choses, parfois trop rigide ou sclérosée, nuancée ou émiettée. Ainsi, sans la lecture, il lui manquerait le sentiment de la multiplicité, qui se répand dans le monde mais aussi à l'intérieur de soi-même. Sans la lecture, il aurait perdu la capacité d'accueillir les contradictions insurmontables, la conscience de la limite de sa propre expérience personnelle, mais aussi l'ampleur des possibilités encore inexplorées ou inouïes. Sans la lecture il lui manquerait la possibilité du questionnement critique, l'occasion de refaçonner les grandes questions de l'existence, à l'intérieur d'une recherche perpétuellement orientée à nommer la fragilité et la vulnérabilité, à contracter la signification des choses du monde, en acceptant les doutes, en offrant aussi différents sens ou directions, que l'on peut entreprendre. La lecture devient une véritable pratique philosophique, d'explication et de compréhension, de l'esprit et des sens, une thérapie qui passe à travers les idées et les images, en modifiant la sphère du connaître et du sentir, en élargissant le discernement de la réalité, en rendant la pensée plus flexible et critique, en délivrant

⁶⁴³ Cf. P. Ricœur, SCA, p. 176.

⁶⁴⁴ Cf. P. Ricœur, SCA, p. 198.

l'esprit de ce qui paralyse le jugement et le choix. En se voyant naître à travers les paroles de l'autre, le sujet se reconnaît.

En accueillant le sujet à l'intérieur d'une dialectique entre observation et introspection, en lui donnant le temps et l'espace de fréquenter ses émotions, à l'encontre des émotions de l'autre, les histoires permettent la réalisation d'un processus de *catharsis*, dont surtout les Grecs, par l'expérience du théâtre tragique, ont parlé comme d'un processus de purification et de libération. Surtout dans son article *L'Identité narrative*, Ricœur récupère cette fonction théâtrale et la conçoit en relation aux *discordances* du récit, aux bouleversements du destin, aux rebondissements qui produisent des effets de surprise. Car c'est ici que se manifeste cette fameuse purification des sentiments dégagés par la représentation et qu'Aristote a appelé *catharsis*. Grâce à l'exploration de l'âme, accomplie par le modèle tragique, il s'agit d'une purification des sentiments à travers la peur et la pitié. Ainsi, le champ de ses propres connaissances (objectives et affectives) est amplifié grâce à la lecture, qui plonge le sujet dans une alliance très forte entre l'émotionnel et le rationnel. Cette alliance est susceptible de sonder les profondeurs psychiques. D'ailleurs, le *logos* de la tragédie est celui qui s'incarne dans la matière vive d'un corps qui sent, qui vit et qui pâtit, dans les dilemmes qui l'interrogent, en l'emportant à travers ses contradictions, sa prudence et son imprudence, sa responsabilité et son impuissance, dans sa cécité et sa vigilance. Et ainsi, le texte interroge le lecteur, en lui proposant des dilemmes, il lui demande de construire un espace et un temps humains, de suivre et de se consacrer à la vie, au-delà de la démesure de notre époque désormais saturée par les informations et les communications. Le lecteur se rapproche de la vie de ces personnages, il en est très proche, il peut en saisir douleurs et joies et, par ce *recueillement expansif*, il se rapproche de lui-même, ainsi que du monde.

Telle est l'une des intuitions les plus importantes de Ricœur, qui envisage la dialectique entre le soi et son autre, réel ou de fiction, comme le cœur de toute sa pensée. Et comme il le décrit, s'approprier une figure de personnage par le moyen de l'identification signifie se soumettre au jeu des variations imaginatives du Soi. Un jeu qui réalisera la célèbre affirmation de Rimbaud : *Je est un autre*⁶⁴⁵. Toutefois, il faut remarquer comment cette identification à l'autre que soi, à travers l'usage des variations imaginatives, peut donner lieu à deux démarches différentes, voire opposées. Comme on l'a déjà abordé dans le premier interlude pratique, en parlant du mythe personnel, cette identification peut être aussi source de malentendu, d'illusion, voire de mal-être. Ricœur reconnaît les risques et les ambiguïtés de ce processus d'identification, parfois trompeur et potentiellement mensonger. Une manière pour se tromper sur soi-même ou pour fuir à soi-même, comme témoignent les exemples de la fiction. Car le sujet qui ne maintient pas une distance critique par rapport au texte,

⁶⁴⁵ Voir P. Ricœur, SCA.

en transformant le symbole en idole par exemple, peut errer parmi des modèles concurrents, jusqu'à risquer de se découvrir dans sa nullité. Toutefois, au-delà de la critique des illusions et des préjugés du soi, l'herméneutique du soupçon et de la méfiance dit aussi que cette identification peut devenir un modèle pour la figuration d'un soi adulte, qu'elle peut aider dans l'expérience du devenir soi-même. En effet, la même errance peut devenir le point de départ de cette recherche personnelle, de cette recherche du sens, comme l'affirme Ricœur :

N'est-ce pas là le sens de maintes expériences dramatiques – voire terrifiantes – relatives à notre propre identité, à savoir la nécessité de passer par l'épreuve de ce néant de l'identité-permanence, lequel néant serait l'équivalent de la cas vide dans les transformations chères à Lévi-Strauss ? Maints récits de conversion portent témoignage sur de telles nuits de l'identité personnelle. En ces moments de dépouillement extrême la réponse nulle, loin de déclarer *vide* la question, renvoie à celle-ci et la maintient comme question. Seule ne peut être abolie la question même : qui suis-je ?⁶⁴⁶.

En critiquant tantôt l'idée du non-sujet, du sujet dissipé et annihilé, tantôt l'idée opposée d'une identité-permanence, l'auteur peut souligner que les variations imaginatives du soi détiennent et accompagnent dans ce voyage de dessaisissement, dans ces abîmes où l'identité personnelle est confrontée à sa privation, à ses blessures, à ses crises, à son ombre, à son destin.

Et ce sont l'ouverture et la relation à l'autre, même si à première vue elles semblent menacer la persistance du sujet, qui rendent possible cette ambivalence non-aporétique. Cette ouverture à l'autre et cette médiation à travers l'autre, généralisées davantage, permettent de sauver et d'aborder aussi l'intersubjectivité dans sa dimension historique : la relation de l'individu avec la tradition. En effet, lorsqu'il s'interroge sur la mémoire, sur le sujet détenteur de la mémoire, Ricœur se retrouve encore une fois à parcourir ce chemin dialectique, entre une mémoire individuelle et une mémoire collective. Il refuse l'alternative qui voit s'opposer l'école du regard intérieur (Saint Augustin, Locke, Husserl) et l'école du regard extérieur (Maurice Halbwachs). En reconnaissant la dette à l'égard du passé, de la tradition, il constate que l'on ne pourrait pas atteindre une réelle compréhension du soi sans créer une continuité avec son propre groupe d'appartenance, sans ancrer sa propre expérience personnelle et individuelle dans un contexte collectif. Depuis toujours, l'historicité de l'individu est confrontée aux données indélébiles de la conscience historique. Dans cet horizon les hommes se découvrent à la fois contemporains, mais aussi prédécesseurs ou successeurs. En revanche, la mémoire collective n'acquiert un sens que si l'individu peut s'en approprier. Par exemple, s'il faut garder et respecter une certaine fidélité à la trace historique, à l'égard du passé, transcrit et déposé dans les œuvres de culture, toutefois, le passé réclame aussi un travail d'élaboration, de configuration, propre à l'*imagination productrice*. Ce travail est fondamental, car il peut soustraire la relation historique au

⁶⁴⁶ Cf. P. Ricœur. « L'Identité narrative », dans *Esprit*, *op. cit.*, p. 304.

déterminisme et à la nécessité causale. Par l'imagination productrice on peut revivifier le passé, en reconquérant une conscience historique qui le conçoit non pas comme quelque chose qui n'est plus, mais comme quelque chose qui a été. Ainsi, le passé est compris dans sa dimension d'initiative, selon le terme du « futur dans le passé, du futur propre au passé », selon son propre horizon d'attente. Dès lors, on peut envisager les hommes du passé comme des porteurs de craintes et d'espoirs, d'initiatives et de préoccupations, de rétrospections et d'attentes. Ainsi, comme le rappelle O. Aime, en accordant une liberté au passé, on accorde aussi une liberté au futur⁶⁴⁷.

En effet, encore une fois, cette relation entre le présent et le passé est déterminée comme une œuvre herméneutique qui ne concerne pas seulement l'élément cognitif, mais qui devient une interprétation pratique, réalisable dans la praxis. Cela signifie que l'interprétation, y compris celle des textes, est confiée à l'initiative, historique et éthique, dans une dialectique pérenne entre confrontation à la tradition et recherche d'innovation. Le présent, qui se distingue par le caractère de l'initiative, s'installe dans cet espace, entre la sédimentation et l'invention, en montrant à la fois que l'homme continue toujours une œuvre déjà mise en place (il est le dernier) et qu'il la commence (il est aussi le premier). Et cette dialectique peut se faire jour grâce à l'œuvre poétique et herméneutique. Car, comme Ricœur l'avoue dans la préface de *Du texte à l'action* :

Ce qui, au fond, m'a toujours le plus intéressé dans l'analyse sémiotique ou sémantique des textes, c'est le caractère paradigmatique de leur configuration à l'égard de la structuration du champ pratique où les hommes figurent comme des agents ou des patients. Certes, les textes – principalement littéraires – sont des ensembles de signes qui ont peu ou prou rompu leurs amarres avec les choses qu'ils sont censés désigner. Mais, parmi ces choses dites, il y a des hommes agissants et souffrants ; de plus, les discours sont eux-mêmes des actions ; c'est pourquoi le lien mimétique – au sens le plus actif du terme – entre l'acte de dire (et de lire) et l'agir effectif n'est jamais tout à fait rompu. Il est seulement rendu plus complexe, plus indirect, par la cassure entre *signum* et *res*⁶⁴⁸.

Dans ce sens, les variations imaginatives du récit sont une réserve précieuse parce qu'elles permettent de refigurer la praxis, en réalisant une fonction charnière entre le théorique et le pratique. En particulier, à travers les récits, le sujet peut s'interroger et faire une sorte de bilan de sa même expérience vécue, des principes éthiques qui l'orientent, des motifs et des fins qu'il poursuit dans ses actions, jusqu'à imaginer une vie meilleure. En particulier, dans sa fonction générale de source du possible pratique, l'imagination permet une conversion de la volonté, un passage effectif à l'action. En effet, Ricœur lui-même affirme que non seulement il n'y a pas « d'actions sans imagination⁶⁴⁹ », mais que l'action suit nécessairement le possible projeté par l'imagination. Comme on l'a abordé dans l'analyse du *Volontaire et l'involontaire*, l'imagination permet de déployer les schémas du

⁶⁴⁷ Voir O. Aime, *Senso e Essere*, op. cit., p. 512.

⁶⁴⁸ Cf. P. Ricœur, TA, p. 8.

⁶⁴⁹ Cf. P. Ricœur, TA, p. 224.

projet, car elle envisage les déroulements différents de l'action. Elle permet au sujet de se mesurer à ses désirs, à son pouvoir-faire, à sa volonté réelle ; elle crée le jeu libre des possibles pratiques. D'ailleurs, pour engendrer l'action, il faut que le sujet qui lit un texte soit engagé de manière intégrale par le récit. Et seule l'imagination détient ce pouvoir, le pouvoir par lequel, en tant qu'œuvre relativement ouverte, le passé n'est plus seulement subi, mais devient une possibilité d'être et de faire. Le passé peut être projeté, intégré, interprété, changé, de même que la conscience historique est consignée à l'homme dans son pouvoir-faire, dans sa capacité.

Par rapport à l'aptitude épistémologique qui maintient une distance entre l'acte de dire (et de lire) et l'agir effectif, Ricœur parvient à formuler la thèse selon laquelle la théorie narrative détient une fonction charnière entre la théorie de l'action et la théorie éthique. L'expérience esthético-narrative ne réalise sa fonction poétique qu'en reconfigurant, au-delà de la lecture, l'expérience humaine. En dérive que « le lecteur appartient à la fois en imagination à l'horizon d'expérience de l'œuvre et à celui de son action réelle. Horizon d'attente et horizon d'expérience ne cessent de s'affronter et de se fusionner⁶⁵⁰ ». Dès lors, Ricœur place la philosophie réflexive et les problématiques qui traversent la question du sujet à l'intérieur du même champ pratique et éthique. En particulier, dans *Soi-même comme un autre* (1990), qui développe une véritable herméneutique du soi, le *cogito brisé* traverse le champ du langage, de la narration, de l'action, jusqu'à parvenir à une dimension éthique :

Dans l'enceinte irréaliste de la fiction, nous ne laissons pas d'explorer de nouvelles manières d'évaluer actions et personnages. Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal. Transvaluer, voire dévaluer, c'est encore évaluer. Le jugement moral n'est pas aboli, il est plutôt lui-même soumis aux variations imaginatives propres à la fiction⁶⁵¹.

Le même conflit psychique peut trouver une solution poétique et pratique, au carrefour entre le texte, la lecture et l'action, grâce au travail d'une herméneutique qui se construit « comme un exercice de liberté et comme une pratique de libération », pour reprendre les termes de D. Jervolino⁶⁵². En effet, celle-ci se réalise à partir du fond opaque du vivre, du pâtir et de l'agir, afin de configurer et de transformer l'horizon pratique et éthique de celui qui se consacre à l'écriture et à la lecture. Aussi, comme l'écrit Ricœur, si le travail de la poétique est de comprendre la composition du récit, la manière dont naissent un texte et un discours :

C'est, en revanche, la tâche de l'herméneutique de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir, du souffrir, pour être donnée par un auteur à un

⁶⁵⁰ Cf. P. Ricœur, « La vie : un récit en quête de narrateur », dans *Écrits et conférences 1*, *op. cit.*, p. 266.

⁶⁵¹ Cf. P. Ricœur, SCA, 194.

⁶⁵² Voir D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, *op. cit.*, p. 188 (trad. pers.).

lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir⁶⁵³.

Le texte devient le vecteur intermédiaire entre la vie vécue (le fond de précompréhension de la *mimesis I*) et la vie signifiée (l'horizon pratique du lecteur, de la *mimesis III*). La lecture se présente non seulement en tant que pratique individuelle, mais aussi en tant que pratique éthique et, comme nous le dirait Christa Wolf, politique aussi. En effet, grâce à la lecture, le lecteur peut exercer sa capacité critique et corroder un conformisme plat, en déclenchant la perspective des autres mondes possibles. Évidemment, il ne s'agit pas d'être séduit par la tempête des images colonisatrices qui submergent les individus, en laissant sans souffle et sans forces. Car les images restent vivantes et authentiques si elles permettent d'imaginer et de penser autrement, d'ouvrir des perspectives nouvelles : le monde n'est plus une chose évidente, mais il est séduit et poussé par le possible. Grâce à la lecture, le monde devient l'ensemble des textes que l'on a aimés : en émerveillant parfois, le récit place le sujet face à des lieux si distants de la réalité, qu'ils étonnent tellement en se montrant si vivants. Ainsi, l'écrivain devient un *impardonnable*, grâce à son langage dangereux, son œuvre répète un unique propos : « Il est ou voudrait être d'un bout à l'autre une discrète tentative de dissidence à l'égard du jeu des forces, "une profession d'incrédulité en l'omnipotence du visible"⁶⁵⁴. » Le pouvoir de choisir la manière d'agir, en touchant ainsi la limite de la fonction narrative, est accordé au lecteur, en tant qu'agent d'initiative.

Pour conclure, on peut présenter la « lectio philosophique⁶⁵⁵ », comme une nouvelle manière et une nouvelle forme pour s'exercer à la lecture, pratiquée par *Philo*, en faisant référence à différentes traditions. Il s'agit d'une idée d'exercice destiné à transformer la vie : « Lire pour vivre, pour grandir, pour se lire⁶⁵⁶. » Cet « exercice spirituel de la lecture » a été exposé par R. Màdera, dans *La carta del senso*. Il se déroule selon huit mouvements, que l'on peut réaliser dans un groupe ou de manière individuelle, à partir d'un texte (mais aussi d'un rêve). L'une des méthodes utilisées peut être l'écriture, si cela convient à celui qui s'y applique.

1. *Lecture*. Tout d'abord, on choisit et on lit un texte qui fait partie du patrimoine littéraire ou philosophique ou spirituel de n'importe quelle culture. Il s'agit de lire attentivement, de faire parler le texte, de méditer ses paroles. On est dans le moment de la compréhension du texte : le sens est *dans* le texte.
2. *Contextualisation*. On examine en détail le texte, son style, ses structures, son message et on le place dans le contexte de son auteur ou d'autres auteurs ou d'autres textes qui lui sont proches. On est encore dans le moment de la compréhension attentive du texte, de la

⁶⁵³ Cf. P. Ricœur, TR1, p. 86.

⁶⁵⁴ Cf. C. Campo, *Les Impardonnables*, trad. F. de Martinoir, J.-B. Para et G. Macé, Paris, Gallimard, coll. « L'arpenteur », 1992, p. 15.

⁶⁵⁵ Voir R. Màdera, *La carta del senso*, *op. cit.*, p. 233-238.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 236.

