

Introduction : Paul Ricoeur (1913-2013) Méthode et finitude

Sophie-Jan Arrien

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027216ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027216ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Arrien, S.-J. (2014). Introduction : Paul Ricoeur (1913-2013) : méthode et finitude. *Philosophiques*, 41 (2), 233–240. <https://doi.org/10.7202/1027216ar>

INTRODUCTION : Paul Ricœur (1913-2013)

Méthode et finitude

SOPHIE-JAN ARRIEN

Université Laval

sophie-jan.arrien@fp.ulaval.ca

À peine nous avait-il quitté que Ricœur faisait figure de classique du vingtième siècle. L'envergure de sa pensée, avérée au fil des ans, tant par les vastes problèmes qu'il abordait et les traditions philosophiques mobilisées, que par son érudition et son ouverture à moult disciplines non strictement philosophiques laissait toutefois le lecteur, pour ces mêmes raisons, face à une certaine perplexité quant à l'unité et l'originalité propres de sa démarche. C'est au regard de ce double enjeu que j'esquisserai ici, à titre indicatif, une hypothèse de lecture.

Toute démarche philosophique tend à définir les conditions dans lesquelles peut se dérouler la conquête du vrai de telle sorte qu'elle-même respecte ces conditions. De là découle certes sa rigueur, mais aussi son originalité propre. Or, dans la vaste fresque philosophique déployée par Ricœur, c'est en vain semble-t-il qu'on chercherait un discours de la méthode. On nous parlera d'herméneutique, à laquelle Ricœur est immanquablement et à juste titre associé comme l'un de ses meilleurs représentant. Mais en quoi l'herméneutique des symboles de *La symbolique du mal*, celle du double sens de l'essai sur Freud, celle de la voie longue du *Conflit des interprétations*, celle que déploie *Soi-même comme un autre* à titre d'herméneutique du soi, représentent-elles une méthode unitaire à proprement parler ? Quel en serait le geste propre, la signature pour ainsi dire ? L'œuvre de Ricœur a-t-elle même une signature propre ? N'a-t-on pas tous, pour peu qu'on s'y intéresse, entendu fuser à son égard l'accusation d'œcuménisme ? Sa pensée ne se dissout-elle pas pour finir, si riche et digne qu'elle soit, au mieux en un dialogue dont on ne saurait tracer les limites, au pire en une forme banale de relativisme ? Il nous semble au contraire, serait-ce rétrospectivement, qu'un sens de la méthode, profond et structurant, se dégage bel et bien de l'ensemble.

Toute sa vie, Ricœur est resté à sa façon, sinon phénoménologue *stricto sensu*, du moins fidèle au principe husserlien voulant que « la vraie méthode [soit] commandée par la nature des objets de la recherche [...] »¹. En d'autres mots : la méthode doit être déterminée à partir de la chose en question, et non l'inverse. Pour le dire encore dans les termes de Heidegger : « La véritable

1. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* [1911], *Husserliana* XXV, La Haye, Nijhoff, 1987, p. 26 (trad. fr. M. de Launay, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1989).

méthode surgit [*entwächst*] [...] du caractère fondamental d'une région d'objets et de sa problématique² ». La façon dont Ricœur s'est à son tour approprié ce principe me semble pouvoir nous conduire au cœur de son œuvre et de son « style » général.

Quel est en effet « l'objet » de la recherche ricœurienne ? Cet objet est essentiellement multiple, voire irrémédiablement éclaté, aurait-on tendance à penser spontanément face à l'abondance des thèmes abordés par Ricœur au fil des années : la volonté, le symbole, le mal, la vérité, l'histoire, l'imagination, la métaphore, la narration, le langage, le temps, le soi, etc., et ce, pour ce qui est de la méthode, en lien tant avec la phénoménologie qu'avec l'histoire de la philosophie, l'herméneutique, le structuralisme, la théorie littéraire, l'historiographie, la psychanalyse, la philosophie analytique, la philosophie politique, etc. Il y a pourtant bien un centre, me semble-t-il, à cette pluralité apparente de champs d'investigation, à savoir « l'homme » qui se découvre « soi ». De ce point de vue, la pensée ricœurienne pourrait s'identifier de façon générale à une anthropologie — elle-même raccordée à une herméneutique du soi. Mais quelle serait plus précisément la « nature » (Husserl) ou le « caractère fondamental » (Heidegger) de l'homme (à titre d'objet de la recherche) duquel devront s'originer tant la problématique que la méthode de l'investigation ? Ici encore un mot s'impose : celui de finitude. De *La philosophie de la volonté* (1950) au *Parcours de la reconnaissance* (2004), de l'homme faillible à l'homme capable, la finitude de l'homme dans ses capacités à agir et à imaginer, à se comprendre et à se raconter, à connaître et à promettre, à penser le vrai et à réaliser le juste, à se souvenir et à pardonner, est ce que Ricœur a tenté de penser. L'homme fini ou la finitude humaine, tel est le foyer de l'anthropologie de Ricœur sous ses figures diverses.

Si l'on m'accorde ces prémisses, on m'accordera également, conformément au principe phénoménologique énoncé plus haut, que la méthode, s'il en est une chez Ricœur, devra être définie en lien avec la problématique névralgique de la finitude ou, plus exactement, qu'elle devra « surgir » de cette problématique. Or tel est précisément le cas :

C'est vrai que je vais peut-être d'une philosophie affirmative, assez sûre d'elle-même, vers une philosophie beaucoup plus interrogative. Vous pouvez appeler ça relativisme, mais moi je n'aime pas tellement le mot « relativisme ». Moi j'introduirais plutôt le mot « finitude ». Je sais que j'ai une perspective limitée sur les problèmes et que d'autres ont une autre perspective. J'appartiens à une communauté philosophante où j'admets que d'autres voient des choses que moi je ne vois pas. C'est vrai, vous pouvez appeler ça « relativisme », mais c'est

2. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* [1919/20], *Gesamtausgabe* T. 58 [WS 1919/20], p. 4.

aussi un acte de confiance dans la capacité des autres de percevoir et de comprendre des choses que je ne comprends pas³.

Dans cette citation, tirée d'un entretien datant de 1993, Ricœur indique le triple geste de reconnaissance qui fonde sa démarche : il reconnaît la prégnance de l'interrogation sur l'affirmation dans sa pensée pourtant tendue vers le vrai ; il reconnaît son appartenance à une « communauté philosophante » qu'il ne peut égaler à lui seul ; il reconnaît devoir croire en la capacité des autres « de percevoir et de comprendre des choses » qu'il ne comprend pas. Au fondement de ce triple aveu, on trouve pour finir la reconnaissance explicite de la finitude qui est la sienne à titre de philosophe. Finitude qu'il identifie à l'horizon spécifiquement méthodique de sa recherche et qu'il refuse d'assimiler à un simple relativisme.

S'il fallait, maintenant, nommer l'indice concret du « principe de finitude » systématiquement à l'œuvre chez Ricœur, le terme de « médiation » serait sans doute le plus approprié. C'est avant tout par un nécessaire travail de médiation que s'atteste la méthode propre à sa philosophie de la finitude. On ne peut, aux yeux de Ricœur, rendre justice philosophiquement à la vérité des choses, du sens, du passé, d'autrui ou de soi-même, si ce n'est par un travail de médiation. Médiation qui s'incarne dans son œuvre par un travail inlassable sur les textes philosophiques (mais pas seulement philosophiques), par une prise en considération des méthodes propres aux différentes disciplines évoquées plus haut et, plus généralement et plus fondamentalement, par une dialectique de l'appartenance et de la distanciation constamment et diversement reconduite pour rendre compte des chemins qui ramènent le soi à soi⁴. Dans ce travail de médiation, qui est tout aussi bien une traversée des textes que de l'agir humain, pas d'absolue vérité, mais aucun relativisme ; bien plutôt, une prise au sérieux de la finitude qui échoit à l'homme à tous les niveaux : ontologique, existentiel, temporel, relationnel, narratif, éthique, historique, langagier, mais aussi épistémologique et gnoséologique.

On notera à cet égard que le travail de la médiation chez Ricœur est souvent décrit comme une pratique du « dialogue » interphilosophique ou interdisciplinaire élevé au rang de « style » philosophique⁵. Sans vouloir le moins du monde nier la dimension « dialogique » de la démarche ricœurienne, il s'agira ici de compléter cette dernière par quelques considérations qui

3. P. Ricœur et Yvanka B. Raynova, « *Quo vadis? Un entretien avec Paul Ricœur* » [1993], *Labyrinth*, vol. 2, hiver 2000 (<http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/ricœur.html>).

4. Pour une étude éclairante de la vaste portée de la dialectique entre appartenance et appropriation chez Ricœur, on lira avec profit l'étude de Marc-Antoine Vallée, *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage* (Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012), en particulier le troisième chapitre.

5. Voir par exemple l'ouvrage de J. Porée et G. Vincent, *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

permettront peut-être d'en fonder le caractère proprement méthodique. Car le fait est que le « dialogue herméneutique », pour prégnant et structurant qu'il semble être dans son œuvre, n'a pas été formalisé par Ricœur dans un quelconque « discours de la méthode ». Or l'esquisse d'une telle formalisation, fût-elle rétrospective, m'apparaît possible si l'on quitte précisément le champ lexical du dialogue pour mettre en avant celui du témoignage. Cette analogie n'aurait aucun avantage sur celle du dialogue, bien au contraire, si ce n'était du fait que *l'on retrouve, avec la question du témoignage, la dimension de la finitude rapportée cette fois-ci à l'horizon de tout travail méthodique en philosophie, à savoir la question de la vérité elle-même*, comprise par Ricœur comme attestation.

C'est sans doute dans la préface de *Soi-même comme un autre* qu'est le mieux défini ce qui caractérise le témoin, et simultanément son témoignage en lien avec la notion d'attestation. Celle-ci apparaît sous la plume de Ricœur comme le « mode aléthique (ou véridatif) du style [...] approprié à l'herméneutique du soi⁶ ». L'attestation désigne ainsi le type de certitude à laquelle peut prétendre la démarche de Ricœur. Non pas la certitude ultime et auto-fondatrice du *cogito* cartésien, mais une certitude plus fragile conçue comme « fiance » et « créance » (ou croyance) :

L'attestation, en effet, se présente d'abord comme une sorte de croyance. Mais ce n'est pas une croyance doxique, au sens où de la *doxa* — la croyance — a moins de titre que l'*épistémè* — la science, ou mieux le savoir. Alors que la croyance doxique s'inscrit dans la grammaire du « je-crois-que », l'attestation relève de celle du « je-crois-en ». Par là elle se rapproche du témoignage, comme l'étymologie le rappelle, dans la mesure où c'est *en* la parole du témoin que l'on croit⁷.

À la lumière de ce rapprochement fait par Ricœur lui-même entre attestation et témoignage, et par-delà la stricte herméneutique phénoménologique déployée dans *Soi-même comme un autre* (où « l'attestation est fondamentalement attestation de soi⁸ »), il nous semble possible d'utiliser, de façon certes analogique, les ressources de la notion d'attestation pour aiguïser notre intelligence du geste philosophique plus général qui caractérise la démarche du philosophe.

Il s'agit ici de considérer que Ricœur interpelle les auteurs non pas d'abord et uniquement comme les interlocuteurs d'un dialogue fictif, mais qu'il les appelle à la barre, pour ainsi dire, comme autant de témoins « crédibles » ou « fiables », à qui il est demandé d'exposer leur « version des faits » et du même coup apporter un éclairage valable (mais non exclusif ni définitif) sur le problème et la question en jeu : le soi, le temps, l'agir, le pâtir,

6. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil (coll. « Point »), 1990, p. 33.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 34.

l'amitié, la justice, la reconnaissance, etc. Or un témoin n'est jamais choisi de façon arbitraire, mais bien parce qu'il apporte une perspective pertinente, parce que ce dont il atteste est propre à éclairer une situation ou un problème non résolu, à propos desquels d'ailleurs nulle certitude définitive n'est permise. On n'apprend donc quelque chose du témoin et on *n'accepte* d'en apprendre quelque chose que dans la mesure où l'on croit *en* sa parole et où on lui accorde préalablement sa (con)fiance : « vous pouvez appeler ça “relativisme”, mais c'est aussi un acte de *confiance* dans la capacité des autres de percevoir et de comprendre des choses que je ne comprends pas⁹ ». Chaque témoin aura permis d'instruire la cause, mais il n'y aura jamais de garantie que son témoignage soit le fin mot de l'affaire ; la possibilité d'un meilleur témoin demeure toujours. Telle est la vulnérabilité spécifique du témoignage en son caractère véridatif, lui-même renvoyé à l'attestation hantée par le soupçon comme par son envers. Par là, affirme Ricœur, « la parenté entre attestation et témoignage se vérifie [...] : il n'y a pas d'autre recours contre le faux témoignage qu'un autre témoignage plus crédible ; il n'y a pas d'autre recours contre le soupçon qu'une attestation plus *fiable*¹⁰ ».

Ainsi se dégage, à l'aune du témoignage et de la vérité comme attestation, une indication pour un discours de la méthode adapté à la pensée ricœurienne — méthode transie de finitude, à l'image de son objet. Il s'agirait, pour le dire avec les mots du philosophe, de la stratégie « d'un discours conscient de son défaut de fondation¹¹ ». Plus que d'engager un simple dialogue herméneutique avec Kant, Hegel, Aristote, Levinas, Husserl, Augustin, Heidegger, Spinoza, Anscombe, Freud ou Beneviste, Ricœur les appelle à la barre sur la foi de leur œuvre respective. Et, (contre-)interrogeant ses témoins, il avance dans ses propres questions, quitte à se heurter à une aporie et à devoir reprendre ailleurs. Cette posture, Ricœur la revendique, clairement du reste, quand il parle « d'aporie productive¹² » ou admet être passé à « une philosophie [...] interrogative » où l'accent est mis « sur les apories et l'aporétique »¹³.

À ce rythme toutefois, ce sont vite les questions elles-mêmes et pas seulement les réponses qui évoluent. Or telle est bien la marque du travail ricœurien porté par cette méthode qui, de questions en problèmes, de problèmes en apories et d'apories en questions, ne cherche pas tant à refermer ces dernières qu'à les développer et les approfondir : « Je crois qu'avant de

9. P. Ricœur et Yvanka B. Raynova, « *Quo vadis? Un entretien avec Paul Ricœur* » [1993], *Labyrinth*, vol. 2, hiver 2000, je souligne (<http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/ricœur.html>).

10. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 34.

11. *Ibid.*

12. Voir, notamment, *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 2006, p. 231.

13. P. Ricœur et Yvanka B. Raynova, « *Quo vadis? Un entretien avec Paul Ricœur* » [1993], *Labyrinth*, vol. 2, hiver 2000 (<http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/ricœur.html>).

parler de l'évolution des réponses il faut parler de l'évolution des questions¹⁴. »

C'est donc précisément sous le sceau de « l'évolution des questions » que j'ai choisi de placer le présent dossier. N'y sont pas tant reprises les confrontations interphilosophiques et interdisciplinaires que Ricœur a constamment entretenues avec les uns et les autres, que l'évolution des questions que ces confrontations ont rendu possible. Les six textes qui composent le dossier se concentrent, comme autant de questions ouvertes, sur quelques-uns des grands axes thématiques de l'anthropologie philosophique de Ricœur : l'imagination, l'agir, l'expérience du temps, le soi et l'autre, les thèmes des passions et de l'aveu. Chacun des textes déploie, à sa propre manière, l'évolution des questions à partir de laquelle la réflexion ricœurienne s'est, jusqu'à son terme, enrichie en nuances, en complexité et en profondeur.

Dans un texte consacré à l'imagination, Rodolphe Calin relève une certaine hésitation, qui, par moments, devient tension dans l'œuvre de Ricœur quant à l'articulation des règnes de l'image et du langage qui s'y fait jour. En effet, si un certain primat du langage sur l'image traverse la sémantique de l'image mise en œuvre par *De l'interprétation* (1965) et *La métaphore vive* (1975), les choses semblent s'infléchir dans l'autre direction dans le texte « Image et langage dans la psychanalyse » (1978) qui met plutôt l'accent sur une sémiotique de l'image. C'est au cœur de cette tension qu'il rend dès lors productive que s'installe l'auteur pour déployer le concept ricœurien d'imagination créatrice.

Reprenant à son tour la question de l'imagination chez Ricœur dans un texte consacré au rôle pratique de celle-ci, Michaël Foessel dégage le lien fondamental que le philosophe a très tôt identifié entre l'imaginaire et l'action. Du projet d'une « poétique de la volonté » au déploiement d'une herméneutique des capacités, l'imagination se voit comprise de plus en plus précisément comme la faculté de se rapporter au réel (tant à travers le récit qu'à travers la métaphore) sous le mode de la contre-factualité, et dès lors comme la faculté d'affecter ce dernier de l'indice du projet. Cette prise sémantique sur le réel qui n'est ni de l'ordre de la perception ni de l'ordre du concept, mais qui articule ces deux dimensions, devient, comme le fait valoir l'auteur, un pouvoir pratique, un pouvoir d'innover et d'ouvrir pour le monde un horizon « utopique » où le sujet projette ses possibilités propres.

Le texte de Marie-Hélène Desmeules reprend et approfondit, compte tenu des « glissements » qu'elle y découvre, le thème que j'ai nommé « prise sémantique sur le réel » eu égard à l'expérience fondamentale du temps. De *Temps et récit* à *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, elle montre l'évolution des différentes médiations objectives qui, par-delà la dimension narrative, en viennent à participer, sous des modes non seulement positifs mais aussi

14. P. Ricœur et Yvanka B. Raynova, « *Quo vadis?* Un entretien avec Paul Ricœur » [1993], *Labyrinth*, vol. 2, hiver 2000 (<http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/ricœur.html>).

négatifs, à la transformation du sujet et de ses possibilités, y compris et de façon névralgique, au lieu le plus intime de sa configuration temporelle.

Portant lui aussi un regard rétrospectif sur l'œuvre de Ricœur mais dans une perspective qui tient davantage de la reconstruction, Jean-Sébastien Hardy part du projet d'une phénoménologie des passions, esquissée puis abandonnée par le jeune Ricœur, pour montrer que le philosophe a malgré tout, dans son œuvre ultérieure, repris la question. Ricœur s'avère ainsi avoir non seulement dégagé les ressources conceptuelles nécessaires pour prendre en considération l'affectivité passionnelle en son intentionnalité spécifique, mais tenté de penser le rôle constituant de certaines passions fondamentales dans notre rapport au monde vécu.

On retrouve de nouveau les réflexions du jeune Ricœur au point de départ du texte de Simon Castonguay. Celui-ci y analyse, à titre de porte d'entrée de l'herméneutique ricœurienne, le thème de l'aveu développé dans la *Symbolique du mal* (1960). Plutôt toutefois que de retracer le destin de l'aveu à même le corpus de Ricœur, il choisit de faire évoluer la question en la confrontant à la pensée de Michel Foucault pour qui l'aveu, source également d'une *certaine* herméneutique du soi, doit cependant être pensé comme technique de la gouvernementalité. Dès lors, l'auteur tente de rendre manifeste le spectre des enjeux liés à la question de l'aveu selon qu'elle est l'index soit d'une anthropologie de la finitude, soit d'une généalogie du pouvoir.

Finalement, c'est en confrontant lui aussi Ricœur à ses contemporains que Marc-Antoine Vallée ressaisit la question du soi, question transversale s'il en est une chez le philosophe. Il identifie ainsi chez Levinas et Marion une tendance, qu'il fait remonter à Kierkegaard et qui consiste à dissoudre tout danger d'absolutisation du sujet dans la promotion d'une « intelligence relationnelle » du soi. Seulement, ces approches courent à leur tour le danger, sinon de dissoudre le soi, du moins de le priver de toute consistance propre. À l'encontre de cette tendance, l'auteur identifie avec et par-delà Ricœur les dimensions déterminantes sinon constitutives du soi que sont les relations, les appartenances et les capacités.

En 2013 fut commémoré le centième anniversaire de naissance de Paul Ricœur. Les manifestations rendant hommage au philosophe furent nombreuses. Les colloques internationaux se succédèrent, et la pensée de Ricœur s'y trouva discutée comme jamais, témoignant de l'intérêt qu'elle ne cesse de susciter dans la communauté philosophique. C'est dans ce contexte qu'a eu lieu, à l'Université Laval, le 29 mars 2013, une journée d'étude consacrée à la philosophie de Paul Ricœur. Le choix de tenir cette rencontre au Québec n'est pas insignifiant au regard des liens privilégiés qui unissaient Paul Ricœur à la Belle Province. En effet, comme l'a alors rappelé Jean Grondin en conférence d'ouverture, Ricœur fut, dès le tout début des années soixante-dix et jusqu'au seuil de l'an deux mille, plusieurs fois sollicité comme professeur invité ou comme conférencier à l'Université de Montréal, où un

poste de professeur lui fut même proposé, qu'il déclina finalement¹⁵. C'est donc l'ami du Québec et l'immense philosophe que cette journée et le présent dossier ont voulu honorer¹⁶.

15. Voir le texte complet de l'intervention de Jean Grondin: <http://www.fabula.org/colloques/document1916.php>

16. Les contributions qui furent présentées lors de cette journée ont inspiré la majorité des travaux présentés dans ce dossier.

Action, normes et critique. Paul Ricoeur et les pouvoirs de l'imaginaire

Michaël Foessel

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027217ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027217ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Foessel, M. (2014). Action, normes et critique. Paul Ricoeur et les pouvoirs de l'imaginaire. *Philosophiques*, 41 (2), 241–252. <https://doi.org/10.7202/1027217ar>

Résumé de l'article

L'unité de la philosophie ricoeurienne peut être reconstituée au fil conducteur de la question de l'imaginaire. Le propre de Ricoeur est d'envisager l'imagination non comme une faculté psychologique, mais comme un pouvoir sémantique : la métaphore et le récit permettent de percevoir le réel autrement qu'il n'est, donc de l'imaginer. L'image n'est pas moins que la perception et moins que le concept, elle est l'instrument qui permet leur articulation. Cette promotion de l'imaginaire au rang de dimension pratique se vérifie dans la théorie ricoeurienne de l'idéologie et de l'utopie.

Action, normes et critique. Paul Ricœur et les pouvoirs de l'imaginaire

MICHAËL FÖESSEL

Professeur à l'École polytechnique
Membre de l'Institut universitaire de France
foesselm@wanadoo.fr

RÉSUMÉ. — L'unité de la philosophie ricoeurienne peut être reconstituée au fil conducteur de la question de l'imaginaire. Le propre de Ricoeur est d'envisager l'imagination non comme une faculté psychologique, mais comme un pouvoir sémantique : la métaphore et le récit permettent de percevoir le réel autrement qu'il n'est, donc de l'imaginer. L'image n'est pas moins que la perception et moins que le concept, elle est l'instrument qui permet leur articulation. Cette promotion de l'imaginaire au rang de dimension pratique se vérifie dans la théorie ricoeurienne de l'idéologie et de l'utopie.

ABSTRACT. — The unity of Paul Ricoeur's philosophy can be restated using the question of the imagination as a guideline. Ricoeur's goal was to envisage the imagination not as a psychological faculty but as a semantic power. Metaphor and narrative allow us to see the real in a different way, hence to imagine it. The image has less to do with perception and concepts. It is the instrument that allows them to be articulated. This shift of the imaginary to the practical dimension is confirmed in Ricoeur's theory of ideology and utopia.

À de multiples reprises, Paul Ricœur a nommé le but et l'unité de son entreprise philosophique avec l'expression de « poétique de la volonté ». On sait qu'après avoir étudié la finitude du vouloir et le mal qui traverse l'usage humain de la liberté, le philosophe projetait de consacrer un volume à part à la capacité créatrice de la conscience agissante. Abordé au sein d'une « poétique », cette création devait mettre en scène la fonction de l'imagination comme pouvoir pratique d'innover, et non comme faculté psychologique de reproduire des perceptions. Cet accomplissement de la philosophie de la volonté dans une poétique ne verra jamais le jour en tant que tel, inscrivant la pensée de Ricœur dans une sorte d'inachèvement. Probablement parce qu'il a jugé préférable d'approfondir les médiations qui séparent le sujet de son origine et de ses puissances, Ricœur n'a jamais consacré un ouvrage à l'imaginaire pratique. En lieu et place d'une poétique de la volonté paraîtra le livre sur Freud consacré aux contraintes que la découverte de l'inconscient fait peser sur le concept d'interprétation¹.

Faut-il en conclure que le projet d'une « poétique de la volonté » a été purement et simplement abandonné ? À vrai dire, Ricœur n'a jamais cessé d'interroger le rapport entre l'imaginaire symbolique et l'action humaine.

1. Paul Ricœur, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

S'il n'est plus guère question de la volonté dans son œuvre, c'est sans doute en raison d'une méfiance croissante à l'égard d'un thème qui relève autant de la psychologie que de la métaphysique. Mais de nombreux indices textuels attestent que Ricœur a continué à aborder ensemble l'action et l'imaginaire. Pour n'en citer qu'un seul, l'article de 1976 intitulé « L'imagination dans le discours et dans l'action » reprend explicitement le fil d'une investigation à laquelle il avait été donné naguère le « nom ambitieux de poétique de la volonté² ». Comme son titre l'indique, ce texte étudie le passage d'une théorie de l'imagination productrice de la sphère du discours à celle de l'action. Un tel élargissement de la sémantique à la pratique est présenté désormais comme le préalable d'une poétique de l'agir envisagée sur la base d'une redéfinition des puissances de l'imaginaire. Si Ricœur a réinvesti son projet initial, c'est donc en transformant profondément son sens. Cette transformation constitue un indice probant de son évolution d'une théorie de la conscience vers une herméneutique des capacités.

Cette évolution, revendiquée par son auteur, répond à des ressorts internes à l'œuvre qu'il ne nous appartient pas d'exposer ici. Nous préférons dégager les enjeux liés à une problématique qui envisage l'action depuis les pouvoirs de l'imaginaire. En effet, l'originalité de l'approche ricœurienne consiste à inscrire l'imagination au cœur d'une anthropologie pratique attentive aux capacités de l'individu. La thèse fondamentale et constante de Ricœur est qu'il n'existe pas d'agir « pur » dont il serait possible de rendre compte indépendamment du langage dans lequel il s'exprime et des modalités concrètes de son effectuation. L'anthropologie de Ricœur est une anthropologie des capacités, c'est-à-dire de l'action, non seulement comme virtualité subjective, mais comme puissance effective. Cette phénoménologie de l'homme capable s'inspire librement des analyses esquissées par Merleau-Ponty dans sa réécriture pratique du cogito : « la conscience est originairement non pas un “je pense que”, mais un “je peux”³ ». En abordant d'un même geste l'action et l'imagination, Ricœur demeure fidèle au principe méthodologique de la phénoménologie qui privilégie la description du possible sur celle de l'effectif. Comme faculté de produire des fictions, l'imagination acquiert une fonction heuristique fondamentale : elle n'est pas seulement ce qui oriente l'action, mais aussi ce qui la rend *intelligible* pour la philosophie.

Le parcours de Ricœur sur cette question se déploie d'une définition de l'imaginaire comme faculté de connaître vers une approche de l'imagination comme faculté pratique éclairant les capacités humaines. Notre hypothèse est que, sur ce trajet, Ricœur rencontre un obstacle qu'il lui faut surmonter,

2. Paul Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *Du texte à l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 213-236.

3. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1944, p. 160.

et que cet obstacle reçoit, dans l'histoire de la philosophie, le nom de Kant. Kant est justement reconnu, y compris du reste par Ricœur, comme le philosophe classique qui a procédé à la réhabilitation la plus aboutie de l'imagination, cet « art mystérieux enfoui dans la nature humaine », du point de vue de la connaissance théorique. Dans le célèbre chapitre sur le schématisme de la *Critique de la raison pure*, l'imagination cesse d'être envisagée comme le pouvoir de l'irréel (et, *a fortiori*, de l'illusoire) et se voit assigner le rôle de « donner une image à un concept », c'est-à-dire de conférer une objectivité à nos représentations. Le schématisme, si important pour Ricœur dans sa théorie de l'innovation sémantique à l'œuvre dans la métaphore et le récit, constitue donc un point d'appui inappréciable pour les tentatives philosophiques de réhabilitation de l'imaginaire. Celui-ci y est clairement abordé comme une puissance du réel, une capacité subjective qui fait paraître un monde (celui du « texte » dans la terminologie ricœurienne) possédant une tout autre consistance que celle du songe.

Il reste que Kant, à l'inverse de Ricœur, a explicitement interdit l'élévation du pouvoir théorique de l'imagination au statut de pouvoir pratique. La deuxième *Critique* procède à l'exclusion de l'idée de schématisme moral dans le chapitre consacré à la « Typique de la raison pratique ». Ce texte nous intéresse dans la mesure où l'on peut caractériser la démarche de Ricœur comme une réplique à cette exclusion de l'imaginaire de la sphère de l'action morale. Pour le dire rapidement, Kant entend montrer que le rôle de l'imagination jouait dans le domaine théorique (conférer aux catégories de l'entendement un domaine d'application légitime dans la sphère sensible) n'a pas d'équivalent dans le domaine pratique. Ici, le sujet est tenu de savoir si une action dans le monde est, oui ou non, le cas soumis à la loi morale. Mais cette dernière, en tant qu'elle est purement rationnelle, ne peut pas se réaliser pleinement dans la nature : la liberté pratique, en tant qu'elle est transcendante, demeure par principe extérieure aux déterminismes naturels (ou sociaux). De ce fait, l'imagination, qui demeure une faculté sensible liée à l'empirique, ne peut selon Kant être une médiation pratique opératoire : « le bien moral est quelque chose de suprasensible, ce qui fait qu'on ne peut trouver pour lui, dans aucune intuition sensible, quelque chose qui lui corresponde⁴ ».

La conséquence d'une telle irréductibilité au sensible de la législation morale du point de vue de l'imagination ne tarde pas à venir : « il n'y a, pour la loi morale, aucune autre faculté de connaître qui puisse servir de médiation pour l'appliquer à des objets de la nature que l'entendement (non l'imagination)⁵ ». Du fait du caractère formel de ses lois, l'entendement prend la place qu'occupait l'imagination dans le schématisme de la connaissance :

4. Kant, *Critique de la raison pratique*, Ak V, 68, trad. J.-P. Fussler, GF-Flammarion, 2003, p. 175.

5. *Ibid.*, Ak V, 69, *op. cit.*, p. 176-177.

le sujet moral peut se représenter son devoir comme s'il produisait une sorte de nature dont la légalité serait définie par la seule loi morale. Il n'existe donc pas, selon Kant, de schème pratique au sens strict, mais seulement un « type » qui emprunte à l'entendement la forme de l'universalité. L'imagination semble ne jouer aucun rôle éthique, il faut même se défier de ses prétentions dans ce domaine : on connaît la critique kantienne de la rhétorique morale et du statut de l'exemple dans la sphère de l'action⁶. Déléguer à l'imagination le soin de schématiser la loi, ce serait prendre le risque d'objectiver la perfection morale et d'élever une dimension sensible au rang de modèle d'action.

Paul Ricœur a constamment remis en cause le modèle kantien d'une rationalité pratique pure que l'on peut interpréter à partir de cette substitution de l'entendement à l'imagination⁷. À tort ou à raison, il repère chez Kant la prémisse d'une conception scientiste de l'action qui trouvera son apogée spéculative chez Hegel puis chez Marx, c'est-à-dire dans l'idée d'une science de l'action qui réconcilie liberté et nécessité. Or la critique d'une telle objectivation de l'agir passe par une réhabilitation de l'imaginaire défini comme ce sans quoi le monde demeurerait impraticable pour l'action. Selon Ricœur, Aristote a montré par avance contre Kant qu'il n'y a pas lieu d'opposer l'ordre des motifs raisonnables de l'action à celui des mobiles sensibles puisqu'il s'agit dans les deux cas d'énoncer ce qui est désirable. Motifs et mobiles sont des « raisons d'agir » qui permettent à un agent d'assumer et de revendiquer les événements dont il est la source. Le point capital est que, au titre de ces « raisons d'agir », il y a les images que le sujet se fait de son environnement et de lui-même. L'imagination intervient donc de manière centrale dans la configuration de l'agir, c'est-à-dire dans sa schématisation. C'est par cette fonction configuratrice qu'il nous faut débiter notre examen.

L'imagination et l'action au carrefour de la sémantique

C'est le thème de l'« innovation sémantique » qui permet à Ricœur d'articuler l'action et l'imagination. Ce concept est introduit pour définir l'effet de la métaphore dans le discours poétique : il désigne l'acte qui amène l'image au sens⁸. En rapprochant deux termes empruntés à des domaines sémantiques hétérogènes, la métaphore provoque un « choc » qui prend l'aspect d'un événement dans l'univers du langage. Si l'on peut parler d'innovation, c'est parce que l'information fournie par la métaphore est inédite : que la « vieillesse » ressemble au « soir de la vie » ne relève d'aucun savoir objectif qu'il serait possible d'acquérir par d'autres moyens que ceux du langage poétique. Selon Ricœur, l'imagination désigne la faculté d'opérer de tels

6. Sur le statut de l'exemple chez Kant, voir Michèle Cohen Halimi, *Entendre raison, Essai sur la philosophie pratique de Kant*, Paris, Vrin, 2004, p. 269-293 et *passim*.

7. Le texte le plus net est « La raison pratique », *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 237-260.

8. Sur l'innovation sémantique comme opération de schématisation, voir *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

rapprochements sémantiques, ce qui explique pourquoi cette faculté ne doit pas être comprise dans un cadre étroitement psychologique. Imaginer ne consiste pas à faire paraître ce qui est absent de la perception, mais à édifier un sens autonome. Dans l'ordre du discours, l'imagination introduit la nouveauté en donnant une consistance sensible à ce qui doit être décrit (dans notre exemple : la vieillesse). Jusque là, Ricœur procède à un élargissement de la thématique kantienne du schématisme au discours poétique.

Ce qui se nomme « innovation » au niveau sémantique reçoit le titre d'« initiative » dans une théorie de l'action. Une initiative est un acte qui ne se laisse pas prédire, c'est-à-dire un événement qui ne se réduit pas à une simple occurrence⁹. L'objectif de Ricœur est de reconquérir le sens de l'initiative, mais sur la base d'une analyse sémantique de l'action. Comme toujours, l'herméneute privilégie la « voie longue » de l'interprétation sur la « voie courte » d'une phénoménologie qui décrirait l'action comme rupture et se donnerait d'emblée ce dont il faut rendre compte : la possibilité pour l'homme d'introduire du nouveau dans le monde. Il faut donc commencer par interroger l'action en amont de toute problématique de la liberté, pour retrouver seulement ensuite ce qui la distingue d'un simple « faire ».

Imagination et action se situent sur le plan d'analyse commun de la sémantique : de même que l'imaginaire est constitutif du sens, il existe un sens propre de l'agir. Précisément, la sémantique de l'action proposée par Ricœur a pour objectif d'aborder l'action non comme un fait répétable du monde (c'est-à-dire au seul moyen du concept de cause), mais comme un faire articulé à une série de représentations. Parmi celles-ci, les représentations imaginaires jouent un rôle de premier plan.

Pour saisir les spécificités de l'initiative sans céder au mythe d'une liberté absolue du sujet, Ricœur procède à une dépsychologisation commune de l'action et de l'imagination. En droit, ces deux activités ne procèdent pas d'une conscience qui serait libre d'imaginer et d'agir en dehors de tout contexte. Il existe même un hiatus entre l'intention consciente du sujet et le sens de son action qui, bien souvent, lui échappe. Un tel écart se trouve au centre d'une sociologie comme celle de Pierre Bourdieu pour qui « c'est parce que les sujets ne savent pas, à proprement parler, ce qu'ils font, que ce qu'ils font a plus de sens qu'ils ne le savent¹⁰ ». Mais, plutôt que de conclure de la différence entre la subjectivité de la conscience et l'objectivité des actes à une théorie de la domination, Ricœur convoque le modèle du « texte » pour approfondir l'écart entre ce que les agents savent et ce qu'ils font. Qu'est-ce qu'une « action sensée » ? Celle-ci ne devient un objet de science (par exemple pour la sociologie) que sous la condition de son objectivation sociale qui est *analogue* à la fixation de la parole dans l'écriture. « De la

9. Voir « L'initiative », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 261-277.

10. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, rééd. Éditions du Seuil, 2000, p. 273.

même manière que l'interlocution subit une transformation par l'écriture, l'interaction subit une transformation analogue dans les innombrables situations où l'action se laisse traiter comme un texte fixé¹¹. » Cette analogie entre le texte et l'action rend compte du fait que l'on n'a jamais affaire à un agir pur, mais seulement à sa traduction symbolique. Partant, l'imaginaire se trouve déjà investi dans les procédures destinées à interpréter l'action.

Mais le sens de cette analogie avec le texte n'est pas seulement méthodologique. Pour Ricœur, elle permet de comprendre que « l'action est un phénomène social, non seulement parce qu'elle est l'œuvre de plusieurs agents [...], mais aussi parce que nos actes nous échappent et ont des effets que nous n'avons pas visés¹² ». Comme l'avait déjà montré Max Weber, une action sociale n'est pas seulement intersubjective: elle porte avec elle une dimension d'objectivité qui la rend susceptible d'une explication en termes de causalités multiples. En ce sens, l'action sociale doit être considérée à la manière d'un « document » qui présente des traces ou même des débris des visées initialement poursuivies par les agents.

Le rapport entre l'action individuelle et l'institution se trouve déjà engagé à ce niveau. Ricœur insiste beaucoup, et de manière de plus en plus appuyée au cours de son itinéraire philosophique, sur l'existence d'une temporalité spécifiquement sociale de l'action. Celle-ci privilégie les effets durables qui inscrivent chacun de nos actes dans un monde plus vieux que nous et destiné à nous survivre. Les actions deviennent des institutions dans la mesure exacte où elles ne coïncident jamais pleinement avec nos intentions premières. Elles sont bien plutôt prises dans un réseau de croyances axiologiques, de règles préétablies, d'habitus ou d'imaginaires sociaux qui agissent sur leur sens. Celui-ci « dépend du système de conventions qui assigne une portée à chaque geste¹³ »: il existe donc une configuration de l'action par les normes, c'est-à-dire aussi bien par les représentations qui se trouvent investies par les agents sans qu'ils en maîtrisent ni l'origine ni les effets.

Il reste que l'analogie entre le texte et l'action, en dépit des gains en intelligibilité qu'elle permet, tend à privilégier l'institué comme système clos de régularités. On peut, en effet, reprocher à cette analogie d'aborder l'action comme *déjà faite*, et non pas en tant qu'elle est *en train de se faire*. Plus radicalement encore, on peut se demander dans quelle mesure un tel rapprochement ne tombe pas sous le coup de la critique, menée par Hannah Arendt, de la confusion entre l'agir et le faire qui tend à envisager la sphère entière de la pratique sur le modèle de l'œuvre, au détriment de ce qui, dans l'action humaine, relève d'une initiative irréductible à tout modèle (et par conséquent

11. P. Ricœur, « Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 190.

12. *Ibid.*, p. 193.

13. P. Ricœur, « La raison pratique », op. cit., p. 244.

à toute textualité)¹⁴. De ce point de vue, Ricœur est vraisemblablement tributaire de son choix en faveur de l'histoire comme science humaine paradigmatique: les actions comme « traces », « documents », « archives », etc., correspondent aux actions du passé tel que les historiens essaient d'en reconstituer *a posteriori* la logique. L'historien a bien affaire à un ensemble de textes déjà écrits, et dont le sens peut en droit être pleinement reconstitué. Mais n'y a-t-il pas là un privilège indu accordé à l'institué sur l'instituant, à l'action déjà inscrite dans l'objectivité sur la dynamique qui la porte? Ne peut-on reprocher à Ricœur d'occulter l'imaginaire en tant qu'origine dissimulée de toutes les créations sociales au sens où Castoriadis parlait d'une « institution imaginaire de la société¹⁵ »?

Ce reproche n'est que partiellement fondé, et c'est précisément l'analogie avec le texte qui le montre le mieux. En effet, à l'instar du texte, l'action demeure une œuvre ouverte qui laisse place à une pluralité de lectures. La signification sociale d'une action n'est jamais donnée: elle échappe donc par principe au regard objectivant d'une sociologie de la nécessité. Mais il est vrai que l'on ne peut en rester à la comparaison entre l'action et le texte, car celle-ci méconnaît les caractéristiques sémantiques de l'agir en ne retenant que l'action telle qu'elle se livre à des interprétations venant après coup. C'est précisément le recours à l'imaginaire et à ses puissances qui va permettre de sortir de cette difficulté.

Imagination et évaluation du possible: le statut de l'idéologie

Il y a une aporie de la notion de « texte »: un texte configure et décrit un monde qui lui est propre mais qui n'a de pertinence qu'à être confronté au monde du lecteur. Il faut donc penser, toute la troisième partie de *Temps et récit* s'y emploiera, la confrontation entre le monde du texte et le monde du lecteur, ce que Ricœur propose de faire à l'aide du concept de « refiguration ». Nous voudrions montrer que cette aporie se retrouve au niveau de l'action, et que le recours à l'imaginaire permet de la dénouer. L'action tend à se fixer dans des objets, certes, mais elle peut être reprise à neuf, ce que dit précisément le mot « initiative ». Comment agir dans un monde qui sédimente tant d'actions passées? Cette question doit être abordée à partir du jeu de l'imagination.

Selon Ricœur, la fiction joue un rôle décisif dans l'expérimentation du pouvoir faire. Le sujet, qu'il soit individuel ou collectif, mobilise des schèmes qui lui permettent de mettre ses capacités à l'épreuve du monde. Il y a, ainsi, une liberté de l'imagination qui anticipe sur l'imagination de la liberté que Kant avait voulu exclure de sa philosophie morale. Si ces schèmes

14. Voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Agora-Pocket, p. 282-294.

15. Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

ne contreviennent pas à la liberté, c'est parce que les mobiles imaginés, les forces qui inclinent ou les lois qui obligent sont tout autre chose que des causes nécessitantes. L'imagination est « la fonction générale du possible pratique » dans la mesure où elle dessine un espace du praticable sans lequel « agir » ne se distinguerait pas d'« avoir un souhait ».

Le texte intitulé « L'imagination dans le discours et dans l'action » insiste sur le fait que c'est dans l'imaginaire d'une société donnée que le sujet met à l'épreuve ses motifs, joue avec les possibles et, finalement, prend la mesure du « je peux » par lequel il exprime sa capacité d'agir. Ce lien entre l'imagination du possible et l'action indique à quel point les images introduisent le conditionnel dans la grammaire de la pratique humaine ou encore de l'irréel dans la clôture du texte.

Ricœur illustre cette thèse dans son interprétation de l'agir social. Bien sûr, cette insistance sur le conditionnel est particulièrement à l'œuvre dans l'utopie, mais on la trouve déjà dans la description du phénomène de l'idéologie. Celle-ci désigne une représentation sociale qui creuse l'écart entre la *praxis* et la représentation que les sujets agissant en ont. De fait, Ricœur retient de Marx que l'individu est pris dans des circonstances historiquement déterminées qu'il ne maîtrise pas et qui semblent dessiner par avance l'horizon de son action¹⁶. Toutefois, le coup de maître de l'interprétation consiste à intégrer au nombre de ces « circonstances » (qui, selon Marx, sont avant tout objectives puisqu'elles désignent les rapports sociaux de production) le symbolique en un sens large, c'est-à-dire l'ordre des représentations imaginaires qui inclut l'idéologie elle-même. Si, chez Marx, l'idéologie était ce qui sépare l'agir de ses circonstances historiques, elle appartient, pour Ricœur, à ces circonstances et contribue par là même à conférer un sens à l'action.

En un premier sens, l'idéologie ne désigne donc pas l'expression abstraite et inversée de la pratique objective (selon la fameuse image marxienne de la *camera obscura*), mais une dimension constituante de l'action sociale. Cette thèse se situe à bonne distance aussi bien de l'approche scientifique d'Althusser¹⁷ que d'une phénoménologie de l'agir originaire du style de celle de Michel Henry. On le sait, Henry a cherché chez Marx la trace d'un phénomène de l'agir pur, parfaitement immanent et donc excessif par rapport à l'intentionnalité de la conscience. Bref, d'un agir sans image et sans représentation qui s'identifie finalement à la *praxis* comme « vie ». En montrant que les rapports et les formes de production trouvent leur origine dans l'agir (et le souffrir) des individus réels vivants, Marx aurait, suivant cette lecture, frappé de nullité les concepts d'« histoire », de « classe » ou même de « société ». Ce seraient là autant de notions secondes dérivées à partir du sol préobjectif de la vie immanente. Saisie phénoménologiquement, la pensée de

16. Voir Paul Ricœur, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 103-147.

17. Sur Althusser, voir *ibid.*, p. 149-213.

Marx serait « la vision de l'être dont la structure interne est [...] irréductible à la théorie, est *praxis*¹⁸ ».

Ricœur ne conteste pas cette inscription de l'agir dans l'immanence de la vie et reconnaît, avec Henry, qu'agir n'est ni « voir » ni « savoir ». Il refuse, en revanche, l'abolition d'une démarche phénoménologique dans une ontologie de la vie qui ne laisse aucune place au phénomène de l'action tel qu'il désigne l'objet des sciences sociales. Certes, l'action est irréductible à une relation cognitive à l'objet, sauf lorsqu'elle est confondue avec la technique et qu'agir devient synonyme de « faire ». Mais, faut-il conclure de ce hiatus entre action et savoir à l'extériorité radicale de toute représentation à l'action ? Quelque chose comme un agir absolument non intentionnel se laisse-t-il seulement penser ?

En réalité, on ne rencontre nulle part un agir libéré de l'image : il n'existe pas plus d'expression pure, non idéologique, de la *praxis* que de pensée absolument non symbolique. Mieux vaut reconnaître que « la *praxis* <est> depuis toujours articulée par des représentations, des normes, des symboles¹⁹ » : ce « toujours déjà » est ce qui rend inévitable, même dans la philosophie pratique, la voie longue de l'interprétation. Comme l'action est d'emblée d'ordre « sémantique », il est nécessaire de sortir de l'alternative posée d'abord par Marx entre les individus tels qu'ils « apparaissent dans leurs représentations » et les individus « tels qu'ils sont ». Car d'où saurions-nous ce qu'ils « sont » sinon de ce qu'ils disent être, à savoir de l'analyse de leurs représentations ?

Quelles sont les conséquences de cette thèse sur le concept d'idéologie ? La question soulevée par Ricœur est plus épistémologique que politique : elle engage les conditions de possibilité des discours de la légitimation. L'idéologie, entendue comme l'ensemble des représentations imaginaires qui justifient socialement une pratique, désigne une forme de l'irréel qui, même pour le dissimuler, se *réfère* au réel. On ne comprendrait pas cette référence s'il devait exister une solution de continuité radicale entre le constitué et le constituant, entre l'idéologie et la science matérialiste ou encore entre l'idéologie et la *praxis* immanente. En d'autres termes, Ricœur considère que l'on ne peut séparer complètement l'imaginaire dans lequel nous agissons de celui qui nous fait agir. Si, comme le veut Marx, la vie (*i.e.* la *praxis* sociale) peut « déterminer » la conscience, c'est parce qu'elle entretient avec elle un rapport et qu'elle est donc d'emblée traversée par des représentations symboliques. « On ne saurait parler d'une activité réelle pré-idéologique ou non idéologique. On ne comprendrait même pas comment une représentation inversée de la réalité pourrait servir les intérêts d'une classe dominante, si le rapport entre domination et idéologie n'était pas plus primitif que l'analyse

18. M. Henry, *Marx*, Paris, Gallimard, rééd. 2009, cité par Ricœur dans « Le *Marx* de Michel Henry », *Lectures 2*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 268.

19. *Ibid.*

en termes de classes sociales²⁰. » Il faudrait, sinon, conclure qu'il y a plus dans l'effet (l'idéologie) que dans sa cause (la pratique réelle des individus vivants) ce qui rendrait tout bonnement incompréhensible la genèse d'un discours, même déformant, sur la pratique.

Si les phénomènes idéologiques sont possibles, c'est donc parce que l'action n'est pas hétérogène à toute représentation : voilà la présupposition d'une herméneutique du social. Il ne faudrait en conclure à une forme d'intellectualisme que si ces représentations étaient des connaissances, ce qui n'est le cas que dans les pratiques strictement instrumentales. Le plus souvent, les représentations sociales sont imaginaires, que leur nature soit culturelle, politique ou religieuse. C'est pourquoi Ricœur assume le caractère nécessairement inachevé des interprétations du social : « la généalogie nous reconduit sans fin de formations symboliques en formations symboliques, sans jamais nous mettre en face d'un agir nu, pré-symbolique²¹ ». Ce refus de considérer l'originnaire comme une forme de l'ineffable est une constante chez Ricœur. On en revient alors, par un autre biais, à des questions rencontrées plus haut : faut-il en conclure à un enfermement dans le symbolique ? Comment, dans ce cadre, penser une authentique « initiative » ?

Les expériences imaginaires de la capacité

Si l'action d'un individu trouve au moins partiellement son sens hors de lui-même (dans le texte de l'institution ou dans les systèmes de normes et de représentations sociales sédimentées qui le précèdent), comment la *critique* du monde social et des idéologies qui le traversent est-elle possible ? Avec cette question, nous retrouvons le motif pour lequel Kant excluait l'imagination de sa philosophie pratique. Cette faculté apparaît incapable de fonder la différence de l'être et du devoir être, précisément parce que les images sensibles se constituent sur la base de ce qui est déjà. Le refus du schématisme pratique et les doutes à l'égard de l'idée d'exemplarité morale se présentent comme une garantie contre l'acceptation pure et simple d'un présent à peine modifié par les pouvoirs limités de l'imagination.

L'originalité de Ricœur consiste à déplacer les termes du problème en montrant que, si l'action est d'emblée investie par un imaginaire qui la légitime, elle est aussi susceptible d'être orientée par un imaginaire qui la conteste. Plutôt que d'opposer la raison (pratique) au réel empirique, il convient de mettre en scène les conflits entre des imaginaires concurrents pour faire de cette conflictualité le ressort d'une critique du présent.

Cette hypothèse passe par la mise en tension de deux formes de l'imaginaire social : l'idéologie, destinée à stabiliser l'ordre des conduites sociales, et l'utopie, qui inquiète ce même ordre. L'idéologie légitime, et parfois dissimule,

20. P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 231.

21. P. Ricœur, « Le Marx de Michel Henry », *op. cit.*, p. 290.

les injustices. D'elle, on peut dire qu'elle transforme l'indicatif présent en impératif intemporel : cela doit continuer à être parce que cela a toujours été. Nous avons vu pourquoi Ricœur ne pense pas qu'il soit possible d'opposer à l'opération idéologique le discours de la science, ni même la mise au jour phénoménologique d'un agir pur de toute dimension symbolique. En conséquence, une neutralisation des impératifs idéologiques ne peut s'opérer qu'à partir du conditionnel de l'imaginaire, c'est-à-dire de l'utopie elle-même. Seule la capacité utopique des groupes et des individus nourrit leur aptitude à prendre une distance avec les idéologies : la réplique aux discours de la légitimation sociale émane d'un autre usage de l'imaginaire social et pas d'une instance « pure » de la raison²².

L'utopie restitue au monde et aux rapports sociaux qui le constituent la contingence que l'idéologie semblait leur refuser. La fonction utopique analysée par Ricœur consiste, en effet, à faire paraître un autre régime de l'intersubjectivité sociale qui affaiblit inévitablement les tentatives de justification de ce qui est. Or cette fonction utopique est le propre de l'imaginaire défini comme faculté d'irréalisation, de modification et, par là, de remise en cause du monde social existant avec ses hiérarchies. Les utopies se présentent comme autant de récits alternatifs qui interrogent le présent depuis un hors lieu : « de “nulle part” jaillit la plus formidable contestation de ce qui est²³ ».

Insistons sur cette dimension de contingence restituée par l'utopie. On sait depuis Aristote que la contingence du monde (« sublunaire ») est une condition ontologique de l'action libre, avec ce que cette dernière implique de procédures délibératives. Selon Ricœur, cette contingence n'est pas dans les choses, mais dans les jugements et les appréciations qui portent sur elles. Les utopies sont donc comme autant de « variations imaginaires » sur le pouvoir : comme chez Husserl, l'imagination procède à la neutralisation de toute position d'existence. Mais Ricœur subvertit la fonction des variations imaginaires qui, dans la méthode husserlienne, avaient pour objectif de faire paraître des essences. On ne comprendrait pas le rôle dévolu à l'imaginaire utopique si l'on en restait à une phénoménologie éidétique aimantée par le thème de l'intuition²⁴. Plutôt que l'accès aux essences, l'imagination ouvre un horizon au possible pratique : elle désigne l'instrument du « projet » qui affecte le monde ambiant d'un coefficient de facticité. Le récit utopique — mais l'on peut se demander si ce n'est pas la fonction de tout récit — ouvre sur un monde où le « je » projette ses possibles propres. Il ouvre donc une

22. Voir P. Ricœur, « L'imagination dans le texte et dans l'action », *op. cit.*, p. 231-236.

23. Voir P. Ricœur, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 279-392.

24. La critique de l'intuitionnisme husserlien est une constante de l'herméneutique de Ricœur. Voir, par exemple, « La critique herméneutique de l'idéalisme husserlien », *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 40-55.

scène qui semblait close parce que saturée par les discours idéologiques de la légitimation.

Si l'idéologie correspond à la condition d'appartenance de l'homme au social, l'utopie symbolise ses capacités de retrait. Dans un langage emprunté à Koselleck, on dira que l'utopie est une négation de l'« espace d'expérience » au nom du caractère indéterminé de l'« horizon d'attente ». Il faut donc bien comprendre que, selon Ricœur, la conscience est située et qu'elle est en même temps une conscience de « nulle part ». Mais le point fondamental pour nous est que la faculté d'agir s'expérimente elle-même au travers de ces exercices imaginaires, ce qui implique aussi que nous n'avons pas d'accès direct à notre propre liberté. « C'est dans l'imaginaire que j'essaie mon pouvoir de faire, que je prends la mesure du "je peux"²⁵. » La conscience pratique est conscience de pouvoir agir plus que conscience d'une activité. Si l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* associait cette expérimentation du « je peux » à la motricité du corps propre, Ricœur fonde la primauté de la puissance d'agir par rapport au « je pense » sur l'imaginaire lui-même. À l'instar de la perception chez Merleau-Ponty, l'imagination devient donc le principe d'une co-implication du théorique et du pratique: voir, c'est « voir comme »; prévoir, c'est se projeter dans des images. L'imaginaire est donc investi dans la perception comme il l'est dans l'action²⁶.

Dans ce cadre, Ricœur retrouve un vocabulaire kantien en notant que l'imagination « schématise l'agir humain ». Cela implique que la fiction joue un rôle de premier plan dans la manière dont l'action devient possible pour les hommes. En effet, c'est elle qui assure la médiation (« schématisation ») entre la logique pure des possibles pratiques et les circonstances empiriques de l'action concrète. Mais l'imaginaire qui organise l'action est aussi, selon son usage utopique, ce qui permet de la réorienter. La fonction subversive de l'imaginaire entre donc inévitablement en concurrence avec son rôle d'intégration. C'est dans cette tension entre deux usages de l'imagination pratique, et non dans la contradiction abstraite entre la raison et les faits qu'une herméneutique de l'action nous apprend à lire les traces de la liberté humaine.

25. P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », op. cit., p. 225.

26. La présence de l'imagination dans la perception sensible est un thème majeur de *La métaphore vive* où elle est saisie à partir du concept de « resdescription » (op. cit., p. 384-398).

À la charnière de l'image et du langage

Deux approches du schématisme de l'imagination chez Paul Ricoeur

Rodolphe Calin

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027218ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027218ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Calin, R. (2014). À la charnière de l'image et du langage : deux approches du schématisme de l'imagination chez Paul Ricoeur. *Philosophiques*, 41 (2), 253–273. <https://doi.org/10.7202/1027218ar>

Résumé de l'article

Comment rendre compte de l'articulation entre l'image et le langage, plus précisément, de la double dimension, langagière et figurative, que présente le langage dans les figures de rhétorique ? L'article essaie de montrer que, pour répondre à cette question, Ricoeur n'aura pas seulement eu besoin, dans la sixième étude de *La métaphore vive*, de développer une sémantique de l'image consistant à penser l'image comme une dimension du procès de la prédication métaphorique, mais également, comme en témoigne son article « Image et langage dans la psychanalyse », une sémiotique de l'image, une sémiotique non linguistique permettant de faire droit à la dimension « pictoriale » qu'acquiert le langage en devenant figuré. Et dans la mesure où la sémantique et la sémiotique de l'image mettent en jeu deux modèles distincts, l'un prédicatif, l'autre substitutif, qui tour à tour permettent de décrire le schématisme de l'imagination, ce sont ici deux approches de l'imagination créatrice qui sont requises pour rendre compte du langage figuré.

À la charnière de l'image et du langage

Deux approches du schématisation de l'imagination chez Paul Ricoeur

RODOLPHE CALIN

Maître de conférences en philosophie française contemporaine
à l'Université Paul-Valéry Montpellier
rodolphe.calin@univ-montp3.fr

RÉSUMÉ. — Comment rendre compte de l'articulation entre l'image et le langage, plus précisément, de la double dimension, langagière et figurative, que présente le langage dans les figures de rhétorique ? L'article essaie de montrer que, pour répondre à cette question, Ricoeur n'aura pas seulement eu besoin, dans la sixième étude de *La métaphore vive*, de développer une sémantique de l'image consistant à penser l'image comme une dimension du procès de la prédication métaphorique, mais également, comme en témoigne son article « Image et langage dans la psychanalyse », une sémiotique de l'image, une sémiotique non linguistique permettant de faire droit à la dimension « pictoriale » qu'acquiert le langage en devenant figuré. Et dans la mesure où la sémantique et la sémiotique de l'image mettent en jeu deux modèles distincts, l'un prédicatif, l'autre substitutif, qui tour à tour permettent de décrire le schématisation de l'imagination, ce sont ici deux approches de l'imagination créatrice qui sont requises pour rendre compte du langage figuré.

ABSTRACT. — How to explain the connection between images and language ? More precisely, how to give an account of the double dimension, both linguistic and figurative, that language presents in rhetorical figures ? The present article attempts to show that in order to answer this question, Ricoeur had to develop not only a semantics of the image in *La métaphore vive*, where the image is conceived as a part of the process of metaphorical predication, but also, as evidenced by his article "Image and language in psychoanalysis," a semiotics of the image — i.e., a non-linguistic semiotics making it possible to grant the "pictorial" dimension that language acquires in becoming figurative. And to the extent that the semantics and semiotics of the image deploy two distinct models — one predicative, the other substitutive — which alternately describe the schematism of the imagination, it becomes clear that *two* approaches of the creative imagination are required to account for figurative language.

C'est sur quelques lignes consacrées à la « phénoménologie de l'imagination » de Gaston Bachelard, à la manière dont celle-ci articule le langage et l'image, que s'achève la Sixième Étude de *La métaphore vive*, dont l'objet aura été de montrer qu'une approche purement sémantique, c'est-à-dire prédictive, de la métaphore, ne saurait cependant faire l'économie de la notion psychologique d'image. Si Bachelard figure à la fin d'une étude qui, comme toutes les autres études de ce livre, ne progresse qu'à travers la minutieuse discussion de thèses significatives de divers auteurs sur une question donnée, c'est d'abord parce qu'il permet d'accomplir le pas ultime, celui qui, brisant

alors radicalement le cadre d'une sémantique, consisterait, après avoir placé l'image, y compris dans sa dimension sensible, non verbale, sous l'empire du langage, à faire valoir le point de vue d'une poétique psychologique qui reconnaît au contraire l'empire de l'image sur le langage: « Si la sémantique rencontre ici sa limite, une *phénoménologie de l'imagination*, comme celle de Gaston Bachelard, pourrait prendre le relais de la psycho-linguistique et en répercuter l'élan dans des zones où le non-verbal l'emporte sur le verbal¹. » Mais Bachelard intervient ici aussi pour valider en retour la pertinence de l'approche sémantique. En effet, précise aussitôt Ricœur :

Mais, c'est encore la sémantique du verbe poétique qui se fait entendre dans ces profondeurs. Nous avons appris de Gaston Bachelard que l'image n'est pas un résidu de l'impression, mais une aurore de parole: "L'image poétique nous met à l'origine de l'être parlant." C'est le poème qui engendre l'image: l'image poétique "devient un être nouveau de notre langage, elle nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime, autrement dit elle est à la fois un devenir d'expression et un devenir de notre être. Ici, l'expression crée de l'être... Nous n'arrivons pas à méditer dans une région qui serait avant le langage²".

Ainsi, même dans le règne de l'image, ne s'efface jamais le règne du langage.

Cette tension entre les deux règnes, qui est en effet bien présente chez Bachelard³, nous voudrions montrer que Ricœur en a fait l'épreuve d'une manière beaucoup plus prégnante qu'à la fin de cette Sixième Étude, dans la mesure où, à côté de la sémantique de l'image développée dans *La métaphore vive*, on trouve chez lui, développée dans un article resté longtemps inédit en français, « Image et langage dans la psychanalyse » (1978), ce qu'il décrit comme une *sémiotique non linguistique*, c'est-à-dire une sémiotique de l'image. Ainsi, après avoir, dans *La métaphore vive*, inscrit l'image dans le langage, Ricœur s'attache, à partir de l'étude de « l'espace de la fantaisie⁴ » chez Freud, à développer un modèle sémiotique permettant de rendre compte du pouvoir signifiant mais non langagier de l'image. Ce qui ne signifie pas que le langage soit absent de ce modèle, mais c'est alors sa dimension figurative et non verbale que ce modèle fait ressortir. Ici, comme l'écrit significativement

1. P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 272.

2. *Ibid.*

3. Cf., sur ce point, notre article « Bachelard et le règne du langage », *Alter, Revue de phénoménologie*, n° 19, 2011, p. 25-41, et ce passage de G. Bachelard, *Fragments d'une poétique du feu*, Paris, PUF, 1988, p. 36: « Mais dans mes deux derniers ouvrages: *La Poétique de l'Espace*, *La Poétique de la Rêverie*, j'ai cru pouvoir introduire dans les recherches psychologiques une hypothèse nouvelle, l'hypothèse d'une "poétique" psychologiquement active. Avec le présent ouvrage, dans un domaine sans doute encore étroitement circonscrit, je voudrais ébaucher une Poétique du langage, montrer que la Poésie institue un langage autonome et qu'il y a un sens à parler d'une esthétique du langage ».

4. P. Ricœur, « Image et langage dans la psychanalyse », in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, p. 138.

Ricœur, « s'affirme le règne de l'image et son empire sur le langage lui-même⁵ ». À travers ces deux approches de l'image, ce sont deux manières de se placer « à la charnière de l'image et du langage⁶ » qui s'affrontent, c'est-à-dire, dans la mesure où, en se plaçant à cette charnière, l'imagination manifeste sa dimension créatrice, deux approches de l'imagination créatrice.

La sémantique de l'image

C'est d'une difficulté non résolue par la théorie sémantique et interactive de la métaphore exposée dans la Troisième Étude que s'occupe la Sixième Étude de *La métaphore vive*. Rappelons que cette théorie est élaborée par Ricœur à la fois à partir du dualisme du sémantique et du sémiotique chez Benveniste⁷ et de la théorie interactive de la métaphore développée par I. A. Richards, M. Black et M. Beardsley — celle-ci, pour des raisons qui ne sont pas seulement de commodité⁸ et qui apparaîtront bientôt, devant être comprise à partir de celui-là. Elle consiste, à rebours de la manière dont Aristote et par la suite la rhétorique classique ont décrit la métaphore, à ne plus situer le changement de signification qui s'opère en elle au simple plan, sémiotique, du mot ou du signe — à ne plus y voir un simple trope —, mais à celui, sémantique, de la phrase, c'est-à-dire à décrire la métaphore comme « un fait de prédication, une attribution insolite au niveau même du discours-phrase⁹ ». Ainsi appréhendée, la signification métaphorique résulte de l'*interaction* entre une expression-prédicat et une expression-sujet, c'est-à-dire, si l'on se réfère à l'approche rhétorique de I. A. Richards, de l'interaction entre deux pensées — que I. Richards choisit d'appeler respectivement *teneur* et *véhicule* —, ou encore, selon la grammaire logique de la métaphore proposée par M. Black, de l'interaction entre un terme focal (*focus*), entendu métaphoriquement, et le reste de la phrase (*frame*), ou enfin, selon l'esthétique de Beardsley, entre un sujet et un modificateur.

Or, décrire la métaphore comme un phénomène d'interaction, c'est-à-dire de prédication¹⁰, c'est, comme l'explique M. Black, s'opposer à sa description traditionnelle en termes de *substitution* d'un terme à un terme, d'un

5. *Ibid.*, p. 131.

6. *Ibid.*, p. 128.

7. « Deux linguistiques différentes se rapportent respectivement au signe et à la phrase, à la langue et au discours. [...] À ces deux linguistiques, Benveniste fait correspondre, quelques années plus tard, les deux termes de "sémiotique" et de "sémantique"; le signe est l'unité sémiotique, la phrase est l'unité sémantique », P. Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 91.

8. « ...les points de vue disparates représentés par chacun d'eux [I. A. Richards, Max Black, Monroe Beardsley] ("philosophie de la rhétorique", "grammaire logique", "esthétique") peuvent être placés sous le signe de la sémantique de la phrase... », *ibid.*, p. 8.

9. *Ibid.*, p. 63.

10. « Toutes les théories auxquelles j'ai fait référence plus haut reposent sur cette structure prédictive, qu'elles opposent le "véhicule" à la "teneur", le "cadre" au "foyer", ou le "modificateur" au "sujet principal" », *ibid.*, p. 128.

terme pris en un sens métaphorique à un terme que l'on aurait pu employer à la place en son sens propre et dans lequel on peut le traduire : en effet, du fait de son interaction avec le reste de la phrase, le terme focal acquiert une signification nouvelle, « qui n'est *pas* tout à fait la signification qu'il a dans ses usages littéraux, ni tout à fait la signification qu'aurait un substitut littéral¹¹ » : la métaphore-interaction, la métaphore envisagée comme prédication, est ainsi insubstituable. Formulé dans les termes de la linguistique de Benveniste, qui demeure pour Ricœur la référence première, cela revient à dire que

l'opposition au plan de la métaphore entre une théorie de la substitution et une théorie de l'interaction reflète l'opposition plus fondamentale entre un monisme sémiotique auquel se subordonne la sémantique du mot et de la phrase, et un dualisme du sémiotique et du sémantique, où la sémantique de la phrase se constitue sur des principes distincts de toutes les opérations sur les signes¹².

La notion de substitution relève de la sémiotique, elle appartient à l'ordre du signe, comme le montre la définition que Jakobson, à la suite de Peirce, donne de ce dernier : « “Le sens d'un signe est un autre signe par lequel il peut être traduit... Dans tous les cas nous substituons des signes à des signes.” N'est-ce pas là une définition sémiotique, dans laquelle le problème central de la prédication s'est évanoui ? », demande Ricœur¹³. Ainsi la « sémantique » de Jakobson, définie par ce dernier comme étant « l'axe des substitutions » est en réalité une sémiotique, elle ne « connaît du mot que son caractère de signe lexical, et de la phrase que le double caractère de combinaison et de sélection qu'elle a en commun avec tous les signes¹⁴ ». Cela mérite d'être ici souligné, car nous verrons plus loin que Ricœur, dans « Image et langage dans la psychanalyse », adressera à Jakobson un tout autre reproche : *non pas celui de réduire le linguistique au sémiotique, mais le sémiotique au linguistique*.

L'avantage de cette théorie sémantique et interactive, outre qu'elle permet de ne plus voir dans la métaphore un simple ornement du discours qui, venant se substituer à une expression littérale en laquelle il est toujours possible de la traduire, ne comporterait aucune information, aucun contenu cognitif, c'est qu'elle nous donne une définition génétique de la métaphore, la décrit comme un procès et nous montre comment le sens métaphorique est engendré, alors que la conception de la métaphore à l'échelle du mot ou du signe ne nous en fournit qu'une définition nominale, qui permet de l'identifier mais ne décrit que l'effet, sur le mot lui-même, du procès métaphorique¹⁵.

11. M. Black, « Metaphor », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 55 (1954-1955), p. 286.

12. P. Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 131.

13. *Ibid.*, p. 229.

14. *Ibid.*, p. 224.

15. Cf. *Ibid.*, p. 87-88.

Mais elle se paie, semble-t-il, d'un certain prix, à savoir la disparition d'un trait pourtant essentiel de la métaphore, souligné par Aristote et la théorie des tropes, c'est-à-dire l'analogie et la ressemblance. Si la ressemblance semble bien inséparable de la substitution, puisque c'est en vertu d'une relation de ressemblance qu'un mot pris en un sens figuré peut être substitué à un terme propre, elle ne saurait, semble-t-il, en revanche jouer le rôle de fondement de l'interaction, qui ne présuppose pas l'analogie des termes en interaction (elle n'en est au mieux, lorsqu'elle est mise en œuvre, que l'effet, et non la cause). Or, comme va le montrer la Sixième Étude, ce « procès fait à la ressemblance¹⁶ » n'est pas sans lien avec l'incapacité dans laquelle se trouvent les théories interactives de poser la question « de la création de sens dont témoigne la métaphore d'invention¹⁷ ».

