

**PAUL RICŒUR**

**adpf** association pour la diffusion de la pensée française ●

**Ministère des Affaires étrangères**

**Direction générale de la coopération internationale  
et du développement**

**Direction de la coopération culturelle et du français**

**Division de l'écrit et des médiathèques**

Cet ouvrage est aussi

disponible sur [www.adpf.asso.fr](http://www.adpf.asso.fr)

Isbn 2-914935-41-2

**adpf** association pour la diffusion de la pensée française ●

6, rue Ferrus 75014 Paris + [ecrire@adpf.asso.fr](mailto:ecrire@adpf.asso.fr)

© Février 2005 **adpf** ministère des Affaires étrangères



AUTEURS

L'œuvre philosophique de Paul Ricœur s'impose et fait référence dans les débats intellectuels contemporains, à la croisée des sciences sociales, politiques et juridiques. Ses livres sont traduits et ses interrogations relayées dans de nombreux pays.

Après Claude Lévi-Strauss, Simone Weil, Gilles Deleuze, Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, le ministère des Affaires étrangères et son opérateur pour l'Écrit, l'Association pour la diffusion de la pensée française, ont tenu à ce que soit présentée l'œuvre de ce philosophe vivant qui a traversé le xx<sup>e</sup> siècle et marque le début du XXI<sup>e</sup>.

Que Michaël Fœssel et Olivier Mongin soient vivement remerciés d'avoir rendu cette pensée accessible dans toute sa rigueur et sa modernité.

Yves Mabin

*Chef de la Division de l'écrit et des médiathèques*

*Ministère des Affaires étrangères*

François Neuville

*Directeur de l'Association pour la diffusion*

*de la pensée française*

INTRODUCTION, LEXIQUE

13

CHAPITRE I

19

UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE

CHAPITRE II

33

DE LA SYMBOLIQUE DU MAL  
À L'HERMÉNEUTIQUE PHIL

CHAPITRE III

45

UNE HERMÉNEUTIQUE DE L

CHAPITRE IV

57

UNE ONTOLOGIE DE LA VIE

CONCLUSION: LA LEÇON DE REMBRANDT

71

REPÈRES BIOGRAPHIQUES

75

BIBLIOGRAPHIE

81

L'HOMME COUPABLE

OSOPHIQUE

L'HOMME CAPABLE



«Je me réclame d'un des courants de la philosophie européenne qui se laisse lui-même caractériser par une certaine diversité d'épithètes : philosophie réflexive, philosophie phénoménologique, philosophie herméneutique. Sous le premier vocable – réflexivité –, l'accent est mis sur le mouvement par lequel l'esprit humain tente de recouvrer sa puissance d'agir, de penser, de sentir, puissance en quelque sorte enfouie, perdue, dans les savoirs, les pratiques, les sentiments qui l'extériorisent par rapport à lui-même. Jean Nabert est le maître emblématique de cette première branche du courant commun.

Le second vocable – phénoménologique – désigne l'ambition d'aller «aux choses mêmes», c'est-à-dire à la manifestation de ce qui se montre à l'expérience la plus dépouillée de toutes les constructions héritées de l'histoire culturelle, philosophique, théologique; ce souci, à l'inverse du courant réflexif, conduit à mettre l'accent sur la dimension intentionnelle de la vie théorique, pratique, esthétique, etc. et à définir toute conscience comme «conscience de...». Husserl reste le héros éponyme de ce courant de pensée.

Sous le troisième vocable – herméneutique – hérité de la méthode interprétative appliquée d'abord aux textes religieux (exégèse), aux textes littéraires classiques (philologie) et aux textes juridiques (jurisprudence), l'accent est mis sur la pluralité des interprétations liées à ce qu'on peut appeler la lecture de l'expérience humaine. Sous cette troisième forme, la philosophie met en question la prétention de toute autre philosophie à être dénuée de présuppositions. Les maîtres de cette troisième tendance se nomment Dilthey, Heidegger, Gadamer.»<sup>1</sup>

Un itinéraire qui couvre l'ensemble du siècle, une pensée qui rencontre une multitude de disciplines et une reconnaissance internationale: l'œuvre de Paul Ricœur s'impose comme une référence majeure dans les débats intellectuels contemporains. Et pourtant,

la philosophie de Ricœur demeure souvent méconnue dans son unité propre. Si personne ne conteste son apport dans le domaine phénoménologique, ni l'impulsion que sa méthode herméneutique a représentée pour des disciplines aussi diverses que la linguistique, l'histoire ou les sciences juridiques, il semble plus difficile de dégager quelque chose comme la « philosophie ricœurienne ». Dans sa propre autobiographie intellectuelle (Réflexion faite), Ricœur laisse en suspens le problème de l'unité de sa pensée en privilégiant le modèle « narratif » qui rend mieux compte des évolutions d'un questionnement toujours ouvert.

On parlera donc plus volontiers, à propos de Ricœur, d'une unité de questionnement que d'une unité thématique. Se caractérisant lui-même comme un « esprit curieux et inquiet », Ricœur privilégie toujours l'élaboration d'apories sur l'énoncé dogmatique d'une vérité. Comme il l'écrit à propos du mal et de la souffrance : si « l'énigme est une difficulté initiale, proche du cri de lamentation », l'aporie est « une difficulté terminale, produite par le travail même de la pensée ».<sup>2</sup> Transformer une énigme en aporie, faire de la conquête de cette aporie un nouveau départ pour la réflexion, telles pourraient être les principales caractéristiques du style de pensée de Paul Ricœur. Il ne s'agit donc pas d'abord pour lui de conclure, mais plutôt d'approfondir toujours les tensions, les équivoques ou les contradictions.