- méditation et de la quête du sens. On recherche le monde du texte : *dans* le texte.
3. *Le texte me critique.* Dans un troisième moment, on réalise une confrontation du texte avec notre expérience personnelle (à partir d'ici, on peut utiliser l'écriture). On est dans le moment de la réflexion, *devant* le texte. Tout d'abord, on donne confiance au texte, même si on n'en comprend pas tout, même si on n'en accepte pas tout. On se laisse interroger par le texte. On entre dans un mouvement de réflexion par lequel le texte peut examiner, mettre à l'épreuve ou juger notre vie quotidienne. Que dit le texte par rapport à mon expérience personnelle ?
 4. *Je critique le texte.* Dans un mouvement opposé, on met le texte à l'épreuve. Par un regard critique, on l'interroge. Les valeurs et les messages véhiculés par le texte ont-ils quelque chose à dire, ont-ils encore un sens par rapport à mon expérience ?
 5. *Dispute intérieure.* On fait un bilan des idées extraites des mouvements précédents. On déclenche une confrontation entre tous les pour et tous les contre. On s'engage dans une dispute ouverte, dans un conflit et une confrontation entre les différentes interprétations, les différents jugements, les différentes questions que l'on a pu concéder au texte ou que le texte a concédé à notre expérience.
 6. *Attention (prosochè).* On recherche un centre, un point d'intérêt qui à nos yeux est le plus important, celui qui nous parle le plus. Qu'est-ce qui m'a le plus touché ? On essaye de se concentrer et d'analyser, par une attention centripète, sa signification.
 7. *Discernement.* On entre dans une dimension éthique, propre au choix et à la décision subjective. On est dans le moment de l'appropriation du texte. Est-ce que je peux retenir quelque chose à partir de cette réflexion ? Est-ce que je peux m'approprier de quelque idée et la faire mienne ? Celle-ci peut-elle transformer ma vie quotidienne ?
 8. *Décision.* On est dans le moment du projet et de l'action qui découle du texte et qui engage le sujet même. Comment puis-je appliquer et pratiquer dans ma vie ce que j'ai trouvé utile et sensé ? Où ? Quand ? Comment ? Avec qui ?

En lien avec la théorie ricœurienne de la lecture, cette pratique envisage le sujet du connaître comme le sujet qui se connaît, le sujet qui lit comme le sujet qui se lit. D'ailleurs, comme nous le rappelle D. Jervolino, en faisant référence à Gadamer, la tradition du dix-huitième siècle (des *Institutiones hermeneuticae sacrae*, 1726) avait déjà articulé la capacité interprétative selon trois *subtilitates* : *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi*, *subtilitas applicandi*⁶⁵⁷. Selon elle, l'herméneutique du texte est une herméneutique du soi qui se cadence à partir du moment de la *distançiation* (par rapport à soi et par rapport au texte), en suivant le moment de l'*appropriation* (la fusion du monde du texte avec le monde du lecteur), et en terminant par l'*application* (la décision et l'action). La pratique philosophique de la lecture, ainsi interprétée, contient une référence explicitement pratique et éthique, qui montre comment l'appropriation de la « chose du texte » représente l'enjeu véritable du parcours herméneutique. La lecture consent, en définitive, à obtenir comme résultat une croissance personnelle, en lisant et en se lisant différemment, en *imaginant* et en *s'imaginant autrement*. Toutefois, même si les pratiques philosophiques s'arrêtaient au premier point (à la compréhension du texte), comme le propose O. Brenifier à travers l'usage des différents exercices et techniques de compréhension, on pourrait déjà travailler, non seulement les compétences

⁶⁵⁷ Voir D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, op. cit., p. 116-117.

(interprétatives), mais aussi les attitudes : écoute du texte, capacité de se décentrer par rapport à soi-même pour méditer la « chose du texte », écoute de soi afin de prendre conscience de ses précompréhensions, énonciation des questions, des présupposés et des interprétations, en ayant une retombée importante dans la dimension de la vie pratique. En effet, dans ce moment de compréhension, on est déjà placé au sein d'une « rumination », on a déjà opéré un « métabolisme qui doit transformer dans un corps nouveau le lecteur⁶⁵⁸ » car, comme l'écrit aussi R. Màdera : « Ecoute, attention et tension dialogique sont la disposition d'esprit nécessaire à instaurer un rapport de révélation réciproque entre le texte et le lecteur⁶⁵⁹. » En traversant les signes du monde (paroles, symboles, rêves, récits, désirs, actions), entre craintes et espérances, en transcendant la même subjectivité isolée et *égocentrée*, le sujet peut tisser et relier les fils qui composent la trame et l'intrigue de sa *biographie*, à travers l'autre ; car ce n'est qu'en faisant dialoguer le propre et l'autrui que l'on peut rejoindre le soi.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 235.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 236.

3. *L'ange de l'Histoire : histoires qui soignent*

Un jour [...] la jeune fille sera ; la femme sera. Et ce mots « jeune fille », « femme », ne signifient plus le contraire du Mâle, mais quelque chose de propre, valant en soi-même ; non point un simple complément, mais une forme complète De la vie : la femme dans sa véritable humanité. Un tel progrès transformera la vie amoureuse aujourd'hui si pleine D'erreurs [...]. L'amour ne sera plus le commerce d'un homme et d'une femme, mais celui d'une humanité Avec une autre. Plus près de l'humain, il sera infiniment délicat et plein d'égards, Bon et clair dans toutes les choses qu'il noue ou dénoue. Il sera cet amour Que nous préparons en luttant durement : deux solitudes se protégeant, Se complétant, se limitant, et s'inclinant l'une devant l'autre.
(R.M. Rilke, *Lettres à un jeune poète*, 1929).

On conclura cet interlude pratique en proposant une lecture du film franco-japonais *Hiroshima mon amour*⁶⁶⁰ (1959), réalisé par Alain Resnais et dont le scénario et les dialogues ont été écrits par Marguerite Duras. Comme cela a été le cas pour les deux autres films abordés dans ce travail de thèse, il ne s'agira pas de développer une analyse technique du film, ni de prendre part ou de se confronter à la critique de cinéma qui, d'ailleurs, a amplement parlé et copieusement écrit à son sujet. Il est plutôt question de revenir au film en tant que médiateur et dispositif très puissant, en mesure d'ouvrir et de créer un espace hétérogène pour la réflexion, grâce à l'usage des langages : très divers : langage de l'image, de la musique, de la narration, de la métaphore, de la fiction et du document historique. En particulier, ce film permettra de questionner, mais aussi d'approfondir et de donner corps aux notions et aux analyses que nous avons développées sur le tragique du mal et du temps, sur le rôle de la mémoire, sur la fonction de la narration et de la lecture, sur l'herméneutique du soi.

Nous montrerons comment le film met en scène un *traumatisme* collectif, provoqué par les horreurs de la guerre, en le reliant au drame individuel, en essayant de problématiser et de développer la dynamique interne à différentes antithèses, à différentes luttes nées des conflits psychiques et des oppositions sociales. La dynamique qui se produit entre ces éléments antagoniques représente la tension qui traverse tout le film, elle constitue son essence même. Et cette tension elle-même appelle les individus à se confronter aux événements dramatiques de leur histoire personnelle, dans un contexte collectif qui devrait les contenir, mais qui, parfois, les emporte jusqu'à la mise en abîme, jusqu'à plonger dans la folie, dans la dispersion la plus totale, dans le manque du sens. Sans résoudre la tension, le film la met en scène, en montrant sa médiation toujours imparfaite, toujours difficile. Toutefois, cette tension insaisissable, autant pour les sujets qui la vivent que pour ceux qui la

⁶⁶⁰ Voir *Hiroshima mon amour*, réalisation A. Resnais, scénario et dialogues M. Duras, musique G. Delerue et A. Dauman, script de S. Baudrot, montage A. Sarraute, H. Colpi et J. Chasney, produit par Argos Film, Como Films, Daiei Studios, Pathé Entertainment, distribué par Pathé films, sortie le 10 juin 1959 (France). Prix et distinctions : Festival de Cannes en 1959 ; Prix Méliès en 1959 ; Grand Prix de l'Union de la critique de cinéma en 1960.

subissent, exprime à la fois la *menace* qui hante la recomposition et l'*espoir* qui ne renonce pas à la réconciliation future. L'espoir qui s'interroge sur la possibilité d'une ère nouvelle, une ère de paix pour l'humanité est le même espoir qui anime le désir d'un nouvel amour, celui des deux protagonistes du film. Cette force tensionnelle emporte les personnages et tient le spectateur en haleine : la résilience est-elle possible après des traumatismes si déchirants ? L'amour est-il possible après l'apocalypse ? Sans pour autant pouvoir répondre à la question qui porte sur la possibilité de la paix ou de l'amour, on pourra envisager la dynamique qui se produit lorsque la désagrégation fait appel à une recomposition, lorsque la souffrance individuelle et collective réclame un soin en mesure de déclencher un processus de transformation.

Dans un premier temps, on présentera trois oppositions choisies parmi beaucoup d'autres selon l'angle de lecture très particulier qu'on tentera de proposer ici : la tension entre l'histoire personnelle et l'Histoire (Je/Nous) ; le conflit entre le jour et la nuit (conscient/inconscient) ; l'antithèse entre la mémoire individuelle et la mémoire collective. Dans un second temps, grâce à la narration de l'intrigue principale, de la rencontre amoureuse des deux protagonistes, on approfondira ces oppositions, en présentant aussi le mouvement et le travail qui tente de les conduire à une dialectisation, à une intégration. Sans renier le conflit ni l'inachèvement d'une médiation conciliante, on pourra saisir la tension qui pousse chacun des deux pôles de l'opposition à se confronter à son contraire, comme si le *sujet* divisé devait sortir en dehors, passer à travers son *autre*, afin de parvenir à *soi*.

Tout d'abord, on peut voir l'opposition qui se produit entre l'Histoire de l'après-guerre et l'histoire personnelle des deux protagonistes (Je/Nous). Quatorze ans après la fin de la seconde guerre mondiale, un architecte japonais de 36 ans (Eiji Okada) rencontre une actrice française de 34 ans (Emmanuelle Riva). Comme l'écrit Duras : « Histoire banale, histoire qui arrive chaque jour, des milliers de fois. Le Japonais est marié, il a des enfants. La Française l'est aussi et elle a également deux enfants. Ils vivent une aventure d'une nuit. / Mais où ? À HIROSHIMA⁶⁶¹. » Chacun se présente avec son bagage, avec son histoire particulière. Le Japonais vient d'Hiroshima. Il a été frappé par la catastrophe et par l'horreur provoqués par le bombardement, par la bombe atomique, le 6 août 1945. Toutefois, l'homme n'était pas à Hiroshima le jour où il y a eu « dix mille degrés sur la terre. Dix mille soleils⁶⁶² », parce qu'il était au front, en guerre (« Une chance, quoi⁶⁶³ »). Il a subi les effets de la bombe, il a perdu sa famille et vu sa patrie s'effondrer, il a été vaincu par l'ennemi, mais il n'a pas

⁶⁶¹ Cf. M. Duras, *Hiroshima mon amour*, dans *Œuvres Complètes II*, sous la direction de G. Philippe, avec la collaboration de B. Alazet, C. Blot-Labarrère, M.-H. Boblet, F. Chalonge, B. Ferrato-Combe, R. Harvey et S. Loignon, Paris, Éditions Gallimard, coll. « La Pléiade », 2011, p. 8.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 21.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 24.

vécu à la première personne le bombardement. Parmi des milliers de morts, lui est un *survivant*. Au présent, il est un architecte et s'occupe de politique, il vit à Hiroshima avec sa femme et leurs deux enfants. La Française vient de Nevers. Nevers est un petit village où, pendant la guerre, à l'âge de 18 ans, elle a vécu un amour très passionnel avec un ennemi de son pays, un soldat allemand. Lorsque son premier amour allemand meurt, par un coup de fusil tiré par un inconnu, à la douleur envahissante s'ajoute la cruauté de ceux qui l'ont rendue folle, déshonorée, tondue sur une place publique, enfermée dans une cave, condamnée à la honte. Au présent, elle habite à Paris avec son mari et leurs deux enfants, bien qu'elle se trouve à Hiroshima pour le tournage d'un film international qui parle de paix. Elle est une actrice.

Les deux histoires ne peuvent pas être comprises sans leur lieu d'origine (Hiroshima et Nevers), l'Histoire dans laquelle elles s'inscrivent. Mais, l'Histoire non plus, ne pourrait pas être comprise de manière authentique et intime sans ces deux histoires qui en donnent chair et corps, en mêlant objectivité et subjectivité. Toutefois, ces individus sont écrasés par l'Histoire. La Française souffre du drame produit par la seconde guerre mondiale qui, après avoir fait des Allemands les ennemis des Français, a tué son amant. L'homme japonais, frappé par la catastrophe nucléaire, plonge dans l'indicible de cet événement excessif, dans la brutalité de la puissance dévastatrice de l'homme qui fait et qui défait le « destin ». Les personnages sont totalement déchirés par les horreurs et les tragédies de l'Histoire qui accumulent sans cesse des ruines, en disséminant mort et destruction. C'est pourquoi, on ne connaît pas leurs prénoms. Ils s'appellent par des pronoms personnels à la deuxième personne du singulier : ils sont anonymes. Comme le dit Ricœur, en décrivant « les petits » à l'égard des « grands », l'anonyme :

C'est l'homme qui n'a pas de rôle conducteur dans l'histoire ; il est seulement le figurant qui fournit la ration de souffrance nécessaire à la grandeur des vrais événements « historiques » ; c'est l'anonyme porteur de la caravane sans qui le grand alpiniste manquerait de gloire ; c'est le soldat de deuxième classe sans qui les grands capitaines manqueraient non seulement leurs coups de génie, mais même leurs erreurs tragiques [...]. C'est la « personne déplacée », pure victime des grands conflits et des grands révolutions⁶⁶⁴.

Une deuxième opposition surgit entre le jour et la nuit (conscient/inconscient). Elle, l'actrice française, raconte qu'elle a oublié son passé, cette histoire d'amour et de mort, cette histoire de passion et de folie, vécue à Nevers. Elle n'y pense jamais. D'ailleurs, à vingt ans, elle a quitté Nevers pour aller vivre à Paris, et ne jamais revenir aux lieux de sa jeunesse, aux lieux de la souffrance. Elle a laissé son passé derrière ses épaules, elle n'a jamais raconté à personne son traumatisme, ni son amour, ni sa folie. Elle a recommencé sa vie, comme une femme nouvelle, sans mémoire. Mais la

⁶⁶⁴ Cf. P. Ricœur, HV, p. 101.

nuit, ce qu'elle rêve le plus, c'est de Nevers. Comme si elle n'avait pas vraiment oublié. Comme si la nuit quelque chose en elle lui disait qu'oublier Nevers serait comme oublier son amour, son grand amour. Désire-t-elle vraiment oublier ? Peut-elle oublier ? Sans doute, l'oubli dans lequel elle vit pendant la journée, se heurte aux traces mnémoniques qui *demeurent* dans les profondeurs de la nuit, scindées entre absence et présence. L'oubli a rendu éternels son passé, son amour égorgé et son amant mutilé, en bloquant ces souvenirs au fond, quelque part, dans une intemporalité et une indistinction sans solutions de continuité. En dissimulant son traumatisme, elle y est restée attachée. Toutefois, en reconnaissant les dangers et les menaces de l'oubli, à Hiroshima elle peut enfin s'interroger face à son nouvel amant : « Pourquoi nier l'évidente nécessité de la mémoire ?⁶⁶⁵ ».

Lui, l'architecte japonais, pendant la journée respecte un *devoir de mémoire* collective. D'ailleurs, étant engagé politiquement, il accomplit jusqu'au bout ce travail de mémoire publique. En effet, face au désert que la bombe atomique a étendue sur Hiroshima, la mémoire doit essayer de garder les souvenirs des victimes, en *témoignant* de leur mort, de l'atrocité, du non-sens de leurs souffrances. Elle doit combattre contre le risque de l'oubli. Face à la défaite, à l'insaisissable non-sens, les survivants racontent les horreurs de l'histoire. Toutefois, malgré cet effort de la mémoire diurne, la nuit conduit l'architecte à la frontière de l'oubli. En effet, lorsqu'il dort, il est comme mort, comme si l'oubli effaçait tout, jusqu'à la moindre trace de vie. Seule sa main bouge, de manière imperceptible, pendant son sommeil, sans qu'il s'en aperçoive. Cette main est celle qui fait le lien frappant de son sommeil avec la mort du soldat allemand, en reliant le présent au passé. En effet, pendant que le Japonais dort dans son lit, la Française se trouve sur la terrasse de la chambre. Elle regarde doucement l'homme et soudainement le passé fait irruption dans le présent : après un gros plan de la caméra sur la main du Japonais, le plan change, mais il garde la même image d'une main : il s'agit de la main saignante du soldat allemand, en train de mourir à Nevers. La mort est-ce l'oubli le plus total, un oubli encore plus profond que le sommeil ? Le Japonais désire-t-il oublier, en mourant ? Assurément, comme elle lui dit : « *Rien.* / De même que dans l'amour cette illusion existe, cette illusion de pouvoir ne jamais oublier, de même, j'ai eu l'illusion devant Hiroshima que jamais je n'oublierai. / De même que dans l'amour. [...] Comme toi, j'ai essayé de lutter de toutes mes forces contre l'oubli. Comme toi j'ai oublié. Comme toi j'ai désiré avoir une inconsolable mémoire, une mémoire d'ombre, de pierre. [...] J'ai lutté pour mon compte, de toutes mes forces, chaque jour, contre l'horreur de ne plus comprendre du tout le pourquoi de ce souvenir. Comme toi, j'ai oublié⁶⁶⁶. »

Dès le début, le film s'affirme comme une mise en perspective du problème essentiel de la mémoire, de la difficulté du travail de mémoire, de sa relation conflictuelle, mais aussi dialectique, à

⁶⁶⁵ Cf. M. Duras, *Hiroshima mon amour*, op. cit., p. 32.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 19-21.

l'oubli. En particulier, lorsqu'il s'agit du traumatisme, la mémoire exprime à la fois la nécessité d'un travail, d'une lutte contre la menace extrême de l'oubli (le *tragique du temps*), mais aussi l'inconsolable nécessité de rester attaché à sa propre douleur, à son passé, pour l'immortaliser. Est-il possible, ou souhaitable, d'avoir une mémoire si puissante ? En revanche, confronté au traumatisme, l'oubli exprime le tragique du temps, la fragilité de l'existence qui s'efface, mais également la force de la vie qui avance, sans s'enfoncer dans le passé, sans plonger dans la douleur d'une répétition obsessionnelle du traumatisme. Comment supporter autant de mémoire ? Comment vivre avec les souvenirs de tant de souffrance ?