En effet, en décrivant l'interaction comme la manière dont le système des lieux communs associés au terme focal, c'est-à-dire en réalité des « connotations déjà établies¹⁸ », organise la vision du sujet principal (la métaphore « L'homme est un loup » réorganise notre vision de l'homme à partir du système de lieux communs associés au mot « loup »), l'interaction chez M. Black ne parvient pas à rendre compte du fait que la création de sens, comme le reconnaît pourtant M. Black lui-même, touche aussi le système d'implications, bref que « la création de sens, propre à ce que Fontanier appelait les métaphores d'invention, est répartie sur tout l'énoncé métaphorique¹⁹ ». Quant à la théorie de Beardsley, si elle décrit l'effet de l'interaction sur les connotations associées au « modificateur », autrement dit la création de connotations nouvelles, en soulignant que, dans la métaphore d'invention, le mot en vient à signifier des propriétés « qui n'avaient pas, jusque-là, été pleinement établies en tant que connotations reconnues du mot²⁰ », elle souffre d'un autre défaut, déjà présent chez M. Black : celui de n'être pas purement *sémantique* : chez M. Black, le système des lieux communs associés nous livre une « explication par les implications non lexicales des mots, [...] fort difficile à qualifier de *sémantique*²¹ » ; chez Beardsley, « parler de propriétés de choses ou d'objets qui n'auraient pas encore été signifiées, c'est admettre que la signification neuve émergente n'est tirée de nulle part, du moins dans le langage (la propriété est une implication de choses et non une implication de mots)²² ».

16. *Ibid.*, p. 242.

17. *Ibid.*, p. 8.

18. *Ibid.*, p. 114.

19. *Ibid.*, p. 115.

20. *Ibid.*, p. 126.

21. *Ibid.*, p. 116.

22. *Ibid.*, p. 126. « [...] on avait juré, à l'encontre de la comparaison objective [qui se fait entre les objets, et non entre les mots, cf. *ibid.*, p. 122 n. 1], de ne recourir qu'à des ressources du langage lui-même ; voici qu'on parle de "propriétés" qui demandent à être désignées, de "propriétés" qui reçoivent, par l'attribution métaphorique elle-même, un nouveau statut en tant que moments de la signification verbale », *ibid.*, p. 125-126.

Le risque est alors de retomber dans une forme nouvelle de la théorie substitutive de la métaphore : « au lieu de substituer à l'expression métaphorique, avec la rhétorique classique, une signification littérale, restituée par la paraphrase, nous lui substituons, avec Max Black et Beardsley, le système des connotations et des lieux communs²³ », c'est-à-dire, des éléments non lexicaux. Ainsi, le point de vue *sémantique* invite ici à corriger la théorie *interactive*, en la libérant de ce qui, en elle, demeure malgré tout de la conception substitutive.

Mais alors, comment rendre compte de la création d'une signification neuve, si celle-ci, en tant que neuve, ne peut être tirée du langage déjà établi, c'est-à-dire des significations lexicales des mots, et si, par ailleurs, le point de vue *sémantique* interdit de faire appel à des éléments non lexicaux, sous peine de retomber dans une approche substitutive de la métaphore ?

Dire qu'une métaphore neuve n'est tirée de nulle part, c'est la reconnaître pour ce qu'elle est, à savoir une création momentanée du langage, une *innovation sémantique* qui n'a pas de statut dans le langage en tant que du déjà établi, ni au titre de la désignation, ni au titre de la connotation²⁴.

Cela signifie deux choses : d'une part, puisque la métaphore est la production d'une signification nouvelle dans l'événement unique et actuel que constitue telle prédication métaphorique, qu'il faut s'en tenir ici au plan même du langage ; d'autre part, dans la mesure où cette signification n'a pas de statut dans le langage établi — elle procède de l'attribution d'un prédicat impertinent, qui viole le code lexical —, qu'il faut confier au lecteur, auquel le discours métaphorique est adressé²⁵, le soin de restructurer les champs sémantiques : « il faut prendre le point de vue de l'auditeur ou du lecteur, et traiter la nouveauté d'une signification émergente comme l'œuvre instantanée du lecteur²⁶ ». Ce second aspect ne contredit pas le précédent, car on ne quitte pas ici le plan de la prédication. Contrairement par exemple à J. Cohen, l'appel qui est fait au lecteur n'invite pas à abandonner la signification objective pour récupérer « l'unité perdue au niveau notionnel [...] sur le plan émotionnel²⁷ », affectif et subjectif, mais à faire appel à un travail d'élaboration du sens compris comme « la construction du réseau d'interactions qui fait de tel contexte un contexte actuel et unique²⁸ ». Que la mise au jour d'une nouvelle pertinence ne nous fasse pas sortir du plan

23. *Ibid.*, p. 127.

24. *Ibid.*, p. 126.

25. Se référant à J. Cohen, Ricœur écrit : « [...] l'auteur tient que la poésie, comme tout discours, doit être intelligible pour son lecteur ; la poésie est, comme la prose, un discours que l'auteur tient à son lecteur », *ibid.*, p. 199.

26. *Ibid.*, p. 127.

27. Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, Paris, Flammarion, 1966, p. 179. Cf., *La métaphore vive*, op. cit., p. 198-199.

28. P. Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 127.

sémantique de la prédication, c'est précisément ce que montre « le travail de la ressemblance ».

En effet, c'est ici la ressemblance, l'imagination comme saisie du semblable, disqualifiée semblait-t-il par la théorie interactive au motif qu'elle serait inséparable de la substitution, qui va permettre d'opérer cette construction : « Imaginer, c'est d'abord restructurer des champs sémantiques²⁹. » Comment comprendre ici l'intervention de l'imagination ? En quel sens le dynamisme de l'imagination s'accorde-t-il avec le dynamisme de la prédication métaphorique ? La réponse à cette question est donnée par Pierre Reverdy, dans son célèbre écrit intitulé « L'Image », paru en mars 1918 dans le numéro 13 de la revue *Nord-Sud*. Si nous insistons ici sur ce texte, c'est d'abord parce que Ricœur en cite un extrait en note, à titre d'illustration — dont il souligne « la justesse surprenante³⁰ » — du caractère prédicatif de la ressemblance. C'est ensuite parce qu'il est assez frappant que dans cet écrit qui présente l'image poétique comme le « rapprochement de deux réalités plus ou moins éloignées », et décrit ce rapprochement par le terme d'« analogie » — « L'Analogie est un moyen de création — C'est une *ressemblance de rapports* ; or de la nature de ces rapports dépend la force ou la faiblesse de l'image créée³¹ » — autrement dit par référence au terme par lequel Aristote lui-même définissait la quatrième espèce de métaphore, Reverdy ne prononce pas le terme de « métaphore » mais seulement celui d'« image ». Ce qui est remarquable, c'est qu'il décrit comme *image* ce rapprochement qui, dans le phénomène de la métaphore, est de l'ordre de l'assimilation prédicative, du rapprochement d'aires sémantiques éloignées. Comme s'il ne s'agissait pas pour lui d'un phénomène du langage. Mais Ricœur nous invite à comprendre ce texte comme signifiant au contraire que le procès prédicatif et le procès de l'imagination comme rapprochement de réalités éloignées sont parfaitement homogènes, et que le second est la modalité sous laquelle le premier, dans le cas de la métaphore, fait surgir une signification nouvelle, comme l'explique la référence que Ricœur fait à la notion kantienne de schème pour penser la ressemblance :

Traitée comme schème, l'image présente une dimension verbale ; avant d'être le lieu des percepts fanés, elle est celui des significations naissantes. De même donc que le schème est la matrice de la catégorie, l'icône est celle de la nouvelle pertinence sémantique qui naît du démantèlement des aires sémantiques sous le choc de la contradiction³².

29. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 219.

30. *Ibid.*, p. 246.

31. P. Reverdy, *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Flammarion, p. 495.

32. P. Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 253.

Ce que nous pouvons comprendre ainsi : de même que, chez Kant, le schème donne au concept une signification qui n'est plus seulement logique³³, en lui donnant de s'appliquer au donné de l'intuition, de même la ressemblance donne à la prédication métaphorique, qui, d'un point de vue strictement logique et sémantique, est de l'ordre de la contradiction ou de l'impertinence sémantique, de signifier quelque chose de nouveau :

l'imagination est l'aperception, la vue soudaine, d'une nouvelle pertinence prédicative, à savoir une manière de construire la pertinence dans l'impertinence. On pourrait parler ici d'*assimilation prédicative*, afin de souligner que la ressemblance est elle-même un procès, homogène au procès prédicatif lui-même³⁴.

L'image relève donc de l'ordre verbal et ne nous contraint pas à sortir d'une théorie logique et sémantique de la métaphore. Et non seulement l'image est ici pleinement sémantique, mais encore, elle montre la supériorité du point de vue sémantique sur le point de vue interactif : elle permet de rendre compte de la production d'une signification neuve qui, pour la théorie de l'interaction, demeure une énigme qui lui échappe³⁵. Le nécessaire complément de la théorie interactive de la métaphore, c'est donc une sémantique de l'image. Cet apport de l'imagination à la sémantique de la métaphore ne doit toutefois pas masquer l'apport en retour de cette sémantique à une philosophie de l'imagination créatrice : en effet, la mise au jour du caractère sémantique de l'imagination enveloppe la thèse selon laquelle l'imagination n'est susceptible d'apparaître comme productrice, comme autre chose qu'une simple reproduction du perçu, qu'à la condition d'être appréhendée à partir du langage :

Au lieu d'aborder le problème par la perception et de se demander si et comment on passe de la perception à l'image, la théorie de la métaphore invite à relier l'imagination à un certain usage du langage, plus précisément à y voir un aspect de l'*innovation* sémantique, caractéristique de l'usage métaphorique du langage. Le changement de front est déjà en lui-même considérable, tant de préjugés étant liés à l'idée que l'image est un appendice de la perception, une ombre de la perception³⁶.

Seule une sémantique de l'image peut donc, semble-t-il, rendre compte de l'imagination productrice.

Mais le schème, pour Kant, n'est pas l'image, il est une méthode pour procurer au concept des images sensibles. Or, d'une part, la métaphore fait

33. Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques*, t. 1, Paris, Gallimard, « Pléiade », p. 891 : « De fait, il reste assurément aux concepts de l'entendement pur, même abstraction faite de toute condition sensible, une signification, mais seulement logique, celle de la simple unité des représentations, auxquelles aucun objet n'est donné, par suite aussi aucune signification qui puisse fournir un concept d'objet. »

34. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, op. cit., p. 218-219.

35. Cf., P. Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 116.

36. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 217.

bien surgir aussi de telles images sensibles, et, d'autre part, cet imaginaire est lui aussi requis pour que le sens métaphorique se produise : « Le sens métaphorique en tant que tel se nourrit dans l'épaisseur de l'imaginaire libéré par le poème³⁷. » Ne va-t-on pas dès lors devoir faire éclater les cadres de la sémantique ? Nullement, comme le montre Ricœur à partir de la notion de « voir-comme », empruntée par B. Hester à Wittgenstein et utilisée par lui dans le cadre d'une théorie de la métaphore. L'usage de cette notion ne nous semble pourtant pas exempt de l'une certaine ambiguïté chez Ricœur : d'un côté, comme en témoignent les pages de « L'imagination dans le discours et dans l'action », dans *Du texte à l'action*, qui résument les thèses essentielles de la Sixième Étude de *La métaphore vive*, le voir-comme n'est rien d'autre que l'assimilation prédicative, bref, la ressemblance comme schématisation de l'attribution, saisie du même dans le différent ; il est à ce titre de l'ordre du verbal — voir-comme, précise Ricœur, ce n'est ni voir ni faire-voir³⁸ — et ne permet donc pas à lui seul de rendre compte de l'aspect non verbal de l'image :

[L'imagination] est l'opération même de saisir le semblable, en procédant à l'assimilation prédicative qui répond au choc sémantique. Soudain nous voyons-comme [...]. Nous n'avons certes pas encore rendu compte de l'aspect quasi sensoriel de l'image. Du moins avons-nous introduit dans le champ du langage l'imagination productrice kantienne³⁹.

De l'autre, dans *La métaphore vive*, le voir-comme intervient après la description de l'aspect proprement verbal de l'imagination, afin de rendre compte du caractère non verbal de l'image : « le voir-comme..., écrit alors Ricœur, désigne la médiation *non verbale* de l'énoncé métaphorique » dans laquelle « la sémantique reconnaît sa frontière »⁴⁰. Cette ambiguïté du voir-comme, à la fois verbal et non verbal, peut sans doute être comprise à partir de son caractère double, sur lequel insiste Ricœur à la suite de Hester : il est à la fois expérience (le fait d'avoir et de voir des images qui surgissent à la lecture de l'énoncé métaphorique) et acte (celui de régler par le sens de l'énoncé le flux des images). En tant qu'acte, il permet de ressaisir à partir du langage la jonction du verbal et du non-verbal, la fusion du sens et de l'imaginaire par laquelle — plutôt que par la fusion du sens et du son — Hester définit le langage poétique. On ne peut en effet s'en remettre ici purement et simplement à la psychologie, aux lois de l'association des idées, qui laisseraient « le moment sensible très extérieur au moment verbal⁴¹ ». Ainsi,

37. P. Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 271.

38. Cf. *Ibid.*, p. 83.

39. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 219.

40. P. Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 271.

41. *Ibid.*, p. 268. « L'iconicité, à la différence de la simple association, implique un contrôle de l'image par le sens ; en d'autres termes, c'est un imaginaire impliqué dans le langage lui-même ; il fait partie du jeu de langage lui-même », *ibid.*

en tant que contrôle de l'image par le sens, le voir-comme coïncide moins avec l'imaginaire qui se déploie dans la psyché qu'avec le schématisme — dont on a vu qu'il est un schématisme de l'attribution — qui préside à son déploiement: « Cette notion d'un imaginaire lié par le sens s'accorde, me semble-t-il, avec l'idée de Kant que le schème est une méthode pour construire des images⁴². » En tant qu'expérience, le voir-comme manifeste cependant que le sens, qui contrôle l'imaginaire, en même temps plonge en lui, s'en nourrit, et c'est pourquoi la sémantique rencontre ici sa limite: le langage n'est alors pas loin de se laisser déborder par l'image, comme l'illustre la conception bachelardienne de la lecture, qui n'est pas seulement le travail de construction du sens du texte poétique, mais, en tant que la phénoménologie bachelardienne de l'imagination entend suivre « le fil du “retentissement” de l'image poétique dans la profondeur de l'existence⁴³ », le lieu d'un devenir soi du lecteur. Bachelard lecteur lit en effet pour ne plus lire, c'est-à-dire pour s'approprier l'image et trouver en elle une « confirmation de son existence⁴⁴ »: « Nous lisons et voici que nous rêvons⁴⁵ »; « Je ne sais pas rêver sur un roman en suivant toute la ligne du récit. Dans de tels récits je trouve une telle énormité de devenir que je me repose en séjournant dans un site psychologique où je peux faire mienne une page en la rêvant⁴⁶. »

Mais ce débordement du sémantique par le psychologique, qui se montre ici à partir de la possibilité de penser la subjectivation du sujet par le poème, n'indique-t-il pas plus généralement une autre manière d'articuler l'imaginaire et le langage? A-t-on pleinement rendu compte de l'articulation entre image et langage, dès lors que cette articulation se fait au profit du langage et non de l'image? A-t-on pleinement rendu compte, à partir d'une imagination essentiellement verbale, du caractère *figuré* des figures de rhétorique? Le langage figuré ne relève-t-il pas avec autant de droit d'une dimension non langagière de la figurabilité? Certes, rappelle Ricœur, même Fontanier ne l'entend pas ainsi: « Non que les tropes qui tiennent de la métaphore offrent tous “une image sensible et une image qui puisse être figurée par l'œil et par la main d'un peintre” ; ce serait, proteste Fontanier, trop accorder à la vue⁴⁷. » On peut cependant poser la question en partant à nouveau de Reverdy. Paradoxalement, alors qu'il développe une conception de l'image qui se laisse sans violence interpréter à partir de l'assimilation prédicative de la métaphore, Reverdy développe en même temps une conception du langage qui le rattache à la dimension figurative de l'image. Lorsque Reverdy parle de la phrase, ce n'est pas un phénomène du langage qu'il y

42. *Ibid.*, p. 265.

43. *Ibid.*, p. 272.

44. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960, p. 143.

45. *Ibid.*, p. 55.

46. *Ibid.*, p. 64.

47. P. Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 83.

voit, mais bien un phénomène figuratif ou encore visuel. Un autre écrit, non moins important pour l'intelligence de la poésie de Reverdy que l'écrit sur l'image, le souligne. Il s'intitule, précisément, « Syntaxe ». La syntaxe « art de disposer les mots, selon leur valeur et leur rôle, pour en faire des phrases », réside avant tout dans la disposition *typographique* : « Mais si on ne veut pas comprendre qu'une disposition typographique nouvelle soit parallèle d'une syntaxe différente...⁴⁸. » À travers les vides et décrochages typographiques — que Reverdy a pu parfois, dans une version ultérieure de certains poèmes, suturer⁴⁹, retouchant ainsi l'expression non pas verbale, mais picturale de ses poèmes — le poème devient comme la peinture, le verbal perd sa verbalité au profit de sa dimension de visibilité. C'est pourquoi au poème viendront se *substituer* les images des peintres dans l'édition « illustrée » de certains recueils de Reverdy — illustration qui réside moins dans l'adjonction d'une image visuelle au discours poétique que dans la substitution au poème-image d'une autre image. C'est un autre trait de l'image, son caractère substituable, qui est d'ordre sémiotique et non plus sémantique, et qui intéressera précisément Ricœur dans « Image et langage dans la psychanalyse », qui apparaît ici. C'est un autre déploiement de l'imaginaire qui s'ouvre ici.

« Le Règne de l'image et son empire sur le langage »⁵⁰

Écrit en 1978, peu après *La Métaphore vive*, et plus de dix ans après *De l'interprétation*, « Image et langage dans la psychanalyse »⁵¹ présente, par rapport à ce dernier ouvrage, une inflexion significative, et, par rapport à celui-là, un bouleversement complet. Si Ricœur y reformule sa critique de l'interprétation linguistique de la théorie psychanalytique que l'on trouve par exemple chez Jakobson ou Lacan, en mettant en avant le caractère figuratif de l'inconscient, c'est au profit d'une dimension qu'il ne faisait pas ressortir dans *De l'interprétation*, ou dont, plus précisément, il ne faisait pas, comme ici, le point de départ d'une philosophie de l'imagination, à savoir le caractère signifiant mais non langagier de l'inconscient, ou encore ce qu'il appelle maintenant la « dimension sémiotique, qui n'est que partiellement linguistique et fondamentalement figurative, mais malgré tout significative »⁵². En effet, dans le chapitre 1 de la deuxième partie de *De l'interprétation*, où il

48. P. Reverdy, *Œuvres complètes*, t. 1, *op. cit.*, p. 501.

49. Voir, notamment, M. Collot, « L'horizon typographique dans les poèmes de Reverdy », *Littérature*, n° 46, 1982, Graphies, p. 41-58.

50. P. Ricœur, « Image et langage dans la psychanalyse », in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 131.

51. Signalons également « Psychanalyse et art » (*Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 221-256), paru en 1974, dont le propos est repris dans la dernière partie de « Image et langage dans la psychanalyse » (cf. *ibid.* p. 132).

52. P. Ricœur, « Image et langage dans la psychanalyse », in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 137.

étudie l'analogie du rêve et de l'œuvre d'art, du travail du rêve et du travail d'art, l'espace de la fantastique freudienne dont les deux extrémités sont le rêve et la poésie, il ne réfère pas à ce pouvoir signifiant de l'image — il ne fait pas de celui-ci le cœur de la fantastique freudienne, c'est-à-dire le point de départ d'une philosophie de l'imagination productrice. C'est à cette tâche que l'article de 1978 est consacré. Il s'agit de voir dans « la dimension sémiotique des expressions de l'inconscient », qui chez Freud n'est pas d'ordre linguistique mais figuratif, une « contribution décisive » à « une théorie appropriée de l'imagination »⁵³. Dès lors, si l'on confronte cet article à la Sixième Étude de *La métaphore vive*, il va s'agir ici de développer, non pas une sémantique mais une sémiotique de l'image, et de faire de cette sémiotique la base d'une théorie de l'imagination productrice, c'est-à-dire, comme nous allons le voir, d'une manière nouvelle d'articuler le langage et l'image, le discours et la figure. Comme si la sémantique de l'image développée dans *La métaphore vive* ne suffisait pas et appelait un nécessaire complément.

Il s'agit ici pour Ricœur de dénoncer une double erreur, celle qui consiste à « croire que l'image ne relève pas de l'ordre sémiotique », erreur par laquelle nous « restons tributaires d'une tradition pour laquelle l'image est un résidu de perception, voir une trace d'impression », et erreur qui consiste à « croire que tout ce qui est sémiotique est linguistique »⁵⁴, comme le font les tenants de l'interprétation linguistique de l'inconscient. Commençons par la seconde erreur.

Rappelons d'abord les arguments qui plaident en faveur d'une reformulation linguistique de la théorie psychanalytique : i) c'est, tout d'abord, le fait que la cure analytique est une relation de langage, dans laquelle « l'analysant devient capable de parler de soi en parlant à un autre. Parler de soi, en psychanalyse, c'est alors [passer] d'un récit inintelligible à un récit intelligible⁵⁵ » ; ii) mais ce premier trait ne suffit pas, car il ne dit rien encore sur la nature même des symptômes qui constituent ce récit inintelligible : ce qui « plaide en faveur d'une reformulation linguistique de la théorie tout entière » est « essentiellement ceci que l'analyse consiste non seulement à écouter parler, mais à écouter l'analysant parler *autrement*, à interpréter ses symptômes comme *un autre discours*, voire comme le *discours d'un autre*⁵⁶ ». Or, qu'est-ce qui ici invite à considérer le symptôme comme un autre discours ? C'est précisément ce que Ricœur appelle la « conception qu'on peut dire sémiotique des symptômes⁵⁷ », à savoir l'analyse proposée par Freud du symptôme comme symbole dans ses *Études sur l'hystérie*, qui trouvera son prolongement dans la *Traumdeutung* avec le traitement du rêve comme un

53. *Ibid.*, p. 138.

54. *Ibid.*, p. 124.

55. *Ibid.*, p. 109.

56. *Ibid.*, p. 111.

57. *Ibid.*

texte à interpréter : « Freud établit une connexion symbolique entre la cause déterminante et le symptôme hystérique ; dès cette date, le parallélisme est établi entre cette connexion symbolique et le processus du rêve : comme le contenu apparent du rêve, le symptôme vaut pour...⁵⁸ ». De même que le symptôme est « le substitut mnésique d'une scène traumatique dont le souvenir a été refoulé⁵⁹ », de même, le contenu apparent du rêve est l'accomplissement déguisé d'un désir refoulé, ou encore le substitut de la scène infantile⁶⁰. Nous sommes donc bien ici dans le règne du sémiotique, s'il est celui, comme nous l'avons dit plus haut, de la substitution, du signe dans sa capacité à valoir pour..., à remplacer autre chose. Mais faut-il décrire comme langagier ce processus de substitution, comme le font par exemple Jakobson ou Lacan ? Le symptôme est-il, ainsi que le pense Lacan, comme un langage ? Les mécanismes ou les processus inconscients, tels que la condensation, le déplacement ou encore le symbolisme, peuvent-ils être reconduits aux deux modes d'arrangement (combinaison et sélection) qu'implique tout signe linguistique comme le veut Jakobson ? iii) Il y a enfin, si l'on s'attache plus particulièrement au rêve, comme va le faire Ricœur, un troisième argument qui plaide en faveur d'une reformulation linguistique de la théorie psychanalytique, qui est la caractérisation du contenu latent du rêve, c'est-à-dire du désir dont le rêve est l'accomplissement déguisé, comme une pensée, à savoir comme ce qui constitue le *sens* du rêve.

En réalité, comme le souligne Ricœur, tout se joue sur le second point, le contenu manifeste du rêve, plus précisément sur le « travail du rêve », à savoir ce processus de transformation ou de distorsion des pensées du rêve dans le contenu manifeste :

La difficulté ne concerne donc pas le discours *dans lequel* le processus analytique se déroule, mais cet autre discours qui se configure lentement à travers le premier et que celui-ci a charge d'expliciter, celui du complexe enseveli dans l'inconscient. Que ce complexe ait une affinité pour le discours, une dicibilité principielle, n'est pas douteux, donc un aspect sémiotique, la situation analytique elle-même le prouve. [...] Mais rien de cela ne prouve que ce qui ainsi vient au langage — ou mieux, est porté au langage, *soit* langage⁶¹.

Si Ricœur privilégie ici le travail du rêve, le *dream-work*, c'est précisément parce qu'il s'agit d'un travail, d'un processus ; de même dans l'analyse de la métaphore, il mettait en avant le caractère processuel de l'imagination à travers la notion de « *work out*⁶² », c'est-à-dire d'élaboration, de « travail

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*

60. P. Ricoeur, « Psychanalyse et art », in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 241.

61. P. Ricoeur, « Image et langage dans la psychanalyse », in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 125.

62. Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 123 ; 242.

du sens » opéré par le voir-comme. Seulement, dans le cas de la métaphore, il s'agissait d'un processus langagier, d'un travail du sens consistant à dégager une pertinence sémantique nouvelle sur la base d'une prédication impertinente. Ce n'est plus le cas à propos du travail du rêve. Si, comme le rappelle Ricœur, qui ne reprend pas ici tout le détail de sa réfutation de la lecture linguistique de la psychanalyse dans *De l'interprétation*, si donc « le rêve une fois interprété, présente de nombreuses relations logiques [...] qui trouvent dans la syntaxe de nos langues des expressions appropriées⁶³ », il n'en reste pas moins, comme l'écrit Freud, que, « pour ces relations logiques entre les pensées du rêve, le rêve n'a à sa disposition aucun moyen de présentation », ce qui, loin d'être un défaut, marque la structure essentielle, c'est-à-dire figurative, du rêve, souligne aussitôt Ricœur :

Cette incapacité du rêve à exprimer les relations logiques n'est pas un simple défaut. Elle est la contrepartie d'un trait positif de ce que Freud appelle ici « le matériel psychique (*psychisches Material*) dont le rêve est fait ». Ce matériel psychique, comparable à celui des arts plastiques — peinture et sculpture —, n'est pas autre chose que l'image⁶⁴.

L'incapacité du rêve à exprimer les relations logiques invite donc à dégager ici un « niveau d'expression propre au contenu inconscient [qui] n'est pas le langage⁶⁵ », bref un pouvoir signifiant mais non langagier de l'imagination. Le travail du rêve place donc à nouveau au premier plan l'imagination productrice, le schématisme de l'imagination qui consiste ici à procurer aux pensées du rêve des images — « il en est ici comme du schème selon Kant qui est un procédé général pour procurer une image au concept⁶⁶ » —, mais ce schématisme n'est pas de l'ordre du langage !

Comment comprendre ce « pouvoir signifiant » qui se tient « en deçà du langage », ou encore, que peut bien signifier le caractère sémiotique de l'image ? Il n'est pas inutile d'en passer ici par une confrontation de Ricœur avec M. Henry. On se souvient que M. Henry, dans *Généalogie de la psychanalyse*, récusait lui aussi, mais d'une manière beaucoup plus tranchée⁶⁷,

63. P. Ricœur, « Image et langage dans la psychanalyse », in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 125.

64. *Ibid.*, p. 126-127.

65. *Ibid.*, p. 125. Comme le précisait Ricœur dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 419 : « Si nous prenons le concept de linguistique strictement, en tant que science de phénomènes de langage réalisés dans une langue, donc dans une langue organisée, le symbolisme de l'inconscient n'est pas un phénomène linguistique *stricto sensu* : il est commun à plusieurs cultures sans acception de langue, il présente des phénomènes tels que déplacement et condensation qui opèrent au niveau de l'image et non de l'articulation phonématique ou sémantique. »

66. P. Ricœur, « Image et langage dans la psychanalyse », in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 132.

67. Il souligne en effet la « contamination ou la dénaturation de la psychanalyse par la linguistique [...] » (M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris,

l'interprétation linguistique de l'inconscient, en posant que ce dernier est un « imaginaire pur⁶⁸ » dans lequel « il n'y a plus ni intentionalité ni sens⁶⁹ » : « dans le procès d'ensemble de la production d'un contenu représentatif imaginaire par une tendance inconsciente, il n'y a ni signification ni conscience signifiante, aucun sens, par conséquent, au sens d'un langage⁷⁰ ». S'autorisant d'une déclaration de Freud qui considère les phénomènes psychiques en général comme « des *indices* [*Anzeichen*] d'un jeu de forces s'accomplissant dans l'âme », il fait appel à la notion d'indice chez Husserl pour montrer que cette production d'un contenu imaginaire n'est le corrélat d'aucune intentionnalité signifiante : « Husserl a admirablement distingué la relation par laquelle un état de choses en indique un autre [...] et la constitution intentionnelle d'une signification par celui-ci dans le langage *stricto sensu*⁷¹. » Il reste que la relation d'indication ne saurait ici suffire à rendre compte de ce que Ricœur cherche à penser sous le terme de « sémiotique non linguistique ». D'une part, en tant qu'elle est, comme l'écrit Henry, « [...] une relation externe — les psychologues diront de causalité — entre deux événements aveugles, “inconscients” comme la relation qui les unit⁷² », elle ne dit rien du travail du rêve, de l'action de transformation des pensées du rêve en images, et par conséquent du type de relation que les images du rêve entretiennent, à la faveur de cette transformation, avec le contenu latent, les pensées du rêve. Ce changement de forme ne saurait en effet se décrire seulement par l'indication, dès lors qu'il a pour conséquence de rendre les pensées du rêve méconnaissables (le rêve est accomplissement *déguisé* d'un désir refoulé) : l'image indique, montre, mais cache en même temps les pensées du rêve : « [...] le déguisement est une espèce de manifestation et, en même temps, la distorsion qui altère cette manifestation, la *violence faite au sens*⁷³ ». D'autre part, la notion d'indication ne dit rien sur le caractère précisément plastique, visuel de cette « indication ».

Nous tenons là les deux traits descriptifs essentiels de l'image selon Ricœur, à savoir la figurabilité et la substitution, celle-ci étant en fait secrètement à l'œuvre dans le travail de distorsion des pensées du rêve. Reprenons, en la complétant, la citation faite plus haut :

Cette incapacité du rêve à exprimer les relations logiques n'est pas un simple défaut. Elle est la contrepartie d'un trait positif de ce que Freud appelle ici “le matériel psychique (*psychisches Material*) dont le rêve est fait”. Ce matériel

PUF, « Epiméthée », p. 356), quant, au contraire, Ricœur reconnaît la légitimité partielle de l'approche linguistique, cf. P. Ricœur, « Image et langage dans la psychanalyse », in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 124.

68. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, op. cit., p. 356.

69. *Ibid.*, p. 360-361.

70. *Ibid.*, p. 360.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*

73. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 104.

psychique, comparable à celui des arts plastiques — peinture et sculpture —, n'est pas autre chose que l'image, mais l'image dans sa capacité d'exprimer, d'indiquer plastiquement des idées, ce que le terme *Darstellung* (qui signifie originellement *exhibitio*) dit bien. Les pensées de rêve sont désormais devenues (et appelées) images de rêve⁷⁴.

Ainsi l'image fonctionne-t-elle comme signe, elle peut donc être décrite comme *expression*, *indication* du contenu latent du rêve. Mais si l'image exhibe la pensée du rêve, elle ne l'exhibe qu'en la déformant, qu'en la présentant tout autrement, et ce, parce qu'elle s'y est *substituée*, a pris sa place. Ici, en l'occurrence, à la place des relations logiques entre les pensées du rêve, on trouve maintenant des images qui forment un ensemble incohérent. Si donc l'image est signe, la notion de signe n'est pas d'abord ni seulement à comprendre comme indication, mais comme substitution, comme aptitude à « valoir pour, à tenir lieu de, à remplacer autre chose⁷⁵ ». La monstration qui est en même temps une occultation repose ici sur la substitution, comme y insiste Ricoeur :

[Le] travail du rêve [...] ne donne un accomplissement au désir qu'en dissimulant son objet dans un objet substitué. Ainsi la valeur symptomale du rêve tient tout entière à la substituabilité absolument primitive de l'effet-signe. Transposition, déformation, distorsion — tous effets que l'allemand exprime par l'expression *Traumentstellung* (anglais *distorsion*) — reposent sur cette capacité du signe à remplacer autre chose, et principalement d'autres signes. Le rapport montrer-cacher essentiel à l'idée de "l'accomplissement déguisé d'un désir refoulé" est une conséquence de ce rapport de substitution par lequel le "même" sens nous est conservé dans "l'autre" sens. Déplacement et condensation ne sont que les mécanismes par lesquels la substitution se rend elle-même méconnaissable, sans que la filiation de sens soit abolie⁷⁶.

La dernière phrase est doublement significative. D'une part, elle souligne que la *Traumentstellung* agit en retour sur la substitution dont elle procède : tout le travail du rêve, en même temps qu'il consiste dans la substitution des images aux pensées, consiste dans l'effacement de cette substitution. Mais c'est là sans doute la signification de la figurabilité elle-même comme mise en scène des pensées du rêve. Les pensées du rêve sont devenues une scène sur laquelle se produisent des images — « *ein Gedanke, in der Regel der gewünschten, wird im Traume objektiviert, als Szene dargestellt oder, wie wir meinen, erlebt*⁷⁷ » — de sorte que ce qui se donne à voir, ce sont les

74. P. Ricoeur, « Image et langage dans la psychanalyse », in *Ecrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 126-127.

75. *Ibid.*, p. 135.

76. P. Ricoeur, « Psychanalyse et art », in *Ecrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 240.

77. Freud, *Die Traumdeutung*, Studienausgabe Band II, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, p. 511 (nous soulignons).

images sur la scène et moins ce dont elles sont l'indication ou la présentation. C'est ici la relation de motivation entre l'indice et l'indiqué qui s'efface : sous l'effet des mécanismes de condensation et de déplacement, l'image en vient à se donner à voir pour elle-même. Toutefois, et c'est un autre élément significatif, la « filiation n'est jamais abolie », le même sens est conservé dans l'autre sens. N'avons-nous pas affaire ici, avec le travail du rêve, à une sorte de voir-comme, mais inconscient, consistant en la saisie du même dans la différence ? Les pensées du rêve sont vues comme les images sans liens logiques du contenu manifeste. Il reste que le dynamisme de ce voir-comme ne serait pas, comme dans le cas de la métaphore, celui d'un procès prédicatif, mais celui d'un procès sémiotique. Mais n'est-ce pas dire que la dimension sémiotique, c'est-à-dire le phénomène de substitution, devient ici le trait propre de l'imagination créatrice ?

C'est précisément ce que s'attache à montrer « Image et langage dans la psychanalyse », qui propose d'élargir le schématisme substitutif à l'œuvre dans le travail du rêve à « d'autres aspects de la mise en image⁷⁸ » que ceux décrits par la *Traumdeutung*, c'est-à-dire d'articuler l'ensemble des modes de figuration de l'imagination à partir du dynamisme de la substitution. En effet, toutes les productions mentales analogues du rêve (jeux d'enfant, rêve éveillé des adultes, légendes héroïques, romans psychologiques, création poétique) ont pour Freud une « motivation sous-jacente commune, à savoir le modèle de *Wünscherfüllung* ("accomplissement de souhait") fourni par l'interprétation des rêves et étendu analogiquement à ces diverses productions mentales⁷⁹ », mais surtout, insiste Ricœur, ils permettent d'« identifier la commune *médiation imaginaire* comparable aux procédés du travail du rêve⁸⁰ », à savoir la figurabilité et la substituabilité :

Le même jeu de figuration et de substitution qui a déjà commencé dans l'onirique et dans le souvenir se poursuit dans l'esthétique. N'est-ce pas ce qui était supposé, un peu plus haut, par le travail de l'interprétation lorsqu'il renvoyait d'un rêve à un conte, d'un conte à un mythe, pour revenir à un symptôme pervers ? Ce renvoi d'un registre à l'autre ne reposait-il pas sur le caractère éminemment substituable du fantastique en général ? [...] La possibilité de traiter une œuvre d'art comme un rêve se fonde sur la possibilité de substituer l'un à l'autre⁸¹.

La notion de substitution dès lors se modifie : elle ne décrit plus seulement le rapport entre le souhait et la figure qui l'accomplit en s'y substituant — à supposer même qu'elle ait pu jamais être ainsi entendue, dans la mesure

78. P. Ricœur, « Image et langage dans la psychanalyse », in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 132.

79. *Ibid.*, p. 134.

80. *Ibid.*

81. P. Ricœur, « Psychanalyse et art », in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 244.

où le désir « est lui-même renvoi à la suite de ses “rejetons” et indéfinie symbolisation de lui-même⁸² » —, mais la relation même entre les diverses modalités de figuration de la fantaisie, toutes substituables les unes aux autres. La substituabilité ouvre ainsi tout « l'espace de la fantaisie ». Mais de la fantaisie *figurée*. Cela veut dire qu'ici l'image impose son règne sur toutes les formes d'expression, y compris le langage. Soulignons la manière dont s'articulent image et langage dans le cadre d'une sémiotique de l'image.

La thèse du caractère sémiotique de l'image permet de rendre compte du caractère figuratif du langage autrement que ne le faisait la sémantique de la métaphore dans *La métaphore vive*. Commentant le rapprochement que Freud établit entre les images du rêve et les mots d'esprit, les citations, les chants et les proverbes, qui sont eux aussi des déguisements sous lesquels se présentent les pensées du rêve, Ricœur souligne que Freud retrouve le phénomène de figuration du langage décrit par la rhétorique, le discours comme *figure* :

Il est remarquable que condensation et déplacement soient évoqués dans le même contexte [...] à propos de mots et à propos d'images visuelles, comme si les *figures* de rhétorique et les *images* appartenaient au même régime de “représentabilité”. Mais déjà les anciens rhétoriciens avaient remarqué qu'un langage figuré est celui qui donne un contour, une visibilité au discours. Dès lors, le problème n'est pas tant qu'on trouve des mots dans des rêves et que le travail du rêve soit proche du *verbal wit* qui règne dans les *jokes*, mais que le langage fonctionne à un niveau *pictorial* qui le met dans le voisinage de l'image visuelle et vice versa⁸³.

Nous sommes donc bien ici à nouveau, comme lors de l'analyse du travail de la ressemblance dans *La métaphore vive*, à la charnière de l'image et du langage⁸⁴, à cette charnière que représente le discours figuré. Mais il est significatif que la figurabilité du discours relève du même régime de représentabilité que celui de la visualisation, ce qui n'était pas le cas, nous l'avons vu, dans *La métaphore vive*. Ricœur, nous l'avons rappelé, soulignait dans ce dernier ouvrage que pour Fontanier lui-même, le caractère figuré du langage n'autorisait pas à tenir la figure de rhétorique pour équivalente à l'image visuelle ou picturale, préparant ainsi la reconnaissance, à partir de la description de la ressemblance comme assimilation prédicative, des aspects proprement verbaux de l'image, et l'incorporation, à partir du voir-comme

82. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 206.

83. P. Ricœur, « Image et langage dans la psychanalyse », in *Ecrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 127-128.

84. « Nous sommes ici à la charnière de l'image et du langage, puisque d'une part la mise en image consiste pour une large part dans une “présentation visuelle” des pensées du rêve et d'autre part dans un *pictorial language* qui ne comporte que des termes concrets », *ibid.*, p. 128.

distingué d'un simple voir ou d'un faire-voir, des aspects non verbaux de l'image au langage lui-même. Maintenant, au contraire, la dimension verbale du langage, sans disparaître — nous sommes toujours à la charnière de l'image et du langage —, tend néanmoins à s'effacer au profit de sa dimension figurative : « [...] [L]a "figurabilité" est le témoin du caractère non verbal du travail de rêve, jusque dans ses expressions proprement verbales. Lorsqu'elle passe par le langage, elle reste non verbale, dans la mesure où son écriture est plus hiéroglyphique que phonétique⁸⁵. » Ce qu'il faut ici comprendre, c'est donc que toute figure de rhétorique est à la limite hiéroglyphe, ou encore, pour user d'un autre rapprochement, que, comme les idéogrammes chinois selon Michaux, « elle propose à la vue⁸⁶ ». C'est précisément pourquoi, comme nous l'avions souligné à propos de Reverdy, au langage-image pourront se substituer des images non langagières : « C'est ainsi que *le "Moïse" de Michel-Ange* [...] offre l'équivalent en pierre d'un discours figuré⁸⁷. »

Il est donc significatif que Ricoeur, après avoir critiqué, dans *La métaphore vive*, le primat d'une approche sémiotique de la métaphore, retrouve, à partir d'une méditation sur le langage figuré dans le cadre de la fantastique freudienne, le dynamisme de la substitution qui est propre au signe ; mais au signe considéré ici en tant qu'image, et non plus en tant que signe linguistique : la sémiotique est non linguistique, et, par conséquent, si on l'applique à la métaphore, ce n'est pas pour décrire celle-ci comme un trope, une forme déviante de dénomination, mais pour rendre compte de sa dimension pictoriale. On se souvient que, dans *La métaphore vive*, l'approche sémantique de la métaphore, la théorie de la métaphore-prédication, ne visait pas à disqualifier purement et simplement l'approche sémiotique, c'est-à-dire la théorie de la métaphore-mot, mais à souligner le caractère subordonné de cette dernière : ces deux théories, soulignait Ricoeur, ne sont pas de « force égale »⁸⁸, notamment parce que, si le mot est bien le support du changement de sens métaphorique, ce dernier ne se produit qu'à la faveur d'une instance de discours. On peut toutefois se demander si la sémiotique non linguistique ne permet pas ici de renforcer le point de vue sémiotique et, sinon de lui donner un droit égal à celui du point de vue sémantique, du moins de marquer les limites de ce dernier. En effet, s'il faut une sémantique de l'image pour rendre compte du phénomène d'assimilation prédictive à l'œuvre dans la métaphore, il faut une sémiotique de l'image pour rendre pleinement justice à la dimension figurative, c'est-à-dire à la *visibilité* qu'acquiert ici le discours

85. P. Ricoeur, « Psychanalyse et art », in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 237.

86. H. Michaux, *Idéogrammes en Chine*, in *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, « Pléiade », 2004, p. 841.

87. P. Ricoeur, « Image et langage dans la psychanalyse », in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 134.

88. Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 214.

en se figurant. Car tel est en effet l'enseignement de Freud selon Ricoeur : « La spécificité de la découverte psychanalytique est que le langage travaille lui-même au niveau figuratif⁸⁹. » Si donc l'on veut rendre compte du « niveau figuratif » auquel travaille le langage, c'est-à-dire du fait qu'ici la dimension figurative l'emporte sur la dimension verbale, il faut un modèle substitutif, car lui seul peut permettre de dégager ce « régime pictorial⁹⁰ » dont relèvent à la fois les figures de rhétorique et les images visuelles, dans la mesure où cela suppose de rendre manifeste la mutuelle substituabilité de ces dernières. Il faut donc ces deux manières de se placer à la charnière de l'image et du langage, l'une sémantique, qui saisit le non-verbal à partir du verbal, l'autre, sémiotique, qui saisit le verbal à partir du non-verbal, pour rendre compte du discours figuré ; deux manières qui s'assignent ainsi mutuellement leurs limites, dans la mesure où, si l'approche sémiotique ne peut rendre compte du caractère prédicatif du discours figuré, l'approche sémantique ne permet pas de saisir sa dimension pictoriale. Et dans la mesure où, nous l'avons souligné, sémantique et sémiotique de l'image mettent en jeu deux modèles distincts, l'un prédicatif, l'autre substitutif, permettant tour à tour de décrire le schématisme de l'imagination, ce sont deux approches de ce schématisme qui sont ici requises pour décrire le langage figuré.

Il nous faut toutefois souligner, pour conclure, que Ricoeur, dans sa lecture de Freud, abandonnera par la suite, semble-t-il, cette sémiotique non linguistique, au profit d'une approche résolument narrative de la psychanalyse qui, sans remettre en question la thèse du caractère non linguistique de l'inconscient, choisit de mettre l'accent sur l'expérience analytique comme relation de langage entre l'analysant et l'analyste, plus précisément sur la dimension narrative de ce rapport langagier. C'est ce dont témoigne un article paru en 1988, « Le récit : sa place en psychanalyse », dans lequel il est significatif que Ricoeur, afin de marquer la dimension langagière de la situation analytique, choisisse de mettre l'accent sur le rêve *raconté*, sur la mise en ordre narrative du rêve, plus que sur le rêve rêvé, qui, souligne-t-il, ne lui est pas équivalent, et reproche alors à Freud de ne pas avoir théorisé cette non-équivalence. Pointant alors l'écart entre le modèle économique sur lequel s'appuie la théorie psychanalytique et la dimension langagière, et plus précisément narrative de la cure analytique, il déclare : « Mais alors, avec cette dimension narrative, il n'est plus possible de conserver le modèle économique, je dirais presque énergétique, du freudisme⁹¹. » Ce rejet du modèle économique entraîne avec lui le rejet du modèle sémiotique non linguistique

89. P. Ricoeur, « Image et langage dans la psychanalyse », in *Ecrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 138.

90. *Ibid.*, p. 128.

91. P. Ricoeur, « Le récit : sa place en psychanalyse », in *Ecrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 286. Sur cette difficulté de conserver le modèle économique, voir les remarques de V. Busacchi dans sa *Postface*, *ibid.*, p. 308.

dont Ricœur se demandait, dans « Image et langage dans la psychanalyse », s'il ne permettrait pas de jeter un pont entre les deux dimensions, économique et herméneutique de l'épistémologie freudienne mises au jour dans *De l'interprétation*⁹². C'est donc le modèle linguistique, c'est-à-dire ici herméneutique, plus précisément, herméneutique narratif, qui finit par l'emporter, et avec lui une approche résolument langagière de l'imagination, l'imagination narrative prolongeant ici l'imagination sémantique développée dans *La métaphore vive*⁹³.

92. Juste après avoir reconduit la notion freudienne de *Vorstellung* à ce qu'il appelle la « dimension sémiotique, qui n'est que partiellement linguistique et fondamentalement figurative, mais malgré tout significative », Ricœur ajoute : « Ce serait une question décisive de métapsychologie de savoir si la reconnaissance du niveau *imaginatif* privilégié dans les procédés décrits par Freud ne rendrait pas plus facile l'articulation de l'*économique* et du *sémiotique*, qu'une théorie purement linguistique semble rendre quasi incompréhensible », P. Ricœur, « Image et langage dans la psychanalyse », in *Ecrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 137-138.

93. La sémantique de la métaphore trouvait d'ailleurs déjà, à partir de la question de la référence posée dans la Septième Étude de *La métaphore vive*, un prolongement herméneutique : « Or le postulat de la référence exige une élaboration distincte lorsqu'il concerne les entités particulières de discours qu'on appelle des "textes", donc des compositions de plus grande extension que la phrase. La question relève désormais de l'herméneutique plutôt que de la sémantique, pour laquelle la phrase est à la fois la première et la dernière entité », P. Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 276.

Les refigurations de notre expérience du temps

Marie-Hélène Desmeules

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027219ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027219ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Desmeules, M.-H. (2014). Les refigurations de notre expérience du temps. *Philosophiques*, 41 (2), 275–293. <https://doi.org/10.7202/1027219ar>

Résumé de l'article

Contre l'idée d'un temps fixe enveloppant notre expérience, les travaux de Paul Ricoeur nous permettent de penser que non seulement notre expérience du temps n'est pas si fixe qu'elle n'y paraît, mais qu'elle est en outre transformée par des refigurations découlant de nos médiations objectives. Ces médiations objectives ne se limitent pas à la narration, mais couvrent également l'amnistie, la prescription, la promesse, le pardon et les objets de notre monde familier. Chacune à leur façon, les médiations examinées opèrent une synthèse du passé, du présent et du futur, au point de bouleverser le temps chronologique et successif du courant de la conscience. Ultimement, nous prendrons les réflexions de Paul Ricoeur comme ressources pour penser les implications éthiques des transformations de notre expérience du temps. Car chaque expérience du temps n'ouvre et ne ferme pas les mêmes possibilités, comme le rapport entre le pardon et l'homme capable devrait le montrer.

Les refigurations de notre expérience du temps

MARIE-HÉLÈNE DESMEULES

Université Laval

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

marie-helene.desmeules.1@ulaval.ca

RÉSUMÉ. — Contre l'idée d'un temps fixe enveloppant notre expérience, les travaux de Paul Ricœur nous permettent de penser que non seulement notre expérience du temps n'est pas si fixe qu'elle n'y paraît, mais qu'elle est en outre transformée par des refigurations découlant de nos médiations objectives. Ces médiations objectives ne se limitent pas à la narration, mais couvrent également l'amnistie, la prescription, la promesse, le pardon et les objets de notre monde familier. Chacune à leur façon, les médiations examinées opèrent une synthèse du passé, du présent et du futur, au point de bouleverser le temps chronologique et successif du courant de la conscience. Ultimement, nous prendrons les réflexions de Paul Ricœur comme ressources pour penser les implications éthiques des transformations de notre expérience du temps. Car chaque expérience du temps n'ouvre et ne ferme pas les mêmes possibilités, comme le rapport entre le pardon et l'homme capable devrait le montrer.

ABSTRACT. — Against the idea of a fixed time in which our experience would take place, Paul Ricœur's works allow us to think that our experience of time is not so fixed as it seems, and furthermore, that it is transformed by some refigurations which follow from an objective mediation. These objective mediation is not restricted to narrative, but also covers amnesty, prescription, promise, forgiveness and familiar things. Each examined mediation performs in its own way a synthesis of past, present and futur, to the point of changing the chronological and successive time of consciousness' stream. We will also consider Ricœur's thoughts as a possibility to think ethical implications of transformations in our time experience. Every experience of time does not open and close the same ethical possibilities, as the connection between forgiveness and capable man should show it.

Edmund Husserl disait que la *forme* de la conscience intime du temps « est quelque chose d'absolument fixe: la forme subjective du maintenant, de l'avant, etc. Je n'y peux rien changer¹ ». L'idée d'un temps fixe enveloppant notre expérience, toute conscience étant prise dans une suite incessante d'impressions originaires, conduira Husserl à parler du *flux* de la conscience. Changer cette forme du temps ne serait pas en notre pouvoir. Cet article se propose cependant de remettre en question ce constat. Le temps ayant la forme fixe du flux est-il le seul temps que nous ayons? Sommes-nous contraints à n'avoir qu'une seule expérience temporelle, celle de la succession des impressions présentes venant du futur et sombrant dans le passé?

1. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures — Livre second: Recherches phénoménologiques pour la constitution* [Hua IV], Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée), 1996, p. 314 [227-228].

Notre expérience du temps n'est-elle pas plutôt aussi le fruit d'autres formes de temps, configurées par nos pratiques et notre agir ?

À l'appui du soupçon d'une temporalité qui serait instituée par certaines de nos pratiques, nous trouvons le renfort de Paul Ricœur. Car, avec Ricœur, le primat du caractère successif du temps est remis en question. La temporalité ne se résume plus à un maintenant fuyant laissant continuellement place à un nouveau maintenant parce que les trois extases que sont le présent, le passé et le futur sont refigurées dans des intrications opérées et travaillées par des médiations objectives. C'était ce à quoi ses réflexions sur le récit devaient le porter, *Temps et récit* se concluant notamment sur les apports de la narration pour la refiguration de l'expérience temporelle. Une partie de notre propos prendra appui sur ce constat, et c'est pourquoi nous examinerons ce que veut dire Ricœur lorsqu'il affirme qu'à partir des préfigurations temporelles de l'action quotidienne, le détour par des configurations narratives permet de refigurer notre expérience temporelle.

Loin de remettre en question cette conclusion de *Temps et récit*, annonçant par ailleurs les études 5 et 6 de *Soi-même comme un autre*, nous aimerions cependant suivre un certain glissement dans les textes de Ricœur. Car si parfois la médiation narrative est un guide transcendantal pour notre expérience du temps, elle peut aussi avoir pour effet de l'empêcher, de la convoquer abusivement et de la manipuler. Autrement dit, la médiation n'a pas une fonction unique que l'on pourrait résumer sous l'image de la « refiguration » de l'expérience temporelle. Les fonctions de la médiation narrative sont au contraire plurielles. D'un côté, nous montrerons que l'objet peut servir chez Ricœur de *guide transcendantal*, usage qu'il reçoit de la phénoménologie husserlienne et qui se fait jour lorsqu'il a confiance envers les médiations objectives. Nous expliciterons cette fonction selon que les médiations objectives indiquent quelque chose, permettent de découvrir ou de faire voir du non-dit, stabilisent l'expérience ou même orientent et proposent un monde que je pourrais habiter. De l'autre côté, nous rendrons manifeste une fonction négative de l'objet. Ce dernier n'est alors plus un *guide*, mais bien ce dont on devrait se méfier non seulement parce qu'il trompe et favorise la mécompréhension, mais aussi parce qu'il agit à l'encontre, par exemple, d'une temporalité *heureuse*.

Nous souhaitons traverser ces fonctions que l'on peut rassembler sous le terme « refiguration » et qui suivent l'axe décroissant d'une perte de confiance envers l'objet. Nous voulons ce faisant montrer tout le pouvoir *transformant* des médiations objectives à l'égard de ce qui pourrait pourtant nous paraître comme le plus fixe, c'est-à-dire le temps lui-même. Nous chercherons ainsi autre chose qu'une simple conclusion sur la visée véridictive de la mémoire, qui formulerait un devoir de crainte, de suspicion ou de critique à l'égard des médiations objectives qui masquent ou trompent notre rapport au temps. Notre but sera de dépasser l'idée, que l'on trouve dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, d'une *juste et fidèle* mémoire contre les abus

potentiels de la narration. Autrement dit, peut-être que les médiations objectives ne servent pas qu'à refigurer, au sens d'une réitération, une première expérience du temps qui a déjà eu lieu. Peut-être peuvent-elles également transformer notre expérience du temps.

Ce faisant, c'est également le rôle privilégié de la narration à titre de médiation que nous souhaitons contester, même si Ricœur affirme parfois le primat de cette médiation par rapport au temps². Certaines ressources non narratives et souvent éminemment éthiques — comme le pardon ou la promesse — ont pour fonction de transformer notre expérience temporelle. Pardonner ou promettre, c'est notamment instituer une nouvelle expérience temporelle. Nous chercherons donc à ouvrir l'étendue des médiations qui travaillent notre expérience du temps. Cela ne se fera pas sans aborder l'idée d'un temps qui serait *plus heureux* pour l'homme capable. Cet homme rendu à sa capacité d'agir doit porter l'exemplarité de son passé pour savoir agir à l'avenir. Cela n'est cependant possible que si le passé et le futur sont intriqués dans le présent de telle sorte qu'ils sont ouverts les uns aux autres. Ce que nous nous demanderons pour conclure, c'est si certaines transformations de notre expérience temporelle ne sont pas meilleures que d'autres parce que plus adéquates à cette temporalité de l'homme capable.

Le double mouvement du guide transcendantal

Nous rendrons manifeste la possibilité pour les médiations objectives de refigurer notre expérience du temps non seulement en la révélant ou en la *réitérant*, mais surtout en la *transformant*, en rappelant deux fonctions attribuées par Ricœur à l'objet comme guide transcendantal. Point n'est besoin de rappeler pourquoi et comment Ricœur prône une greffe herméneutique à la phénoménologie husserlienne. Contre une compréhension de soi qui serait immédiate, Ricœur souligne l'importance des médiations objectives et d'une herméneutique appliquée à ces médiations. L'herméneutique complète le rejet d'une philosophie qui serait seulement *réflexive* pour impliquer à titre de corrélat nécessaire à la subjectivité celui de la *mondanéité*. Dans notre perspective, cela signifie que réflexivité et mondanéité doivent toutes deux être mobilisées pour comprendre notre rapport au temps, comme en témoigne déjà le phénomène de la mémoire qui semble pourtant au plus près de la possibilité d'avoir un rapport immédiat et strictement réflexif à soi :

Je parlerai de la polarité entre *réflexivité* et *mondanéité*. On ne se souvient pas seulement de soi, voyant, éprouvant, apprenant, mais des situations mondaines dans lesquelles on a vu, éprouvé, appris. Ces situations impliquent le corps propre et le corps des autres, l'espace vécu, enfin l'horizon du monde et des mondes sous lequel quelque chose est arrivé. Entre réflexivité et mondanéité, il s'agit bien d'une polarité, dans la mesure où la réflexivité est un trait

2. Paul Ricœur, *Temps et récit*. Tome premier : *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil (coll. L'Ordre philosophique), 1983, p. 85.

irrécusable de la mémoire dans sa phase déclarative: quelqu'un dit « en son cœur » qu'il a vu, éprouvé, appris auparavant; à cet égard, rien ne doit être dénié de l'appartenance de la mémoire à la sphère d'intériorité — au cycle de l'*inwardness*, pour reprendre le vocabulaire de Charles Taylor dans *Sources of the Self*. Rien, sauf la surcharge interprétative de l'idéalisme subjectiviste qui empêche ce moment de réflexivité d'entrer en relation dialectique avec le pôle de mondanéité³.

Il convient cependant de rappeler à quel titre Ricœur convoque l'objet comme pôle nécessaire à la phénoménologie, et ce, dès *À l'école de la phénoménologie*. Lorsqu'on relit ses premiers articles consacrés à la phénoménologie husserlienne, force est de constater qu'il y découvre l'objet en tant que guide transcendantal. Il remarque alors que :

[L]'analyse intentionnelle prend toujours pour « guide transcendantal » un objet, un sens, dans lequel se nouent des visées de conscience; elle n'aborde jamais directement la génialité sauvage de la conscience; son rationalisme implicite la porte vers l'un, l'ordre, le système dans quoi elle se dépasse polairement. Quelque unité est toujours le fil d'Ariane dans le divers de la conscience⁴.

Ce guide transcendantal peut être un objet perçu, « la réalité dans son ensemble », la réalité comme nature, la chose, l'esprit, l'histoire, qu'importe. L'important cependant pour Ricœur est que ces objets ne soient pas mis hors jeu dans l'idéalisme professé par Husserl.

Deux fonctions sont alors reconnues à l'objet en tant que guide transcendantal. Ricœur souligne d'abord que les objets donnent une *direction* à la recherche phénoménologique parce qu'ils servent de *télos* à atteindre à travers les couches de constitution de la conscience intentionnelle. En parcourant les diverses couches de la conscience, il s'agit de constituer les objets comme unités de sens prédonnés à titre de *télos* à l'investigation. Il faut réussir à « les retrouver au terme des intentions de conscience qui s'y déposent⁵ ». Mais les objets ont par ailleurs pour fonction de *sauver* la conscience de sa dispersion et sa discordance dans le temps — l'objet est « le fil d'Ariane dans le divers de la conscience ». Faisant face au flux incessant de la conscience se dispersant dans des impressions originaires toujours nouvelles, l'objet retient l'attention de la conscience. Car lorsque nous imaginons un flux de conscience dans lequel il n'y aurait que des impressions de sensation et nul objet, lorsque nous nous imaginons dans une cellule d'isolement sans nulle ouverture sur le monde et où nous serions confinés à suivre des sensations obéissant à une succession aléatoire, nous sommes en droit de douter: pourrait-il y avoir

3. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil (coll. Points), 2003, p. 44.

4. Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 88-89.

5. *Ibid.*, p. 90.

réten-tion, souvenir ou attente? Non si l'on en croit Ricœur, puisque la conscience se disperserait dans l'expérience fragmentée de l'impression toujours présente, sans nul point d'ancrage pour rattraper le souvenir d'une sensation plutôt que d'une autre, sans nulle raison d'en attendre une plutôt qu'une autre, et sans aucun « quelque chose » pouvant maintenir la conscience dans la durée.

Ricœur résume alors les deux fonctions de l'objet par l'image du double mouvement d'une conscience qui se rattache à l'objet :

Ideen II ne travaille pas à dissiper le prestige des idées de réalité, de nature, ni le prestige des sciences objectives de l'homme; bien au contraire, en les enracinant dans un travail (*Leistung*) de conscience, la phénoménologie les justifie et les dresse vis-à-vis de la subjectivité transcendante comme les *objets* qui lui donnent sens, la sauvent de l'irrationalité menaçante d'un flux de conscience non concordant. L'objet, c'est la discordance possible surmontée. *Ideen II* suggère l'image d'une vaste respiration qui fait alterner un mouvement d'influx: ou de *retour réflexif* à l'Ego pur de la phénoménologie et un mouvement d'expiration ou d'*objectivation* par quoi la conscience se stabilise dans du *réel*, dans des significations unes et dignes d'être dites, dignes du *λέγειν* et du *λόγος*⁶.

En tant que *télos* et unité de sens prédonné, l'objet retient l'investigation dans son retour réflexif vers les couches intentionnelles de la conscience pour ne pas qu'elle s'y abîme. L'objet est aussi, en tant que discordance possible surmontée, ce dans quoi se stabilise la conscience contre sa dispersion dans le flux des impressions présentes, discordantes et simplement successives.

Cette analyse de la double fonction de l'objet ne se limite pas aux textes réunis dans *À l'école de la phénoménologie*, puisque trente années plus tard nous la retrouvons dans *Temps et récit*, alors que Ricœur commente les *Leçons pour une conscience intime du temps* de Husserl et l'expérience temporelle qui en ressort. L'objet temporel perçu et ayant une durée, comme la mélodie, ou même l'objet senti le plus minimal qui soit, comme le son, y sont d'abord les guides *directeurs* pour l'investigation du temps. Suivant les raisonnements de Husserl, Ricœur remarque que le retour réflexif vers les couches intentionnelles les plus profondes de la conscience ne peut se faire qu'en se raccrochant à l'objet comme *télos* présumé et à constituer dans l'investigation phénoménologique. La révélation des couches intentionnelles de la conscience ne peut se faire que grâce à l'objet comme *télos* à l'investigation. Car ce que montrent et révèlent le son et la mélodie en tant qu'objets ayant une durée, c'est que l'analyse phénoménologique des couches intentionnelles de la conscience doit parvenir à constituer *leur* durée. C'est parce qu'ils se dévoilent comme objets ayant une durée que l'analyse intentionnelle de la conscience portera sur la possibilité de constituer la durée — ce que fera Husserl grâce au présent élargi. Ricœur affirme

6. *Ibid.*, p. 90-91.

qu'« [e]n attendant, c'est le tempo-objet en tant qu'objet réduit qui fournit son *télos* à l'investigation; c'est lui qui indique ce qu'il faut constituer dans la sphère de pure immanence, à savoir la durée, au sens de la continuation du même à travers la succession des phases autres⁷ ». Et Ricœur poursuit en soulignant que, sans objet ayant une durée, nous serions probablement restés dans des considérations portant sur la succession et le flux constant du présent de la conscience. Autrement dit, l'objet devient également ce dans quoi la conscience se stabilise et trouve une autre expérience du temps que celle du divers successif des impressions présentes. L'objet transforme l'expérience du temps chronologique et successif en ouvrant l'attente, le souvenir et la rétention.

On peut certes se demander jusqu'à quel point Ricœur a repris à son compte ce qu'il dit de l'objet comme guide transcendantal chez Husserl. Cela correspond cependant à ses mises en garde contre une réflexion qui ne reconnaîtrait plus la mondanéité, ici l'objet temporel, dans ce qu'elle peut apporter à la compréhension. De plus, cette distinction nous permettra d'éclairer ce que Ricœur entend par *refiguration* narrative de l'expérience. Car dans *Temps et récit*, la narration sert à la fois de support pour le retour réflexif vers la compréhension de soi et de fil d'Ariane à travers le divers de la conscience ou, comme le dira Jean Greisch, de gardien de la cohésion de la vie⁸.

La narration comme refiguration de l'expérience temporelle

Cette double fonction de l'objet comme guide transcendantal nous aidera à comprendre à quels titres la narration refigure notre expérience du temps. Lorsque Ricœur entreprend de penser la médiation entre le temps et le récit, c'est qu'il se propose « de montrer le rôle médiateur de ce temps de la mise en intrigue entre les aspects temporels préfigurés dans le champ pratique et la refiguration de notre expérience temporelle par ce temps construit⁹ ». En suivant le chemin des préfigurations, configurations et refigurations narratives, Ricœur nous invite à reconnaître que le temps *humain* ne se gagnerait qu'« articulé sur un mode narratif¹⁰ ». Quelles sont alors les contributions de la narration pour notre expérience du temps, contributions résumées par le terme somme toute assez ambigu de « refiguration » ? Qu'opère la narration à l'égard des aspects temporels préfigurés du champ pratique ?

Précisons de prime abord que, pour répondre à ces questions, nous prendrons principalement pour exemple le récit de fiction qui est, de l'aveu

7. Paul Ricœur, *Temps et récit*. Troisième tome: *Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil (coll. L'Ordre philosophique), 1985, p. 43.

8. Jean Greisch, « La "cohésion de la vie". La trace comme effet-signe et l'historialité », *Noesis*, vol. 1, 1997, p. 5.

9. Ricœur, *Temps et récit*. Tome premier: *L'intrigue et le récit historique*, p. 87.

10. *Ibid.*, p. 85.

de Ricœur, « plus riche en informations sur le temps¹¹ » que le récit historique en raison de sa dimension d'*irréalité*. La fiction ne travaille pas à relier le temps de la conscience sur le temps cosmique ou objectif, mais cela « a pour contrepartie *positive* l'indépendance de la fiction dans l'exploration de ressources du temps phénoménologique qui restent inexploitées, inhibées, par le récit historique¹² ». Il faut dire également que Ricœur utilise la fiction narrative pour répondre aux limites que la phénoménologie pure du temps de Husserl rencontre, en illustrant de façon renouvelée ses thèmes et ses apories par « l'exploration des *traits non linéaires du temps phénoménologique* [...]»¹³. Mais la fiction ne sert pas qu'à répondre aux problèmes d'une phénoménologie portant sur le temps. Ricœur explore ses ressources surtout parce qu'elle participe, en tant que narration, à la refiguration de notre expérience en portant au langage un monde fictif d'après lequel le lecteur mesure son propre monde afin de mieux se comprendre ou pour changer son agir¹⁴.

Qu'entend alors Ricœur par cette refiguration qui doit résulter de la lecture des configurations narratives, et qui fait quitter le niveau prénarratif de l'expérience ? Il y inclut autant le pouvoir de révéler que celui de transformer l'expérience prénarrative : la refiguration est « la puissance de révélation et de transformation exercée par les configurations narratives quand elles sont "appliquées" à l'agir et au pâtir effectifs¹⁵ ». Révélation et transformation que l'on retrouve d'abord dans la fiction, puisqu'elle est à la fois « *révélatante et transformante* à l'égard de la pratique quotidienne ; révélatante, en ce sens qu'elle porte au jour des traits dissimulés, mais déjà dessinés au cœur de notre expérience praxique ; transformante, en ce sens qu'une vie ainsi examinée est une vie changée, une vie autre¹⁶ ». Ce double pouvoir qui ne se limite cependant pas à la fiction, puisqu'il s'étend selon Ricœur à l'ensemble des récits, dont les récits sur soi. Ces récits sont tout à la fois révélateurs d'une expérience préfigurée, et c'est en ce sens qu'ils n'imposent pas simplement de l'extérieur l'expérience qu'il s'agit de raconter¹⁷. Et ils la transforment

11. Paul Ricœur, *Temps et récit*. Second tome : *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil (coll. L'Ordre philosophique), 1984, p. 232.

12. Ricœur, *Temps et récit*. Troisième tome : *Le temps raconté*, p. 185.

13. *Ibid.*, p. 191.

14. Cf. *ibid.*, p. 358-359 ; Ricœur, *Temps et récit*. Second tome : *La configuration dans le récit de fiction*, p. 234 ; Ricœur, *Temps et récit*. Tome premier : *L'intrigue et le récit historique*, p. 86.

15. P. Ricœur, « Le temps raconté », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 89, no 4, 1984, p. 437.

16. Ricœur, *Temps et récit*. Troisième tome : *Le temps raconté*, p. 229.

17. En ce sens, les configurations narratives répondent à des demandes de récit contenues au niveau prénarratif, et qui peuvent servir « d'instance critique » à l'artifice contenu dans l'art de raconter : Cf., Ricœur, *Temps et récit*. Tome premier : *L'intrigue et le récit historique*, p. 112 et suiv. Sur l'importance de l'expérience vive dans les récits vécus, et ce, contre la fabulation et la création narrative : Cf., Laszlo Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 9 et suiv.

également, la narration ne sombrant pas dans le cercle vicieux de la simple itération d'une expérience préfigurée¹⁸.

Un problème s'impose cependant pour notre propos portant sur le temps. Comment cette refiguration *de l'agir* par le récit peut-elle refigurer notre expérience *du temps*? Ce qui saute aux yeux, c'est que Ricœur parle ici d'une refiguration de l'action, et non plus d'une refiguration de l'expérience du temps. Ainsi décrite, la narration semble beaucoup plus avoir une prétention éthique qu'une prétention temporelle. Car si le lecteur peut voir son agir transformé, il n'est pas évident que cela concerne sa temporalité. L'action n'est-elle pas dans un temps qui lui ne change pas? Ricœur est-il en train de négliger la problématique du temps au profit de celle de l'action?

Pourtant, même si la narration semble d'abord refigurer l'agir et le soi, c'est en regard du temps que Ricœur la mobilise à nouveau dans *Soi-même comme un autre*, établissant clairement le lien entre la mise en intrigue de l'action et la refiguration de l'expérience du temps. Si la narration y refigure notre expérience du temps, c'est parce qu'elle ne confine pas les actions à la temporalité du flux de la conscience, c'est-à-dire au temps de la succession des impressions originaires et ponctuelles. Non pas que nous serions, au niveau prénarratif, prisonniers d'une temporalité ainsi fragmentée. Nos actions s'y élèvent déjà à des extensions temporelles plus vastes lorsqu'elles sont incorporées à des hiérarchies d'unités praxiques¹⁹. Ricœur cite à cet égard ce qu'il nomme les pratiques (comme un métier, un jeu ou un art), les plans de vie (comme la vie professionnelle, de famille et de loisir) et les idéaux qui valent pour l'ensemble d'une vie. Dans chacun de ces cas, les unités praxiques modifient la compréhension que nous pouvions avoir d'une action isolée, sans se résumer à n'être que de simples additions d'actions dans une chaîne plus ou moins longue²⁰.