Selon sa propre formule, Ricœur a toujours privilégié la « voie longue » qu'il faut suivre patiemment et jusqu'au bout, sans éviter les obstacles et en tirant parti de toutes les occasions de rencontre. De là cette impression d'une philosophie en perpétuelle confrontation, croisant aussi bien le chemin des grands penseurs que celui des linguistes, des historiens ou des écrivains. Mais il ne faudrait pas croire que cet exercice de patience, ce « dialogue amoureux »

2 Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie. Texte repris dans Lectures III, p. 229.

que Ricœur pratique à la suite de son premier maître, Karl Jaspers, soit le signe d'un quelconque éclectisme. Le refus des affirmations unilatérales et du solipsisme de la pensée est, en effet, indissociable d'une véhémence théorique qui permet à Ricœur d'affronter des questions radicales. «D'où vient le mal?», «Qu'est-ce que le temps?», autant de problèmes qui, on le verra, animent une pensée qui renoue avec des thèmes classiques de la philosophie. On aurait tort, en conséquence, de ne voir en Ricœur qu'un «lecteur», ce qu'il est indiscutablement, et non un authentique philosophe. C'est finalement la plus grande originalité de cette œuvre: allier un questionnement classique, qui refuse de céder aux mirages de la «mort de la philosophie», à une entreprise résolument contemporaine qui prend en compte l'ensemble des savoirs disponibles.

## LEXIQUE

**Bible**

La Bible doit, selon Ricœur, être abordée en premier lieu comme un texte et, à ce titre, elle doit être l'objet d'une interprétation qui tienne compte de la diversité des formes d'écriture qui la caractérisent (narrative, poétique, allégorique...). Ce n'est que dans un second temps que l'on peut l'envisager comme un texte sacré et, de ce point de vue, elle constitue une mise à l'épreuve de la foi, un monument d'écriture en deçà duquel perce une parole vive à laquelle il est permis d'adhérer.

**Budapest**

Renvoie aux événements de 1956, au cours desquels l'Armée rouge est entrée à Budapest afin de mettre un terme brutal aux expériences de «socialisme démocratique» qui avaient vu le jour en Hongrie. Contemporain de la parution du «rapport Khrouchtchev» dénonçant le stalinisme, cet événement constitue

le premier ébranlement pour de nombreux intellectuels français membres du Parti communiste. Dans un article d'*Esprit*, Ricœur l'analyse quant à lui sur le fond du «paradoxe politique» qui veut que la rationalité du pouvoir soit toujours mitoyenne de son expression comme violence et arbitraire.

**Espérance**

L'espérance caractérise un rapport positif et confiant au temps futur. Ricœur fait sienne la thèse de Kant selon laquelle la religion répond à la question: «Que m'est-il permis d'espérer?» (voir le texte central, «La liberté selon l'espérance», dans *Le Conflit des interprétations*). L'action, quelle qu'elle soit, est indissociable d'une dimension d'espérance puisqu'elle postule la possibilité du succès. C'est en ce sens qu'il faut interpréter les symboles et les mythes bibliques: comme autant d'expressions d'une promesse.

### **Herméneutique**

Théorie de l'interprétation dont Ricœur est le principal représentant en France. Il ne s'agit pas seulement pour lui de mettre au jour des procédés de lecture et d'exégèse, mais de s'interroger sur l'interprétation comme modalité de l'expérience humaine.

### **Histoire**

Le débat que Ricœur entretient avec les historiens s'ouvre dans *Temps et Récit*, à propos du problème de la représentation du passé par le récit historique. Au cœur de cette perspective, il y a le statut de la narration dont Ricœur montre que l'historien, en dépit de son souci d'objectivité, ne peut faire l'économie. L'histoire est bien une espèce du récit, ce pourquoi elle a affaire à des événements et non à de simples faits.

### **Ipséité**

Désigne dans le vocabulaire de Paul Ricœur un mode de rapport à soi qui ne se confond pas avec la simple identité. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur distingue l'identité-ipse de l'identité-mêmeté: parce que le soi n'est jamais exactement le même (en particulier par l'effet du temps et de l'autre), l'ipséité désigne une forme de relation à soi, caractérisée par l'altérité et qui s'exprime au travers d'une «attestation» par laquelle je me reconnais comme personne.

### **Mal**

Le problème du mal joue un rôle tout à fait central dans la genèse du projet ricœurien. Il s'agit pour lui de ressaisir l'unité de cette notion (qui désigne aussi bien la faute que la souffrance et l'injustice) et cela n'est possible que par une interprétation des symboles de l'aveu et des mythes de l'origine du mal. Le mal désigne un point d'obscurité dans l'action humaine, c'est pourquoi il est impossible d'aborder ce problème par des moyens purement rationnels.

### **Mémoire**

La faculté de se remémorer le passé est l'objet d'une vaste réflexion philosophique dont Ricœur retrace les contours dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Ce livre envisage aussi le rapport entre mémoire et histoire, ainsi que le thème du «devoir de mémoire». Dans tous les cas, il s'agit de s'interroger sur les diverses manières de se rapporter au passé en respectant son statut.

### **Métaphore**

Figure stylistique qui consiste en une attribution impertinente et étrange. Dans *La Métaphore vive*, Ricœur dépasse le statut rhétorique et stylistique de la métaphore pour montrer qu'il s'agit avec elle d'une manière de dire le monde dans son étrangeté. La métaphore ne possède donc pas seulement un sens ornemental, elle est un usage du langage qui contribue à forger notre rapport à la réalité.

### **Ontologie**

Science de l'être en tant qu'être dont la première formalisation se trouve chez Aristote. L'œuvre de Paul Ricœur se situe en partie dans la lignée des tentatives (issues de Heidegger) de «destruction» de l'ontologie traditionnelle. Mais elle se singularise par une forme de «véhémence ontologique» qui ne perd pas de vue le problème de l'être tout en étant attentive aux multiples médiations (essentiellement langagières) qui nous ouvrent un accès au réel.

### **Oubli/pardon**

Ces deux modalités du rapport à l'événement passé sont l'objet d'une longue réflexion dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Ricœur y insiste tout à la fois sur la nécessité d'une mémoire vive du passé et sur la nécessité d'aménager une place pour l'oubli dans la mesure où il ouvre une nouvelle carrière à l'action présente. De même, le pardon vaut avant tout par l'avenir qu'il ouvre à une relation nouvelle.

### Phénoménologie

Méthode philosophique caractérisée par son fondateur (Edmund Husserl) comme devant permettre un « retour aux choses mêmes ». Il s'agit donc d'une discipline descriptive visant à saisir le phénomène, abstraction faite de la manière dont en traitent les sciences. Paul Ricœur, qui fut l'un des premiers traducteurs de Husserl, s'est toujours revendiqué de cette filiation phénoménologique qu'il a pourtant amendée, en particulier par une critique de la philosophie du sujet.