La mémoire et l'oubli s'impliquent mutuellement, mais ils appellent un travail, une réélaboration de son propre vécu traumatique, une œuvre capable de signifier les événements du passé. D'ailleurs, on pourrait pousser encore plus loin l'opposition du jour et de la nuit, en montrant que, pour elle, le véritable oubli du traumatisme ne serait que la réappropriation d'une véritable mémoire, tandis que pour lui, la véritable mémoire ne serait qu'un véritable oubli. Mais il faut avant tout montrer une dernière opposition.

L'autre tension que l'on voit apparaître se produit entre la mémoire individuelle et la mémoire publique. On a vu que la femme française pendant la journée doit en quelque sorte respecter un *devoir de l'oubli*, car son histoire personnelle est inadmissible pour son entourage, pour la collectivité française. Toutefois, elle garde son souvenir, la nuit : les images sont vives, comme si entre le passé et le présent il n'y avait aucun écart, tandis qu'entre cette mémoire involontaire et la mémoire collective, dans laquelle elle vit, il y a un décalage infranchissable. Comment pourrait-elle partager son drame personnel et sa mémoire individuelle avec une collectivité qui condamne son amour comme une faute ? Son amant était l'ennemi de la France, encore pire, son amant était l'ennemi oppresseur. Si personne ne peut l'écouter ni la comprendre, sa mémoire est condamnée au silence de la nuit. Si elle ne peut pas raconter son histoire, alors ce non-dit restera en quête de narrateur. Qui pourra l'écouter ?

On pourrait aussi dire que l'homme japonais doit respecter un *devoir de mémoire*, afin que cela ne se reproduise plus, jamais. Toutefois, on voit surgir deux difficultés dues à une limite interne à la mémoire, une limite qui engendre un écart entre la mémoire collective et la mémoire individuelle. D'une part, pour celui qui doit raconter son traumatisme, il s'agit de se confronter à « l'authenticité » de son souvenir et de son récit, face à ceux qui n'ont pas vécu le drame directement : « Tu as *tout inventé*⁶⁶⁷ », répète le film. D'ailleurs, à Hiroshima, malgré les musées, les films et les statues, ces représentations ne sont que des traces qui se lèvent du désert de l'absence, de la cendre. Les traces qui restent sont les traces du *rien* : de la vulnérabilité du corps (fers ravagés, peaux, chevelures

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 19.

brûlées, en cire), pierres et ombres. La bombe a soulevé la terre et a fait retomber des cendres. Le désert de l'absence et du rien, est aussi celui de l'indicible : ces représentations (pour la plupart fictives), montrent la même incapacité de dire, d'exprimer, elles sont des métaphores *in absentia* de la carence, du discours devenu impossible, insignifiant. Elles sont des illusions, qui font pleurer les touristes. C'est pourquoi la peur de l'oubli reste : « Ecoute-moi, je sais encore : ça recommencera. / Deux-cent mille morts. / Quatre-vingt mille blessés. / En neuf secondes. Ces chiffres sont officiels. Ça recommencera⁶⁶⁸. »

D'autre part, pour ceux qui n'ont pas vécu l'instantanéité du moment du traumatisme se produit une limite infranchissable et constitutive, propre à leur mémoire individuelle : « Tu n'as rien vu à Hiroshima. Rien⁶⁶⁹. », répète l'architecte. Ainsi, la mémoire collective ne rappelle pas seulement l'absence du rien et de l'indicible, mais aussi l'absence de ceux qui n'étaient pas là. Comment rejoindre le souvenir d'un traumatisme que l'on n'a pas vécu directement ? « Face à l'horreur l'imagination se ferme⁶⁷⁰. » Le Japonais veut-il mourir, la nuit, pour enfin oublier toute cette souffrance ? Veut-il mourir pour enfin traverser et intégrer toute la douleur que cette catastrophe a provoqué ?

On peut remarquer que les deux protagonistes sont les opposés l'un de l'autre. Ils s'opposent également par l'expérience différente qu'ils ont faites de la guerre : une « minuscule petite histoire » pour la Française, une grande apocalypse pour le Japonais. D'ailleurs, les endroits et la *distance* les rendent ennemis. La puissance du film consiste dans le fait de montrer qu'à travers cette distance, dans cette étrangeté même, les deux amants sont proches : les traumas subis, bien que si différents, représentent l'anonymat et l'universalité de la souffrance de toutes les victimes. Leur douleur singulière est métaphore d'un traumatisme collectif. Ils peuvent se comprendre, ils peuvent se rencontrer, jusqu'à descendre et traverser, ensemble, la nuit. Ils peuvent traverser leur traumatisme : « Il ne faut pas que tu aies peur⁶⁷¹ ». Et c'est la distance même, unie à cette proximité, qui rend possible la rencontre, une rencontre générative : « Je te rencontre. Je me souviens de toi. Qui es-tu ?⁶⁷² »

Arrivée à Hiroshima, la Française peut commencer à élaborer son traumatisme, grâce au travail de mémoire, grâce au récit. Il s'agit d'un véritable travail de deuil. Assurément, il y a des analogies, des éléments qui répètent son passé : Hiroshima ne cesse de la renvoyer à son passé, à Nevers, à la douleur qu'elle a éprouvée. Le Japonais est un « ennemi », comme le soldat allemand : « Mon amour

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 22.

mort est un ennemi de la France⁶⁷³. » D'ailleurs, l'histoire qu'ils partagent est une histoire très courte, un amour impossible. Il s'agit d'un temps limité, comme le temps vécu avec son premier amour. C'est pourquoi, pendant la nuit de cette rencontre amoureuse au Japon, comme cela arrive à sa mémoire involontaire, dans ses rêves, les souvenirs reviennent. Mais cette fois, elle n'est pas en train de dormir, cette fois elle peut raconter. En effet, à Hiroshima, elle trouve également un temps autre et un espace autre, un temps et un espace où donner une forme à sa mémoire, pour la libérer de l'indifférence, de la simple répétition. D'une part, son traumatisme, perpétué à cause d'une conscience isolée et scindée, peut enfin trouver un espace d'écoute où elle peut s'exprimer. Cet espace peut réunir le communautaire et le personnel, l'universel et le subjectif. D'autre part, le Japonais symbolise à la fois une identité et une différence : il est un ennemi de la France, comme son premier amour, mais un ennemi qui comme elle a été vaincu. C'est pourquoi, la mémoire ne se présente plus comme une simple répétition, surgie de manière inconsciente et dangereuse, comme un passé qui, impuissant, reste dissimulé et latent. La situation nouvelle permet la restructuration des événements antérieurs, de les signifier. La mémoire que l'on voit émerger est une véritable réminiscence qui peut délivrer ses fantômes, les symboliser, leurs donner un sens, en les nommant, en les racontant. Sans taire le mal, un travail de deuil peut être mis en œuvre. Ainsi, après avoir tout raconté, à la sortie du salon de thé, elle s'écrie : « Eloigne-toi de moi !⁶⁷⁴ ». Comme si elle voulait encore éloigner ses souvenirs, se scinder, entre le jour et la nuit, entre la mémoire et l'oubli. Mais le Japonais lui répond : « Le jour n'est pas encore levé...⁶⁷⁵ ». Elle peut se rappeler son amour, pendant la nuit, mais le jour va se lever à Hiroshima : sa mémoire pourra être enfin reliée au jour, à l'oubli. Son récit aura enfin créé une continuité cyclique du temps, entre le passé et le présent, entre le jour et la nuit, entre sa conscience et son inconscient. Grâce à la reconnaissance qui se produit avec le Japonais, « ce petit miracle de la mémoire heureuse⁶⁷⁶ », comme le dirait Ricœur, peut enfin se produire.

Et le Japonais ? On pourrait penser qu'il représente une sorte de miroir pour elle, une sorte de figure thérapeutique qui lui permet de projeter son histoire, son traumatisme, son passé. Le Japonais a pris la place de l'Allemand : il dit « Je » à sa place, il meurt comme lui. Toutefois, à travers cette identification, lui aussi peut traverser son drame personnel. Il peut rentrer dans une mémoire, celle d'une histoire meurtrière. Et ainsi, il peut enfin vivre sa mort. Si pour elle, à travers le travail de la mémoire, qui passe par la narration, il s'agit de se délivrer de son traumatisme que l'oubli a rendu éternel, pour lui, il est question de se réapproprier son traumatisme, en mourant. D'ailleurs, le film

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, 63

⁶⁷⁵ *Ibidem.*

⁶⁷⁶ Cf. P. Ricœur, MHO, p. 556.

réitére, du début jusqu'à la fin, cette phrase : « Tu me tues. / Tu me fais du bien⁶⁷⁷. » L'acte de tuer est ici bénéfique. La mort délivre. Alors, son silence et son oubli, pendant toute la deuxième partie du film, pourraient représenter cette tentative de réappropriation et d'intégration du traumatisme vécu par le Japon. Bien évidemment, il ne souhaite pas mourir réellement, il souhaite connaître cette expérience, de manière authentique, et non seulement à travers une mémoire « extérieure » qui, d'ailleurs, lui rappelle son absence. Il s'agit d'une élaboration symbolique. En effet, comme l'écrit Ricœur :

Comment la mort, l'intruse, peut-elle paraître inscrite dans mon intimité comme sa possibilité la plus propre ? C'est en partie la mort d'autrui qui fait virer en quelque sorte la menace du dehors au-dedans ; par l'horreur du silence des absents qui ne répondent plus, la mort de l'autre pénètre en moi comme une lésion de notre être en commun ; la mort me « touche » ; et en tant que je suis aussi un autre pour les autres, et finalement pour moi-même, j'anticipe ma future mort comme la possible non-réponse de moi-même à toutes les paroles de tous les hommes. C'est donc le respect, par quoi les autres aimés sont irremplaçables, qui intériorise l'angoisse ; quand je me sens moi-même impliqué dans le champ de cette piété mutuelle, l'angoisse de ma mort acquiert une sorte d'intensité plus spirituelle que biologique qui est la vérité de cette émotion. Ce n'est pourtant encore qu'une étape : il n'y a de mort de l'autre que pour moi qui reste et cette survie de moi à mon ami met encore à l'abri de l'angoisse la part vivante de moi-même. [...] Il reste que cette angoisse ne peut achever son approche ; pour que la possibilité de mourir rejoigne la non-nécessité déjà acquise de ma naissance, il y faut un accident qui me fera mourir effectivement, un accident que je ne puis déduire de ma contingence, prise comme telle. Seul mon mourir accomplira un jour la contingence de ma naissance et mettra à nu le néant de cette non-nécessité d'être une fois né⁶⁷⁸.

Et Ricœur affirme également que la catastrophe menace l'indéterminé absolu, la mort, par laquelle « ma vie se détermine comme le tout de ce qui est menacé. C'est la première fois que je m'apparais comme une totalité menacée⁶⁷⁹ ». C'est pourquoi il s'agit pour le Japonais d'accomplir un acte de transcendance : par cette identification au soldat allemand mort, il peut sentir sa vie comme ce qui est à la fois totalement menacé et entièrement transcendé, pour reprendre les termes de Ricœur. Il peut intérioriser la catastrophe, en passant par une mort symbolique, par un oubli de soi. En bref, cette rencontre est une histoire qui soigne, en déformant le même à travers son autre, en engendrant expression et reconnaissance.

Enfin, on peut montrer une dernière métaphore, en envisageant le couple Française/Japonais comme l'allégorie de l'Histoire elle-même. Ce couple d'amants est emporté dans la puissance irrésistible et naturelle de l'amour, de la rencontre. Mais pendant tout le film on ressent une résistance, une lutte : est-ce que les deux protagonistes vont se revoir ? Le vieil amour pourra-t-il enfin faire place au nouvel amour ? La Française pourra-t-elle enfin dépasser son traumatisme et aimer, à nouveau ? Vont-ils rester ensemble ? Le film ne donne pas de réponse, il reste ouvert sur la fin. Il

⁶⁷⁷ Cf. M. Duras, *Hiroshima mon amour*, op. cit., p. 70.

⁶⁷⁸ Cf. P. Ricœur, HV, p. 291-292.

⁶⁷⁹ *Ibid.* p. 293.

emporte le spectateur dans ce désir, dans cet espoir, mais il en fait ressentir la tension : le passé hante le présent, ainsi que le futur. L'amour est mêlé à la mort, toujours. Cette amour pourrait être l'allégorie et la figure de la paix : l'espoir d'une humanité entière qui reste en haleine de la réconciliation. Le film pourrait présenter le désir d'un nouvel amour sur le même plan de l'espoir d'un futur pacifié pour l'humanité, tout en dévoilant la menace qui hante ce désir même. En mettant en scène la dynamique qui se produit dans ce couple, il fait appel à cette prise de conscience de la fragmentation, à la difficulté de la mémoire, à la nécessité de se confronter à l'autre, à son autre. Se découvrir victime et ennemi, à l'égard de soi et de l'autre ; se découvrir proches et lointains, à la fois. Comme Ricœur nous le dit dans la préface à la première édition de son *Histoire et Vérité* (1955) :

Je n'ignore pas que l'eschatologie est incurablement mythique ou regard de la conscience philosophique du vrai et qu'en retour toute référence à la rationalité achevée du tout de l'histoire est aux yeux du prédicateur du Dernier Jour chute et rechute à une coupable théologie naturelle ; je n'ignore pas qu'il est difficile, sinon impossible, de surmonter cette mutuelle exclusion ; j'entrevois néanmoins qu'il est possible de convertir cette mortelle contradiction en vivante tension, c'est-à-dire de vivre de cette contradiction ; de vivre philosophiquement l'espérance chrétienne comme raison régulatrice de la réflexion, car la conviction de l'unité finale du vrai, c'est l'Esprit même de la raison. Là peut-être puissai-je le courage de faire de l'histoire de la philosophie sans philosophie de l'histoire, de respecter indéfiniment la vérité de l'autre sans devenir schizophrène⁶⁸⁰.

Les deux dimensions se confortent, s'affrontent, entrent en dialogue et en conflit, mais ne se réduisent pas à une simple opposition hiérarchique, sans solution de continuité, ni à un dialogue totalisant et capable d'absorber l'autre, en éliminant tout élément de négativité ou de diversité. Il s'agit plutôt d'un équilibre qui représente la tension difficile et jamais résolue, ou jamais annulée, la médiation toujours pratiquée et recherchée, en accentuant l'importance de la dynamique qui se produit entre les deux.

⁶⁸⁰ Cf. P. Ricœur, HV, p. 11.

Conclusion.

Contaminations génératives : quel soin possible par la philosophie ?

Dans ce travail de thèse nous avons montré qu'aux yeux de Paul Ricœur la tâche de la philosophie ne consiste pas à proposer des « solutions », conceptuelles et spéculatives, susceptibles d'affronter et de résoudre les difficultés et les défis de l'existence, aptes à réconcilier les conflictualités inhérentes au vivre humain. En effet, la vie, et l'homme qui la traverse, engendrent des problématiques que la pensée logico-discursive ne peut pas dénouer entièrement : ces problématiques exigent que la pensée devienne un objet de la pensée, que l'homme reste en écoute des choses du monde sans les fuir, que la raison dialogue avec les mouvements imaginatifs de la pensée symbolico-narrative, encouragée et soutenue par une confiance profonde et incontournable qui destitue la prétention de conquérir une parole absolue et définitive sur la vérité. Donc, la philosophie est plutôt comprise comme un lieu privilégié où l'homme peut demeurer afin de se questionner, comme une voie qu'il peut parcourir afin de réaliser son propre chemin de formation et d'individuation. C'est pourquoi la philosophie de Ricœur ne donne que des réponses créatives, qui ne peuvent pas être élaborées ou renfermées dans un système abstrait, ni être réduites à une plaidoirie embellie par des notions purement théoriques. Dans cette optique, dans l'*intrigue* des œuvres ricœuriennes, nous avons vu surgir un savoir philosophique qui peut accompagner l'homme sur son chemin existentiel. La philosophie est ainsi comprise comme un *style de vie*, comme une *manière de vivre* qui exige une aptitude à « penser autrement⁶⁸¹ », car elle réclame une pensée qui fait appel à toutes les ressources de l'homme : elle se propose de réaliser une alliance intime et une contamination générative entre la *raison*, l'*émotion*, l'*imagination* et l'*action*, afin que la « sagesse » humaine puisse trouver son véritable souffle et sa force réelle, se lever et demeurer au cours d'une existence concrète, d'une histoire de vie⁶⁸².