L'intervention propre à la narration, c'est de mettre en intrigue les actions de ces hiérarchies et de les rassembler sous la forme du récit. Ce faisant, l'expérience temporelle des actions *prénarratives* est refigurée de deux façons. La narration reprend d'abord de façon mimétique les complexités de l'action, notamment pour *faire voir* le changement graduel des hiérarchies pratiques qui n'ont jamais pour effet de clore l'agir dans l'unité figée d'un projet valant une fois pour toutes. Le récit redéploie le mouvement et

18. Sur l'accusation de redondance entre la préfiguration et la refiguration: Cf., Ricœur, *Temps et récit*. Tome premier: *L'intrigue et le récit historique*, p. 113-116.

19. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil (coll. Points), 1990, p. 181.

20. Cette unité se configure dans une pratique notamment à partir de relations linéaires et coordonnées d'actions (pour cueillir des pommes, il faut d'abord monter à l'arbre), de relations de subordinations entre des actions complexes et des gestes (pour labourer, il faut tirer et pousser), de règles constitutives qui donnent des significations aux gestes (secouer la main vaut comme une salutation dans la société) et d'interactions entre les pratiques (la décision d'un juge par rapport à son exécution par les agents sociaux). *Ibid.*, p. 181 et suiv.

l'élaboration des unités pratiques à travers le temps selon l'influence réciproque des idéaux sur les actions et des actions sur les idéaux²¹. Le « re » de la refiguration qu'opère la narration équivaut alors à une itération qui nous permet de voir et de revoir l'élaboration de l'agir et de ses hiérarchies dans le temps, c'est-à-dire dans leur mobilité.

Mais surtout, la narration contribue aussi à ôter le caractère chronologique de l'action. Car, loin de se borner à la structure formelle du flux de la conscience et à la simple succession du présent, la narration participe à une unification temporelle particulière :

[J]e propose de définir la concordance discordante, caractéristique de toute composition narrative, par la notion de synthèse de l'hétérogène. Par là, je tente de rendre compte des diverses médiations que l'intrigue opère — entre le divers des événements et l'unité temporelle de l'histoire racontée; entre les composantes disparates de l'action, intentions, causes et hasards, et l'enchaînement de l'histoire; enfin, entre la pure succession et l'unité de la forme temporelle —, médiations qui, à la limite, peuvent bouleverser la chronologie au point de l'abolir²².

La refiguration narrative défigurerait les traits trop linéaires, objectifs et successifs du temps, possibilité que l'irréalité de la fiction nous avait déjà fait entrevoir.

Comment alors la narration parvient-elle à transformer les traits trop linéaires de l'action ? N'est-elle pas elle-même prise dans la *suite* des phrases et de l'acte de lecture, réduite à ne pouvoir raconter qu'une action à la fois ? Ricœur entrevoit le problème dans *Temps et récit*, mais soutient que le temps de la narration n'est pas *que* chronologique et successif :

[L]acte de mise en intrigue combine dans des proportions variables deux dimensions temporelles, l'une chronologique, l'autre non chronologique. La première constitue la dimension épisodique du récit : elle caractérise l'histoire en tant que faite d'événements. La seconde est la dimension configurante proprement dite, grâce à laquelle l'intrigue transforme les événements *en* histoire. Cet acte configurant consiste à « prendre-ensemble » les actions de détail ou ce que nous avons appelé les incidents de l'histoire ; de ce divers d'événements, il tire l'unité d'une totalité temporelle. [...] L'acte de l'intrigue a une fonction similaire, en tant qu'il extrait une configuration d'une succession²³.

Ricœur poursuit en affirmant que le temps de la narration est une *totalité signifiante* qui a un point final et qui inverse la flèche naturelle du temps allant du passé vers le futur — la fin s'y lit dès le commencement et le commencement encore dans la fin. Sa solution est donc de montrer que la narration rassemble les actions en une unité intelligible et différente de la suite

21. *Ibid.*, p. 186-187.

22. *Ibid.*, p. 168-169.

23. Ricœur, *Temps et récit*. Tome premier : *L'intrigue et le récit historique*, p. 103-104.

chronologique²⁴. Car l'unité temporelle de la narration équivaut à la transformation du « l'un après l'autre » des moments de la conscience en une unité cohérente de l'ordre du « l'un à cause de l'autre »²⁵. Le fil du déroulement successif des actions et des événements, qui surmontait leur dispersion temporelle par leur simple position chronologique, fait place au fil d'Ariane qu'est l'intrigue, c'est-à-dire au fil permettant aux actions de se stabiliser dans « des significations unes et dignes d'être dites ». Grâce à la mise en intrigue, nous ne faisons pas que *suivre* les actions, mais nous *comprendons* également les unités de sens dans lesquelles elles s'inscrivent et qui, en raison de leur *cohérence*, rendent acceptable et vraisemblable leur déroulement. Parce qu'au final, ce n'est pas la position de l'action dans le cours du temps qui la rattache à l'ensemble du récit, mais plutôt sa contribution à faire comprendre comment et pourquoi « les choses devaient “tourner” comme elles l'ont fait²⁶ ». Ainsi, « [c]omprendre l'histoire, c'est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs ont conduit à cette conclusion, laquelle, loin d'être prévisible, doit être finalement acceptable, comme congruante avec les épisodes rassemblés²⁷ ». Le temps de la narration n'est donc pas celui, linéaire, du flux de la conscience, mais plutôt celui de la synthèse entre le présent, le passé et le futur éloignés selon leur contribution à la cohérence du récit. Le temps synthétisé par la narration peut alors être celui où le passé chargé d'attentes est compris dans le présent, où le présent et ses attentes sont compris dans le futur, et où le futur révèle rétrospectivement la signification du présent et du passé. Il rassemble ce faisant le passé, le présent et le futur, non pas selon leur position chronologique, mais selon le contenu de sens de moments temporels qui peuvent être très éloignés. Par exemple, dans *Mrs. Dalloway*, Virginia Woolf y parvenait selon Ricœur en retardant le déroulement de l'histoire par l'intervention de « protentions issues de quasi-présents appartenant au passé dépassé²⁸ ». Par un retour aux attentes du passé, les personnages étaient non seulement tirés vers le passé éloigné, mais également vers le présent déjà contenu dans les attentes du passé.

Ce détour par *Temps et récit* et *Soi-même comme un autre* nous aura permis de comprendre que la narration refigure non seulement l'action, mais également notre expérience du temps, et ce, parce qu'elle est itération *et* transformation. Nous avons ce faisant retrouvé la double fonction de l'objet comme guide transcendantal, qui est cependant un peu modifiée. La narration agit à titre de support pour faire voir non plus les niveaux constitutifs

24. *Ibid.*, p. 104-105.

25. Ricœur rappelle, en citant Aristote, que : « [l']art de composer consiste à faire paraître concordante cette discordance : le « l'un à cause (dia) de l'autre » l'emporte alors sur le « l'un après (méta) l'autre » (52 a 18-22). C'est dans la vie que le discordant ruine la concordance, non dans l'art tragique » (*ibid.*, p. 72).

26. *Ibid.*, p. 289.

27. *Ibid.*, p. 104.

28. Ricœur, *Temps et récit*. Troisième tome : *Le temps raconté*, p. 192.

de la conscience intentionnelle, mais l'expérience préfigurée qu'elle réitère et révèle par le fait même. C'est la narration comme support pour le retour réflexif vers la compréhension de soi. Et elle est également l'objet dans lequel la conscience se stabilise en synthétisant la discordance et la dispersion de ses extases temporelles. Elle élève les actions à l'unité d'un temps particulier, non chronologique et suivant un autre ordre que la flèche allant successivement du passé au futur. Ce temps travaillé par la narration, c'est celui où le lien entre le passé, le présent et l'avenir dépend de leur intrication dans des unités de sens et de leur contribution au tout vraisemblable et cohérent qu'est l'histoire.

Les refigurations non narratives de l'expérience du temps

Ce détour par *Temps et récit* et *Soi-même comme un autre* devait nous permettre de montrer en quoi la médiation narrative refigure notre expérience temporelle, non pas seulement en l'illustrant ou la réitérant de façon à la révéler, mais également et surtout en la transformant. Nous pouvons parler d'une temporalisation synthétisée par la médiation narrative. Mais, ainsi guidés par la double fonction de l'objet comme guide transcendantal, n'avons-nous pas négligé d'autres fonctions potentielles de la refiguration narrative de notre expérience temporelle ? S'il est vrai que la narration transforme notre temporalité, le fait-elle toujours en la stabilisant dans la cohérence, tel un *guide positif* ? N'y aurait-il pas par ailleurs d'autres figures d'une temporalisation qui ne se réalise pas nécessairement par la narration, mais néanmoins par des médiations objectives ? Se peut-il alors que ces médiations objectives se retournent contre le soi, subvertissant une expérience temporelle autrement *heureuse* ?

Ricœur explore dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de nouvelles transformations que la narration, loin de n'être que concordance d'une discordance possible surmontée, peut exercer sur notre expérience. Il y a alors un risque d'abus de la narration qui se décline selon que la mémoire et l'oubli sont empêchés, manipulés ou obligés. Risque d'abus qu'il faut déjà attribuer au caractère sélectif du récit. Un récit ne peut être exhaustif, et, s'il raconte certaines choses, c'est parce qu'il en oublie également, et il est donc toujours possible de raconter autrement²⁹. Risque d'abus qui provient également de la clôture du texte qui contribue à négliger son extratextualité. Car si la lisibilité du récit fait voir ce qui n'est plus ou ce qui n'est pas, cette visibilité se suffit également à elle-même — c'est tout un monde qui est déployé par le texte — et peut se scinder du réel qu'elle devait raconter³⁰. La narration tend

29. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 579 et suiv.

30. Cf., *ibid.*, p. 306 ; 319 ; 321 ; 341-342 ; 360-362.

alors « à faire cercle avec elle-même³¹ », et la cohérence narrative suffit seule à faire croire sans recours au dehors du texte³².

Cette explication des abus de la narration laisse cependant l'impression qu'il y aurait des abus seulement relativement à une visée cognitive et véridictive de la mémoire et de l'histoire. Et il est bien vrai que dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur s'attarde principalement à la prétention de vérité de l'histoire que n'a pas la fiction, et à la distinction entre l'image et le souvenir, le second ayant seul une position de réalité, bien que ce soit celle de l'antériorité³³. Contre les abus de la narration, Ricœur propose alors un réalisme critique, où le témoignage et la mémoire sont les ultimes gages de la prétention de vérité qui traverse le récit historique et l'identité narrative³⁴. Ce faisant, il convoque l'expérience prénarrative de la mémoire à titre de gardienne des abus de la narration, et la refiguration narrative signifie alors itération d'une expérience prénarrative primordiale.

Il convient d'abord de préciser que les abus de la mémoire et de l'oubli n'affectent pas seulement leur portée référentielle, mais également la temporalité qu'ils offrent à notre expérience. La mémoire et l'oubli empêchés correspondent par exemple, à titre de temporalités, à un maintien problématique du passé dans le présent. C'est le cas de la mélancolie, affection de l'homme mature qui voit son désir se porter, encore dans le présent, vers un objet qui n'est plus réel, mais de l'ordre du passé³⁵. Le passé *ayant été* reste alors dans le présent sans porter la marque du *ne plus*, et il faut un travail de deuil pour qu'il relève enfin de l'antérieur. L'abus par manipulation porte aussi une transformation négative de l'expérience temporelle, puisque les identités fragiles de l'individu et des collectivités sont alors manipulées par trop de mémoire et trop d'oubli³⁶. Le devoir de mémoire, lorsqu'il reste dans les limites de l'idée de justice, parvient à rallier passé et futur en retournant la mémoire en projet³⁷. Mais il peut à l'inverse sombrer dans l'abus lorsque la frénésie de la commémoration ne laisse plus de place au futur. Elle enferme alors la conscience dans la demande de justice des victimes, et nous contraint à la remémoration de la faute passée sans ouverture vers des projets futurs. Dans tous ces exemples, il y a une synthèse particulière entre le présent, le passé et le futur : le passé ne s'accorde plus en tant qu'antérieur, mais en tant que présent ; il n'est revendiqué que s'il est en concordance avec les intérêts présents et sans égard pour ce qu'il pourrait nous dire de plus ou autrement ; et il concentre sur lui toute l'attention sans s'accorder un futur. Ces synthèses,

31. *Ibid.*, p. 306.

32. *Ibid.*, p. 313.

33. *Ibid.*, p. 53-54.

34. *Ibid.*, p. 364. Cf. *ibid.*, p. 647-648.

35. *Ibid.*, p. 89 et suiv.

36. *Ibid.*, p. 98 et suiv.

37. *Ibid.*, p. 107.

comme le suggère le terme « abus », transformeraient négativement notre expérience temporelle.

De plus, dans la perspective où nous souhaitons délaissier la question cognitive, la refiguration de la temporalité du sujet ne peut pas équivaloir à une itération d'une expérience préfigurée. En embrassant l'idée d'une temporalité qui doit quelque chose à l'objet à titre de « fil d'Ariane pour le divers de la conscience », nous voulons trouver, en nous aidant de Ricœur, *ce qui travaille* cette temporalité. Or, force est de constater que *La mémoire, l'histoire, l'oubli* contient des réflexions sur des médiations autres que narratives qui refigurent la temporalité du sujet en la transformant.

Deux exemples mineurs contribuent déjà à éclairer notre pratique du temps, soit ceux de l'amnistie et de la prescription. Décrivant les deux exemples, Ricœur affirme :

À la différence de l'amnistie qui, comme il a été montré à la fin du chapitre sur l'oubli, tend à effacer les traces psychiques ou sociales, comme si rien ne s'était passé, la prescription consiste en une interdiction de considérer les conséquences pénales de l'action commise, à savoir le droit et même l'obligation de poursuivre pénalement. Si la prescription a affaire avec le temps, si elle est « un effet du temps » comme le déclare le Code civil, c'est de l'irréversibilité qu'il s'agit : c'est le refus, après un laps d'années défini arbitrairement, de parcourir le temps en arrière jusqu'à l'acte et ses traces illégales ou irrégulières. Les traces ne sont pas effacées : c'est le chemin jusqu'à elles qui est interdit, ce que signifie le mot « extinction » appliqué aux créances et au droit de poursuite pénale³⁸.

Ricœur fait ici référence à un « effet du temps » que la prescription et l'amnistie viendraient entériner, ou pourrions-nous dire réitérer, ce que réaffirme sa note : « [à] la faveur du temps, quelqu'un a peut-être été spolié à un certain moment et un autre amnistié de sa violence originelle³⁹ ». Mais selon notre lecture, ce qui importe dans ces deux exemples, ce n'est pas l'« effet du temps » que viendraient réitérer l'amnistie et la prescription, mais plutôt comment prescription et amnistie *travaillent* notre expérience du temps. Car la prescription fait quelque chose. Elle interdit « le chemin » à rebours

38. *Ibid.*, p. 610.

39. *Ibid.*, p. 610. Nous ne souscrivons pas à la lecture de la prescription comme confirmation d'un simple « effet mécanique du temps ». Car, dans ce laps de temps, des choses se sont passées. Pour la prescription acquisitive, on exige par exemple la preuve que, dans ce laps de temps, quelqu'un s'est occupé de bonne foi des biens qu'il tente d'acquérir. Pour la prescription extinctive, le simple passage mécanique du temps ne suffit pas, parce qu'il peut être suspendu lorsque la victime est dans l'incapacité d'agir, notamment par traumatisme. Par ailleurs, ce qui passe dans la durée de la prescription, ce n'est pas que le temps, mais également la possibilité d'établir un lien direct entre la punition et le fautif qui doit être puni. Dans ce laps de temps, il y a présomption que le fautif n'est *plus* le fautif parce qu'il est devenu autre, et peut-être meilleur, que celui qu'il était lors du crime. Sauf par vengeance, pourquoi alors punir celui qui, au présent, n'est plus le fautif d'alors ?

jusqu'à l'*origine* d'une possession ou d'un crime dont les traces sont pourtant encore présentes. L'expérience du temps est refigurée parce que l'*origine* temporelle est effacée, même si les traces de cette origine sont conservées à titre de nouvelle possession ou de blessure chez la victime. L'amnistie institue quant à elle l'amnésie du passé, c'est-à-dire l'effacement des traces de ce passé dans le présent et le futur⁴⁰. Dans les deux cas, une synthèse particulière de l'expérience temporelle est imposée.

Ricœur ne se limite pourtant pas aux exemples de l'amnistie et de la prescription, et il explore également la promesse et le pardon. Certes, il s'attarde surtout à montrer comment le pardon et la promesse ne sont pas symétriques, alors qu'au contraire Hannah Arendt soulignait comment le pardon permet de délier des conséquences de ses actes celui qui pourra par la suite se lier dans la promesse. Pour Ricœur, une certaine « symétrie entre ces deux "faiblesses" que les choses humaines doivent à leur condition temporelle, irréversibilité et imprévisibilité⁴¹ », viendrait masquer que si le pardon délie et la promesse lie, ce ne sont pourtant pas les mêmes termes qui sont alors liés et déliés. Car si Hannah Arendt croit que la promesse sert à maîtriser l'*imprédictibilité* du cours de l'action en liant celle-ci à ses conséquences futures et que le pardon répond à l'*irréversibilité* des conséquences de l'action en la libérant de celles-ci, c'est qu'elle limite le pouvoir de déliaison du pardon au lien entre l'action et ses conséquences⁴².

Pour Ricœur, le pardon n'est toutefois possible que s'il délie l'agent de son acte, et non pas simplement un événement passé de ses conséquences futures⁴³. Ricœur fonde cette possibilité sur une compréhension ontologique de l'homme qui voit son être « comme acte et comme puissance⁴⁴ ». Contre la tentation de séparer l'agent de son acte en plaçant pour le « devenir autre » de l'agent à travers le temps, Ricœur affirme en effet que la possibilité du pardon repose sur la distinction entre l'*effectuation* de l'action et la *capacité* qui la sous-tend :

[La réponse] est à chercher, selon moi, du côté d'un découplage plus radical que celui supposé par l'argument entre un premier sujet, celui du tort commis, et un second sujet, celui qui est puni, un découplage au cœur de la puissance d'agir — de l'*agency* —, à savoir entre l'effectuation et la capacité que celle-ci actualise. Cette dissociation intime signifie que la capacité d'engagement du sujet moral n'est pas épuisée par ses inscriptions diverses dans le cours du monde. Cette dissociation exprime un acte de foi, un crédit adressé aux ressources de régénération du soi⁴⁵.

40. *Ibid.*, p. 588-589.

41. *Ibid.*, p. 635.

42. *Ibid.*, p. 632.

43. *Ibid.*, p. 636-637.

44. *Ibid.*, p. 639.

45. *Ibid.*, p. 638.

L'homme serait irréductible aux actions qu'il a effectuées, aux torts qu'il a commis, à l'*ayant été*, parce qu'il serait originairement disposition et capacité, homme capable tourné vers ce qu'il a à *faire*. Ricœur rappelle en ce sens que chez Kant, « [r]adical est le "penchant" au mal, originaire est la "disposition" au bien⁴⁶ », ce par quoi il faut entendre qu'en deçà de l'effectuation contingente d'une faute se trouve *toujours déjà* la disposition originaire d'être capable d'autre chose⁴⁷. Ricœur en conclut que :

[s]ous le signe du pardon, le coupable serait tenu pour capable d'autre chose que de ses délits et de ses fautes. Il serait rendu à sa capacité d'agir, et l'action rendue à celle de continuer. C'est cette capacité qui serait saluée dans les menus actes de considération où nous avons reconnu l'*incognito* du pardon joué sur la scène publique. C'est enfin de cette capacité restaurée que s'emparerait la promesse qui projette l'action vers l'avenir. La formule de cette parole libératrice, abandonnée à la nudité de son énonciation, serait : tu vaux mieux que tes actes⁴⁸.

La véritable condition de possibilité du pardon est donc l'antériorité du caractère originaire de la capacité par rapport à la contingence des actes, antériorité qui ne doit rien à l'avant et à l'après du temps, mais qui est plutôt ontologique.

En quoi le pardon peut-il alors servir à une refiguration de l'expérience temporelle, s'il travaille à délier l'agent de son acte ? Est-ce à dire que le pardon n'aurait aucun effet sur un temps humain ? Mais en redonnant à l'agent sa capacité, le pardon ne contribue-t-il pas à notre ouverture originaire vers l'avenir malgré l'ayant été des actions passées ? Quel serait alors ce nouveau temps opéré par le pardon ?

L'exemple de l'amnistie nous avait déjà mis sur la piste d'une compréhension temporelle du pardon. Si l'amnistie efface les traces et impose l'oubli du passé, c'est qu'elle empêche également l'établissement d'une certaine temporalité :

Mais le défaut de cette unité imaginaire n'est-il pas d'effacer de la mémoire officielle les exemples de crimes susceptibles de protéger l'avenir des erreurs du passé et, en privant l'opinion publique des bienfaits du *dissensus*, de condamner les mémoires concurrentes à une vie souterraine malsaine ? En côtoyant ainsi l'amnésie, l'amnistie place le rapport au passé hors du champ où la problématique du pardon trouverait avec le *dissensus* sa juste place⁴⁹.

Quel est alors ce rapport au passé « guidé par l'esprit du pardon⁵⁰ » ? Avec le pardon, l'oubli n'équivaut pas à de l'amnésie, mais à un travail de

46. *Ibid.*, p. 640.

47. Ricœur remarque la même antécédence de l'être capable par rapport à la faute elle-même dans le mythe adamique. Cf., *ibid.*, p. 640.

48. *Ibid.*, p. 642.

49. *Ibid.*, p. 588-589.

50. *Ibid.*, p. 589.

deuil, en ce que le passé de la faute peut rester, mais sur le mode apaisé de l'*ayant été* qui est présent en portant la marque du *ne plus*. Il faut donc pouvoir oublier la faute passée, sans pour autant la perdre à titre d'héritage :

Faut-il aller jusqu'à « oublier la dette », cette figure de la perte ? Oui, sans doute, dans la mesure où la dette confine à la faute et enferme dans la répétition. Non, pour autant qu'elle signifie reconnaissance d'héritage. Un subtil travail de déliement et de liement est à poursuivre au cœur même de la dette : d'un côté déliement de la faute, de l'autre liement d'un débiteur à jamais insolvable. La dette sans la faute. La dette mise à nu⁵¹.

À ce passé apaisé s'ajoute également un futur pour l'homme fautif, puisque le travail de deuil « sépare définitivement le passé du présent et fait place au futur⁵² ». Grâce au pardon, le fautif n'est plus prisonnier de sa faute, et il peut alors être « rendu à sa capacité d'agir, et l'action rendue à celle de continuer⁵³ ». Le pardon refigure ainsi entièrement l'expérience du temps de l'homme fautif : il lui donne son passé sous un mode apaisé, mais encore présent à titre d'héritage pour le futur, et libère son futur en le renvoyant à sa capacité d'agir. Passé et futur sont alors synthétisés de façon particulière. Le passé, ne fermant plus le futur de l'agir, reste tout de même présent à titre de *ne plus* et d'exemple pour le futur.

Jusqu'où faut-il alors étendre les refigurations de l'expérience temporelle que nous devons à la mondanéité ? Comme la narration, ne sont-elles que le fruit d'un travail du langage, la promesse, l'amnistie et le pardon appartenant aux actes de langage ? Et les différences entre l'amnistie et le pardon, seul le second n'effaçant pas les traces *bénéfiques* du passé, ne laissaient-elles pas entendre que certaines expériences temporelles, et donc certaines pratiques du temps, seraient plus souhaitables, voire plus justes, que d'autres ? N'y aurait-il pas une temporalité *heureuse*, non pas au sens cognitif d'une fidélité au passé⁵⁴ ? Des considérations éthiques se trouvent-elles au seuil de notre expérience du temps ?

Nous croyons qu'en regard à la fois de l'anthropologie suggérée dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* et de la transformation de l'expérience du temps selon les synthèses opérées par diverses médiations, la conclusion s'impose que certaines expériences temporelles doivent être mises en œuvre plutôt que d'autres. Les synthèses temporelles qui doivent être réalisées sont celles de l'*homme capable*, c'est-à-dire de l'homme qui porte la charge de son passé, notamment en son exemplarité pour qu'il sache comment agir à l'avenir, mais sans que ce passé lui ferme l'ouverture vers le futur nécessaire à sa capacité d'agir.

51. *Ibid.*, p. 653.

52. *Ibid.*, p. 649.

53. *Ibid.*, p. 642.

54. « [L'idée de la mémoire heureuse] était dissimulée dans la définition de la visée cognitive de la mémoire par la fidélité » (*ibid.*, p. 643).

Comme nous l'avons vu, plusieurs médiations pourraient participer à une telle temporalité, comme le pardon, le deuil et l'identité narrative. Et en deçà de ces médiations portées par le langage, c'est déjà dans les simples objets du quotidien que s'appuie la possibilité d'une telle temporalité. Car que serait l'agir sans la constance des objets, constance qui travaille notre expérience temporelle en la stabilisant déjà dans la durée ? Nous y avons déjà fait allusion lorsque, rappelant le rôle de l'objet dans *À l'école de la phénoménologie*, nous faisons remarquer qu'il y sert de « fil d'Ariane dans le divers de la conscience ». Ricœur évoque par ailleurs dans le même sens comment les objets et les lieux ouvrent la possibilité du souvenir :

C'est sur la surface de la terre habitable que nous nous souvenons avoir voyagé et visité des sites mémorables. Ainsi les « choses » souvenues sont-elles intrinsèquement associées à des lieux. Et ce n'est pas par mégarde que nous disons de ce qui est advenu qu'il a eu lieu. C'est en effet à ce niveau primordial que se constitue le phénomène des « lieux de mémoire », avant qu'ils deviennent une référence pour la connaissance historique. Ces lieux de mémoire fonctionnent principalement à la façon des *reminders*, des indices de rappel, offrant tour à tour un appui à la mémoire défaillante, une lutte dans la lutte contre l'oubli, voire une suppléance muette de la mémoire morte⁵⁵.

Mais les objets et les lieux ne sont pas que des « indices de rappel » pour se souvenir. Ils le sont également pour l'*agir* de l'homme capable, car nos attentes, fondées sur des associations passées et des habitudes, sont éveillées par les lieux et les objets du quotidien. S'il est vrai que « [l]a mémoire corporelle peut être "agie" comme toutes les autres modalités d'habitude, telle celle de conduire une voiture que je tiens bien en main⁵⁶ », encore faut-il que l'objet — le volant de la voiture — se présente à nouveau pour que mon agir corporel puisse se réitérer et que je puisse dire *savoir m'y prendre* en tant qu'être capable. Dans l'hypothèse d'un monde environnant radicalement autre — nous pourrions penser au cas de l'exil ou au monde faisant suite à une catastrophe —, les habitudes passées conquises au contact des objets et des lieux ne pourraient plus être agies dans le futur, faute du retour des objets et des lieux qui les amorçaient. Dans ces circonstances, retrouver une temporalité où nous pourrions à nouveau être homme capable, c'est-à-dire notamment homme sachant s'y prendre, exigerait de se familiariser avec ce monde environnant étranger⁵⁷. C'est seulement ainsi que nous pourrions acquérir, à travers la constance des objets et des lieux, un nouveau

55. *Ibid.*, p. 49. Sur les objets comme indices de rappel. Cf., *ibid.*, p. 46.

56. *Ibid.*, p. 48.

57. Sur la rupture du monde familier et de sa normalité et l'acquisition graduelle d'un monde étranger, déjà dans sa structure générale de monde, Cf. Edmund Husserl, *Autour des Méditations cartésiennes* (1929-1932). *Sur l'intersubjectivité* [Hua XV], Grenoble, Jérôme Milon, 1998, p. 136-41 [210-4]; Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité II* [Hua XIII-XIV-XV], Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 342-344 [428-430].

passé chargé d'habitudes et d'attentes dignes d'asseoir une maîtrise du futur. Les lieux et les objets du quotidien et de la familiarité, par leur constance et leurs retours fréquents, travailleraient en ce sens également une temporalité heureuse.

Nous aimerions également souligner que ce détour par la narration, l'amnistie, la prescription, le pardon et les objets quotidiens nous incite à croire que nous n'avons évidemment pas couvert toute l'étendue des médiations pouvant intervenir pour transformer notre expérience du temps. Nous aurions pu prendre pour exemple le discours apocalyptique et ses effets sur le temps, ou celui de la « crise » comme discours établissant une nouvelle temporalité ayant ses effets sur l'homme capable. Tenir un discours « en temps de crise », cela n'équivaut-il pas à poser le passé en *rupture* ? Dire qu'il y a crise, n'est-ce pas dire qu'il y a eu un changement ou un événement mettant en situation d'exception notre temps présent, le coupant ce faisant de tout autre temps ? Et qu'en est-il du discours sur la fin des temps⁵⁸ ? L'étendue des médiations travaillant notre temps pourrait donc être plus vaste. Mais le détour par l'œuvre de Ricœur devait surtout nous convaincre de deux choses. Nous pouvons être sensibles à des temps travaillés et transformés par plusieurs médiations objectives. Et ces temps peuvent avoir des conséquences éthiques et normatives pour notre pratique, comme le temps adéquat à l'homme capable devait nous le montrer.

Conclusion

Nous avons suivi Ricœur dans l'élaboration graduelle des différentes fonctions que les médiations objectives pouvaient avoir à l'égard de notre expérience temporelle. Ces fonctions se sont révélées être déjà présentes dès les articles portant sur la phénoménologie husserlienne. Ricœur remarquait le double rôle que jouait chez Husserl le pôle de la mondanéité, soit celui de révéler les couches intentionnelles de la conscience lors du retour réflexif vers l'ego, et celui de stabiliser la conscience dans des unités à titre de « fil d'Ariane pour le divers de la conscience ». Il est possible selon nous de trouver une réappropriation de ces deux rôles chez Ricœur, notamment dans le concept de refiguration narrative de l'expérience. Car la narration refigure notre expérience non seulement en réitérant et révélant une expérience pré-narrative, mais également en la synthétisant selon des unités pratiques cohérentes dans lesquelles s'intriquent passé, présent et futur éloignés. En empruntant la voie de la refiguration narrative de l'expérience, nous avons été finalement amenés à soupçonner des abus de la narration par rapport à notre expérience du temps. Car les médiations narratives ne servent pas toujours à stabiliser l'expérience temporelle, tel un fil d'Ariane dans le divers de

58. À titre d'exemple, les analyses de Michael Foessel sur l'apocalypse : Michaël Foessel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, 294 p.

la conscience. Elles contribuent aussi à transformer négativement cette expérience lorsqu'elles intriquent le passé, le présent et le futur de façon problématique — par exemple lorsqu'en commémorant trop le passé elles ferment toute ouverture à la nouveauté du futur.

Aidés de ces diverses fonctions de la médiation narrative, nous avons identifié des médiations non narratives de notre expérience temporelle dans l'amnistie, la prescription, la promesse, le pardon et les objets du quotidien. Chacune réalise de façon particulière une synthèse du temps : parfois en effaçant l'origine, parfois en maintenant présent le passé, mais sans la marque du « ne plus », parfois de façon plus heureuse en gardant le passé avec sa charge d'exemplarité pour le futur, sans pour autant nier l'ouverture de celui-ci. La question « quel temps est mis en œuvre par l'amnistie, la promesse, le pardon, l'exil, etc. ? » n'obtient donc pas une réponse univoque. Et notre expérience du temps, loin de n'avoir que la simple forme d'une succession d'instantanés présents, est plutôt soumise à l'action de certaines médiations lui donnant des formes particulières.

Le glissement du rôle de la médiation objective, qui devait d'abord servir de guide positif et qui finalement prenait aussi les traits d'un abus potentiel, a fait intervenir de plus en plus de considérations normatives dans notre propos par rapport au temps. Puisque notre expérience du temps est transformée, et non pas simplement réitérée, par des configurations que nous pouvons produire, c'est aussi la dimension éthique du temps que nous configurons qui doit être mise de l'avant et réfléchie. Certaines expériences temporelles seraient plus heureuses, plus éthiques, que d'autres. En effet, comme l'homme ne peut être capable selon Ricœur *que si* l'exemplarité de son passé peut encore s'ouvrir à un projet futur, toute expérience temporelle n'est pas alors adéquate à l'homme capable. Ainsi formulé, le rapport entre l'expérience temporelle mise en œuvre par des médiations objectives et l'homme capable est même *proto*-éthique. L'intrication heureuse du passé, du présent et du futur devient une condition pour que l'homme puisse être rendu à sa capacité d'agir, et donc à sa potentialité éthique. L'homme ne s'ouvre à sa possibilité d'agir ou non de façon éthique *que si* une certaine expérience temporelle est configurée. S'il y a trop de mémoire, l'homme est réduit à ses actes passés et ne peut plus agir de nouveau ; s'il y a trop d'oubli, il ne peut s'appuyer sur l'exemplarité de ses actes passés pour agir de nouveau. Car si nous pouvons bien changer quelque chose au temps, ce sont également nos propres possibilités qui sont en retour modifiées par le temps que nous faisons.

Penser le soi : relations, appartenances et capacités

Marc-Antoine Vallée

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027220ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027220ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vallée, M.-A. (2014). Penser le soi : relations, appartenances et capacités. *Philosophiques*, 41 (2), 295–312. <https://doi.org/10.7202/1027220ar>

Résumé de l'article

Dans leurs différents efforts pour se défaire de toute forme d'absolutisation du sujet, plusieurs philosophes ont cherché à développer une intelligence relationnelle du soi. Pour ce faire, ils ont largement puisé dans la tradition judéo-chrétienne qui avait déjà ouvert la voie dans cette direction. Cet article montre, plus précisément, que cette intelligence relationnelle du soi se développe chez Kierkegaard, Buber, Levinas et Marion à travers une reprise philosophique du modèle de l'homme devant Dieu. Mais le problème est qu'une telle approche peine à reconnaître une véritable consistance au soi. Pour éviter cet écueil, l'auteur mobilise la pensée de Paul Ricoeur afin de défendre la thèse selon laquelle les relations, les appartenances et les capacités constitueraient les trois déterminations fondamentales du soi.

Penser le soi : relations, appartenances et capacités

MARC-ANTOINE VALLÉE

Université de Montréal

RÉSUMÉ. — Dans leurs différents efforts pour se défaire de toute forme d'absolutisation du sujet, plusieurs philosophes ont cherché à développer une intelligence relationnelle du soi. Pour ce faire, ils ont largement puisé dans la tradition judéo-chrétienne qui avait déjà ouvert la voie dans cette direction. Cet article montre, plus précisément, que cette intelligence relationnelle du soi se développe chez Kierkegaard, Buber, Levinas et Marion à travers une reprise philosophique du modèle de l'homme devant Dieu. Mais le problème est qu'une telle approche peine à reconnaître une véritable consistance au soi. Pour éviter cet écueil, l'auteur mobilise la pensée de Paul Ricœur afin de défendre la thèse selon laquelle les relations, les appartenances et les capacités constitueraient les trois déterminations fondamentales du soi.

ABSTRACT. — In their different efforts to get beyond any absolutization of the subject, many philosophers have tried to develop a relational understanding of the self. To do so, they have drawn heavily on the Judeo-Christian tradition, who had already paved the way in this direction. This paper shows, more precisely, that Kierkegaard, Buber, Levinas and Marion develop such relational understanding of the self through a philosophical recovery of the model of human being before God. But the problem is that such approach hardly recognizes a real consistency to the self. To avoid this problem, the author mobilizes the thought of Paul Ricoeur in order to defend the thesis that relations, belongings and capacities constitute the three fundamental characteristics of the self.

I. Introduction

Un des grands défis de la philosophie contemporaine est de développer une conception du soi, après le déclin des grandes philosophies modernes du sujet et de leur idéal jamais atteint d'une subjectivité susceptible de se poser elle-même et d'être parfaitement autonome et transparente à elle-même. Ce défi a déjà connu un certain nombre de réponses dans la tradition phénoménologique et herméneutique, selon des perspectives variées. On a cherché à penser le soi à partir de la question de l'être (Heidegger), du néant (Sartre), des capacités (Ricœur), de la rencontre éthique de l'autre homme (Levinas), de la donation (Marion), de l'événement (Romano), etc. L'objectif de ce texte est de défendre, du point de vue d'une herméneutique phénoménologique s'inspirant largement de la pensée de Ricœur, une intelligence du soi se développant à partir des notions de relation, d'appartenance et de capacité. Pour ce faire, nous suivrons d'abord la voie d'une conception relationnelle du soi, en mettant au jour les racines profondes de cette conception dans la tradition judéo-chrétienne et en discutant les efforts de certains philosophes pour développer une intelligence relationnelle du soi en s'inspirant de cette

tradition. Cependant, une conception purement relationnelle du soi nous apparaît insatisfaisante pour un certain nombre de raisons que nous indiquerons. C'est pourquoi nous nous tournerons ensuite vers les notions d'appartenance et de capacité, en faisant intervenir la pensée de Ricœur. Le but est d'offrir un portrait plus riche et plus adéquat de ce que c'est qu'être un soi et de ce qui fait la consistance du soi. Nous préciserons enfin comment les concepts de relation, d'appartenance et de capacité s'articulent entre eux.

II. Les sources religieuses de l'intelligence relationnelle du soi

Une intelligence relationnelle du soi s'impose à la pensée dès lors que le sujet cesse de jouer le rôle d'un absolu¹. En effet, il suffit de rappeler que la notion d'« absolu » vient du mot latin *absolutus*, désignant à la fois quelque chose de parfait et d'achevé, mais aussi quelque chose qui est séparé, ou délié de toute attache. Ainsi, la notion d'absolu a toujours servi, philosophiquement, à désigner ce qui existe de façon indépendante et inconditionnée, par opposition au relatif. Si l'absolu est donc ce qui ne dépend d'aucune relation, par opposition il convient d'affirmer que le soi est fondamentalement un être de relations. Mais comment penser cette dimension relationnelle du soi ? Le philosophe qui pose cette question ne peut absolument pas ignorer le fait qu'il est précédé sur cette voie par la tradition judéo-chrétienne, qui a largement contribué au développement d'une intelligence relationnelle de la personne et de l'existence humaine dans une perspective religieuse. Bien évidemment, la question est de savoir comment la philosophie contemporaine peut s'inspirer de cette tradition, sans la transposer de façon servile, afin de répondre aux questions qui sont les siennes.

L'un des grands apports de la tradition judéo-chrétienne est d'avoir développé une réflexion sur la figure religieuse de l'homme dans sa relation à Dieu. En effet, dans cette tradition, l'homme est constamment défini selon ses rapports à Dieu. Comme on le voit dans la Bible, la relation primordiale, qui rend possible toutes les autres, est celle de la créature à son Créateur. Comme tout ce qui est, l'homme se définit de la façon la plus générale comme un être-crée par Dieu, par conséquent comme un être dont l'existence ne provient pas de lui-même, mais dépend radicalement du Dieu-Créateur. Mais ce Dieu ne fait pas que créer l'homme, comme l'ensemble des autres choses, il entre en contact avec lui en contractant une alliance et en lui dictant des commandements. C'est dire que, contrairement à la pierre, à la fleur ou à l'oiseau, l'homme est susceptible d'être interpellé et de répondre, par ses paroles et ses actes, par toute son

1. C'est ce que Ricœur a bien noté au moment d'introduire dans son œuvre la figure herméneutique du « soi mandaté » : « Avant toute explicitation ou interprétation, ce terme s'oppose diamétralement à l'*hybris* philosophique du soi qui se pose absolument. Toutefois il ne se substitue pas à lui, à la même place, dans la mesure où un soi qui répond est un *soi en relation*, et non un soi *ab-solu*, c'est-à-dire hors relation et, à ce titre, fondement de toute relation » (Ricœur, *Amour et justice*, Paris, Seuil, « Points », 2008, p. 77-78), (Ricœur souligne.)

existence, à Dieu. Mais si l'homme peut être le partenaire d'une alliance, si l'homme peut recevoir des commandements, c'est que l'homme dispose d'une certaine liberté dans ses rapports à Dieu. En effet, il peut, comme le saint, rendre gloire à Dieu et respecter ses commandements, ou il peut, en tant que pécheur, se détourner de Dieu en glorifiant autre chose que Dieu, en commençant par lui-même. Le pécheur est celui qui brise l'alliance contractée, celui qui ne respecte pas les commandements, et plus fondamentalement celui qui rompt ou corrompt toute relation à Dieu en s'en détournant.

Ces différentes relations à Dieu sont donc constitutives de la vie religieuse d'un point de vue judéo-chrétien. C'est cette dimension relationnelle de la vie religieuse que Lactance avait certainement en tête quand, au livre IV des *Institutions divines*, il affirma que le terme latin *religio* provenait de *religare*, désignant le fait d'être relié à quelque chose². Cette célèbre étymologie, souvent contestée, de la notion de religion vise précisément à souligner ces liens définissant toute existence religieuse comme relations de l'homme à Dieu. Pour se convaincre de l'importance de cette dimension relationnelle, il suffit de relire les premières lignes des *Confessions* d'Augustin :

Te louer, voilà ce que veut un homme, parcelle quelconque de ta création, et un homme qui partout porte sur lui sa mortalité, partout porte sur lui le témoignage de son péché, et le témoignage que tu résistes au superbe. Et pourtant, te louer, voilà ce que veut un homme, parcelle quelconque de ta création. C'est toi qui le pousse à prendre plaisir à te louer parce que tu nous as faits orientés vers toi et que notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi³.

Augustin esquisse ainsi, dans ces quelques lignes, toute cette dimension relationnelle qui caractérise la vie religieuse. On y retrouve la relation fondamentale de l'être-créé à son Créateur : « *un homme, parcelle quelconque de la création par Dieu* », l'ambivalence de l'homme comme pécheur face à Dieu : « *l'homme porte sur lui le témoignage de son péché* », mais voué à la sainteté : « *Et pourtant, te louer, voilà ce que veut un homme* », puis cette relation que, dès le départ, Dieu instaure avec l'homme pour ensuite devenir promesse et alliance : « *tu nous as faits orientés vers toi* ». À cet égard, il importe de noter qu'Augustin connaissait l'étymologie proposée par Lactance, que, selon ses *Révisions*, cette étymologie lui plaisait davantage que celle de Cicéron à partir de *religere* (relire)⁴, et qu'il l'a reprise volontiers en conclusion de son traité sur *La vraie religion*⁵.

2. Cf. Lactance, *Institutions divines*, livre IV, chap. XXVIII.

3. Augustin, *Confessions*, livre I, I, 1, Desclée De Brouwer, « Bibliothèque augustinienne », 1962, p. 273.

4. Cf. Augustin, *Les révisions*, I, XIII, 9.

5. Ainsi on peut lire : « Nous tendons à Dieu seul pour relier nos âmes à Lui seul (et de là vient, croit-on, le mot religion) », puis « que la religion, donc, nous relie au Dieu unique et tout-puissant » (Augustin, *La foi chrétienne*, LV, 111 et 113, Desclée De Brouwer, « Bibliothèque augustinienne », 1951, p. 187 et p. 189).

La théologie chrétienne a par ailleurs contribué au développement d'une conception relationnelle de la personne à travers sa réflexion sur le mystère de la Trinité. Comme chacun sait, un des plus grands défis qui se posent à la pensée chrétienne est d'expliquer comment le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont bel et bien trois réalités distinctes, tout en ne formant qu'un seul Dieu. La difficulté est, d'une part, de fournir un critère permettant de distinguer les trois personnes divines, sans que cela ne mène à un trithéisme, et d'autre part, d'expliquer l'unité des trois personnes sans les réduire à n'être que de simples modes, aspects ou apparences d'une unique personne divine, comme dans le modalisme. Le dogme de la Trinité s'est fixé suivant l'intention d'éviter le double écueil du trithéisme et du modalisme. La solution qui a été trouvée est de soutenir qu'il n'y a qu'une essence (ou substance) divine et trois personnes (ou hypostases) divines susceptibles d'être distinguées d'après les relations qu'elles entretiennent entre elles : paternité, filiation, procession. C'est notamment la réponse qu'on trouve dans le grand traité d'Augustin, *La Trinité*. La relation est ce qui permet de différencier le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Mais elle n'épuise jamais la réalité de ces trois personnes ou hypostases. Pour penser plus adéquatement cette réalité, il convient de rattacher les trois personnes à l'essence ou substance divine. Ces trois personnes ne se définissent pas simplement par les relations qu'elles entretiennent entre elles, mais également par leur participation ou appartenance à l'unique essence ou substance divine. C'est notamment pourquoi Augustin insistera sur le fait que les relations entre les personnes divines ne doivent jamais être pensées comme étant simplement accidentelles. Au contraire, il s'agit nécessairement de « relations essentielles » puisque rien n'est purement accidentel en Dieu. Pour sa part, Thomas d'Aquin parlera plutôt de « relations subsistantes ». La tradition théologique développera une très vaste littérature sur cette difficile articulation entre la dimension relationnelle des personnes divines et la dimension essentielle ou substantielle de Dieu.

III. La conception relationnelle du soi

Une partie importante de la philosophie post-kantienne et post-husserlienne s'inspirera de la conception relationnelle de l'existence religieuse que nous venons d'esquisser, pour sortir de la conception moderne du sujet comme *ego* transcendantal, pour éviter toute absolutisation du moi (c'est-à-dire poser un moi pur, antérieur à toute relation) et afin de réinscrire le soi dans notre expérience existentielle effective. Elle opérera une réappropriation philosophique du modèle de l'homme devant Dieu lui permettant principalement de penser un soi se définissant d'abord et avant tout à partir de sa relation à autre chose que soi, à un absolu, à une transcendance ou à une altérité, c'est-à-dire en relation à quelque chose qui échappe radicalement à tout effort de constitution du sujet. Cette voie est explorée notamment, de différentes façons, par les philosophies de Kierkegaard, Buber, Levinas, Marion et Ricœur. Bien que certaines de ces philosophies ne fassent pas usage de la notion de « soi » ou encore ne proposent pas à strictement parler

une « théorie du soi », il nous paraît néanmoins légitime de voir dans leurs analyses de l'existence humaine, du rapport à autrui et du rapport à Dieu, des contributions importantes à la possibilité d'élaborer une conception relationnelle du soi.

À cet égard, la pensée de Kierkegaard constitue une première étape décisive sur la voie d'une conception relationnelle du soi, postérieure aux grandes philosophies modernes du sujet et à l'idéalisme allemand. En effet, sa philosophie de l'existence marque une rupture complète avec la tentation de la philosophie moderne à absolutiser le moi, que cette absolutisation s'appuie sur une conception substantielle ou sur une conception transcendante de l'*ego*. L'œuvre de Kierkegaard nous invite à penser un soi (*selv*) qui se définit radicalement à travers ses relations existentielles, et plus particulièrement à travers son rapport existentiel à Dieu, lequel est un rapport de dépendance. À cet égard, sa démarche s'inscrit dans une parfaite continuité avec l'héritage judéo-chrétien que nous avons décrit, et dont il cherche à montrer toute la pertinence dans le contexte d'une philosophie existentielle.

Cette conception relationnelle du soi est particulièrement manifeste dans *La maladie à la mort* (aussi connu comme le *Traité du désespoir*) de 1849, publié sous le pseudonyme d'Anti-Climacus. Le point de départ de l'ouvrage n'est rien d'autre qu'une définition du soi : « Le soi (*selv*) est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce rapport ; le soi n'est pas le rapport, mais le retour sur lui-même du rapport⁶. » À première vue, cette définition du soi semble simplement inscrire Kierkegaard dans la tradition moderne de la philosophie réflexive, en pensant le soi comme retour sur soi. Mais en réalité, ce à quoi Kierkegaard veut nous amener est beaucoup plus original et en grande partie en rupture avec la tradition. D'abord, comme le rend d'entrée de jeu explicite la suite du texte, le soi qu'il décrit n'est pas que rapport à soi, retour réflexif sur lui-même, mais il est un rapport entre des termes opposés : le fini et l'infini, le temporel et l'éternel, la liberté et la nécessité. Dans le devenir de son existence, le soi est une synthèse entre ces termes, mais il n'existe comme un soi que si « le rapport se rapporte à lui-même⁷ ». Or ici on rencontre deux possibilités : ou bien ce rapport a été posé par lui-même, ou bien ce rapport a été posé par un autre. Dans le premier cas, on rencontre la possibilité d'une autoposition de soi, qui est la voie empruntée par les philosophies modernes du sujet. Mais c'est la voie que refuse d'emprunter Kierkegaard puisqu'il la juge tout simplement illusoire et désespérée. Il nous invite plutôt à envisager la seconde possibilité, celle d'un rapport posé par un autre que soi : « Un tel rapport ainsi dérivé ou posé est le soi de l'homme :

6. Kierkegaard, *Miettes philosophiques* suivi de *Le concept de l'angoisse* et *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990, p. 351 (traduction légèrement modifiée).

7. *Ibid.*, p. 351.

c'est un rapport qui se rapporte à lui-même et, ce faisant, à un autre⁸. » En tant qu'il a été posé par un autre que soi, le rapport à soi implique d'emblée une relation à cet autre. Dans la mesure où le rapport n'est pas posé par le soi lui-même, le soi se trouve dans une situation de dépendance par rapport à celui qui a institué le rapport et, par suite, dans « l'incapacité [...] d'atteindre par ses seules forces à l'équilibre et au repos⁹ ».

Le désespoir habiterait l'homme en raison d'une discordance interne dans le rapport qui se rapporte à lui-même. Tout le travail de *La maladie à la mort* vise précisément à mettre au jour, à travers une série de dialectiques, cette discordance interne au cœur du soi. Elle y est décrite comme déchirement du soi entre le fini et l'infini, entre le possible et la nécessité, ainsi qu'entre le temporel et l'éternel. Puis, Kierkegaard distingue deux formes principales de désespoir : le désespoir-faiblesse, qui consiste à ne pas vouloir être soi, et le désespoir-défi, lié à la volonté d'être soi-même. Mais il ne s'agit pas d'une distinction statique. Dans un mouvement dialectique, Kierkegaard décrit plutôt différents degrés de conscience de soi, qui sont autant d'approfondissements du désespoir passant du refus à la volonté d'être soi. Cette « phénoménologie de la conscience désespérée » débouche sur la figure du « soi infini », à savoir une conscience de soi dans laquelle le soi, qui veut intensément être lui-même, cherche à s'absolutiser :

C'est là le soi que le désespéré veut être en le détachant de tout rapport à un pouvoir qui l'a posé, en l'arrachant à l'idée de l'existence d'un tel pouvoir. À l'aide de cette forme infinie le soi veut désespérément disposer de lui-même, ou, créateur de lui-même, faire de son soi le soi qu'il veut devenir, choisir ce qu'il admettra ou non dans son soi concret. [...] refusant d'endosser son soi, de voir sa tâche dans ce soi qui lui échut, il veut, par la forme infinie, qu'il s'acharne à être, construire lui-même son soi¹⁰.

Cette absolutisation de soi n'est cependant pour Kierkegaard qu'une forme extrême du désespoir. Dans sa volonté d'être radicalement lui-même, le soi n'arrive qu'à hypostasier un soi hypothétique contredisant tout ce qu'il est effectivement : « En ce sens, dans son effort désespéré pour être lui-même, le soi s'enfonce dans son contraire, jusqu'à finir par n'être plus un soi¹¹. » À la figure du moi infini, Kierkegaard oppose donc celle du soi face à la puissance qui l'a posé, autrement dit celle de l'homme devant Dieu : le « soi théologique ». Ce n'est qu'à partir de cette relation à Dieu que deviennent vraiment significantes les notions de péché et de foi. Le pécheur représente la forme la plus désespérée du soi, mais en même temps il est au plus près de la forme la plus haute du soi : celle de l'individu isolé devant Dieu, le soi en face du Christ, qui se confronte au scandale de la foi. Ainsi,

8. *Ibid.*, p. 352 (traduction légèrement modifiée).

9. *Ibid.*, p. 352.

10. *Ibid.*, p. 416 (traduction légèrement modifiée).

11. *Ibid.*, p. 417 (traduction légèrement modifiée).

le soi qui passe à travers l'épreuve du désespoir pour remonter à cet autre qui le pose découvre ultimement, dans la relation à cet autre, la véritable possibilité de sortir du désespoir en affrontant l'injonction à choisir la foi contre le péché. Sortir du désespoir, c'est, pour le soi, assumer pleinement dans la foi sa dimension relationnelle qui relie en permanence son existence à Dieu. Cette figure la plus haute du soi, qui a surmonté le désespoir, est celle où « dans son rapport à lui-même, en voulant être lui-même, le soi plonge à travers sa propre transparence dans la puissance qui l'a posé¹² ». Cela n'est rien d'autre pour l'auteur de *La maladie à la mort* que la définition même de la foi. Ainsi, chez Kierkegaard, la forme la plus haute du soi n'est jamais celle d'un soi absolu, mais celle d'un soi fondamentalement relationnel, un soi dérivé et dépendant par rapport à l'absolu qui l'a posé dans l'existence : celle de l'individu *coram Deo*.

Cette intelligence relationnelle du soi exercera une influence déterminante sur une grande partie de la philosophie postérieure à Kierkegaard, en commençant par celle de Martin Buber. La même volonté de rompre avec les conceptions modernes de la subjectivité pour penser un soi en relation à Dieu se verra clairement mise de l'avant dans son maître-livre *Je et Tu* (*Ich und Du*, 1919). En effet, le point culminant de la pensée de Buber est bien cette idée d'un Je se constituant et se définissant à partir de sa relation au Tu éternel, c'est-à-dire à Dieu ou à l'absolu.

Buber a bien saisi le sens du changement que Kierkegaard cherchait à introduire :

Le “devenir un Individu” de Kierkegaard n'est pas [...] une conception socratique ; ce devenir a pour but non pas la “vraie vie”, mais l'entrée dans une relation. Devenir signifie ici devenir *pour* quelque chose, “pour” dans le sens rigoureux du terme, dans un sens qui transcende absolument le milieu de la personne elle-même : c'est précisément être préparé à une relation dans laquelle on ne peut entrer que comme l'Individu, que comme l'Un — à la relation même pour laquelle l'homme existe¹³.

La pensée de Buber sur la relation Je-Tu s'inscrit dans la continuité de ce geste philosophique. Toutefois, on ne saurait réduire la contribution de Buber à cette conception du Je devant le Tu éternel. L'important ici est que Buber reproche à Kierkegaard d'opposer cette relation à Dieu aux autres relations que le soi entretient avec le monde et avec autrui :

Cette relation est exclusive. Elle est la relation exclusive : et cela signifie, selon Kierkegaard, qu'elle est la relation qui exclut, qui exclut toutes les autres relations ou, plus exactement, qui, en vertu de son unique essentialité, bannit toutes les autres relations dans le domaine de l'inessentialité¹⁴.

12. *Ibid.*, p. 496 (traduction légèrement modifiée).

13. Buber, *La vie en dialogue*, Paris, Aubier Montaigne, 1959, p. 162 (Buber souligne).

14. *Ibid.*, p. 163.

Au contraire, soutient Buber, l'amour du soi pour Dieu est amour de tout ce qu'il a créé: « L'amour exclusif de Dieu ("de *tout* ton cœur") est, *parce que c'est Dieu*, l'amour qui renferme tout, qui est prêt à accueillir et à renfermer tout amour¹⁵. » Nulle exclusion donc des relations au monde et autres personnes, puisque l'amour exclusif de Dieu est en réalité un amour de tout ce qui est par lui. Remarquons, cependant, que Kierkegaard ne semble pas avoir totalement méconnu cette idée, contrairement à ce que suggère Buber¹⁶. En revanche, elle ne connaîtra jamais, sous la plume de Kierkegaard, un développement systématique comparable à celui qu'apportera Buber dans ses travaux. L'apport de Buber est précisément de chercher à montrer le caractère essentiel de ces autres relations que Kierkegaard aurait exclues, ou du moins laissées dans l'ombre. Ainsi écrit-il :

La Création n'est pas un obstacle à franchir sur la voie qui mène à Dieu : elle est ce chemin lui-même. Nous sommes créés tous ensemble et en vue d'une coexistence. Les créatures ont été placées sur mon chemin pour que, créature comme elles et participant à leur existence, je trouve Dieu à travers elles et avec elles¹⁷.

Cet effort pour retrouver l'essentialité des relations au monde et à autrui comme autant de voies menant à la relation à Dieu est au cœur de *Je et Tu*. L'ouvrage trouve son point de départ dans la distinction entre deux formes de relation, la distinction entre les « mots-principes » Je-Tu (*Ich-Du*) et Je-Cela (*Ich-Es*). Il ne s'agit pas ici d'une distinction entre le fait de se rapporter à une personne et celui de se rapporter à une chose. Buber utilise cette distinction pour décrire deux attitudes possibles de l'homme face à la nature, à un être humain ou à des « essences spirituelles » (c'est-à-dire les œuvres de l'esprit). La relation Je-Tu désigne un rapport non objectivant du Je à la présence d'une singularité dans son altérité et dans son intégralité. Ce type de relation renvoie à une réciprocité et à un dialogue entre les termes de la relation. Par opposition, la relation Je-Cela implique ou bien une distance objectivante, séparant radicalement le sujet (Je) de son objet (Cela), ou bien une forme plus instrumentale de rapports où ce qui se présente à nous se voit instrumentalisé. Dans ce contexte, l'homme aborde toute chose soit en qualité d'observateur distant et impartial, soit comme individu poursuivant des visées instrumentales déterminées. La chose ou la personne y est analysée ou utilisée plutôt que rencontrée en elle-même. L'important est, d'une part,

15. *Ibid.*, p. 163-4 (Buber souligne).

16. Sur ce point, voir notamment Nelly Viallaneix, « La notion de *selv* dans *La maladie à la mort* », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 65, 1985, p. 22-23.

17. Buber, *op. cit.*, p. 164. On peut lire également : « Or, le véritable Dieu ne saurait guère être atteint plus brièvement que sur la ligne la plus longue de chaque homme : sur celle entourant tout l'univers qui lui est accessible. Car lui, le véritable Dieu, est le Créateur, et tous les êtres répondent devant lui les uns des autres au sein de sa création, leur coexistence les rendant utilisables à ses desseins de Créateur » (*ibid.*, p. 164).

qu'il n'y a aucun sens, selon Buber, à parler d'un Je en soi, c'est-à-dire d'un Je qui n'entreprendrait pas toujours déjà une relation à un Tu ou à un Cela. Dire « Je », c'est toujours se situer par rapport à un Tu ou à un Cela. D'autre part, les mots-principes Je-Tu et Je-Cela ne sont pas co-originaux. Il convient au contraire d'affirmer que la relation Je-Tu précède et fonde la relation Je-Cela. Cela signifie que toute opposition entre un sujet et un objet, parfaitement séparés et indépendants l'un de l'autre, ne peut s'ériger que sur une relation préalable impliquant un rapport Je-Tu. La principale conséquence de ces deux points est que le soi ne peut d'abord et avant tout se constituer qu'à partir de la relation Je-Tu, que cette relation joue ici un rôle d'*a priori* dans la constitution du soi. Cependant, selon Buber, le cours des choses est tel que cette forme de relation tend constamment à s'effacer pour ne laisser place qu'à des rapports du type Je-Cela. Ce qui tend alors à disparaître, c'est la dimension relationnelle fondamentale, l'entre-deux, l'intervalle, l'espace préalable où le Je prend conscience de lui-même devant la manifestation de l'autre en tant qu'autre. Tout l'effort de pensée de Buber vise précisément à nous rendre attentif à cette dimension ontologique fondamentale, antérieure à toute opposition entre sujet et objet, entre subjectivisme et objectivisme, ou encore entre psychologisme et cosmologisme. En ce sens, la pensée de Buber cherche à formuler ce qu'il convient d'appeler une « ontologie de la relation » suivant le grand principe selon lequel : « Au commencement est la relation¹⁸. »

Cette pensée de la relation trouvera un écho important dans la philosophie de Levinas, qui découvre dans l'œuvre de Buber une source d'inspiration majeure pour son projet phénoménologique. Le principal mérite de Buber est, aux yeux de Levinas, de partir du primat de la relation, c'est-à-dire du caractère originaire et irréductible de la relation Je-Tu, plutôt que du primat de la conscience, comme on l'a fait dans la philosophie moderne à partir de Descartes. Comme l'affirme explicitement Levinas : « C'est certainement l'irréductibilité de la relation "Je-Tu" de la Rencontre, l'irréductibilité de la rencontre à toute relation avec le *déterminable* et l'objectif qui reste le principal apport de Buber à la pensée occidentale¹⁹. » Le bouleversement qu'opère une telle approche est de penser le soi, d'abord et avant tout, dans sa relation à l'altérité d'autrui, et non pas comme un moi antérieur à toute relation. Elle nous invite à penser notre rencontre de l'autre, selon un autre mode que celui privilégié par les philosophies de la conscience ou par la pensée objectivante. Ce faisant, elle reprend de façon radicale le questionnement éthique. Comme l'écrit Levinas :

18. *Ibid.*, p. 18 et p. 25. Sur la portée ontologique de la pensée de Buber, voir Robert E. Wood. *Martin Buber's Ontology. An Analysis of I and Thou*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

19. Levinas, *Hors sujet*, Paris, Le livre de poche, 1997, p. 29 (Levinas souligne). Voir aussi *ibid.*, p. 58.

Toute l'œuvre de Buber est un renouvellement de l'éthique laquelle ne commence ni devant un valoir mythique de quelques valeurs valant comme idées platoniciennes, ni à partir d'une préalable thématization, connaissance et théorie de l'être, aboutissant à la connaissance de soi dont l'éthique serait la conséquence ou l'appendice, ni dans la loi universelle de la Raison. L'éthique commence devant l'extériorité de l'*autre*, devant autrui, et comme nous aimons le dire, devant son visage qui engage ma responsabilité de par son expression humaine laquelle précisément ne peut pas, sans s'altérer, sans se figer, être tenue objectivement à distance²⁰.

C'est ce renouvellement de l'éthique lancé par Buber que Levinas cherche à poursuivre d'un point de vue phénoménologique, qui, pour sa part, cherche à échapper aux présupposés épistémologiques et idéalistes de Husserl et au cadre ontologique de la philosophie heideggérienne.

Cette volonté de prolonger par d'autres moyens l'intuition de Buber est clairement exprimée par Levinas: «Nous pensons que l'œuvre de Buber mérite une continuation dans sa partie la plus valable et la plus nouvelle²¹. » Cependant, Levinas soutient aussi «qu'il ne faut pas s'en tenir à ce formalisme un peu romantique d'un spiritualisme trop vague²² » qui caractérise les écrits de Buber. Pour réaliser cette tâche, il ne suffit pas de simplement recourir à une conceptualité plus rigoureuse ou de fournir des descriptions plus concrètes des phénomènes que ne le proposait Buber. Il faut radicaliser encore plus la démarche. C'est du moins ce que Levinas tente de faire en opérant une séparation plus nette de l'éthique et de l'ontologie, et en reconnaissant un primat à l'éthique. Buber n'aurait pas vu la nécessité d'opérer clairement cette séparation et d'affirmer ce primat de l'éthique: «Le langage de Buber, si fidèle à la nouveauté de la relation avec autrui par rapport au savoir allant à l'être, rompt-il entièrement avec la priorité de l'ontologie? Je-Tu ne se dit-il pas comme une façon d'atteindre l'être? ²³ » L'erreur de Buber serait d'avoir préservé cette dimension ontologique en pensant encore la relation Je-Tu comme un mode d'être, comme une co-présence ou un co-*esse*²⁴. La tâche est donc de repenser la relation Je-Tu dans des termes purement éthiques, libérée de tout langage ontologique. L'œuvre de Levinas est une recherche pour «penser la relation à autrui et l'Infini comme dés-inter-esement dans les deux sens du terme: comme gratuité de la relation, mais aussi comme l'éclipse du problème traditionnel de l'être dans la relation avec Dieu et avec autrui²⁵ ». Ce qu'il faut à tout prix mettre au jour, c'est l'antériorité et l'irréductibilité de la relation éthique par rapport à toute ontologie. C'est poser l'éthique comme philosophie première: au commencement est la relation

20. *Ibid.*, p. 50 (Levinas souligne).

21. *Ibid.*, p. 30.

22. *Ibid.*, p. 30.

23. *Ibid.*, p. 65.

24. Cf. *Ibid.*, p. 36-37.

25. *Ibid.*, p. 65.

éthique. Il faut, par ailleurs, repenser le soi dans sa dimension relationnelle. Du point de vue de la relation éthique, le soi n'est pas d'abord dans des rapports de réciprocité, comme le décrit Buber, mais dans une relation asymétrique face à l'altérité d'autrui. Le point de départ n'est pas l'interpellation que le Je adresse au Tu et qui instaure une réciprocité dialogale entre les deux termes, mais dans l'injonction d'autrui qui rend le soi responsable. Comme l'explique Levinas : « Dans nos propres analyses, l'abord d'autrui n'est pas originellement dans mon interpellation de l'autre homme, mais dans ma responsabilité pour lui. Relation éthique originelle²⁶. » La rencontre du visage d'autrui, comme événement paradigmatique pour l'éthique, place le soi devant une responsabilité illimitée :

Responsabilité pour l'autre homme, que ne conditionnent pas ni ne mesurent des actes libres dont cette responsabilité serait la conséquence. Responsabilité gratuite qui ressemble à celle d'un otage et qui va jusqu'à la substitution à autrui, sans exigence de réciprocité. [...] Ici donc, contrairement au Je-Tu de Buber, pas d'égalité initiale [...]. Inégalité éthique : subordination à autrui, diaconie originelle²⁷.

La figure du soi, qui émerge de la relation éthique originelle, est donc celle d'un soi responsable et coupable, du soi subordonné à autrui, voire otage de l'autre homme. Un soi constitué par l'injonction d'autrui, un soi face à l'altérité et à la transcendance en position de répondant.

La voie ouverte par l'œuvre de Levinas sera empruntée par différents phénoménologues français, en commençant par Jean-Luc Marion²⁸. Elle se caractérise par son opposition au moi pur de la phénoménologie de Husserl et au projet d'une constitution d'autrui à partir de l'*ego* transcendantal. Elle résiste catégoriquement à toute recherche d'un moi pur, d'un « *ego* absolument unique²⁹ », qu'on pourrait trouver comme résidu irréductible de la réduction phénoménologique, une fois suspendu l'ensemble des relations que le moi entretient avec le monde et autrui. Elle refuse systématiquement la voie cartésienne, que prolonge Husserl de façon originale, qui rencontre inévitablement le problème du solipsisme. Au contraire, elle part d'un soi toujours déjà en relation, ou mieux d'un soi qui se voit constitué par ses relations. Ce faisant, la phénoménologie française contemporaine, qui s'inspire de Levinas, renverse le projet husserlien de la constitution transcendantale à partir de l'*ego* pur, en faisant de l'Autre ce qui constitue le soi. L'*alter*

26. *Ibid.*, p. 61.

27. *Ibid.*, p. 61.

28. Cette voie est prolongée de différentes manières par les travaux de Claude Romano sur l'événement et ceux d'Emmanuel Housset sur la dimension relationnelle de la personne. Sur ce point, voir notre article « Au risque de soi : l'événement et la relation », *Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol. XX, no 2, 2012, p. 154-172.

29. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1976, § 71, p. 288.

ego n'est plus pensé à partir de l'*ego* transcendantal, mais le soi à partir de la « contre-intentionnalité » d'autrui.

Ainsi chez Marion, le soi se découvre comme « adonné », comme « interloqué » et comme « témoin », à travers l'interpellation provenant des phénomènes saturés. Le premier soi n'est pas celui de l'*ego* constituant, mais le soi du phénomène en ce qu'il se donne. Ce que Marion récuse de façon radicale, c'est « la prétention de tout *Je* à une fonction transcendante ou — ce qui revient au même — la prétention d'un possible *Je* transcendantal à la fondation dernière de l'expérience des phénomènes³⁰ ». Le soi, dépouillé de sa prétention à être le *Je* transcendantal, à servir en quelque sorte de mesure de toutes choses, doit plutôt se comprendre lui-même comme se recevant à partir de la donation phénoménale. Le soi se présente sous les traits de l'« adonné », qui se définit précisément comme « celui qui se reçoit soi-même de ce qu'il reçoit³¹ ». La figure de l'adonné représente donc un soi qui ne se constitue qu'en relation à des phénomènes qui l'appellent, l'interpellent ou le remettent en question. La particularité de Marion est d'élargir le champ des phénomènes pris en considération par Levinas à l'ensemble des phénomènes saturés. Ainsi, la constitution de soi ne s'élabore pas seulement dans la relation éthique, face au visage d'autrui, mais également devant un événement ou une œuvre d'art. Face à n'importe quel phénomène saturé, le soi se voit réduit au rang d'« interloqué ». Comme l'explique Marion dans *Étant donné*³², l'interloqué est précisément celui qui se voit constitué par un appel, celui qui se reçoit d'un événement d'interpellation : « *Je me* reçois de l'appel qui me donne à moi-même, avant de me donner quoi que ce soit³³. » Cela signifie d'abord que, contrairement au sujet transcendantal, l'interloqué ne s'appuie sur aucune autoposition, mais se voit au contraire convoqué par ce qui se donne. L'adonné ne surgit comme individualité qu'à partir d'une relation d'interpellation plus originaire que toute autarcie. Par ailleurs, l'interloqué est celui qui est « sur-pris » par le phénomène saturé, c'est-à-dire qu'il est pris par l'excès du phénomène qui contredit toute visée intentionnelle, qu'il tombe en quelque sorte sous son emprise. Enfin, l'interloqué reçoit du fait de cet appel une « facticité indéniable ». La première parole n'est jamais la sienne, mais toujours déjà une parole qui lui a été adressée avant même qu'il ne fût en mesure de prendre la parole. L'interloqué est donc celui qui, surpris par un phénomène, se voit convoqué par un appel qui lui confère une facticité indéniable. Ainsi, l'« adonné », ou l'« interloqué », se voit constitué par ce qui l'excède, il se voit dépassé par une phénoménalité qu'il n'arrive pas à dominer. Face à cette phénoménalité, le soi se

30. Marion, *De surcroît*, Paris, PUF, Perspectives critiques, 2001, p. 54 (Marion souligne).

31. *Ibid.*, p. 54.