### Récit

Le récit ne désigne pas seulement, aux yeux de Paul Ricœur, la relation d'un fait réel ou imaginaire, mais l'ensemble des procédés narratifs destinés à la « configuration » d'un événement. Enjambant la distinction entre fiction et histoire, la catégorie du récit permet d'englober l'ensemble des procédures par lesquelles l'homme met en forme son rapport à la réalité. C'est dans ce cadre que Ricœur fait de la « narrativité » (la faculté de raconter, faire récit) une caractéristique de l'homme.

### Reconnaissance

Ricœur retrouve ce thème hégélien dans son dernier ouvrage en date: *Parcours de la reconnaissance*. Il s'agit d'un mode de rapport aux autres qui implique que l'égalité n'est pas d'abord donnée, mais conquise au terme d'un conflit. La reconnaissance concerne donc les personnes alors que la connaissance porte sur des choses.

### Symbole

Structure du langage qui se caractérise par le phénomène du « double sens »: un symbole est une formule douée d'un sens littéral et d'un sens figuré. C'est à propos des symboles de l'aveu que Ricœur rencontre ce problème, dans *La Symbolique du mal*. Selon lui,

les expériences fondamentales de l'homme ne peuvent s'énoncer que de manière symbolique, et donc indirecte, ce qui implique une interprétation.

### Temps

Ce thème central et aporétique de la philosophie est abordé dans toute son ampleur dans *Temps et Récit*. Ricœur y élabore sa conviction selon laquelle la philosophie ne peut tenir un discours direct sur le temps, mais doit recourir au récit (historique aussi bien que littéraire) pour élucider la temporalité, qui est aussi bien une dimension du monde qu'une dimension de l'âme.

### Volonté

Faculté du choix dont l'étude ouvre la voie aux problèmes éthiques. L'œuvre philosophique de Ricœur trouve son origine dans une « phénoménologie de la volonté » qui étudie les phénomènes liés au vouloir (projet, délibération, choix, action). Le problème du mal est lui-même lié à ce thème de la volonté: cette dernière est-elle libre dans le moment de la faute ou le mal est-il nécessaire à l'homme? Cette question est au cœur de la réflexion ricœurienne sur l'éthique.

AINSI, DANS UNE VISION ÉTHIQUE  
SEULEMENT VRAI QUE LA LIBERTÉ  
MAIS L'AVEU DU MAL EST AUSSI LA  
DE LA LIBERTÉ; CAR C'EST DANS CE  
LA FINE ARTICULATION DU PASSÉ  
ET DES ACTES, DU NON-ÊTRE ET DE  
DE LA LIBERTÉ. TELLE EST LA GRAN  
DU MONDE.

CHAPITRE I

19

UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE  
L'HOMME COUPABLE

E DU MONDE, IL N'EST PAS  
SOIT LA RAISON DU MAL,  
CONDITION DE LA CONSCIENCE  
ET AVEU QUE PEUT ÊTRE SURPRISE  
ET DU FUTUR, DU MOI  
E L'ACTION PURE AU CŒUR MÊME  
NDEUR D'UNE VISION ÉTHIQUE

FINITUDE ET CULPABILITÉ. PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ II

« AVANT-PROPOS »

L'inspiration première de Paul Ricœur, celle à laquelle il faut toujours revenir, est phénoménologique. La phénoménologie est cette discipline philosophique qui se rend d'abord attentive à l'apparaître des choses et du monde en prenant ses distances avec tous les discours, en particulier scientifiques, qui prétendent détenir la norme intangible du vrai. La phénoménologie manifeste aussi sa rupture avec la tradition métaphysique qui se caractérise par l'opposition de l'intelligible et du sensible, de l'être et de l'apparaître, et identifie le phénomène à la pure et simple apparence. Il s'agit donc d'une entreprise de réhabilitation du sensible qui entend restaurer la subjectivité dans toutes ses dimensions, sans privilégier le rapport de connaissance au monde.

Paul Ricœur, avec Emmanuel Lévinas, a largement participé à la diffusion des thèses phénoménologiques en France. C'est ainsi que, prisonnier à l'Oflag, il a traduit les *Ideen* de Husserl, véritable monument de la phénoménologie transcendantale. Il n'est pas hasardeux non plus que Ricœur ait traduit depuis un camp de prisonniers le livre d'un penseur juif et allemand. Cela indique que la phénoménologie n'est pas pour lui une simple méthode, mais le signe d'un véritable engagement éthique qui autorise le philosophe à interroger l'expérience dans toute sa plénitude, et abstraction faite de tous les rétrécissements idéologiques.

De retour de captivité, Ricœur place son travail dans l'horizon de la phénoménologie existentielle qui allait s'affirmer en France au cours des années 1950, sous l'inspiration de Sartre et de Merleau-Ponty. Il s'agit bien pour tous ces auteurs de saisir la subjectivité dans toutes

ses dimensions (spirituelles, pratiques, affectives) sans rien présupposer d'une hypothétique «essence» intangible de l'homme. Mais deux dimensions au moins méritent d'être retenues qui marquent l'originalité de Ricœur par rapport aux premiers représentants de la phénoménologie française. D'abord, sa pensée s'est toujours revendiquée d'une tradition réflexive dont Ricœur partage l'inspiration avec ses maîtres, Gabriel Marcel et Jean Nabert. La réflexion est «l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir»<sup>3</sup> Le sujet n'est jamais accessible dans une intuition directe et la position du soi n'est pas donnée, elle est une tâche que la philosophie ne peut reconstituer qu'en passant par les médiations au travers desquelles une conscience se dit et se manifeste.

D'autre part, Paul Ricœur est particulièrement attentif aux aspects pratiques de l'existence, et c'est bien à une phénoménologie de l'action que sont consacrées ses premières œuvres. Soupçonneux à l'endroit d'une phénoménologie ontologique qui s'enfermerait d'emblée dans l'anonymat de l'être, Ricœur est toujours demeuré à distance des entreprises de Heidegger et, surtout, de celle de Sartre qui lui semblent faire l'impasse sur la problématique concrète de l'action. En 1945, c'est déjà une exigence éthique qui l'oriente vers une phénoménologie de la volonté.