En particulier, selon cette manière d'entendre la philosophie, à travers l'analyse de l'œuvre de Ricœur, nous avons tenté de légitimer, de décrire, d'approfondir et de problématiser une *renovatio* des exercices spirituels pratiqués par la philosophie antique, au moins comme Foucault et Hadot l'ont interprétée à partir des années quatre-vingts. En esquisant les lignes principales de ce renouvellement, au moins en ce qui concerne les pratiques philosophiques que nous avons expérimentées au cours de nos recherches sur le terrain (à Buenos Aires, en France et en Italie), nous

⁶⁸¹ Cf. P. Ricœur, M, p. 19.

⁶⁸² D. Jervolino a affirmé que l'œuvre et la vie de Ricœur offrent l'exemple d'une sagesse de vie, d'une philosophie comme manière de vivre très cohérente et profonde, cf. « Freud e Ricœur : dal conflitto delle interpretazioni alla saggezza del vivere », dans D. Jervolino et G. Martini (dir.), *P. Ricœur e la psicoanalisi*, Milano, Franco Angeli, 2007, p. 7-29.

avons abordé les textes de Ricœur en démontrant qu'ils apportent un ancrage solide pour soutenir certains aspects de la pensée théorique et épistémologique de ces nouvelles pratiques. Notamment, ses textes offrent une méthode qui est à lire comme un indice, un guide vers la tentative d'imaginer et de construire des exercices spirituels aptes à réaliser la « transcendance de soi vers la vérité, vers le monde et vers l'autre », en tant que véritable but de tout savoir qui souhaite conquérir un caractère *éthopoiétique*.

Donc, en faisant référence à sa carte conceptuelle et à son réseau anthropologique, les analyses de ces pages se sont ouvertes à de nouveaux usages. Comme Ricœur lui-même incite à le faire, nous avons reconnu une *dette* à l'égard de sa pensée, mais nous avons aussi pris des distances selon le contexte qui nous est propre. Bref, avec l'*écriture* de cette thèse, il a été question de mettre en œuvre une véritable *pratique philosophique de lecture*. En utilisant les mots de Carlo Sini, nous pouvons alors caractériser ce travail comme une pratique qui est :

...un nouvel assemblage de sens des éléments récupérés de pratiques précédentes, avec de nouvelles fonctions significatives et de nouveaux effets de vérité. Soit : des vieilles fonctions pour des nouveaux usages. En plus, le fait, et le paradoxe, que les vieilles fonctions soient maintenant regardées et définies à la lumière de nouveaux usages⁶⁸³.

L'œuvre ricœurienne a représenté une référence importante pour démêler et pour questionner la pensée sous-jacente aux méthodes, aux domaines et aux buts de la pensée des nouvelles pratiques philosophiques, en particulier en ce qui concerne la proposition, si singulière et si stratifiée, qui aujourd'hui est théorisée et expérimentée par l'association et par l'école *Philo - Pratiche Filosofiche* de Milan. La pensée de Ricœur nous a offert une confrontation importante pour esquisser l'espace théorique et pratique dans lequel proposer à nouveau, dans ce temps, une tension vers un style de vie philosophique, que nous avons conçue – dans le sillage de Foucault et de Hadot – comme l'essence même de la philosophie gréco-romaine. Une « vie philosophique » qui se réalise dans la pratique quotidienne, mais qui réclame aussi un renouvellement cohérent avec notre culture concrète et notre histoire actuelle. En particulier, dans ce projet de thèse ce renouvellement a été mis en œuvre lorsque nous avons envisagé la possibilité d'une contamination de la philosophie à partir d'apports résultant d'autres savoirs, susceptibles de disposer le pratiquant philosophe à l'écoute de la puissance poétique et de la fonction narrative, des analyses de la sociologie et de l'anthropologie philosophique, de l'enseignement de la psychanalyse et du vaste patrimoine des symboles et des mythes. Dès lors, le sujet ricœurien, et avec lui le lecteur de son œuvre, se sont retrouvés « aux frontières de la philosophie⁶⁸⁴ », en essayant de tracer leurs limites, leurs méthodes et leurs tâches. Que peut-on en

⁶⁸³ Cf. C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, op. cit., p. 14 (trad. pers.).

⁶⁸⁴ Cf. P. Ricœur, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, op. cit.

conclure ? Tout d'abord, l'analyse de l'œuvre de Ricœur permet ici de reconnaître que la vie « normale », encore inconsciente et irréfléchie, encore dépossédée d'un sens susceptible de l'orienter et d'ouvrir le monde des *possibles*, souffre d'angoisse et d'inquiétude, risque de se perdre dans une vision du monde vide et abstraite, d'enfermer le sujet désincarné dans un solipsisme émietté et dangereux. En particulier, il est intéressant de remarquer que, pendant les années quatre-vingts, après avoir publié la trilogie de *Temps et récit*, à l'occasion de sa fréquentation des analystes jungiens réunis autour de Trevi (fondateur de la revue *Metaxú*) et du dialogue entamé avec eux, Ricœur exprime son adhésion à une thèse fondamentale de la pensée de Jung, conscient de ses tenants et aboutissants. Plus particulièrement, au cours de son travail clinique, et déjà à partir de 1929, dans « Les moyens et les buts de la psychothérapie⁶⁸⁵ », Jung avait commencé à soupçonner que les crises et les souffrances psychiques qui hantaient ses patients concernaient le manque et l'égarement d'un sens, en tant que centre, étoile et phare d'orientation de leur existence. Il s'agissait de crises existentielles, identitaires et éthiques : confrontés aux dilemmes universels, ces individus perdaient la motivation intime de leurs choix et de leurs actions, ils perdaient leur « initiative » profonde, comme le dirait Ricœur. Dès lors, en s'éloignant du diagnostic et de la thérapie proposée par Freud, Jung ne se consacre plus à une lecture régressive des symptômes, en les renvoyant à des manifestations déguisées du désir encore coincé dans des états primitifs et enfantins, mais il les lit comme des expressions originelles des conflits et des dilemmes qui traversent l'existence du sujet adulte, au long de sa quête du sens, dans les traverses de son devenir. La perte du sens devient à ses yeux la « maladie » diffuse, la cause des « problèmes les plus dramatiques de la vie⁶⁸⁶ » qui peuvent affecter l'homme commun. L'homme, le sujet *suffisamment sain* (Jung) ou le *sujet en chemin* (Ricœur), se retrouve confronté à ce défi « spirituel », le long de la faille qui sépare le sens du non-sens.

À la fin des années quatre-vingts, en évaluant ces appréciations et en changeant son jugement initial sur l'analyste suisse, Ricœur affirmera que :

Pour terminer, puisque je me trouve ici devant des interlocuteurs jungiens et non freudiens, je voudrais mentionner brièvement deux points qui m'ont frappé et que je trouve digne d'être mentionnés. D'abord, les problèmes les plus dramatiques de la vie ne sont pas ceux de l'enfance (ce qui ne se trouve pas chez Freud) ; le patient type de Jung n'est pas du tout le patient de Freud : les patients de Freud étaient des jeunes femmes réprimées dans la Vienne de François-Joseph, tandis que les patients de Jung, m'a-t-il semblé, étaient des femmes et des hommes d'âge mûr confrontés à une épreuve de vérité, au moment où l'on fait le bilan de sa vie, où l'on cherche son sens à mesure que l'on progresse vers sa fin. Et c'est alors qu'intervient ce que j'appellerais l'élément projectif du récit. Puisque notre vie n'est pas terminée, nous ne connaissons pas la fin

⁶⁸⁵ Cf. C.G. Jung, « Ziele der Psychotherapie » (1929-1931), trad. « Moyens et buts de la psychothérapie », dans *La Guérison psychologique*, *op. cit.*

⁶⁸⁶ Cf. P. Ricœur, « Le récit : sa place en psychanalyse », dans *Écrits et conférences I*, *op. cit.*, p. 288.

de l'histoire, et le récit que nous faisons sur nous-mêmes est en relation avec ce que nous attendons encore de la vie⁶⁸⁷.

Dans cette optique, nous pouvons conclure cette thèse en l'ouvrant sur une nouvelle perspective. Nous pouvons déclarer que la philosophie elle-même peut retrouver sa vocation « thérapeutique », sa vocation du « soin de soi ». C'est-à-dire : un soin qui s'active lorsque le sujet a dépassé les défenses et les abus narcissiques, lorsqu'il déploie un soin du communément humain qui l'habite et qui l'ouvre à l'autre et au monde, à la quête du sens. Mais qu'implique le fait de prendre soin de soi-même ? Assurément, en faisant référence à la quête du sens, dans les pages de ce travail de thèse, nous n'avons pas confondu ni associé cette manière d'entendre la philosophie, en tant que savoir qui recherche une sagesse pratique (*phronesis*), avec les aspects psychothérapeutiques. En effet, l'urgence à laquelle nous avons tenté de répondre ne concerne pas la psychopathologie : le chemin philosophique que nous avons présenté situe le centre de sa réflexion au sein de la vie concrète et de la *vie saine*. Pour Ricœur, ainsi que pour les pratiques philosophiques que nous avons présentées, il ne s'agit pas de guérir de quelque pathologie particulière, mais d'entreprendre une véritable mise en question de soi, une recherche du sens de son propre dire et de son propre agir, face aux crises de l'existence, face aux scissions entre le soi et soi, le soi et l'autre, le soi et le monde.

D'ailleurs, pour mieux comprendre cette acception de « soin de soi », bien qu'on n'ait pas pu approfondir cet aspect, nous pouvons remarquer ici que dans son article « C.G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima⁶⁸⁸ », en enquêtant sur l'ambivalence de la notion de philosophie dans l'œuvre jungienne, R. Màdera (l'un des fondateurs de *Philo* et de *Sabof*) constate qu'il existe une « affinité profonde entre l'analyste moderne et le philosophie ancien⁶⁸⁹ ». En effet, dans un entretien de 1955, Jung avait affirmé que :

La psychologie a aussi l'aspect d'une méthode pédagogique au sens le plus large du terme. C'est quelque chose. *Un système d'éducation*. C'est une éducation ; c'est analogue à la philosophie antique, et non ce que nous entendons comme une technique. Cela concerne la totalité de l'homme et le provoque aussi dans sa totalité, chez le patient [...] aussi bien chez le médecin⁶⁹⁰.

Selon les deux significations que Jung accorde à la notion de philosophie, R. Màdera peut affirmer que celui-ci partageait et pratiquait une certaine orientation philosophique, comme condition

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

⁶⁸⁸ Cf. R. Màdera, « C.G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima », dans R. Màdera, *Una filosofia per l'anima*, *op. cit.*, p. 187-210.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 188.

⁶⁹⁰ Cf. *C.G. Jung Speaking. Interviews and Encounters*. Princeton University Press, 1955 p. 225, trad. M.-M. Louzier-Sahler et B. Sahle, « Les interviews de Stephen Black », BBB (24 Juillet 1955), radio et télévision, dans W. McGuire et R.F.C. Hull (éd.), *C.G. Jung parle. Rencontre et interviews*, Paris, Buchet/Chastel, 1955, p. 200. Voir aussi, C.G. Jung, « Psychotherapie und Weltanschauung », trad. « Psychothérapie et conception du monde », dans *La Guérison*

fondamentale et vocation fondatrice de la pratique psychanalytique même. En effet, en prenant ses distances par rapport à la philosophie que l'on apprend à l'école, devenue une simple fonction pensée et séparée de l'existence concrète (depuis la Scolastique), Jung fait plutôt référence et donne davantage de la valeur à la philosophie comprise comme une aptitude qui trouve son assise dans l'existence vécue, dans l'expérience singulière et biographique, dans une conduite éthique orientée de manière philosophique, en tant que questionnement et mise à l'épreuve de sa propre vision du monde. À partir de là, en se rapprochant à la notion de « vie philosophique » des Anciens, Jung a témoigné qu'il fallait pratiquer la philosophie non tant comme une profession, mais comme une vocation personnelle qui se réalise dans la vie quotidienne, en précisant que le fait de philosopher implique « rechercher le sens qui mesure les opinions aux exigences de la vérité capable de ressentir son appartenance au monde et aux autres. Celles-ci sont précisément les transcendances qui distinguent la vie philosophique de la vie qui s'adosse au monde donné pour sûr⁶⁹¹ ».

Cette proposition philosophique qui, aux yeux de Jung, compromet tantôt le « patient » tantôt le « thérapeute », représente le devenir de la personnalité, le processus de *formation* (*Bildung*) qui conduit à une certaine croissance, à une prise de conscience de son propre *destin* et de son propre *projet existentiel*, bien que ce chemin ne soit pas directement transmissible. En effet, un tel chemin se réalise au cours de la vie, de manière biographique : il implique que l'on relie le savoir et l'expérience personnelle, que l'on engendre son questionnement à partir des dilemmes et des conflits auxquels on est confronté, que l'on vérifie ses hypothèses à partir des effets qu'ils provoquent au sein de sa propre histoire singulière. Ainsi, la philosophie s'engage dans la tâche ardue de trouver et de donner un sens à l'existence de l'individu, comme unique condition pour accéder au soin de soi et de l'autre, ainsi que du monde qui les accueille. En introduisant une nouvelle pratique philosophique, qui mériterait d'être davantage examinée (« l'analyse biographique à orientation philosophique »), R. Mâdera terminera en affirmant que Jung est :

...un précurseur du renouvellement de la philosophie comme style de vie, de la philosophie biographique. En d'autres termes, je le définis comme un précurseur de la thérapie des « suffisamment sains » à travers l'« analyse biographique à orientation philosophique ». En effet, qu'est-ce que l'orientation philosophique sinon le rôle que la conception du monde, telle qu'elle résulte du dialogue avec sa propre existence et celle d'autrui, peut jouer dans la cure ?⁶⁹².

En conclusion de la thèse, il est nécessaire de remarquer que, si elle se propose de répondre aux

psychologique, op. cit.

⁶⁹¹ Cf. R. Mâdera, « Empirisme ou une philosophie pour l'âme ? », dans *Recherches germaniques. Carl Gustav Jung (1875-1961). Pour une réévaluation de l'œuvre*, textes réunis par Christine Maillard, Strasbourg, Université de Strasbourg, Revue Annuelle Hors-série, n° 9, 2014, p. 58.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 50.

inquiétudes *normales* de l'existence, en légitimant les requêtes de sens des individus, la philosophie doit avant tout écarter le réductionnisme qui occulte la dimension *tragique de l'existence*. En effet, cette philosophie doit répondre aux questions concrètes qui surgissent lorsque le sujet se découvre brisé et blessé face au *tragique de la raison incarnée* (les illusions et les mensonges de sa fausse conscience immédiate et irréfléchie), face au *tragique du temps* (la caducité et la précarité du devenir) et face au *tragique du mal* (la souffrance, la douleur, la maladie et la mort). Bien qu'elle expose le sujet sur une voie longue et fatigante, cette philosophie doit renoncer à toute « egolâtrie », à toute vision absolue de la liberté et de la volonté humaines. En se confrontant à l'angoisse existentielle et au drame culturel symptomatiques de la liberté originelle, de la liberté « seulement humaine », de la précarité constitutive et de la contingence structurelle de l'expérience, elle peut parvenir à problématiser et à contester une conception cartésienne et idéaliste du *Cogito*. La philosophie peut ainsi découvrir que le conflit et la déchirure se manifestent au cœur même de la *psychè humaine*, dans le *thumos* (entre les pulsions vitales et celles spirituelles, entre la raison et le désir, entre le conscient et l'inconscient). Ainsi, en déployant une conception de la disproportion ontologique de l'homme, nous avons pu surpasser la vision simplement rationnelle de l'homme (de même que la vision culpabilisante qui en découle), saisir la complexité existentielle, qui se déroule entre le *bios* et le *logos*, entre la force et le sens, entre la vulnérabilité et la puissance. Nous n'avons pas affirmé la nécessité de sacrifier le *logos*, afin de consentir à toutes les passions, mais la nécessité d'écouter et de comprendre ces passions. En effet, nous avons dévoilé que si l'on ne prend pas en charge ces dimensions on risque de se cogner à la prétention de débarrasser la vraie connaissance des implications vitales, en dressant un mur aveugle entre la vie et sa capacité de trouver sa direction, sa signification, voire de se diriger ailleurs par rapport à une situation difficile dans laquelle les choses sont figées.