32. Cf. Marion, *Étant donné*, Paris, PUF, Épiméthée, 1998, p. 369-373.

33. *Ibid.*, p. 371 (Marion souligne).

retrouve en position de témoin. La figure du témoin est, chez Marion, tout le contraire du sujet transcendantal de la métaphysique moderne. Elle désigne précisément « une subjectivité dépouillée des caractères qui lui donnaient un rang transcendantal³⁴ ». À l'instar de l'« adonné » et de l'« interloqué », le témoin se voit constitué par une phénoménalité qu'il n'arrive pas à dominer et par rapport auquel il est toujours en retard. Sa particularité est de se tenir dans une tension entre la saturation phénoménale et son effort pour rendre compte des phénomènes :

Le témoin tient son rôle dans l'intervalle entre, d'une part, l'excès indiscutable et incontestable de l'intuition vécue et, de l'autre, le manque jamais compensable des concepts qui rendraient cette expérience objective, autrement dit en feraient l'expérience d'un objet. Le témoin qui sait ce qu'il a vu, et qu'il l'a vu, ne le comprend pourtant pas par un ou des concepts adéquats, aussi subit-il une affection de l'événement et reste-t-il à jamais en retard sur lui. Jamais il ne le [re]constituera³⁵.

Comme l'« adonné » et l'« interloqué », le témoin est une figure du soi dont le projet transcendantal de constitution est condamné à l'échec. Le témoin vient toujours dans un second temps : il n'apparaît en qualité de témoin que par rapport à quelque chose qui le précède. Plus radicalement, l'« adonné », l'« interloqué » et le « témoin » sont, chez Marion, trois façons de penser le soi en contradiction avec tout effort ou toute tentation d'absolutisation du soi.

IV. Les trois déterminations fondamentales du soi

La conception relationnelle du soi qui se développe à travers les travaux de Kierkegaard, Buber, Levinas et Marion, permet de s'opposer efficacement à toute absolutisation du soi. En revanche, c'est une autre question de savoir si ces philosophies offrent une conception *satisfaisante* du soi. Selon nous, une conception purement relationnelle du soi, suivant le modèle théologique de l'homme devant Dieu, ne permet pas de rendre pleinement compte de l'ensemble des déterminations fondamentales du soi. En effet, une telle approche n'offre encore qu'une vision trop unilatérale du soi qui, dans son renversement des idéaux de la modernité, tend à absolutiser l'autre terme de la relation aux dépens du soi qui semble alors s'épuiser dans sa fonction de simple répondant. Ce faisant, elle n'est pas en mesure de reconnaître une consistance propre au soi. Pour arriver à cette fin, il faudrait, d'une part, oser sortir de la relation dyadique du soi et de l'autre, pour penser le soi du point de vue de ses appartenances. Il faudrait, d'autre part, cesser de mettre presque exclusivement l'accent sur la dimension passive du soi, et insister

34. *Ibid.*, p. 302.

35. Marion, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, « Philosophie et Théologie », 2005, p. 180. Sur la figure du témoin, voir *Étant donné*, *op. cit.*, p. 302-305.

davantage sur sa dimension active qui se manifeste dans ses différentes capacités. Ainsi, notre thèse est que, pour développer une conception adéquate du soi, une conception susceptible de lui reconnaître une teneur propre, la dimension relationnelle doit inévitablement se voir articulée avec les notions d'appartenance et de capacité. Les notions de relation, d'appartenance et de capacité désignent trois déterminations fondamentales du soi. Cela signifie que *le soi se constitue et se définit essentiellement à travers ses relations, ses appartenances et ses capacités*. Pour développer une telle conception du soi, l'œuvre de Ricœur constitue assurément un modèle à suivre puisqu'elle a largement contribué à la thématisation et à la reconnaissance de l'importance de chacune de ces déterminations fondamentales.

La dimension relationnelle du soi apparaît très clairement chez Ricœur à travers la figure du soi mandaté (*responsive self*), soit cette idée d'un soi qui se voit interpellé dans sa conscience (*Gewissen*) à travers les Écritures. Il s'agit, à l'instar du modèle de l'homme devant Dieu, d'un soi qui répond à un appel venant de quelque chose qui le dépasse, à une parole qui le précède. Cette figure du soi apparaît dans « Le soi "mandaté" ». À l'école des récits de vocation prophétique³⁶ » (1986) qui forme la dixième conférence du cycle des *Gifford Lectures* (Édimbourg, 1985-86) à partir duquel s'est constitué *Soi-même comme un autre*. Rappelons toutefois que ce texte a finalement été retranché de *Soi-même comme un autre*, puisque directement lié à des questions religieuses, mais a été publié de façon séparée dans le recueil posthume *Amour et justice*. Ricœur s'y risque notamment à une interprétation théologique de la conscience qui croise celle proposée par Gerhard Ebeling³⁷. La conscience est alors décrite comme « l'organe de la réception du kérygme³⁸ », c'est-à-dire le lieu où l'interpellation religieuse est susceptible de résonner et d'être écoutée. Reprenant les analyses théologiques d'Ebeling, Ricœur note que leur apport le plus intéressant est de situer le phénomène de la conscience dans un cadre relationnel triadique : « Dans la conscience, le souci de soi, l'attention au monde, l'écoute de Dieu, s'entrecroisent³⁹ ». Dans la perspective d'Ebeling, la conscience entretient en effet une triple relation à soi (*coram seipso*), au monde (*coram mundo*) et à Dieu (*coram Deo*). Or, le « soi mandaté » dont parle Ricœur est précisément un tel être de relation, mais qui ne répond à l'appel qu'à partir d'une interprétation critique des Écritures. La dimension relationnelle du soi ne se limite cependant pas à la figure du soi mandaté. Comme l'affirme Ricœur lui-même : « Ce terme de soi mandaté laisse la place à une certaine congruence avec le soi

36. Cf. P. Ricœur. « Le soi "mandaté" ». À l'école des récits de vocation prophétique » in P. Ricœur. *Amour et justice*, Paris, Seuil, Points, 2008, p. 77-110.

37. Cf. G. Ebeling. « *Theologische Erwägungen über das Gewissen* », in G. Ebeling. *Wort und Glaube*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1962, p. 429-446.

38. P. Ricoeur. *op. cit.*, 2008, p. 94.

39. *Ibid.*, p. 96.

décrit dans notre herméneutique du je suis, lequel, dans ses grandes lignes, était déjà un soi en relation et, à ce titre, un soi en position de répondant⁴⁰. » Le soi herméneutique est en effet un soi décentré, qui ne se comprend lui-même qu'en relation à autre chose que soi, en commençant par les symboles, les mythes, les œuvres de la littérature universelle, les Écritures, les œuvres d'art, etc. Mais c'est aussi et surtout, comme le révèle *Soi-même comme un autre*, un soi se constituant et se définissant fondamentalement à travers un ensemble de relations : relations de promesse, relations éthiques et morales, relations à l'altérité, etc.⁴¹

L'intérêt de l'œuvre de Ricœur est que cette dimension relationnelle ne s'y trouve jamais absolutisée, mais se voit maintenue en équilibre avec la dimension des appartenances et celle des capacités. S'inspirant grandement des travaux de Heidegger et de Gadamer, Ricœur fera des appartenances une détermination appelée à jouer un rôle fondamental dans la constitution et la définition d'un soi herméneutique. Une caractéristique centrale de la tradition herméneutique est d'avoir proposé une importante réflexion sur l'appartenance sous ses différentes formes : appartenance à l'être, au langage, à l'histoire, à des traditions, à des communautés ou des groupes, etc. Chez Ricœur, ces différentes appartenances font l'objet de développements attentifs, principalement dans *Du texte à l'action*, ainsi que dans le troisième tome de *Temps et récit*. Dans ces textes, Ricœur insiste d'abord et avant tout sur le fait que l'appartenance à une époque particulière de l'histoire, à certaines communautés linguistiques et culturelles et à différentes traditions, aura un impact déterminant sur le soi, en lui conférant une teneur propre, c'est-à-dire en faisant de lui, en grande partie, l'être qu'il est. Il importe cependant de voir que ces différentes appartenances ne viennent jamais simplement s'abattre sur le soi comme un ensemble de déterminismes qu'il serait condamné à subir péniblement. Sans jamais arriver à une parfaite transparence à soi, le soi peut développer une conscience finie de l'impact de ces différentes appartenances sur son être. Plus encore, ces diverses appartenances contribuent en grande partie à rendre possible le fait d'être soi. Un soi sans langue, sans communauté, sans tradition, qui n'occuperait pas une place dans l'histoire, etc., n'est en réalité qu'une pure abstraction, un soi vidé de toutes ses déterminations. Pour mieux saisir le sens du phénomène d'appartenance, il convient de l'éclairer à partir des notions phénoménologiques de situation et d'horizon. Toute appartenance représente une place occupée par le soi, forme un sol sur lequel il peut s'appuyer. Ainsi, toute appartenance contribue à la constitution de ce que Charles Taylor appelle un « soi situé » (*a situated self*). Le soi herméneutique est toujours déjà un

40. *Ibid.*, p. 78.

41. Sur cette dimension relationnelle du soi, voir notre article « Quelle sorte d'être est le soi ? Les implications ontologique d'une herméneutique du soi », *Études ricœuriennes*, vol. 1, no 1, 2010, p. 34-44.

soi en situation, un soi positionné. Mais toute situation s'accompagne d'un horizon plus vaste susceptible d'être déplacé, un horizon qui indique à la fois une limitation liée à notre situation et une ouverture vers d'autres horizons possibles. C'est ce rapport entre situation et horizon que Ricœur décrit dans sa réflexion herméneutique sur notre appartenance à l'histoire et la possibilité d'une conscience historique dans le troisième tome de *Temps et récit*. Comme il l'explique alors dans ce contexte: « Nous nous trouvons dans une situation; de ce point de vue, toute perspective ouvre sur un horizon vaste mais limité. Mais, si la situation nous limite, l'horizon s'offre à être dépassé sans jamais être inclus⁴². »

Enfin, l'œuvre de Ricœur offre une importante phénoménologie herméneutique de l'homme capable insistant sur les capacités du soi à parler, à comprendre, à interpréter, à agir, à se raconter, à se reconnaître responsable, à se souvenir, etc. Dans cette perspective, le soi y est d'abord et avant tout défini comme un être de capacités. Plus précisément, la notion d'homme capable sert à désigner un « soi se reconnaissant dans ses capacités⁴³ », à travers le phénomène de l'attestation de soi. Comme l'explique Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance*, son intention est d'offrir un prolongement à l'analyse aristotélicienne de l'action dans le cadre d'une philosophie réflexive d'allégeance herméneutique:

La suite des figures les plus remarquables du “je peux” constitue à mes yeux l'épine dorsale d'une analyse réflexive, où le “je peux”, considéré dans la variété de ses emplois, donnerait sa plus grande amplitude à l'idée d'action une première fois thématisée par les Grecs⁴⁴.

Le principal intérêt de ces analyses est d'offrir un précieux contrepoids au privilège quasi-exclusif de la passivité dans des phénoménologies comme celles de Levinas et de Marion. Pour rendre compte du soi, il est absolument impératif de décrire la dimension active de son être, c'est-à-dire la possibilité qu'il a de mobiliser ses différentes capacités en vue d'une fin. De fait, par-delà la dimension du subir ou du pâtir, le soi se caractérise de façon essentielle non seulement par son aptitude à réagir, mais par celle à agir et à faire, en d'autres termes à prendre des initiatives, à poursuivre des fins et à faire arriver des choses. C'est que le soi ne se laisse jamais réduire à n'être qu'un simple adonné, interloqué, témoin ou otage, mais qu'il est toujours aussi un être agissant au sens insigne du terme, c'est-à-dire que l'être qu'il est se définit en grande partie par ses actions et ses engagements. La phénoménologie herméneutique du « je peux », déployée par Ricœur à partir de *Soi-même comme un autre*, nous invite précisément à penser l'agir comme un mode d'être fondamental du soi.

42. P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, Paris, Seuil, Points (1985), 1991, p. 398.

43. P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 144.

44. *Ibid.*, p. 139.

Jusqu'ici, nous avons examiné les notions de relations, d'appartenances et de capacités de façon isolée. Il convient maintenant d'exposer brièvement comment ces trois déterminations fondamentales du soi s'articulent entre elles pour constituer et définir le soi. Il s'agit, plus précisément, d'établir comment les relations s'articulent aux appartenances et aux capacités, comment les appartenances se rapportent aux relations et aux capacités, puis comment les capacités se lient aux relations et aux appartenances.

La plupart de ces articulations comportent une ambivalence. Ainsi, les relations constituent aussi bien l'espace commun ou intersubjectif de nos appartenances qu'une possible source de remise en question de celles-ci. En effet, le soi n'est jamais seul à appartenir à une tradition, à une communauté, à l'histoire, etc. Toute appartenance est en réalité co-appartenance. Dans ses différentes appartenances, le soi partage une même condition avec ses contemporains, il a été précédé par des gens qui ont vécu avant lui, et il aura des successeurs. À travers les différentes relations qu'il entretient, le soi peut se sentir interpellé par autrui, par une Transcendance ou par un phénomène saturé et, par suite, être poussé à faire un effort de distanciation par rapport à ses appartenances, à revoir ou changer certaines de ses appartenances (ex : appartenances politiques, religieuses, associatives, etc.). En retour, il ne fait aucun doute que les appartenances les plus fondamentales fournissent un sol préalable ou un contexte aux relations entretenues par le soi. C'est toujours sur le fond de ses appartenances préalables que le soi se rapporte à autrui, fait des rencontres, entre en relation ou se sent interpellé.

De façon analogue, les relations sont ambivalentes par rapport aux capacités du soi. La prise en considération de la dimension relationnelle du soi dans une réflexion sur les capacités évite de poser un soi qui d'entrée de jeu disposerait pleinement de toutes ses capacités, avant tout rapport à autrui. Au contraire, avant toute relation, les capacités du soi ne peuvent se présenter au mieux que comme de simples prédispositions. Ce n'est qu'à travers un certain nombre de relations (ex : relations familiales, sociales, etc.) qu'elles sont susceptibles de s'acquérir, se développer et s'épanouir. Cependant, il est tout aussi vrai que certaines formes de relation peuvent nuire à ce développement (ex : mépris, oppression, asservissement, etc.). Mais toute relation fait appel, de la part du soi, à un certain nombre de capacités, aussi minimales soient-elles. Sans l'intervention de ses capacités à comprendre, à interpréter, à parler, à agir, etc., le soi ne serait absolument pas en mesure de répondre aux interpellations et aux injonctions qu'il reçoit. En somme, si le développement des capacités du soi fait nécessairement intervenir une dimension relationnelle, en retour, toute relation à autrui (ou à soi) fait appel aux capacités du soi.

Enfin, ces capacités ne se déploient pas seulement à travers des interactions, mais à partir des appartenances du soi. Le soi ne peut se raconter que depuis son appartenance à une communauté linguistique. De même, il ne peut développer une conscience historique qu'à partir de sa propre insertion

dans le travail de l'histoire et de son appartenance à des traditions. Tout en rendant possible le développement des capacités, les différentes appartenances sont aussi une source de limitations : dans la mesure où il se trouve en quelque sorte toujours en retard sur ses appartenances les plus fondamentales, le soi ne peut jamais pleinement percevoir la façon dont elles déterminent l'exercice de ses capacités. Pour le dire autrement, il n'y a pas de distanciation absolue permettant au soi d'être parfaitement transparent à soi par rapport à ses appartenances. Néanmoins, la capacité de dire suppose toujours la capacité de dire autrement. La capacité de raconter, celle de raconter différemment. La capacité de comprendre et de répondre à une question est intimement liée à celle de questionner en retour. Par le fait même, toutes les capacités du soi renferment la possibilité d'introduire un écart, de provoquer une distanciation, de dire, de faire ou de penser autrement. De par les capacités dont il dispose, le soi est donc susceptible de repenser ou de remettre en question ses appartenances. Et pour la même raison, il peut également confirmer leur bien fondé et s'engager en leur faveur.

V. Conclusion

La conception relationnelle du soi qui se développe à partir d'une réappropriation philosophique de la tradition judéo-chrétienne permet de formuler une opposition systématique à toute absolutisation du soi, c'est-à-dire à toute autoposition de soi antérieure à toute relation. Mais cette intelligence du soi, dont nous avons retracé l'émergence dans les œuvres de Kierkegaard, Buber, Levinas et Marion, reste insatisfaisante si elle ne fait qu'absolutiser l'autre terme de la relation aux dépens du soi. En effet, pareil geste échoue à reconnaître une véritable consistance ou teneur propre au soi. C'est pour éviter un tel écueil que nous nous sommes tourné vers l'œuvre de Ricœur, où on trouve les avancées les plus significatives vers une conception plus équilibrée du soi. Ainsi, il nous est apparu que seule une conception qui sait articuler la dimension relationnelle du soi à ses appartenances et à ses capacités est susceptible de proposer une conception adéquate, évitant aussi bien d'absolutiser le soi que de l'assujettir ou de le dissoudre complètement.

Linéaments d'une phénoménologie des passions chez Ricoeur

Jean-Sébastien Hardy

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027221ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027221ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hardy, J.-S. (2014). Linéaments d'une phénoménologie des passions chez Ricoeur. *Philosophiques*, 41 (2), 313–332. <https://doi.org/10.7202/1027221ar>

Résumé de l'article

Cet article se donne pour tâche de reconstruire le projet d'une phénoménologie des passions formulé par Ricoeur au début des années 50, projet pourtant délaissé ensuite. Après avoir explicité les motifs de cet abandon en les rapportant à la position du jeune Ricoeur face à la phénoménologie husserlienne, nous chercherons à montrer que ce dernier fournit néanmoins une définition proprement phénoménologique de l'affectivité passionnelle, qui ressaisit les passions selon leur intentionnalité spécifique et leur renvoi systématique à des passions originaires. Sur cette base, il s'agira enfin de mettre en lumière la relecture ricoeurienne de l'anthropologie kantienne des passions, qui culmine dans la thèse d'une fonction constituante des passions fondamentales (avoir, pouvoir et valoir) dans le rapport au monde vécu.

Linéaments d'une phénoménologie des passions chez Ricœur

JEAN-SÉBASTIEN HARDY

Université-Laval/Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

jean-sebastien.hardy@hotmail.com

RÉSUMÉ. — Cet article se donne pour tâche de reconstruire le projet d'une phénoménologie des passions formulé par Ricœur au début des années 50, projet pourtant délaissé ensuite. Après avoir explicité les motifs de cet abandon en les rapportant à la position du jeune Ricœur face à la phénoménologie husserlienne, nous chercherons à montrer que ce dernier fournit néanmoins une définition proprement phénoménologique de l'affectivité passionnelle, qui ressaïsait les passions selon leur intentionnalité spécifique et leur renvoi systématique à des passions originaires. Sur cette base, il s'agira enfin de mettre en lumière la relecture ricœurienne de l'anthropologie kantienne des passions, qui culmine dans la thèse d'une fonction constituante des passions fondamentales (avoir, pouvoir et valoir) dans le rapport au monde vécu.

ABSTRACT. — The aim of this paper is to reconstitute Ricœur's early project of a phenomenology of the passions. After having examined the motives which led Ricœur to leave this project behind, we will try to show that Ricœur nonetheless sketched out a rigorously phenomenological conception of the world of passions, by describing their specific intentionality as well as their systematic reference to the three fundamental passions of possession, power and honor. On this basis, the last scope of this paper will be to shed light on Ricœur's account of Kant's anthropology of passion, which leads to the idea that the fundamental passions are involved in the subjective and intersubjective constitution of the lifeworld.

L'interprétation ontologique fondamentale de l'affectif en général n'a pratiquement pas pu faire un pas en avant significatif depuis Aristote¹.

L'histoire de la philosophie est le plus souvent conçue comme étant celle des doctrines philosophiques. Il y aurait pourtant lieu de considérer avec autant d'égards l'histoire de l'*architectonique* de la philosophie, c'est-à-dire celle de la mise en ordre et de la forme d'exposition (dialogue, traité, essai, etc.) auxquelles sont assignées les différentes *matières* directrices et annexes de la pensée philosophique. Jusqu'au siècle dernier, une pensée philosophique digne de ce nom ne pouvait manquer de donner lieu à une philosophie du droit, à une philosophie de l'histoire ainsi qu'à une esthétique, et l'idée d'une philosophie de la nature n'entraînait pas — jusqu'à l'*Opus posthumum* de Kant du moins — le sourire retenu d'une dérision faussement secrète. Parmi

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, p. 139.

ces traditions déchues du système et de l'écriture de la philosophie, qui chacune à sa façon « redonnait prix aux choses » selon une expression de Montaigne, celle des traités des passions est des plus notoires tant un tel objet paraît aujourd'hui étranger au déploiement authentique et rigoureux de la méditation philosophique. Qu'on en prenne pour exemple la *Rhétorique* d'Aristote, le *Traité des passions de l'âme* de Descartes, l'*Éthique* de Spinoza ou encore l'*Anthropologie* de Kant, l'analyse de l'affectivité passionnelle semble pourtant avoir de tout temps constitué un moment essentiel et vivant de l'invention philosophique.

Il serait présomptueux et inconvenant de chercher à rendre raison en quelques lignes de la désuétude de la théorie des passions au regard de la philosophie contemporaine. Il faudrait alors semble-t-il mettre avant tout en lumière le fait que c'est la psychologie philosophique elle-même — qui inscrivait la réflexion sur les passions en continuité avec la philosophie pratique et même avec la théorie de la connaissance (rhétorique ou didactique) — qui s'est trouvée dépaycée et finalement dissoute dans l'idée moderne et physicienne de la méthode. Et pourtant, même la psychophysique cartésienne des passions parvenait encore à nommer et à décrire — certes en partie dans la langue de la scolastique chrétienne, mais néanmoins *dans la chose même* — certaines des structures insignes des passions qui sont toujours intimement nôtres.

Dans ce contexte, il aurait été légitime d'attendre que la phénoménologie, en vertu de sa révolution anti-copernicienne et du mot d'ordre d'un retour aux choses mêmes, se ressaisisse de cette sphère originale et originaire de l'expérience humaine qu'est la vie passionnelle. Heidegger affirmait en ce sens dans *Être et temps* que « c'est un mérite de la recherche phénoménologique que d'avoir procuré une vue plus dégagée sur ces phénomènes [que sont les affects et sentiments]² », et Sartre s'enthousiasmait dans les années trente de ce que la percée de la philosophie husserlienne « a fait la place nette pour un nouveau traité des passions³ ». Il est toutefois à première vue difficile de trouver dans la phénoménologie husserlienne une réanimation de la *psychologia rationalis*, dont le sens et le contenu ont été perdus au XIX^e siècle avec le tournant empiriste et expérimental de la psychologie. En effet, la phénoménologie de Husserl contribuera à sa façon elle-même à la critique du concept traditionnel de *psychè*, non seulement selon sa substantialité, mais aussi selon ses déterminations innées, caractérielles, affectives, pathologiques, etc. S'il est besoin de le rappeler, la conscience que découvre l'hypothèse méthodique de la destruction du monde aux paragraphes 49 et 54 des *Idées directrices* est bel et bien une « conscience sans âme ». Plus spécifiquement toutefois, non seulement ne trouvera-t-on aucune mention de

2. *Ibid.*, p. 139.

3. Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*. 1938-1966, Paris, Gallimard, 1990, p. 12.

l'affectivité dans le cours sur la *Psychologie phénoménologique* de Husserl⁴, mais, dès 1901, il était clair pour Husserl, fidèle en cela à Brentano, que les vécus affectifs, en tant qu'actes fondés sur des actes de représentation sous-jacents (perception, souvenir, jugement, etc.), désignent une couche de la vie du moi qui n'est pas à elle seule et en elle-même originaire⁵.

Avec Scheler, Heidegger et Henry, la phénoménologie post-husserlienne aura certes repris à charge le projet d'une conceptualisation proprement philosophique de la vie affective. Il faut toutefois dire de façon générale qu'il ne se trouve pas de *traité* phénoménologique des passions dans les contributions pourtant essentielles de ces auteurs. La vie proprement passionnelle n'y est jamais considérée comme un objet propre et autonome, saisi selon ses divisions internes et structurantes⁶. Plus fondamentalement, le concept de passion doit d'entrée de jeu apparaître comme étant tout à fait irréductible au *Gefühl* schelerien, à la *Stimmung* heideggérienne ainsi qu'à l'auto-affectivité henryenne⁷ : *passions et affects relèvent de deux ordres distincts de l'affectivité*, comme l'a établi pour une première fois de façon nette l'anthropologie kantienne de la faculté de désirer⁸. Outre leur caractère foncièrement *intentionnel*, les passions (jalousie, avarice, orgueil, etc.) peuvent être distinguées de façon liminaire des affects (joie, colère, peur, etc.) par une certaine *durabilité* spécifique, par le fait qu'elles ne sont ni nécessairement ni proprement *senties* et enfin par leur *caractère de projet*⁹. La passion semble en cela être triplement irréductible à la conception henryenne de l'immanence pure de l'affectivité et échapper au moins en partie à l'analytique heideggérienne des dispositions inauthentiques du *Dasein* en sa quotidienneté¹⁰.

4. Si Husserl procède à une reprise critique de la psychologie physiologique des kinesi-thèses dans le cadre de sa phénoménologie de la perception (voir *Chose et espace. Leçons de* 1907, Paris, PUF, 1989), il ne conservera de la psychologie de l'affectivité que les concepts d'instinct et de pulsion, sans toutefois jamais les soumettre à une critique systématique, à moins d'interpréter le concept d'*Erfüllung* dans l'optique de la satisfaction d'un désir.

5. « Des intentions affectives ont pour base des intentions de représentations ou de jugements, etc. » (Edmund Husserl, *Recherches logiques*, tome 2, deuxième partie, Cinquième recherche [1901], trad. de R. Schérer et al., Paris, PUF, 1969, p. 169).

6. Heidegger remarque ainsi dans *Être et temps* qu'« au sein de la problématique de cette recherche, il n'est pas possible d'interpréter les divers modes de l'affection et les connexions de dérivation qui les relient » (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 138).

7. Voir le paragraphe sur les « Éléments d'une stratification de la vie émotionnelle » dans Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs...* [1916], Paris, Gallimard, 1955, p. 337-351.

8. Voir § 73-74 dans Emmanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad. d'A. Renaut, Paris, Flammarion, 1993.

9. À cet égard, Kant disait d'ailleurs qu'elle est pour le sujet une « maxime d'action » prescrite à la faculté de désirer par l'inclination (*Neigung*) et qu'en cela elle a un « vernis de raison ». Voir E. Kant, *Anthropologie*, p. 237 et 242.

10. Quant à savoir si la phénoménologie du christianisme primitif (GA 60/1) et l'interprétation de la *Rhétorique* (GA 18) menées par Heidegger seraient à même de contribuer de façon essentielle à une phénoménologie des passions, notamment grâce à la « destruction » de

Il persisterait néanmoins une exception à cette proposition générale qui voudrait que la phénoménologie n'ait pas su livrer d'élucidation fondamentale et systématique de la vie passionnelle, ni même énoncer le programme explicite d'une phénoménologie des passions. En effet, les réflexions que mène Ricœur dans et autour des deux premiers volets de sa *Philosophie de la volonté* tracent de façon claire les contours d'une *phénoménologie de l'affectivité passionnelle*, en jetant du reste un premier éclairage sur ses données et problèmes fondamentaux. L'expression même de « phénoménologie des passions » apparaît en toutes lettres dans une communication de 1951 intitulée « Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté », dans laquelle Ricœur revient de façon synthétique sur le projet global initié par sa thèse sur le volontaire et l'involontaire publiée l'année précédente¹¹. Le mouvement qui anime et unifie les différents jalons de sa philosophie de la volonté est alors présenté comme celui du passage d'une phénoménologie de la volonté pure (qui correspond au premier tome de la trilogie) à une phénoménologie dite « ontologique », c'est-à-dire consacrée au moment négatif de la volonté (qui correspond aux deuxième et troisième tomes). En d'autres termes, en raison de la grandeur et de la misère de la liberté humaine, une analyse du sujet *faillible* et éventuellement *coupable* doit succéder à l'analyse initiale et préalable du sujet purement *capable*: « l'exégèse de ce moment négatif consiste pour une bonne part dans une phénoménologie des passions¹² ».

Une dizaine d'années s'écoule pourtant entre les deux versants de la *Philosophie de la volonté*, si bien que cette deuxième partie annoncée ne verra finalement jamais le jour *en tant que telle*: à la *phénoménologie des passions promise se sera substituée une « herméneutique des passions »*¹³. Le lecteur avisé retrouvera néanmoins sans difficulté, tant dans le quatrième chapitre de *L'homme faillible* que dans certains textes ultérieurs (notamment dans un article de 1959 intitulé « Le sentiment »), des indications précieuses en vue de l'édification d'une théorie résolument phénoménologique des passions. Avant de dégager et de regrouper les linéaments problématiques et positifs de la phénoménologie ricœurienne des passions, il importe toutefois de relever et de questionner les motifs qui conduisent Ricœur à renoncer à son projet inédit et prometteur.

la préconception psychologisante et anthropologisante de l'affectivité, et ce, en vue d'une compréhension ontologique de cette dernière, la question doit d'abord demeurer ouverte. Voir Christian Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther: les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, Paris, PUF, 2005 et Theodore T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 286-301.

11. Paul Ricœur, « Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté », *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 80.

12. *Ibid.*, p. 80.

13. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté, 2. Finitude et culpabilité*, Paris, Points, 2009, p. 182 (désormais PV 2).

Les motifs de l'abandon du projet ricœurien d'une phénoménologie des passions

Au cours de la maturation et de la rédaction de sa philosophie des volontés libre et serve (*unfreie Willen*), Ricœur d'abord reporte, et ensuite délaisse l'idée d'une phénoménologie des passions. Il justifie sur plus d'une vingtaine de pages — réparties entre l'introduction générale du premier tome (intitulée « Questions de méthode ») et l'avant-propos du deuxième — l'impossibilité d'explicitier les passions au moyen d'une description phénoménologique directe, pure, et surtout transcendante¹⁴.

Ricœur est au départ pourtant loin de remettre en cause la méthode phénoménologique dans son ensemble. Sa thèse sur *Le volontaire et l'involontaire* — rédigée en 1948 et parue deux ans plus tard, au même moment que sa traduction du premier tome des *Idées directrices* — est présentée comme une tentative de description eidétique des structures du vouloir — décision, motivation, consentement, pouvoir, motion, etc.¹⁵. Ricœur s'y revendique d'une phénoménologie nettement plus husserlienne qu'herméneutique, mobilisant fréquemment et en divers contextes les gestes de la réduction phénoménologique, de l'analyse intentionnelle, de la variation imaginative¹⁶, et plus généralement de la description des essences.

Or l'« eidétique phénoménologique » des « structures fondamentales du volontaire et de l'involontaire » ne peut, selon Ricœur, avoir de validité que pour un vouloir conçu préalablement comme étant lui-même *pur*, c'est-à-dire conçu avant ou en deçà¹⁷ de sa contamination et de sa complication par l'incarnation, la faute et la transcendance, qui se révéleront comme autant de déterminations de la « situation fondamentale » de l'homme. Au même moment, Ricœur affirmera pourtant que les passions que sont « l'ambition, la haine, etc. *sont la volonté même*, [certes] sous sa forme aliénée¹⁸ » et non sous sa forme pure, ou *innocente*. Ricœur défend par conséquent de façon patiente, mais par moments embarrassée, la thèse selon laquelle la vie

14. Le sens et la légitimité de ce procédé d'abstraction a constitué un foyer privilégié de la réception de la philosophie de la volonté de Ricœur. Voir à cet effet : Frans R. Vansina, « La problématique énochale chez P. Ricœur et l'existentialisme », *Revue philosophique de Louvain*, 70/8, 1972, p. 587-619.

15. Voir P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 1. *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Points, 2009, p. 20-25 (désormais PV 1). Ricœur confiera d'ailleurs plus tard qu'il concevait ce travail comme un prolongement de la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty pour ce qui est de la volonté et de l'agir. Voir P. Ricœur, « Herméneutique et symbolisme », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 18.

16. Voir notamment PV 2, p. 159 et 164.

17. Comme nous le verrons, Ricœur n'est pas tout à fait au clair avec le statut opératoire, fictif, ou généalogique que revêt l'exemple initial d'une volonté pure, avec tout *l'imaginaire de l'innocence* qui s'y trouve impliqué.

18. PV 1, p. 39 et 41. Italique ajouté par l'auteur.

passionnelle s'excepterait du champ de la méthode et même du voir phénoménologiques.

Cette abstraction ou « mise entre parenthèses » (expression que Ricœur prend alors en un sens non technique) des passions et de la faute dans la description initiale de la volonté, annoncée par Ricœur dès la toute première page du *Volontaire et de l'involontaire*, nous livre en réalité deux indices significatifs, l'un quant à la *précompréhension* de la passion qui s'y joue, l'autre quant à la *position du jeune Ricœur face à la méthode phénoménologique*.

L'abstraction des passions de l'analyse de la volonté pure nous enseigne d'abord quelque chose au sujet du *pré-concept* ricœurien de la passion, c'est-à-dire des déterminations traditionnelles de la passion que Ricœur admet *avant toute analyse*, et qu'il sera par la suite conduit à défendre ou à réviser. Bien que Ricœur exprime ses réserves quant à l'approche traditionnellement *moraliste* (tant au sens philosophique que littéraire) des passions¹⁹, il continue néanmoins à concevoir celles-ci, selon son propre aveu, du point de vue de ce qu'il appelle le « pathétique de la misère ». La passion concernerait l'homme dans la finitude de son vouloir, toujours guetté par la possibilité existentielle d'une *perversion*. Contre le « préjugé logiciste de Husserl », dont la philosophie n'aurait « jamais pris au sérieux mon *existence* comme corps²⁰ » — Ricœur introduit pourtant en France en 1952 les *Idées II*!²¹ —, le domaine des passions échapperait notamment de la sorte à la discursivité primordiale du vécu :

Nous ferons toujours abstraction ici de ce brouillage des passions; nous nous sommes déjà expliqué sur cette méthode d'abstraction dans l'introduction; il nous faut *apprendre* le monde des passions par une autre méthode que l'approfondissement existentiel d'une eidétique: par la vie quotidienne, le roman, le théâtre, l'épopée; ce monde constitue un obscurcissement de la conscience qui ne se laisse pas *comprendre* comme le dialogue intelligible du volontaire et de l'involontaire²².

Ainsi, contrairement au « principe des principes » énoncé par Husserl, pour Ricœur *le pouvoir de la description est un pouvoir restreint*, qui connaît des limites autres que celles de ce qui se donne. Les passions seraient indéfectiblement marquées d'une empiricité telle que leur mise en lumière appartiendrait à un autre *logos* que celui phénoménologique. Les passions se rattachent aux yeux du jeune Ricœur à l'ordre du « mystère²³ », auquel

19. La faute est et doit être « sécularisée et incorporée aux éléments de l'existence humaine ». *Ibid.*, p. 145, note 11.

20. *Ibid.*, p. 35.

21. P. Ricœur, « Analyses et problèmes des *Ideen II* », dans *Revue de métaphysique et de morale*, no 57, 1952, p. 357-394.

22. *PV I*, p. 352.

23. Voir *ibid.*, p. 45.

participe d'ailleurs également l'incorporation de l'ego, fait qui excède toute constitution possible (le corps est dit « ingénérable²⁴ »). Et, à première vue, l'un ne va pas sans l'autre :

L'existence corporelle est un principe de confusion et d'indétermination [...] Le projet est confus, le moi informe, parce que je suis embarrassé par l'obscurité de mes raisons, enfoncé dans cette passivité essentielle de l'existence qui procède du corps ; le corps va devant comme « passion de l'âme » — ce mot étant pris en son sens philosophique radical : la passivité de l'existence reçue²⁵.

Si les remarques du jeune Ricœur autour de l'empiricité irréductible du corps mériteraient d'être nuancées²⁶, le plus étonnant demeure néanmoins le fait que, pour Ricœur — et c'est là une des thèses les plus novatrices de sa conception des passions —, *les passions ne procèdent ni ne relèvent en rien du corps*, « les passions procéd[ant] en effet du foyer même de la volonté et non du corps²⁷ ». Faute d'accepter sans plus la proposition vaguement romantique selon laquelle la passion est irrationnelle — ce contre quoi Ricœur luttera justement et habilement —, il importe alors, afin de mieux saisir le motif véritable de l'exclusion des passions du champ de la description des essences, d'examiner le rapport de Ricœur à la méthode phénoménologique elle-même.

Le refus de s'enquérir phénoménologiquement des modalités passionnelles de la volonté est en effet surtout révélateur de la position mitigée (quoique nuancée et consciente d'elle-même) de Ricœur face à la phénoménologie *transcendantale* au tournant du siècle dernier. Si d'une part Ricœur reconnaît ses droits — aussi délimités puissent-ils être — à la stricte *description* des essences, il conteste toutefois à diverses occasions l'omnipotence de l'ego transcendantal dans la constitution de la nature, de l'histoire et d'autrui²⁸, et ce bien avant les critiques célèbres formulées plus tard dans le *Conflit des interprétations*. Cette première prise de position de Ricœur face au tournant transcendantal de la phénoménologie est avant tout marquée et

24. *Ibid.*, p. 35 et 117.

25. *Ibid.*, p. 186.

26. Car si je ne peux par exemple agir au sein du monde des choses qu'en me *mouvant* et si je ne peux faire face à autrui qu'en me *tenant* devant lui, c'est donc bien que le corps propre a en son pouvoir de *se mouvoir* et de *se présenter*, et que réside là une condition transcendantale de la vie pratique et intersubjective : les diverses déterminations de la soi-disant facticité du corps renvoient en réalité à des déterminations transcendantales, c'est-à-dire qui sont proprement constitutives de toute expérience possible du monde.

27. *Ibid.*, p. 40. Voir aussi *ibid.*, p. 349.

28. Voir ce passage aux accents gadamériens : « La conviction qui circule en sourdine à travers les analyses les plus techniques est que la reprise sur soi de la conscience, lorsque celle-ci s'oppose à son corps et à toutes choses et tente de former cercle avec elle-même, est une perte d'être. L'acte du Cogito n'est pas un acte pur d'auto-position ; il vit d'accueil et de dialogue avec ses propres conditions d'enracinement. L'acte du moi est en même temps participation » (*ibid.*, p. 37).

inspirée par la philosophie existentielle²⁹; non par l'analytique existentielle de Heidegger, mais bien par l'existentialisme chrétien de Gabriel Marcel et celui de Jaspers, sur lesquels Ricœur avait tout récemment travaillé³⁰. Résumant sa reprise de l'enjeu authentique de la philosophie husserlienne, Ricœur affirme: « Nous tenons à désolidariser la description pure, qui procède du serment de prendre les choses comme elles se donnent, d'une théorie de la constitution transcendantale du donné³¹. » La proposition originale de Ricœur est de faire valoir, non pas tant, comme plusieurs l'ont fait, l'intuitionnisme des *Recherches logiques* contre l'idéalisme postérieur, mais bien l'eidétique des *Idées directrices* contre l'égologie transcendantale³².

C'est finalement cette posture d'équilibriste qui commande la transformation de la méthode au sein du projet de la *Philosophie de la volonté*:

[L]a considération de la faute et de ses ramifications passionnelles implique une refonte totale de la méthode. À partir d'un accident, une description eidétique n'est plus possible, mais seulement une description empirique. Le déchiffrement des passions exige que l'on apprenne l'homme par l'usage de la vie et les conversations ordinaires³³.

Parce que l'égoïté des passions est toujours précédée par une appartenance à autrui, à l'histoire, à l'économie, etc., la description des passions ne peut pas prendre la forme d'un retour sur soi de la conscience phénoménologique (à la manière d'un *récit* de son auto-constitution), mais doit entreprendre plutôt le chemin long d'une « mythique des passions » et d'une « symbolique du mal » — moments déployés respectivement dans les volumes deuxième et troisième de la *Philosophie de la volonté*. En somme, les passions ne deviendraient intelligibles que par l'exégèse de certains mythes fondateurs ou particulièrement révélateurs — le péché originel, la chute, l'exil, le chaos, etc.

Dans la mesure où il s'agit pour nous d'esquisser une reconstruction de la phénoménologie des passions que Ricœur projetait aux débuts des

29. Voir *ibid.*, p. 36, note 7. « Si c'est à Husserl que je devais la méthodologie désignée par le terme d'analyse eidétique, c'est à Gabriel Marcel que je devais la problématique d'un sujet à la fois incarné et capable de mettre à distance ses désirs et ses pouvoirs » (Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 24).

30. Voir P. Ricœur et Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947 et *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éd. du temps présent, 1948. « En même temps que je souhaitais donner une sorte de complément à la *Phénoménologie de la perception*, j'espérais arbitrer en moi-même la confrontation entre Husserl et Gabriel Marcel » (P. Ricœur, « Herméneutique et symbolisme », p. 19).

31. PV 1, p. 77.

32. Ricœur réitère cette nuance dans « Méthode et tâche... », p. 66.

33. PV 1, p. 45. Sur cette dernière formulation cartésienne, voir « la reconnaissance comme identification » dans P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 51-52.

années 50 — à en croire le texte de « Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté » —, la prétendue nécessité d'abstraire la passion d'une phénoménologie eidétique de la volonté (qui se bornera alors aux formes pures du projet, de la motion volontaire et du consentement) semble devoir être remise en cause et relativisée. *Avant toute analyse*, il ne se trouve en effet rien dans ce qu'est la passion qui interdirait *a priori* de la décrire phénoménologiquement — et que serait du reste une chose qui empêcherait d'emblée toute saisie phénoménologique d'elle-même, sinon une chose en laquelle *plus rien* ne se donne? Que d'une part les passions puissent bien relever d'une expérience dite « factuelle », cela ne les dépouille d'abord en rien d'une quelconque signification eidétique³⁴. À cet effet, qu'y a-t-il à *comprendre* dans les mythes et les grandes passions tragiques, sinon précisément les relations d'essence qui s'y expriment et, à travers elles, la possibilité qu'elles aient été, qu'elles soient ou qu'elles puissent toujours être constitutives de nous-mêmes? Du reste, comme Ricœur s'est lui-même appliqué à le souligner dans sa traduction des *Ideen I*, la donation du fait implique d'emblée une donation d'essence³⁵ et *aucune* description — même empirique — ne serait possible sans cette présence nécessaire de l'essence dans le « fait ». Par exemple, comme mode d'être à la fois affectif et pratique, la cupidité (comme tendance *accumulatrice*) possède une certaine teneur pure de sens propre, qui la distingue notamment de l'avarice (comme tendance *conservatrice*).

Que d'autre part la passion puisse se saisir de l'ego au point de le réduire à son esclavage et ainsi d'aiguillonner l'entière de sa vie volitive, cela n'indique-t-il pas *justement* que la passion tient depuis toujours à la constitution la plus intime de l'égoïté même, et non seulement de la « personne » au sens transcendant? Non sans gêne, Ricœur concède à cet égard que « tenir en suspens les passions, c'est essayer d'abstraire les possibilités fondamentales de l'homme³⁶ ». L'ego, même transcendantal, n'est pas liquidé dès lors qu'on pense son exposition originnaire à une affectivité qui le « surprend », d'autant plus que Ricœur maintient, dans la lignée de Sénèque, qu'en un sens « nous nous donnons nos passions³⁷ », thèse essentielle qui

34. « Bien plus, le projet de Ricœur de mettre hors circuit la faute s'accorde parfaitement avec l'intuition eidétique husserlienne (*die Wesensschauung*), adoptée par notre auteur. Celle-ci, en effet, met le fait entre parenthèses » (Vansina, « La problématique époche chez P. Ricœur », p. 593). L'interprétation de F. Vansina ne tient pas compte de l'interdépendance de la donation du fait et de la donation de l'essence que Ricœur souligne pourtant lui-même dans son commentaire infrapaginal des *Idées directrices*: « Tout fait comporte une essence [...] et toute essence comporte un champ d'individu » et « l'intuition de l'individu comporte la possibilité de convertir le regard du fait à l'essence » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. et comment. de P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 17, note 1 et p. 19, note 2).

35. Voir Husserl, *Idées directrices...*, § 2-3.

36. *PV* I, p. 40.

37. *Ibid.*, p. 351. « Les passions offrent une illustration saisissante du “se faire souffrir soi-même”. En effet, à la différence des émotions, qui vont et viennent, des pulsions qui s'investissent dans des objets variables d'amour et de haine, les passions consistent en des investissements du

mériterait une méditation phénoménologique approfondie. Pour finir, si comme le répète Ricœur « la passion est la volonté même³⁸ », l'analyse des passions ne déborde peut-être pas tant le cadre de la phénoménologie transcendante qu'elle s'y trouve appelée, voire requise, en ce que l'affectivité passionnelle, de par le caractère intentionnel que Ricœur lui reconnaît, peut prétendre participer à la constitution du rapport au monde, aux choses et surtout à autrui. Pour le dire autrement, il n'est pas impossible de penser, dans les termes de Heidegger cette fois, que « *la tonalité affective* [Stimmung] a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité [Ganzes], et c'est elle qui permet pour la première fois de se diriger-vers [quelque chose]³⁹ ».

La nécessité de limiter la description eidétique au seul champ de la volonté pure étant ainsi relativisée, il y a maintenant lieu de mettre en relief, avec tout le crédit qu'elles méritent, les réflexions proprement phénoménologiques quant au monde des passions que Ricœur mettra néanmoins de l'avant dans divers textes. Les plus cardinales de ces propositions se trouvent dans l'anthropologie de la faillibilité définie dans le premier livre du deuxième tome de *Finitude et culpabilité* (en particulier dans le paragraphe sur le θυμός), en guise d'introduction à la symbolique du mal et à la mythique concrète, c'est-à-dire *tout juste avant la première greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie*. Les énoncés directeurs de la phénoménologie des passions peuvent être rassemblés sous trois rubriques, soit a) l'*intentionnalité*, b) l'*ordre* et c) la *réhabilitation éthique* de la vie passionnelle.

L'intentionnalité de la passion

*Les vrais objets sont à distance et les vrais sentiments
sont profonds⁴⁰.*

L'analyse de la faillibilité qui constitue le premier livre de *Finitude et culpabilité* culmine en un examen du « rapport du passionné au passionnel », structure affective de la volonté qui s'avère être le « sol préalable de la faute »⁴¹. La passion se révèle alors dotée d'un caractère foncièrement intentionnel, qui la distingue de la seule sensation, mais aussi de l'affect et du sentiment. Ricœur affirme ainsi que la passion est un « style d'ensemble qui a

désir dans des objets érigés en absolu » et « il est possible de concevoir une typologie du souffrir qui se réglerait sur celle de l'agir » ; P. Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », *Psychiatrie française*, numéro spécial, juin 1992, respectivement p. 5 et 4.

38. PV 1, p. 41. Chez Descartes au contraire, la volonté exclut par définition la passion : « toute pensée qui ne vient que de l'âme est une volonté, toutes les autres sont des passions au sens large » (article 17).

39. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 137.

40. PV 2, p. 134.

41. *Ibid.*, p. 182.

son intentionnalité propre (celle de la jalousie, de l'ambition, de la haine cultivée, etc.), [et] où toutes les intentionnalités de fonctions partielles sont entraînées⁴² ». C'est dire qu'on ne peut pas comprendre une passion sans comprendre la donation de sens (*Sinngebung*) qui l'anime et au sein de laquelle l'objet apparaît (ou non) à la conscience qui vise affectivement celui-ci⁴³. Plus exactement, la passion constitue pour Ricœur un *style* intentionnel, c'est-à-dire qu'elle donne et redonne sens à des intentionnalités subordonnées, ce qui signifie rien de moins que *le sens même des différents actes fondamentaux du Je est intérieurement affecté par la passion*. Ainsi, non seulement *vouloir* aura une signification différente pour l'ambitieux, le jaloux, l'avare, etc., mais se souvenir, se projeter, percevoir autrui, etc. recouvriront des fonctions différentes selon la passion qui anime le sujet (nostalgie, menace, défi, etc.).

Ricœur laisse entendre par ailleurs avec justesse, et ce contre la coutume de concevoir les passions comme un composé d'émotions, que l'émotion et l'affect possèdent leur sens par renvoi à la passion qui les sous-tend⁴⁴. On pourrait montrer de cette façon que la colère du jaloux n'est pas la colère de l'avare, que le regret de l'ambitieux n'est pas le regret de l'amoureux, etc. La *tendance interne à l'affect* — si tant est qu'on puisse justement penser un affect quelconque sans référer d'avance au système passionnel qui lui donne sens, couleur et contenu — est originairement dirigée par le « projet » qui est celui du sujet passionné : la colère est tantôt frustration (comme privation), tantôt satisfaction (comme excuse), tantôt motivation (comme défi), etc. Il faut voir alors que les passions conditionnent l'apparaître même du sentiment, des choses et d'autrui, et ce dès avant leur surgissement manifeste.

Aux dires de Ricœur toutefois, l'intentionnalité ne caractérise pas seulement la passion, mais également le sentiment. *Comment alors l'intentionnalité passionnelle se distingue-t-elle de l'intentionnalité sentimentale* ? En cela que le corrélat intentionnel, espéré ou craint, de la passion est toujours une représentation vide, c'est-à-dire que toute passion vise un « rien intentionnel », un objet qui paradoxalement ne peut pas être présent en chair de façon satisfaisante (*erfüllende*) : la soif du pouvoir vise ainsi une hégémonie sans frontière ni reste, la soif des honneurs vise une reconnaissance totale, la cupidité une richesse sans nombre, etc. Aussi le passionné ne peut-il se satisfaire que de simulacres ou de symboles de ce qu'il vise essentiellement. Parce

42. P. Ricœur, « Méthode et tâche... », p. 87.

43. Domenico Jervolino affirme ainsi à juste titre que « dans le sentiment, une intention et une affection coïncident dans le même vécu. Ici la réciprocité du sentir et du connaître empêche toute chute dans l'irrationalisme » (D. Jervolino, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, p. 21).

44. Voir P. Ricœur, « Méthode et tâche... », p. 87 et *PV* 1, p. 40, où Ricœur insiste sur la nécessité de distinguer l'émotion de la passion. Ricœur remarque alors que « chez Descartes l'assimilation des passions à l'émotion est si complète que le traité des passions de l'âme est en réalité un traité des émotions fondamentales et de leurs complications passionnelles ».

que l'objet ou la chose (*Sache*) de sa passion lui échappe toujours, la subjectivité passionnelle implique une opération proprement régulatrice de l'imagination, qui s'oriente sur l'Idée d'une donation effective de l'objet de la passion. En raison de cette démesure constitutive, la détermination fondamentale de la passion s'avère alors être sa *vanité*: *la passion imagine comme tout ce qui est un rien, destiné à demeurer hors d'atteinte*⁴⁵.

Pour être vaine, la passion n'est pourtant pas sans efficace sur la constitution effective du soi. La formule consacrée par Ricœur pour caractériser le caractère foncièrement intentionnel de la passion est que celle-ci est une « manière d'être lié *ou de se lier*⁴⁶ ». Cela doit certes signifier comme nous l'avons vu que la passion nous lie à un objet purement idéal, mais également que, *ce faisant, elle nous lie le plus intimement qui soit à nous-mêmes*, ce que l'on pourrait chercher à comprendre comme une figure de ce que Husserl nomme « intentionnalité longitudinale » (*Längsinentionalität*)⁴⁷. En affirmant que « la passion, c'est la conscience qui se lie elle-même⁴⁸ », le jeune Ricœur fournit donc une piste de réflexion digne de considération quant au problème de l'unité et de l'identité du soi, qui viendra occuper de façon plus expresse l'œuvre ultérieure⁴⁹.

Le problème de l'ordre des passions : le renvoi des passions aux modes insignes de l'objectivité

*L'émiettement psychologique est sans fin ; le principe
d'ordre ne peut venir que de l'« objet »⁵⁰.*

À diverses occasions, Ricœur critique de façon plus ou moins implicite la *forme* qu'a historiquement prise l'explicitation philosophique des passions,

45. « La passion est la puissance de la vanité ; d'un côté, toute passion s'organise autour d'un rien intentionnel [...] ; c'est ce rien spécifique, ce vain, qui habite soupçon, reproche, injure, grief, et fait de toute passion la poursuite du vent » (P. Ricœur, « Méthode et tâche... », p. 89. Voir aussi PV 1, p. 43).

46. Voir notamment « Méthode et tâche... », p. 87. Italique ajouté par l'auteur.

47. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [1905], Halle, Niemeyer, 1928, § 39, p. 106-109. L'intentionnalité longitudinale renvoie chez Husserl à l'auto-temporalisation de la conscience et se distingue en cela de l'intentionnalité transversale (*Querintentionalität*), qui renvoie à la temporalisation immanente des objets visés.

48. PV 1, p. 348. Voir aussi *ibid.*, p. 43.

49. Il serait intéressant de relire sous cet angle l'analyse de la temporalité du *caractère*, qui ne parviendrait pas à rendre compte de l'ipséité en tant que telle selon Ricœur dans *Soi-même comme un autre* [1990]. Comprise phénoménologiquement, la passion n'échappe-t-elle pas pour sa part à cette psychologie de la mêmeté et ne vient-elle pas rendre compte d'une formation de l'ipséité qui ne passe pas par le détour de la narration, mais bien du rapport aux « objets » (pouvoir, estime, biens, etc.) qui me rapportent à autrui ? Il faudrait peut-être alors dire que la passion est toujours en elle-même une certaine narration silencieuse qui s'ignore. Voir P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 143-147.

50. PV 2, p. 168.

soit celle du *traité*, en laquelle le déploiement conceptuel de la vie passionnelle prend toujours les dehors d'un certain *dénombrement* de passions qui sont alors ou bien primitives, ou bien composées. Descartes affirme de cette façon à l'article 694 du *Traité* que l'« on peut facilement remarquer qu'il n'y en a que six qui soient telles [simples et primitives]; à savoir l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse; et que toutes les autres sont composées de quelques-unes de ces six, ou bien en sont des espèces ». L'opposition de Ricœur à cette méthode d'approche de l'affectivité paraît tenir d'abord justement à la tendance *analytique* de Descartes et de saint Thomas en particulier⁵¹, qui s'empressent de reconduire l'ensemble des passions et sentiments à certains affects et appétits primordiaux, qui seraient du reste animaux et non spécifiquement humains⁵²: « Ces traités reposent sur cette idée que l'on peut dériver toutes les “affections” selon un ordre progressif du simple au complexe, en partant d'un petit nombre de passions simples, élémentaires ou principales⁵³. » C'est l'une des raisons qui conduisent Ricœur à dire que les conceptions cartésienne et thomiste de la vie passionnelle relèvent en vérité d'une *physique* plutôt que d'une *éthique* des passions⁵⁴.

Que cette critique sommaire du principe de la reconduction des passions complexes, dérivées et humaines à des passions simples, primitives et animales soit décisive ou non, elle pointe en direction d'un problème tout à fait fondamental pour Ricœur, à savoir celui de l'*ordre des passions*⁵⁵. Car le véritable défaut formel du *traité* est de ne pas parvenir à poser de façon directe la question de la *synthèse intérieure du monde des passions*, c'est-à-dire ce qui les lie essentiellement entre elles (par subordination, exclusion mutuelle, etc.). Et à cet effet, la phénoménologie, aussi longtemps qu'elle demeure purement descriptive, ne paraît pas savoir y réussir davantage :

Il apparaît très vite que cette description s'éparpille dans des figures aberrantes indéfiniment multipliées; pour faire un monde, un cosmos, il manque aux passions un principe d'ordre [...] Comment dès lors une phénoménologie des passions est-elle possible? A défaut d'un principe d'ordre, la phénoménologie saura-t-elle thématiser un principe de désordre?

51. Pour une critique de la primauté de l'irascible dans la complication de l'affectivité passionnelle, voir PV 2, p. 155-158.

52. « [La passion, en tant que maxime d'action,] est toujours associée dans le sujet à la raison, et à de simples animaux on ne peut attribuer de passions » (Kant, *Anthropologie...*, p. 237).

53. PV 2, p. 137.

54. « Mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe, mais seulement en physicien » (Descartes, *Lettre à son éditeur*, 14 août 1649). Au livre III de l'*Éthique*, Spinoza propose de considérer « les actions et les appétits humains de même que s'il était question de lignes, de plans ou de corps ».

55. Voir PV 2, p. 174.

Et, plus loin :

Une description [des passions] [est] menacée de s'éparpiller sans fin⁵⁶.

Ricœur se met ainsi en quête du « principe original de la passion » et annonce dans *Le volontaire et l'involontaire* que ce sera l'un des objets du prochain volet de sa philosophie de la volonté que d'élucider ce principe positif de l'ordre des passions⁵⁷.

C'est justement en lien à ce problème que Ricœur se rattachera ouvertement, dans *Finitude et culpabilité*, à l'*Anthropologie* de Kant, plus spécifiquement à sa tripartition des passions en quête de possession (*Habsucht*), quête de domination (*Herrsucht*) et quête d'honneur (*Ehrsucht*). Ricœur proposera alors une formulation proprement phénoménologique de la reconduction kantienne du monde des passions à ces trois « quêtes » inquiètes et fondamentales. Kant ne participe-t-il cependant pas par là à la façon classique d'éluder le problème de l'ordre immanent des passions ? La thèse de Ricœur est que *la radicalité des trois passions fondamentales ne tient plus cette fois à leur caractère élémentaire ou atomique, mais plutôt au fait que chacune d'entre elles serait fondée sur un domaine d'objets spécifique du monde commun*. L'unité de la vie affective du sujet ne peut être alors reconquise en sa racine que par l'analyse préalable des objectivités vers laquelle elle est originairement, et pour des raisons constitutives, dirigée : *la synthèse affective de la conscience subjective procède de la synthèse objective du monde*⁵⁸. Ce sera au moyen de l'analyse intentionnelle et eidétique de ces trois « objectivités » et d'un retour à l'*intention* originaire qui habite la passion en deçà de sa perversion que Ricœur répondra au problème de l'ordre des passions et jettera par le fait même un éclairage inédit sur l'affectivité passionnelle.

Ricœur s'applique en effet d'abord à montrer comment la division des passions dans l'anthropologie kantienne est fondée sur une triplicité du mode de donation du « monde interhumain ». Ainsi,

Il est possible de comprendre ce que serait une requête [...] d'avoir, de pouvoir, de valoir, en rapportant ces instances affectives successives à des dimensions correspondantes de l'objectivité ; si notre théorie du sentiment vaut, les sentiments qui gravitent autour du pouvoir, de l'avoir, du valoir, doivent être corrélatifs d'une constitution de l'objectivité à un autre niveau que la chose simplement perçue [...] il faut ajouter à l'objectivité [naturelle] les dimensions

56. P. Ricœur, « Méthode et tâche... », p. 135-136.

57. PV 1, p. 348, note 81.

58. « Alors que l'imagination transcendante se réduit tout entière à la synthèse intentionnelle, au projet de l'objet en face de nous, cette médiation se réfléchit en elle-même dans une requête affective indéfinie où s'atteste la fragilité de l'être humain. 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 subjectivité » (PV 2, p. 182-183).

économiques, politique et culturelle [...]. C'est donc le progrès de l'objectivité qui doit jaloner l'investigation de l'affectivité proprement humaine⁵⁹.

Et, plus loin :

*Il faut donc spécifier et articuler la relation du Soi à un autre Soi par le moyen de l'objectivité qui s'édifie sur les thèmes de l'avoir, du pouvoir et du valoir. Cette dernière remarque nous fournit, du même coup, un principe d'ordre*⁶⁰.

La « chose » (*Sache*) économique, la chose politique et l'estime servent alors de « guides »⁶¹, de fils conducteurs (*Leitfaden*), dans le dédale de la psychologie des passions. Les trois objets pathologiques généraux des diverses passions qu'identifie Kant, soit l'*honneur*, la *domination* et l'*argent*, renvoient ainsi à un objet authentique et plus originaire⁶², soit l'*estime* (et non la seule opinion), l'*autorité* (ou l'influence sur autrui en tant qu'autre libre) et le bien (en tant que chose que je possède comme corrélat d'une action, d'une protection, etc., possibles). L'analyse eidétique de chacun de ces objets permet alors tour à tour d'identifier les moments spécifiques de la constitution du monde commun autour desquels une passion déterminée s'articule⁶³. Éluclidant le sens de la chose économique, cette page de *Finitude et culpabilité* est particulièrement éloquente :

C'est en refluant de l'objet, comme objet économique, vers l'affectivité correspondante que l'on peut alors faire apparaître la nouveauté des « sentiments » qui s'attachent à l'avoir. [...] Le désir de l'objet économique est relatif à la disponibilité pour moi de cet objet ; *c'est la chose en tant que « disponible » qui suscite tout le cycle des sentiments relatifs à l'acquisition, à l'appropriation, à la possession, à la conservation [...] le moi est affecté par l'avoir, qui tient à moi et à quoi je tiens*⁶⁴.

Puisqu'un bien est une chose que je peux posséder *en tant que je peux la perdre* (et qu'en la perdant c'est une partie de mon pouvoir d'agir qui est perdu)⁶⁵, l'avarice apparaît selon sa rationalité immanente, soit le désir de maintenir mon pouvoir éventuel d'agir contenu en lui-même et non exposé à la possibilité de fait de sa liquidation.

Les passions apparaissent ainsi comme étant à l'origine orientées et ordonnées selon les divisions fondamentales du monde partagé, et elles ne sont toujours proprement passions qu'en ce qu'elles *surinvestissent* l'une de ces trois dimensions originaires au profit des autres. En conséquence, « il

59. *Ibid.*, p. 160.

60. *Ibid.*, p. 160-161. Italique ajouté par l'auteur.

61. *Ibid.*, p. 174.

62. Voir E. Kant, *Anthropologie...*, § 84-85.

63. Pour ces trois analyses successives, voir PV 2, p. 161-174.

64. *Ibid.*, p. 162. Italique ajouté par l'auteur.

65. Voir *idem*.

faut creuser, forer sous les passions⁶⁶ », en un mot, retourner à l'intuition originaire du sens humain qui s'y joue, de leur « intention constituante⁶⁷ ». La jalousie est ainsi un devenir pathologique du besoin de reconnaissance mutuelle, la cupidité un investissement excessif du besoin d'accumuler un avoir, etc. : « Nous ne comprenons, ensuite, les passions que comme écart, déviation, déchéance, à partir de ces *requêtes originaires*⁶⁸. »

On notera au passage que, dans la mesure où les passions kantienne renvoient chacune à un milieu culturel et historique partagé, « d'emblée est contestée la validité d'un schéma indifféremment animal ou humain de l'affectivité⁶⁹ ». Ricœur reprendra de cette façon à Kant l'idée selon laquelle *toute passion est en son fond intersubjective ou, plus exactement, interhumaine*⁷⁰. Kant affirmait en effet dans l'*Anthropologie* que « toutes les passions ne sont toujours que des désirs d'êtres humains envers des êtres humains, et non pas envers des choses⁷¹ », ce qui est sans doute plus évident dans le cas des passions de l'honneur (orgueil, ambition, etc.), mais qui est tout aussi vrai dans le rapport passionné à la chose économique.

Il faut ajouter enfin qu'aux yeux de Ricœur les trois domaines de l'objectivité sont eux-mêmes ordonnés entre eux : le valoir est fondé sur le pouvoir qui est fondé sur l'avoir⁷², si bien que l'on semble devoir conclure de cet ordre quasi-dialectique de fondation que le monde interhumain est originellement économique. Cela dit, l'objectivité économique enveloppe elle-même l'intersubjectivité, en ceci que toute chose déposée dans le monde apprête autrui et donc la possibilité d'un conflit des intérêts : la propriété suppose donc à son tour toujours la reconnaissance. Ainsi, même l'avare esseulé ne veut son argent que *contre autrui* : en tant qu'elle renvoie à une activité de conservation et de protection de *ce qui fut eu ou mérité*, aucune expérience

66. *Ibid.*, p. 155.

67. *Ibid.*, p. 169.

68. *Ibid.*, p. 159.

69. *Ibid.*, p. 158.

70. *Idem.*

71. E. Kant, *Anthropologie...*, § 80, p. 239 ; idée reprise par Kant au § 82, p. 242.

72. Voir PV 2, p. 173. Une description de l'envie pourrait sans doute jeter un éclairage sur les *implications mutuelles des trois passions fondamentales*. Voir P. Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », p. 5 : « Je souffre de ne pas avoir ce que l'autre a, parce que c'est l'autre qui l'a, et pas moi. » De la même façon, les passions de l'argent, en tant que celui-ci est une puissance indéterminée d'avoir et de s'arroger, semblent toucher aussi au pouvoir. Il est intéressant que Ricœur considère plus tard cette co-implication des trois passions fondamentales à partir d'une toute autre référence philosophique : « On connaît par leur nom les trois passions primitives qui ensemble caractérisent l'état de nature comme "guerre de tous contre tous". Ce sont la compétition, la défiance, la gloire. "La première pousse les hommes à attaquer pour le profit, la seconde pour la sécurité et la troisième pour la réputation" (Hobbes, *Léviathan*, p. 224). Il est remarquable qu'aucune de ces passions ne se conçoit sans une référence à l'autre ! » (P. Ricœur, « La reconnaissance mutuelle », *Parcours de la reconnaissance*, p. 242).

de pensée ne pourrait nous rendre l'image d'un avare qui soit *solus ipse*⁷³. Il y aurait en ce sens une confusion ou plutôt une co-originarité des trois objectivités constitutives de l'humanité, et donc une co-originarité de ses trois passions fondamentales et fondatrices.

Conclusion : la passion comme « requête d'humanité » et la question du caractère éthique de la passion

*Je pense en particulier qu'à partir d'une réflexion sur le volontaire et l'involontaire on passerait à une deuxième phase, à une phase éthique, lorsqu'on réintroduirait des éléments qui n'ont absolument pas paru dans mon analyse : je pense à l'analyse des passions*⁷⁴,

En lien avec cette intersubjectivité de la passion, il faut voir maintenant que, si de prime abord le sujet passionné paraît rester toujours au plus près de lui-même, consommé qu'il est par un objet inaccessible et donc seulement imaginé, la « pneumatologie » ricœurienne rend bien manifeste que cette obnubilation recouvre en réalité un *désir d'humanité* qui cherche à se frayer par et malgré le rapport à l'objet. Et c'est par cette thèse d'une « requête d'humanité » qui formerait le noyau de sens de l'intention passionnelle que Ricœur assume jusqu'au bout et approfondit la thèse selon laquelle l'ordre des passions renvoie en dernière instance à celui d'objectités insignes. *Possession, domination et valorisation représentent trois voies ou moments nécessaires de la constitution du soi au sens plénier*⁷⁵. Toujours en référence à l'anthropologie kantienne des passions, Ricœur affirme, dans une page importante de l'article de 1959 sur « Le sentiment » :

Les affections qui remplissent l'intervalle [entre le vivre et le penser] sont celles qui animent les passions les plus importantes de l'histoire et de la culture ; non plus ces passions élémentaires des *Traité des passions*, mais au contraire les

73. Dans un texte intitulé « L'argent : d'un soupçon à l'autre », Ricœur montre que, économiquement neutre, l'argent n'est pas pour autant « moralement » neutre : « Le prix résulte d'une concurrence de convoitises appliquée à des biens rares offerts aux appétits de tous ; dès lors la grandeur des biens acquis porte la marque de l'inassouvissement des désirs des autres. Un petit jeu cruel se cache ainsi dans le moindre échange, où ne semblait d'abord entrer en ligne de compte que la liberté de l'un de se dessaisir et la liberté de l'autre de choisir. L'exclusion d'un tiers invisible se dessine en pointillé derrière le geste simple d'acheter et de vendre » (P. Ricœur, « L'argent : d'un soupçon à l'autre », *L'Argent. Pour une réhabilitation morale*, A. Spire (dir.), Paris, Éd. Autrement, 1992, p. 61).

74. P. Ricœur, « L'unité du volontaire et de l'involontaire », *Bulletin de la Société française de philosophie*, Séance du samedi 25 novembre 1950, document disponible sur <http://www.fondsriceur.fr>, p. 21.