Vouloir : le « cogito brisé ». Le premier ouvrage publié par Paul Ricœur s'intitule *Le Volontaire et l'Involontaire* (1950), et son auteur n'a jamais caché son intention d'appliquer au thème du vouloir humain la méthode mise en œuvre cinq années plus tôt par Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*. La phénoménologie se caractérise avant tout par son attention aux « choses mêmes », à savoir la manière dont elles apparaissent à une conscience qui est toujours « conscience de quelque chose » et non pas connaissance de soi. La phénoménologie est donc une discipline descriptive qui, dans le cas étudié par Ricœur, doit rendre compte des modalités par lesquelles un sujet opère un acte de volonté. Mais parce que « vouloir » signifie toujours vouloir « quelque chose », la volonté n'est pas un pouvoir qui renvoie l'homme à son intériorité, mais une faculté qui le renvoie au monde. On trouve donc dans ce premier livre une analyse patiente des phénomènes du « projet », du « choix » et de l'« acte », qui sont autant de dimensions d'un vouloir confronté à l'épaisseur de l'expérience.

D'emblée, ce projet s'inscrit dans une préoccupation qui ne cessera de s'approfondir dans l'œuvre de Ricœur : demeurer fidèle à l'essentielle finitude de l'homme agissant. Le point est particulièrement ardu concernant la volonté, qui est souvent présentée dans la tradition philosophique comme l'emblème de la toute-puissance du sujet : à défaut de pouvoir tout faire, je peux tout vouloir et cette volonté infinie est bien ce qui, en particulier chez Descartes, fait l'homme à l'« image de Dieu ». Or Ricœur, et ceci doit être rapporté à une polémique avec la thèse sartrienne d'une liberté absolue de la conscience, insiste dès l'ouverture

de son ouvrage sur la finitude de la volonté dans son rapport à un involontaire qui la précède. Cet « involontaire » peut prendre aussi bien la figure du caractère, de la société ou du corps, mais dans tous les cas, il désigne la part de ce qui n'est pas choisi, et joue pourtant un rôle crucial dans la décision. Si la volonté est finie, c'est donc parce que l'homme « ne peut élire sans ressentir » et qu'il n'est jamais l'origine absolue de ses choix.

Ce motif de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire, au-delà de ses retraductions ultérieures dans l'œuvre de Ricœur, est caractéristique d'une pensée qui se refuse à envisager le sujet comme activité pure et sans entraves. Le pôle actif de la personnalité est indissociable d'une forme de passivité qui expose le sujet au monde, à l'autre et même à la souffrance. Près de quarante ans après la *Philosophie de la volonté*, *Soi-même comme un autre* s'achèvera ainsi sur l'évocation de l'homme comme d'un être « agissant et souffrant », dont les pratiques positives ne se laissent jamais aborder sans référence à une passivité essentielle. Cette insistance, par delà les changements de perspectives et de problématiques, doit être lue comme le souci propre à Ricœur de penser la complexité de l'action, à l'opposé de tous les discours univoques sur la liberté ou la servitude.

À l'époque de la *Philosophie de la volonté*, ce souci se manifeste par une attention toute particulière aux conditions d'enracinement de la conscience voulante. Vouloir signifie pour un sujet rencontrer des pesanteurs, parfois même des résistances, qui rendent problématiques la réalisation du projet et la rationalisation du choix. À égale distance d'une perspective intellectualiste et d'une perspective

irrationaliste, Ricœur montre que la volonté n'est pas déterminée par des raisons (elle est donc libre); mais elle n'est pas pour autant un surgissement absolu que rien n'annonce. Selon un terme dont on mesurera les enjeux politiques, le choix est toujours le fruit d'une négociation entre ce qui relève de moi et de ma volonté et ce qui m'incline d'emblée à privilégier telle ou telle décision.

Au niveau même d'une analyse phénoménologique, l'essence de la volonté apparaît comme le compromis. Le dernier mot de cette enquête est pour rappeler la finitude de la volonté humaine: «Vouloir n'est pas créer»<sup>4</sup> Mais cette conclusion ne pourra être que provisoire et Ricœur insiste sur les limites d'une réflexion purement phénoménologique. En effet, la description des phénomènes de la volonté implique de faire abstraction des conditions concrètes, empiriques du choix. D'autre part, elle s'inscrit dans un silence persistant à l'endroit de la dimension morale du vouloir. Or, l'examen d'une volonté concrète est indissociable d'une interrogation morale; en particulier, le problème du mal se trouve engagé dans toute réflexion sur l'action. Il faut donc, comme le fait Ricœur dans *La Symbolique du mal*, qui est le complément indispensable de la *Philosophie de la volonté*, s'interroger sur le statut d'une volonté mauvaise.

Une phénoménologie de l'aveu. Le mal est un thème constant de la pensée ricœurienne, on en retrouve la trace jusque dans cette reformulation de l'impératif moral kantien de *Soi-même comme un autre*: «Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps que ne soit pas

4 *Le Volontaire et l'Involontaire*, p. 456.

5 *Soi-même comme un autre*, p. 254.

6 *Finitude et Culpabilité*, p. 480.

ce qui ne devrait pas être, à savoir le mal.»<sup>5</sup> Pour l'action, le mal est seulement cela: «ce qui ne devrait pas être», une caractéristique contingente de l'action, donc, qui doit toujours pouvoir être reprise et amendée. Pour autant, le mal est une figure de l'irrationnel et, comme l'indique le titre d'une étude centrale de Ricœur, il constitue «un défi pour la philosophie et la théologie». Pour la philosophie d'abord, puisqu'il remet en cause l'idée d'une rationalité du réel. Mais pour la théologie aussi, puisqu'il est à l'origine d'un doute quant à l'existence d'un dieu bon et juste. Relever ce double défi suppose d'abord de reconquérir la contingence du mal contre tous les discours qui visent à faire de la faute ou de l'injustice des dimensions inhérentes à l'homme.