Sans doute y-t-il une posture qui caractérise l'attitude de la philosophie depuis Aristote jusqu'aux Cyniques, par rapport au désir et aux passions. La croyance de toute la philosophie antique, sauf quelques exceptions, affirme que les passions et les désirs doivent être vaincus et extirpés. Ainsi, dans ce travail, nous avons présenté des pratiques philosophiques qui sont impliquées dans la finalité de créer des habitudes et des dispositions qui permettent de dépasser les passions attachant le sujet à son ego, comme centre et critère auto-référentiel de toute expérience. Toutefois, nous avons montré que les pratiques philosophiques peuvent aussi changer leurs attitudes envers le *pathos* qui dérive de l'âme : la philosophie peut revenir à sa capacité d'attention (*prosochè*) et de suspension du jugement (*époché*), afin de réaliser un guide différent du cheval noir, symbole de toutes les passions⁶⁹³. Il a été demandé à la philosophie de récupérer une rationalité capable de prendre en charge la passivité et

⁶⁹³ Cf. Platon, *Phèdre*, *op. cit.*, p. 1261-1265, 246a-249d.

l'affectivité humaines, bien que ces dernières se révèlent très souvent paradoxales et aporétiques. Avec Ricœur, on s'est éduqué à l'écoute et à l'apprentissage de la psychanalyse, surtout en ce qui concerne les sphères de l'affectivité, de l'inconscient et de la pensée symbolico-narrative. Ainsi, comme l'affirme M. Diana :

Voici l'importance d'une contamination féconde : on a besoin de la philosophie, parce qu'elle seule connaît en profondeur l'homme, le drame de son existence, l'importance de l'angoisse face à sa liberté et à sa précarité. Mais la philosophie, née du *logos* et demeurant dans le *logos*, ne connaît le monde obscur des passions et des émotions, un monde qui ne peut être ni rationalisé ni supprimé et qui ne peut pas viser – avec *hybris* – à dominer. Pour cette raison, on a besoin de la psychologie, parce que sans elle on n'est pas en mesure de dévoiler, d'un côté, les dynamiques et les racines profondes de l'angoisse et, de l'autre côté, le monde obscur de l'inconscient, qui aide à démythifier et à comprendre l'univers des religions dans son origine archétypale, symbolique⁶⁹⁴.

Sur cette lancée, nous avons démontré comment le but de la philosophie peut évoluer de la domination du *pathos* à la responsabilité que nous pouvons assumer à l'égard du côté vulnérable et insaisissable de l'existence, afin de contenir la *tristesse de la contingence* (propre à la condition corporelle et terrienne), la *tristesse du fini* (propre à la condition temporelle éphémère) et la *tristesse de l'informe* (propre au désir et à l'inconscient), par un examen critique des passions contradictoires, mais aussi par le crible d'une analyse du sentiment très profonde, car enrichie en sensibilité envers les émotions et les affects qui transitent dans l'expression et dans les concepts. En bref, nous avons montré avec Ricœur que ce qui est destiné à périr, ce qui montre son côté fragile « du seul fait qu'il est là, il oblige. Nous sommes rendus responsables par le fragile. [...] Il attend notre secours et nos soins⁶⁹⁵ ». Sans faire l'impasse sur ce soin, nous avons tenté d'apporter des réponses créatives face à l'expérience de la douleur que l'on éprouve à cause de la disproportion « ontologique » du soi avec soi-même, à cause de la scission inévitable qui divise le soi et le monde, ainsi que le soi et l'autre que soi, dans l'expérience temporelle et mondaine.

D'autre part, nous pouvons aussi affirmer que si elle veut envisager un « soin » en mesure de porter secours au *cogito brisé*, une telle philosophie doit évaluer la portée réelle de la crise qui affecte l'homme, à travers une analyse capable de déchiffrer le contexte concret d'où elle apparaît, d'en saisir les implications philosophiques, mais aussi sociales et éthiques. Il s'agit avant tout de récuser toute « idolâtrie », toute vision morale du monde et de l'histoire, toute vision qui cristallise et hypostasie le « Sens », ou le « Sujet », ou « Dieu », ou l'« Âme », ainsi que tout « Symbole », dans des représentations abstraites et substantialisées. En saisissant la nature historique et culturelle de ces phénomènes, y compris le phénomène « *sujet* » et celui de sa « *psychè* », nous avons pu attester que

⁶⁹⁴ Cf. M. Diana, *Contaminazioni necessarie*, op. cit., p. 14.

⁶⁹⁵ Cf. P. Ricœur, « Responsabilité et fragilité », op. cit., p. 8-9.

les paradigmes traditionnels accordés à la question du sujet doivent être refoulés, bien que cette question ne se présente pas comme insensée. Il faut plutôt développer une réflexion capable de comprendre les causes, les effets et les contextes de la crise qui la traversent, une analyse capable d'offrir un terrain fécond où des possibilités théoriques et pratiques inédites pourront émerger. Sans esquiver la *crise du sujet* qui caractérise notre époque, désormais parvenue à la déconstruction de l'identité personnelle, nous avons pu montrer comment Ricœur l'affronte en intégrant aussi les raisons qui motivent la contestation du sujet (du structuralisme et de la psychanalyse). En particulier, si la question du sujet « constitue un lieu privilégié d'apories⁶⁹⁶ », nous avons dévoilé qu'il est inéluctable de se consacrer à ce défi, en pensant davantage et en pensant autrement, surtout en ce qui concerne les sciences humaines, psychologiques, sociales et politiques : il est fondamental de démasquer l'abstrait d'une identité conçue comme indivise, autarchique et tyrannique, en écartant aussi la possibilité de se perdre dans un relativisme sans aucune frontière, dans une « nuit où toutes les vaches sont noires ». Ainsi, Ricœur fait entendre et dialoguer différentes voix, différents savoirs : philosophiques (surtout la philosophie réflexive, la phénoménologie et l'herméneutique), psychologiques (en particulier la psychanalyse de Freud), littéraires (en particulier, le récit narratif), historiographiques, pédagogiques et politiques, afin de développer un savoir des *choses de la vie*, sur lesquelles l'homme cherche un sens, en les comprenant et en se comprenant.

Et dans ce long détour, bien qu'il considère les conflits et les dilemmes communs à tous les hommes, propres à sa condition anthropologique et existentielle, l'auteur réaffirme une liberté et une responsabilité profondément individuelles. Bien qu'il soit influencé par son héritage (biologique, physiologique, social, culturel, éducatif) et par le tragique même de la vie (mal, douleur, souffrance, séparation), l'homme n'est pas pour autant entièrement déterminé : il peut entreprendre un parcours de compréhension, voire de libération des conditionnements extérieurs et intérieurs. L'homme, qui pâtit et qui agit, est *capable* de déterminer son histoire, son devenir. Il peut décider, il peut trouver dans la rencontre entre le désir et la volonté, entre l'impossibilité et la possibilité, entre le volontaire et l'involontaire, la véritable motivation qu'il peut donner à son action. Car il est déjà (il est déterminé), mais il n'est pas encore (il est ouvert sur le monde des possibles), dès maintenant. Entre le destin et le projet existentiel, il peut assumer la responsabilité de son devenir, ou pas.

C'est ici qu'il est demandé au sujet de s'engager personnellement et c'est ainsi que le travail « critique » et « dé-constructif », qui mène jusqu'au cogito brisé, se charge chez Ricœur d'une urgence de « reconstruction ». En effet, au moment où nous avons reconnu les illusions et les mensonges de la conscience qui se veut immédiate et transparente, nous avons également pu imaginer des *parcours de transformation*, parce qu'il a été possible d'engendrer un mouvement par lequel « la

⁶⁹⁶ Cf. P. Ricœur, SCA, p. 161.

conscience n'est plus origine mais *tâche*⁶⁹⁷ ». C'est à partir du conflit, de l'écart, de la confrontation avec l'autre, que la possibilité de se mettre en question est donnée à l'homme, en découvrant son manque et en se construisant comme un projet de sens et un projet de monde. La quête du sens devient un processus d'auto-éducation et de transformation, le « deviens ce que tu es » socratique, dans une conscience éthique profonde. Avec Ricœur nous pouvons donc affirmer que : « La perte des illusions de la conscience est la condition de toute réappropriation du sujet vrai. Cette réappropriation [...] constitue à mes yeux la tâche future d'une philosophie réflexive⁶⁹⁸. » Mais comment accomplir cette tâche lorsqu'on est confronté à des conflits profonds, à l'abandon, à la perte, au manque, à la déception insupportables, lorsque l'homme risque de sombrer, de se perdre ?

La sagesse pratique, recherchée en pratiquant, ne prétend ni à la guérison ni au salut, mais elle s'exerce à contenir le tragique et la souffrance, à travers la voie de la connaissance et de la vertu. Au commencement de tout vient le *courage*, comme le dirait Vladimir Jankélévitch, un courage qui est celui de vivre, malgré les adversités, « jusqu'à la mort⁶⁹⁹ ». Bien évidemment, ici nous avons fait appel à la *volonté* personnelle de changer et de se voir changer, pour affronter la fragmentation, pour récuser la dispersion qui atteint l'expérience personnelle et l'expérience collective, le milieu psychique et le milieu socio-culturel. Une volonté en quête d'une connaissance, qui n'a pas pour ambition d'accepter passivement la nécessité, mais qui décide et qui tente d'intégrer cette dernière en changeant le regard subjectif qu'elle porte sur les choses, en relation à sa propre perspective personnelle, par rapport à ses attentes, à l'égard de ses désirs et de ses requêtes, conformément à ses expériences biographiques. Cette connaissance implique aussi la *confiance*, nécessaire pour accepter la frustration qui dérive du fait que l'on est ouvert à l'infini des possibles, mais que l'on doit forcément trouver un sens, en déterminant un choix de vie, en donnant une forme, en dé-finissant. Toutefois, il ne s'agit pas de l'expression d'une « volonté de puissance », il s'agit d'une véritable transcendance de soi, d'un décentrement et d'un dessaisissement du sujet, dans la conscience qui s'oublie comme fausse, dans le désir qui s'oublie comme mauvais infini. Cette connaissance implique de prendre de la distance par rapport à soi-même, en écoutant un sens préalable, sans le subir, sans pour autant le renier, en le questionnant. Ainsi, au long de la vie, qui s'étend de l'*arkhè* de la faute jusqu'au *telos* de la transcendance, Ricœur développe une vision sapientielle qui réconcilie l'homme avec son existence (sa nature propre), en se mouvant vers la mesure de la raison et du désir, en direction d'une acceptation active de la nécessité, d'une sagesse de la limite.

Et tout cela déterminera le caractère « éthico-poïétique » de la philosophie comme manière de

⁶⁹⁷ Cf. P. Ricœur, CI, p. 109.

⁶⁹⁸ Cf. P. Ricœur, CI, p. 241.

⁶⁹⁹ P. Ricœur, *La Critique et la conviction*, op. cit., p. 236 ; voir aussi *Vivant jusqu'à la mort*, op. cit.

vivre, comme soin de soi. En effet, il s'agit d'un savoir qui transforme le sujet, en tant qu'expression de la recherche d'un sens construit dans un milieu affectif et biographique. Un savoir qui ne s'épuise pas dans l'objet, mais qui est destiné à opérer une métamorphose totale de celui qui la recherche et la pratique, en transformant la structure de sa *pensée* (apprendre à penser de façon logique et conséquente), de sa propre *identité* (de ses besoins, de ses fractures, de ses crises et de sa vision du monde) et de sa façon de se confronter à la différence, aux limites et à l'autre (à l'autre en soi, mais aussi à l'autre en-dehors de soi, dans une dimension éthique). Bref, il s'agit d'un savoir qui a un caractère éthique, car il tente de donner sang et corps au *logos*. En ce sens, la philosophie maintient son rôle de formation, sa démarche pédagogique, mais surtout son statut *éthopoiétique* et *psychagogique*⁷⁰⁰. Une sagesse pratique, autant rationnelle qu'émotionnelle, une sagesse des limites, avant tout de sa propre limite. En effet, cette sagesse ne sera jamais conquise de manière stable et ne réalisera jamais une synthèse ou une médiation capable d'annuler toutes les tensions du cœur ou toutes les contradictions qui naissent entre le discours et la vie, de même qu'entre la vie désirée, ou racontée, et la vie vécue.

Toutefois, le facteur transformateur est déterminé par le fait que c'est à partir de ce point que les mystères et les apories de l'existence sont rendus productifs, par une pensée qui les saisit comme des incitations à penser davantage, à parler et à agir autrement. D'ailleurs, Ricœur avait affirmé que : « La fonction de la négation est de rendre difficile la philosophie de l'être. [...] Sous la pression du négatif, des expériences en négatif, nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit *acte* plutôt que *forme*, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister⁷⁰¹. » L'homme, cet être conscient de ses possibilités et de ses limites, découvre son *être* en tant qu'*existence*, en tant que désir d'être et effort d'exister, en tant que puissance et manque qui le plongent dans le monde. En étant confrontée à l'autonomie illusoire de la conscience (par l'inconscient) et à la nécessité absolue (par la vie organique), cette existence ne peut se réaliser que dans l'affirmation de sa volonté et de sa liberté, qui s'exprime à travers le *choix* (qui implique toujours des motifs involontaires, y compris les besoins, les émotions et les désirs), à travers le *projet* (qui implique les pouvoirs du corps) et à travers l'*action* (qui implique une relation au monde et un consentement à la limite). L'homme n'advient qu'en faisant ; en agissant l'homme se détermine, en déterminant son propre choix de vie, en action.

Ainsi, après avoir dessiné le cadre anthropologique, méthodologique et historique, l'espace spécifique aux pratiques philosophiques a pu émerger comme le lieu propre d'une certaine urgence,

⁷⁰⁰ Terme utilisé par P. Hadot lorsqu'il veut rendre raison des répétitions, des incohérences et des apories dans lesquelles la pensée semble s'enfermer chez Platon, chez Aristote et chez Plotin. Il reprend la position de Pierre Courcelle selon laquelle un texte doit s'interpréter en fonction du genre littéraire auquel il appartient. Il peut donc affirmer que les œuvres de l'Antiquité n'étaient pas composées pour exposer un système, mais pour produire un effet de formation sur le lecteur. Les écrits de l'Antiquité ont une valeur *psychagogique*.

⁷⁰¹ Cf. P. Ricœur, HV, p. 332.

d'un rôle spécifique et effectif du « deviens ce que tu es ». Plus particulièrement, nous avons envisagé ici ce lieu comme un *opus vivant*, comme une *œuvre herméneutique*, un travail d'interprétation qui implique le soi de manière profonde, entre pertes et reconquêtes. D'ailleurs, comme le constate Ricœur :

Pour employer un autre langage, celui de Jean Nabert, la réflexion ne saurait être que l'appropriation de notre acte d'exister, par le moyen d'une critique appliquée aux œuvres et aux actes qui sont les signes de cet acte d'exister. Ainsi la réflexion est une critique, non au sens kantien d'une justification de la science et du devoir, mais en ce sens que le *Cogito* ne peut être ressaisi que par le détour d'un déchiffrement appliqué aux documents de sa vie. La réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir⁷⁰².

La réflexion devient un acte de réappropriation, à la fois phénoménologique, car elle vise le sens, et herméneutique, car elle questionne et reformule ce sens à travers l'interprétation des œuvres. Cet acte, qui s'interroge sur sa manière d'exister, entre désir et effort, se réalise à travers différentes pratiques philosophiques, par lesquelles l'individu s'engage dans un parcours d'interprétation à travers les signes du monde : les paroles, les récits, les symboles et les textes. En repoussant la philosophie qui renonce à toute recherche rationnelle, écrasée par l'insaisissable incongruité de l'existence, et en refusant d'établir le sujet et le sens comme des acquis, comme des évidences immédiatement données dans leur transparence, l'homme plonge dans les signes du monde, dans cette sorte de méta-théâtre où il agit, mais qui, en même temps, l'emporte dans un carrefour d'histoires et de narrations, ce méta-théâtre où la générativité du vivre peut enfin être comprise, honorée et célébrée.

Par différentes étapes, on a développé certaines pratiques philosophiques spécifiques : par la parole on a analysé la pratique du dialogue critique, par le récit on a analysé la pratique de la biographie et de l'autobiographie, par le symbole et le mythe on a enquêté sur la pratique de l'herméneutique symbolique, et par le texte sur celle de la lecture. Pour conclure, il est important de faire jaillir deux questions qui ont subsisté tout au long de ce travail. Tout d'abord, on peut dévoiler la spécificité de la méthode de ces pratiques philosophiques : la méthode biographique. En effet, nous avons exposé comment les exercices spirituels de la philosophie ancienne visent une exemplarité, un modèle idéal vers lequel il faut progresser. Ils atteignent l'individuation grâce à l'imitation d'un individu exemplaire (le sage). Donc, le « je » peut être considéré comme un « je transcendantal », un niveau supérieur d'existence par lequel on effectue le passage de l'individualité à l'universalité, selon les trois transcendances que Hadot a décrites de manière magistrale. Nous pouvons ainsi affirmer que les pratiques que nous avons présentées cherchent, au contraire, à rejoindre une conduite de vie *meilleure* par l'individuation, par la subjectivation, sans avoir à imiter aucun modèle. Évidemment, dans ces analyses nous n'avons pas oublié l'importance des trois transcendances de la perspective

⁷⁰² Cf. P. Ricœur, CI, p. 21.

égotique : la transcendance dans la recherche d'une vérité qui soit aussi authentique, c'est-à-dire en mesure de soutenir et d'exprimer la complexité du réel ; la transcendance vers l'autre, une transcendance qui permet le dépassement d'un intérêt personnel dans l'intérêt commun ; la transcendance vers le cosmos, qui rend possible le sentiment de la cosmicité de l'existence. Toutefois, ces transcendencies ne peuvent pas être développées dans le cadre d'un modèle exemplaire donné au préalable, selon l'idéal d'une raison universelle. En effet, les analyses sur la condition sociologique et psychologique de l'homme contemporain, égaré entre la multiplicité et l'éparpillement des expériences vécues (*Erlebnis*) et l'impénétrabilité de son expérience signifiée (*Erfahrung*), ont montré que cette fragmentation et cette désagrégation provoquent une perte du sens : le sujet risque à la fois d'être englouti par l'homologation, jusqu'à parvenir à une sorte d'immobilisme, ou de se perdre dans un narcissisme solitaire et émietté, qui le pousse à toujours changer, à faire et à devenir davantage, toujours plus. « Le deviens ce qui tu es » doit ainsi prendre les mesures de ses risques, devenir conscient de son ombre : l'histoire post-moderne et la société caractérisée par un capitalisme global imposent à la fois la nécessité de façonner une méthode qui renonce à la généralisation totalitaire et à l'universalisation homologuante, mais aussi à l'individualisme atomique et à la réalisation d'un soi narcissiste.