75. « Il est remarquable que le Soi n'est jamais assuré : la triple requête dans laquelle il se cherche lui-même n'est jamais achevée » (PV 2, p. 176).

passions essentiellement interhumaines, sociales, culturelles, communautaires, que Kant plaçait sous le triple titre de *passion d'avoir*, *passion de domination* et *passion d'honneur*. Car derrière ces figures passionnelles aberrantes, voire hideuses et meurtrières, se tiennent des requêtes qui sont d'authentiques requêtes d'humanité : le moi y constitue sa différence — sa différence d'avec les choses et sa différence d'avec les autres moi ; le moi se distingue par le mien, s'affirme par l'autorité, cherche sa valeur dans l'opinion d'autrui, dans l'approbation et dans l'estime. Je n'ai pas le temps de pousser bien loin cette esquisse, ni de retrouver la *bonté originelle* de ces trois requêtes, par-delà leurs expressions historiques mauvaises, ni de montrer les correspondances entre ces requêtes affectives d'avoir, de pouvoir et de valoir et la constitution de nouvelles couches d'objectivité d'objets de niveau humain, réalités économiques, réalités politiques, réalités culturelles⁷⁶.

Cette rémanence, au sein de la passion, d'une requête authentique d'avoir, de pouvoir ou de valoir interdit par là définitivement que la théorie ricœurienne des passions retombe, contre ses intentions initiales, dans une condamnation morale ou moralisante des passions. Ricœur révèle même au contraire une *genèse en partie transcendante des passions*, dont le caractère essentiel n'est plus la perversité, mais bien à l'inverse le fait qu'elles découlent de *l'histoire même d'un soi* qui cherche et doit chercher à avoir mainmise sur son monde environnant, à avoir de l'influence sur l'agir des autres et à être reconnu par autrui. Une « bonté originelle » traverse ainsi chacune des passions : « Le dévouement inquiet du passionné est comme l'innocence primordiale du passionnel et en même temps la fragilité essentielle d'où elle a procédé⁷⁷. » Le cogito passionné n'est en dernière instance peut-être pas tant un cogito humilié qu'un cogito dévoué et dévoyé, épris et pris dans une interprétation objectivante et exclusive d'une quelconque de ses trois requêtes d'humanité.

Comme le remarque pertinemment Frans Vansina :

De l'enveloppement des passions et de la loi dans le mal il s'ensuit que leur abstraction entraîne aussi celle de l'éthique réelle. La raison en est que la description pure du volontaire et de l'involontaire, et, par là, de la liberté et des valeurs, ne fournit que l'ossature abstraite pour *une morale concrète qui commence, en fait, par la considération des passions*⁷⁸.

Parce que toute passion est constituée sur la base d'un rapport du soi à une des dimensions constituantes du monde de la vie partagé, parce que toute passion engage la présence — ne serait-ce que virtuelle — d'un autre moi, la phénoménologie des passions du jeune Ricœur émerge en effet sur la question du caractère éthique de l'affectivité. Contre l'optique classique

76. P. Ricœur, « Le sentiment », *À l'école de la phénoménologie*, p. 271. Italique ajouté par l'auteur.

77. PV 2, p. 182.

78. F. Vansina, « La problématique énochale... », p. 589. Italique ajouté par l'auteur.

d'une pré-compréhension pathologique des passions, la thèse de Ricœur est que toute passion est habitée d'une « requête plus originaire qu'elle ». Entamant par là le projet d'une dépsychologisation et surtout d'une démoralisation de la passion, Ricœur est ainsi conduit à faire jouer Kant contre Kant, chez qui les passions représentaient encore autant de formes *déchues* de la sensibilité pratique, et même une « maladie de l'âme » (*Krankheit des Gemüts*):

Une anthropologie philosophique [plutôt que pragmatique] doit être plus exigeante ; elle doit procéder à la *restauration de l'originaire* qui est à la racine du déchu [...] il faut retrouver, derrière ce triple *Sucht*, la quête non plus folle et serve, mais *constitutive* de la praxis humaine et du Soi humain⁷⁹.

L'« usage des passions », pour reprendre une expression cartésienne, enferme alors un enjeu proprement éthique — au sens large, et moralement neutre, de la constitution d'un monde commun, partagé et animé de certaines significations et valeurs fondamentales, telles que le pouvoir-faire, l'estime, la conservation, l'accumulation, etc., qui fonctionnent comme autant de motifs critiques et *a priori* de l'action au sein d'un monde où l'on *doit* avoir, valoir et pouvoir pour seulement *être*. Ainsi, les passions « concernent l'ethos humain dans son ensemble⁸⁰ ». D'un point de vue phénoménologique, la réflexion éthique ne peut commencer de façon légitime et assurée qu'une fois qu'ont été explicitées les conditions sur la base desquelles une action est reconnue comme celle d'un *sujet* (reconnu comme tel, imputable, etc.) en un monde qui est à la fois partagé par d'autres sujets. À ce compte, les descriptions denses que mène Ricœur de l'avoir, du pouvoir et du valoir — mais ne devrions-nous pas y inclure la passion de *savoir*, avec ses formes passionnelles que sont l'encyclopédisme, l'ésotérisme, le dogmatisme, etc. ? — mettent précisément en lumière ces constituants primaires du monde éthique.

Il faudrait même aller plus loin et dire que la description des passions retrouve et même découvre l'imaginaire de l'*innocence* de la volonté auquel Ricœur croyait ne pouvoir accéder qu'en renonçant à considérer les passions. La phénoménologie des passions du jeune Ricœur culmine ainsi en une *réhabilitation* relative de la passion, dont on retrouve pour ainsi dire l'innocence dès lors qu'on en identifie les « intentions constituantes⁸¹ ».

Comme nous l'avons entrevu, nous pourrions relever tant chez Ricœur que chez Levinas et Henry (dans son *Marx*) des réflexions cruciales quant aux

79. PV 1, p. 158. Italique ajouté par l'auteur.

80. P. Ricœur, « Méthode et tâche... », p. 81.

81. « Il faut même dire que ce que nous comprenons d'abord, ce sont les modalités primordiales du désir humain et constituantes à l'égard de l'humanité de l'homme [...] Cette compréhension de l'originaire d'abord, du déchu ensuite, à partir et par le moyen de l'originaire, requiert sans doute une espèce d'imagination, l'imagination de l'innocence, l'imagination d'un "règne" où les requêtes d'avoir, de pouvoir et de valoir ne seraient pas ce qu'elles sont en fait » (PV 2, p. 159).

« passions économiques », ces auteurs ayant dégagé les éléments constitutifs d'une *économie fondamentale de la vie* (production, travail, besoin, avoir, habiter, etc.)⁸². Et cette légitimation de la passion sur la base de la requête authentique qui la fonde et en lequel le sujet peut éventuellement s'abîmer est tout autant perceptible dans ce passage admirable d'une conférence intitulée « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne » :

Et même, peut-on dire, le jaloux perce avec plus de clairvoyance le décor de gesticulation d'autrui en direction du foyer d'intentions où se constitue son existence que le brave homme qui trouve tout le monde sympathique. La façon dont le jaloux épie les signes, les suspects, les confronte, ne constitue-t-elle pas une sorte de doute méthodique, impitoyable et douloureux, opposé à tous les jugements précités de la sympathie, à cette naïveté de la sympathie qui, spontanément, attache une pensée, un sentiment, une intention à une expression, à une conduite ? N'est-ce pas la jalousie qui, mieux que la compassion, reporte et repousse autrui au-delà des signes qu'il donne de lui-même ? *Le jaloux n'atteste-t-il pas, par sa souffrance même, l'existence d'autrui, l'existence absolue et certaine d'un Soi étranger et inaccessible, qui se cache autant qu'il se montre dans le phénomène de lui-même ?*⁸³

Il est désormais manifeste que Ricœur a finalement été conduit, malgré son refus initial d'entamer le projet d'une phénoménologie des passions, à poursuivre de façon cohérente, signifiante et novatrice certaines intuitions fondatrices d'une phénoménologie de l'affectivité passionnelle. En remarquant d'entrée de jeu que, pour le moi concret, « la passion est la volonté même », Ricœur jette en effet les bases d'une description eidétique des passions fondée sur l'analyse préalable du monde interhumain, grâce à laquelle la passion apparaît finalement comme un « vouloir constituant » (fût-ce de façon empêchée ou pervertie), et ce, tant au niveau restreint de la psychè individuelle qu'à l'échelle du monde vécu et partagé, lui-même compris dans ses caractères historiques, culturels et économiques⁸⁴. Se rattachant à la formule hégélienne selon laquelle rien de grand ne s'est fait dans le monde sans passion, Ricœur en viendra même à affirmer que celle-ci « anime le mouvement de l'histoire et, en jetant l'homme vers le mieux-être et le pouvoir, fonde l'économie et la politique⁸⁵ » ! Le programme que nous lègue le jeune Ricœur, et qui gagnerait à se nourrir de l'œuvre ultérieure, est alors celui de mener sur deux fronts simultanément la description du monde et celle des passions, en vertu de leur co-originarité essentielle.

82. Voir aussi Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinéraire du sens*, Grenoble, Million, 2001, § 5, c : « La nature conflictuelle de l'homme : les passions humaines fondamentales ».

83. P. Ricœur, « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne » [1954], *À l'école de la phénoménologie*, p. 272-273. Italique ajouté par l'auteur.

84. De façon exemplaire, Ricœur montre dans son article sur l'argent mentionné plus haut comment l'histoire du libéralisme est une histoire de la transformation des passions directrices du sujet économique.

85. P. Ricœur, « Méthode et tâche... », p. 89.

Paul Ricoeur et Michel Foucault : l'aveu aux sources de l'herméneutique

Simon Castonguay

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027222ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027222ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Castonguay, S. (2014). Paul Ricoeur et Michel Foucault : l'aveu aux sources de l'herméneutique. *Philosophiques*, 41 (2), 333–349.

<https://doi.org/10.7202/1027222ar>

Résumé de l'article

Cet article cherche à montrer de quelle manière l'*aveu* constitue la voie d'accès privilégiée à l'herméneutique pour Paul Ricoeur et Michel Foucault. Mais alors que pour Ricoeur, l'aveu sert une anthropologie phénoménologique de l'homme coupable indexée à une herméneutique de la finitude, la confession est plutôt conçue, chez Foucault, comme une technique de gouvernementalité dont il est possible d'entreprendre la généalogie. Le problème de l'aveu permet ainsi de relever deux apories inhérentes à ces problématisations respectives de la constitution du sujet éthique.

Paul Ricœur et Michel Foucault : l'aveu aux sources de l'herméneutique

SIMON CASTONGUAY

Docteur de l'Université Laval et de l'Université Paris-Est Créteil
simon.bourgoin-castonguay.1@ulaval.ca

RÉSUMÉ. — Cet article cherche à montrer de quelle manière l'*aveu* constitue la voie d'accès privilégiée à l'herméneutique pour Paul Ricœur et Michel Foucault. Mais alors que pour Ricœur, l'aveu sert une anthropologie phénoménologique de l'homme coupable indexée à une herméneutique de la finitude, la confession est plutôt conçue, chez Foucault, comme une technique de gouvernementalité dont il est possible d'entreprendre la généalogie. Le problème de l'aveu permet ainsi de relever deux apories inhérentes à ces problématisations respectives de la constitution du sujet éthique.

ABSTRACT. — This article aims at showing how the *confession* is, for both Paul Ricœur and Michel Foucault, a conceptual access to the hermeneutics. However, if the confession serves, according to Ricœur, a phenomenological anthropology of the « guilty man » that is linked to an hermeneutics of the finitude, for Foucault, the confession is rather a technique of governmentality that can be analysed through a genealogy of ethics. The philosophical problem of the confession then becomes a way of picking up two aporias inherent in those respective conceptions of the ethical subject.

Paul Ricœur et Michel Foucault ont tour à tour fait de l'herméneutique l'objet d'une réflexion à la fois épistémologique et critique. Mais, alors que chez le premier l'herméneutique relève d'une méthode d'interprétation du soi greffée à la phénoménologie de l'homme coupable/capable, elle est davantage reléguée, chez le second, à une pratique d'assujettissement et de véridiction dont il est possible de faire la généalogie. Or, malgré cette différence cardinale, il semble que dans les deux cas, qu'il soit entendu comme pratique ritualisée ou comme discours institué, l'*aveu* constitue l'ouverture primordiale vers le problème de l'herméneutique.

Comment et en quel sens le problème de la confession peut-il devenir une porte d'entrée dans l'herméneutique? Par « porte d'entrée » il faut entendre, d'une part, le problème qui conduit Paul Ricœur au cœur de la méthode herméneutique, et, d'autre part — ce qui est moins analysé par Ricœur lui-même —, l'émergence d'une pratique qui, historiquement, a rendu l'herméneutique possible — ou du moins, une certaine herméneutique, conçue comme *technique de manifestation de la vérité du sujet*. L'histoire critique de la subjectivité proposée par les dernières recherches de Michel Foucault reste sur ce point primordiale: l'herméneutique résulte

selon lui de l'émergence de techniques de soi issues de la pratique pénitentielle de la confession¹.

Affirmer que l'historicité de la pratique de l'aveu n'a pas été explicitement traitée par Ricœur peut d'abord surprendre. En effet, dès ses premiers écrits d'herméneutique, Ricœur soutient que l'aveu est à la source du problème du double-sens qui induit la nécessité de l'interprétation. Il souligne de ce fait *l'historicité de l'aveu*, essentiellement en concédant que l'aveu est intimement lié à l'histoire de l'Occident. Il reconnaît entre autres l'historicité de la pratique de l'aveu dans la formulation de l'imputation morale, en différenciant notamment la contribution des Juifs et celle des Grecs dans la formation de la pénalité juridique².

Mais *l'historicité de la pratique*, en ce qu'elle est *constitutive d'une relation de pouvoir*, soit l'histoire du développement des techniques ayant conduit la pratique confessionnelle à orienter l'expérience politique, c'est-à-dire les « conduites » — la « gouvernementalité » — n'est jamais thématisée ni même prise en considération par Ricœur; ce cadre politique est en tout cas ignoré dans sa première herméneutique, et Ricœur le dit d'ailleurs lui-même, il ne s'intéresse alors qu'au « texte », plus préoccupé par la question de la culpabilité et de son rapport à la conscience³. Il lui manque, pour donner une consistance politique à ce problème, une théorie du pouvoir — ou, ce que Foucault appelle une analyse des « régimes de vérité ». Certes, il serait toujours possible d'objecter que cela n'a jamais été son problème et, qu'au fond, la confession peut être historiquement analysée sans se référer au principe politique de la gouvernementalité. Il est cependant possible de soutenir, face à cette objection, qu'une telle approche du problème oblitère la prise en considération de la structuration sociale ayant mené l'aveu à devenir une *pratique de la manifestation de la vérité cachée*, d'abord dans la direction de conscience des premiers chrétiens, puis sous la forme d'une pratique sécularisée, comme c'est le cas pour la psychanalyse. Ce que Foucault retient et, parallèlement, ce que Ricœur élude, c'est le principe politique de la confes-

1. Paul Ricœur est reconnu comme un penseur de l'herméneutique, sans aucun doute son représentant le plus important en France au xx^e siècle; mais qu'en est-il au juste de Michel Foucault? La parution de son cours au Collège de France (1981-1982), intitulé *L'herméneutique du sujet*, a tût fait de raviver les débats à savoir si Foucault a été un penseur de l'herméneutique. Cette question ne sera pas vidée ici; tâchons simplement de rappeler que Foucault n'a jamais accepté de s'approprier l'herméneutique, puisqu'elle allait à rebours de son projet archéologique. Ce n'est qu'avec sa généalogie du sujet éthique qu'une réelle ouverture à la pensée herméneutique a lieu; mais là encore, il s'agit plutôt de traiter l'herméneutique comme une forme historique de problématisation du rapport à soi, et non pas comme une méthode philosophique adoptée et revendiquée comme telle. Sur ce point Foucault et Ricœur restent très loin l'un de l'autre.

2. Cf. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité*, Livre II, *La symbolique du mal*, Paris, Seuil, « Point-essais », 2009 [1960], p. 316-326.

3. P. Ricœur, « Culpabilité, éthique et religion » in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1969, p. 416.

sion, qui est, pour le dire en un mot, l'ensemble des « procédés [...] par lesquels le christianisme a lié les individus à l'obligation de manifester leur vérité⁴ ».

Que l'aveu soit la possibilité de faire des mythes de l'origine ou de la fin du mal un problème philosophique, ou qu'il relève plutôt d'une technique élaborée afin de servir une technologie politique des individus, il se situe, dans les deux cas, à *la source de l'herméneutique*. Dans cet horizon, l'herméneutique peut alors être entendue comme méthode d'interprétation de la symbolique du mal par laquelle un sujet s'avoue fautif (Ricœur) ou comme technique d'extorsion de la parole objectivée par laquelle l'individu devient sujet de vérité (Foucault). Malgré cette divergence d'hypothèse quant à l'origine de l'herméneutique, il est possible de parler de l'aveu en termes de « processus de subjectivation » : dans les deux cas, *il y a production d'un sujet dans la mesure où une reconnaissance de l'imputation morale et de la responsabilité est portée au langage*.

La dialectique de la symbolique du mal

À la manière de Hegel, qui affirmait à propos du symbole qu'il est « *une représentation mourante en marche vers le concept*⁵ », passant des formes plus archaïques aux concepts plus spéculatifs, Ricœur reconstruit une chaîne conceptuelle formée d'un enchaînement dialectique des symboles du mal. L'aveu ne peut être *historiquement* compris qu'à partir de ses manifestations symboliques qui toujours s'articulent *dialectiquement*. C'est le principe directeur de sa reconstruction, ainsi que son originalité profonde : il ne se contente pas de formuler des idéaux-types à la manière de Mircea Éliade, envers qui il reconnaît cependant une dette certaine⁶. Ricœur reprend le terme de « hiérophanie » cher à Eliade, afin d'insister sur la capacité du symbole à *manifester* une puissance cachée (sacrée) de l'être, à la fois cosmique et psychique :

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 monde⁷.

4. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France (1979-1980), Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, « Hautes Études », 2012, p. 100.

5. P. Ricœur, article « Mythe », *Encyclopedia Universalis. Philosophie*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 1350.

6. Cf. entre autres *Symbolique du mal*, *op. cit.*, p. 213-214.

7. *Ibid.*, p. 216. Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949.

Or que reste-t-il de l'aveu, une fois dégagé de ses expressions symboliques? L'aveu, nous dit Ricœur, c'est ultimement la « conscience *jugée*⁸ », c'est l'expression langagière de la culpabilité sous la forme de l'auto-observation et de l'auto-accusation. Cette définition de la conscience jugée est le *terminus ad quem* du parcours de la symbolique, la maximalisation du rapport conscient à la faute. En ce sens, la *culpabilité* n'est pas exactement la faute :

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 de serf-arbitre⁹.

Et dans ce parcours, le *terminus ad quo* s'avère être la figure de la *souillure*, que l'on peut définir comme une sublimation de la crainte, articulée par la figure de l'infection du dehors et du symbolisme du pur et de l'impur, l'image de la tache servant ici le « schème premier du mal¹⁰ ».

Le *péché* se situe pour sa part entre ces deux extrémités. Ce n'est plus une caractérisation positive, qui apparaît du dehors et touche l'homme (comme dans le cas de la souillure), mais une symbolique fondée dans la relation : d'abord dans la *rupture*, c'est-à-dire dans l'éloignement de Dieu, la perte de repère, l'errance, la fuite ; puis ensuite en tant que *captivité*, c'est-à-dire par une soumission au regard de Dieu, qui « sonde les reins et le cœur », qui fait de l'homme un être prisonnier ; ce dernier, puisqu'il ne peut se détourner de l'omniscience divine, intériorise progressivement le regard absolu pour le transformer en soupçon, en conscience de la culpabilité¹¹. Le péché est donc le « moment ontologique », la situation « réelle » de l'homme devant Dieu, alors que la culpabilité est le « moment subjectif » de la faute, la reprise de cette situation réelle par la conscience¹².

8. P. Ricœur, « Démythifier l'accusation » in *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 330.

9. P. Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 307-308.

10. *Ibid.*, p. 250. Bien que dialectiquement première dans sa formulation, c'est une modalité de l'aveu qui n'est pas du tout disparue, comme le prouve encore de nos jours le langage du sport, lorsqu'on a dit par exemple que Lance Armstrong n'était « pas propre », qu'il est un athlète dont la constitution physique était « impure », « souillée » par les stéroïdes ou d'autres substances illicites, lors de ses victoires au Tour de France.

11. Il serait intéressant, dans un autre contexte de recherche, de comparer cette conception de la culpabilité avec les analyses du *Gewissen* dans *Soi-même comme un autre*.

12. Cf. P. Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 308.

Le point de départ est une *phénoménologie de l'aveu*. Par phénoménologie, Ricœur entend ici une description des significations impliquées dans l'expérience, dans une expression de langage particulière: la *confession*. Une telle démarche implique d'abord de s'attarder aux expressions les moins cohérentes et les moins rationnelles de la confession pour ensuite s'élever aux expressions plus « conscientes », comme par exemple les métaphores du tribunal, qui relèvent d'une pratique de l'auto-observation, où le *Mythos* a progressivement laissé place au *Logos*. Nous avons alors, suivant Ricœur, une suite dialectique de formes qui s'articulent ainsi: le mythe de la souillure est la forme la moins développée conceptuellement, la plus archaïque de la symbolique du mal, alors que la culpabilité serait l'expression la plus engagée par la « conscience scrupuleuse », mais la plus pauvre symboliquement.

Une anthropologie de la faillibilité

Maintenant que l'aveu a été défini en posant sa progression dialectique dans les formes qui vont de la souillure à la culpabilité, il s'agit de mettre en lumière l'ancrage du problème dans une anthropologie de la faillibilité, pour ensuite rappeler brièvement le mouvement qui conduit Ricœur à quitter l'analyse anthropologique du premier tome de *Finitude et culpabilité* (précisément nommé *L'homme faillible*) vers l'herméneutique naissante déployée dans le second, *La symbolique du mal*.

Le concept d'aveu répond d'abord à une analyse de la finitude dans son lien dialectique à l'« infinitude ». Ricœur est en ce sens fidèle à Kant pour qui la finitude est davantage résultat qu'origine. Pour Kant, l'homme est d'abord un être raisonnable, mais dont la sensibilité fait de lui un « être raisonnable fini ». La finitude est radicale, certes, mais elle tend à être dépassée par l'exercice de la raison. Contrairement à Heidegger et, dans un certain sens, Foucault, qui font de la finitude une donnée radicale indépassable qui doit être prise en elle-même, de manière positive, se développant sans égard au concept d'infini, Ricœur conçoit la finitude comme une étape dans une dialectique composée de l'infini et de l'homme lui-même. Ce dernier est alors pensé comme « limitation », médiation imparfaite, fragile, « mixte » d'affirmation originaire et de négation existentielle: « L'homme, dit Ricœur, c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini¹³. » La *faillie*, dans le mot « faillibilité », c'est précisément la distance entre une médiation parfaite et une médiation imparfaite.

Le problème premier pour Ricœur consiste à trouver une méthode afin de s'engager dans la voie de l'interprétation de la faillibilité, une donnée empirique, « anthropologique » et qui, de fait, est sujette à la description. Ce qui est véritablement susceptible de *description* ici, ce n'est pas le mal lui-même, par essence inexplicable, mais son « assise anthropologique ». Par

13. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, *Finitude et culpabilité*, Livre II, *L'homme faillible*, Paris, Seuil, « Point-essais », 2009 [1960], p. 192.

assise anthropologique, il faut entendre la manifestation du mal dans les objectivations que sont les mythes ou les symboles, des confessions essentiellement articulées par des « actes de langage » que Ricœur désigne comme « parole ». C'est ainsi que la faillibilité, indique Ricœur, est « la condition du mal bien que le mal soit le révélateur de la faillibilité¹⁴ ». Cela veut dire qu'il faut un *lieu*, une *surface de réfraction* ou de *projection* du mal, pour que la faillibilité soit enfin *lisible*; en retour, la faillibilité n'est que la condition de manifestation du mal. Il y a donc, dans un premier temps, une limitation ontologique, une constitution originaire de l'homme par laquelle la possibilité de faillir se réalise (car c'est par la « fragilité de la médiation que l'homme opère dans l'objet¹⁵ ») et, dans un second temps, une « nature humaine » dont relève cette possibilité même (la faute résultant, nous le verrons à l'insistant, d'un « pouvoir de faillir »).

Résumons notre propos: c'est la condition même de la faillibilité qui sert de concept heuristique pour une telle tentative d'explicitation de la manifestation du mal, et c'est sur un plan de positivités que devra être livrée la manifestation de cette condition: « la "disproportion de soi à soi" qui caractérise l'homme est *pouvoir* de faillir, au sens où elle rend l'homme *capable* de faillir¹⁶ ». En plaçant ainsi la faillibilité sur le plan des *capacités* humaines, Ricœur dégage une première voie possible pour l'herméneutique au sein de l'anthropologie: sa fonction sera de pallier l'aporie d'une phénoménologie qui voudrait prétendre décrire uniquement ce phénomène en interprétant les formes langagière dans lesquelles se pose l'aveu du mal:

[...] [A]insi le mal, du moment même où « j'avoue » que je le pose, paraît naître de la limitation même de l'homme par la transition continue du vertige. C'est cette transition de l'innocence à la faute, découverte dans la position même du mal, qui donne au concept de faillibilité toute son équivoque profondeur; la fragilité n'est pas seulement le « lieu », le point d'insertion du mal, ni même seulement l'« origine » à partir de laquelle l'homme déchoit; elle est la « capacité » 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 mal¹⁷.

14. *Ibid.*, p. 197.

15. « C'est cette fêlure secrète, cette non-coïncidence de soi à soi que le sentiment révèle; le sentiment est *conflit* et révèle l'homme comme conflit originaire; il manifeste que la médiation ou la limitation est simplement intentionnelle, visée dans une chose ou dans une œuvre, et que pour soi l'homme souffre une distension. Mais ce discord que l'homme vit et souffre n'accède à la vérité du discours qu'au terme d'une dialectique concrète qui fait apparaître la synthèse fragile de l'homme comme le *devenir d'une opposition*: l'opposition de l'affirmation originaire et de la différence existentielle » (*Ibid.*, p. 193).

16. *Ibid.*, p. 198. Ricœur souligne.

17. *Ibid.*, p. 199.

Ricœur affirme que « le mal se pose » : qu'est-ce à dire ? Tout d'abord, que l'affirmation originaire de l'être (son *désir d'exister*) implique une négation existentielle, une négation de la finitude vécue sous la reconnaissance d'une capacité, d'un pouvoir-faire : « il n'y pas de mal être. Il n'y a que le mal-faire-par-moi¹⁸ », affirme souvent Ricœur. Puis, cela indique que l'explication d'une telle position du mal dans l'existence repose sur une anthropologie philosophique qui, après avoir précisé la faiblesse constitutionnelle permettant l'existence du mal, doit intégrer une méthode d'interprétation pouvant rendre compte de l'équivocité des expressions de la faute, sous peine de n'être qu'une analyse désincarnée, ignorante du fait que la représentation du mal a essentiellement lieu sur le mode de l'imaginaire, qu'elle est, bref, une *répétition en imagination et en sympathie*. L'élaboration d'une anthropologie philosophique passera donc nécessairement par l'intégration d'autres formes d'attestation du soi, comme le symbole¹⁹. Il y a, autrement dit, un écart entre finitude et imaginaire de la faute reflété par le hiatus théorique entre phénoménologie de la faillibilité et symbolique du mal. C'est pourquoi Ricœur parle de « vertige » et de « paradoxe ». Pas étonnant du reste que nous retrouvions ici l'idée foucaldienne selon laquelle l'homme serait un « *doublet empirico-transcendantal* » : à la fois la condition de possibilité de son affirmation tout en étant le résultat objectivé de ce qu'il affirme, l'homme est celui qui, tout à la fois, rend le mal possible et, par l'affirmation de cette faillibilité, devient celui à qui le langage du mal impute l'acte : la faute.

Le véritable tour de force de Ricœur reste toutefois la transposition qu'il propose de cette tension entre anthropologie et herméneutique au plan même de l'analyse des grands mythes. En choisissant de faire du mythe

18. P. Ricœur, « Culpabilité, éthique et religion » in *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 422.

19. Il est par ailleurs étonnant que Ricœur ne soit pas revenu directement sur la question de l'aveu dans *Soi-même comme un autre*, car cette somme philosophique cherche justement à donner une déclinaison herméneutique aux diverses modalités aléthiques (véritatives) du soi : l'aveu et l'attestation partagent pourtant tous les deux une composante réflexive descriptibles par une analyse des capacités du sujet : je peux parler, je peux agir, je peux me raconter et je peux me reconnaître comme imputable moralement, telles sont en effet les quatre unités de l'agir qui caractérisent aussi l'aveu : à la fois acte de langage, reconnaissance d'une action accomplie, d'ailleurs souvent livrée par un récit comme nous le montrent les grands mythes du mal, et finalement reconnaissance d'une imputation morale par la conscience coupable. Il faut néanmoins souligner la réintroduction de l'aveu dans l'épilogue de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Cette réapparition s'explique par la réinsertion du problème de la faute : dans cette épilogue, tout comme dans ses premiers ouvrages, Ricœur fait de l'aveu un *révéléateur* de l'imputabilité de l'acte, cette dernière étant définie comme la « capacité [...] en vertu de laquelle des actions peuvent être mises au compte de quelqu'un » (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, « Point-essais », 2000, p. 596). L'aveu se trouve alors fondement de l'agir humain, dans la mesure où il constitue, de concert avec l'imputabilité, « une dimension intégrante de ce que [Ricœur] appelle l'homme capable » (*Ibid.*, p. 597). L'aveu est, en ce sens, l'acte de langage par lequel le sujet assume l'accusation.

adamique la *variation imaginative* autour de laquelle se subsument tous les autres mythes de la symbolique du mal, Ricœur vient ancrer la possibilité du mal dans sa représentation la plus anthropologique : le mythe adamique. Ce récit de l'innocence et de la « chute » dessine une origine du mal qui se confond avec l'origine de l'humanité elle-même, où le mal ne résulte pas tant de la méchanceté du cœur humain que d'un mauvais usage de la volonté libre, une « puissance de défection²⁰ ». Ce mythe concentre en un seul acte toute la genèse du mal sur terre : cet acte creuse l'« écart » (plutôt que la « chute », terme impropre selon Ricœur, puisqu'il suppose d'avoir tout d'abord été élevé au-dessus de sa condition avant de tomber...) entre la « bonté de l'homme créé par Dieu » et la « méchanceté de l'homme historique ». Ce mythe est, pour le dire tout simplement, une tentative d'explication de l'universalité du mal, le premier Adam représentant l'humanité tout entière. La rationalité inhérente au mythe adamique se résume à sa tentative d'« innocenter Dieu » et ainsi révéler *l'historicité du mal*, soit le fait que le mal n'est pas à l'origine des choses, mais contingent à l'apparition de l'homme sur terre : « Cette distinction du radical et de l'originaire est essentielle au caractère anthropologique du mythe adamique ; c'est elle qui fait de l'homme un *commencement* du mal au sein d'une création qui a déjà son *commencement* absolu dans l'acte créateur de Dieu²¹. » Le mythe adamique a donc pour fonction de dédoubler l'origine du mal : l'origine radicale, c'est la possibilité de la faute, du péché, alors que l'origine « originaire », c'est l'« être-bon des choses »²². Plus près alors de sa première anthropologie, selon laquelle l'« affirmation » est toujours première, Ricœur réarticule cet être-bon sous le terme de « constitution originaire » :

L'essentiel du mythe de l'innocence est de donner un symbole de l'originaire qui trans-parait dans la déchéance et la dénonce comme déchéance ; mon innocence c'est ma constitution originaire, projetée dans une histoire fantastique. Cette imagination n'a rien de scandaleux pour la philosophie ; l'imagination est un mode indispensable d'investigation du possible ; on pourrait dire que l'innocence est la variation imaginative qui fait saillir l'essence de la constitution originaire, en la faisant paraître *sur* une autre modalité existentielle ; alors la faillibilité se montre comme possibilité pure, sans la condition déchu à travers laquelle elle apparaît d'ordinaire²³.

Puisque la constitution originaire de l'homme (qui est affirmation et non pas négation) n'apparaît qu'à rebours, uniquement par des variations imaginatives qui procèdent du double-sens (symbole), le langage de l'aveu suppose une parole qui doit donc être *reprise* par la philosophie, par une

20. P. Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 446.

21. *Ibid.*, p. 446.

22. *Id.*

23. P. Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 197-198.

répétition de l'affectivité (émotion, angoisse, peur) sur le plan de la représentation (mythe, symbole).

De ce point de vue, l'herméneutique se veut la transition épistémologique légitime du mythe à la philosophie. Mais ce passage n'est pas sans risque: le danger le plus important demeure ce qu'il serait possible de dénommer une « métalepse théorique », c'est-à-dire une confusion possible des niveaux d'analyse — notamment quant à la question de la vérité visée par une telle interprétation. Il faut pour éviter ce vice théorique des « règles de transposition » permettant d'intégrer la symbolique religieuse au discours philosophique. La difficulté est certaine, et totalement prise en considération par Ricœur qui garde toujours en mémoire les mises en garde épistémologiques de Dilthey; il y a présence d'un décalage certain entre la philosophie réflexive, d'ordre conceptuel et spéculatif, et la confession, qui relève du religieux. La solution de Ricœur consiste alors à faire de l'herméneutique une modalité d'ancrage légitime de la croyance dans le discours philosophique²⁴.

Suivant cette annexion de la croyance au discours spéculatif, Ricœur peut légitimement faire du récit l'expression objectivée de la subjectivité humaine, autrement dit *la médiation de son décentrement*, et, conséquemment, une source légitime pour la connaissance de l'homme, qui est *simple* par sa constitution (sa vitalité), mais *double* dans son humanité (dans sa participation simultanée au fini et à l'infini)²⁵. L'homme est cette médiation imparfaite, déchiré entre sa finitude et son désir de transcendance, et les expressions de cette médiation imparfaite sont le symbole, le mythe, la métaphore, le récit.

Portée critique de l'herméneutique de l'aveu

Pourtant, même si l'herméneutique se veut participation — ou « accueil » du sens — l'analyse du mythe présuppose une première suspension de la naïveté propre à la croyance inhérente à toute réception participative du mythe: il est impossible d'interpréter adéquatement le mythe si l'on ne pose pas une première distanciation d'ordre méthodologique. Le problème est alors de déterminer comment il est possible de récupérer une « seconde naïveté » après la critique propre à une première démythologisation: comment est-il possible que le mythe puisse encore nous dire quelque chose sur l'être après que l'interprète a suspendu toute croyance en sa vérité?

Bien que l'herméneutique développe un mode aléthique incluant la croyance (la « créance-en »), cette seconde naïveté n'ignore pas que c'est la

24. L'influence de Rudolf Bultmann, selon qui nous *appartenons* toujours en quelque sorte à ce que nous interprétons, est ici décisive. Cf. R. Bultmann, « Le problème de l'herméneutique » in *Foi et compréhension I*, Paris, Seuil, 1970.

25. C'est la signification de ce beau parallélisme qu'emprunte souvent Ricœur à Maine de Biran: *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Cf. J. Grondin, *Paul Ricœur*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2013, p. 44-48.

démithologisation qui sert ultimement l'intention critique. En effet, la posture de Ricœur, malgré l'élaboration d'une herméneutique cherchant la participation du sens, pourrait d'abord s'apparenter à une critique des idéologies, car l'herméneutique ne procède pas uniquement d'un *intérêt pratique*, mais aussi d'un *intérêt émancipatoire* : la première herméneutique de Ricœur reste critique en ce que l'autoréflexion qui la supporte vise l'affranchissement du sujet à l'égard des « puissances hypostasiées » — sur ce point, l'exemple paradigmatique pour Ricœur reste la Loi²⁶. L'herméneutique relève donc aussi, quoique partiellement il est vrai, d'une volonté critique semblable à celle qui motive la généalogie de Foucault : à l'instar de la critique des sciences humaines menées par ce dernier, l'herméneutique des symboles veut briser la valeur de certains faux-savoirs, comme c'est le cas avec le concept de « péché originel », lorsqu'il est ressaisi par le savoir juridico-biologique pour expliquer quelque « monstruosité héréditaire » : il faut alors, soutient Ricœur, combattre la réification du mal dans une supposée « nature des choses »²⁷.

La portée critique de l'herméneutique des symboles du mal ne s'arrête cependant pas à ce *télos* émancipatoire : il s'agit aussi de relever, à l'instar du travail de Hans Blumenberg, la rationalité inhérente aux symboles forgés par la confession des péchés²⁸, en particulier dans l'histoire du combat contre la gnose. Bien que les chrétiens aient voulu combattre l'interprétation gnostique de l'origine du mal, la théologie s'est elle-même laissée entraîner, soutient Ricœur, par le modèle conceptuel de la gnose, en sombrant progressivement dans une interprétation manichéenne de la condition humaine. Il y aurait ainsi, au cœur du problème de la protologie et de l'eschatologie du mal, une pente « naturelle » qui conduit à l'herméneutique : « Peut-être y a-t-il dans l'expérience du mal, dans l'aveu du péché quelque chose de terrible et d'impénétrable qui fait de la gnose la tentation permanente de la pensée, un mystère d'iniquité dont le pseudo-concept de péché originel est comme le langage chiffré²⁹. » Ce « mystère d'iniquité », c'est *la conscience que l'homme est à la fois responsable et innocent en regard de sa faute*. C'est pourquoi Ricœur maintient que, même si l'idée du péché originel reste un faux-savoir, elle n'en est pas moins un « vrai symbole »³⁰. Le péché originel est un *faux-savoir* parce qu'il mélange la catégorie biologique de l'héritage et la catégorie juridique de la dette ; il est en revanche un *vrai-symbole* parce qu'il

26. Sur la distinction entre intérêt pratique et intérêt émancipatoire, cf. J. Habermas, « Connaissance et intérêt » in *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard (« Tel »), p. 133-162, notamment p. 150.

27. Cf. P. Ricœur, « Le « péché originel » : étude de signification » in *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 265 sq., ainsi que M. Foucault, *Les anormaux*, Cours au Collège de France, 1974-1975, op. cit.

28. Cf. H. Blumenberg, *La raison du mythe*, Paris, Gallimard, 2005.

29. P. Ricœur, « Le « péché originel » : étude de signification », in *Le conflit des interprétations*, op. cit., 267.

30. *Ibid.*, p. 266.

indique le paradoxe de la constitution originaire de l'Homme : le serf-arbitre, c'est l'homme en ce qu'il est libre, mais libre du *mauvais usage* de sa volonté.

On peut évidemment présumer des limites à une telle herméneutique restauratrice. C'est entre autres un soupçon qui a été émis par le structuralisme, pour qui le mythe ne peut recéler aucune prétention ontologique, puisqu'il ne dit rien de la vérité, « rien qui nous instruisse sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée³¹ ». Il n'en va cependant pas de même selon Ricœur, pour qui la pensée symbolique est une *indication*. L'« indication », c'est déjà la genèse du concept de « véhémence ontologique » développé à partir de *La métaphore vive* : le symbole non seulement donne à penser, mais *parle à propos de l'être : il vise toujours l'être*. Le mythe n'est donc pas réductible à sa seule construction immanente, comme le voudrait l'analyse structurale, puisqu'il indique toujours un ordre de réalité extra-discursive.

Le mythe comporte, à l'instar du langage métaphorique, une véhémence ontologique : il veut dire l'être, et parfois même nommer Dieu. Il est connu que la transposition de la foi dans le discours philosophique a été volontairement neutralisée par Ricœur³², et l'on sait à quel point il a toujours tenu à maintenir un hiatus méthodologique entre religion et philosophie³³. Il est néanmoins possible de se demander si la foi, la croyance, ou encore le mode de vérité de la créance, ne réapparaîtra pas plus tard sous la figure de l'attestation, un mode aléthique qui inclut la nécessité de la confiance (du « croire-en » propre au témoin et au lecteur par exemple). Il y a donc fort à parier — mais cette question ne sera pas abordée ici — que Ricœur n'a pas complètement abandonné l'horizon de la foi dans le travail philosophique ; du moins, il n'a certainement pas abandonné la volonté d'une restauration de la dimension du *sacré*. Si la modernité, comme l'a par ailleurs soutenu Jean Grondin³⁴, signifie pour Ricœur la perte du pouvoir de la *hiérophanie*, de la manifestation du sacré, on peut néanmoins se demander si la modernité ne représente pas aussi l'occasion de comprendre, par une généalogie des pratiques discursives, la dérive ayant conduit à la disjonction du pôle de la foi et du pôle de l'aveu. La conception de l'aveu développée par Ricœur conduit alors l'histoire de la subjectivité à questionner l'interpénétration de la *condition spirituelle* avec la *connaissance de soi* : comment, demanderons-nous cette fois avec Foucault, la confession — qui

31. C. Levi-Strauss, *L'homme nu*, in *Mythologiques IV*, Paris, Plon, 1971, p. 571, cité par J. Greisch dans sa préface à *Finitude et culpabilité*, *op. cit.*, p. 20.

32. À ce propos, cf. la préface de *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, « Points-essais », 1990, p. 35-38.

33. Cette association est cependant reprise dans *De l'interprétation*, en particulier dans le chapitre « Foi et religion, l'ambiguïté du sacré », Paris, Seuil, 1960, où il importe à Ricœur de « [...] montrer qu'une problématique de la foi implique nécessairement une herméneutique de la démystification » (p. 508).

34. Cf. J. Grondin, *Paul Ricœur*, *op. cit.*, p. 69 à 74.

est à la base un acte de foi — a-t-elle progressivement exclu cette dimension de la foi, pour venir faire de l'aveu une pratique « autonome », qui ne relève plus simplement de l'expression de la finitude, mais d'un régime de vérité propre au gouvernement des conduites ?

L'aveu comme « aléthurgie »

À l'opposé de l'aveu conçu comme symbolique du mal, Foucault développe une analyse de la confession articulée en termes de « véridiction ». Le cadre théorique sur lequel sera basé l'argument suivant est développé lors du cours au Collège de France de 1979-1980, intitulé *Du gouvernement des vivants* ainsi que pendant le cours de 1981 à Louvain, publié sous le titre *Mal faire, dire vrai. La fonction de l'aveu en justice*.

Cette période charnière est extrêmement importante puisqu'elle permet à Foucault de quitter progressivement son concept de savoir-pouvoir (termes jusque-là pensés ensemble dans une relation toujours coextensive), pour aborder et déployer la notion de *gouvernement par la vérité*. Gouvernement, ici, ne renvoie pas à l'instance décisionnelle de l'État, mais « [aux] mécanismes et [aux] procédures destinés à conduire les hommes, à diriger la conduite des hommes, à conduire la conduite des hommes³⁵ ». La question que pose alors Foucault est la suivante :

Comment se fait-il que, dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus des actes d'obéissance et de soumission, des « actes de vérité » qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même, de ses fautes, de ses désirs, de l'état de son âme, etc. ? Comment s'est formé un type de gouvernement des hommes où on n'est pas requis simplement d'obéir, mais de manifester, en l'énonçant, ce qu'on est ?³⁶

Par une tentative similaire, Foucault entreprend, lors de son cours portant sur l'aveu en justice³⁷, de joindre le problème de la gouvernementalité des conduites à celui de la vérité que le sujet doit reconnaître à propos de lui-même. Il articule alors deux problématiques parallèles : d'abord, un problème politique, juridique et historique, qui consiste à « savoir comment l'individu se trouve lié et accepte de se lier au pouvoir qui s'exerce sur lui³⁸ »,

35. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 14.

36. *Ibid.*, « Résumé du cours », p. 317.

37. Invité en Belgique par des juristes radicaux (notamment Françoise Tulkens), dans le cadre de la chaire Francqui, Foucault donne une série de conférences qui reprennent l'enseignement de l'année précédente au Collège de France. Mais il réoriente plus précisément la question de la *véridiction*, la parole vraie, inaugurée l'année précédente et influencée par les recherches de Georges Dumézil, vers les rapports qu'elle entretient avec la *juridiction*, c'est-à-dire ce qui consiste à « dire ce qui est juste et ce qu'il faut faire pour que la justice soit instaurée ou restaurée ». M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, Fonction de l'aveu en justice*, Cours de Louvain, 1981. UCL Presses Universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012, p. 18.

38. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 8.

puis un problème entièrement philosophique, qui cherche à établir « comment les sujets sont effectivement liés dans et par les formes de véridiction où ils s'engagent³⁹ ». Il ne s'agit donc plus de déterminer la manière dont le sujet se trouve lié aux autres par l'obligation de se soumettre à une identité, un discours, une règle ou une norme, mais plus « subjectivement » encore, d'établir les modalités par lesquelles un sujet modifie le rapport qu'il entretient à lui-même, en se trouvant lié à un dire-vrai par lui-même énoncé, vérité qu'il doit par conséquent *manifester* par la procédure de l'aveu. La question est à la fois politique et philosophique, puisque le « gouvernement par la vérité » est replacé cette fois-ci dans le cadre plus large d'une histoire de la subjectivité.

Tout à fait à l'opposé de Ricœur, qui repère l'historicité de la confession dans une dialectique qui déploie « horizontalement » les formes symboliques du mal, Foucault développe une manière plus « verticale » de concevoir l'historicité de l'aveu, puisqu'il s'agit dans son cas de « déterminer comment un mode de véridiction, de *Wahrsagen* [Nietzsche], a pu apparaître dans l'histoire et dans quelles conditions⁴⁰ ». La question est encore critique, mais non plus au sens d'une étude des conditions formelles d'apparition de la vérité; elle est plutôt critique en ce qu'elle cherche à « définir dans leur pluralité les modes de véridiction, [à] rechercher les formes d'obligation par lesquelles chacun de ces modes lie le sujet du dire vrai, [à] spécifier les régions auxquelles ils s'appliquent et les domaines d'objets qu'ils font apparaître, enfin les relations, connexions, interférences qui sont établies entre eux⁴¹ ».

Enfin, remarquons que, dans ce cadre théorique, c'est encore une fois l'herméneutique qui est mobilisée. L'émergence de l'aveu est ici encore intimement nouée à la religion, car, pour Foucault, c'est le christianisme qui a « lié l'individu à l'obligation de chercher, au fond de lui-même et en dépit de tout ce qui pourrait cacher cette vérité, un certain secret, un certain secret dont la mise au jour, dont la manifestation doit avoir, dans sa démarche vers le salut, une importance décisive⁴² ». Non pas que le christianisme aurait inventé la notion de « péché » (dont l'origine, rappelle Foucault, est beaucoup plus archaïque), mais des techniques permettant de révéler la vérité du sujet en regard du péché: « Ce qui me paraît avoir été le propre du christianisme et avoir, si vous voulez, dans l'histoire de la subjectivité occidentale, fait rupture, c'est la technique, c'est le lien de vérité de soi-même à propos

39. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 9.

40. *Ibid.*, p. 9.

41. *Ibid.*, p. 9. Cette question est au cœur des trois dernières années d'enseignement de Foucault au Collège de France.

42. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 89-90. Foucault relève cependant des exemples attestant que le pardon de la faute par l'aveu ne date pas du christianisme. Cf. *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 92.

du péché, [...] c'est plutôt la vérité de soi-même à propos du péché qui me paraît importante, plutôt que le sens du péché⁴³. »

Annonçant déjà ce que le cours de 1981-1982 thématise sous l'hypothèse d'un schisme entre spiritualité (transformation de soi dans l'obtention du salut) et « épistémologisation » de la philosophie (obtention possible de la vérité sans transformation préalable du sujet), Foucault cherche alors à décrire les modalités de liaison entre la vérité de la foi et la vérité du soi : comment, autrement dit, se sont articulées l'une sur l'autre « l'herméneutique du texte et l'herméneutique de la conscience⁴⁴ ». Cette relation reste primordiale dans le cadre de l'histoire de la subjectivité, non seulement parce qu'elle traverse le christianisme, jusqu'au protestantisme, où l'obligation de croire croise, redouble en quelque sorte l'obligation de découvrir en soi la vérité du texte et la vérité du soi, mais aussi parce que l'analyse de la confession permet d'articuler le passage d'une « spiritualité » (entendue comme transformation de soi) à une « maîtrise » du sujet. La confession est à la fois une *profession de foi* et un *acte d'aveu* ; or Foucault veut montrer que ce qu'il appelle *l'herméneutique chrétienne de la chair*, notamment par le biais de la pratique de l'examen de conscience, est précisément venue dissocier le pôle de la profession de foi du pôle de l'aveu, faisant de ce dernier une pratique qui relève uniquement de la purification du désir.

L'herméneutique, ici, n'a plus une fonction émancipatoire, ni même critique, comme chez Ricœur, mais, suivant le néologisme de Foucault, « *aléthurgique* » : elle sert à *manifeste la vérité d'un sujet*. Et le sujet dont il est question change lui aussi : ce n'est plus un sujet « passif » (qui subit, du « dehors », si l'on veut, les mécanisme de pouvoir — ce que Foucault nomme l'assujettissement), ni non plus simplement « actif » (qui décide consciemment, de lui-même, de se constituer comme sujet de vérité) ; le sujet répond plutôt à des *fonctions* : il peut être opérateur, témoin ou objet au sein d'un processus où il doit se soumettre à des obligations par lesquelles il devient agent de manifestation de la vérité⁴⁵.

C'est cette relation entre manifestation de la vérité et types d'implication du sujet qui forme dès lors la notion de « régime de vérité », à différencier du « régime de vérité » développé dans les années 70, où la formation

43. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 114.

44. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 90.

45. Les trois fonctions sont les suivantes. Le sujet comme agent actif (opérateur) : celui qui permet à la vérité de se manifester sans pour autant qu'elle le concerne lui (par exemple lors du sacrifice grec, le prêtre découpant l'animal pour y lire une prophétie) ; le sujet comme spectateur passif (témoin) : celui qui viendra attester que la vérité s'est bel et bien manifestée à un moment précis ; le sujet en tant qu'objet de l'aléthurgie (acte de vérité réfléchi), l'exemple le plus manifeste étant évidemment l'aveu. Cela dit, dans le cas de l'aveu, les trois fonctions sont en réalité convoquées : le discours de vérité advient par le sujet avouant, il en est le témoin dans la mesure où il atteste des mouvements de sa conscience, il en est l'objet puisque la vérité révélée porte sur lui-même. Cf. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 79-81.

d'un discours de connaissance vrai était toujours coextensive à une pratique de pouvoir. Comment passe-t-on — c'est la question qui doit animer une généalogie de la volonté de savoir — des actes d'obéissance et de soumission, voire de foi, à des actes de vérité indexés à la subjectivité? Comment passe-t-on, dans le christianisme, d'une reconnaissance et d'une acceptation d'une vérité révélée (une manifestation du sacré, une *hiérophanie*) à une obligation de reconnaître sa vérité (une manifestation de la vérité du sujet, une *aléthurgie*? Pour Foucault, cette incursion dans le domaine de la véridiction contribue à infléchir la critique historique du problème ricœurien de la découverte du mal au cœur de la conscience, vers celui du désir et du cadre pénal.

Apories des deux conceptions de l'aveu

Ce qu'entreprend finalement Foucault dans le cadre de ces analyses, c'est un déplacement d'accent suivant l'élaboration de son histoire de la subjectivité — et tout cela demeure très nietzschéen: le « contenu de vérité » devant être reconnu par le sujet (c'est par exemple l'aveu du mal en moi, ou du mal-faire-par-moi, tel que le pense Ricœur) est remplacé par une vérité conçue comme « force du vrai ». La vérité est alors saisie dans sa dimension essentiellement pragmatique: Foucault cherche à faire une histoire de la force du vrai, une histoire de la volonté de savoir, irréductible aux conditions de connaissance. C'est cet aspect pragmatique de l'aveu qui fonde ce que Foucault nomme son caractère *paradoxal*:

L'aveu entretient avec le problème de la vérité un étrange rapport. L'aveu est une étrange manière de dire vrai. En un sens, il est toujours vrai (s'il est faux, ce n'est pas un aveu). Et les conséquences qu'il a sont tout à fait différentes — et pour le locuteur, et pour le récepteur — de ce que peut être une assertion comme: le ciel est bleu. Il constitue une certaine manière de dire, un certain mode de véridiction. On sait bien que, lorsque quelqu'un énonce quelque chose, il faut distinguer énoncé et énonciation; de la même façon, lorsque quelqu'un affirme une vérité, il faut distinguer l'assertion (vraie ou fausse) et l'acte de dire vrai, la véridiction (le *Wahrsagen*, comme dirait Nietzsche)⁴⁶.

L'angle d'analyse de Foucault, tout à fait légitime et fort pertinent en regard d'une histoire politique de la vérité, implique toutefois une mise entre parenthèses de toute la dimension d'imputation morale pourtant nécessaire à la description de la constitution éthique du sujet. Tout comme elle masquait la prise en considération du sujet de compréhension, la généalogie foucauldienne oblitère — c'est ce que nous montrerons ailleurs — la possibilité de penser la notion de *reconnaissance*, concept somme toute nécessaire lorsqu'il s'agit de décrire et de problématiser l'agir humain. Il y a ici un paradoxe assez fort: la vérité, pour la généalogie, reste une question de *combat*;

46. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 8.

mais il en est de même pour la reconnaissance ! C'est une *lutte* qui est toujours à refaire. La reconnaissance et la vérité partagent tous les deux ce dispositif agonistique : il est donc curieux que Foucault, dont les conceptions de la vérité, du pouvoir et de la constitution de soi restent fondamentalement agonistiques, ignore complètement toute nécessité de penser la reconnaissance, d'autant plus que l'exercice du pouvoir inhérent à l'acte même de la reconnaissance reste au fondement de la constitution du soi.

C'est peut-être la volonté de Foucault de désassujettir les identités qui le conduit à refuser de tenir compte d'une théorie de la reconnaissance. Pourtant, même en tablant sur les pratiques de résistance, faire l'économie d'une telle prise en considération de l'intersubjectivité s'avère un pari risqué : comment est-il possible de concevoir la société comme une lutte incessante entre des individus — le paradigme foucauldien de la vérité et du pouvoir étant bel et bien le *conflit* — sans tenir compte de la reconnaissance comme ce qui motive la constitution de soi ?⁴⁷ Il est en tout cas étonnant de constater que cette dimension n'a pas été retenue par Foucault, celui-ci affirmant, à la toute fin de sa vie, qu'« il n'y [avait] pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité⁴⁸ ».

D'un autre côté, l'analyse de Ricœur semble aussi avoir ses failles : la transition de la confession au discours rationnel peut-elle se faire sans heurt, en faisant abstraction de la structuration politique entourant la pratique confessionnelle elle-même ? Il semble que l'attirance de Ricœur pour l'élément discursif masque en effet l'exercice de gouvernementalité soutenu par la pratique pénitentielle de l'aveu. Or le *paradoxe du politique*, sur lequel s'est penché Ricœur, à savoir le *pouvoir de coercition nécessaire à la mise en œuvre de la liberté*, se retrouve justement être au cœur du concept de gouvernementalité : le problème que soulève Foucault repose précisément sur la prise en considération des techniques par lesquelles le sujet peut « devenir qui il est », sans perdre complètement son autonomie au sein des institu-

47. Cette critique a été menée par Habermas qui regrette chez Foucault une « socialisation individualisante qui reste impensée » (*Le discours philosophique de la modernité*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 2006 [1988], p. 347) de même que par Axel Honneth, in *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Francfort, Suhrkamp, 1989. Dans une confrontation entre Habermas et Foucault, Estelle Ferrarese a sur ce point relevé que la définition des besoins personnels, au cœur du procès de constitution de soi, était un lieu privilégié de pouvoir ; par conséquent la « réflexion de Habermas sur l'individuation dans la société [avait] montré la gênante absence de processus intersubjectifs dans la constitution de soi dépeinte par Foucault, mais [aussi que] le parallèle avec Foucault [mettait] en évidence le fait que Habermas [interrompait] à un moment donné son raisonnement sur le pouvoir et la constitution de soi pour présenter un processus de reconnaissance indemne d'asymétrie » (E. Ferrarese, « La société et la constitution de soi chez Foucault et Habermas. Besoins, intersubjectivité, pouvoir » in S. Haber et Y. Cusset (dir.), *Habermas/Foucault, parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, Éd. du CNRS, 2006, p. 169).

48. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France (1984), Paris, Gallimard/Le Seuil, « Hautes Études », 2009, p. 311.

tions. Il ne serait donc pas faux d'affirmer en ce sens que le sujet de la résistance foucauldienne et le *serf-arbitre* de Ricœur partagent tous les deux une visée sotériologique, pensée comme *transformation de soi* — quoi qu'à la différence du serf-arbitre, pour qui la liberté reste à délivrer, la résistance foucauldienne ne vise jamais une libération, mais une *pratique de la liberté*, la transition de l'analyse du pouvoir ecclésiastique au pouvoir étatique ayant justement pour but de montrer le passage « du souci de conduire les gens au salut de l'autre monde à l'idée qu'il faut l'assurer ici-bas⁴⁹ ».

Provenant d'une même source (l'aveu), l'herméneutique se voit donc scindée en deux formes bien distinctes : ou bien elle est animée par une volonté de savoir (c'est la forme objectivante, réductrice, et en tout cas *coercitive*, relevée par Foucault) ; ou bien elle est animée par un désir de comprendre le mal et ses manifestations symboliques (c'est la forme participative, dite d'« accueil », bref la forme *interprétative* que lui donne Ricœur).

Peut-être serait-il dès lors possible de soutenir que l'aveu peut certes être pensé comme coercition, par le biais d'un régime de vérité où le concept d'*aléthurgie* reste capital (c'est l'apport de Foucault), mais aussi comme mode de constitution d'un *sujet conscient d'avouer*, et qui, par ce geste, se constitue volontairement comme soi éthique (c'est l'apport de Ricœur). Une ontologie historique du sujet devrait ainsi tenir compte de ces deux dimensions, sous peine de perdre de vue la « processivité » même de la subjectivation, soit ses dimensions matérielle et temporelle⁵⁰. L'aveu est une modalité de la subjectivation ; et c'est aussi, en ce sens, une porte d'entrée dans la reconnaissance : on dira alors que *la responsabilité précède la culpabilité dans l'ordre des nécessités objectives* (théorique et pratique). Pour viser une compréhension plus adéquate de l'aveu dans le cadre d'une anthropologie philosophique, il manque à Foucault une véritable théorie de la reconnaissance, alors qu'il manque à Ricœur une analyse politique des régimes de véridiction. C'est, semble-t-il, le point aveugle de leur éthique.

49. Foucault, « Le sujet et le pouvoir » in *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001 [1994], p. 1049. Malgré cette distinction fondamentale, reste que les deux concepts partagent une reconnaissance de la finitude au fondement du rapport du sujet à la volonté et à la liberté ; il est en ce sens tant impossible de sortir du pouvoir (Foucault) que du rapport à la culpabilité (Ricœur). Notons que Foucault n'a jamais conçu le pouvoir comme *mal*, mais plutôt comme une *nécessité*, alors que le mal, pour Ricœur, aussi radical soit-il, n'est jamais aussi originaire que la bonté.

50. Nous empruntons ce terme — à connotation plus matérialiste — de « processivité » à Pierre Macherey : « L'objet de l'éthique est ce travail de subjectivation, qui restitue à la notion de sujet sa processivité et son historicité. Du point de vue d'une histoire éthique du sujet, il s'agit de comprendre comment, à tous les moments de cette histoire, ça “subjective”, ça “fait du sujet”, ça “fait sujet”. Et cela, sans chercher à ramener ce travail de subjectivation au pré-supposé idéal d'un sujet-substance, qui serait le “sujet” de ce travail de transformation des individus en sujets, alors que le sujet n'est lui-même que le résultat, le produit de ce travail » (P. Macherey, « Foucault : éthique et subjectivité », in « À quoi pensent les philosophes aujourd'hui ? », *Autrement*, no 2 (novembre 1988), p. 93).

La métaphysique du sens des choses

Jean Grondin

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027223ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027223ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Grondin, J. (2014). La métaphysique du sens des choses. *Philosophiques*, 41 (2), 351–357. <https://doi.org/10.7202/1027223ar>

Disputatio

La métaphysique du sens des choses

JEAN GRONDIN

À la mémoire de Jean-François Mattéi (1941-2014)

Dans un texte célèbre, Descartes dit de la philosophie qu'elle est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique¹. L'idée banale mais anachronique que je cherche à défendre dans *Du sens des choses* est que cela reste vrai et que, loin d'être un ballast accablant, presque honteux, dont il faudrait à tout prix se délester, comme on se plaît souvent à le claironner aujourd'hui, la métaphysique incarne un héritage que la philosophie et la pensée humaines peuvent s'approprier pour leur plus grand bénéfice. Il pourrait permettre à la philosophie de redevenir ce qu'elle a toujours été, à savoir une écoute vigilante et raisonnée du sens des choses.

La philosophie est une science particulière, si bien sûr il s'agit d'une science. Tout dépend assurément du concept de science qu'on veut lui appliquer (et il y a fort à parier que celui-ci proviendra de la métaphysique). Dans le cas de Descartes, il est clair que la philosophie correspond à l'ensemble du savoir, qui comprend la métaphysique, la physique, la mécanique, la médecine et la morale. Cette conception de la philosophie est celle qui a prévalu dans notre tradition intellectuelle jusqu'à la spécialisation des savoirs, au XIX^e siècle, qui a vu des disciplines comme la physique, la mécanique et la médecine s'émanciper de la philosophie, du tronc de la philosophie, si l'on peut en rester à l'image cartésienne de l'arbre.

La philosophie telle que nous l'entendons et la pratiquons depuis un peu moins de deux siècles a conservé, si l'on peut dire, le souci des racines, le souci métaphysique, et celui de ses applications, le souci moral. Les philosophes sont donc aujourd'hui des métaphysiciens ou des moralistes, qu'ils le sachent expressément ou non². L'idée qui s'est un peu perdue lors de cette

1. R. Descartes, Lettre-préface à l'édition française des *Principes de la philosophie*, *Œuvres*, éd. Ch. Adam & P. Tannery, t. IX, 2 : « Toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale. »

2. Il est en effet assez remarquable d'observer que les termes de métaphysique et de morale (qui figurent dans le titre d'une des plus vénérables revues philosophiques de langue française, la *Revue de métaphysique et de morale*) ont été assez désertés par les philosophes eux-mêmes : ils continueront de poser des questions fondamentales (du moins on l'espère), mais refuseront, sans craindre l'auto-contradiction pragmatique, de se dire métaphysiciens, d'aucuns se faisant même un point d'honneur de se dire post- ou anti-métaphysiciens. Quant au terme de morale, il a été à peu près universellement supplanté par celui d'éthique. À quoi tient ce glissement ? Ce n'est pas mon sujet ici, mais j'avancerais provisoirement deux explications : 1) le terme

transformation de la philosophie, c'est que la métaphysique, comprise comme la science des racines, donc des raisons ultimes, servait de fondement à l'ensemble du savoir — et par conséquent à l'idée même d'éducation — et à la bonne conduite de la vie, puisque la morale, les bonnes mœurs, en était la conséquence. Le savoir et l'être humain avaient ainsi des racines métaphysiques et un sens moral. Aujourd'hui, assez bizarrement, on semble être à la recherche d'un savoir qui serait dépourvu d'assises métaphysiques et qui, au nom de l'objectivité scientifique, serait exempt de conséquences morales. Il n'est pas surprenant que ce savoir et cette morale soient en crise. Car ce n'est pas la métaphysique elle-même qui est en crise, mais le savoir et la morale qui prétendraient vouloir s'en passer.

Je ne m'intéresserai ici qu'à la métaphysique. Si on peut la considérer comme une science, c'est parce qu'il s'agit assurément d'une « discipline », donc de quelque chose qui s'apprend (*discere*) et qui nous apprend des choses. C'est à la fois une science ancienne, Parménide, Platon et Aristote en ont fondé le projet, et une science qui ne vieillit pas ou pas beaucoup. Cela se remarque chez les philosophes, nombreux dans notre tradition, qui ont fait de la métaphysique et qui se sont aussi adonnés à des enquêtes scientifiques plus spécifiques et, semble-t-il, plus empiriques. Pensons aux plus grands, Platon, Aristote, Plotin, Descartes, Leibniz, Kant, Schelling ou Hegel : si leurs travaux scientifiques de physique ou de cosmologie n'apprendront à peu près rien aux scientifiques d'aujourd'hui, qui ne leur porteront qu'un intérêt historique, et encore, il n'en va pas de même de leur métaphysique. On lira davantage la *Métaphysique* d'Aristote, les *Méditations métaphysiques* de Descartes ou la *Critique de la raison pure* de Kant que leurs traités du monde ou leurs essais sur les volcans lunaires. Pourquoi en est-il ainsi ?

C'est que la métaphysique est moins une théorie sur le monde que sur le sens du monde, c'est-à-dire sur ce qui rend la vie digne d'être vécue et vécue avec philosophie, c'est-à-dire avec une perspective métaphysique sur le sens des choses. Ce sont ces questions, que l'on peut appeler aujourd'hui des questions de sens, qui relèvent en propre de ce que nous appelons la philosophie au sens désormais étroit du terme, la réflexion sur le sens des choses (je redis qu'en son sens large la philosophie embrassait autrefois, en gros jusqu'à Schelling et Hegel, tout l'édifice du savoir, sens qui ne survit guère que dans le beau titre de *Philosophiae doctor* que l'on décerne à tous les savants). L'histoire de la métaphysique est l'histoire des réponses à ces

de morale a pris un sens « moralisateur », si ce n'est janséniste, qui effraie les philosophes qui ne veulent plus « faire la morale » à personne, plus particulièrement en cette ère du « *anything goes*, tout est *cool* » ; 2) cette époque est aussi celle de la science et de ses normes d'objectivité à l'aune desquelles le terme d'éthique conserve une sonorité peut-être plus neutre, plus scientifique, plus clinique que celui de morale. Les éthiciens ne veulent plus défendre une morale (ce qui a pourtant toujours été leur tâche), ils se contentent d'analyser à distance et de manière soi-disant « neutre » (je n'en crois rien) les prétentions de validité dans le domaine des mœurs.

questions et des questions que ces réponses n'ont pas manqué de susciter. C'est pourquoi l'élément de la métaphysique est celui du dialogue. La métaphysique forme ainsi un entretien de longue durée sur le sens des choses : Platon répondant à Parménide ou aux sophistes, Aristote discutant avec Platon qui regarde par-dessus son épaule dans tous ses écrits, Plotin répondant aux stoïciens, Augustin aux néoplatoniciens, Averroès à Avicenne, Thomas à Anselme, Spinoza et Leibniz à Descartes, Hegel à Kant, Heidegger à Husserl, Derrida et Gadamer à Heidegger, etc. À chaque fois c'est une position métaphysique qui s'oppose à une autre, mais dont elle est le plus souvent tributaire. On *peut* lire l'histoire de la philosophie comme une *guerre* de métaphysiques, car elle a souvent été cela et l'est encore. Mais il m'apparaît plus fécond de reconnaître que toutes ces voix font partie du canon de la métaphysique, et j'entends ici le canon en son double sens, normatif et musical. Pourquoi un platonicien devrait-il se priver des raisons d'Aristote ou un kantien de celles de Hegel ? Car c'est toujours d'un dialogue de raisons qu'il s'agit, depuis que des êtres rationnels nous sommes. S'il est une chose que la métaphysique peut nous apprendre, c'est que ces raisons et ces points de vue sur le sens des choses sont multiples. Dès lors qu'ils se sont mis à réfléchir aux raisons des choses, Platon et Aristote en ont aussitôt distingué plusieurs sens. Mais tous ces sens — la cause finale, la cause idéale, etc. — sont au service d'une seule et même quête de raison, qui caractérise la métaphysique et que la métaphysique a même introduite et fondée.

La métaphysique est un exercice de la raison. Elle nous apprend comme de raison que la raison elle-même se dit en plusieurs sens, *pollachôs legetai*. Cette raison est d'abord celle du monde, la raison des choses, que la métaphysique et la science ne cessent jamais de chercher, mais aussi la raison de ceux qui s'efforcent de comprendre le sens ou la raison des choses. La première phrase de la *Métaphysique* le dit très bien : tous les hommes aspirent à comprendre. Or qu'est-ce que comprendre sinon saisir par sa raison la raison des choses ? Quelles que soient ses divisions particulières, la métaphysique comprend une ontologie (rationnelle, si l'on me passe le pléonasme) et une anthropologie qui envisage l'homme à partir de sa capacité à comprendre et sentir le sens et la raison des choses. On peut protester tant qu'on voudra contre cette vision forcément rationnelle des choses, la tirade antirationnelle suit l'histoire de la métaphysique comme son ombre, mais si l'on juge que le réel n'est pas rationnel (ou que notre raison elle-même ne l'est pas !), c'est parce que l'on juge que cette vision rationnelle des choses oublie des raisons du monde que telle ou telle métaphysique, prétendument nouvelle et iconoclaste, permet, elle, de penser. Et si l'homme n'est pas un animal rationnel, ou pas que cela, c'est parce qu'il est des raisons de l'homme dont cette perspective ne pourrait rendre raison. C'est pourquoi il est difficile d'argumenter « contre » la métaphysique : on ne peut la critiquer sans la pratiquer. On pourrait montrer sans peine que cela est vrai de la plupart des critiques sérieuses de la métaphysique, exercice auquel je ne me livrerai pas

ici. Dans le premier chapitre de *Du sens des choses* et dans mes autres travaux sur ces auteurs³, je m'efforce cependant de rappeler que c'est le cas des deux plus influents critiques de la métaphysique aux Temps modernes : Kant et Heidegger. Le premier ne détruit les arguments sophistiques de la raison pure spéculative que pour rendre enfin possible une métaphysique fondée sur l'ordre de la raison pratique. Quant à Heidegger, il ne déconstruit le mode de pensée métaphysique que pour que soit enfin posée la question de l'être, question que la tradition aurait systématiquement éludée selon lui, mais dont il est bien hasardeux de prétendre qu'elle n'est pas métaphysique et d'autant que cette nouvelle amorce heideggérienne de la question de l'être doit préparer une nouvelle entente du divin dans la nuit de l'oubli de l'être.