Ricœur insiste ainsi sur le fait que la lutte contre le mal suspend la plupart des problèmes spéculatifs traditionnellement associés à cette notion car, pour résister au mal, il faut déjà avoir renoncé à l'expliquer. Et pourtant les spéculations sur le mal ne manquent pas qui interrogent son sens et surtout son origine. Le premier travail de Ricœur sur ce thème de la défection de la volonté, *La Symbolique du mal* (1960), se caractérise précisément par une mise en suspens de ces questions spéculatives sur le mal au profit d'une enquête sur les formes élémentaires de l'aveu et du langage de la faute. L'entreprise ricœurienne postule donc que la manière dont le mal se dit doit éclairer la manière dont le philosophe le pense. Le langage n'est ni le simple instrument de la pensée, ni son objet privilégié, mais plutôt son présumé: l'élément où l'expérience trouve sa première élaboration. C'est explicitement «pour échapper aux apories du commencement»<sup>6</sup> que le philosophe

doit partir du plein du langage dans son abord du problème du mal. L'enquête sur le mal doit donc accepter la précedence d'une parole qui a déjà été prononcée et Ricœur congédie l'espoir d'une philosophie libérée de tout présupposé.

Or, la conscience qui confesse sa faute ne le fait pas sur un mode direct, mais au moyen de symboles. Ricœur définit le symbole comme une « expression à double sens » (littéral et figuré) qui signifie une expérience inaccessible de toute autre manière. Dans ce cadre, *La Symbolique du mal* examine le langage de l'aveu selon les trois modalités de la « souillure », du « péché » et de la « culpabilité ». Cette triade est en un sens progressive puisqu'elle se déploie du mal comme extériorité impure, tache, jusqu'à la faute pleinement revendiquée et assumée par une conscience responsable. Ricœur étudie donc la lente émergence de l'idée d'imputation personnelle (et non collective) en suivant sa trace en particulier dans le symbolisme juif de l'Exode. Ce qui émerge entre Ézéchiél 18 (« Les pères ont mangé du raisin vert et les dents des enfants ont été agacées ») et Jérémie 31 (« Celui qui a péché, c'est lui qui mourra »), c'est bien le sentiment « d'une liberté entièrement responsable et toujours disponible pour elle-même »<sup>7</sup>.

Le langage symbolique de l'aveu est donc le témoin d'une prise de conscience progressive de la liberté de la volonté et de son rapport au mal. Mais le point essentiel n'est pas là. En effet, le symbolisme n'est pas un simple préalable au discours philosophique, il ne renvoie pas à la préhistoire de la rationalité. Tout le travail de Ricœur consiste au contraire à montrer que tout se passe « comme si l'homme n'accédait à sa propre profondeur que par la voie

<sup>7</sup> Ibid., p. 282.

<sup>8</sup> Ibid., p. 11.

royale de l'analogie et comme si la conscience de soi ne pouvait s'exprimer finalement qu'en énigme».<sup>8</sup> Les principales objections que Ricœur adresse à l'idée d'une conscience transparente à elle-même, objections que son étude sur Freud lui permettra d'approfondir, viennent de là : le sujet n'est pas le maître du sens, c'est-à-dire qu'il n'existe aucun langage parfaitement approprié aux expériences de la conscience.

Cette obscurité de la conscience à elle-même est particulièrement prégnante dans le langage de l'aveu, puisque même un sujet responsable persiste à exprimer sa faute au moyen de symboles archaïques tels que la «souillure». La faute est ce qui semble nous venir du dehors, telle une tentation à laquelle l'homme cède autant qu'il la choisit. Ricœur montre alors comment le langage symbolique, dans son irréductibilité au concept, est le seul à même de fournir une approximation du «serf-arbitre» que Luther présentait déjà comme l'unité paradoxale entre une liberté maîtresse de ses choix et en même temps captive d'une faute qui la précède. La culpabilité renforce donc la finitude de la volonté, elle est comme la face obscure de «l'homme faillible» auquel Paul Ricœur a consacré une étude à part. C'est que l'homme est un être du milieu, la synthèse toujours fragile entre un pôle d'infinité et d'absolu, et un pôle de finitude et de limitation.

Ricœur n'a jamais rien cédé de cette exigence anthropologique. On ne retrouve chez lui ni pathos de la finitude, ni exacerbation des puissances de l'homme, mais le souci constant d'examiner l'humanité comme une médiation imparfaite. «L'homme n'est pas intermédiaire

parce qu'il est entre l'ange et la bête; c'est en lui-même, de soi à soi qu'il est intermédiaire; il est intermédiaire parce qu'il est mixte et il est mixte parce qu'il opère des médiations».<sup>9</sup> Ce juste milieu situe l'entreprise de Ricœur dans un registre largement étranger à la pensée contemporaine: celui d'une anthropologie philosophique qui n'aurait pas abandonné la question de l'homme aux sciences ou à la psychologie. Il s'agit bien, dans les premières œuvres, d'une phénoménologie de l'homme coupable qui interroge dans un même mouvement la question du mal commis, celle des modes symboliques d'expression de la faute par une conscience, et celle d'une possible reprise de l'action par la liberté.

*Mythe et vérité.* L'enquête sur les symboles de la culpabilité est donc lourde d'une réflexion éthique et anthropologique. Mais elle ne se limite pas pour autant aux «symboles de premier degré» (souillure, péché, culpabilité), elle concerne aussi une seconde couche langagière: celle du mythe. En effet, la faute apparaît comme un événement et elle suscite une narration qui rend compte de la manière dont l'humanité entre dans le mal. C'est pourquoi Ricœur complète son analyse de la symbolique du mal par une interprétation des mythes de l'origine du mal dont le mythe adamique fournit le centre.

À bien des égards, le mythe entretient une grande proximité avec le discours philosophique. En particulier, il propose une spéculation sur l'origine du mal et il désigne un discours englobant qui prétend fournir une connaissance de cette origine. Précisément, Ricœur s'oppose à la gnose,

<sup>9</sup> *Finitude et Culpabilité*, p. 23.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>11</sup> *Temps et Récit III*, p. 360.

ce « simulacre de la raison »<sup>10</sup> qui vise une fois encore à nier la contingence du mal en en faisant une dimension de l'essence de la création, ou de l'homme. Le mythe, s'il doit être mis au service d'une anthropologie, doit être démystifié, c'est-à-dire circonscrit à sa fonction strictement symbolique. Fidèle en cela à la leçon de Bultmann, théologien allemand élève de Heidegger, Ricœur refuse toutes les interprétations littérales des mythes au profit d'une lecture respectueuse du mode imaginaire du langage mis en œuvre dans ces grands récits.