Dès lors, ces analyses ont influencé la manière de concevoir une rénovation profonde des exercices antiques. En particulier, nous avons pu conclure que, si l'on veut atténuer la fragmentation de l'expérience singulière, l'itinéraire philosophique doit se confronter à l'expérience biographique dont elle s'inspire dans sa tentative de compréhension, en faisant allusion à la vie dans sa complexité, à la trame qui compose une intrigue qui se tisse entre le soi, l'autre et le monde, à travers les signes et les œuvres. En effet, la méthode biographique demande au sujet de se confronter tout d'abord à l'autre, mais sans s'oublier en tant que sujet, en apprenant à discriminer et à distinguer les éléments qui composent sa propre expérience comme un assemblage encore confus, mais qui le déterminent comme un individu particulier, unique et irrépétible. Dès lors, il est demandé au sujet de réélaborer de manière réflexive et symbolique sa propre vie, de la configurer dans une totalité (même si imparfaite et jamais accomplie), en intégrant différents savoirs : biographiques, narratifs, imaginatifs, historiques, philosophiques, naturels. Il s'agit d'un mouvement de signification et d'élaboration, de la tentative de nouer et de dénouer, de sortir et de rentrer, afin de parvenir à une forme consciente de vie. D'ailleurs, la méthode biographique montre aussi que cette tâche s'accomplit dans le monde, en cherchant le sens des choses, en agissant, en parlant, en dialoguant, en narrant, en lisant, en critiquant et en imaginant, jusqu'à changer le regard que l'on porte sur le monde. Le sens est recherché sans cesse, dévoilé, caché, perdu, reconquis, mis en question, changé, entre soi-même et les autres que soi, entre l'expérience vécue et les signes dans lesquels elle s'objective. C'est pourquoi, si cette méthode

peut valoriser les différences des individus entre eux, elle peut aussi valoriser les « variations de l'ego », de l'individu avec lui-même : elle valorise la différenciation individuelle ou le processus de subjectivation, plutôt que l'imitation d'un modèle exemplaire. En tant que recherche d'un sens possible très proche de l'herméneutique du soi proposée par Ricœur, la méthode de la biographie présente une alternative tantôt à l'identité substantielle, tantôt à la dispersion fragmentaire.

Toutefois, cette méthode n'est pas non plus l'expression ou la manifestation d'une *individuation* qui se voudrait un *individualisme*. En effet, nous avons appris que la méthode biographique peut suivre le « soi » à travers les signes que la vie individuelle trace à l'intérieur du cercle plus vaste et commun de la vie, du monde et de l'être, parmi les autres. Si cette méthode indique un commencement, elle propose aussi une destination : elle essaye de développer un savoir de l'expérience et de la manière de la vivre, capable de traverser l'*Erlebnis* jusqu'à rejoindre l'*Erfahrung*. Si elle part du sujet, elle montre aussi que celui-ci est impliqué dans sa double tension (rétrospective et anticipative), dans sa complexité constitutive (elle est traversée par d'autres biographies), dans sa flexibilité (elle peut être changée à tout moment). Ainsi, la biographie indique la nécessité de repartir de soi, afin de respecter la singularité de tous et de chacun. Une telle singularité est capable de se découvrir comme une expression conditionnée du monde, qui ne peut accéder au Soi (à l'*ipséité*) qu'en reliant le propre (la *mémeté*) et l'autrui. Le « Je » est toujours confronté au « Tu » et au « Nous », de même qu'à son « Ombre » (cet « autre au cœur du soi ») ; l'histoire personnelle s'inscrit dans l'Histoire et elle est inscrite par l'Histoire ; la mémoire individuelle se constitue à travers et dans une mémoire collective ; l'horizon d'attente peut toujours s'épanouir à partir de l'espace d'expérience. Ce qui déclenche le conflit, détermine aussi la possibilité d'une médiation : la confrontation à l'autre. Ainsi, par la méthode biographique on a pu envisager la possibilité de favoriser une capacité de compréhension et de reconnaissance réciproques, comme si l'expérience de la reconnaissance et celle de l'auto-conscience n'étaient qu'une unique chose. Plus particulièrement, on a pu entendre une pensée du *singulier pluriel* : en affirmant la nécessité d'affirmer un centre de toutes les médiations, un *soi* libre de déployer ses capacités, on a aussi affirmé une pensée de la *différence*, en mesure de contenir l'*estime de soi* et le *respect de l'autre*, un autre irréductible au *même*. Une pensée qui n'est pas formelle, car ancrée dans l'expérience biographique, dans le désir et la volonté de l'homme qui se découvre dans son individualité spécifique, lorsqu'il découvre l'humanité qui le relie à une « communauté de destin⁷⁰³ », partagée librement par tous. On rejoint ainsi la possibilité d'un éclectisme de l'individu et celle d'une communauté œcuménique *dialoguante*.

La seconde question que nous souhaitons faire émerger en conclusion de ce travail concerne la

⁷⁰³ Cf. E. Borgna, *Di armonia risuona e di follia*, op. cit., p. 135 et suiv (trad. pers.).

nécessité de mettre au centre du développement et de l'éducation de la vie cognitive et psychique de l'individu une autre forme de pensée. Nombreux sont ceux qui appellent cette forme de pensée symbolico-narrative. Bien qu'elle s'exprime par un langage très différent, cette pensée est toujours reliée à la pensée logico-discursive, en acte dans les procédures fonctionnelles à décrire et à ordonner de manière rationnelle, selon une finalité donnée, la perception, les actions, les techniques. Toutefois, nous avons recherché le caractère et la puissance spécifiques de la pensée symbolico-narrative en suivant les œuvres ricœuriennes qui laissent émerger le pouvoir créatif de la *poétique*, conçue comme une poétique « des expériences de création et de récréation pointant vers une seconde innocence⁷⁰⁴ ». L'enjeu de toutes les pratiques philosophiques se trouve dans la capacité d'animer et de provoquer cette dimension, en tant que véritable facteur et dispositif de transformation. D'ailleurs, la puissance de transformation peut aussi manifester sa valeur thérapeutique, en tant qu'imagination productrice, comme capacité d'« imaginer autrement ». Par conséquent, si les pratiques philosophiques n'ont pas la prétention d'offrir des solutions, elles permettent d'atteindre une compréhension du réel et du soi : en les configurant, en les créant et en les récréant, en les imaginant toujours autrement. Cette créativité peut se manifester dans le *geste* authentique du corps-vivant, dans l'*impensé* que l'on peut voir surgir dans ses propres paroles, dans le rapport que l'homme peut entretenir avec son histoire et avec l'Histoire, dans l'expression de son *imagination productrice*, dans l'imagination poétique et désirante qui provoque et qui maintient la relation avec l'autre, dans la *composition* du sens de son propre exister. Dans ce contexte, nous avons surtout montré la puissance poétique et révélatrice de la parole (par la pratique du dialogue, à travers le langage conceptuel), de l'imagination (par la pratique de l'autobiographie, à travers le récit narratif), du désir (par la pratique de l'herméneutique symbolique, à travers le symbole et le mythe). Ainsi, la pensée de Ricœur s'est caractérisée comme une « passion du possible⁷⁰⁵ », comme une « création imaginative du possible⁷⁰⁶ ».

Et grâce à cette imagination du possible, en interprétant les signes du monde, en tentant une dialectique entre tradition et innovation, l'homme peut s'interpréter, il peut essayer de lire l'Histoire et raconter son histoire. Pour parvenir à façonner un sens qui puisse soutenir sa singularité paradoxale, il peut interpréter les signes de sa mémoire et faire parler son désir, jusqu'à conjuguer la vie et la pensée, la force et le sens, la trace et la trame. En imaginant, il peut découvrir son horizon d'attente lorsqu'il découvre aussi la mémoire collective et la mémoire individuelle qui l'habitent. Si pour Ricœur l'homme est ainsi car il opère des médiations, l'imagination productrice sera la puissance et l'énergie de son œuvre personnelle, de cette vie pensante qui tente de devenir elle-même, dans la

⁷⁰⁴ Cf. P. Ricœur, RF, p. 25.

⁷⁰⁵ Cf. P. Ricœur, CI, p. 398.

⁷⁰⁶ *Ibidem*.

dialectique entre mémoire et oubli, entre la lecture du monde et l'écriture de soi. Donc, nous pouvons affirmer que le but des pratiques philosophiques consiste à permettre que chacun puisse inventer et imaginer autrement sa propre participation individuée et irréductible au monde et à l'autre. Et comme l'affirme Ricœur :

Or l'imagination a une fonction métaphysique qu'on ne saurait réduire à une simple projection des désirs vitaux inconscients et refoulés ; l'imagination a une fonction de prospections, d'exploration à l'égard des possibles de l'homme. Elle est par excellence l'institution et la constitution du possible humain. C'est dans l'imagination de ses possibles que l'homme exerce la prophétie de sa propre existence. On comprend alors en quel sens il peut être parlé d'*une rédemption par l'imagination* : c'est à travers les rêves d'innocence et de réconciliation que l'espérance travaille en pleine pâte humaine ; au sens large du mot, les images de réconciliation sont mythes ; non pas au sens positiviste du mythe, au sens de légende ou de fable, mais au sens de la phénoménologie de la religion, au sens d'un récit significatif de la destinée humaine tout entière ; *mythos* veut dire parole ; l'imagination en tant que fonction mythopoétique, est aussi le siège d'un travail en profondeur qui commande les changements décisifs de nos visions du monde ; toute conversion *réelle* est d'abord une révolution au niveau de nos images directrices ; en changeant son imagination, l'homme change son existence⁷⁰⁷.

Nous avons ainsi montré l'importance d'un travail que l'on a défini avec R. Mâdera « symbolologique » : un espace interprétatif dans lequel la logique croise le symbolique, en tant que travail incontournable pour la construction d'une personnalité plus harmonique, plus intégrale et intégrée, car en écoute à la fois de ce qui la précède et de ce qui l'accueille, de ce qui la devance et de ce qui la projette. La pratique de la narration ou de l'écriture de soi, avec celle de la lecture, deviennent la trame de la logique et du symbolique, elles deviennent la mesure des deux. Elles représentent un exercice du concept : l'émotion est accueillie par la parole, le vide devient plein, la démesure mesure ; on configure les trames du propre vécu. Ils représentent un exercice de la mémoire : une observation et une appréhension de son propre passé, en jetant des ponts de sens entre les traces et les fragments qui restent. Elles constituent un travail de l'imagination : en ouvrant le monde du possible, on donne sens au passé et on peut regarder différemment le présent, en problématisant ses limites trop rigides, ou trop éphémères, en développant aussi un regard historique et politique plus perçant.

Ainsi, Ricœur ne propose pas seulement une théorie, bien sûr capable d'apprendre « à penser plus, voire à penser autrement⁷⁰⁸ », il nous montre aussi la possibilité de pratiquer la philosophie jusqu'à parvenir à une transformation de celui qui *fait philosophie*. Dans la même universalité de la condition humaine, qui nous unit dans une communauté de destin, on entrevoit la possibilité de rencontrer la singularité du philosophe, l'unicité du questionner :

⁷⁰⁷ Cf. P. Ricœur, HV, p. 130.

⁷⁰⁸ Cf. P. Ricœur, M, 19.

...si l'on prend une philosophie dans sa totalité concrète, le problème ou les problèmes qu'elle pose, même si l'auteur les reprend à une tradition ancienne, participent à sa singularité ; ils deviennent unique comme lui et font partie de sa situation incomparable à toute autre. Bien plus, un grand philosophe, c'est avant tout celui qui bouleverse la problématique antérieure – qui retaille les questions principales selon un nouveau dessein. Plus radicalement que l'homme qui répond, il est l'homme qui questionne. Le grand philosophe est celui qui pour la première fois s'est étonné d'une manière d'être au monde et cet étonnement inaugure une nouvelle manière de philosopher – une question qui est quelque'un⁷⁰⁹.

Le questionner, conçu comme quelque'un qui questionne, montre que l'enjeu d'une telle réflexion est à la fois le sujet et le sens⁷¹⁰. Ici le secret de la transcendance humaine est gardé, le secret du début et de la fin, qui sans se confondre s'impliquent mutuellement, dans un jardin intime comme notre « cœur ». La philosophie devient un chemin d'identification, mais aussi d'humanisation, expérience vécue qui est tantôt théorique, tantôt pratique : il s'agit d'apprendre à faire des « exercices d'expériences » en mettant au centre de l'attention l'*Erlebnis* et l'*Erfahrung*, l'expérience vécue et l'expérience repensée. Les deux sont parties intégrantes d'un chemin que le sujet traverse parce qu'il est déjà, tout en n'étant pas encore : il *ad-vient*. Une philosophie du sens et un sens de la philosophie, un sens que chacun incarne dans sa manière de vivre et qui donne matière et forme à cette philosophie particulière conçue comme style de vie.

⁷⁰⁹ Cf. P. Ricœur, HV, p. 51-52.

⁷¹⁰ O. Aime parle de la *singularité du sujet-questionneur*, dans *Senso e essere*, op. cit., p. 9 et suiv.

INDEX NOMINORUM

A

Achenbach, Gerd B. 7
Agathon 255
Aime, Oreste.....57; 72; 80; 83; 88; 91; 93; 94; 223; 244; 317;
328; 339; 368
Alain 44
Allen, Woody 218
Altieri, Lorenzo 13; 27; 72; 85; 96; 219; 223; 229; 292
Amalric, Jean-Luc 13; 161; 162
Arendt, Hannah 73; 240; 244
Aristote.. 15; 39; 145; 166; 202; 205; 224; 225; 227; 229; 239;
337; 358; 362
Austin, John Langshaw..... 120; 121

B

Baccarini, Emilio 35; 179
Baracchi, Claudia 202
Barth, Karl 268
Barthes, Roland 322; 323; 324
Benjamin, Walter..... 196; 215; 218; 220; 221; 229; 263
Bergson, Henri..... 71
Bernardini, Riccardo..... 272
Bernhard, Ernst..... 198
Bianchi, Enzo 254
Bion, Wilfred..... 274
Borgna, Eugenio 58; 141; 142; 366
Bragantini, Attilio..... 230
Brenifier, Oscar7; 14; 79; 82; 97; 124; 126; 131; 133; 134; 135;
208; 343
Buber, Martin 115; 143
Bultmann, Rudolf 290
Busacchi, Vinicio38; 50; 60; 61; 63; 67; 68; 69; 145; 279; 280;
285; 286; 289; 290

C

Cacciari, Massimo 254
Campo, Cristina..... 341
Candiani, Chandra Livia..... 137
Carnevali, Barbara 111
Castoriadis, Cornelius..... 68
Cinquetti, Mario 259
Conrad, Joseph 324
Courcelle, Pierre..... 15; 362
Cues de, Niccolas 102
Cusinato, Guido..... 111; 116

D

Dalbiez, Roland 25
De Martino, Ernesto 21; 294; 295
Denys d'Halicarnasse..... 15
Descartes, René ... 26; 31; 32; 79; 84; 150; 153; 154; 164; 180
Dick, Philip K. 217
Dilthey, Wilhelm 86; 210; 244
Dostoïevski, Fiodor 266
Drewermann, Eugen 179; 319

Dufrenne, Mikel Louis 15
Duras, Marguerite..... 344; 345; 347; 351; 386

E

Eco, Umberto..... 323
Eliade, Mircea 290
Ellenberger, Henri Frédéric 277
Eschyle 301

F

Ferenczi, Sándor 274
Fichte, Johann Gottlieb..... 84; 107
Foucault, Michel..7; 8; 9; 12; 15; 103; 105; 111; 114; 116; 130;
158; 202; 217; 236; 353; 354
Freud, Sigmund . 14; 19; 38; 61; 62; 64; 65; 67; 68; 94; 115; 1
18; 140; 148; 192; 193; 201; 203; 232; 260; 271; 278; 280; 282;
283; 284; 285; 286; 353; 355; 360
Friedmann, Georges 321
Frye, Northrop 328
Fuentes, Carlos 219
Fusini, Nadia 255

G

Gadamer, Hans-Georg 224; 247; 325; 326; 330; 343
Galimberti, Umberto..... 7; 320
Gamelli, Ivano 141
Goethe, Johann Wolfgang von 76; 212; 321
Greisch, Jean 72; 294; 297
Guggenbül-Craig, Adolf..... 255

H

Hadot, Pierre.....7; 8; 9; 12; 15; 81; 87; 97; 98; 99; 100; 101;
103; 105; 106; 107; 109; 110; 111; 112; 113; 114; 119; 123;
127; 128; 133; 152; 168; 185; 187; 321; 322; 353; 354; 362; 364
Halbwachs, Maurice 339
Hegel, Wilhelm Friedrich ... 34; 66; 77; 78; 85; 131; 145; 148;
222; 284; 313; 316
Heidegger, Martin..... 25; 72; 92; 95; 163; 175; 176; 247; 315
Henry, Michel 49
Hillesum, Etty..... 302
Hume, David 239
Husserl, Edmund16; 25; 27; 31; 32; 35; 49; 50; 51; 54; 57; 78;
80; 84; 88; 89; 91; 120; 145; 148; 224; 225; 233; 247; 339