C'est plutôt un autre versant de la rationalité métaphysique que je voudrais modestement et rapidement mettre ici en évidence. C'est l'idée que la métaphysique, en découvrant la raison des choses et celle de l'homme, nous procure aussi des raisons de vivre, d'être et d'espérer. Je pense que cela est précieux à une époque qui désespère tant de l'ordre du monde et, ceci expliquant cela, de la métaphysique elle-même. La découverte inaugurale de la métaphysique — on pourrait dire son grand pari, son hypothèse, si on préfère — est que la vie humaine est sensée parce que l'ordre du monde l'est et que la raison humaine l'est tout autant, guidée qu'elle est par une attente de sens constante. Ces conceptions peuvent sonner surannées, mais, comme nous l'avons vu, en métaphysique les bonnes idées ne vieillissent pas beaucoup.

L'idée selon laquelle il y a un sens à l'ordre du monde, auquel notre raison peut espérer comprendre quelque chose, a sans doute émergé avec Platon et sa grande vision de l'*eidōs*, de l'idée, qui incarne à la fois le fondement, la beauté et le sens des choses. Pour Platon, cette intuition relève de la pure et simple contemplation, dans tous les beaux sens du terme : dès lors que l'on s'arrête un peu pour considérer l'ordre du monde, que l'on se détache un peu du train-train des affaires courantes (ce qu'accomplit toute philosophie), on ne peut manquer d'être saisi par ce que Platon appelait l'*eidōs* ou la beauté du monde. *Eidōs* et beauté sont même des termes à peu près toujours interchangeables en grec, comme en latin d'ailleurs (*species*). Ce n'est donc pas un hasard si Platon aime tant illustrer son expérience et sa vision de l'idée à l'aide de la beauté, qui est l'affaire la plus resplendissante (*ekphanestaton*, *Phèdre* 250 d), la plus irrésistible et la plus irrécusable du monde, donc la plus vraie. La seule chose dont il faille se garder ici, c'est de notre vision provinciale de la beauté qui en fait une expérience exclusivement

3. Voir à titre indicatif pour Kant : *Kant et le problème de la philosophie*, Paris, Vrin, 1989, et « La conclusion de la *Critique de la raison pure* », dans *Kant-Studien* 81 (1990), 129-144 ; pour Heidegger : *Introduction à la métaphysique*, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 329 sq. ; « Pourquoi réveiller la question de l'être ? », dans J.-F. Mattéi (dir.), *Heidegger et l'énigme de l'être*, PUF, collection « Débats philosophiques », 2004, 43-69 ; « Heidegger et le défi du nominalisme », dans *Les Temps modernes*, 63 (2008), n° 650, 235-247.

« esthétique » ou, pire encore, purement subjective. Ce sont là des préjugés probablement indécrottables, du moins pour ce qui est de la vulgate dominante, mais contre lesquels les philosophes devraient se prémunir. Si la métaphysique est une science et quelque chose qui s'apprend, elle peut nous rappeler que la beauté désignait et désigne encore beaucoup plus que le simple plaisir esthétique ressenti par une subjectivité. Elle est d'abord et avant tout une caractéristique des choses : ce sont les choses elles-mêmes qui sont belles et elles le sont parce qu'elles affichent de la constance, de justes proportions et une certaine intelligence dans leur agencement. Contrairement à un préjugé têtue, on peut d'ailleurs à peu près toujours s'entendre sur ce qui est beau et ce qui ne l'est pas. C'est que le beau, disait Platon, resplendit à partir de lui-même. Le beau est donc avant tout une caractéristique des choses et que nous pouvons sentir de tous nos sens, et toujours avec notre intelligence.

Pour la métaphysique, la beauté est donc toujours plus qu'une affaire esthétique. Elle ne dépend pas seulement de la belle apparence des choses. La belle apparence en fait partie, bien entendu, mais les choses ont une belle apparence parce que celle-ci émane de leur finalité intrinsèque, qui fait d'elles des manifestations du Bien. C'est une idée un peu plus difficile, mais qui reste vraie : la beauté a partie liée avec la bonté. Un beau discours, la rhétorique l'a toujours su et enseigné, est toujours plus qu'un discours mélodieux et bien frappé, c'est un discours qui dit ce qui doit être dit, qui dit ce qui est et ce qui est vrai. C'est le cas des belles formules et des belles paroles, c'est-à-dire de celles qui portent et révèlent l'être des choses.

Cette beauté habite plus intimement encore l'être des choses en des sens dont nous avons un peu perdu l'évidence, mais que la métaphysique du sens des choses peut nous aider à retrouver ou à pressentir. Qu'est-ce que fondamentalement la beauté ? Nous avons vu qu'elle resplendissait, qu'elle se nichait d'abord dans les choses et qu'elle s'apparentait au beau et au vrai. Mais pourquoi en est-il ainsi ? La réponse de Platon et d'Aristote reste inspirante et transporte encore la science moderne sans qu'elle ne s'en rende toujours compte : c'est que les choses qui sont belles sont habitées d'un ordre, d'une constance et d'une intelligence qui expliquent qu'elles soient belles (et bien sûr qu'elles soient ressenties comme telles). Ce sont là, comme chacun sait, les grandes caractéristiques de l'*eidōs* (ou de la beauté) : il a quelque chose de permanent, qui préside à l'ordre des choses et qui peut être saisi par notre intelligence. Pour Platon, et en un sens pour Aristote aussi, cela est vrai de ce que nous appellerions des « qualités » ou des « espèces », les deux ordres de réalité pour lesquels il y a des idées. Ces qualités, ce sont, par exemple, le bien, le juste et ce que la métaphysique appellera plus tard des transcendants : alors que les choses belles passent et se fanent, le beau, lui, demeure. Cela est aussi vrai du bien et de la vérité. Il y a là une constance dans l'ordre même des choses qui se remarque dans la régularité des espèces. Nous savons naturellement depuis Darwin que les espèces ont une origine,

sur la longue durée, mais ce qui fascinait les Grecs, c'était un peu le contraire, savoir l'étonnante constance des espèces. Il serait trop hâtif de dire qu'elle ait été totalement remise en question par Darwin (dont le grand ouvrage sur *L'origine des espèces* possède un titre extraordinairement métaphysique!), parce que la permanence (relative bien sûr *sub specie aeternitatis*) des espèces se laisse encore remarquer et reste une supposition majeure de la science moderne: alors que les individus, les hommes et les choses particulières, passent et meurent, c'est notre lot à tous, la métaphysique l'a d'ailleurs toujours martelé, les « espèces » responsables des grands traits des êtres demeurent à peu près constantes, se transmettant de génération en génération, d'individu en individu. Le terme d'espèce est en lui-même très évocateur: c'est la traduction exacte du terme *species* en latin et *eidos* en grec. Mais en grec, comme en latin, l'espèce connote la beauté, la bonté, l'ordre et l'intelligence. C'est cet ordre et ce sens que les Grecs admiraient dans la *species* ou l'*eidos* et que l'on peut encore admirer aujourd'hui, même si l'on sait, grâce à Darwin et la science moderne, que les espèces évoluent sur le long terme.

Cette métaphysique de l'idée se maintient donc dans la science moderne, dans l'attention qu'elle prête, nécessairement et métaphysiquement, à ce qui perdure. Ce qui intéresse surtout la science, elle ne s'intéresse pas qu'à cela bien entendu, mais ce qui l'intéresse par-dessus tout, c'est la régularité des choses, dont elle cherche à faire ressortir les lois et les constantes. C'est en ce sens que le privilège de l'*eidos* se trouve sauvegardé: ce que la science souhaite surtout percer c'est la cause du cancer, pas seulement du cancer de tel ou tel individu. Et en nous faisant découvrir cette régularité des choses, à la faveur d'une infinité d'approches différentes, la science peut encore susciter notre émerveillement devant l'ordre des choses. J'aimerais dire qu'en cela nous pouvons être encore plus platoniciens que l'on ne pouvait l'être à l'époque de Platon: c'est que nous sommes beaucoup plus à même que lui d'apprécier le sens et la beauté des choses, grâce au raffinement de la science moderne et de ses instruments de mesure et d'observation. À mes yeux, ce motif contemplatif, sans être le seul (il y a aussi le motif économique et utilitaire, indéniable), reste l'un des plus puissants moteurs de la science, qui reste métaphysique en cela. La science continue de nous faire voir et pressentir l'ordre, la beauté et le sens des choses, celui de l'*eidos* ou de la *species* qui resplendit dans ce qui est.

C'est là le dernier aspect sur lequel j'insisterai: cet *eidos* en est un que l'on peut voir et contempler, grâce à notre raison, dont les Grecs ont surtout mis en valeur le versant intuitif ou contemplatif. L'*eidos* fait l'objet d'une « vision ». On ne peut manquer d'être sidéré par lui quand on se penche sur l'être du monde. Certes, il est de bon ton aujourd'hui de dire que l'on ne contemple pas d'essences (certains sophistes le prétendaient aussi dans l'Antiquité), seulement des « individus » — c'est là, comme chacun sait, une position métaphysique, celle du nominalisme —, mais il est frappant de constater

que les grands métaphysiciens ou philosophes ont toujours soutenu le contraire, de Platon à Husserl et au-delà. Ils l'ont dit parce que ce que nous voyons et sentons, nous l'exprimons toujours et le faisons parler à l'aide de notions qui vont bien au-delà des cas individuels observés et qui nous permettent de cette façon d'en rendre raison. Ce que je perçois, c'est une beauté, c'est un homme, parce que cela a part à l'ordre de ce qui est beau et de ce qui est humain, ordre qui se montre justement dans ce qui apparaît.

L'une des idées directrices de la métaphysique est que notre raison — et sauf erreur elle seule — a accès à cet élément de l'*eidos* ou de la beauté. Les deux termes (et les deux réalités) de l'*eidos* et de la *species* renvoient à l'évidence à un voir, un contempler, pour lesquels les langues anciennes ont des équivalents parfaits : les verbes *eidô* (dont *oïda* est l'aoriste) ou *spectare* (il y a aussi *speciere* et ses nombreux dérivés). En effet, comment « voyons »-nous ces réalités de l'*eidos* ? Nous les voyons bien sûr de nos yeux, cela est particulièrement évident dans le cas éblouissant de la beauté, mais il est plus juste de dire que c'est avec notre intelligence que nous les apercevons. Cette intelligence qui pénètre plus profondément l'ordre et le sens des choses distingue notre raison, notre *noûs* ou notre *intellectus*. Que découvre, que voit ou « per-çoit » ce *noûs* ? La réponse de toute la métaphysique est limpide : il entrevoit et pressent le *noûs* et l'intelligence des choses elles-mêmes. Toute métaphysique est l'effort de notre raison de comprendre et de communiquer cette expérience du sens des choses. En découvrant ce sens et cette raison du monde, notre raison nous donne par le fait même des raisons de vivre. La métaphysique est ainsi le bien le plus précieux de l'histoire de l'humanité et mérite autre chose que le mépris des philosophes.

« Faut pas chercher à comprendre ! »

Rémi Brague

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027224ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027224ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Brague, R. (2014). « Faut pas chercher à comprendre ! ». *Philosophiques*, 41 (2), 359–363. <https://doi.org/10.7202/1027224ar>

« Faut pas chercher à comprendre! »

RÉMI BRAGUE

Paris I / LMU München

On connaît le principe de base du règlement militaire : obéir sans hésitation ni murmures. Le vocabulaire des casernes s'est enrichi, à une date plus récente, probablement dans les tranchées de cette Guerre dont nous célébrons cette année le centenaire, d'une autre formule encore plus raide : « Faut pas chercher à comprendre ! » Les poilus se consolait ainsi de recevoir des ordres dont ils ne pouvaient pas saisir le bien-fondé, à supposer qu'ils en eussent un. Le curé de campagne de Bernanos s'insurge déjà contre elle : « On répète donc volontiers qu'il "ne faut pas chercher à comprendre". Mon Dieu ! Mais nous sommes cependant là pour ça¹ ! » On pourrait faire de cette dernière phrase le résumé de l'intention de Jean Grondin. Non peut-être sans surinterpréter, avec un sourire, le « nous sommes [...] là » comme un témoignage pré-ontologique sur ce qu'on pourrait appeler pompeusement la nature herméneutique du *Dasein*. « Chercher à comprendre », c'est ce que nous ne pouvons pas nous empêcher de faire. C'est l'une des figures que prend ce *logos* qui indique la différence spécifique dans la définition traditionnelle de l'homme. Qu'il ait fallu attendre le xx^e siècle, avec Heidegger et Gadamer, pour le constater n'empêche pas que nous soyons là devant une dimension essentielle et donc inamissible de l'humain.

Or une réalité du monde moderne, puissante, et même constitutive, pourrait revendiquer ledit soupir résigné et en faire sa devise. Il ne s'agit de rien de moins que de la science moderne. Je suis conscient de risquer ici un paradoxe des plus criants : la règle de la sottise, le symbole de la bêtise du troufion de base gouvernerait la gloire de l'intelligence humaine ?

Et pourtant : la science nous permet-elle de *comprendre* les phénomènes ? Ne nous permet-elle pas plutôt de les décrire dans ce langage mathématique dans lequel Galilée nous a appris que la nature était rédigée, d'en formuler les lois, et partant d'en prévoir la répétition à l'identique partout où les conditions de l'expérimentation sont les mêmes. On connaît la distinction entre comprendre et expliquer, telle qu'elle a été proposée par Wilhelm Dilthey et appliquée, l'une à la vie intérieure, l'autre au monde extérieur : « *Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir*². » Mais il importe de remarquer que des penseurs antérieurs ne se sont pas contentés de distinguer ; ils ont tranché et implicitement ajouté un ne... que... : il n'y a que la vie de l'âme que nous comprenons, la nature nous est incompréhensible. On

1. Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne* [1936], 1, Œuvres romanesques, éd. A. Béguin, Paris, Gallimard, 1961, p. 1033.

2. W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* [1894], 1, *Gesammelte Schriften*, t. 5, Leipzig et Berlin, Teubner, 1924, p. 144.

aurait d'ailleurs pu tirer cette conclusion de la constatation mise en avant par Vico : à la différence de la nature, qui est la création de Dieu, le monde de la cité (*mondo civile*), dont l'ensemble des réalités historiques, est l'œuvre des hommes, et nous pouvons donc « (*ne*) *ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana* », ce qui est une façon développée de dire « comprendre »³.

Jean Grondin fait allusion à l'attitude positiviste devant la réalité. Sauf erreur, il n'emploie pas le mot, mais la mention d'Auguste Comte indique que c'est bien d'elle qu'il s'agit (p. 130). Le plus radical dans l'affirmation d'une impossibilité à comprendre la nature est justement Comte : « La révolution fondamentale qui caractérise la virilité de notre intelligence consiste essentiellement à substituer partout, à l'inaccessible détermination des *causes* proprement dites, la simple recherche des *lois*, c'est-à-dire des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés⁴. » Pour le positivisme, renoncer à trouver les causes, c'est se guérir d'un vain rêve, car celles-ci nous sont refusées. Mais la connaissance des lois nous offre une compensation dans la mesure où elle nous permet de manipuler les choses à notre profit. Contrairement à la phrase qu'on attribue à Francis Bacon, *knowledge is power*, nous disposons du pouvoir sans avoir besoin de posséder un savoir. Claude Bernard a même cette phrase stupéfiante : « L'homme *peut* [...] *plus qu'il ne sait*, et la vraie science expérimentale ne lui donne la puissance qu'en lui montrant qu'il ignore⁵. »

Nous sommes en tout cas placés devant la question de notre rapport à la nature, à l'univers physique dans son ensemble. Comprendre quelqu'un, c'est saisir l'intention dans laquelle il agit. Quand on parle de comprendre non plus une personne, mais une chose, on ne peut le faire qu'en reconduisant à des facteurs qui relèvent du personnel. Ainsi des textes ou des œuvres d'art. Or c'est ce que nous ne pouvons pas faire, ou plus faire en ce qui concerne les réalités naturelles, depuis que la modernité s'est interdit, pour des raisons de méthode d'ailleurs tout à fait plausibles, de faire appel aux causes finales, déclarant tabou toute perspective téléologique. Nous nous trouvons en conséquence dans une sorte de schizophrénie : la manière dont nous pouvons vivre notre humanité, individuellement et collectivement, n'a rien à voir avec ce que nous savons du monde matériel. La raison que nous mettons en œuvre pour nous orienter dans la vie n'a rien de commun avec celle que nous déployons pour décrire l'univers.

3. G. Vico, *Scienza nuova* [1744], I, III, §331, éd. A. Battistini, Milan, Mondadori, 1990, p. 541-542.

4. A. Comte, *Discours sur l'esprit positif* [1844], *Philosophie des sciences*, éd. J. Grange, Paris, Gallimard, 1996, p. 138. Souligné dans l'original.

5. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, I, II, 6, éd. F. Dagognet, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 85. Souligné dans l'original.

Ainsi, et bien malgré elle, la science moderne nous fait retrouver une sensibilité apparentée à celle que l'on a pu dégager, sous-jacente aux courants que l'on nomme « gnostiques », même si l'image qu'elle donne du monde peut être riante. Pour la Gnose, nous sommes des étrangers tombés dans un monde qui n'est pas vraiment le nôtre. Pour ce qui est de la vision du monde des scientifiques, dans le meilleur des cas, nous sommes dans l'univers comme dans un château merveilleux. La science nous en dessine le plan de façon de plus en plus exacte, et nous en livre la clef. Nous pouvons y pénétrer et le visiter de long en large. Chose plus étonnante encore, cet édifice déjà immense s'accroît sans cesse de nouvelles pièces dont chacune déborde de spectacles fascinants. Seulement, ce château, nous ne pouvons pas l'habiter, nous n'y sommes pas plus chez nous qu'on ne l'est dans le plus beau musée du monde. Nous y sommes de passage, en campement. Ou plutôt, nous nous construisons des abris que nous aménageons selon le type de rationalité, proprement humain, qui est le nôtre. Mais nous savons, même si nous faisons tout pour nous le cacher, qu'ils sont fragiles, provisoires, et qu'ils n'ont pas de fondations dans la réalité telle que nous la révèlent la physique ou les sciences de la terre et de la vie.

Ma question à Jean Grondin serait donc : comment proposeriez-vous d'articuler l'une sur l'autre la science moderne et la technologie qu'elle rend possible, d'une part, et d'autre part l'herméneutique ? Celle-ci ne serait-elle qu'une simple compensation, capable d'équilibrer, en tout cas jusqu'à un certain point, le poids écrasant dont la techno-science pèse sur la civilisation actuelle ? L'herméneutique peut-elle nous aider à refermer la déchirure que j'ai dite entre la rationalité humaine et la rationalité cosmique, que l'homme peut certes déchiffrer, mais pas partager ?

Jean Grondin s'attaque à ce qu'il appelle « nominalisme » (p. 101, 129-131, puis 133-134, 139, 141, 156). Il désigne par là une tendance de fond qui traverse depuis des décennies au moins la culture occidentale, et qui consiste à ne voir dans tout ce qui relève du sens qu'une pure construction du sujet, rien de plus. Une fois qu'il aura pris conscience de ce que ces sens a d'artificiel, il pourra déconstruire ce qui se sera avéré construit. Il en gagnera de la liberté. Telle est la bonne nouvelle du postmodernisme, la « gaité » du nihilisme. Or Grondin voit dans ce nominalisme l'adversaire principal de l'herméneutique. Celle-ci se donne en effet pour tâche de lire un sens qu'elle sait présent dans les choses, non injecté en elles.

Faut-il voir dans ce mot de « nominalisme » une simple étiquette, d'ailleurs fort bien choisie ? Ou renvoie-t-il aux penseurs médiévaux que l'on a désignés de cette façon ? Un nom comme celui de Guillaume d'Ockham n'étant jamais mentionné dans le livre, cela semble peu probable. Peut-on suivre à la trace une influence que le nominalisme historiquement assignable aurait exercée sur la pensée postmoderne ? Gadamer lui-même est familier de la thèse selon laquelle la science moderne a des sources chez les nominalistes

du xiv^e siècle⁶. Le nominalisme, au sens d'une école philosophique datable, aurait-il eu aussi des ramifications jusque chez nos contemporains ? Par quels chemins ? On connaît la façon dont des auteurs d'imprégnation thomiste ou néo-thomiste ont rendu le nominalisme responsable de ce qui représentait à leurs yeux une décadence de la pensée, et en particulier de la pensée métaphysique. Cette hypothèse, à côté de quelques polémiques, a produit d'excellentes lectures de l'histoire de la métaphysique, comme chez Étienne Gilson, que Grondin cite avec approbation (p. 2).

Ma question serait donc : comment comprendre la généalogie « nominaliste » de la déconstruction ? Se distingue-t-elle de celle qui, chez les thomistes, aboutit à la fin de la métaphysique de l'Être ? Si oui, comment ?

La métaphysique que Jean Grondin appelle, et qu'il réalise déjà en grande partie, est décidément ce qu'on pourrait appeler un « réalisme ». Je prends ce mot glissant et rebattu, que je n'aime pas trop, et dont je ne me souviens d'ailleurs pas que Jean Grondin l'utilise lui-même, pour désigner commodément une thèse précise, martelée tout au long du livre : le sens, la vérité, l'intelligence, ne sont pas dans notre esprit, mais d'abord dans les choses (p. 52, 82-104, 121, 127-128). On a là une affirmation très lourde, et qui requiert une justification puissante. Les exemples qu'allègue Jean Grondin sont empruntés au domaine des êtres vivants, comme le passage magnifique sur les bernaches et leurs migrations (p. 140), donc à des êtres capables de lire le sens. Serait-ce en fonction des nécessités et des exigences de leur survie ? Peut-on étendre ces considérations au monde minéral ? Est-ce de la même façon que l'on parle du sens (direction) du vent ou d'une rivière (p. 52) ? N'est-ce pas notre action qui le fait apparaître ?

En certains passages, on approche de la cinquième *via* de Thomas d'Aquin, de la « preuve » physico-théologique de Dieu par l'ordre du monde, adaptée à l'état actuel de nos connaissances qui nous font découvrir le *fine tuning* du monde, etc. (p. 132-133). Nous avons une attente de sens (p. 137-138). En quoi faut-il qu'elle soit satisfaite ?

Non sans jouer quelque peu l'avocat du diable, j'ai multiplié les doutes. J'aimerais que Jean Grondin rende ses arguments encore plus rigoureux que ne l'a permis le style oral de Gilson dans ses conférences.

Jean Grondin semble souhaiter remettre en selle le platonisme, comme pensée du Souverain Bien (p. 45-50, 126, 134-136). Il tente de comprendre l'effort métaphysique à partir de ce qu'il appelle joliment le « génie du platonisme » (p. 32, 129). Je me sens d'autant plus en sympathie que j'ai été moi-même amené, par des chemins qui me semblent tout autres, mais qui sont peut-être au fond très voisins, à jouer avec l'hypothèse d'un pas en arrière qu'il faudrait risquer d'Aristote à Platon, justement sur la question du bien. Aristote congédie respectueusement l'Idée du Bien de la *République*

6. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1975 (4^e éd.), p. 3, 207.

en faisant remarquer qu'elle ne sert pas à grand-chose en morale, pour laquelle est requis un « bien faisable » (*prakton agathon*)⁷. Mais il est des questions pour lesquelles ce bien-là s'essouffle. Ainsi, là où il s'agit de savoir, non pas si ce que nous faisons est moralement bon, mais s'il est bon qu'il existe des sujets moraux, des êtres humains, donc⁸. Dans ce cas, on peut difficilement se passer de quelque chose comme l'Idée du Bien, source de vie et de vérité. Peut-être Aristote l'avait-il senti, comme le suggère peut-être le passage dont j'avoue que je n'avais pas assez vu l'intérêt, dans lequel il écrit que l'objet de la science en quête de laquelle il se trouve est *to ariston*, passage dont Jean Grondin nous remet en mémoire les implications (p. 46)⁹.

Le second grand génie du souverain bien est Kant (p. 134). Or, quand Jean Grondin examine la morale kantienne et son concept du Bien, il se réfère principalement à la *Critique de la raison pure* (p. 49-50, 135-136) et, curieusement, il ne cite qu'une seule fois la *Critique de la raison pratique* (p. 10), laquelle envisage pourtant la question en face et la traite à fond. Or la deuxième *Critique* ajoute un élément qui, si je ne me trompe, ne se trouve pas dans la première, à savoir l'idée du caractère dérivé du Bien par rapport à la Loi morale, classement dont Kant a très bien vu le caractère surprenant. C'est se soumettant à la Loi morale que l'on trouve le Bien, et pas en visant le Bien que l'on obéit à la Loi. « Voici venu l'endroit d'expliquer le paradoxe de la méthode <qu'on applique> dans une critique de la raison pratique : à savoir que le concept du Bien et du Mal ne doive pas être déterminé avant la loi morale (au fondement de laquelle il faudrait même, en apparence, le placer), mais uniquement (comme cela se passe ici), après celle-ci et par celle-ci¹⁰. » J'aimerais en savoir plus là-dessus de la part du grand connaisseur de Kant qu'est Jean Grondin. Dans quelle mesure un Bien ainsi dérivé peut-il encore remplir la même fonction que celle qu'il lui prête ?

7. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1097a23.

8. Voir mon ouvrage *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique de la vie humaine*, Paris, Seuil, 2011, p. 113.

9. Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982b10.

10. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, I, 1, 2, éd. K. Vorländer, Hambourg, Meiner, 1967 [=1929], p. 74 [110].

En découvrant la métaphysique avec Jean Grondin

Peter Odabachian

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027225ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027225ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Odabachian, P. (2014). En découvrant la métaphysique avec Jean Grondin. *Philosophiques*, 41 (2), 365–369. <https://doi.org/10.7202/1027225ar>

En découvrant la métaphysique avec Jean Grondin

PETER ODABACHIAN

Département de philosophie
Collège Édouard-Montpetit

La non-assimilation du vécu, voire parfois l'impossibilité de l'assimiler constitue, je crois, le vécu caractéristique et incomparable du xx^e siècle¹.

Que la métaphysique soit « un entretien de longue durée sur le sens des choses² », Jean Grondin l'avait déjà lumineusement montré dans son *Introduction à la métaphysique* — au titre bien heideggérien, on l'aura remarqué —, l'ouvrage de 2004 qu'il dédiait à tous ses étudiants. Dix ans plus tard, j'oserais dire que si, comme l'écrit son auteur, « les idées en métaphysique vieillissent peu », lui-même me paraît avoir gagné en vigueur, dans la mesure où son plaidoyer pour cette discipline et cette « aspiration » insiste peut-être encore plus fermement, bien que toujours avec souplesse et nuance, sur ce qu'il nous est permis d'espérer de notre découverte la plus originaire du sens (des choses).

J'aimerais y aller de quelques brèves remarques sur son plus récent ouvrage avec une pensée pour un enseignement que j'ai eu le privilège de connaître. *Du sens des choses* est composé de leçons, et l'on peut souvent y entendre le rythme entraînant de l'enseignement oral de M. Grondin. J'aimerais ici attirer l'attention sur trois dimensions de notre existence qui à la fois fondent l'idée de la métaphysique en même temps qu'elles permettent de serrer de près certains des moments de l'argumentation de l'auteur.

1. L'éducation et la mort

La métaphysique est un besoin naturel de la pensée humaine, martèle sans détour M. Grondin, renouant ainsi avec certaines des affirmations des géants de la métaphysique qu'il présente. *Métaphysique A* s'ouvre hardiment sur le désir naturel qu'ont les hommes de savoir (connaître, comprendre). Kant parle de la philosophie comme d'une « disposition naturelle ». On trouve sous la plume du tout jeune Hegel, confectionnant ses premières leçons à Iéna, l'expression de « besoin de l'universel ». Et il nous arrive aussi d'oublier combien les propositions de la métaphysique sont audacieuses, voire iconoclastes. Combien l'interprétation et l'exposition de ce besoin ou de cette disposition n'a rien d'évident pour le sens commun, qui a tôt fait de déclarer que la philosophie, c'est le monde à l'envers.

1. I. Kertész, « Ce malheureux xx^e siècle » (1995), dans *L'Holocauste comme culture*, Arles, Actes Sud, 2009.

2. *Du sens des choses. L'Idée de la métaphysique*, PUF, 2013, 105. J'insérerai dorénavant les numéros de page entre parenthèses dans le corps du texte.

Mais pourquoi se gênerait-on aujourd'hui ? Est-il si incongru de déclarer qu'on s'efforce de comprendre les racines et les causes des choses, ou qu'on puisse parler de notre « plus haute espérance » (44) ? Non, avance Grondin — et j'applaudis cette franchise —, la métaphysique est nécessaire si l'on veut « pratiquer une philosophie qui sait ce qu'elle fait » (7). Et l'intelligence, lorsqu'il s'agit des choses essentielles, de la vérité, insistera-t-il aussi bellement en partant cette fois d'Homère, d'Héraclite et de Parménide, s'accompagne d'un « vif sentiment » (112), d'une « intense émotion » (116). Au cœur de l'ouvrage, dans son éclaircissement de la notion de vérité, l'auteur rappellera la dimension « d'effort, de conquête et de surpassement de soi » (99) que comporte l'atteinte d'une connaissance vraie (subtilement défendue comme « adéquate », dans ce contexte).

La métaphysique exige une patience qui jure avec l'empressement qui soutient le plus clair du temps nos projets de bonheur. Elle commande « pondération » et « méditation » (125). Les métaphysiciens que Grondin convoque, qu'ils en soient défenseurs ou détracteurs, le savent tous.

Car ce qui inquiète notre cœur est la recherche de *meilleures* raisons (31). Et si, « avant d'être des êtres de connaissance et d'action, nous sommes des êtres de pressentiment » (67), nous avons cependant à accomplir, à réaliser nos possibles. En ce sens, une connaissance philosophique peut à peu près toujours être révisée. « Malgré tous les revers qu'il peut essayer, et qui n'ont pas à l'abattre, l'homme n'en fait pas moins l'expérience d'un sens qui précède certainement son intelligence et peut ressusciter son émerveillement (139). »

L'auteur annonce d'emblée qu'il se servira de plusieurs illustrations et exemples médicaux (VIII). Avant Descartes, pour qui la médecine (de *medeor*: soigner) est l'une des branches de l'arbre de la philosophie, enracinée dans la métaphysique, ces illustrations souvent bien choisies nous rapprochent d'Aristote et des Grecs tout court, pour lesquels la philosophie reste toujours une thérapeutique, un soin de l'âme et du monde. En même temps, ils montrent combien notre expérience première des choses, à commencer par celle de notre corps, n'en est pas une d'indifférence, mais d'engagement et de déchiffrement inquiet, voire angoissé. S'il peut s'agir d'abord du corps, première passerelle vers la lumière, il en va plus remarquablement encore de ce qui ne sont devenus parfois pour nous *que des mots*. En effet, ce que peuvent vouloir dire le bien, le vrai, le beau ou le juste (classiquement : des « transcendants »), que nous nous y attardions de manière plus ou moins expresse, plus ou moins réfléchie, nous n'y sommes *jamais* indifférents. L'usage le plus commun de la langue en est traversé, il vaut la peine de s'en aviser et de se demander *pourquoi*, ici au sens directionnel, c'est-à-dire *ce vers quoi* le beau, par exemple, nous oriente.

Et la mort nous rappelle que l'être tout court ne nous est pas indifférent. J'ai beau pouvoir discuter légèrement (de l'être ; des choses), voire bavarder, me plonger dans la possibilité de ma propre mort (mon propre

non-être) peut me rappeler ma vraie et réelle tension au monde. On sait que c'est là un des effets dramatiques de la lecture d'*Être et temps* et de la position centrale qu'y occupe l'être-pour-la-mort. On se souvient aussi que la tremblante découverte de la mort, « le maître absolu », constitue une étape cruciale dans la genèse de la conscience de soi dans la *Phénoménologie de l'esprit*, de Hegel. Et en creusant encore dans la tradition de nos textes de métaphysique, on retrouve évidemment la passionnante discussion de Socrate dans le *Phédon*, commentée par M. Grondin (40). S'il est pertinent et juste d'y mettre en relief la discussion de l'hypothèse de l'idée (98 e), n'est-il pas aussi impératif de souligner que Socrate, prisonnier dans sa cellule, est lui-même en train de transiger avec la mort ? Lorsque Socrate se dit insatisfait de la lecture qu'on lui a faite d'Anaxagore, alors qu'il avait espéré en apprendre plus sur les causes intelligentes, ordonnatrices et universelles, n'est-il pas essentiel, avant tout, de dire qu'il a *décidé* d'affronter la mort et qu'il est dès lors insuffisant de dire qu'il ne se trouve *là, en ce lieu, la cellule, que parce qu'il* serait composé de « matière », c'est-à-dire de chair, de muscles et d'os ! Si l'amour de la sagesse, de même que tout *engagement réel* de l'homme, ajouterais-je, est, comme l'écrit l'auteur, un « effort » (21), voire un « risque » (23), en voilà un exemple fondateur ! Et si la métaphysique est une discipline, c'est-à-dire si elle peut s'apprendre (*discere*), elle est peut-être d'abord et avant tout une *éducation à la mort*, apprentissage qui nous fait souvent cruellement défaut.

Certains des dialogues de Platon, on le sait, y insistent plus théâtralement que les classifications parfois sèches qu'opère Aristote dans les textes dont nous avons hérité. Pensons en tout premier lieu au *Banquet*, où, si la soudaine apparition du beau est une promesse d'immortalité, l'expérience de la beauté reste toujours liée à notre fugacité.

Il tombe sous le sens que l'on peut à cet égard autant nommer les philosophes qu'invoquer toutes les sagesse du patrimoine culturel de l'humanité pour s'y éveiller. À ce titre, il me semble que M. Grondin ne fait parfois que peu de cas de cette mortalité, de notre finitude, sauf lorsqu'il est question de Heidegger, justement, et au tout début de l'ouvrage (13, 15). Mais n'est-ce pas la mort, la *Grande Chose* (Rilke) qui reste pourtant l'inéluctable et fondatrice énigme de notre humanité, et à partir de laquelle toute connaissance *dépassant le sensible* peut être pensée, espérée ? Peut-être, je suppose, n'y aura-t-on pas insisté ici afin de laisser parler un peu plus la transcendance qui peut nous être impartie, pour peu qu'on s'y montre sensible.

2. Apparence, illusion, égarement

Du sens des choses s'adresse, à mon modeste avis, parfois davantage aux philosophes oublieux des sources natives de leur discipline qu'aux débutants en philosophie — que nous demeurons tous, sait bien l'auteur, enveloppés que nous sommes par le réel. Mais les étudiants en philosophie sont en principe ouverts et disposés à la radicalité de la *protè philosophia*, et, par

intuition autant que par essence — notre humanité même — enclins à se laisser entraîner dans la découverte du plus fondamental. M. Grondin paraît lui-même le reconnaître lorsqu'il déplore dans sa sixième leçon que nombre de livres de « métamétaphysique » négligent de traiter de ces questions (125), c'est-à-dire de celles du sens.

Cela passe certes par l'apprentissage du *lexique* de la métaphysique, entendue maintenant comme discours. C'est un vocabulaire qui, tout en cherchant à dévoiler, a parfois aussi tôt fait d'obscurcir et de recouvrir les choses, si bien qu'alors — je reprends ici à mon compte une belle expression de l'auteur — la connaissance « trépigne au sein d'elle-même » (93).

On ne lui en fera certes pas le reproche, mais l'on doit observer que M. Grondin avance dans son argumentation avec la confiance dans le *logos* qu'on admire chez Socrate autant qu'on peut la retrouver, plus près de nous, chez un Gadamer. Mais peut-être faut-il souligner que nous avons plusieurs *raisons* de nous méfier du langage et de son (més)usage (aujourd'hui). J'y reviendrai bientôt. Cela ne constituera certes pas, j'en conviens, un argument *contre* la philosophie ou la métaphysique.

Discutons cependant de cette tromperie, et de l'illusion constitutive de notre expérience. Notre langage lui-même est truffé d'illusions, tissé d'apparences. Grondin le rappelle lorsqu'il discute du destinal *Poème* de Parménide et de la rencontre du jeune héros avec la déesse (114 sq.). Il faut se méfier des mots et des noms. Et nos certitudes sensibles se renversent souvent d'elles-mêmes en leur contraire! Ainsi en peut-il aller avec des faux amis: une entente, même de longue date, peut avoir reposé sur un énorme malentendu.

Il en va de même lorsqu'il s'agit de la beauté, et qu'elle se découvre dans la « nature », ou dans les choses fabriquées par l'homme — il se pourrait que cette différence entre les choses « naturelles » et les choses fabriquées par « nous » n'ait pas été suffisamment marquée, à mon sens, dans l'ouvrage. Mais l'expérience de la beauté est par essence un chemin d'erreur et d'égarement. C'est le fait de *s'être laissé duper* qui constitue la plupart du temps l'expérience, pour autant, j'en conviendrai, qu'on en tente le déchiffrement.

Il n'est pas sûr que nous sachions toujours ce que nous indiquent la musique, le théâtre ou la poésie. La possibilité que nous n'y entendions rien de rien reste toujours ouverte. Il se peut aussi que nous ne voulions rien savoir de ce qu'ils rendent présent. On se demandera *pourquoi*, d'un même tenant, nous avons tant besoin de voir représenter la laideur et la méchanceté. Qu'est-ce que cela indique sur ce que nous sommes?

Enfin, l'argumentation de l'auteur se veut souvent *anamnétique*, et non seulement dans la section qui porte ce nom: « Anamnèse, les fonds de la vérité » (73). Grondin est fidèle à la vocation anamnétique de la philosophie, ou de la métaphysique, lorsqu'il écrit que « la philosophie est affaire de réminiscence » (56). En témoigne Platon, mais cette pratique ou courant de

fond va jusqu'à Hegel, ou même Heidegger, comme l'a déjà écrit l'auteur³. Les deux derniers, parmi les métaphysiciens les plus sensibles à l'histoire de la philosophie et à notre historicité tout court, ont déployé des pensées qui incluent l'erreur ou l'errance, voire la négativité ou le négatif, dans l'expérience (philosophique). Plutôt, c'est le négatif lui-même qui fonde l'expérience.

Laisser ouverte la possibilité de l'errance absolue, assumer cet égarement, ne peut-il pas être porteur de sens ?

3. Du sens des choses aujourd'hui

Grondin cherche à rappeler le sujet du langage « à une époque, écrit-il, qui en a perdu le sens » (68). En effet, l'une des présuppositions de l'argumentation du *Sens des choses*, qui n'est pas toujours explicite mais quelquefois ouvertement affirmée, est celle selon laquelle « la philosophie, sinon le monde lui-même, a[urait] largement perdu le sens des choses » (63).

D'une part, il n'y a pas que la philosophie, comprise ici comme entreprise instituée, qui se soit quelquefois entortillée dans ses déconstructions internes, si bien qu'elle en oublierait sa tâche ou s'assujettirait parfois complaisamment à des exigences qui lui sont hétéronomes, qu'elles soient sociales, du marché, ou quoi encore. Mais il est vrai aussi, d'autre part, que les propositions de sens ne manquent pas (aujourd'hui). Les forces qui font concurrence à l'amour de la sagesse sont légion, et peut-être plus que jamais.

Je crois qu'il vaut la peine d'élucider davantage les *raisons* pour lesquelles nous aurions perdu ce sens de nous-mêmes, des choses et du monde. Quelles seraient donc les *causes* de notre difficulté à nous identifier à notre propre monde et à nous y reconnaître ? Je suis d'accord avec l'idée qu'il faille pourfendre les insuffisances du dogme du constructivisme tous azimuts, ou encore une intelligence purement nominaliste du langage qui s'est répandue dans notre modernité et a colonisé notre compréhension du langage. *Pourquoi* est-ce, enfin, une compréhension (certes, très souvent idéologique) que semble préférer notre époque ?

Enfin, ce qu'exige en tout cas Jean Grondin est la *probité* et la *responsabilité* d'assumer ses propositions et d'en légitimer la validité, ce qu'il fait à mon sens avec courage. Car si nous avons à être responsables, je le concède-rai toujours, c'est notre *monde partagé* qui nous le rappelle avant tout.

3. Voir J. Grondin, « Pourquoi réveiller la question de l'être ? », dans Heidegger. *L'énigme de l'être*, J.-F. Mattéi (dir.), Paris, PUF, 2004, 43-68, où M. Grondin écrit dès l'ouverture que « toute grande pensée depuis Parménide et Platon est anamnétique ».

L'herméneutique métaphysique entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*

Guillaume St-Laurent

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027226ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027226ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

St-Laurent, G. (2014). L'herméneutique métaphysique entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*. *Philosophiques*, 41 (2), 371–378.
<https://doi.org/10.7202/1027226ar>

L'herméneutique métaphysique entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*

GUILLAUME ST-LAURENT

Université de Montréal

guil.stlaurent@gmail.com

Dans un style toujours aussi éloquent et rigoureux, le dernier ouvrage de Jean Grondin propose d'« esquisser quelques-unes des idées directrices d'une herméneutique métaphysique¹ », de manière à montrer l'actualité du platonisme, c'est-à-dire de la métaphysique traditionnelle des Idées et du souverain Bien, dans l'horizon herméneutique de la philosophie contemporaine. En ce sens, nous interprétons le geste général de cette « herméneutique métaphysique » comme une tentative de synthétiser (i) les perspectives ouvertes par l'herméneutique post-heideggérienne — notamment chez Hans-Georg Gadamer et Paul Ricœur — touchant la *portée ontologique* de la compréhension humaine, d'une part, ainsi que (ii) l'hypothèse inaugurale ou le « grand pari » de la métaphysique classique voulant qu'il faille reconnaître dans l'ordre intelligible du monde la manifestation d'un principe transcendant ou divin, d'autre part. Cet audacieux effort d'unification, soutenu par un argumentaire mûri et nuancé, doit permettre à la fois de réhabiliter et de renouveler le projet essentiel de la métaphysique : « *Tout platonicien pressent, parie, que la réalité immédiatement visible, sensible, temporelle, n'est peut-être pas la seule. Son idée ou son herméneutique de fond est que le sensible laisse lui-même transparaître, par sa beauté (eidos), une réalité digne d'être appelée "méta-physique"*². »

Ainsi, le premier aspect de cette herméneutique métaphysique que nous aimerions souligner consiste en sa critique du nominalisme moderne au nom d'un certain *réalisme herméneutique* (ou de ce que notre auteur présente ailleurs comme « la thèse de l'herméneutique sur l'être³ »), attribuable aussi bien à l'« herméneutique philosophique » de Gadamer qu'à la « phénoménologie herméneutique » de Ricœur. Alors que le nominalisme ambiant stipule que « [...] *tout le monde du sens se résume à une production de la pensée qui projette ses concepts généraux sur le monde, lequel se compose de masses physiques individuelles, intrinsèquement dépourvue de sens*⁴ », le réalisme herméneutique entend montrer que notre compréhension s'emploie d'abord et avant tout à expliciter le « sens des choses elles-mêmes ». Loin de se réduire à de simples « noms » (*nomina*) ou constructions sociolinguistiques,

1. Jean Grondin, 2013, p. VI.

2. *Ibid.*, p. 129.

3. Jean Grondin, « La thèse de l'herméneutique sur l'être », 2006.

4. Jean Grondin, 2013, p. 170.

les « idées » renverraient plus fondamentalement à l'intelligibilité intrinsèque des phénomènes ou à la « dicibilité de principe⁵ » de l'expérience. De même, à l'encontre des herméneutiques antiréalistes ou post-modernes de Jacques Derrida, Michel Foucault, Richard Rorty ou Gianni Vattimo, qui rejettent plus ou moins nettement la distinction entre l'ordre de nos interprétations et celui de la réalité (« [...] l'être se réduit aux interprétations que l'on en donne⁶ »), notre horizon langagier et historique nous ouvrirait un accès fini à l'être *comme tel*, soit au monde en tant que réalité unique et transcendante. Notre finitude nous confinerait à la « vérité-adéquation » entendue comme une visée (*ad*) transitive et toujours inachevée de l'équation (*aequatio*) ou de l'équité avec l'être-vrai, la pleine identité de la connaissance et de l'être étant *ex hypothesi* réservée à Dieu, mais l'intelligence humaine demeurerait la capacité de percevoir et penser l'intelligence des choses elles-mêmes⁷. C'est dire que l'herméneutique devrait être comprise comme une phénoménologie — visant à « faire voir les phénomènes⁸ » dans leurs articulations autochtones — et la phénoménologie comme une herméneutique, ou encore que le tournant ontologique de l'herméneutique coïncide rigoureusement avec le tournant herméneutique de la phénoménologie.

Cela dit, ce réalisme herméneutique mérite-t-il à lui seul le qualificatif de « métaphysique » ? Vraisemblablement, le terme conviendra si le concept de métaphysique est entendu de manière générale comme la tentative de « comprendre l'être à partir de ses raisons », ou comme « le projet d'une compréhension du monde, à vocation universelle, qui s'interroge sur l'être et le pourquoi des choses⁹ » — *instaurant dès lors une quadruple équivalence entre philosophie, phénoménologie, herméneutique et métaphysique*. Comme le souligne notre auteur dans la section de l'épilogue intitulée « Deux témoignages révélateurs », cette équation se trouvait déjà chez Gadamer lui-même, qui était bien conscient que sa thèse célèbre énonçant que « l'être qui peut être compris est langage », laquelle signifiait en substance que notre compréhension dépend et se règle sur la « langue des choses » (*die Sprache der Dinge*)¹⁰, reconduit la pensée dans l'horizon de la métaphysique classique : « [...] [L]'herméneutique ne nous conduit pas au-delà de la métaphysique, bien au contraire, elle nous y replonge¹¹. » C'est d'ailleurs l'une des grandes réussites de l'*Introduction à la métaphysique* (2004) et *Du sens des choses* que de faire ressortir cette évidence, occultée par le nominalisme

5. Paul Ricœur (1975), « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl... », 1986, p. 62.

6. Jean Grondin, « La thèse de l'herméneutique sur l'être », 2006, p. 471.

7. Jean Grondin, 2013, p. 93-100.

8. *Ibid.*, p. 120.

9. Jean Grondin, 2004, p. 13.

10. Hans-Georg Gadamer, 1960, « La nature de la "res" et le langage des choses », trad. 1991.

11. Jean Grondin, 2013, p. 145.

et le subjectivisme modernes, de la *coappartenance transcendante de la pensée et de l'être*, puisqu'il est impossible pour la raison humaine de ne pas présupposer une conception de l'être véritable des choses et, partant, de critiquer la métaphysique sans la présupposer et l'accomplir¹².

Toutefois, l'idée d'une « herméneutique métaphysique » serait dans ces conditions elle-même équivalente à celle d'une phénoménologie herméneutique ou d'une herméneutique philosophique, ce qui risquerait de nous faire perdre de vue l'originalité de la première. De fait, notre auteur souligne à la toute dernière page de l'ouvrage que l'intelligence ontologique du langage chez Gadamer prépare sur le plan de la *metaphysis generalis* ou de l'ontologie, mais sans s'y aventurer, « la problématique d'une *metaphysis specialis* » qui mériterait d'être développée plus avant¹³. Cela indique que le réalisme herméneutique n'épuise pas la position de notre auteur et que celle-ci peut aussi être dite « métaphysique » en un sens plus précis, c'est-à-dire non seulement dans la mesure où elle met en œuvre (a) une ontologie portant sur les propriétés ou les déterminations les plus générales de l'être, reconnaissant que le monde est pour nous d'emblée sensé et intelligible, mais également parce qu'elle se prononce (b) au plan de la métaphysique spéculative sur le « principe transcendant de ce qui est » ou sur le « sens ultime » des choses.

En effet, le professeur Grondin nous exhorte à reconnaître dans la sixième leçon de l'ouvrage (« Du sens métaphysique »), par-delà la modestie métaphysique du réalisme herméneutique, que l'ordre intelligible des choses laisse « pressentir » une intelligence ordonnatrice et transcendante, un Premier principe ou un souverain Bien responsable de cet ordre : « *La meilleure métaphysique, celle qui prend au sérieux l'intelligence des choses, est celle qui pressent que l'immanence laisse deviner quelque transcendance et que la transcendance n'en est pas une si elle n'investit pas l'immanence*¹⁴. » Cet argument est de facture classique, et son ressort essentiel n'est autre que le dépassement du nominalisme moderne dans la reconnaissance de l'harmonie intelligible du monde (argument *e sensu rerum*) ainsi que de notre insigne capacité d'en comprendre quelque chose (argument *e intelligentia rerum*). Dès lors, le réalisme herméneutique se meut et se radicalise en une authentique « herméneutique métaphysique », selon laquelle le « sens des choses » n'est plus seulement transcendant du point de vue phénoménologique, sur le mode de la « transcendance dans l'immanence » (ou de l'en-soi-pour-nous), mais bien métaphysiquement transcendant, c'est-à-dire subsistant indépendamment de notre existence incarnée et située. Autrement dit, cette thèse de métaphysique spéciale donne un tour proprement méta-physique — au sens suprasensible ou spéculatif du terme — aux réflexions transcendantales et

12. *Ibid.*, p. 6; Jean Grondin, 2004, p. 13.

13. *Ibid.*, p. 170. Pour cette distinction entre métaphysique générale/spéciale, voir : *Ibid.*, p. 12.

14. *Ibid.*, p. 126.

phénoménologiques sur les conditions de la compréhension humaine, accomplissant le passage d'un réalisme sans fondement ontothéologique, qui reconnaissait déjà aux idées une positivité ontologique irrécusable, à une forme générale de platonisme leur accordant une existence séparable de la nôtre, « une plus haute réalité¹⁵ ». Le *sens de l'être* s'ancrerait lui-même dans un *sens méta-physique* qui le fonde et permet d'en rendre raison (*logon didonai*) ; la raison humaine se fonderait sur l'adéquation plus fondamentale de l'intellect divin et de l'être.

Or, bien que présenté comme le prolongement naturel et raisonnable du réalisme herméneutique de ses prédécesseurs, notre auteur n'est pas sans savoir — il le sait mieux que quiconque — que Gadamer aurait refusé un tel parachèvement théologique de son herméneutique philosophique. En effet, une herméneutique qui ferait dépendre son orientation « réaliste » d'une thèse spéculative de ce type, en recourant à une intelligence transcendante pour rendre compte de la correspondance transcendantale de la pensée et de l'être, escamoterait selon lui le défi central de la philosophie contemporaine :

Il est certes vrai que la philosophie ne peut plus aujourd'hui se servir d'une pareille explication théologique, ni en répéter les formes sécularisées comme les représente l'idéalisme spéculatif avec sa conciliation dialectique du fini et de l'infini. Mais, de son côté, elle n'a pas le droit de se fermer à la vérité de cette correspondance [de la pensée et de l'être] : en ce sens, la tâche de la méta-physique apparaît assurément comme ne pouvant plus être métaphysique, c'est-à-dire comme recourant à un intellect infini. La question qui se pose est alors celle-ci : Y a-t-il des possibilités finies qui puissent rendre compte de cette correspondance ? Y a-t-il une justification de cette correspondance qui ne recoure pas à un esprit divin infini, mais qui puisse toutefois rendre compte de cette correspondance infinie de l'âme et de l'être ?¹⁶

La tâche de la métaphysique — ou, indifféremment, de la phénoménologie, de l'herméneutique et de la philosophie — consisterait donc désormais à élucider de manière immanente le phénomène herméneutique, à justifier en termes de « possibilités finies » notre capacité de comprendre le sens des choses elles-mêmes, plutôt que par un quelconque expédient théologique relevant de la métaphysique spéciale. Mais que pense vraiment le professeur Grondin de cette réticence chez Gadamer ? Ce dernier aurait-il succombé au « faux principe du hasard¹⁷ » ou à « quelque bien-pensance anti-métaphysique », à défaut de suivre la voie royale tracée par la métaphysique

15. *Ibid.*, p. 132.

16. Hans-Georg Gadamer, 1960, « La nature de la "res" et le langage des choses », trad. 1991, p. 129.

17. « L'herméneutique métaphysique qui ne se laisse pas impressionner par la faveur dont jouit le faux principe du hasard — faux principe car il n'explique rien et si, d'aventure, il vient expliquer quelque chose, il n'est pas le hasard — redécouvre que ce n'est pas un hasard si l'intelligence des choses a conduit à peu près tous les philosophes à admettre l'évidence d'un premier principe responsable de cette intelligence » (Jean Grondin, 2013, p. 133).

classique ? Le « chemin du langage » emprunté par Gadamer afin de répondre à ce défi était-il en définitive un cul-de-sac métaphysique, vu qu'il est impossible de « soutenir l'idée d'une adéquation fondamentale entre l'être et le langage sans arrière-plan théologique¹⁸ » ?

Le défi susmentionné présuppose vraisemblablement une distinction épistémologique forte entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*, ou encore entre ontologie et ontothéologie, ayant pour effet de refouler la seconde hors de l'espace public de la raison philosophique vers les domaines de l'art, de la quête spirituelle et de la foi. En ce sens, compte tenu du fait que la métaphysique dans son ensemble ne saurait constituer une science apodictique (empirique ou déductive), mais bien plutôt une quête vigilante, faillible et autocritique des principes ou des fondements de l'être¹⁹, la question déterminante nous paraît être la suivante : comment la métaphysique peut-elle légitimement aspirer à dépasser le plan des opinions, qui admet déjà la vraisemblance et la « justesse²⁰ », vers celui des *convictions*, c'est-à-dire des certitudes subjectives fondées sur des raisons jugées suffisantes ? Dans un premier temps, la réponse de la plupart des philosophies transcendantales et phénoménologiques consiste à soutenir que la *métaphysique générale* peut préserver sa vocation *a priori* (fondamentale et universelle) en infléchissant son effort vers la « finitude » de la rationalité humaine, c'est-à-dire vers ses conditions, possibilités et limites. Autrement dit, l'ontologie pourrait encore commander la conviction de chacun en explicitant les conditions de possibilité/intelligibilité de la compréhension ou ses « arrière-plans²¹ » (corporéité, historicité, linguisticité, etc.), quand bien même cette première implique un travail à jamais inachevé de déconstruction et d'argumentation. Mais qu'en est-il de la métaphysique spéciale ? L'ontothéologie peut-elle encore prétendre dépasser le niveau des seules assurances sans pour cela trouver appui dans quelque forme de révélation personnelle ou officielle, c'est-à-dire sans consommer le passage de la « raison publique » à la « raison privée »²² ?

18. Cf. Jean Grondin, « La thèse de l'herméneutique sur l'être », 2006, p. 481.

19. Cf. Jean Grondin, 2013, p. 21-32.

20. *Ibid.*, p. 78.

21. Cf. Charles Taylor (1987), « Overcoming Epistemology », 1995, p. 8-13.

22. Alors que cette distinction connaît un usage courant en philosophie politique, nous pensons que le concept de « raison privée » pourrait aussi désigner un vaste domaine de questionnement où la frontière entre ce qui est « accessible » (c.-à-d. communicable et valable pour tous) et ce qui est « inaccessible » (c.-à-d. ne pouvant être admis que par un *sacrificium intellectus*) à la raison s'avère à la fois *relative* et *mobile*. En nous inspirant du modèle « *ad hominem* » développé par Charles Taylor, la raison privée consisterait ainsi en un mode de rationalité où certaines raisons pourraient être accessibles à partir d'un point de vue 'B' (en vertu d'un itinéraire ou d'expériences personnelles) tout en étant inaccessibles d'un point de vue 'A' (non pas de manière *a priori* insurmontable, mais à divers degrés) et *sans pour autant cesser d'être des « raisons »* : « *There are good reasons; it is just that they are only available from standpoint B.* »

Il est vrai que Kant lui-même avait déjà transgressé dans sa « métaphysique des mœurs » les limites de l'expérience possible en s'autorisant à penser le souverain Bien à titre de « postulat de la raison pratique »²³. Toutefois, nous pourrions objecter que celui-ci ne manqua pas de situer ce geste dans le registre de l'espérance et de la « foi morale » plutôt que dans celui du savoir²⁴, d'une part, et que la conscience historique signifie d'abord et avant tout l'historicisation (ou la relativisation historique) de ce type de « théologie transcendante », d'autre part : à peu près rien dans l'ordre des vérités dernières n'est évident à partir de tous les points de vue ou de toutes les traditions historiques. De fait, il semble que notre situation herméneutique soit telle que les arguments spéculatifs (théologiques ou « athéologiques ») qui partent de la condition humaine ou de réalités accessibles à tous — par exemple : la liberté humaine, l'existence du mal, le désir d'immortalité et de consolation, l'ordre et la beauté du monde, etc. — ne parviennent en définitive à persuader que ceux qui en auront déjà accepté les conclusions. En ce sens, nous pourrions invoquer avec Charles Taylor un certain *primat de l'expérience morale et spirituelle* dans le domaine de la métaphysique spéciale, sans forcément demeurer captif des alternatives des Lumières : la pluralité indéniable des traditions et la sécularisation de l'Occident chrétien attestent du fait que les arguments spéculatifs ne parviennent guère à produire l'assentiment chez un grand nombre de penseurs honnêtes et lucides, de sorte que seule l'expérience personnelle semble pouvoir justifier les convictions en cette auguste matière²⁵.

Par ailleurs, nous voyons deux autres motifs pour refuser de rendre compte de cette « [...] intelligence des choses que nous ne cessons jamais de comprendre, de présupposer et d'admirer²⁶ » par une hypothèse explicative relevant de la théologie naturelle. Tout d'abord, comme le souligne à bon droit André Comte-Sponville, cette démarche soulève le problème d'une « explication incompréhensible » : elle consiste à vouloir expliquer (« rendre clair ») quelque chose que nous comprenons très peu par quelque chose que nous comprenons encore moins²⁷. Notons que le principe épistémologique sur lequel se fonde cet argument n'a rien de positiviste ni de scientifique, puisqu'il ne s'agit pas de promouvoir une « science *sans* métaphysique » ou

(Charles Taylor, « A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason », 2005, p. 341).

23. Jean Grondin, 2013, p. 11.

24. La foi morale n'est pas chez Kant un savoir, mais bien un type de certitude s'appuyant sur les fondements subjectifs de ma « disposition morale » (*moralische Gesinnung*), de sorte que « [...] je ne dois même pas dire : Il est *moralement certain* qu'il y a un Dieu, etc., mais : Je suis *moralement certain*, etc. » (Emmanuel Kant, 1981-1987, *Critique de la raison pure*, trad. 1980, I, A 829/B 857, p. 1382).

25. Cf. Charles Taylor, « Reply and re-articulation », 1994, p. 226-228.

26. Jean Grondin, 2013, p. 133.

27. André Comte-Sponville, 2006, p. 110-118.

une « science *comme* métaphysique²⁸ ». Plutôt, étant entendu que nous ne pouvons comprendre que « bien peu de choses » au souverain Bien²⁹, l'explication théologique est vaine parce que nous devrions mieux comprendre ce par quoi nous expliquons (l'*explanans*) que ce que nous nous efforçons d'expliquer (l'*explanandum*). En outre, quoi que nous pensions comprendre de cette intelligence transcendante, nous le ferons sur la base de notre compréhension préalable de l'intelligence humaine, de sorte que la conjecture *e intelligentia rerum* paraît condamnée à une inexorable circularité. Comme le formulait Maurice Merleau-Ponty en 1945 :

On sait que la pensée classique cherche en somme à expliquer les concordances par un monde en soi ou par un esprit absolu. De telles explications empruntent au phénomène de la rationalité tout ce qu'elles peuvent avoir de convainquant, elles ne l'expliquent donc pas et ne sont jamais plus claires que lui. La Pensée absolue n'est pas plus claire pour moi que mon esprit fini, puisque c'est par lui que je la pense³⁰.

Ou bien l'intellect divin n'explique rien dans la mesure exacte où il est incompréhensible, ou bien il n'explique rien parce que nous le comprenons exclusivement par analogie avec notre vie intentionnelle. Par conséquent, le Dieu des philosophes peut-il vraiment être présenté comme un principe ou une source d'intelligibilité ? Ne doit-on pas affirmer que le phénomène de la rationalité constitue plutôt un *mystère premier et indépassable*, qu'il ne s'agit pas de dissiper en posant une Raison préexistante et transcendante à l'œuvre dans le sensible, mais qu'il revient à la phénoménologie d'élucider de manière immanente ? En ce sens, si le professeur Grondin souligne à juste titre que la philosophie moderne a fâcheusement tendance à « scier la branche sur laquelle elle est assise » en prétendant dépasser la métaphysique générale ou l'ontologie, on pourrait regretter que celui-ci rompe avec l'orientation anti-spéculative de la phénoménologie — véritable « programme de recherche » qui était encore celui de Gadamer et de Ricœur et dont nous sommes bien loin d'avoir épuisé toutes les promesses.

Bibliographie

- Comte-Sponville, André. *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Éditions Albin Michel, coll. « Le Livre de Poche », 2006.
 ———. *Dieu et la science* (avec F. Euvé et G. Lecointre), Paris, Presses de l'ENSTA, coll. « Les Tables rondes de l'ENSTA ParisTech », 2010.
 Gadamer, Hans-Georg. *L'art de comprendre. Écrits II, Herméneutique et champ de l'expérience humaine*. Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1991.

28. « Le positivisme, c'est la science sans métaphysique ; le scientisme, c'est la science comme métaphysique. Mieux vaut le positivisme que le scientisme, et mieux vaut la métaphysique que le positivisme ! », André Comte-Sponville, 2010, p. 17-18.

29. Jean Grondin, 2013, p. 134.

30. Maurice Merleau-Ponty, 1945, p. 470.

- Grondin, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 2003.
- . *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.
- . *L'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je? », 2006.
- . « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 4, n° 52, 2006, p. 469-481.
- . *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. de métaphysique Chaire Étienne Gilson, 2013.
- Kant, Emmanuel. *Œuvres philosophiques, tome I: Des premiers écrits à la Critique de la raison pure (1747-1787)*, Paris, Éditions Gallimard, La Pléiade, trad. 1980.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 1945.
- Ricœur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1986.
- Taylor, Charles. « A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason », dans P. J. Griffiths, & R. Hütter (dir.), *Reason and the Reasons of Faith*, Londres, T & T Clark International, 2005, p. 339-353.
- . *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- . « Reply and Re-articulation », dans J. Tully (dir.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, 1994, p. 213-257.

D'une définition herméneutique de la métaphysique

François Jaran

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027227ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027227ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Jaran, F. (2014). D'une définition herméneutique de la métaphysique. *Philosophiques*, 41 (2), 379–385. <https://doi.org/10.7202/1027227ar>

D'une définition herméneutique de la métaphysique

FRANÇOIS JARAN

francoisjaran@gmail.com

Universitat de València, Espagne

L'ouvrage de Jean Grondin, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, cherche à souligner le caractère éminemment métaphysique de la pensée herméneutique dans ce que l'on peut considérer comme une apologie du trait métaphysique de toute la pensée philosophique. Il s'agit donc pour l'auteur de défendre, dans un premier temps, l'intérêt actuel pour la pensée métaphysique qui a été malmenée par quelques décennies de dépassements et de déconstructions. Bien que la « renaissance » actuelle de la métaphysique — qui se généralise même là où l'on devrait le moins s'y attendre, dans la tradition analytique — semble présager des temps plus cléments pour la science de l'étant en tant qu'étant, cela reste encore un enjeu philosophique d'importance que de démontrer la légitimité philosophique de la « reine des sciences ». Dans un deuxième temps, il s'agit aussi de montrer que la métaphysique est une pensée éminemment *herméneutique*. Bien que ce lien « naturel » ait plutôt été décrié (Rorty, Vattimo) qu'encensé, c'est bien l'intention de l'auteur que de montrer que l'herméneutique n'est pas une critique de la métaphysique mais bien sa plus récente refondation ; mais aussi et surtout que la métaphysique ne peut se faire sans herméneutique. Afin d'élucider cette thèse — plutôt forte même si l'auteur la présente comme une évidence —, nous proposons de nous enquerir à même l'ouvrage de Jean Grondin de ce qu'est la métaphysique.

Nous connaissons déjà les réponses traditionnelles (d'Aristote à Heidegger) à la question *Qu'est-ce que la métaphysique ?* mais nous aimerions chercher quelle définition, quelle *intelligence* de la métaphysique émerge d'une lecture attentive de l'ouvrage. Le problème ici évoqué rappelle celui de la pluralité de la métaphysique dont parle Jean Grondin dans la première de ses leçons (p. 3-4). Est-il légitime en effet de parler de *La* métaphysique, c'est-à-dire d'une tradition unique qui se serait vouée aux questions que l'on dit métaphysiques ? Y a-t-il suffisamment de ressemblances entre Platon, Aristote, Thomas d'Aquin, Descartes, Kant et Heidegger pour affirmer que chacun d'eux s'est consacré à la métaphysique ? La tentation est grande aujourd'hui de répondre par la négative : ce qu'entendraient tous ces penseurs par métaphysique se ressemble si peu que c'est une illusion (claironnée par Heidegger) que de parler de *La* métaphysique¹. Pourtant, la facilité avec

1. Un ouvrage intitulé *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?* (Y.-C. Zarka et B. Pinchard (dir.), PUF, 2005) s'est d'ailleurs récemment penché sur la question.

laquelle on reconnaît *les* métaphysiciens ne trompe pas : la métaphysique est sans doute difficile à définir, mais elle est bien une façon reconnaissable de questionner. On ne la confond jamais avec la gastronomie ou l'art équestre, par exemple, et on sait d'elle qu'elle prétend dire ce qu'il en est des questions humaines dernières — « dernières » signifiant ici du même coup « les plus générales » et « les plus élevées ». Ici, c'est comme *l'effort inévitable de comprendre la transcendance derrière l'immanence* que Jean Grondin cherchera à définir la métaphysique.

Le thème qui nous intéresse est traité de façon explicite aux deux derniers chapitres, dans la sixième leçon et l'épilogue, mais hante l'ouvrage au complet. Car, dès la première page, la question du sens à donner à l'expression « métaphysique » fait surface lorsque l'auteur annonce qu'il s'efforcera de la présenter « comme une écoute du sens des choses » (p. v). Le mot *chose* va évidemment toujours de pair avec la métaphysique, mais cela est moins vrai du mot *sens*, et sans doute encore moins du mot *écoute*. Le trait passif, serein, de l'écoute contraste bien sûr avec le caractère supposément violent, dominateur que l'on a longtemps cherché à associer à cette pensée qui, selon Heidegger, est si éloignée de la sérénité, de la *Gelassenheit*, qu'elle ne laisserait même pas l'arbre être « debout là où il est² ». Mais puisque c'est du caractère *herméneutique* de la métaphysique qu'il est ici question, c'est sans nul doute au mot *sens* qu'il faut le plus faire attention.

C'est en effet d'une herméneutique *métaphysique* — et non plus « simplement » d'une herméneutique *philosophique*, comme le souhaitait Gadamer — que se réclame Jean Grondin. Celle-ci se fonderait sur l'idée que « l'homme est un être de compréhension et que ce qu'il cherche à comprendre, c'est le sens des choses » (p. vi). Certes, cette définition de l'homme ou de l'existence humaine, à partir de la compréhension qu'il a des choses, est précisément ce qui a permis à l'herméneutique, à partir de celle de la « facticité » élaborée par Heidegger au début des années 1920, de devenir un courant philosophique au xx^e siècle. Si la philosophie doit se convertir à l'herméneutique, soutient Heidegger dans ses écrits herméneutiques, c'est tout simplement parce que l'homme est un être voué à l'interprétation et à la compréhension, un *animal hermeneuticum*. Or cette thèse au sujet de la nature humaine n'est pas déjà une thèse *métaphysique*, dans la mesure où Heidegger ne conçoit pas encore la philosophie comme une entreprise vouée à une tâche ontologique — celle de répondre à la question de l'être, comme ce sera le cas dans *Sein und Zeit* — mais bien comme une tentative dont l'objet ultime est la vie humaine saisie dans sa facticité. Dans sa face la plus visible, l'herméneutique de Gadamer suit ces directives. Cependant, comme le montre bien Jean Grondin, *Wahrheit und Methode* caressait aussi de façon discrète des ambitions métaphysiques. Mais qu'est-ce qui distingue exactement l'herméneutique métaphysique de l'herméneutique philosophique ?

2. *Was heißt Denken?* (GA 8), p. 46; trad. fr. *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 45.

Dans l'avant-propos de l'ouvrage, Jean Grondin présente ce caractère herméneutique de la métaphysique — non seulement de sa propre métaphysique, mais bien de toute métaphysique — ainsi que le caractère métaphysique de toute herméneutique comme une évidence. Tout d'abord, une métaphysique ne peut se déployer « sans mettre en œuvre une interprétation ». Ensuite, « une herméneutique ne peut pas ne pas être métaphysique au double sens où ce qu'elle pense est quelque chose qui est et où ce qui est alors compris l'est nécessairement à la lumière de son sens, qui à la fois l'enveloppe et le dépasse » (p. vi). Si c'est surtout le caractère herméneutique de la métaphysique qui intéresse l'auteur et nous, une remarque s'impose sur le caractère *nécessairement* métaphysique de l'herméneutique. Bien sûr, il faut voir ici une prise de position contre l'association qui semble aller de soi entre herméneutique et *dépassement* de la métaphysique (voir à ce sujet l'épilogue), mais on peut quand même se demander si l'argument est adéquat. Tout d'abord, que l'herméneutique ait pour objet de pensée *des choses qui sont* ne fait évidemment pas d'elle une métaphysique. Toute science à cet égard serait aussi une métaphysique. Cependant, la métaphysique, du moins comme métaphysique générale, se caractérise négativement par rapport aux sciences particulières qui, précisément, ne traitent jamais que de choses qui sont plutôt que du fait que les choses soient. Mais il faut lire la phrase au complet : ce que l'herméneutique pense, elle le comprend *à la lumière de son sens*. C'est donc le *sens* qui donnerait à l'herméneutique son caractère métaphysique dans la mesure où rien ne peut être compris qui ne soit sens. L'universalité de l'herméneutique — à laquelle Jean Grondin a d'ailleurs consacré un ouvrage important³ — serait donc ce qui lui confère son caractère métaphysique : puisque l'existence n'aurait jamais affaire qu'à des choses qui se présentent à la lumière de leur sens, l'interprétation et la compréhension constitueraient cet horizon à partir duquel le monde se manifeste et dont la mise en lumière constituerait la tâche spécifique de la métaphysique.