C'est, chez lui, l'origine d'une grande méfiance à l'encontre de tous les systèmes d'explication du monde. En particulier, concernant le problème du mal, Ricœur s'est toujours prémuni des tentations de la théodicée, cette entreprise philosophique de réconciliation qui prétend accorder l'existence du mal avec celle de Dieu. Et ce refus ricœurrien de toutes les formes de théodicée recevra une confirmation tout à fait exemplaire en 1985, dans le chapitre de *Temps et Récit* intitulé « Renoncer à Hegel ». S'il est nécessaire de renoncer à Hegel, et par là à l'espoir d'une réconciliation achevée avec le réel, c'est parce que la conception hégélienne de l'Histoire ne laisse nulle place au mal. Si l'Histoire était effectivement celle de l'esprit, elle ne serait l'histoire de personne, condamnant une seconde fois les victimes à l'insignifiance. Au fond, ce que Ricœur reprochera à Hegel, c'est « l'abolition de la narrativité dans la considération pensante de l'histoire »<sup>11</sup> et la marginalisation des récits singuliers par lesquels s'exprime une plainte.

De la réfutation de la gnose à celle de la conception hégélienne de l'histoire en passant par celle de la théodicée,

s'affirme chez Ricœur le souci d'une certaine modestie. Non que la raison doive abdiquer devant les manifestations de l'insensé (nulle glorification de l'absurde dans une pensée qui se veut avant tout pensée du sens), mais plutôt qu'elle ait à adapter ses procédures à l'épaisseur de l'expérience humaine. On ne retrouvera donc aucun souci apologétique dans l'interprétation ricœurienne des mythes de la création, seulement celui de rendre la philosophie attentive à tous les régimes de discours, y compris ceux qui semblent le plus éloignés d'elle. C'est toujours la même conviction qui anime Ricœur: «le symbole donne à penser», et c'est encore cette conviction qui commande la «greffe herméneutique» sur la philosophie.



SI « LE SYMBOLE DONNE À PENSER  
DU MAL DONNE À PENSER CONCERNANT  
DE TOUTE VISION ÉTHIQUE DU MONDE  
QUE CETTE SYMBOLIQUE RÉVÈLE NON  
QUE COUPABLE.

LA FOI BIBLIQUE REPRÉSENTE DIEU  
ET LE DIEU DE LA TRINITÉ CHRÉTIENNE  
L'ATHÉISME NOUS ENSEIGNE À RECONCILIER  
SURMONTÉE COMME IDOLE, L'IMAGINATION  
RECOUVRÉE COMME SYMBOLE. CE SONT  
DU FONDEMENT DE L'AMOUR [...].  
LA SIGNIFICATION RELIGIEUSE DE DIEU  
QU'UNE IDOLE MEURE POUR QUELQU'UN  
UN SYMBOLE DE L'ÊTRE.

», CE QUE LA SYMBOLIQUE  
NE LA GRANDEUR ET LA LIMITE  
ONDE, CAR L'HOMME  
E PARAÎT PAS MOINS VICTIME

FINITUDE ET CULPABILITÉ. PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ II  
«AVANT-PROPOS»

U, LE DIEU DES PROPHÈTES  
ENNE, COMME UN PÈRE;  
NONCER À L'IMAGE DU PÈRE.  
GE DU PÈRE PEUT ÊTRE  
SYMBOLE SERAIT UNE PARABOLE  
TELLE EST, JE CROIS,  
L'ATHÉISME. IL FAUT  
COMMENCE DE PARLER

LE CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS  
«RELIGION, ATHÉISME, FOI»

La pensée de Ricoeur est souvent associée à l'herméneutique, ce courant de pensée qui prend son origine chez le romantique allemand du XIX<sup>e</sup> siècle Friedrich Schleiermacher et trouve une formulation exemplaire chez le philosophe Dilthey. L'herméneutique se caractérise d'abord comme science de l'interprétation, c'est-à-dire comme une discipline qui privilégie le thème du sens sur celui de la vérité, conservant ainsi aux sciences humaines une pertinence qui n'est pas entamée par les progrès des disciplines démonstratives. De ce point de vue, il est indéniable que la pensée de Ricoeur s'inscrit dans un horizon herméneutique; elle entend ne rien abandonner à l'ineffable, pas plus qu'aux sciences du langage qui font abstraction de l'intention de signifier, l'essence même de la parole.

Pour autant, Ricoeur ne peut être considéré comme un simple herméneute. Chez lui, le souci d'interpréter vient toujours en renfort de l'exigence, proprement phénoménologique, de décrire. Selon une formule qu'il affectionne, la « greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique » doit permettre de reconstituer les modes par lesquels un sujet s'appréhende lui-même en interprétant. Comprendre plus pour décrire mieux, tel pourrait être le mot d'ordre d'une pensée qui n'a jamais renoncé à faire de l'interprétation, plus qu'un problème de méthode, une véritable dimension de l'expérience. Comme on a pu le constater à propos du mal, c'est bien parce que la conscience de soi n'est pas susceptible d'une description directe qu'il faut passer par l'univers des signes et des médiations par lesquels un sujet se rapporte au monde.

12 *Le Conflit des interprétations.*

13 *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 18.

Dans ce cadre, interpréter est une activité propre à l'existence humaine: «Le sujet qui s'interprète en interprétant les signes n'est plus le Cogito, c'est un existant qui découvre, par l'exégèse de sa vie, qu'il est posé dans l'être avant même qu'il se pose et se possède.»<sup>12</sup> En rappelant les grandes lignes de l'itinéraire de Ricœur herméneute, on se donne donc une chance d'accéder à la véritable dimension anthropologique de sa pensée.