I

Iannotta, Daniella 88; 89; 90; 383
Irigaray, Luce 218

J

Jakobson, Roman..... 120
Janigro, Nicole..... 249
Jankélévitch, Vladimir 361
Jaspers, Karl 15; 26; 61; 180
Jedlowski, Paolo188; 189; 205; 209; 210; 211; 213; 214;
215; 216; 217; 218
Jervolino, Domenico13; 27; 59; 93; 94; 95; 314; 316; 341; 343; 353
Jung, Carl Gustav 207; 281; 286

K

Kafka, Franz	217
Kant, Emmanuel	314
Kierkegaard, Søren	179; 267; 308
Kracauer, Siegfried	256

L

Lacan, Jacques	286
Laing, Ronald David	218
Leibniz, Gottfried Wilhelm	176; 313
Lejeune, Philippe	240
Lévinas, Emmanuel	32; 49; 61; 180; 218
Lévi-Strauss, Claude	241; 283; 338
Locke, John	339

M

Màdera, Romano	82; 95; 97; 102; 140; 183; 186; 187; 188; 190; 191; 192; 194; 196; 197; 198; 200; 201; 204; 206; 208; 212; 217; 219; 225; 230; 235; 274; 295; 296; 342; 343; 356; 357; 367
Mann, Thomas	27; 217; 296
Marcel, Gabriel	15; 26
Marinoff, Lou	7
Marion, Jean-Luc	49
Martinet, André	120
Martini, Giuseppe	38; 68; 69; 353
Marx, Karl	14; 64; 201; 232
Massenzio, Marcello	295
Massimo, Diana	137
Matte Blanco, Ignacio	274
Melville, Hermann	218
Merleau-Ponty, Maurice	25; 31; 32; 49; 60; 145
Miccione, Davide	7
Millon, Isabelle	7; 14; 82
Montanari, Moreno	7; 8
Morgenstern, Karl	212
Mounier, Emmanuel	65
Musil, Robert	217; 241
Muso, Stefano	7

N

Nabert, Jean	55; 84; 145; 150; 151; 264; 265; 363
Nalin, Pan	248; 250
Nante, Bernardo	14; 97; 183; 256
Natali, Carlo	7
Natoli, Salvatore	97
Nietzsche, Friedrich	10; 14; 51; 64; 76; 77; 85; 102; 111; 130; 131; 207; 239; 303
Noudelmann, François	129; 130; 131; 134; 135; 136
Novalis	212

P

Pascal	179
Pélage	266
Périandre de Corinthe	9
Périclès	15
Perissinotto, Luigi	7
Petrosino, Silvano	13
Pirandello, Luigi	217
Platon	12; 15; 40; 87; 102; 104; 106; 109; 125; 128; 129; 145;

156; 159; 173; 179; 183; 222; 255; 290; 321; 359; 362
 Plotin 15; 313; 362
 Plutarque..... 15; 105; 323
 Pollastri, Neri..... 7
 Poma, Andrea 7
 Prezzo, Rossella..... 141
 Proust, Marcel 27; 322; 332

R

Ravaisson, Félix 55
 Rella, Franco 236
 Resnais, Alain..... 344; 386
 Rilke, Rainer Maria 24; 58; 70; 76; 147; 344
 Rimbaud, Arthur..... 338
 Rufo, Musonius 108

S

Saint Augustin 84; 111; 114; 224; 247; 265; 266; 306; 338
 Sartre, Jean-Paul..... 17; 25; 49; 60; 72; 131; 176; 180; 322
 Sautet, Marc..... 7
 Scheler, Max..... 38; 99; 104; 108; 111; 112; 114; 173
 Schopenhauer, Arthur..... 303
 Schuster, Shlomit C. 7
 Searle, John 120
 Silj, Benedetta 253
 Simmel, Georg..... 215
 Spinoza, Baruch... 34; 40; 41; 78; 85; 145; 173; 203; 239; 313
 Sugimura, Yasuhiko 13
 Svevo, Italo..... 217

T

Thévenaz, Pierre..... 22
 Tillich, Paul 313
 Trevi, Mario..... 193; 278; 355
 Trubeckoj, Nikolaj Sergeevic 120

W

Weber, Max 210
 Weininger, Otto 180
 Wenders, Wim..... 73; 137; 138
 Winnicott, Donald 274
 Wolf, Christa 341
 Woolf, Virginia 27

Z

Zambrano, Maria 140; 141

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

Ricœur (Paul), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1986.

- J.-P. Changeux et P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1965.
- *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Esprit », 1986.
- *Écrits et conférences 1. Autour de la Psychanalyse*. Textes rassemblés et préparés par C. Goldenstein et J.-L. Schlegel avec le concours de M. Delbraccio, présentation de J.-L. Schlegel, postface par V. Busacchi, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2008.
- *Écrits et conférences 2. Herméneutique*. Textes rassemblés et annotés par D. Frey et N. Stricker, présentation de D. Frey, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2010.
- *Entretiens. Paul Ricœur et Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1968.
- *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Esprit », 1964 (1^{er} éd. 1955).
- M. Dufrenne et P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du Seuil, coll. « Esprit », 1947.
- « L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique », dans *Il Pensiero*, 5, n° 3, 1960, p. 273-290.
- « L'identité narrative », dans *Esprit*, n° 7-8, juillet-août, 1988, p. 295-304.
- *La Critique et la Conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. « Pluriel », 2013 (1^{er} éd. 1995).
- *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2000.
- *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1975.
- *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre Philosophique », 1969.
- *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1992.
- *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1994.
- *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004 (1^{er} éd. 1986).
- « Le scandale du mal », dans *Esprit. Changer la culture et la politique*, n° 7-8, juillet-août 1988, n° 140-141, p. 57-63.
- « Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté », dans A.V., *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Actes du colloque international de phénoménologie, Bruxelles, 1951, Paris, Édition H.L. Van Breda, Desclée de Brouwer, 1952, p. 110-140.
- *Parcours de reconnaissance. Trois études*, Paris, Editions Stock, coll. « Les Essais », 2004.
- *Philosophie de la volonté 1. Le Volontaire et l'involontaire*, préface de J. Greisch, Paris, Éditions Points, coll. « Essais », 2008 (1^{er} éd. 1950).
- *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1988 (1^{er} éd. 1960).
- « Philosophie et langage », dans *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 4, 1978, p. 449-463.
- Plan de la « Thèse sur la Volonté » (1942). Manuscrit.

- « Poétique et symbolique », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome I, 1982, p. 37-61.
- *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, coll. « Philosophie », 1995.
- « Responsabilité et fragilité », dans *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, n° 36, décembre 1992, p. 7-21.
- *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990.
- *Temps et récit. Tome 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1983.
- *Temps et récit. Tome 2. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1984.
- *Temps et récit. Tome 3. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1985.
- *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Paris, Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 2007.

Altieri (Lorenzo), *Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricœur*, Napoli, La città del sole, coll. « Il pensiero e la storia », 2004.

Baccarini (Emilio), « La passionne del filosofo : pensare l'originario », dans *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* (en ligne), année 1, 1999.

- « Paul Ricœur (1913). Fenomenologia ed ermeneutica », *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Roma, Edizioni Studium, coll. « Nuova Universale Studium, 41 », 1981, p. 114-119.

Bernhard (Ernst), *Mitobiografia*, trad. G. Bemporad, Milano, Adelphi, coll. « Biblioteca Adelphi », 1969.

Brenifier (Oscar), *Filosofare come Socrate. Teoria e forme della pratica filosofica con i bambini e gli adulti*, Milano, Ipoc, coll. « Dialogos », 2015.

- *L'Apologie de la Métaphysique. Ou l'art de la conversion*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture Philosophique », 2015.
- *L'État et la société*, Paris, Nathan, coll. « L'apprenti Philosophe », 2002.
- *La Conscience, l'inconscient et le sujet*, Paris, Nathan, coll. « L'apprenti Philosophe », 2001.
- *La Pratique de la philosophie à l'école primaire*, Sedrap Éducation, Alcofribas Nasier, 2007.
- *La Raison et le sensible*, Paris, Nathan, coll. « L'apprenti Philosophe », 2001.
- *Le Livre des grands contraires philosophiques*, Paris, Nathan, coll. « PhiloZidéas », 2013.
- *Le Sens de la vie*, Paris, Nathan, coll. « PhiloZidéas », 2009.
- *Le Travail et la technique*, Paris, Nathan, coll. « L'apprenti Philosophe », 2003.
- « Philosopher, c'est se réconcilier avec sa propre parole », dans *Revue Diotime*, (en ligne), n° 32, janvier 2007.

Busacchi (Vinicio), *Pulsione e significato, La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricœur*, préface P.L. Leci, postface G. Martini, Milano, Edizioni Unicopli, coll. « Testi e Studi », 2010.

Cinquetti (Mauro), *Ricœur e il male. Una « sfida » per « pensare altrimenti »*, Torino, Seneca, 2005.

Cusinato (Guido) (dir.), M. Scheler, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, Milano, Franco Angeli, « Etica e filosofia della persona », 2009.

De Martino (Ernesto), *Furore simbolo, valore*, introduction M. Massenzio, Milano, Feltrinelli, « Campi del sapere », 2002 (1^{er} éd. 1962).

- *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, introduction C. Gallini, Torino, Bollati Boringhieri, 2000 (1^{er} éd., 1958).

Diana (Massimo), *Contaminazioni necessarie, La cura dell'anima tra religioni, psicoterapia, counselling filosofici*, Bergamo, Moretti e Vitali, 2008.

- *Figure dell'amore. Percorsi di umanizzazione I*, Bergamo, Moretti e Vitali, 2010.

Duras (Marguerite), *Œuvres Complètes II*, sous la direction de G. Philippe, avec la collaboration de B. Alazet, C. Blot-Labarrère, M.-H. Boblet, F. Chalonge, B. Ferrato-Combe, R. Harvey et S. Loignon, Paris, Éditions Gallimard, coll. « La Pléiade », 2011.

Foucault (Michel), *Dits et écrit : 1954-1988*, D. Defert et F. Ewald (éd.), avec la collaboration de J. Lagrange. 4 vols, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèques des sciences humaines », 1994.

- *L'Herméneutique du sujet, Collège de France (1981, 1982)*, Paris, Gallimard- Seuil, 2001.
- *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, Paris, Seuil/Gallimard, 2009.
- *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.

Freud (Sigmund), *L'interprétation du rêve*, dans *Œuvres complètes de Freud-Psychanalyse OCF.P*, t. IV, Paris, PUF, 2003.

Gamelli (Ivano), *Sensibili al corpo. I gesti della formazione e della cura*, Milano, Cortina, 2011.

Greisch (Jean), *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001.

Hadot (Pierre), *Eloge de la philosophie antique*, Paris, Alea, 1998.

- *Eloge de Socrate*, Paris, Alea, 1998.
- *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- *Exercices spirituels et philosophie antique*, éd. revue et augmentée, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2002 (1^{er} éd. 1981).
- « Jeux de langage et philosophie », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67^e année, n° 3, Juillet-October 1962, p. 330-343.
- *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.
- *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec J. Carlier et A. Davidson*, Paris, Albin Michel, coll. « Itinéraires du savoir », 2001.
- *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1995.
- *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1995.
- *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004.

Jedlowski (Paolo), *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Roma, Carocci Editore, coll. « Frecce », 2009.

- *Il sapere dell'esperienza. Fra l'abitudine e il dubbio*, Roma, Carocci editore, 2012.
- *Un giorno dopo l'altro. La vita quotidiana tra esperienza e routine*, Bologna, Il Mulino, coll. « Intersezioni », 2005.

Jervolino (Domenico), *Il Cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, préface P. Ricœur, présentation T. F. Geraets, Napoli, Procaccini Editore, 1984.

- *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, Morcelliana, 2008.
- *Ricœur. L'amore difficile*, préface P. Ricœur, Roma, Edizioni Studium, coll. « Interpretazioni », 1995.
- Jervolino (Domenico) et Martini (Giuseppe) (éd.), *Paul Ricœur e la psicoanalisi*, Milano, Franco Angeli, coll. « 1215. Psicoanalisi contemporanea: sviluppi e prospettive », 2007.

Jung (Carl Gustav), « À propos de : "Réponse à Job" » (I), dans *Psychologie et Orientalisme*, trad. P. Kessler, J. Rigal et R. Rochlax, Paris, Albin Michel, 1985.

- *C.G. Jung, Correspondance II 1941-1949*, trad. F. Périgaut et C. Maillard, Paris, Albin Michel, 1993.
- *L'homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient*, préfaces et adaptation Dr R. Cahen, Paris, Albin Michel, 1987 (1^{er} éd., Payot, 1962).
- *La Guérison psychologique*, trad. Dr. R. Cahen, Genève, Georg, 1984.
- *Le Livre rouge. Liber Novus*, édition établie, introduite et annotée par S. Shamdasani, trad. P. Deshusses, V. Liard, C. Maillard, F. Malkani, L. Portes, Paris, L'iconoclaste Compagnie du Livre Rouge, 2011.
- *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées* (1961), trad. Dr R. Cahen et Y. Le Lay avec la collab. de S. Burckhardt, recueillis et publiés par A. Jaffé, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1967.
- *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, préface et trad. Y. Le Lay, Genève, Georg, 1973.
- *Psychologie du transfert*, trad. E. Perrot, Paris, Albin Michel, 1980.
- *Types psychologiques*, trad. Y. Le Lay, Genève, Georg, 1968.

Màdera (Romano), *Carl Gustav Jung. Biografia e teoria*, Milano, Mondadori, 1998.

- *Carl Gustav Jung. L'opera al rosso*, Milano, Feltrinelli, 2016.
- « C.G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima », dans *Il senso di psiche*, Rivista di psicologia analitica, sous la direction de R. Màdera, Roma, Gruppo di Psicologia Analitica, Nuova Serie, 76/2007, n° 24.
- « Che cosa è l'analisi biografica a orientamento filosofico », dans *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, sous la direction de C. Mirabelli, Milano, Ipoc, 2013.
- *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell'esistenza*, Milano, Mondadori, 2006.
- *L'animale visionario*, Milano, Il saggiatore, 1999.
- *La carta del senso. Psicologie del profondo e vita filosofica*, Milano, Raffaello Cortina, 2012.
- Màdera (Romano) et Tarca (Luigi Vero), *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2003.
- « Lo spirito universale della narrazione », dans *Doppio Zero* (en ligne), 14 août 2015.
- « Nietzsche e Jung », dans *Trattato di psicologia analitica*, sous la direction de A. Carotenuto, Torino, Utet, 1992.

Massenzio (Marcello), *Religioni Simboli Società*, Milano, Feltrinelli, 1988.

- *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*, Paris, Éditions EHESS, 1999.
- *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, présentation C. Tullio-Altan, Milano, Franco Angeli, 1994.

Mirabelli (Chiara) et Prandin (Andrea) (dir.), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, Milano, Ipoc, coll. « Philo », 2015.

Montanari (Moreno), *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Milano, Mimesis, coll. « Il corpo e l'anima », 2010.

- *La consulenza filosofica, terapia o formazione?* Ancona, L'orecchio di Van Gogh, 2006.
- *La filosofia come cura*, Milano, Unicopli, 2007.
- *Vivere la filosofia*, Milano, Mursia, coll. « Tracce », 2013.

Nante (Bernardo), *Guida alla lettura del Libro Rosso di C.G. Jung*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

Noudelmann (François), *Image et absence. Essai sur le regard*, Paris, L'Harmattan, 1988.

- *Le Génie du mensonge*, Paris, Max Milo, 2015.
- *Le Toucher des philosophes. Sartre, Nietzsche et Barthes au piano*, Paris, Gallimard, 2008.

Oreste (Aime), *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Assisi, Cittadella Editrice, coll. « Orizzonte filosofico », 2007.

Platon, *Œuvres complètes*, sous la direction de L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

SOURCES SECONDAIRES

Abbagnano (Nicola), *La saggezza della filosofia. I problemi della nostra vita*, Milano, Rusconi, 1987.

- *La saggezza della vita. Ogni giorno la ricerca della felicità*, Milano, Bompiani, 2000.

Achenbach (Gerd B.), *Philosophische Praxis. Vorträge und Aufsätze*, Köln, Dinter, 1984.

Alain, *Système des Beaux-Arts*, Paris, Gallimard, 1999.

Anversa (Luigi), « Μεταξϋ e l'amicizia ermeneutica di Paul Ricœur », dans D. Jervolino et G. Martini (éd.), *Paul Ricœur e la psicoanalisi*, Milano, Franco Angeli, coll. « 1215. Psicoanalisi contemporanea : sviluppi e prospettive », 2007.

Arcidiacono (Caterina) (dir.), *Identità, genere, differenza. Lo sviluppo psichico femminile nella psicologia e nella psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano, 1992.

Arendt (Hannah), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, trad. G. Fradier, *Condition de l'homme moderne*, F. Laurent (éd.), préface P. Ricœur, Paris, Agora, 2002, (1^{er} éd. 1961).