Or cela ne peut être soutenu que si l'on accepte cette identification de la chose ou de l'étant au sens de la chose ou de l'étant. C'est d'ailleurs ce que Jean Grondin prétend faire tout au long de l'ouvrage, c'est-à-dire briser la conception d'origine sans doute kantienne (p. 108) selon laquelle nous avons accès au monde à travers nos facultés dont font partie l'interprétation et la compréhension. Dans cette optique, le monde et les choses ne seraient jamais saisis qu'au travers de notre capacité à donner du sens au monde et aux choses. C'est cette idée qui est ici attaquée au profit d'une nouvelle intelligence de notre relation au monde et aux choses : le monde et les choses sont leur sens, se donnent toujours comme sens. La saisie du sens serait une saisie perceptive et non une activité de second ordre qui réinterpréterait à sa façon les choses mêmes, initialement données sans sens. Or cette herméneutique métaphysique cherche à justifier sa nature à partir d'une définition précise de

3. *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

l'essence de la métaphysique. Pour comprendre cette idée, il est donc fondamental de nous arrêter sur ce qu'entend l'auteur par « métaphysique ».

La métaphysique est inévitable. La première idée fondamentale que présente l'auteur est celle de la présence nécessaire de la métaphysique, c'est-à-dire celle d'une métaphysique *implicite, inévitable*. Même si l'on souhaite s'en défaire, la métaphysique rattrape toujours la philosophie, non pas tant comme intérêt propre de la raison humaine mais surtout parce que toute critique de la métaphysique aurait toujours ses propres présupposés métaphysiques. Selon ce que défend Jean Grondin, on ne dépasse jamais la métaphysique qu'au nom d'une autre métaphysique (p. 6). Cela serait particulièrement vrai pour ces penseurs qui ont cherché à dépasser la métaphysique pour mieux répondre à ses questions propres, comme c'est le cas de Heidegger ou encore de Levinas, qui substitue l'éthique à l'ontologie tout en conservant le schéma de la philosophie première. La métaphysique serait donc l'arrière-fond de toute la pensée, les fondations de toute recherche de sens.

L'auteur emploie cette idée non seulement pour critiquer la volonté déconstructrice de la pensée philosophique qui prétend critiquer la métaphysique, mais aussi pour montrer que les philosophes qui ont cherché à prendre leurs distances, voire à ignorer la métaphysique, ne sont en réalité que des métaphysiciens qui s'ignorent. Le nominalisme — c'est l'exemple que l'auteur emploie le plus souvent — ne serait en fin de compte qu'une métaphysique, assez rudimentaire de surcroît : celle qui « ne tient pour réel que ce qui bénéficie d'une existence individuelle susceptible d'être observée » (p. 131)⁴. Selon cette critique des pensées qui pensent s'émanciper de la métaphysique, toute affirmation sur *ce qui est* constituerait nécessairement une « rechute » — ou plutôt un « maintien » puisqu'on n'en sort jamais — dans la métaphysique.

La métaphysique est un effort inévitable de compréhension. Cette seconde idée définit la métaphysique comme « l'effort vigilant de la pensée

4. Cette tendance « continentale », peut-être même heideggérienne en fin de compte, à considérer que la tradition empiriste — et sa tendance nominaliste — a elle-même cherché à s'exclure de l'histoire de la métaphysique est sans aucun doute moins juste que l'on pourrait le croire. Après tout, Thomas Hobbes est l'un des penseurs invités par Mersenne à participer aux *Disputationes* entourant la publication des *Méditations* de Descartes. Dans ses objections, Hobbes ne nie aucunement l'existence et la pertinence des questions métaphysiques, mais propose plutôt une *autre* métaphysique, plus adéquate, celle qui nie la capacité de penser quelque chose qui ne soit pas corporel (*Meditationes de Prima Philosophia, Objectiones Tertiae*, AT VII, p. 173). De la même manière, les problèmes que pose David Hume ne sont pas seulement métaphysiques rétrospectivement, c'est-à-dire parce que Kant les aurait considérés tels, mais le sont aussi dans le texte même. Dans la première section de *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Hume inscrit ouvertement son essai sous l'égide de la métaphysique et affirme comme tout bon défenseur de la pensée métaphysique qu'il nous faut « cultiver avec soin la véritable métaphysique, afin de détruire la métaphysique fausse et dénaturée » (« Section I: On the Different Species of Philosophy »).

humaine de comprendre l'ensemble de la réalité et ses raisons » (p. 21). Comprendre la réalité et ses principes, c'est bien la tâche que l'on identifie comme celle de la philosophie et, plus spécifiquement, comme celle de la métaphysique. Il faut noter cependant que l'auteur insiste sur l'idée d'un *effort*, d'un *exercice*, et aussi sur l'aspect *dialogique* (p. 24) de la métaphysique et non, comme ce serait le cas d'une définition plus classique, sur sa nature de « discours » ou de « science ». Elle est plutôt une recherche de sens qui peut toujours se solder par un échec. Elle est une tentative de répondre aux questions dernières, une tentative qui n'établit jamais d'avance les conditions de son succès (comme ce peut être le cas de la science) dans la mesure où elle ne cherche pas tant à *expliquer* qu'à *comprendre*. Ainsi, la métaphysique n'est précisément pas cette volonté inquisitrice et violente qui chercherait à donner une explication définitive de la réalité.

La métaphysique est l'effort inévitable de comprendre la transcendance derrière l'immanence. La seconde définition de la métaphysique est associée immédiatement à une troisième, celle d'une recherche de transcendance derrière l'immanence. L'auteur convoque à cet effet Dilthey pour qui *comprendre* consiste toujours en un effort « de percer l'intériorité des choses, tâcher de deviner le secret qui se cache derrière leur manifestation, entendre le verbe intérieur, non dit, en amont de ce qui est proféré » (p. 28). Alors que l'explication demeurerait à la surface des choses, c'est-à-dire au niveau de la manifestation, la compréhension qui caractérise la tâche de la métaphysique serait toujours à la recherche des motifs cachés derrière les manifestations. On comprend les larmes qui coulent sur les joues d'un enfant quand on découvre les motifs qui ont donné lieu à ces pleurs. Or ces motifs ne se donnent jamais qu'au travers de manifestations particulières, et c'est à l'interprète qu'il appartient de les reconnaître. Cela est certainement ainsi dans le monde de l'esprit. L'action humaine n'est en effet véritablement saisie que lorsqu'elle est *comprise*. Mais peut-on appliquer ce schéma à toute chose ? Selon l'auteur, le même schéma peut être employé pour ce qui est du fondement de toute métaphysique qu'est l'apparence visible des choses (p. 43). Par l'intelligence humaine, un second ordre des choses apparaît nécessairement, de telle sorte qu'advient ce que l'on appelle la métaphysique. Ce second ordre ne correspondrait pas à cela qui ne se voit ou ne se montre pas, mais bien à cela qui, pour être vu, exige un « second regard », une « distance par rapport à la première apparence des choses » (p. 122).

C'est cette idée d'une recherche de transcendance qui va animer la dernière leçon : « La meilleure métaphysique, celle qui prend au sérieux l'intelligence des choses, est celle qui pressent que l'immanence laisse deviner quelque transcendance et que la transcendance n'en est pas une si elle n'investit pas l'immanence » (p. 126). Le rôle de la métaphysique ne serait plus ici seulement de poser les questions les plus générales et les plus éminentes de la philosophie, mais aussi de prendre position sur la réalité du réel de telle sorte que devienne possible la compréhension de ce qui, de façon immédiate,

n'apparaît pas. La métaphysique a en effet ici pour tâche de s'interroger — de façon herméneutique — sur la justification de l'affirmation selon laquelle « la réalité immédiatement visible, sensible, temporelle, n'est peut-être pas la seule » (p. 129).

Ainsi, nous avons identifié trois éléments fondamentaux de la définition que donne Jean Grondin de la pensée métaphysique: (1) quoi qu'il fasse, le philosophe ne peut nier que sa pensée comporte une dimension métaphysique, puisque (2) toute pensée philosophique s'efforce toujours de comprendre la réalité, le monde, la vérité, etc., ce qui veut nécessairement dire (3) chercher cela qui se tient au fondement de la réalité sensible.

Or on doit s'interroger sur l'unité de la définition de la métaphysique présentée ici, plus précisément sur la co-appartenance des premier et troisième éléments. En effet, l'idée d'une métaphysique implicite suppose que toute pensée philosophique, c'est-à-dire même la pensée nominaliste et matérialiste qui identifie la réalité à ce qui peut être observé à première vue, soit tenue même contre son gré pour une pensée métaphysique. Pourtant, l'association que présente l'auteur entre la métaphysique et l'idée de transcendance semble renier cette thèse dans la mesure où elle exclut la possibilité d'une métaphysique de l'immanence comme l'est l'explication matérialiste de la réalité qui se déploie à partir des seuls concepts de matière et de hasard. Si la métaphysique est cette pensée qui cherche à transcender l'aspect immanent des choses, toute pensée qui refuse de le faire ne devrait plus être considérée comme une métaphysique qui s'ignore, mais bien comme une pensée non métaphysique, voire antimétaphysique. Cela est cependant interdit par la première idée, celle selon laquelle toute pensée philosophique est au moins secrètement une métaphysique. Toute philosophie, *volens nolens*, se prononce toujours sur la réalité du réel, sur l'être de l'étant, mais cela implique-t-il que toute philosophie admette la transcendance ?

On peut cependant se demander s'il est vrai que toute philosophie doive nécessairement se prononcer sur la réalité du réel. N'existe-t-il pas des mécanismes qui permettent à la pensée de reconnaître ce fait et de « court-circuiter » cette tendance naturelle de la pensée à s'interroger sur l'être des choses ? Pour clore ce petit commentaire, nous aimerions évoquer une forme de pensée — pratiquement absente de l'ouvrage de Jean Grondin — qui, à notre humble avis, parvient précisément à éviter de prendre position sur les questions métaphysiques, non pas en les ignorant ou en les critiquant, mais bien plutôt en les identifiant et en se refusant d'y répondre. Cette pensée, qui dans l'ouvrage est accusée d'être une métaphysique qui s'ignore, c'est la phénoménologie de Husserl. Cette pensée reconnaît elle aussi que la philosophie se mêle toujours des affaires de la métaphysique, qu'elle le cherche explicitement ou non. En ce sens, elle s'accorde avec l'idée que toute philosophie contient une métaphysique implicite. Mais du moment qu'elle reconnaît cette particularité de la pensée philosophique et qu'elle rend explicite ce qui n'est jamais qu'implicite, elle peut chercher à déjouer cette tendance de la

pensée non pas en niant la pertinence des questions métaphysiques — identifiées à celles, aristotéliennes, d'une « science de l'être au sens absolu⁵ » —, mais bien en reconnaissant leur fonction et en développant une méthode philosophique, la réduction phénoménologique, qui les mette en suspens. Husserl ne soutiendra jamais — comme tant d'autres — que la métaphysique soit une erreur de la philosophie, mais plutôt que cette tendance à réfléchir sur l'être des choses peut être neutralisée de telle sorte que notre jugement au sujet de ce qui transcende la conscience soit retenu. Ainsi s'élabore une pensée qui n'est pas antimétaphysique, mais bien *a*-métaphysique.

Au sujet de la phénoménologie de Husserl, Jean Grondin note que « parler de ce qui se manifeste à la conscience, c'est parler d'un être qui apparaît et se prononcer sur son être » (p. 5, note 1). Cette métaphysique implicite chez Husserl, Heidegger croyait aussi la trouver : son refus de répondre à la question de l'être le forçait à adopter une métaphysique traditionnelle (la cartésienne) et toutes les réponses qui lui sont liées. Mais une lecture plus charitable de Husserl montre qu'il a parfaitement identifié ce qui intéresse la métaphysique — l'existence réelle des choses — et qu'il est convaincu que ces questions ne peuvent se décider que sur une base plus fondamentale qui est celle de l'apparition des choses à la conscience. Cette manifestation des choses, ce n'est pas une façon d'exister, c'est-à-dire une façon d'être indépendante de la conscience du sujet — comme ce sera le cas chez Heidegger pour qui l'apparence est nécessairement liée à l'être : « *Wieviel Schein jedoch, so viel Sein*⁶ » —, mais bien quelque chose qui advient par-delà la question de savoir si les choses existent réellement ou non.

On peut certes reprocher à Husserl de ne pas souscrire à l'idée de la primauté absolue de la question de l'être, mais on ne peut pas l'accuser d'être *malgré lui* métaphysicien. Husserl sait parfaitement que la pensée philosophique tend vers les questions métaphysiques, mais il croit être capable d'isoler ce qui, dans la pensée philosophique, appartient à la pensée métaphysique et ce qui y échappe. Si cela se peut faire, Husserl serait la preuve que la philosophie est à même de reconnaître ses propres mécanismes métaphysiques et qu'elle peut les neutraliser grâce à l'identification d'un sol plus originaire que l'être et la compréhension qu'on en a : la manifestation.

5. Voir, entre autres, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, dans *Husserliana*, tome II, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, p. 23.

6. *Sein und Zeit*, Halle an der Saale, Niemeyer, 1927, p. 36.

Du sens des choses à l'être des sens

Théodore Geraets

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027228ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027228ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Geraets, T. (2014). Du sens des choses à l'être des sens. *Philosophiques*, 41 (2), 387–393. <https://doi.org/10.7202/1027228ar>

Du sens des choses à l'être des sens

THÉODORE GERAETS

Professeur émérite
Université d'Ottawa

Pour Jean Grondin, « la métaphysique est l'effort vigilant de la pensée humaine de comprendre l'ensemble de la réalité et ses raisons¹ ». Je trouve que Jean Grondin est trop généreux et que sa définition de la métaphysique lui permet de qualifier de métaphysique « toute grande philosophie qui a quelque chose de fondamental à dire sur ce qui est² ». Cela a comme avantage évident de pouvoir maintenir que la métaphysique n'est pas morte, même chez ceux qui se présentent comme des critiques sévères de la métaphysique.

À la dernière page de son livre, Jean Grondin nous place devant une alternative : entre une conception nominaliste selon laquelle le sens est « une production de la pensée qui projette ses concepts généraux sur le monde, lequel se compose de masses physiques individuelles, intrinsèquement dépourvues de sens » et celle « suggérée » par Gadamer, que « le sens que nous articulons en langage n'est pas une pure création de notre esprit, mais bien le sens des choses mêmes ». Ce qu'il nous est permis de repenser ainsi : « c'est l'idée qu'il y a un sens au monde lui-même³ ».

Plus loin, je montrerai qu'il y a peut-être une troisième voie, proche de Gadamer, mais distincte de Grondin. Ici, je souligne seulement que, selon Jean Grondin, même le nominalisme « incarne une métaphysique⁴ ». Est-ce que sa façon de définir la métaphysique ne se fait pas au prix d'une sérieuse *dilution du sens* de ce terme ?

Il est clair qu'une pensée comme celle de Kant est encore métaphysique *au sens fort* : des principes *a priori* de notre raison pratique permettent de conclure à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme⁵. Ce sens de transcendence qualifie certainement une pensée comme métaphysique au sens fort. Mais il y a lieu de penser qu'il peut y avoir des métaphysiques au sens fort, sans cette affirmation de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme.

Jean Grondin a aussi raison d'appeler la pensée de Heidegger une métamétaphysique, métaphysique en acte, dont les thèmes essentiels sont l'être et le divin⁶. « Pour ses premiers élèves, dont Löwith et Gadamer,

1. *Du sens des choses*, p. 21.

2. *À l'écoute du sens*. Entretiens avec Marc-Antoine Vallée, Bellarmin, 2011, p. 48.

3. *Du sens des choses*, p. 170.

4. *Ibid.*, p. 131.

5. Cf. o.c., p. 9-11, 49-50.

6. Cf. o.c., p. 13-20.

Heidegger restera toute sa vie à la recherche de Dieu⁷. » Et il eut des obsèques catholiques.

Un cas particulièrement intéressant est celui de Hegel. Comment situer Hegel ? A-t-il toujours continué à penser en métaphysicien ? Dans une contribution (provocatrice) à une *Arbeitstagung* en décembre 2007⁸, Walter Jaeschke a montré comment Hegel a abandonné la métaphysique.

Selon ce *Mitarbeiter* de 1974 à 1989, et directeur depuis 1998 aux Archives Hegel, le grand philosophe qu'il a étudié toute sa vie aurait, après ses écrits de Jena, *remplacé* la *metaphysica generalis* par sa nouvelle logique objective⁹. Celle-ci n'est plus une théorie rationnelle de l'étant, mais une connaissance de soi de la raison, une théorie rationnelle du penser. « Préserver le concept de l'être pour quelque chose qu'on soupçonne au-delà de la conscience n'a plus de sens. » Pour cette pensée transcendante radicale, « toute vérité n'est accessible que dans la conscience », « tout nous est accessible dans l'unité du penser »¹⁰.

Bien sûr, cela ne veut pas dire que la conscience, la raison, ou l'esprit n'existent pas. L'esprit que nous sommes tous (*der Geist der wir doch alle sind*) cherche à se connaître en s'objectivant (de façon ultime, dans l'art, la religion et la philosophie)¹¹. Cela fait partie de la *Realphilosophie* qui remplace la *metaphysica specialis*.

Dans la discussion qui a suivi sa présentation, Jaeschke a dit : « Puisque nous avons dans le savoir des objets, nous avons le droit de parler de leur être. Mais pas dans le sens [...] que nous aurions là effectivement un être transcendant par rapport à la conscience, mais nous avons seulement un être qui est dans la conscience. L'objet n'est toujours qu'un objet connu et je n'ai jamais autre chose qu'un objet connu¹². »

Quand Annette Sell, qui travaillait sous Jaeschke aux Archives Hegel, demanda s'il n'y aurait pas un moment métaphysique dans la *Logique* de Hegel, Jaeschke répondit que le prochain volume des cours de Hegel, un cours officiellement annoncé à l'université de Berlin comme étant *Logik und Metaphysik*, serait publié sous le nom de *Logik*. Et il refusa d'en discuter davantage : « *Ich habe das schon für uns alle beschlossen!* »¹³

À la fin des années de Jena, Hegel a conçu sa science fondamentale comme une logique et non plus comme une métaphysique. Ajouter le mot métaphysique, dit Jaeschke, aurait pu induire en erreur et faire comprendre cette logique comme une ontologie. Sa logique couvre bien le même terrain, mais d'une toute nouvelle façon.

7. H.-G. Gadamer, *Une biographie*, Grasset, Paris, p. 117-118.

8. *Wer denkt metaphysisch ?* dans *Hegel's Aktualität*, Joh. Kreuzer, W. Fink, 2010.

9. O.c. p. 159.

10. O.c. p. 162.

11. Cf. o.c. p. 164.

12. O.c. p. 179.

13. O.c. p. 180.

Il est vrai que quand Hegel parle de la logique comme du « royaume de la pensée pure », il ajoute : « Ce royaume est la vérité elle-même, telle qu'elle est sans voile en et pour soi ; pour cette raison, on peut dire : ce contenu est la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini¹⁴. » Selon Jaeschke, ce « on peut dire » signifie, ici comme ailleurs, une distanciation plutôt qu'un rapprochement. Le Dieu de Hegel est tout à fait différent de celui de la métaphysique antérieure¹⁵. Son nouveau programme d'une philosophie de la religion est, pour Hegel, d'un ordre totalement différent de celui de la *theologia naturalis*¹⁶.

Dans l'esprit objectif et absolu, nous n'avons toujours que le devenir d'une actualité créé par l'esprit (*eine geistesgeschaffene Wirklichkeit*). Ce que nous y rencontrons est esprit de notre esprit. Et, comme l'autre de l'esprit, la nature elle-même n'est qu'en tant que connue¹⁷.

Jaeschke résume ce fond transcendantal chez Hegel comme étant « ce savoir que tout ce à quoi nous avons affaire est savoir [*dieses Wissen, daß wir es immer nur mit Wissen zu tun haben*]¹⁸ ». Tout en ayant développé un système englobant et complet, mais qui ne se prétendait pas exhaustif, Hegel n'aurait pas, dans ses années de pleine maturité, parlé en métaphysicien au sens fort : le transcendantal chez lui n'aurait pas ouvert une dimension de transcendance par rapport à la conscience.

Avant d'avoir pris connaissance de cette position récente, résolument anti-métaphysique et auto-critique, de Jaeschke, j'avais préparé en 2012 un texte dont Jean Grondin fut le premier lecteur¹⁹. Dans ce texte, ma lecture de Hegel s'apparente à celle de Jaeschke, mais avec des différences fondamentales. Je résume ici une partie de ce texte, qui présente un « penser », différent de celui de Jaeschke, non soumis à la conscience.

Comme nous le savons, mais avons tendance à oublier, « penser » pour Hegel n'est pas qu'une simple activité humaine parmi d'autres ; ce terme signifie plutôt ce qui rend humaine notre vie et toutes ses différentes formes : « Tout ce qui est humain est humain en ce que, et seulement en ce qu'il est produit par la pensée » (Enc. § 2). « Penser », en ce sens fondamental, se retrouve partout : voir, entendre, agir et réagir, se souvenir, intuitionner et même vouloir ou désirer, « tout cela, ce ne sont que des spécifications ultérieures de la pensée » (Enc. § 24 A ; voir aussi TWA 7 : 46 s) ; « penser n'est pas quelque chose de particulier, une faculté spécifique, c'est plutôt le pouvoir essentiel et universel par lequel tout est produit » (VNM 6 : 278, 1827-

14. *Das Sein* (1812), Meiner, 1986, p. 17.

15. *Der Gott sieht nun wirklich anders aus, als der Gott der vorherigen Metaphysik*, O.c., p.181.

16. *Schlechthin inkommensurabel...*O.c. p. 183.

17. Cf. o.c., p. 187.

18. O.c. p. 186.

19. « Hegel: The Articulation of Meaning - Reading Hegel after Gadamer », à paraître dans les Actes du XXIX^e congrès du *Internationale Hegel Gesellschaft* à Istanbul.

1828, cf. 313ss, 1829-1830²⁰). Le penser est « partout et ce qui comprend tout [*überall und das Allumfassende*] » (VNM 10: 3).

J'ai proposé d'exprimer et de comprendre « penser » *en ce sens inclusif*²¹ comme « articulation de sens » ou, pour utiliser au-delà de leur contexte immédiat, les mots de Gadamer, comme « l'articulation intérieure de la Chose (qui est sens) » [*die innere Gliederung der Sache (die Sinn ist)*] (GW 1: 477).

La philosophie est de toute évidence articulation de sens. Mais elle n'est pas simplement « penser » en son sens le plus inclusif. Hegel formule à la fois la différence et l'identité des deux :

En tant, cependant, que la philosophie est un mode particulier de penser, un mode par lequel celui-ci devient connaissance et connaissance qui comprend, la pensée propre à elle aura aussi un caractère *différent* de la pensée agissant dans tout ce qui est humain et même produisant l'humanité de ce qui est humain, tout autant qu'elle lui est identique, et qu'*en soi* il n'y a qu'*une* pensée (Enc § 2).

Cette unité du penser, reconnue et comprise, toujours complète, mais jamais réalisée exhaustivement, est ce que Hegel appelle l'Idée. « L'Idée est le Vrai en et pour soi, l'unité absolue du concept et de l'objectivité. Son contenu idéal n'est aucun autre que le concept et ses déterminations; son contenu réel est seulement l'exposition de celui-ci qu'il se donne dans la forme d'un être-là extérieur... ». Voilà les sens et leur être. « L'être singulier est un côté quelconque de l'Idée, c'est pourquoi pour lui il est besoin encore d'autres effectivités; c'est seulement en elles toutes ensemble et dans leur relation que le concept est réalisé. » (Enc. § 213) L'articulation est réalisation et l'être est devenir. « L'Idée est essentiellement processus... » (Enc. § 215)

Quand j'entre par cette *disputatio* en dialogue avec Jean Grondin, je suis moi-même un sens, comme ce participant réel dans le processus d'articulation de sens. Jean lui-même ne saurait y échapper, et cela ne diminue en rien la réalité de l'un ou de l'autre. Voilà « l'esprit que nous sommes tous » (*der Geist der wir doch alle sind*).

L'univers herméneutique (WG 2: 441, 466), dans son sens le plus inclusif, c'est-à-dire en tant qu'univers de sens, donc d'articulation de sens, en tant que compréhension, ainsi qu'en tant que réalisation de sens, celui-là même auquel Gadamer nous introduit, est comme une expression contemporaine de « l'Idée » à laquelle Hegel nous avait déjà introduits.

L'univers herméneutique est le monde, le tout de ce qui est (de ce qui, pour Hegel, *devient*), mais *comme* « un tout de sens », qui est essentiellement

20. VNM (suivi du volume et de la page) renvoie aux *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Meiner.

21. Cet usage est présent chez Hegel dans l'introduction des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de 1825-1826 et de façon plus développée dans les *Leçons* subséquentes de 1827-1828 et 1829-1830, et aussi dans les éditions de 1827 et 1830 de l'*Encyclopédie*.

« un infini de sens à développer et à interpréter » (*eine Unendlichkeit des auszufaltenden und auszulegenden Sinnes*) (GW I: 462).

Il est vrai que Gadamer se réfère ensuite à la métaphysique classique en évoquant « la relation transcendantale entre être et vérité, relation qui exige de penser la connaissance comme un moment de l'être même et non, originairement, comme conduite du sujet » (l.c.). Pourtant, l'univers de sens n'est pas pour lui « un ordre prédonné de l'être [*eine vorgegebene Seinsordnung*] dont les vrais rapports seraient étalés devant les yeux d'un esprit infini (de l'esprit créateur) » (GW I: 461).

Tout ce qui est fait partie de l'univers de sens: une particule subatomique qui vient d'être découverte, une nouvelle galaxie, la possibilité réelle de nouvelles découvertes, tomber amoureux, mais aussi toute pensée en termes de « différence », de « coupure » ou de « rupture ».

Dans le *Précis*, Jean Grondin écrit: « La métaphysique est moins une théorie sur le monde que sur le sens du monde, c'est-à-dire sur ce qui rend la vie digne d'être vécue et vécue avec philosophie, c'est-à-dire avec une perspective métaphysique sur le sens des choses²². » Pour lui, cette perspective est que nous devons le sens inhérent au monde et à notre vie au Dieu créateur.

Ce Dieu créateur est absent dans la philosophie de Gadamer. L'auteur de la merveilleuse biographie de Gadamer a décrit avec une grande finesse l'attitude de son maître envers la religion. Gadamer lui a dit: « Je n'ai pas du tout la foi. Je le dis toujours avec un certain regret²³. » Avec Platon, il parle du « divin », ce qui exprime « surtout une conscience de la finitude, où la "transcendance" marquait avant tout la limite de ce que nous pouvons savoir²⁴ ».

La question est de savoir si pour Gadamer l'être est transcendant. Il dit bien: « Ce petit espace de clarté [*Dies bißchen Helligkeit*] que nous parcourons dans notre conscience n'est pas la totalité de notre être²⁵. » Est-ce que cet être, transcendant par rapport à la conscience, serait transcendant par rapport à l'univers de sens, d'articulation de sens, en tant que compréhension, ainsi qu'en tant que réalisation de sens? Je ne le crois pas.

Pour Jean Grondin, l'homme « veut comprendre quelque chose au sens des choses et de sa propre existence²⁶ ». Même quand il affirme qu'il y a un sens inhérent aux choses, ce sens apparaît « secondaire ». Ce qu'il y a d'abord, ce sont ces choses, ma propre existence, le monde. Je suis bien d'accord

22. *Précis*, p. 3.

23. *Biographie*, p. 30.

24. O.c., p. 28

25. *Biographie*, p. 27.

26. *Du sens des choses*, p. 8.

quand il dit : « Nous avons accès aux choses, et celui qui le nie vit dans un univers qui n'est pas le mien²⁷. »

Demandons alors : Qu'entendons-nous par « les choses », « ma propre existence », « le monde » ? Jaeschke dit que tout cela ne peut être que des objets connus. Mais je dirais plutôt d'eux qu'au lieu qu'ils aient un sens, ce *sont* des sens. Même mon genou, affecté par un cas léger d'osteo-arthrose, est un sens, « lourd » si l'on veut, mais un sens, faisant partie de l'univers de sens, mais défectueux dans son articulation intérieure.

Les « choses » sont des sens, mais toujours un sens qui est *parce qu'il est articulé*. C'est encore Hegel qui nous fait comprendre au tout début de sa *Logique* qu'un sens non articulé (« l'être pur ») n'est rien, ce qui résulte dans le devenir en tant que premier sens articulé (le premier concept), le vrai commencement de la logique.

Il s'agit donc de reconnaître *l'être* des sens *dans leur articulation*. Cette articulation de sens, ce « penser », et non « la conscience », est le vrai « *sujet* » transcendantal.

Participer au devenir, qui est un processus d'articulation de sens, se fait nécessairement dans des conditions particulières, à tel point que Jean Grondin peut dire : « Ma foi n'est pas vraiment la mienne, elle est celle de la communauté de croyants à laquelle j'appartiens [...] C'est une foi reçue, transmise, acceptée, vérifiée, etc.²⁸ » Un peu plus loin, Jean Grondin semble indiquer qu'il faut choisir entre la foi en Dieu et la foi au hasard²⁹. Mais plus tôt il avait dit : « N'y a-t-il pas une "foi" en la raison dans l'exercice même de la rationalité ? »

La foi est toujours une relation à laquelle je participe sans pouvoir posséder (en pensée de survol) ni moi-même, ni cette relation, ni le terme avec lequel j'y suis relié. Cela est vrai de ce « premier principe » que beaucoup de philosophes ont tenu responsable de l'intelligence des choses, principe lui-même intelligent qui donne sens aux choses, comme étant « irriguées par un certain Sens³⁰ ». Dans l'*Entretien*, Jean Grondin dit de la cinquième voie de saint Thomas, fondée sur le gouvernement des choses, qu'elle « reste très digne d'être méditée » (p. 150). Mais faut-il remplacer la conscience constituante ou l'ego transcendantal par ce qui se trouverait de l'autre côté de la relation, que ce soit le Dieu créateur et/ou le souverain Bien ? Manifestement, Jean Grondin le croit.

J'aurais bien aimé élargir mon propos en montrant la profonde parenté entre Hegel, lu par moi après Gadamer, et Merleau-Ponty pour qui le vrai

27. À l'écoute du sens, p. 43.

28. Ibid., p. 153.

29. Cf. o.c., p. 153-154, et p. 133.

30. Cf. *Du sens des choses*, p. 133-134.

transcendantal est la vie ou l'expérience³¹. Pour lui, c'est la « foi perceptive » qui nous permet de voir chaque chose au-delà des sensations et chaque personne au-delà de ses qualités³². Et il y a pour lui l'« impossibilité du non-sens ou du vide ontologique³³ ».

Dans une très belle page, Jean Grondin nous amène à sentir le sens dans la nature en parlant de la migration des bernaches et des saumons, articulateurs de sens. « Le sens directionnel, le sens signifiant et le sens sensitif existent donc déjà partout dans la nature et nous y avons part³⁴. »

L'ontologie du sens vers laquelle Merleau-Ponty s'acheminait ne pouvait être qu'une endo-ontologie. C'est aussi une ontologie charnelle. Est-ce que « la chair » serait encore une autre expression de l'univers de sens de Gadamer et de l'Idée de Hegel ? Appeler leur pensée « un monisme qui se différencie » peut n'être qu'une « béquille »³⁵, mais il y a une affinité profonde, trop peu reconnue, entre ces trois penseurs. Est-ce que la reconnaissance de cette affinité nous permettrait de dépasser les fausses alternatives et, libérés ainsi, de mieux faire notre part dans le processus de communication libre que Hegel appelle « l'esprit absolu » ?

À la fin de l'entretien, Marc-Antoine Vallée demande : « Pourrait-on dire que l'expérience de la foi est celle d'un sens qui nous précède et qui nous fonde ? ». Jean répond : « Je ne pourrais mieux exprimer les choses... Mais si quelqu'un a une meilleure façon de penser les choses, je l'écouterai ou le lirai avec attention³⁶. »

Ce que j'ai tenté d'apporter ici est une autre façon de penser les choses ; nous verrons si elle est jugée meilleure ou non. Pour moi, c'est la relationalité elle-même qui est le « premier principe » : l'univers de sens, cette articulation de sens, toujours déjà réellement à l'œuvre, comprenant le réseau englobant d'articulateurs de sens, humains ou autres (qui sont toujours eux-mêmes des sens). C'est cela ma « foi philosophique ».

31. Voir ma thèse, *Vers une nouvelle philosophie transcendante*, Nijhoff, 1971, p. 181, 186.

32. Cf. « Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1947, p. 119-153.

33. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 156.

34. *Du sens des choses*, p. 140. Cela me fait penser à David Abram, éco-philosophe, qui s'est beaucoup inspiré de Merleau-Ponty.

35. *Wer denkt metaphysisch ?* p. 184.

36. *À l'écoute du sens*, p. 157.

Du sens de la métaphysique et la fin de la philosophie

À propos du livre de Jean Grondin, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, PUF, 2013

Marc-Antoine Vallée

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027229ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027229ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Vallée, M.-A. (2014). Du sens de la métaphysique et la fin de la philosophie / À propos du livre de Jean Grondin, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, PUF, 2013. *Philosophiques*, 41 (2), 395–401.
<https://doi.org/10.7202/1027229ar>

Du sens de la métaphysique et la fin de la philosophie

À propos du livre de Jean Grondin, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, PUF, 2013.

MARC-ANTOINE VALLÉE

Collège Édouard-Montpetit

« Philosophie, cela veut dire métaphysique.¹ » Cette déclaration très forte de Heidegger, dans « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (1966-68), aurait pu servir d'exergue au dernier livre de Jean Grondin. En effet, cet ouvrage s'offre au lecteur comme une remarquable défense et exposition de « l'idée de la métaphysique », c'est-à-dire de ce qui est au cœur du projet métaphysique qui anime toute l'histoire de la philosophie. L'auteur aurait pu également placer l'ensemble de son ouvrage sous le signe de l'affirmation de Gadamer selon laquelle : « La phénoménologie, l'herméneutique et la métaphysique ne sont pas trois points de vue philosophiques différents, mais l'expression de ce qu'est la philosophie elle-même². » S'il ne le fait pas, en revanche il ne manque pas de relever et de commenter cette affirmation plus tard dans l'ouvrage³. Ceux qui ne connaîtraient pas cette phrase de Gadamer la recevront sans doute avec étonnement et une part de circonspection. Certains y verront probablement une déclaration excessive ou une simplification abusive de la part de Gadamer. Tout l'ouvrage de Jean Grondin semble au contraire s'efforcer de nous montrer le bien-fondé d'une telle affirmation dans la mesure où la métaphysique y est présentée comme un effort phénoménologique et herméneutique de description et de compréhension du sens des choses elles-mêmes. C'est cette visée qu'évoquent le titre de l'ouvrage et la citation d'Augustin qui a été retenue par l'auteur pour figurer en exergue. On peut lire : « Suivre l'ordre des choses, Zenobius, et s'y tenir est le propre de tout être. Mais voir et dévoiler l'ordre de l'universel qui contient et régit ce monde-ci est difficile autant que rare⁴. » Tenter de dire quelque chose d'essentiel sur l'ordre des choses, essayer de comprendre et expliquer le sens de ce qui est, cela constitue l'espoir même de la métaphysique et de la philosophie en général.

Toutefois, avant même de se risquer à dire quelque chose de l'ordre ou du sens de ce qui est, Grondin s'est d'abord imposé la tâche de dégager la

1. M. Heidegger, *Question III et IV*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990, p. 282.

2. H.-G. Gadamer, *L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin, 2005, p. 141.

3. Cf. J. Grondin, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, PUF, 2013, p. 145.

4. Augustin, *L'ordre*, dans Augustin, *Œuvres*, t. I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998, p. 117.

voie pour une telle entreprise, tant la métaphysique est perçue depuis un bon moment déjà, dans le meilleur des cas, comme un gigantesque monument dont on cherche ardemment la sortie de secours ou qu'on travaille patiemment à déconstruire de l'intérieur, et dans le pire des scénarios (qui est le plus courant puisque le plus facile), comme un vulgaire repoussoir auquel on croit utile de recourir à l'occasion pour couper court aux problèmes ou à la discussion. Par opposition à cette tendance dominante, Grondin met explicitement en lumière le fait que, loin de se réduire à une entreprise purement dogmatique ou illusoire, la métaphysique s'est constamment, au cours de son histoire, remise en question et critiquée, bref que la métaphysique n'est pas un monologue insensé d'un esprit borné et intransigeant, mais un dialogue critique sur la longue durée animé par des débats vigoureux et rigoureux sur des interrogations radicales. Plus important encore, souligne-t-il, un rapide coup d'œil à l'histoire de la philosophie révèle « qu'on ne peut dépasser la métaphysique sans en mettre en œuvre une autre qui a beau rester discrète, implicite, mais que la pensée a tout à gagner à porter au jour⁵ ». Il ne fait aucun doute pour lui que « la métaphysique est l'air que respire la philosophie » et qu'une « philosophie qui se prétend exempte de métaphysique ou, pire, au-delà de la métaphysique, manque nécessairement d'air et s'épuise rapidement⁶ ». Par suite, une herméneutique philosophique qui a du souffle devrait reconnaître et assumer l'aspiration métaphysique qui l'anime. En ce sens, l'idée directrice de l'ouvrage est la suivante :

C'est la philosophie elle-même qui est une herméneutique métaphysique ou une métaphysique herméneutique : si l'herméneutique définit sa méthode, celle d'une interprétation du réel à l'affût de son sens, la métaphysique la caractérise quant à son objet. L'herméneutique consiste en un effort de *comprendre* et la métaphysique en une tentative de comprendre l'être à partir de ses *raisons*⁷.

Par rapport à l'affirmation de Heidegger dont nous sommes parti, qui est un passage tiré de son œuvre tardive, l'originalité de Grondin réside certainement dans son effort de redécouverte et de promotion du projet métaphysique dans le sens d'une métaphysique herméneutique. En un sens, on peut dire que la métaphysique a toujours été « herméneutique » en tant qu'effort de compréhension, d'interprétation ou de déchiffrement du réel. En retour, il n'est pas courant de penser l'herméneutique dans un horizon résolument métaphysique, même si Heidegger, Gadamer et Ricœur ont tous à un moment ou l'autre proposé des avancées en ce sens. Ainsi, l'herméneutique de la facticité ou du *Dasein*, qu'on rencontre chez le premier Heidegger, connaîtra un prolongement métaphysique à travers l'idée exploratoire

5. J. Grondin, *op. cit.*, p. 20.

6. *Ibid.*, p. 1.

7. *Ibid.*, p. VII (Grondin souligne).

d'une métaphysique du *Dasein* entre 1927 et 1930⁸. En revanche, l'idée d'une « métaphysique herméneutique » semble étrangère aux ambitions du dernier Heidegger.

Entre Grondin et le dernier Heidegger, il y a, nous semble-t-il, un ensemble d'accords et de désaccords sur le sens de la métaphysique et la fin de la philosophie qu'il reste à démêler. Outre l'identification commune de la philosophie et de la métaphysique, on rencontre entre les deux penseurs une certaine convergence sur la fin de la philosophie, au sens de la visée générale de la métaphysique, qui est de « comprendre l'ensemble de la réalité et de ses raisons⁹ » (Grondin) ou de penser « l'étant dans son tout — le monde, l'homme, Dieu — en regardant vers l'être¹⁰ » (Heidegger). Dans les deux cas, le sens du projet métaphysique est de s'efforcer d'embrasser l'ensemble de ce qui est, pour en comprendre l'ordre et l'intelligibilité, à partir de ses principes ou de ses fondements. Et pour les deux auteurs ce projet trouve assurément son origine dans l'œuvre de Platon qui demeure la référence la plus déterminante pour toute l'histoire de la métaphysique. Comme l'affirme Heidegger : « La métaphysique est de fond en comble platonisme¹¹. » Pour sa part, Grondin parle volontiers du « génie du platonisme¹² » au fondement de la métaphysique. Par ailleurs, les deux penseurs insistent sur les origines métaphysiques du projet de la science, c'est-à-dire d'une explication rationnelle de l'ordre des choses qui présuppose une intelligibilité de ce qui est. Ainsi, les sciences modernes que nous connaissons ne représentent pas, dans leur autonomie désormais gagnée, autant de désaveux de la métaphysique, mais comptent au contraire parmi ses grands achèvements. Comme l'écrit Heidegger, les sciences « peuvent bien dès lors renier leur origine philosophique; elles ne peuvent pourtant pas la rejeter. Car ce qui toujours parle dans ce que les sciences ont de scientifique c'est leur origine à partir de la philosophie¹³. » Ce qui anime implicitement les sciences correspond à ce qui inspire l'animal métaphysique que nous sommes, à savoir, selon Grondin, une attente universelle de sens, la présomption que le monde est intelligible et que rien n'est sans pourquoi.

8. Sur ce projet métaphysique de Heidegger, voir F. Jaran, *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta Books, 2010.

9. J. Grondin, *op. cit.*, p. VIII.

10. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 282.

11. *Ibid.*, p. 283.

12. J. Grondin, *op. cit.*, p. 32. L'élément déterminant est le suivant : « L'hypothèse fondamentale de Platon et de la métaphysique qu'il a fondée est qu'il est à tout le moins défendable d'admettre qu'il y a au fondement de notre monde un ordre d'intelligibilité, celui de l'*eidos*, qui affiche de la beauté, de l'harmonie et de la constance, qui ne sont pas, généralement parlant, les seules caractéristiques du monde sensible, bien que ce dernier en soit traversé de part en part » (*ibid.*, p. 38-39).

13. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 286.

En dépit de ce terrain d'entente, il y a clairement un désaccord sur la fin de la philosophie, non pas au sens de la visée, mais plutôt de ce qui s'achève. C'est d'ailleurs en ce second sens que Heidegger parle de la « fin » (*das Ende*) de la philosophie dans son texte. Si nous en sommes arrivés à la fin de la philosophie, selon Heidegger, c'est que l'ensemble de son histoire se verrait désormais résumée dans sa possibilité la plus extrême d'un vaste arraisonnement du monde sous l'égide de la science technicisée et de la cybernétique, comme ultime accomplissement du mode de pensée métaphysique. Il ne nous resterait plus désormais que la possibilité de s'aventurer dans des sentiers nécessairement inexplorés par la métaphysique, puisque seulement accessibles à un mode de pensée autre que la pensée philosophique, si une telle possibilité est bien réelle. Or, pour Grondin, il est manifeste que tout le projet de Heidegger n'échappe jamais vraiment à la métaphysique, que son chemin n'a pu être poursuivi « qu'au nom d'une autre fondation, de raisons et de ce qu'il tenait pour une meilleure ou plus élémentaire intelligence de l'être, et peut-être afin de rendre à nouveau la pensée apte au divin¹⁴ ». En somme, avec l'œuvre de Heidegger, la fin de la philosophie ne serait pas sonnée, mais nous assisterions au contraire à un immense effort pour comprendre ce qui est ou dire quelque chose d'essentiel sur l'être, à partir d'un geste typiquement métaphysique qui consiste à revenir aux fondements de la pensée et de ce qui est, en vue de livrer une intelligence plus adéquate de l'être.

Ce qui se joue derrière ce désaccord avec Heidegger ne serait-il rien d'autre que la question de l'unité de la métaphysique qui se serait déployée au cours de l'histoire de la philosophie? Comment Grondin conçoit-il cette unité? Contre l'interprétation de Heidegger mais aussi, pourrait-on dire, contre celles de Derrida et de Marion, Grondin résiste à une conception trop restrictive et homogénéisante de la métaphysique à laquelle échapperaient la pensée heideggérienne de l'être, la différance de Derrida, ou la donation de Marion. Au contraire, dans toutes ces approches concurrentes, il en irait toujours d'une même aspiration secrètement métaphysique à comprendre et à dire quelque chose d'essentiel sur une réalité fondamentale, comme l'a toujours tenté la philosophie en parlant de l'Être, du Bien, de l'Un, de Dieu, de l'Esprit, de l'Autre, etc. C'est pourquoi Grondin nous met d'entrée de jeu en garde contre la tentation de céder à une interprétation trop homogénéisante ou unifiante de l'histoire de la métaphysique réduisant « trop sommairement la métaphysique à une seule de ses floraisons, négligeant de faire justice à son effervescente diversité¹⁵ ». Y succomberaient tous ceux qui prétendent dépasser la métaphysique, de même que ceux qui s'attachent trop aveuglément à n'en défendre qu'une de ses versions comme étant la seule véritable métaphysique. Mais Grondin s'empresse aussitôt de nous mettre

14. J. Grondin, *op. cit.*, p. 33.

15. *Ibid.*, p. 3.

tout autant en garde contre la tentation inverse, d'une lecture trop pluralisante, qui nierait toute unité de la métaphysique et ne reconnaîtrait qu'une pluralité irréductible de métaphysiques isolées et incommensurables. C'est à cette tentation inverse que Ricœur semble céder à la fin de *La métaphore vive*, lorsqu'il affirme contre Heidegger et Derrida qu'il n'y a rien de tel que la métaphysique, mais seulement une pluralité de métaphysiques sans unité systématique¹⁶. Dans cette perspective, c'est la possibilité même d'évoquer quelque chose comme « l'idée de la métaphysique » qui se verrait automatiquement abolie.

Si cette double mise en garde apparaît bien avisée, il est cependant plus difficile de cerner la nature exacte de la troisième voie qui s'ouvre à nous de façon à éviter le double écueil. Quelle idée de la métaphysique serait à même de préserver pareille tension de l'un et du multiple ? Comment naviguer entre une univocité réductrice et une équivocité dissolvante ? Notons que ces questions *sur* la métaphysique sont elles-mêmes, d'une certaine manière, des questions traditionnelles *de* la métaphysique, liées surtout aux doctrines de la participation et de l'analogie. L'ouvrage de Grondin fournit-il une réponse complète et satisfaisante à ces difficiles questions ? Il convient d'en douter. Néanmoins, on peut chercher l'esquisse d'une réponse dès le début de l'ouvrage. Elle se présente d'abord et avant tout sur l'idée selon laquelle la métaphysique constitue « un entretien de longue durée sur le sens des choses¹⁷ ». La métaphysique n'est ni un long monologue dogmatique, ni une cacophonie insensée. Elle ne serait pas non plus un vaste champ de bataille où se développent de violents conflits sans fin, comme le suggère Kant. Elle prend plutôt la forme d'un dialogue ou d'un entretien, conformément à un mode de pensée caractéristique de la philosophie herméneutique. En tant que dialogue, elle inclut nécessairement plus d'une voix, des approches ou des points de vue divergents et concurrents, mais participant d'un même effort pour mettre en lumière un certain sens des choses et pour comprendre la totalité de ce qui est à partir de raisons ou de principes fondamentaux. Ainsi, on pourrait soutenir que la réponse de Grondin se déploie à travers tout le livre, dans la mesure où les différentes leçons qui le composent tentent précisément de dégager le sens de la métaphysique, c'est-à-dire ce qui anime et motive toute philosophie dans ses visées les plus profondes de compréhension de la vérité et d'intelligence du sens.

Mais comment définir l'idée de la métaphysique en général, tout en cherchant par ailleurs à défendre une certaine conception herméneutique de la métaphysique ? L'exposition de l'idée de la métaphysique ne risque-t-elle pas d'être trop directement influencée par la métaphysique qu'on cherche à promouvoir, d'être trop orientée vers elle ? En somme, est-ce que l'idée de la métaphysique décrite par Grondin permet de réconcilier l'un et le multiple,

16. Cf. P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, « Points », 1997, p. 395-396.

17. J. Grondin, *op. cit.*, p. 1.

ou est-ce qu'elle vise plutôt à promouvoir une certaine tradition métaphysique dans laquelle l'auteur cherche lui-même à s'inscrire? La réponse ne saurait être parfaitement tranchée, d'autant plus que cet ouvrage peut et devrait être lu en parallèle avec la très riche et très utile *Introduction à la métaphysique*¹⁸ du même auteur. En fait, l'ouvrage semble lui-même vivre de cette tension entre, d'une part, une présentation la plus englobante possible de l'effort métaphysique de la pensée et, d'autre part, une défense d'une tradition plus particulière, assez platonicienne, de la métaphysique. C'est la présence de cette tension qui autorise parfois Grondin à s'avancer davantage, sur le fond de considérations plus générales, pour proposer par exemple une redécouverte lumineuse d'une conception métaphysique de la vérité comme articulation entre la vérité des choses elles-mêmes et la recherche d'adéquation au sens des choses. De façon analogue, c'est en s'appuyant sur le vaste héritage de Platon que Grondin nous invite à prendre nos distances face à la métaphysique nominaliste et matérialiste de notre époque, dont il faut d'autant plus se méfier qu'elle s'ignore elle-même le plus souvent en tant que métaphysique¹⁹. Mais, cette fois, la critique du matérialisme à partir de la simple étymologie du mot « matière » laisse malheureusement le lecteur sur sa faim, même si le rappel de cette étymologie méritait d'être fait. Quant à la critique du nominalisme, elle pose inévitablement la difficile question du statut des essences. Comment une métaphysique phénoménologique et herméneutique se réapproprie-t-elle exactement la notion d'essence, si discutée depuis Platon et Aristote? Grondin n'avance pas de réponse précise à cette question, se contentant plutôt d'évoquer avec Platon la présence d'un ordre d'intelligibilité au fondement de notre monde.

En terminant, on peut dire qu'il ne saurait y avoir de présentation de l'idée de la métaphysique exempte de toute présupposition métaphysique. Ou, comme l'écrit Oliva Blanchette: « Il n'y a, à proprement parler, pas d'introduction à la métaphysique qui ne soit elle-même partie prenante de la métaphysique. La métaphysique doit s'introduire elle-même de façon métaphysique²⁰. » Dans ce cas, il ne faudrait peut-être pas s'étonner si la démarche de Grondin semble s'inscrire dans un cercle aussi bien métaphysique qu'herméneutique. Cela ne se voit-il pas impliqué et assumé par l'idée même d'une métaphysique herméneutique, telle que défendue dans cet ouvrage? Cela tient sans doute à la nature même de la tâche d'une compréhension métaphysique du sens des choses, dont l'herméneutique nous rappelle qu'elle n'est menée que par un être marqué par la finitude. La force du livre de Grondin est de nous montrer que cette finitude herméneutique ne vient pas

18. J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.

19. Sur ce point, voir surtout J. Grondin, *op. cit.*, 2013, p. 129-136.

20. O. Blanchette, *Philosophy of Being. A Reconstructive Essay in Metaphysics*, Washington, CUA Press, 2003, p. 14 (traduction libre).

automatiquement disqualifier toute pensée métaphysique. Bien au contraire, l'être fini que nous sommes ne peut que s'étonner quand, dans l'expérience de compréhension, il réussit à discerner une intelligibilité à même les choses, et c'est à partir de cet étonnement de notre esprit fini que s'entreprennent la recherche métaphysique, pour comprendre le mieux possible ce qui est au fondement de cet ordre des choses. Comme l'écrivait Aristote : « Il ne faut pas cependant suivre ceux qui conseillent de « penser humain » parce qu'on est homme, et de « penser mortel » parce qu'on est mortel ; il faut au contraire, dans toute la mesure du possible, se comporter en immortel et tout faire pour vivre de la vie supérieure que possède ce qu'il y a de plus élevé en soi²¹. »

21. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 1177 b 32 — 1178 a 1, trad. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 529.

La métaphysique en dialogue

Après six méditations métaphysiques quelques *responsiones*

Jean Grondin

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027230ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027230ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Grondin, J. (2014). La métaphysique en dialogue : après six méditations métaphysiques quelques *responsiones*. *Philosophiques*, 41 (2), 403–412.
<https://doi.org/10.7202/1027230ar>

La métaphysique en dialogue

Après six méditations métaphysiques quelques *responsiones*

JEAN GRONDIN

*À la mémoire d'Yvon Lafrance (1930-2014), Ami,
grand lecteur critique, bâtisseur et fondateur de la
revue Philosophiques.*

C'est un bonheur et un honneur inespérés que de répondre ici à des lectures aussi pénétrantes de mon ouvrage sur « L'idée de la métaphysique ». À vrai dire, et sans fausse modestie, je ne m'attendais pas à ce que cet ouvrage trouve des lecteurs. C'est qu'il s'efforce de penser ensemble la métaphysique, son principal sujet, et l'herméneutique. Ces deux disciplines me passionnent depuis toujours, mais je sais que les métaphysiciens ne s'intéressent pas beaucoup à l'herméneutique, et que les herméneutes entretiennent souvent une sainte horreur de la métaphysique. Voir le terme de métaphysique dans un titre, surtout s'il n'est pas précédé d'un « post- » ou d'un « non- », suffira à les détourner. Mais je n'y peux rien, la métaphysique incarne pour moi un effort de compréhension. Elle l'a toujours été et le restera toujours. Aristote l'exprime clairement quand il introduit à son idée de la métaphysique en disant que « tous les hommes aspirent par nature à comprendre » (si l'on peut modifier la traduction d'un texte archiconnu, sans faire violence à son sens). Quant à l'herméneutique, elle aime insister sur les thèmes de la compréhension et de l'interprétation, au point d'y voir des propriétés essentielles de l'animal auto-interprétant (Taylor) que nous sommes. La métaphysique n'affirme-t-elle pas la même chose quand elle souligne que l'homme se distingue par sa raison, celle-ci n'étant rien d'autre que l'effort de comprendre les raisons des choses ? L'herméneutique repose ainsi sur un sol métaphysique. Cela est non seulement vrai de sa méthode ou façon de faire, l'activité de l'interprétation, mais aussi de son objet. Que s'agit-il d'interpréter en herméneutique ? Des textes, bien sûr, mais d'abord et surtout des choses et des personnes. Je peux comprendre — ou ne pas comprendre, mais cela présuppose l'effort de compréhension — quelqu'un ou quelque phénomène. L'herméneutique, du moins telle que je la défends, s'élève ainsi contre l'idée selon laquelle le monde et autrui seraient foncièrement inintelligibles. J'y vois une idée fausse et pour tout dire déprimante, bien que répandue et inlassablement ressassée par les râleurs de la condition humaine que sont souvent devenus aujourd'hui les humanistes. Un humaniste, c'est au contraire pour moi quelqu'un qui croit en l'humain et qui affirme ses capacités infinies de comprendre le monde dont témoignent la science, les arts et les réalisations historiques de l'humanité qui la tirent de l'ignorance et de la barbarie. Cette compréhension est forcément herméneutique, et comme ce qui est compris, c'est l'être, l'être peut effectivement être compris (en langage, ajoute Gadamer). À mes yeux, il est moins

essentiel, quoique important, de mettre en relief l'idée que cette compréhension s'effectue en langage que de dire que l'être peut bel et bien être compris et que nous pouvons en pénétrer les raisons. Une science ou une philosophie qui le nierait se tirerait une balle dans le pied, comme le dit la jolie formule anglaise. À mon sens, des conséquences plus métaphysiques au sujet de la rationalité du monde (entendons, de son intelligibilité de principe) et de celle de l'homme *peuvent* en être tirées. La métaphysique l'a en tout cas toujours fait. Je m'inscris humblement dans cette tradition. Humblement (et sans fausse humilité encore une fois) parce que je ne suis pas sûr d'avoir une théorie métaphysique absolument originale et renversante à proposer — il faut être prétentieux pour proposer quelque chose de tel —, et que ma tâche est avant tout de transmettre la pensée métaphysique et l'exigence incontournable qu'elle continue de représenter pour la philosophie et la science elle-même. Il est des savoirs qui méritent d'être transmis et qui pourraient se perdre s'ils ne l'étaient pas. Or ce qu'il y a lieu de transmettre, en cet âge herméneutique de la pensée, ce n'est pas une doctrine massive, ou pire, une idéologie, c'est un dialogue (idée herméneutique, si l'on veut), le dialogue de longue durée sur le sens des choses qu'a toujours été la métaphysique. C'est cette idée que je soumettais à la discussion et contre toute attente elle a trouvé des lecteurs attentifs dans les contributions ici réunies. J'aimerais d'abord et surtout les remercier de leur lecture, car sans lecture, et sans lecture personnelle où l'on engage sa propre pensée et son expérience de vie, il n'est pas de métaphysique. Et c'est tant mieux si la lecture est aussi une idée herméneutique. En métaphysique, ce qui compte, Socrate le disait, ce n'est pas la provenance des idées, mais qu'il y en ait, et des bonnes. Disputons donc, sans trop nous disputer.

Par qui ou quoi commencer ? Vieux problème métaphysique, que je tranche ici en suivant la raison alphabétique. La contribution remarquable de Rémi Brague souligne avec justesse que, sur la question du génie du platonisme et tant d'autres sujets essentiels, nous sommes en sympathie fondamentale. Cela tient au fait que Rémi Brague fait partie des rares auteurs contemporains dont je pense bien avoir lu tous les livres. C'est qu'ils sont immensément instructifs, souvent drôles (la philosophie ne gagne rien à se prendre trop au sérieux), nagent hardiment à contre-courant des idées reçues et regorgent d'allusions à mes bandes dessinées préférées. Nos différences sont toujours infinitésimales. Toute sa pensée, qui aura été davantage marquée par Leo Strauss, cherche à « modérer l'enthousiasme de la Modernité pour elle-même », voire à effectuer, avec un goût vorace pour la provocation, un « retour au Moyen Âge »¹. En Nord-Américain impénitent, j'adopte peut-être une attitude moins soupçonneuse que la sienne quand il s'agit de la science contemporaine et de la modernité, dont je ne regrette que

1. R. Brague, *Modérément moderne*, Paris, Flammarion, 2014, p. 8, 10.

le nominalisme débridé que je tiens, pour parler comme Hegel, pour une crispation de l'entendement.

Rémi Brague commence par se demander si la science nous permet vraiment de *comprendre* les phénomènes. C'est qu'à ses yeux la science moderne permettrait « plutôt de les décrire dans ce langage mathématique dans lequel Galilée nous a appris que la nature était rédigée, d'en formuler les lois, et partant, d'en prévoir la répétition à l'identique partout où les conditions de l'expérimentation sont les mêmes ». Il se réclame ici d'Auguste Comte qui a dit que la recherche des causes, dont il offre une version caricaturale (ce qui est aussi vrai de sa conception de la métaphysique), nous aurait été refusée, mais qu'elle aurait été remplacée et compensée par celle des lois qui nous permettent d'observer des relations constantes entre les phénomènes. Auguste Comte (mort en 1857) a-t-il vraiment dit le dernier mot à propos de l'essence de la science moderne ? Je ne le crois pas. D'une part, il me semble évident que la connaissance des lois permet *aussi* d'expliquer la cause des phénomènes. Pour prendre un exemple trivial, la loi de l'offre et de la demande en économie permet généralement de comprendre pourquoi le prix d'un article baisse ou augmente. L'explication par des lois représente le plus souvent un adjuvant à la compréhension. C'est un grand herméneute, Paul Ricœur, qui l'a dit, assez simplement : expliquer plus, c'est comprendre mieux. D'autre part, je ne suis pas sûr que la science se contente toujours de décrire en langage mathématique les lois de la nature. Je trouve qu'il est très utile qu'elle le fasse (comme Natorp, j'y vois même une réaffirmation par d'autres moyens du primat métaphysique de l'*eidōs* chez Platon). Il ne faut pas toujours croire ce que les épistémologues ou les philosophes comme Comte racontent de la science et de la pratique réelle des scientifiques (lesquels n'ont pas non plus perdu le sens des causes finales comme voudrait le faire croire une certaine historiographie, elle-même non dépourvue de visées téléologiques). Je me souviens d'avoir vu un jour mon père opérer un patient qui souffrait d'un anévrisme de l'aorte abdominale, qui est une dilatation subite de l'artère pouvant conduire à sa rupture et à une mort à peu près certaine. Avant d'opérer le patient, le médecin a d'abord dû comprendre et identifier le phénomène. Je ne sais pas si la mathématique a été ici d'un grand secours (elle l'est souvent et c'est tant mieux pour elle comme pour nous), la reconnaissance compréhensive du général l'a certainement été, et le patient fut sauvé. Si j'avais été à sa place, j'aurais été très reconnaissant envers la science moderne et ses capacités de compréhension. On aura remarqué (Peter Obadachian l'a justement fait) que les exemples médicaux abondent dans mon livre. C'est que l'art médical a toujours représenté pour moi, peut-être pour des raisons biographiques, le modèle par excellence de la science. On déplore souvent, sans doute pour de bonnes raisons par ailleurs, la place qu'occupent la froide mathématique et les données abstraites en médecine, mais, d'après mon expérience, la pratique de la médecine révèle qu'il s'agit d'une science franchement herméneutique, compréhensive et

humaine : elle est confrontée à des phénomènes, ou des symptômes, qu'elle s'efforce de comprendre et de guérir pour notre plus grand bien (qu'il me soit permis d'y voir sa cause finale). Pour y parvenir, toutes les explications sont bonnes.

R. Brague en vient à me poser la question précise : comment articuler l'une sur l'autre la science moderne et la technologie qu'elle rend possible, d'une part, et d'autre part l'herméneutique ? Ma réponse se ferait en deux temps, que j'énonce en style télégraphique (ou twitteresque parce qu'il n'y a plus beaucoup de télégraphes). 1) Ce travail a déjà été accompli, en partie, par Gadamer, quand il s'est efforcé de justifier philosophiquement des expériences de vérité que ne permettrait pas d'embrasser le modèle de la science méthodique moderne. L'apport de Gadamer est ici admirable, et je lui reprocherais seulement de ne peut-être pas avoir assez défini ce qu'il entendait par méthode. C'est qu'il est aussi parti d'une idée philosophique assez générale et non de la pratique effective (donc de la méthode au sens plein) des sciences exactes. 2) La deuxième partie de ma réponse consisterait justement à mettre l'accent sur la dimension herméneutique de la science elle-même, évidente dans ses tâtonnements incessants, ses remises en question, parfois radicales, son caractère dialogique et coopératif, son imagination quand vient le temps d'élaborer des hypothèses, son expérience du conflit des interprétations, pour ne rien dire de ses paradigmes, qui l'inscrivent dans un travail de l'histoire, ou de son élément rhétorique parce que Kuhn et d'autres en ont traité. Je ne parlerais donc pas d'une schizophrénie entre « la manière dont nous pouvons vivre notre humanité, individuellement et collectivement » et « ce que nous savons du monde matériel ». Je comprends ce que Rémi Brague veut dire : comme le dernier Husserl il estime que les explications scientifiques semblent s'être éloignées du monde de la vie. Mais cet écart tient à un manque d'éducation de la part des béotiens scientifiques que nous sommes si souvent. À mon sens, une découverte scientifique peut toujours être comprise et traduite dans un langage que nous pouvons comprendre et appliquer au monde de notre vie. C'est l'un des principes directeurs de l'herméneutique.

Sur la question du nominalisme, ma réponse courte consisterait à dire qu'il me faudrait faire une petite histoire du nominalisme. J'ai indiqué mes sources ailleurs², mais ne voudrais pas ici que m'auto-citer. Lorsque je parle du nominalisme, je vise toujours le constructivisme contemporain, l'idée que tout sens relève d'une construction culturelle qui ne dépend que du constructeur et de ses orientations idéologiques. Elle remonte aux origines de la science moderne et à la conception du réel construite par les nominalistes médiévaux, que je ne vise pas directement et dont on sait que le motif était théologique : un royaume d'essences prédéterminées étant pour eux

2. Heidegger et le défi du nominalisme, dans *Les Temps modernes* 63 (2008), n° 650, 235-247.

incompatible avec la toute-puissance divine, il n'y a que des êtres individuels dont nous observons les régularités.

Pour ce qui est de Kant, le grand mérite que je lui reconnais est d'avoir vu et été le dernier à voir dans la doctrine du souverain Bien, d'origine platonicienne et aristotélicienne, le principe qui détermine la fin ultime de notre raison (suivant le titre de la section de la CRP où il répond aux trois grandes questions de la raison, et surtout à la question : que m'est-il permis d'espérer ?). Le souverain Bien dérivé qui correspond à l'accord entre la moralité de notre agir et le bonheur qu'elle pourrait se mériter dépend du souverain Bien originaire, l'intelligence supérieure seule capable d'évaluer la teneur morale de nos actions. C'est un souverain Bien selon la raison pratique, dont la formulation m'apparaît plus claire, elle est aussi beaucoup plus leibnizienne, dans la première que dans la deuxième *Critique*, dont Rémi Brague a raison de dire qu'elle glorifie exagérément la Loi morale au détriment du Bien. La première *Critique* respecte davantage le sens des choses.

Envers Théodore Geraets j'ai une dette incommensurable dont il n'a pas conscience. C'est qu'il fut l'organisateur, dans les années 70, de colloques tenus à Ottawa où il invitait les plus grandes sommités philosophiques du temps, dont Gadamer, Ricœur, Habermas et Apel. La première fois que j'ai parlé à Gadamer et à Habermas, ce fut à Ottawa à l'occasion d'un de ces colloques sur la rationalité, donc grâce à Théo Geraets. Sans ces rencontres, je ne sais trop ce que je serais devenu. Sa contribution a le bonheur de nous plonger dans une lecture herméneutique de Hegel où je reconnais l'apport précieux de Gadamer et de Merleau-Ponty. Je ne débattrai pas ici de la question de savoir si Hegel était ou non un métaphysicien. Pour moi c'est la chose la plus évidente du monde, et la réticence d'hégéliens comme Jaeschke tient plus à leurs affects anti-métaphysiques (c'est un effet de la métaphysique nominaliste) qu'à l'œuvre de Hegel lui-même dont le « système » (toujours en mouvement, Théo Geraets l'a mis en évidence avec grande finesse) se divise en logique, philosophie de la nature et philosophie de l'esprit. Y a-t-il des logiques et des philosophies de la nature plus métaphysiques que celle de Hegel ? Quant à sa philosophie de l'esprit, elle se termine sur le texte, cité en grec, de la *Métaphysique* d'Aristote qui présente la pensée divine comme pensée du souverain Bien (*tou aristou, tou malista*, 1072 b 19) et dès lors comme pensée de la pensée. Si cette pensée n'est pas métaphysique, il n'y a jamais eu de métaphysique.

Théo Geraets, comme Guillaume St-Laurent, a raison de dire que ma lecture un peu métaphysique de l'herméneutique va sans doute au-delà des intentions de Gadamer. Je plaide coupable s'il s'agit d'un crime. Mon propos n'est pas de rompre avec la phénoménologie (G. St-Laurent), mais de tirer les conséquences de la critique du nominalisme que l'on trouve dans la dernière partie de *Vérité et méthode*, et de l'idée selon laquelle il y a un langage des choses, une logique de l'être si l'on préfère, que nous pouvons tenter de comprendre. « L'être qui peut être compris est langage », dit Gadamer.

Dans cette déclaration, Gadamer préfère insister sur l'idée que c'est dans le langage que se déploient notre compréhension et cette intelligibilité des choses. Je le reconnais sans peine, mais j'insisterais pour ma part sur l'intelligibilité des choses qui est signifiée par là : l'être — surprise ! — peut être compris ! Idée einsteinienne que j'oppose volontiers aux prophètes de l'incompréhensibilité foncière du monde. Théo Gearets l'a bien senti. Il n'a pas tort de dire que les conséquences théologiques que l'on peut en tirer ne sont probablement pas celles de Gadamer. Mais Gadamer peut-il défendre son idée sans avoir recours à la métaphysique ? Heidegger était de ceux qui pensaient que non. Il le disait bien entendu pour critiquer Gadamer. Je le dis pour ma part afin que l'herméneutique assume sa cohérence.

Ce problème resurgit dans la lecture attentive de la métaphysique que propose le fin spécialiste de la métaphysique du *Dasein* qu'est François Jaran. Il y distingue à bon droit deux concepts, que j'appellerais superposés et qui sont sans doute détachables, de la métaphysique et qui correspondent au doublet de la *metaphysica generalis*, strictement ontologique, et de la *metaphysica specialis*, qui s'avance sur le terrain du théologique. Je pense qu'il est d'accord avec moi pour dire qu'il y a en toute philosophie digne de ce nom une métaphysique au sens où on y trouve une théorie générale sur l'être, et ses raisons, et pour dire qu'on ne peut réfuter ce projet métaphysique que par une autre métaphysique. C'est l'une des thèses du livre qui cherche à défendre le caractère fondamental et incontournable de la réflexion métaphysique. Vue sous cet angle, une ontologie purement matérialiste est aussi une métaphysique, et elle fait partie de ce que j'appelle le canon de la métaphysique, le long dialogue de l'humanité sur le sens des choses (qui repose aussi sur la *materia* des choses — Aristote y a toujours aperçu une cause fondamentale —, *materia* qu'il importe cependant de comprendre à partir de la « maternité » platonicienne de la *chôra*, présupposant qu'il y a une causalité de l'*eidos*³). M. Jaran a bien vu que je donnais, dans la dernière leçon, un tour plus métaphysique à cette quête philosophique des fondements quand j'abordais et réaffirmais l'horizon théologique de la métaphysique. François Jaran me demande si cela implique que toute philosophie doive admettre une transcendance. Bien sûr que non, car on se priverait alors des lumières de plusieurs philosophies. Mon idée est plutôt : 1) qu'il y a des raisons (la métaphysique est un discours rationnel) qui permettent d'affirmer la transcendance (les miennes se situent dans la continuité de la tradition métaphysique), et 2) que toute philosophie doit comporter un horizon de transcendance, qui n'a pas à être théologique, mais qui nous explique pour quoi la vie mérite d'être vécue et réponde à la question : que m'est-il permis d'espérer ? Nous vivons à une époque de métaphysique nominaliste, où la transcendance est devenue pour plusieurs infréquentable. C'est une situation que je comprends et que je m'efforce de décrire, non sans

3. *Du sens des choses*, p. 130.

souligner que la foi dans le nominalisme nous coupe alors du plus clair de notre tradition philosophique, devenue désuète.