Le conflit des interprétations. La première phase de l'herméneutique ricœurienne, marquée par la publication de *De l'interprétation, Essai sur Freud* (1965) et des essais réunis à la fin des années 1960 dans *Le Conflit des interprétations*, se caractérise comme on l'a vu par le rôle central accordé à la notion de symbole comme «expression à double sens». Si une herméneutique est nécessaire, c'est précisément face à des expressions linguistiques de ce genre, où le double sens se prête au travail d'interprétation. C'est pourquoi, «le problème de l'interprétation désigne toute intelligence du sens spécialement ordonnée aux expressions équivoques»<sup>13</sup>: l'équivoque des signes, qui ne se laissent jamais traduire en une signification simple, est une invitation à interpréter.

Mais déjà au niveau du symbolique se manifeste une dualité entre, d'un côté, une herméneutique (d'inspiration hégélienne) visant à la «recollection» ou à la «restauration» du sens et, de l'autre, les herméneutiques fondées sur l'exercice du «soupçon» (Marx, Nietzsche, Freud) qui s'entraînent à démasquer les symboles en insistant sur leur capacité d'occultation. Toute l'entreprise de Ricœur,

que l'on a à tort accusé d'éclectisme pour cela, vise à mettre en scène le « conflit » entre ces interprétations, plutôt que de trancher dans le vif. Si, en effet, il est possible d'assumer la pluralité des interprétations, c'est que toutes les herméneutiques (qu'elles prétendent à l'accomplissement ou dénoncent les illusions) partagent l'idée selon laquelle l'origine du sens n'est plus la conscience ou le sujet immédiat de la réflexion.

Pour Ricœur, le conflit des interprétations n'est donc pas un simple fait culturel, il renvoie à rien de moins qu'à la condition humaine. Le sens n'est jamais simplement donné; si bien que la philosophie n'a pas pour principal critère l'évidence (puisque celle-ci est le plus souvent refusée), mais doit à chaque fois reconsidérer les moyens divers par lesquels la signification apparaît. Comme c'est l'homme qui s'interprète, le problème traditionnel de la « position de l'interprète » doit être réinscrit dans un horizon anthropologique. Pour Ricœur, le conflit des herméneutiques est donc indissociable d'une herméneutique du conflit, dans la mesure où l'homme ne s'appréhende jamais de manière univoque (au sens où il serait seulement « animal politique » ou seulement *Homo æconomicus*). Bien plus qu'une terre sereine, la conscience est le lieu d'un conflit entre diverses appartenances et le sujet qui s'interprète est travaillé par les mêmes oppositions que l'herméneute.

Cette attention à la pluralité irréductible des interprétations situe Ricœur à contre-courant de la plupart des tendances philosophiques contemporaines. D'abord, et en dépit de la dette qu'il lui reconnaît, Ricœur s'est toujours tenu à distance de l'entreprise ontologique de Heidegger. Celle-ci,

privilégiant la «voie courte» d'un accès direct à l'être, lui semble accorder trop peu d'importance à la multiplicité des médiations (en particulier symboliques) qui caractérisent l'existence. Ensuite, Ricœur se refuse à concéder au marxisme orthodoxe le primat de l'économique, qui lui paraît être le résultat d'une absolutisation d'une dimension particulière de l'expérience, au détriment de toutes les autres. S'interprétant, l'homme est contraint de faire droit à la pluralité des sphères de l'expérience, et l'herméneute doit lui emboîter le pas en refusant d'adopter un principe unique d'explication du monde.

Mais c'est probablement le débat entre Ricœur et le structuralisme de Lévi-Strauss qui, au milieu des années 1960, marque le plus profondément les contemporains. Ce débat a un lieu, la revue *Esprit*, où les deux penseurs publient un long entretien, et une occasion: la parution de *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss, en 1963. À l'identification opérée dans ce livre entre la pensée mythique et une structure indifférente à ses contenus, et donc dénuée de toute signification, Ricœur répond: que «si le sens n'est pas un segment de la compréhension de soi, je ne sais pas ce que c'est». Il rappelle par là que le langage est essentiellement transitif et ne saurait, pas plus que les discours symboliques et mythiques, être envisagé comme une simple structure. Cette thèse, confrontée à l'entreprise structurale de Lévi-Strauss, possède aussi des implications sociales: la philosophie ne saurait en rester au niveau de la description d'une société donnée, elle doit avoir les moyens d'évaluer, et de juger, les agencements de la vie en commun.

Une herméneutique entre temps et récit. Dans les années 1970 et 1980, la conception de l'herméneutique de Ricœur se développe. En particulier, c'est la notion de texte, défini comme discours fixé dans le langage, qui tend à se substituer à celle de symbole, et l'univers textuel devient le principal objet d'étude d'une pensée attentive aux moyens par lesquels l'homme s'interprète. Il serait vain de retracer l'ensemble des paysages philosophiques traversés par Paul Ricœur dans ces livres majeurs que sont *La Métaphore vive* (1970) et *Temps et Récit* (trois tomes, 1983-1985). Ricœur y déploie, bien plus que de l'érudition, une volonté systématique (rare dans le contexte des années 1970) de confronter ses procédures herméneutiques avec toutes les pratiques discursives qui, à un niveau ou à un autre, prennent pour objet la métaphore ou le récit. La linguistique aussi bien que la philosophie analytique, la critique littéraire et la réflexion sur l'écriture de l'histoire sont convoquées dans une série de discussions serrées qui continuent à mettre en scène le conflit des interprétations.

Reste que *La Métaphore vive* et *Temps et Récit* doivent être lus ensemble. Ricœur en parle comme de «deux ouvrages jumeaux» qui nous mettent face au phénomène capital de l'innovation sémantique. La métaphore désigne en effet «une nouvelle pertinence sémantique par le moyen d'une attribution impertinente», tandis que le récit (en particulier littéraire) produit «une nouvelle congruence dans l'agencement des incidents».<sup>14</sup> Dans les deux cas, il s'agit donc d'un certain usage du langage dont Ricœur veut montrer qu'il possède des implications authentiquement philosophiques. En effet, les deux livres de Ricœur

se caractérisent par le souci de ne pas réduire métaphore et récit à des pratiques rhétoriques et discursives susceptibles seulement d'être analysées selon la logique de leur fonctionnement. Comme dans la querelle avec le structuralisme, il s'agit de ne pas accorder à l'explication linguistique ou stylistique le rôle de terme de l'analyse. Dans tous les cas, l'explication ne peut être que le premier moment d'une interprétation qui restitue au langage sa finalité: celle de signifier et de modifier l'expérience.