Aristote, *Éthique à Eudème*, introd., trad., notes et indices V. Décarie. Avec la collaboration de R. Houde-Sauvé, Paris et Montréal, Vrin et Presses de l'Université de Montréal, 1978.

- *Éthique à Nicomaque*, trad. et notes J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.

A.V. *Analisi del racconto*, Milano, Bompiani, 1969.

A.V. *Fare cose con la filosofia*, Milano, Apogeo, 2005.

A.V. *L'ombra. Jung e la filosofia*, vol. V, Bergamo, Moretti e Vitali, juin 2015.

A.V. *Pratiche filosofiche e cura di sé*, sous la direction de C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli, L.V. Tarca, Milano, Mondadori, 2006.

A.V. *Racconto: tra oralità e scrittura*, Milano, Emme edizioni, 1983.

Baracchi (Claudia), *L'architettura dell'umano. Aristotele e l'etica come filosofia prima*, Milano, Vita e pensiero, coll. « Temi metafisici e problemi del pensiero antico », 2014.

Barth (Karl), « Dieu et le néant », dans *Dogmatique*, trad. F. Ryser, Genève, Labor et Fides, Genève, 1963, volume 14, tome 3, chapitre XI, § 50, p. 1-81.

Barthes (Roland), *Le Plaisir du texte. Précédé de : Variations sur l'écriture*, Paris, Le Seuil, « Sciences humaines », 2000.

- Barthes (Roland) et Compagnon (Antoine), « Lettura », dans *Enciclopedia Einaudi. Labirinto – Memoria*, vol. 8, trad. en italien par L. Fontana, Torino, Einaudi, 1979.

Benasayag (Miguel) et Schmit (Gérard), *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, Paris, La Découverte, « Poche », 2003.

Bernardini (Riccardo) (dir.), *Jung a Eranos. Il progetto di una psicologia complessa*, Milano, Franco Angeli, coll. « Psicoterapie », 2011.

Bianchi (Enzo) et Cacciari (Massimo), *I comandamenti. Ama il prossimo tuo*, Bologna, Il Mulino, coll. « Voci », 2011.

Binswanger (Ludwig), *Delirio. Antropoanalisi e fenomenologia*, Venezia, Marsilio, 1997.

- *Essere nel mondo*, Roma, Astrolabio, 1973.

- *Melanconia e mania. Studi fenomenologici*, Torino, Boringhieri, 2006.

- *Tre forme di esistenza mancata. Esaltazione fissata, stramberia, manierismo*, Milano, Bompiani, 2001.

Bodei R. *Le logiche de delirio, Ragione, affetti, follia*, Bari-Roma, Laterza, 2000.

Boella L., *Le Imperdonabili, Ety Hillesum, Cristina Campo, Ingeborg Bachmann, Marina Cvetaeva*, Mantova, Tre lune Edizioni, 2000.

Borgna (Eugenio), *Come in uno specchio oscuramente*, Milano, Feltrinelli, 2007.

- *Come se finisse il mondo. Il senso dell'esperienza schizofrenica*, Milano, Feltrinelli, 2002.

- *Di armonia risuona e di follia*, Milano, Feltrinelli, 2012.

- *I conflitti del conoscere. Struttura del sapere ed esperienza della follia*, Milano, Feltrinelli, 1998.

- *Il volto senza fine*, Firenze, Le Lettere, 2004.

- *L'arcipelago delle emozioni*, Milano, Feltrinelli, 2002.

- *L'attesa e la speranza*, Milano, Feltrinelli, 2005.

- *Le figure dell'ansia*, Milano, Feltrinelli, 2005.

- *Le intermittenze del cuore*, Milano, Feltrinelli, 2008.

- *Noi siamo un colloquio. Gli orizzonti della conoscenza e della cura in psichiatria*, Milano, Feltrinelli, 1999.

Bouchard (Pascal), *La question du sujet en éducation et en formation*, Paris, L'Harmattan, 1996.

Bragantini (Attilio), « Identité personnelle et narration chez Paul Ricœur et Hannah Arendt », dans *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, n°12, 2013.

Buber (Martin), *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, préfaces G. Marcel, G. Bachelard, Aubier-Montaigne, 1996.

- *Le Chemin de l'homme. Suivi du Problème de l'homme et de Fragments autobiographiques*, trad. W. Heumann, J. Loewenson-Lavi et R. Dumont, préface D. Bourel, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Le goût des idées », 2015.

Campo (Cristina), *Les Impardonnables*, trad. F. de Martinoir, J.-B. Para et G. Macé, Paris, Gallimard, « L'arpenteur », 1992.

Candiani (Livia Chandra), *La bambina pugile ovvero la precisione dell'amore*, Einaudi, coll. « Poesia », 2014.

- *La porta*, Milano, La Biblioteca di Vivarium, 2006.

Carnevali (Barbara), «La saggezza degli antichi e quella dei moderni», présentation à P. Hadot, « La figura del saggio nell'antichità antica greco-latina », trad. B. Carnevali, dans *MicroMega*, 20, 4/2009, p. 151-174.

- *Le moi ineffaçable. Exercices spirituels et philosophie moderne*, Mélanges en l'honneur de Pierre Hadot, sous la direction de J.-C. Darmon, A. Davidson et F. Worms, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2009.

Castiglioni (Chiara), « Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricœur », dans *Exercices Philosophiques* 3, 2008, p. 9-21.

Cavarero (Adriana), *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano, Feltrinelli, 1997.

Cosentino (Antonio), *Filosofia e formazione, dieci anni di philosophy for children in Italia*, Napoli, Liguori, 2002.

Davidson (Arnold I), « Michel Foucault e la tradizione degli esercizi spirituali », dans M. Galzigna (dir.), *Foucault oggi*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 163-179.

Demetrio (Duccio), *Autoanalisi per non pazienti. Inquietudine e scrittura di sé. L'educatore auto(bio)grafo. Il metodo delle storie di vita nelle relazioni d'aiuto*, Milano, Unicopli, 1999.

- *L'educazione interiore. Introduzione alla pedagogia introspettiva*, Firenze, La Nuova Italia, 2000.
- *L'educazione nella vita adulta. Per una teoria fenomenologica dei vissuti e delle origini*, Roma, La Nuova Italia, 1995.
- *L'età adulta. Teorie dell'identità e pedagogie dello sviluppo*, Roma, La Nuova Italia, 1990.

- *La scrittura clinica. Consulenza autobiografica e fragilità esistenziale*, Milano, Raffaello Cortina, 2008.
- *Micropedagogia. La ricerca qualitativa in educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1992.
- *Per una didattica dell'intelligenza. Il metodo autobiografico nello sviluppo cognitivo*, Milano, Franco Angeli, 1995.
- *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Milano, Cortina, 1996.

Descartes (René), *Méditations métaphysiques. Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1958.

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé. Introductions, traductions et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy, Paris, Livre de Poche, coll. « La Pochothèque », 1999.

Domański (Juliusz), *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, préface de P. Hadot, Paris, Éditions Le Cerf, coll. « Vestigia », 1996.

Dominicé (Pierre), *L'histoire de vie comme processus de formation*, Paris, L'Harmattan, 1990.

Dosse (François), *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997.

Drewermann (Eugen), *La Peur et la Faute. Psychanalyse et théologie morale*, t. 1, Paris, Editions Le Cerf, 1992.

Eckermann (Johan Peter) et Goethe (Wolfgang von), *Entretiens de Goethe et d'Eckermann : pensées sur la littérature, les mœurs et les arts*, trad. M. J.-N. Charlers, Paris, Claye, 1862.

Eco (Umberto), *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, coll. « Studi Bompiani, n 22 », 1979.

Ehrenberg (Alain), *L'Individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

- *La Fatigue d'être soi : dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- *Le Culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

Eibl-Eibesfeldt (Irenäus), *Éthologie. Biologie du comportement* (1967), trad. O. Schmitt, éd. R.G. Busnel, Paris, NEB, Éditions Scientifiques Naturalia et Biologia, 1972.

Eliade (Mircea), *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, 1991.

Ellenberger (Henri F.), *Carl Gustav Jung and Analytical Psychology*, New York, 1970.

- *Histoire de la découverte de l'inconscient*, trad. J. Feisthauer, présentation E. Roudinesco, complément bibliographique O. Husson, Paris, Fayard, 1994.
- *Médecines de l'âme. Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*, textes réunis et présentés par E. Roudinesco, Paris, Fayard, 1955.

Épictète, *Entretiens, Fragments et Sentences*, trad. et introduction par R. Muller, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2015.

- *Manuel*, trad. commentées par P. Hadot, Paris, Livre de Poche, 2000.

Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, Paris, Le Livre de Poche, 1994.

- *Lettres, notes et commentaires*, sous la direction de J. Salem, Paris, Nathan, 2002.

Fiasse (Gaëlle), *Paul Ricœur : de l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, P.U.F., coll. « Débats philosophiques », 2008.

Fœssel (Michael) et Mongin (Oliver), *Paul Ricœur : de l'homme coupable à l'homme capable*, Paris, ADPF, 2005.

Formenti (Laura), *La formazione autobiografica. Confronti tra modelli e riflessioni tra teoria e prassi*, Milano, Guerini, 1998.

Friedmann (Georges), *La Puissance de la Sagesse*, Paris, Gallimard, 1991.

Frye (Northrop), *The Great Code. Bible and Literature*, New York-London, Harcourt Brace Jovanovich, 1982.

Fusini (Nadia), *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*, Roma, Donzelli Editore, 1995.

Gadoffre (Gilbert), (dir.), *Les Sages du monde. Actes du colloque*, Institut Collégial Européen, Paris, Éditions Universitaires, 1991.

Galimberti (Umberto), *Dizionario di Psicologia*, Torino, UTET, 1992.

- *Il gioco delle opinioni*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- *Psichiatria e fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 2003.

Gilligan (Carol), *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Milano, Feltrinelli, 1987.

Goethe (Johann Wolfgang von), *Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*, trad. B. Briod, Paris, Gallimard, « Folio », 1999.

Guggenbühl-Craig (Adolf), *Matrimonio. Vivi o morti*, Bergamo, Moretti e Vitali, coll. « Amore e Psiche », 2000.

Husserl (Edmund), *Idées directrices pour une phénoménologie pure* (1913), trad. P. Ricœur, Gallimard, coll. « Tel », 1985 (1^{er} éd. 1950).

- *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. E. Lévinas et G. Peiffer, Paris, Armand Colin, 1931

Huxley (Aldous Leonard), *La philosophie éternelle* (1945), trad. J. Castier, Paris, Plon, 1946.

Iannotta (Danniella), « L'alterità nel cuore dello stesso », dans P. Ricœur, *Sé come un altro*, sous la direction de D. Iannotta, trad. it. par D. Iannotta, Milano, Jaca Book, 2011, 4^e éd., p. 11-69.

- *Sentieri di immaginazione. Paul Ricoeur e la vita fino alla morte: le sfide del cinema*, Roma, Edizioni Fondazione ente dello spettacolo, coll. « Frames », 2010.

Innamorati (Marco) et Pastore (Luigi), « Il buon uso dei fantasmi. Ricœur e la visione ermeneutica della psicoanalisi oltre Freud e verso Jung », dans *Dialegesthai* (en ligne), année 15, 28 décembre 2013.

Jaspers (Karl), *Autobiographie philosophique*, Paris, Aubier, 1963.

- *Philosophie : orientation dans le monde, éclaircissement de l'existence, métaphysique*, avec la collaboration de I. Kruse et J. Étoré, Paris-Berlin-Heidelberg-New York-Tokyo, Springer-Verlag, 1986.
- *Psychopathologie générale*, Paris, Félix Alcan, 1927.
- *Raison et existence*, Paris, Bayard Centurion, 2003.

Kant (Emmanuel), *Critique de la faculté de juger*, trad. A. J-L. Delamarre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985.

- *Critique de la raison pure*, trad. J. Barni, Paris, Éditions G. Baillière, 1869.

Kierkegaard (Søren), *Crainte et tremblement. Lyrique dialectique de Johannes de Silentio*, trad. et présenté par Charles Le Blanc, Paris, Rivages, 2000.

Lejeune (Philippe), *Le Pacte autobiographique*, Paris, Le Seuil, coll. « Poétique », 1975.

Lévinas (Emmanuel), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Biblio Essais, « Livre de Poche », 1990.

- *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Biblio Essais, « Livre de Poche », 1990.

Lucrèce, *De rerum natura*, commentaire exégétique et critique A. Ernout et L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

Marc Aurèle, *Écrits pour lui-même*, trad. commentée par P. Hadot, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- *I ricordi*, C. Carena (éd.), trad. F. Cazzamini-Mussi, Torino, Einaudi, 1968.

Marcel (Gabriel), *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1968.

- *Le mystère de l'être*, préface V. Havel sous la direction de J. Parain-Vial, Paris, Éditions Présence de Gabriel Marcel, 1997.

Marinoff (Lou), *Philosophical Practice*, New York, Elsevier, 2001.

- *Plato Not Prozac!* New York, Harper Collins, 1999.
- *Therapy for the Sane*, New York, Bloomsbury, 2003.

Melville (Herman), *Bartleby* (1953), trad. P. Leyris, Paris, Gallimard, « Folio », 1996.

Merleau-Ponty (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1945.

- *Sens et Non-Sens*, Paris, Gallimard, 2001.

Musil (Robert), *L'Homme sans qualités*, trad. P. Jaccottet, Paris, Le Seuil, 1957-1958.

Musonius (Rufus), *Sur l'exercice*, dans A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs de l'Antiquité : Télès et Musonius*, Paris, Vrin, 1978.

Nabert (Jean), *Éléments pour une éthique*, préface P. Ricœur, Paris, Aubier, 1962 (1^{er} éd. PUF, 1943).

- *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955.

Natoli (Salvatore), *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Milano, Mondadori, 2001.

Nietzsche (Friedrich), *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne* (1883-1885), trad. M. de Gandillac, textes et variations G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1985 (1^{er} éd. 1936).

- *Considérations inactuelles, Schopenhauer éducateur* (1874), Paris, Aubier, 1954.
- *Humain trop humain, fragments posthumes*, Paris, Gallimard, 1998
- *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1982.

Novalis, *Henri d'Ofterdingen*, trad. A. Guerne, Paris, « L'Imaginaire », 1997.

Pareyson (Luigi), *Esistenza e persona*, Genova, Il nuovo Melangolo, 2002.

- *Ontologie de la liberté. La souffrance et le mal*, trad. et préface par G.A. Tiberghien, Paris, Éditions de l'Éclat, coll. « Philosophie Imaginaire », 1998.
- *Stuid sull'esistenzialismo*, Milano, Mursia, 2002.
- *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1994.

Pernot (Denis), « Roman de formation », dans *Le Dictionnaire du littéraire*, sous la direction de P. Aron, D. Saint-Jacques et A. Viala, Paris, PUF, « Quadrige », 2002.

Plutarque, *Le contraddizioni degli stoici*, M. Zanatta (éd.), Milano, Rizzoli, 1993.

Pollastri (Neri), *Gerd Achenbach e la fondazione della pratica filosofica*, in « Maieusis », n°1, 2001.

- *Il pensiero e la vita*, Milano, Apogeo, 2004.
- *La consulenza filosofica. Breve storia di una disciplina atipica*, Bologna, Il Mulino, « Intersezioni », 2001.

Reale (Giovanni), *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano, Rizzoli, 2000.

Rovatti (Piera Aldo), *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, Milano, Cortina, 2006.

Saint Augustin, *Le confessioni*, Milano, Rizzoli, 1991.

Sénèque, *De la constance du sage*, Paris, Flammarion, 2003.

Svevo (Italo), *La Conscience de Zeno*, trad. P.-H. Michel, Paris, Gallimard, 1954.

Thich Nath Hahn, *La pace è ogni passo*, Roma, Ubaldini, 1993.

Vallée (Marc-Antoine), « Quelle sorte d'être est le soi ? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi », dans *Etudes ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 34-44.

Winnicott (Donald), *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975.

Zambrano (Maria), *Delirio e destino*, sous la direction de R. Prezzo, Milano, Raffaello Cortina Editore, coll. « Scienza e idee », 2000.

- *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.

FILMOGRAPHIE

Hiroshima mon amour, réalisation Alain Resnais, scénario et dialogues M. Duras, musique G. Delerue et A. Dauman, script de S. Baudrot, montage A. Sarraute, H. Colpi et J. Chasney, produit par Argos Film, Como Films, Daiei Studios, Pathé Entertainment, distribué par Pathé films, sortie le 10 juin 1959 (France). Prix et distinctions : Festival de Cannes en 1959 ; Prix Méliès en 1959 ; Grand Prix de l'Union de la critique de cinéma en 1960.

Les Ailes du désir, réalisation Wim Wenders, scénario P. Handke, R. Reitinger et W. Wenders, production Anatole Dauman, W. Wenders, société de production Argos Films, Road Movies Filmproduktions, Allemagne-France, 17 mai 1987.

Samsara, réalisation Pan Nalin, scénario Tim Baker et P. Nalin, production Pandora Film Production Gmbh-Fandango, Paradis Film, Allemagne-France-Inde-Italie-Suisse, sortie le 30 avril 2002.

Zelig, réalisation Woody Allen, production R. Greenhut, Producteur associé M. Payser, Producteur exécutif, C. H. Joffe et J. Rollins, Musique D. Hyman, photographie G. Willis, distribution Orion Pictures, États-Unis, sortie le 15 juillet, 1983