François Jaran fait aussi valoir que des philosophies a-métaphysiques sont possibles. Il est vrai que tout en philosophie n'est pas métaphysique : on peut s'intéresser à des questions logiques, épistémologiques, esthétiques, etc. qui n'ont pas à être métaphysiques (même si leurs fondements le sont souvent). Husserl en est-il un bon exemple ? Il pensait que oui. J'évoque son exemple avec d'autant plus d'empathie que j'ai pensé à son titre « L'idée de la phénoménologie » en intitulant ce livre « L'idée de la métaphysique » (l'autre sens du titre était l'allusion à l'*eidōs* tel que l'entend la métaphysique). Ne pas faire de la métaphysique veut dire pour lui qu'on ne se prononce pas sur l'être des choses et que l'on se contente de décrire les phénomènes tels qu'ils apparaissent à la conscience. Cette description est-elle toujours aussi a-métaphysique qu'il le croit ? Ma vision a été imprégnée par Heidegger qui a vu dans cette notion de conscience une décision métaphysique lourde de conséquences. Il est certainement possible et sans doute plus fécond de lire Husserl autrement. Mais qu'est-ce qui fait qu'une description des phénomènes mérite d'être dite philosophique ? N'est-ce pas le fait qu'elle s'interroge sur les raisons des phénomènes ? Si on veut se contenter d'une description immanente, on pourrait lui préférer celles de la littérature, de la poésie, voire des sciences cognitives. Une description philosophique doit nous aider à comprendre, et elle ne le peut sans quelque métaphysique.

Peter Odabachian a la généreuse perspicacité de situer ma contribution dans la continuité de l'*Introduction à la métaphysique*, publiée en 2004, et de souligner que ce titre se comprenait comme une réponse au livre du même nom de Heidegger, auquel je dois beaucoup, mais dont je ne partage pas l'aversion antimétaphysique que j'estime caricaturale (et auto-contradictoire pour un auteur qui veut réveiller la question de l'être). M. Odabachian me reproche discrètement de faire trop peu de cas de la mortalité. Je suis d'accord avec lui pour dire qu'elle est l'énigme fondatrice de notre humanité et qu'elle ne peut pas ne pas être présupposée quand on cherche à répondre à la question « quel sens m'est-il permis d'espérer ? ». J'en avais parlé davantage dans un essai antérieur, *Du sens de la vie* (2003), et mon grand ami Yvon Lafrance m'avait alors reproché de *trop* en parler. C'est que — c'est une autre raison qui explique peut-être le silence relatif de l'essai plus récent sur la question — notre propre mort ne fait pas partie de notre expérience personnelle. Ricœur y a beaucoup insisté dans ses écrits et préférerait suivre Spinoza quand il disait que l'homme libre était celui qui ne pensait jamais à la mort. J'en tire en tout cas la conclusion que je ne suis pas un homme libre...

Peter Obadachian me pose l'excellente question de savoir *pourquoi* notre époque a perdu le sens des choses et succombe si allègrement au constructivisme. Il faudrait que j'y réfléchisse davantage. Chose certaine, l'homme est volontiers rassuré par ce qu'il fabrique lui-même et ce qui vient confirmer ses opinions préconçues (cela se vérifie dans la tendance, sur les réseaux sociaux

par exemple, à ne tenir compte que des avis de ceux qui pensent comme nous). La question du sens des choses l'invite à sortir de sa coquille et à s'ouvrir à ce qui ne se conforme pas à ses schémas préconstruits, idéologiques. Le constructivisme a aussi quelque chose d'enivrant : le réel est celui que je « construis ». Vraiment ? Je n'ai jamais eu le sentiment que c'était le cas.

Guillaume St-Laurent a le mérite de soulever le problème épistémologique lancé, mais non résolu par Kant, du type de connaissance qu'est le savoir métaphysique. Mon ouvrage en étant un de métaphysique et non d'épistémologie, c'est une question dont j'ai peu traité. Mais puisque la métaphysique a affaire à la question de la vérité, c'est un thème qu'elle ne peut ignorer, même si pour elle la vérité est d'abord fondée dans la *veritas rerum* dont cherche à s'approcher notre connaissance. Le paradigme scientifique dominant voudrait nous faire croire qu'il n'y a que deux types de connaissance : le savoir d'opinion, purement subjectif, et le savoir scientifique, qui est le seul à pouvoir être dit objectif (Gadamer a bien montré ce que cela avait de fatal pour les sciences de l'esprit). La distinction entre la *doxa* et l'*epistèmè* remonte naturellement à Platon, mais il faut croire qu'elle n'avait pas tout à fait pour lui le sens qu'elle a pour nous : son modèle de la science, il le trouvait dans les mathématiques, et au-delà d'elles, dans la connaissance « métaphysique » des idées, plus rigoureuse parce qu'elle remontait à des principes derniers. Quant à l'opinion, il reconnaissait parfaitement qu'elle pouvait être dans le vrai. Notre distinction actuelle entre l'opinion et la science gagnerait donc à être nuancée. Il faudrait commencer par rappeler qu'en science tout ne relève pas de la seule certitude apodictique (pensons encore à Kuhn). Ce serait une tâche épistémologique intéressante que de distinguer les différents types de savoir en les disposant sur une échelle : à un extrême on pourrait situer les opinions les plus subjectives que l'on peut entretenir sur des questions de goût, dont on peut dire qu'elles sont purement « subjectives », à l'autre le savoir mathématique, dont le prestige est inentamé depuis Platon puisqu'il permet une certitude apodictique, mais c'est vraisemblablement parce qu'il est analytique (*pace* Kant). Certains des vulgarisateurs de la « science », dont je redis qu'elle présente des visages et des types très divers, voudraient nous faire croire que son savoir est aussi certain que celui de la mathématique. Ce n'est pas le cas, même si elle peut s'en approcher. C'est que l'ensemble de notre savoir qui n'est pas mathématique, ou analytique, se fonde sur le langage et notre capacité discursive de comprendre les phénomènes. Ce savoir a toujours part à ce que l'herméneutique appelle la métaphoricité essentielle ou la nature rhétorique du langage. Ce savoir discursif peut être fondé et l'est de diverses manières selon les différents modes de savoir. La métaphysique fait partie de l'ordre du savoir. Je ne parlerais pas de « conviction » dans son cas, car cela la rapprocherait trop de la foi et de la religion (avec laquelle on la confond souvent), mais d'un savoir qui énonce ses raisons. L'argument *e sensu rerum* (qui n'est pas nouveau) dit que le sens ou la connaissance que nous avons du sens intelligent

des choses autorise l'admission d'une intelligence supérieure. C'est pour moi et pour toute la tradition philosophique un argument très fort et dont on peut débattre, car on peut débattre de toute connaissance discursive.

Est-ce que cela revient à expliquer un mystère par une donnée plus mystérieuse encore, comme le croit Comte-Sponville dont s'inspire M. Saint-Laurent ? J'avoue que c'est l'argument de Comte-Sponville qui m'apparaît ici singulièrement faible. C'est que, en science, il n'y a rien d'exceptionnel à expliquer un phénomène par une hypothèse dont on ne sait rien ou peu de choses par ailleurs. C'est même la norme, une hypothèse étant toujours une « aventure hasardeuse⁴ ». Pensons à l'hypothèse courante du *Big Bang* : un physicien nous dira que c'est la meilleure hypothèse permettant d'expliquer les simulations mathématiques que l'on peut faire à propos de l'origine du monde, mais cela reste une affaire mystérieuse. De Dieu, nous savons peu de choses, mais je ne dirais pas que c'est une idée « mystérieuse ». En quoi l'est-elle ? C'est une idée que 100 p. cent des mortels (ou 99.99 p. cent) comprennent et que l'on peut expliquer (par comparaison, l'homme de la rue ne sait pas trop ce qu'est la physique quantique ou la déconstruction, qui sont aussi des choses un peu mystérieuses). Les meilleurs philosophes l'ont toujours fait : Kant décrit cette idée comme un idéal nécessaire de la raison, Aristote en expose l'activité au livre XII de sa *Métaphysique*, Leibniz s'efforce même de justifier son action, et les premières parties des *Sommes* de Thomas y sont consacrées. Certes, c'est là le Dieu des philosophes (ou de la métaphysique). Je fais partie de ceux qui ne le dédaignent pas et estiment, avec la tradition métaphysique, qu'on peut y voir un sommet du savoir ou de la science humaine. D'aucuns peuvent lui préférer le Dieu des religions (ou des spiritualités parce que le terme de religion n'est plus très prisé). Il est très éloquent et se donne à connaître dans les textes sacrés dont je ne dirais pas non plus qu'ils sont mystérieux (Dieu est Amour, Dieu est le *Logos*, le créateur de toutes choses, etc.). Il y a aussi le Dieu des chefs-d'œuvre de l'art, le *Messie* de Händel, la *Cène* de Leonardo, les *Confessions* d'Augustin, voire le *God* de John Lennon ou l'*Halleluja* de Leonard Cohen, etc. L'idée de Dieu n'est pas mystérieuse (elle l'est en tout cas beaucoup moins que la bêtise humaine). L'argument *e sensu rerum* ne l'est pas non plus et a même le bonheur d'être accessible au commun des mortels : il est intelligent d'admettre une intelligence pour rendre compte de l'intelligence des choses. Ce qui est mystérieux, n'est-ce pas plutôt la répulsion que semble inspirer à certains toute pensée de la transcendance, pourtant essentielle à la nature humaine et à la philosophie ? L'argument téléologique est parmi nous depuis plus de deux mille ans, et il le sera encore dans deux mille ans si l'humanité fait l'effort d'exister encore. Comme ce fut toujours le cas, il s'accompagnera inmanquablement de contestations très honorables et qui font pour cette raison partie du fonds de la métaphysique. On me pardonnera de participer à ce débat, de penser

4. Modérément moderne, p. 176.

qu'il mérite d'être poursuivi et de mettre en garde ceux qui voudraient le trancher de manière péremptoire. Ce n'est pas parce qu'une question aussi vitale ne peut être décidée comme une question d'arithmétique qu'elle ne nous procure pas un savoir, une connaissance et une sagesse.

Marc-Antoine Vallée a le flair herméneutique de se demander si l'herméneutique métaphysique que je cherche à rendre pensable n'obéit pas, sans s'en rendre tout à fait compte, au cercle herméneutique (lequel peut être vicieux) : peut-on présenter la métaphysique comme un dialogue de longue durée sur le sens des choses, dialogue au sein duquel peuvent s'affronter des pensées opposées, et promouvoir en même temps une conception particulière de la métaphysique, inspirée du génie du platonisme ? La question est très bonne. Je répondrais que c'est justement Platon qui permet cela : il ne fait guère de doute qu'il défend lui-même une métaphysique particulière, dont le principe des principes est l'idée du Bien qui irradie dans le sensible, mais cette métaphysique il la déploie toujours sous une forme dialogique et allusive. On trouve donc aussi chez lui une conception précise de la métaphysique et une mise en scène de la philosophie, dont Platon crée l'idée et l'élément, comme d'un dialogue entre interlocuteurs provenant de traditions diverses. Le cercle herméneutique opère toujours : on ne peut présenter ce long dialogue qu'est l'aventure métaphysique de l'humanité sans prendre part soi-même à cette conversation. La philosophie ne se pratique pas autrement et c'est en cela qu'elle est herméneutique.

Celui qui participe à cet entretien doit aussi s'efforcer de justifier ses positions ou sa situation herméneutique. C'est aussi une exigence platonicienne. M. Vallée estime que je justifie peut-être trop peu le statut des « essences » ou ce que j'appelle l'ordre d'intelligibilité au fondement de notre monde (le rappel de l'étymologie de *materia* a son importance dans ce contexte parce que la vulgate nominaliste contemporaine tient souvent la « matière » pour une réalité dernière et positive, oubliant qu'il s'agit d'une métaphore). Je pensais l'avoir au moins fortement suggéré en faisant souvent allusion à l'orientation nécessairement eidétique de la science, des arts et de la philosophie elle-même. Ces disciplines sont à même de penser le particulier, mais elles l'éclairent le plus souvent à partir de la supposition — métaphysique — de l'idée, qui laisse pressentir que l'ordre du monde a quelque chose d'intelligent et d'intelligible. Platon lui-même en a-t-il fourni des preuves définitives ? Chose certaine, celui qui voudrait savoir comment s'effectue au juste la participation du sensible à l'intelligible, ou de quelle manière les idées « communiquent » à l'idée du Bien, ne trouvera pas d'explications très détaillées dans les textes de Platon. Le *Phédon* (100 d) dit même que c'est là une question sur laquelle il ne veut rien décider, car l'essentiel est plutôt le coup d'œil sur le Beau lui-même qui resplendit assez dans le sensible pour se rappeler à notre admiration. Si quelqu'un a de meilleures raisons, je les adopterai volontiers. En métaphysique, comme en herméneutique, il n'y a pas de dernier mot. Le dialogue herméneutique se poursuit.

Un interculturelisme communautarien

À propos de *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, de
Gérard Bouchard

Laurent de Briey

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027231ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027231ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

de Briey, L. (2014). Un interculturelisme communautarien : à propos de
L'interculturalisme. Un point de vue québécois, de Gérard Bouchard.
Philosophiques, 41 (2), 413–422. <https://doi.org/10.7202/1027231ar>

Étude critique

Un interculturelisme communautarien¹

À propos de *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, de Gérard Bouchard²

LAURENT DE BRIEY

Professeur au département de sciences sociales et politiques —

Université de Namur

Membre associé de la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale —

Université catholique de Louvain

Laurent.debriey@unamur.be

Dans son livre, *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Gérard Bouchard, co-auteur avec Charles Taylor d'un rapport remarqué sur la pratique des accommodements raisonnables³, propose une présentation particulièrement riche du modèle interculturelisme de gestion de la diversité culturelle. Il semble vouloir réaliser un exercice à la fois de théorisation du modèle sous-jacent aux politiques québécoises et un exercice normatif visant à justifier le privilège accordé à ce modèle sur le multiculturalisme et les politiques assimilationnistes. L'auteur semble ainsi parfois hésiter entre une posture contextualiste défendant le modèle interculturelisme sur la base d'éléments propres au contexte québécois — Bouchard prévient ainsi dès son introduction que, « en matière de gestion de la diversité, nous savons qu'il n'existe pas de solution générale, directement transposable d'une société à l'autre » (p. 12) — et une posture plus universaliste affirmant la supériorité conceptuelle de l'interculturelisme.

Pour un lecteur non québécois de Bouchard, au risque de méconnaître la portée spécifique que peuvent prendre certains aspects du modèle interculturelisme lorsqu'ils sont remis dans la perspective longue de l'histoire québécoise, c'est le travail d'identification des principes abstraits constitutifs de l'interculturelisme qui retient prioritairement l'attention. Les éléments contextuels plaidant en faveur de l'interculturelisme ne me paraissent d'ailleurs pas spécifiques au Québec. Des éléments similaires peuvent en effet se retrouver dans de nombreuses sociétés occidentales, notamment dans les pays européens. En fait, au-delà du seul cas québécois, le modèle interculturelisme me

1. Je remercie particulièrement Yves Couture et Gérard Bouchard lui-même pour leurs commentaires sur une version antérieure de ce texte.

2. G. Bouchard, *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012.

3. G. Bouchard, C. Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles*, Montréal, Archives nationales du Québec, 2008.

semble particulièrement adéquat pour penser les enjeux d'intégration et de gestion de la diversité culturelle dans des sociétés où préexistait une forte cohésion culturelle aujourd'hui doublement fragilisée : d'une part, parce que des mouvements migratoires successifs sur une longue période ont conduit à la présence de plus en plus importante de populations d'origine immigrée mais qui ne peuvent plus être considérées comme des immigrants puisqu'il s'agit bien souvent de personnes nées dans la société d'accueil, dont les parents sont natifs également ; d'autre part, parce que la montée de l'individualisme et la déconstruction des normes sociales ont fortement remis en cause l'adhésion à la culture traditionnelle. L'une des caractéristiques du modèle interculturel est en effet de ne pas penser la question de la diversité culturelle en privilégiant le point de vue de la protection des minorités face aux exigences assimilationnistes d'une majorité dominante, mais de souligner la nécessité de prendre également en considération le fait que le sentiment d'insécurité identitaire de la communauté dite majoritaire⁴ est une condition *sine qua non* de la cohésion sociale dans les sociétés pluriculturelles. Se désintéresser de la demande de reconnaissance émanant de la majorité serait — la thèse est récurrente dans le livre (notamment p. 28 et 182) — faire le jeu de populistes qui pourraient instrumentaliser ce sentiment d'insécurité pour diffuser des discours de stigmatisation de l'altérité et dresser les différentes communautés culturelles les unes contre les autres⁵.

1. Une définition de l'interculturalisme

Gérard Bouchard nous propose au chapitre II une définition de l'interculturalisme. Celui-ci, « comme pluralisme intégrateur, est un modèle axé sur la recherche d'équilibres qui entend tracer une voie entre l'assimilation et la segmentation et qui, dans ce but, met l'accent sur l'intégration, les interactions et la promotion d'une culture commune dans le respect des droits et de la diversité » (p. 51). Bouchard développe cette définition en insistant sur sept éléments. Il met premièrement en relief que le respect des droits implique la nécessité de lutter contre les discriminations socioéconomiques, la xénophobie et le racisme dont souffrent les minorités, et de leur assurer une pleine participation à la vie civique et politique. Cela conduit Bouchard à plaider en faveur d'une nécessaire reconnaissance de la pluralité des cultures

4. Dans le cadre québécois, le fait que la majorité francophone soit elle-même une minorité à l'échelle canadienne et que son histoire soit marquée par des luttes successives pour la préservation de son identité serait une source plus spécifique de ce sentiment de fragilité identitaire (p. 20-21).

5. Nul doute que Bouchard aura vu dans le débat autour de la charte des valeurs proposé par le gouvernement québécois à l'automne 2013 la confirmation de cette thèse. Bouchard s'est en effet publiquement opposé à plusieurs éléments fondamentaux de cette charte, en particulier l'interdiction pour tout agent de l'État de porter des signes religieux ostentatoires. Bouchard, pour sa part, suggère de limiter cette interdiction aux seuls fonctionnaires disposant d'un pouvoir de coercition (p. 207).

et de l'importance pour tout un chacun de pouvoir conserver un lien vivant avec sa culture d'origine. Sur cette base, il estime justifiée la pratique de certains accommodements raisonnables. On aurait pu également s'attendre à ce que l'insistance sur les droits conduise à un rappel plus explicite de la priorité du juste sur le bien — et donc du fait que la reconnaissance due à la pluralité culturelle doit rester compatible avec le respect de droits fondamentaux de la personne. Comme nous le verrons, toutefois, cette précision apparaît ultérieurement, notamment à l'occasion de l'examen du sixième élément de sa définition.

Je reviendrai d'ici peu sur les deuxième et troisième éléments de cette définition — la promotion de la langue française et la dualité — qui me paraissent exiger des développements plus critiques. Pour la bonne compréhension du modèle interculturelisme, il me semble préférable de mettre d'abord en évidence que le quatrième élément, l'intégration, doit être compris dans son acception nord-américaine. Bouchard définit celle-ci comme suit : « l'ensemble des mécanismes et processus d'articulation (ou d'insertion) grâce auxquels se constitue un lien social avec ses fondements symboliques et fonctionnels » (p. 64). Il s'agit en fait de l'intégration de la société, et non de l'intégration d'immigrants sur lesquels pèserait une exigence d'assimilation à la culture de la société d'accueil. Le processus d'intégration concerne donc l'ensemble des membres de la société et est marqué par la réciprocité. L'intégration sociale peut ainsi être perçue comme l'objectif même poursuivi par le dialogue interculturel. À cette fin, celui-ci tend à favoriser — et c'est le cinquième élément de la définition — les rapprochements et les interactions entre les citoyens et les différentes cultures. L'interculturelisme s'ancre par conséquent dans la conviction que « le meilleur moyen de contrer le malaise que certains peuvent éprouver devant l'étranger n'est pas de le garder à distance, mais de s'en rapprocher de façon à détruire les fausses perceptions et à faciliter son insertion dans la société hôte » (p. 67).

À travers ces échanges, l'interculturelisme espère permettre l'émergence d'une culture commune — sixième élément — construite autour de deux composantes. La première composante peut être qualifiée de « civique » (p. 70) et correspond aux normes et valeurs considérées comme constitutives de ce qu'en termes rawlsiens on appellerait une conception de la justice : l'égalité, la liberté, la démocratie, la non-violence, etc. Bouchard, réaffirmant à sa manière la « priorité du juste sur le bien⁶ », précise d'ailleurs que « les exigences du pluralisme et de la politique de reconnaissance s'arrêtent là où ces valeurs sont remises en cause » (p. 70). Mais Bouchard se démarque d'une conception libérale de la culture commune en précisant que celle-ci doit comprendre une deuxième composante, relevant quant à elle

6. J. Rawls, « La priorité du juste sur le bien » in *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p. 285-320.

d'une conception du bien. Cette deuxième composante reprend les valeurs et les visions du monde, mais aussi les éléments de la mémoire nationale, formant l'identité singulière d'une communauté culturelle. À la différence des principes, relevant de la première composante, qui auraient une validité universelle — encore faut-il toutefois les contextualiser pour leur donner un contenu concret —, les éléments de la deuxième composante sont eux jugés « négociables ». Le dialogue interculturel serait donc le lieu par excellence de cette négociation⁷.

Enfin, Bouchard distingue cette culture commune de ce qu'il appelle la culture nationale — septième élément. Cette culture nationale serait « composée et résulte[rait] de trois trames étroitement entrelacées, en mouvement constant et largement ouvertes aux apports externes : la culture majoritaire, les cultures minoritaires, la culture commune » (p. 73). Si la distinction entre culture commune et culture nationale surprend à première vue, elle a le grand mérite de souligner qu'une communauté peut considérer que son identité n'est pas définie par une culture homogène dominante, mais par la diversité des cultures qui la traverse et le dialogue qui s'instaure entre elles. Cette distinction permet également de reconnaître explicitement que les cultures minoritaires font partie intégrante de la culture nationale, même si c'est, précisément, au titre de minoritaires. Elles sont, pour le dire ainsi, considérées comme des minorités « autochtones » et non « allochtones ».

Deux éléments de cette définition, comme je l'ai indiqué, me paraissent plus problématiques. Il s'agit, premièrement, du deuxième élément sur lequel insiste Bouchard : l'identification de la langue française comme langue officielle constituant à la fois un « dénominateur commun à la culture québécoise au sens large » et un « vecteur d'intégration » (p. 56). Une certaine forme de sacralisation de la langue française est un leitmotiv chez les auteurs québécois⁸ (voir aussi par exemple Maclure & Taylor, 2010) et se comprend aisément eu égard à l'histoire du Québec. Elle n'en soulève pas moins de nombreuses questions sur le plan conceptuel. Ces questions se reflètent dans le fait que la protection du français oscille constamment entre une double justification quelque peu contradictoire : celle du rôle déterminant qu'il joue au sein de la culture majoritaire qui en ferait un élément à propos duquel cette majorité ne pourrait accepter de faire de compromis sans se nier complètement, et celle du caractère instrumental d'une langue commune ayant le statut de condition de possibilité du dialogue interculturel et de l'intégration

7. La distinction entre des éléments civiques, relevant de la question du juste et universalisables, et des éléments culturels, relevant du bien et non universalisables, mériterait toutefois d'être contestée. Maintenir l'aspiration à l'universalité des conceptions du bien conduit à faire du dialogue interculturel un lieu de délibération, et non seulement de négociation, sur ces éléments. En ce sens, voir L. de Briey, « Multiculturalisme libéral vs. interculturelisme républicain » in *La Revue Tocqueville*, XXXIV, 2013-1, p. 89-119.

8. Voir aussi par exemple J. Maclure et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010.

sociale. La difficulté provient essentiellement du fait que Bouchard semble donner une valeur principielle à ce qui ne devrait être compris, à mon sens, que comme un constat empirique. L'intérêt de disposer d'une langue commune pour pouvoir communiquer et l'importance particulière que revêt le français dans la culture québécoise traditionnelle laissent présumer que le français et le souci de le protéger activement conserveront une place centrale dans la culture commune québécoise, mais je perçois mal comment on peut légitimement affirmer a priori que cette culture commune doive nécessairement être francophone. Seuls le dialogue interculturel et ses transformations au cours du temps sont habilités à définir le statut que doit avoir le français au sein de cette culture commune⁹. Cela ne signifie pas pour autant que la volonté de protéger le français, notamment au moyen de droits linguistiques soit condamnée, mais une telle volonté ne peut être légitimée que si le français est considéré comme un élément central de l'identité collective *au terme*, toujours provisoire, du dialogue interculturel. Or ce n'est logiquement possible que si ce statut ne lui est pas déjà reconnu, antérieurement au dialogue interculturel. C'est la possibilité que ce statut soit contesté au sein du dialogue qui donne de la valeur au fait qu'il soit finalement reconnu.

L'autre élément de la définition de Bouchard qui me paraît problématique est la présentation de la diversité culturelle comme s'organisant sous la forme d'une dualité entre, d'une part, une majorité se percevant comme fondatrice de l'identité culturelle historique et, d'autre part, des minorités issues d'une immigration plus ou moins récente. Dans le premier chapitre, Bouchard estime que l'interculturalisme s'inscrit généralement dans une compréhension de la pluralité culturelle sous la forme de la dualité. Il oppose cette dualité à d'autres paradigmes comprenant la pluralité sous le mode de la diversité (considérant tous les individus et groupes culturels de la même manière), de l'homogénéité (exigeant une assimilation de toutes les minorités), de la multipolarité (reconnaissant le caractère plurinational de la communauté politique) ou de la mixité (visant l'émergence d'une culture commune par l'échange et le métissage). J'y vois un indice de la compréhension, excessivement statique selon moi, que Bouchard développe du rapport majorité/minorités. Chez Bouchard, le statut majoritaire ou minoritaire d'une culture est un héritage historique — ce qui semble, comme pour la

9. La position de Bouchard me semble d'autant plus surprenante qu'il s'expose ainsi à la critique qu'il adresse lui-même aux partisans d'une assimilation des minorités par la convergence vers la culture majoritaire. Dans des termes que je n'ai en définitive fait que paraphraser dans ce paragraphe, il précise : « Il ne s'agit certes pas de nier le fait sociologique du poids de la culture majoritaire et de l'influence prépondérante que, d'une façon inévitable et tout à fait légitime, elle est normalement appelée à exercer dans la vie interculturelle et dans l'évolution de la culture québécoise. Ce qui gêne, c'est la dimension normative que les tenants de la convergence y introduisent et les corollaires qui peuvent y être associés » (p. 138). Pour un nonQuébécois, il est difficile de comprendre en quoi l'exigence de préservation de la culture francophone n'est pas une forme restreinte de cette exigence de convergence vers la culture majoritaire.

langue française, lui donner un caractère de permanence. Bouchard précise d'ailleurs que l'interculturalisme « ne crée pas la dualité et [qu']il n'en fait pas la promotion. Il en prend simplement acte lorsqu'elle est formée dans une culture nationale » (p. 58).

À mon sens, l'interculturalisme se situe plutôt dans un rapport dialectique entre le paradigme de la mixité et celui de la dualité. Le dialogue interculturel vise bien l'émergence d'une culture commune nourrie par l'échange et l'enrichissement réciproque. Dans sa visée, il relève donc davantage du paradigme de la mixité. Toutefois, ce dialogue est un processus indéfini et, dans les faits, aucune culture commune ne pourra faire l'objet d'un consensus dans l'ensemble de la population. Quelle que soit la qualité du dialogue, la culture commune émergeant du dialogue interculturel restera toujours une culture seulement majoritaire. Elle fera l'objet de contestations par les membres des cultures minoritaires qui ne se reconnaissent pas en elle — ce qui permettra d'ailleurs de relancer le dialogue interculturel. Dans une telle perspective, le caractère majoritaire d'une culture n'est plus un droit historique, mais le résultat provisoire du dialogue toujours en cours entre les différentes cultures.

Une deuxième nuance s'impose en outre. Ce dialogue s'inscrit dans une réalité sociologique et reste inévitablement marqué par des éléments de rapport de force qui favorise la culture historiquement majoritaire. Dans les faits, il est donc vraisemblable que la culture fondatrice possèdera une capacité de résilience qui lui donnera la possibilité de peser plus fortement que les autres cultures sur la définition de la culture commune. Cela est d'autant plus probable qu'une transformation culturelle ne s'opère que rarement sous la forme de ruptures radicales, mais plutôt de lentes évolutions. L'acceptabilité sociale de ces changements passe notamment par la possibilité, pour la majorité en particulier mais idéalement pour les minorités également, qu'ils puissent s'inscrire dans une unité narrative, chacun par rapport à sa propre histoire pour que chacun puisse s'approprier les changements de la culture commune comme une évolution de sa propre culture.

2. L'interculturalisme face à ses critiques

Dans son troisième chapitre, Bouchard s'appuie sur la définition de l'interculturalisme qu'il vient de développer pour le distinguer du multiculturalisme. Il entend par là opposer l'interculturalisme au modèle multiculturaliste tel qu'il est généralement compris dans les pays occidentaux, à savoir comme un modèle: 1) ne reconnaissant pas l'existence d'une culture nationale, 2) dont l'ouverture à la diversité menacerait de conduire au relativisme, 3) concevant la société comme une simple juxtaposition d'individus et de groupes, 4) tandis que la protection accordée aux minorités ethnoculturelles se ferait au détriment des possibilités d'émancipation des membres de celles-ci (p. 95). Mais il souhaite surtout mettre en évidence ce qui continue de distinguer l'interculturalisme du multiculturalisme canadien, bien que l'évolution

de ce dernier durant les quarante dernières années l'ait progressivement rapproché de l'interculturalisme (p. 98) et qu'il en soit désormais plus proche que de l'acception européenne du multiculturalisme. Parmi les différences persistantes relevées par Bouchard, la principale, à mon sens, est l'inscription du multiculturalisme dans le paradigme de la diversité (p. 99). Le multiculturalisme, contrairement à l'interculturalisme, n'appréhende pas la pluralité culturelle sous la forme d'une dialectique culture majoritaire/culture minoritaire, mais sous celle d'une simple coexistence de cultures diverses. Le multiculturalisme ne partage pas le projet interculturel d'une intégration, certes toujours partielle, autour d'une culture commune fondatrice d'une identité collective.

En prenant ainsi soin de distinguer le modèle interculturel du multiculturalisme canadien, Bouchard anticipe les réponses qu'il entend faire, dans le chapitre suivant, à un premier ensemble de critiques adressées à l'interculturalisme, celles d'ordre culturel qui, assimilant les deux modèles, l'accusent de fragiliser la culture francophone québécoise et de favoriser la fragmentation de la société. L'interculturalisme serait notamment accusé de favoriser les intérêts des minorités, en particulier en leur accordant des « accommodements raisonnables » qui, d'une part, freineraient leur intégration et, d'autre part, rompraient l'égalité des droits. Prenant le contrepied de cette critique, Bouchard s'efforce de montrer que l'interculturalisme ne peut envisager le recours à des accommodements raisonnables que dans la mesure où ceux-ci favorisent l'intégration — mais non l'assimilation, la nuance est essentielle — et l'égalité (p. 124-134). L'accommodement doit permettre à une minorité de néanmoins pouvoir faire pleinement partie intégrante de la société et d'être reconnue comme telle, en permettant que soit préservé l'accès à l'enseignement, à l'emploi, au droit de vote, etc. Il n'est d'ailleurs sans doute pas inutile de rappeler que le motif justifiant la pratique d'accommodements n'est généralement pas de nature culturelle, mais physique : un handicap. Un exemple paradigmatique de l'accommodement raisonnable est en effet la permission accordée à certaines personnes handicapées d'être assistées dans l'isoloir en dépit du caractère secret du vote. Cet exemple met d'ailleurs clairement en évidence que tout accommodement par rapport à une norme réglementaire ne peut se justifier qu'au nom d'un principe de droit supérieur. Loin donc de viser à accorder des droits supplémentaires aux membres de minorités, un accommodement entend assurer l'égalité effective des droits. Plus encore : dans le cadre du modèle interculturel, l'accommodement peut être perçu comme le corollaire de la volonté d'affirmation d'une culture majoritaire¹⁰. Bouchard le souligne clairement dans quelques lignes essentielles :

10. En ce sens, Bouchard voit dans « l'interventionnisme culturel », à savoir un privilège accordé à une culture particulière dans des dispositifs institutionnels — ce que les libéraux,

Tout rapport de dualité met la majorité en situation de domination. L'expérience montre que les cultures majoritaires, inconsciemment ou non, tendent naturellement à légiférer en fonction de leurs principes, de leurs usages et de leurs intérêts, cela aux dépens principalement des minorités. De ce point de vue, l'interculturalisme détient un avantage sur d'autres modèles [...] du fait que le paradigme de la dualité donne une grande visibilité à un rapport de pouvoir et attire ainsi l'attention sur ses dérives possibles.

C'est précisément ce qui fonde la nécessité et la logique des pratiques d'accommodement ou d'ajustement : il s'agit de corriger des déséquilibres qui enfreignent les droits de certaines personnes à cause de leurs caractéristiques ou de leurs choix culturels (p. 61-62).

L'accommodement synthétise en quelque sorte les deux versants de la dualité à l'œuvre dans le modèle interculturel. Par le fait même que le contexte social ou institutionnel rende l'accommodement nécessaire sous peine de mettre à mal l'égalité, il permet à la majorité de s'affirmer comme telle et souligne le caractère minoritaire des autres cultures. Mais, complémentarément, le fait que l'accommodement soit accordé est en soi-même une reconnaissance de la pleine appartenance des minorités à la communauté nationale.

Dans le quatrième chapitre, Bouchard s'efforce également de répondre à un deuxième ensemble de critiques de nature, cette fois, juridique ou civique. La plupart de ces critiques s'attaquent à la dualité majorité/minorités, au cœur du modèle interculturel, soit sur le plan factuel : il n'existerait pas de culture majoritaire au Québec, soit sur le plan normatif : le paradigme de la dualité serait porteur d'une discrimination envers les minorités. Bouchard oppose d'ailleurs les deux faces de cette critique en mettant en évidence qu'il n'est possible de parler de minorités, potentiellement discriminées, qu'en admettant implicitement l'existence d'une culture dans laquelle se reconnaît une majorité au moins relative de citoyens. Il poursuit en soulignant que c'est précisément parce que cette dualité est susceptible d'exprimer un rapport de forces et d'être porteuse de tensions sociales qu'il est essentiel de la mettre à jour et d'en interroger la légitimité au sein d'un dialogue interculturel (p. 157-178).

Bouchard semble ici faire sienne une conception de la dualité bien plus dynamique que dans ses premiers chapitres. De manière heureuse, selon moi, le dialogue interculturel n'est plus présenté seulement comme un lieu de compréhension réciproque et de recherches d'un *modus vivendi* entre, d'une part, une majorité dont le statut ne serait pas questionné et, d'autre part, des minorités devant se résigner à le demeurer. Le dialogue interculturel apparaît plus fondamentalement comme le lieu où la culture majoritaire doit justifier sa prétention à le demeurer face aux revendications minoritaires, ou accepter

multiculturalistes notamment, jugeront contraire à l'exigence de neutralité axiologique de l'État —, une forme d'accommodement au profit de la majorité (p. 186).

de réviser cette prétention. Il entend transcender le rapport de forces en un apprentissage mutuel dont chacun ressort transformé. Le dialogue interculturel doit ainsi favoriser l'évolution de la culture majoritaire, mais aussi permettre à ceux qui s'y identifient de prendre conscience de la faillibilité de leur prétention, même s'ils décident de maintenir celle-ci, et les inciter par conséquent à reconnaître la légitimité potentielle des cultures minoritaires.

Toutefois, dans le cinquième chapitre, G. Bouchard me paraît en revenir à une présentation moins prometteuse de la dualité majorité/minorités. Ce chapitre constitue une défense d'une conception inclusive de la laïcité « inspirée de la philosophie de l'interculturalisme » (p. 197). Son ajout se justifie principalement par le fait que « la diversité religieuse apparaît comme une des figures principales de la diversité ethnoculturelle » (p. 197). Bouchard y trouve l'occasion de prendre position sur un ensemble de controverses qui ont animé le débat politique québécois, comme le port de signes religieux par les fonctionnaires ou les élus, la prière dans les conseils municipaux, le subventionnement public des écoles privées confessionnelles, etc. Par ses positions nuancées, l'auteur partage avec l'ensemble des tenants de la démarche interculturelle le souci de trouver un équilibre entre l'affirmation de la neutralité de l'État, le respect des droits des individus à pratiquer librement leur religion et la préservation des traditions coutumières. De manière cohérente avec l'ensemble de son propos, la dualité majorité/minorités demeure à l'œuvre dans ce chapitre, mais de manière excessivement statique à mes yeux dans la mesure où la majorité tend à être nécessairement identifiée à la communauté fondatrice. Ainsi, par exemple, Bouchard s'oppose à une interdiction généralisée d'une pratique religieuse caractéristique d'une minorité culturelle, comme le port du hidjab par des fonctionnaires, au nom des droits individuels. Par contre, lorsqu'il s'agit d'une tradition comme l'installation par les autorités publiques de décorations de Noël, c'est la valeur patrimoniale ou identitaire qu'une telle tradition possède pour la « majorité fondatrice » (p. 219) qu'il invoque. Bouchard ne semble pas envisager que la culture majoritaire puisse cesser d'être celle de la communauté fondatrice.

Conclusion

Je partage très largement la perspective interculturelisme dont G. Bouchard est certainement l'un des meilleurs promoteurs. Son ouvrage en constitue certainement l'une des présentations les plus systématiques. Je regrette néanmoins qu'il présente trop souvent selon moi la dualité majorité/minorités comme renvoyant à la distinction entre la communauté fondatrice et les communautés issues d'une immigration plus récente.

Le fait que, pour Bouchard, la majorité paraisse si souvent fondatrice m'invite à qualifier de communautarienne sa présentation de l'interculturalisme et à craindre qu'elle ne présente un biais conservateur. Le modèle interculturelisme peut prendre des accents plus progressistes pour peu que la

dialectique majorité/minorités soit comprise de manière plus dynamique¹¹. Le dialogue interculturel doit précisément être le lieu où la culture majoritaire est remise en question et ouverte à sa propre transformation. Ce n'est que dans la mesure où elle accepte de voir son statut constamment contesté que la majorité pourra être reconnue comme telle. Inversement, si les minorités n'ont pas la conviction que le dialogue est réellement ouvert et qu'elles sont susceptibles d'avoir une influence réelle et profonde sur la construction toujours en cours de la culture commune, elles ne pourront pas voir dans l'interculturalisme un modèle légitime de gestion de la diversité. La majorité ne peut pas être éternellement fondatrice.

11. J'essaie de développer une telle conception de l'interculturalisme dans, notamment, L. de Briey, « Multiculturalisme libéral vs. interculturalisme républicain », *op. cit.* Cela me conduit aussi à récuser toute conception du dialogue interculturel restreint aux seuls débats informels au sein de la société civile. Le dialogue interculturel est également appelé à être formalisé au sein des institutions politiques. Le résultat de ce dialogue est dès lors susceptible de légitimer des politiques publiques spécifiques. Une telle conception de l'interculturalisme permet par conséquent de rompre avec l'exigence libérale de neutralité de l'État.

**Velleman, David, Foundations for Moral Relativism,
Cambridge, Open Book Publishers, 2013, 108 p.**

Hugo Tremblay

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027232ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027232ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Tremblay, H. (2014). Compte rendu de [Velleman, David, Foundations for Moral Relativism, Cambridge, Open Book Publishers, 2013, 108 p.] *Philosophiques*, 41 (2), 423–427. <https://doi.org/10.7202/1027232ar>

Comptes rendus

Velleman, David, *Foundations for Moral Relativism*, Cambridge, Open Book Publishers, 2013, 108 p.

Le relativisme moral n'est pas la position métaéthique ayant la meilleure presse. Outre les critiques visant la cohérence de la position, plusieurs auteurs sont d'emblée réticents à l'idée de défendre le relativisme en raison des conséquences morales qu'il impliquerait (nous ne pourrions par exemple pas critiquer les jugements moraux d'autrui). Contre ces arguments et ces craintes, David Velleman nous propose *The Foundations of Moral Relativism*, un bref ouvrage divisé en six chapitres présentés par l'auteur comme des essais indépendants. Mais, une fois mis en commun, ces essais offriraient une explication relativiste acceptable. Pour ce faire, l'auteur adopte une stratégie fort pertinente. Plutôt que de consacrer l'ouvrage uniquement à la réfutation d'arguments contre le relativisme, Velleman soutient une théorie de l'agentivité ayant comme conséquence de mener au relativisme moral. Il ne s'agit donc pas de reformuler des arguments déjà connus, mais plutôt de donner de nouveaux fondements à ces derniers.

Dès le début du chapitre I, Velleman se dissocie de certaines erreurs connues du relativisme. Il note que l'observation empirique de pratiques morales divergentes et incompatibles n'est pas suffisante pour justifier philosophiquement le relativisme moral — ce serait passer de l'être au devoir être — et qu'il nous faut donc aller au-delà de ce constat pour déterminer les fondements du relativisme moral. Il admet que les normes morales ne doivent pas simplement être réduites aux mœurs des cultures. Les normes morales ont en effet une force normative que les mœurs n'ont pas. Il reconnaît que le relativisme ne peut impliquer des obligations du type « nous devons nous conformer aux normes morales de nos communautés », car un tel énoncé exprime une norme absolue et universelle. Et il soutient que le relativisme qu'il défend ne suppose pas qu'il y ait des questions morales universelles auxquelles les communautés donneraient des réponses particulières et contextuelles.

Le chapitre II, *Virtual Selves*, s'articule autour de l'un des piliers de la théorie de l'agentivité de Velleman : un agent cherche à comprendre autrui et à être compris par celui-ci. Pour en venir à cette conclusion, l'auteur adopte un angle d'attaque original : il fait appel à l'idée d'agent virtuel en s'inspirant du jeu *Second Life*. Dans un univers virtuel, l'agent virtuel ne peut se dérober aux lois et règles prédéfinies de cet univers. Il doit agir et interagir avec les autres personnages en fonction de normes qui limitent et orientent son comportement. Pour qu'un agent virtuel puisse être compris par autrui, celui qui contrôle le personnage doit s'assurer que les autres puissent interpréter ses différentes actions à la lumière des normes qui régissent son univers. Mais

au-delà de l'interprétation des actions ponctuelles du personnage, pour avoir affaire à un agent, la « personnalité » du personnage doit demeurer cohérente et unifiée, compte tenu de l'ensemble des possibilités offertes dans son monde. Et ce n'est pas tout, un agent doit aussi être apte à reconnaître que les autres agents font de même. Les interactions dans lesquelles un agent s'engage ont toujours pour objectif à la fois de partager un message qui *a du sens* pour l'agent, mais aussi de démontrer qu'il saisit le sens de ce que les autres agents cherchent à partager avec lui. En tant qu'agents, nous sommes continuellement engagés dans des projets de compréhension mutuelle.

Une fois cette thèse posée, Velleman définit plus précisément dans le chapitre III en quoi consiste une action qui *a du sens*. Le concept central est celui d'action « ordinaire ». Peu importe ce que nous faisons, nos actions peuvent toujours être considérées comme « ordinaires » relativement à un cadre d'interprétation donné: les communautés¹. Par « ordinaire », il est entendu qu'un agent agit de façon telle qu'on peut comprendre le sens de ses actions en fonction du contexte dans lequel elles s'inscrivent. Même les actions extraordinaires sont, dans un sens, ordinaires. Elles sont ordinairement extraordinaires, car les membres d'une communauté reconnaissent tous que ces actions sont extraordinaires. Mais pourquoi agir de façon ordinaire? Il s'agit d'une nécessité pratique: une communauté se développe de façon à ce que les interactions et la compréhension entre les membres soient possibles. Nous avons besoin de pouvoir comprendre et prévoir les attentes et actions des individus qui nous entourent.

Mais ce qui est ordinaire n'est pas prédéfini indépendamment des êtres humains; ce sont des comportements adoptés par les membres d'une communauté pour diverses raisons contingentes et contextuelles. Conséquemment, les comportements ordinaires sont des constructions sociales variant dans le temps et dans l'espace. Le relativisme de Velleman repose sur cette thèse. Avant même que l'on parle de moralité, l'idée est que les membres de différentes communautés n'agissent pas en fonction des mêmes interprétations du monde. Pour une même situation, les membres de différentes communautés ne conçoivent pas nécessairement les mêmes possibilités ou nécessités d'actions. Ce qui est ordinaire pour une communauté ne l'est pas nécessairement pour une autre. Ce phénomène implique que les désaccords sans erreurs² (*faultless disagreement*) ne sont pas nécessaires pour que le relativisme soit avéré. Lors de désaccords moraux, ou bien les individus en

1. Velleman admet que le concept de communauté est trop simpliste pour représenter correctement la réalité. Mais cette simplification ne lui apparaît pas problématique dans le cadre de son travail théorique.

2. Un désaccord sans erreur implique la satisfaction de trois conditions: 1) des individus (de différentes communautés ou non) interprètent une situation exactement de la même façon; 2) ils ne s'entendent pas sur les conclusions — morales ou autres — qui découlent de cette situation; 3) les conclusions de ces individus sont toutes vraies, bien qu'elles soient différentes et mutuellement exclusives.

désaccord n'interprètent pas la situation de la même façon (ils n'ont pas la même conception de ce qui est ordinairement attendu dans cette situation), ou bien les conclusions de certains d'entre eux sont fausses (en fonction de leur propre cadre d'interprétation). Puisque Velleman soutient qu'il n'existe aucun ensemble d'actions ordinaires a priori et universelles vers lesquelles toutes les interprétations des communautés doivent tendre, il s'ensuit qu'il existera toujours une pluralité de cadres d'interprétation divergents et incompatibles³ menant à des conclusions différentes, mais vraies (relativement aux cadres d'interprétation des différents communautés).

Au chapitre IV, *Foundations for Moral Relativism*, Velleman applique sa théorie de l'agentivité au phénomène moral. Le chapitre débute par une définition du relativisme moral : une action ne peut être bien ou mal en soi, comme un objet ne peut être petit ou grand en soi ; il faut nécessairement un cadre de référence pour que l'évaluation ait un sens. Pour Velleman, c'est la communauté qui offre ce cadre. Velleman présente à ce point un autre principe fondamental de sa théorie, le concept d'« indexical essentiel » (*essential indexical*) qu'il emprunte à John Perry⁴. Un indexical est un mot ou une expression dont la référence varie en fonction du contexte (p. ex., « je » ou « ici »). Pour Velleman, les jugements moraux impliquent toujours une référence *implicite* à un indexical. Ainsi, lorsque j'affirme « ceci est mal », cette affirmation doit être comprise comme « ceci est mal *pour nous* », où le « nous » fait référence à la communauté du locuteur. Mais le jugement moral a en effet une force normative seulement lorsque le locuteur sous-entend implicitement ce cadre, sans le mentionner explicitement — p. ex., « l'excision est moralement inacceptable » est un jugement normatif. Par opposition, si l'affirmation mentionne explicitement le cadre de référence — p. ex. « l'excision est moralement inacceptable pour les Occidentaux » —, il ne s'agit plus d'un jugement normatif, mais d'un jugement factuel. Une communauté ressent la force normative d'un jugement moral seulement lorsque ce jugement est applicable à son interprétation du monde. Tout ce qui peut être appelé une « raison » obéit à ce principe. Il n'existe pas de raison indépendante de tout point de vue.

Une fois cette théorie exposée, le reste du chapitre IV, puis les chapitres V et VI, répondent à certaines objections contre le relativisme moral. Dans la section « *Is this really Relativism?* » du chapitre IV, Velleman explique d'abord en quoi la convergence de nombreuses normes morales entre les communautés et leur caractère généralement prosocial ne contredit pas le relativisme moral. Car si un tel constat est avéré, ce n'est pas en raison d'une réalité morale a priori et universelle, mais plutôt en raison d'un phénomène a posteriori et

3. À ce sujet, les sections « Ethnomethodology » et « The Social Construction of Speech Acts » exposent différentes pratiques culturelles qui ne semblent pas avoir de commune mesure entre les communautés.

4. John Perry, « The Problem of the Essential Indexical », *Noûs*, vol. 13, n° 1, 1979, p. 3-21.

contingent : du fait de mécanismes physiologiques communs aux êtres humains, les membres des communautés développent naturellement des normes qui leur permettent d'interagir et de se comprendre entre eux. Ainsi, plutôt que de parler d'universalité des normes morales, il faut parler d'une omniprésence de ces normes. Et ce qui est omniprésent, ce ne sont pas les normes morales particulières, mais le fait que toutes les communautés développent des comportements « ordinaires » qui peuvent être compris par leurs membres (y compris ce qui est moralement attendu dans certaines situations). Mais ces comportements « ordinaires » peuvent diverger d'une culture à l'autre.

Dans cette optique, Velleman soutient que le relativisme n'exclut pas la possibilité d'un certain progrès. Compte tenu du fait que les normes morales ont pour fonction de favoriser l'interaction et la compréhension entre les membres d'une communauté, nous pouvons concevoir des normes plus aptes à satisfaire ces fonctions que d'autres. Cette idée est approfondie à la fin du chapitre VI où il est précisé que le progrès moral n'implique pas que les normes morales convergent vers des normes déterminées par une réalité morale. Le progrès moral est plutôt un progrès social ; on peut concevoir un tel progrès lorsque les normes d'une communauté évoluent de façon à favoriser les fonctions auxquelles elles servent. L'évolution se fait toujours à l'intérieur du cadre de référence d'une communauté. Il s'ensuit que les débats moraux sont possibles, mais ils ne sont pertinents que si l'on débat en fonction du même cadre de référence.

Par la suite, le chapitre V cherche à répondre à la crainte selon laquelle le relativisme moral impliquerait des « trous noirs moraux » : c'est-à-dire qu'il rendrait théoriquement possible que des communautés vivent en fonction de normes qui nous apparaissent profondément immorales. Pour Velleman une telle possibilité est en pratique quasi impossible, car les êtres humains ont une tendance naturelle à accorder de la valeur aux autres êtres humains (en l'absence de pressions sociales contraires à cette tendance). Ce n'est pas une exigence de la raison pratique pure comme le soutenait Kant, mais plutôt un phénomène *a posteriori* : en tant qu'agent, nous en venons à concevoir notre propre conscience de soi, et nous percevons cette même conscience chez autrui. C'est ce qui nous permet de nous adonner à différentes activités dont certaines requièrent le constat que d'autres agents peuvent faire de même : faire des plans pour le futur, avoir des intentions conjointes, s'investir dans des relations interpersonnelles comme l'amitié et l'amour, etc. Les comportements considérés ordinaires et les normes morales d'une communauté se développent de façon à rendre possibles ces activités. Bref, les normes ont naturellement une tendance à favoriser des comportements prosociaux plutôt qu'antisociaux.

En guise de conclusion, le chapitre VI offre une réponse à l'argument selon lequel le relativisme rendrait la vie absurde. Velleman articule sa

réponse autour de certains passages de l'article « Absurd⁵ » de Thomas Nagel dont il se sert pour définir et distinguer les concepts d'absurde, de ridicule, d'arbitraire et de spécifique (au sens de singulier). Il en conclut que, bien que nous ne puissions faire appel à l'idée de valeurs objectives et universelles pour donner un sens à notre vie, et bien que chaque individu ou communauté fasse l'expérience du monde de façon singulière et contingente, il n'en demeure pas moins que, par notre nature humaine, nous sommes tous inclinés à prendre notre vie au sérieux. Et en ce qui concerne le sérieux de la moralité, Velleman réaffirme que son relativisme n'empêche pas le progrès moral. La possibilité d'un progrès moral à l'intérieur des communautés est suffisante pour que la moralité soit prise au sérieux.

Une fois la lecture terminée, pouvons-nous être convaincus par la théorie de Velleman? Disons ceci: cet ouvrage porte très bien son titre, il propose des fondements au relativisme moral, mais sans réellement aller plus loin. Il offre des pistes de solution qui méritent d'être explorées plus en profondeur, mais la brièveté de l'ouvrage ne permet pas d'étoffer suffisamment les arguments avancés; ceux-ci prêtent le flanc à la critique, particulièrement en ce qui a trait aux chapitres IV à VI. Entre autres, l'argument selon lequel les communautés adhèrent parfois à des interprétations du monde irréconciliables mériterait un traitement plus approfondi, certains défendant l'idée selon laquelle nos désaccords ne sont que superficiels et qu'il est toujours possible de remonter à des valeurs communes. Par ailleurs, la thèse selon laquelle les êtres humains auraient une tendance naturelle à valoriser les autres êtres humains — non grâce à un exercice de la raison mais par un instinct inné — devrait être enrichie d'une explication elucidant pourquoi de nombreuses communautés semblent adopter des normes en opposition avec cet instinct. Finalement, l'idée de progrès moral telle que conçue par Velleman semble avoir des conséquences contre-intuitives. Si le progrès moral se réduit à un progrès social où ce qui progresse, c'est notre capacité d'interaction et de compréhension mutuelle, n'est-il pas douteux qu'une société extrêmement hiérarchisée puisse être très évoluée selon ces critères, en dépit du fait que les classes inférieures soient entièrement à la merci des classes supérieures? Est-ce là simplement une intuition morale « biaisée »?

Quoi qu'il en soit, ces objections n'enlèvent rien à la pertinence de l'ouvrage. Velleman propose les fondements d'un relativisme sophistiqué. Il reste maintenant à édifier à partir d'eux.

HUGO TREMBLAY

Université Laval

5. Thomas Nagel, « The Absurd », *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n° 20, 1971, p. 716-727.

É. Sarin, *Épistémologie fondamentale appliquée aux sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture Philosophique », 2012, 146 pages

Marc-Kevin Daoust

Centenaire de la naissance de Paul Ricoeur (1913-2013)

Volume 41, numéro 2, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027233ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027233ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Daoust, M.-K. (2014). Compte rendu de [É. Sarin, *Épistémologie fondamentale appliquée aux sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture Philosophique », 2012, 146 pages]. *Philosophiques*, 41 (2), 428–433.
<https://doi.org/10.7202/1027233ar>

É. Sarin, *Épistémologie fondamentale appliquée aux sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture Philosophique », 2012, 146 pages.

Cet ouvrage d'Élysée Sarin se présente comme une introduction critique aux questions épistémologiques fondamentales des sciences sociales. L'ouvrage reprend quatre thèmes de l'épistémologie sociale, soit 1) les fondements théoriques des sciences sociales, 2) l'analyse de « l'opinion publique » et des méthodes quantitatives, 3) l'interprétation et la régulation du comportement des agents, ainsi que 4) le débat entre individualisme et holisme méthodologique. L'ouvrage souffre toutefois d'une littérature datée qui affecte la plupart des chapitres. L'analyse en cours rendra compte de cette difficulté.

Les principes généraux de la connaissance en sciences sociales

Le premier chapitre vise à mieux comprendre les principes généraux de la connaissance dans le domaine des sciences sociales. Il s'agit d'abord d'appréhender « les niveaux d'organisation du réel, les critères du travail scientifique, les outils intellectuels du savoir (concepts, théories), les rapports entre la connaissance et l'action⁶ ». L'auteur se penche ensuite sur les différents champs déterminants des sciences sociales, en exposant la portée et les limites de ces différents champs. Les passages sur les biais de recherche en sciences sociales, et sur la distinction entre corrélation et causalité, ont un intérêt pédagogique. Ils clarifient, en quelques pages, ces questions méthodologiques classiques des sciences sociales. La quatrième section du chapitre traite aussi de l'épineuse question de l'implication du chercheur face à son sujet d'études. La cinquième section du chapitre I s'avère aussi une introduction critique d'intérêt aux notions de concept, d'axiome et de théorie.

Les textes composant le premier chapitre avaient déjà fait l'objet d'une publication en 2003⁷. La plupart des références bibliographiques de ce chapitre datent d'avant 1990 et ne tiennent pas compte des dernières critiques incontournables de l'épistémologie des sciences sociales. On peut penser, par exemple, au courant féministe articulé autour de la *standpoint theory*, absent de l'ensemble du livre.

La première section du chapitre I illustre ce problème. Pour Sarin, le chercheur devrait choisir les hypothèses de travail les plus propices à « révéler » l'objet étudié. L'auteur s'oppose toutefois aux approches par « éclairage multiple⁸ ». En d'autres termes, révéler un objet ne signifie pas le montrer sous de nombreux angles. Voulant préciser sa pensée à cet égard, Sarin

6. Élysée Sarin, *Épistémologie fondamentale appliquée aux sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture Philosophique », 2012, p. 10.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 15.

défend une ordination des éléments de détermination de l'objet d'étude. Il s'agirait de « hiérarchiser les niveaux d'organisation de la réalité » et de « spécifier les modes de fonctionnement des objets considérés au sein de chacun de ces niveaux⁹ ». Les six niveaux d'analyse essentiels seraient, dans l'ordre hiérarchique défendu par Sarin, les suivants : 1) micro-politique, 2) psychologique, 3) interpersonnel, 4) économique, 5) juridique et 6) macro-politique.

Une tension apparaît ici entre le rejet des éclairages multiples et l'approche par les niveaux d'organisation. Que signifie la hiérarchisation des niveaux d'organisation de la réalité ? Pour Sarin, certains niveaux d'analyse présupposent des éléments fondamentaux (des assises) à trouver dans des disciplines antérieures. Par exemple, le psychologique est antérieure à l'interpersonnel. Sarin précise toutefois que « les niveaux d'organisation ne s'emboîtent pas l'un dans l'autre¹⁰ ». Ils sont ordonnés, les niveaux inférieurs sont les assises des niveaux supérieurs, mais les différents niveaux demeurent autonomes, en ce qu'ils nous en apprennent davantage sur l'objet. Dans ce contexte, on peine à interpréter l'opposition de Sarin au fait de révéler un objet par diverses approches. Pourquoi s'opposer « à l'idéologie insoutenable de l'éclairage multiple¹¹ » ?

L'analyse aurait ici grandement bénéficié de la littérature récente sur le sujet. L'épistémologie féministe propose une analyse systématique prometteuse de la pertinence scientifique des éclairages multiples. En procédant à un examen critique, provenant de sources diversifiées tant sur le plan social que scientifique, la communauté de recherche minimise les biais et débusque les discours normatifs supposés « neutres ». En d'autres termes, c'est par la compréhension mutuelle et l'échange des points de vue que nous pouvons débusquer les obstacles à l'objectivité scientifique. Ainsi, la *standpoint theory* féministe est parvenue, depuis deux décennies, à construire des arguments incontournables quant à l'objectivité des sciences sociales¹². Malheureusement, les sources à l'étude dans l'ouvrage proposé par Sarin sont insuffisantes pour rendre compte de ces développements.

La quatrième section du premier chapitre mériterait aussi quelques nuances supplémentaires. À propos de l'implication du chercheur face à son sujet de recherche, Sarin affirme qu'il doit confronter les énoncés qu'il construit à « l'univers réel¹³ ». Sur la base de ce constat, il poursuit en affirmant que le « chercheur en sciences sociales doit alors s'impliquer personnellement sur son terrain [...] et avoir largué toute amarre avec le monde

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, p. 16.

11. *Ibid.*, p. 15.

12. Sandra Harding, « Rethinking Standpoint Epistemology: What is "Strong Objectivity"? », in K. Brad Wray, dir., *Knowledge and Inquiry: Readings in Epistemology*, Peterborough, Broadview Press Ltd., 2002, p. 352-384.

13. Sarin, *Épistémologie fondamentale appliquée aux sciences sociales*, p. 53.

institutionnel protégé¹⁴ ». L'auteur propose une compréhension forte de l'implication du chercheur. Il cite l'engagement de Bourdieu face à la grève des transports, et l'implication de Lynd et Gomborg auprès des travailleurs du textile¹⁵. Or, pourquoi est-ce nécessaire d'atteindre un tel degré d'implication? Par exemple, pourquoi un témoin inactif des événements étudiés ne rencontre-t-il pas les conditions nécessaires d'élaboration de la connaissance? Des arguments clairs manquent à l'appel.

Enfin, au chapitre V, la littérature sur les critères de démarcation dans les théories scientifiques est quasi-absente, ce qui constitue un manque important à toute introduction à l'épistémologie des sciences sociales. Reprenant le principe de réfutabilité et la démarche falsificationniste, Sarin qualifie l'approche de Popper de « dogmatique¹⁶ ». Dans un bref paragraphe, l'auteur rejette l'ensemble de la démarche poppérienne. Il affirme qu'il n'y a aucun sens à « raisonner en termes de vérité/fausseté¹⁷ », puisqu'une théorie est d'abord un instrument approximatif jugé selon sa puissance explicative. Sarin propose ici une conception anti-réaliste ou instrumentaliste de la science. Cette conception de la science ne va pas de soi, et doit être appuyée par de plus amples explications.

Les sondages d'opinion et les sciences sociales

Le second chapitre propose un examen critique des sondages d'opinion, en particulier le « recours aveugle aux matériaux d'opinion¹⁸ ». Cette section de l'ouvrage de Sarin est claire et mieux structurée que le premier chapitre. S'éloignant quelque peu des thèses de Bourdieu qui considère le recours aux sondages comme un « instrument d'action politique¹⁹ », l'auteur propose plutôt une analyse scientifique de la valeur des données d'opinion publique. Plus précisément, Sarin évalue le potentiel explicatif, la rigueur et les limites intrinsèques des sondages d'opinion.

Le problème, pense Sarin, est qu'il existe une distinction importante et vérifiable entre les intentions déclarées de l'agent et son comportement observable. À titre d'illustration emblématique, l'étude de Norton-Cru montre que les déclarations des combattants du front, lors de la Grande Guerre, sont souvent inexactes. Mémoire défaillante, subjectivité, traumatismes, on peut imaginer qu'une foule de facteurs creusent un fossé entre les déclarations des soldats et leur implication réelle dans de nombreux épisodes historiques.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 54.

16. *Ibid.*, p. 61.

17. *Ibid.*, p. 62.

18. *Ibid.*, p. 10.

19. *Ibid.*, p. 86.

L'approche par les sondages est aussi problématique pour d'autres raisons. D'une part, cette approche élimine les éléments para-linguistiques de la communication. Par exemple, les mimiques, le ton, le recours à l'ironie ou à l'humour sont évacués dans une enquête d'opinion²⁰. D'autre part, le sondage est le résultat d'un découpage cognitif imposé par l'enquêteur. Ce découpage introduit des biais dans la collecte et l'interprétation des résultats²¹. Enfin, les sondages ne prévoient pas de mécanismes pour que le sondé soit objectivement apte à rendre compte de sa situation²². Sarin illustre cette idée en comparant la capacité d'un agent à se repérer dans un quartier par rapport à la capacité de cet agent à tracer le plan du quartier. La production d'un plan est un exercice très différent, puisque cela nécessite la maîtrise d'un langage commun et demande à l'agent de traduire ses impressions dans ce langage.

Au final, le problème décrit par Sarin est qu'un sondage traduit une opinion ou un comportement, mais sans qu'on ne puisse vérifier si l'agent agit conformément à ce qu'il affirme. Contre la seule méthode des sondages, Sarin propose un retour à l'enquête sur les conduites, où les attitudes et les comportements réels des agents sont analysés. L'idée dans cette démarche est de ne pas s'en tenir au sondage, mais au moins d'enrichir cette méthode en y ajoutant un test comportemental.

Comportement individuel et ontologie sociale

Les chapitres III et IV se penchent sur les démarches de type micro-analytique, en particulier 1) l'analyse des modes de régulation de l'action individuelle, et 2) la question de l'individualisme méthodologique.

Dès le début du chapitre consacré aux modèles de comportement, Sarin propose une classification des comportements. Il oppose d'abord les choix contraints aux choix égocentriques. Dans la famille des choix égocentriques, on trouve deux autres grandes catégories, soit les choix altruistes et les choix égoïstes. Enfin, les choix égoïstes se divisent en deux types distincts, les choix utilitaires et les choix hédonistes. Pour mieux les cerner, Sarin énumère chacune de ces catégories et ses particularités. Son objectif est de proposer des catégories idéales à partir desquelles on peut expliquer la régulation de l'action individuelle. Ce travail théorique sur les catégories est éclairant, et vise à identifier les explications possibles du comportement individuel. Par contre, Sarin ne justifie pas pourquoi les choix altruistes sont une sous-catégorie des choix égocentriques. Cette classification n'est pas évidente, puisque l'on peut facilement distinguer les actions de la « sphère du don²³ » des actions ramenées vers soi.

20. *Ibid.*, p. 90.

21. *Ibid.*, p. 96.

22. *Ibid.*, p. 97.

23. *Ibid.*, p. 116.

Il reste ensuite à déterminer si l'explication individuelle du comportement prime sur une explication collective ou sociale. Le dernier chapitre tente de répondre à cette question. D'entrée de jeu, Sarin campe les opposants à l'individualisme méthodologique sous la figure de Durkheim²⁴ et du concept de conscience collective. Face à ce holisme méthodologique classique, Sarin rappelle les critiques maintes fois adressées à la sociologie héritée de Durkheim, à savoir que c'est un modèle animiste, « organique » et métaphysique²⁵.

Réfutant le holisme méthodologique de Durkheim, Sarin défend la thèse suivante : « Seul l'individu existe par lui-même. Lorsqu'il se retire du grand tout, il ne reste rien²⁶. »

L'auteur affirme ensuite que le groupe n'existe pas, et qu'une preuve de l'inexistence des groupes s'observe en psychologie sociale. Lors d'investigations cliniques, « la surrection des divisions fait éclater le collectif²⁷ ». Sarin souligne, à juste titre, que les individus agissent selon leurs désirs, leurs intérêts et leurs valeurs. Cela dit, on peine à comprendre ce que signifie vraiment « l'éclatement du groupe ». Par exemple, est-ce que le langage, objet collectif par excellence, éclate lors de la surrection des divisions ? Est-ce que nos schèmes mentaux, hérités de plusieurs années de vie en commun (dont au moins plusieurs années de vie familiale) éclatent ?

Sarin affirme ensuite que les stages d'observation des dynamiques collectives illustrent des situations où aucun mode de structuration ne préexiste au groupe. Encore une fois, cela reste à préciser, puisque les individus disposent d'un langage commun, allant du langage naturel jusqu'aux signes corporels. La signification de ces formes de langage est-elle individuelle ? Est-ce à dire que ces éléments, qui forment une matrice d'échange et d'interaction entre les individus, ne sont pas des éléments « structuraux » ? N'existe-t-il pas, à tout le moins, des formes de contrainte ou des obstacles structurels qui orientent le comportement des individus ? Sarin ne répond pas à ces questions pour le moins courantes en sciences sociales.

Au-delà de ces remarques, le chapitre sur l'individualisme méthodologique est sans doute le plus décevant. Depuis deux décennies, l'ontologie sociale et la question du niveau d'analyse approprié a connu des développements remarquables. Des auteurs comme Hélène Landemore²⁸, John Searle²⁹

24. *Ibid.*, p. 128.

25. *Ibid.*, p. 128-129.

26. *Ibid.*, p. 129.

27. *Ibid.*

28. Hélène Landemore, « La raison démocratique : Les mécanismes de l'intelligence collective en politique », *Raisons publiques*, n° 12, 2010, p. 9-55.

29. John Searle, « Collective Intentions and Actions », in Philip R. Cohen, Jerry L. Morgan, et Martha E. Pollack, dir., *Intentions in communication*, MIT press, 1990, p. 401-415.

ou Deborah Tollefsen³⁰ ont grandement contribué à comprendre ce qu'est un groupe, et dans quelle mesure l'individu est partie intégrante du groupe. Ces auteurs ont, en particulier, développé des concepts novateurs comme l'intention partagée, l'interdépendance des réseaux, ou la sagesse collective. Le fait de camper le débat dans une littérature dépassée ne rend pas compte de ces grands bouleversements de l'ontologie sociale contemporaine.

Au final, si les chapitres sur l'opinion publique et l'explication des comportements sont des introductions critiques pertinentes, les autres chapitres auraient grandement bénéficié d'une mise à jour tenant compte des développements récents en épistémologie des sciences sociales. Cela ne signifie pas que la littérature récente est nécessairement meilleure que la littérature classique. Seulement, dans le cas présent, la littérature récente était simplement trop importante et novatrice pour être écartée de la sorte.

MARC-KEVIN DAOUST

Université de Montréal

30. Deborah Perron Tollefsen, « Collective Intentionality and the Social Sciences », *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 32, n° 1, janvier 2002, p. 25-50.