L'exemple du rapport entre temps et récit est, de ce point de vue, tout à fait révélateur. En ouverture de son triptyque, Paul Ricœur met en scène un dialogue entre deux grandes pensées du temps, celle d'Augustin et celle d'Aristote. Cette forme de « conversation imaginaire » est typique de la méthode ricœurienne et de son usage de l'histoire de la philosophie. D'une part, il s'agit de soumettre les doctrines philosophiques classiques à une exigence d'actualisation plutôt que de les commémorer comme on le ferait pour des monuments. D'autre part, et surtout, Ricœur est sensible aux « apories » plus encore qu'aux thèses des auteurs. L'aporétique est une méthode qui prend pour objet les difficultés, les impasses apparentes d'une pensée, pour montrer comment les contradictions sont fécondes. On retrouve alors le thème du « conflit des interprétations », si cher à Ricœur.

Pour en revenir à l'aporie du temps, celle-ci s'énonce comme la contradiction entre un « temps psychologique », temps subjectif de l'âme et de l'intériorité thématique pour la première fois par Augustin, et un « temps cosmologique », temps objectif de la nature, mis en avant par Aristote.

Sur des centaines de pages, Ricœur recherche les formulations et les tentatives de solution de cette aporie, aussi bien dans le discours philosophique que dans les récits littéraires et historiques. L'hypothèse centrale de *Temps et Récit* est la suivante: le «temps raconté» constitue le médiateur entre le «temps du monde» et le «temps de l'âme». Il serait donc vain de rechercher une solution à l'aporie du temps sur le seul sol de la philosophie. Bien plutôt, les sciences humaines (ici, l'histoire) et la narration littéraire constituent des formes d'élaboration pré-philosophiques d'un problème que la philosophie doit renoncer à résoudre par ses seuls moyens.

C'est dans ce contexte que Ricœur interprète ces trois monuments de la littérature du temps que sont *Mrs Dalloway* de Virginia Woolf, *La Montagne magique* de Thomas Mann et *Le Temps retrouvé* de Proust. Non seulement ces romans prennent pour thème explicite la temporalité, mais ils utilisent tous les procédés narratifs au service d'une exploration de l'aporie du temps. Temps qui passe, se perd, se retrouve, temps fugace et temps de l'éternité, temps individuel et temps social: toutes ces dimensions reçoivent du récit une chair que la philosophie ne peut atteindre par des moyens purement conceptuels. Dès lors, il revient à la lecture, dont Ricœur propose une analyse minutieuse, de «refigurer» le monde du texte auquel se réfère l'œuvre. Le lecteur est bien, comme l'avait du reste pressenti Proust, l'auteur de lui-même dans la mesure où son rapport au texte définit une forme d'expérience qui l'arrache au quotidien.

Lire la Bible. Cette réflexion herméneutique est donc bien plus ambitieuse qu'il n'y paraît. Il ne s'agit pas seulement pour Ricœur de formaliser une technique d'interprétation ou un «art de lire», mais de restituer au discours poétique toute sa puissance d'ébranlement. Suivant sa première définition chez Aristote, le poétique désigne bien un genre de discours accordé à la création et impliquant un certain nombre de procédés littéraires. Mais cette création s'accomplit dans une «recréation» par le lecteur d'un univers auquel le texte lui délivre un accès. Faut-il alors considérer que tous les textes poétiques sont justiciables d'une herméneutique ? En particulier, qu'en est-il des textes considérés comme «sacrés» dont l'autorité est censée venir de plus haut que l'homme ?

La lecture de la Bible, si elle rencontre nécessairement l'écho de la foi, n'a jamais constitué pour Ricœur le modèle de toute lecture, et le destin de l'herméneutique n'est donc pas l'exégèse. Il faut être très attentif aux nombreuses mises en garde de notre auteur contre toute interprétation de sa pensée dans un sens théologique. La préface de *Soi-même comme un autre* le rappelle avec force : Ricœur a toujours pratiqué un «ascétisme de l'argument» au cours d'une œuvre où «la nomination de Dieu est absente». Pratiquant un style philosophique agnostique, Ricœur est donc resté à l'abri du «tournant théologique» que certains ont pu déceler dans la phénoménologie française contemporaine. Pour autant, il n'aura jamais fait mystère de sa foi chrétienne ; et nombreuses sont ses interventions sur le terrain théologique.

Il faut donc envisager ses études sur le texte biblique dans ce double horizon : celui d'une réflexion herméneutique qui ne doit rien emprunter à la «récitation» des dogmes, et celui d'une foi qui se met à l'épreuve des textes tout en mettant les textes à l'épreuve d'un regard critique et distancié. De ce point de vue, on ne s'étonnera pas que, selon Ricœur, le philosophe qui se confronte à la religion doit avoir pour vis-à-vis l'exégète plutôt que le théologien. Car l'exégèse est ce qui «nous invite à ne pas séparer les figures de Dieu des formes du discours dans lesquelles ces figures adviennent». Les religions monothéistes sont bien des religions du Livre, et un discours général sur Dieu serait nécessairement inadéquat s'il ne rencontrait jamais les formes concrètes (narratives, poétiques, mythiques) où la parole est transcrite.

L'originalité de l'herméneutique biblique ricœurienne, particulièrement visible dans *Penser la Bible*, écrit en collaboration avec André LaCoque, tient précisément dans sa définition de la «révélation». Celle-ci, en effet, n'est pas liée de manière contingente à une écriture, elle prend figure dans des textes à chaque fois singuliers qui se refusent à l'ineffable. Le texte biblique doit donc, en première approche, être considéré comme un texte poétique ; c'est-à-dire un texte qui porte à la fois un sens et une référence. C'est ainsi que l'interprétation par Ricœur des paraboles de Jésus vise à montrer que, parce qu'il ne peut être représenté de manière directe et littérale, l'horizon de la proclamation est le «Royaume de Dieu», et qu'il exige la médiation d'un langage symbolique demandant lui-même à être interprété. De même que le texte littéraire «configure»

un monde qu'il appartient au lecteur de «refigurer», le texte biblique ouvre sur un horizon de sens qui n'est pas nécessairement transcendant, mais suppose, en tout état de cause, une rupture avec le langage ordinaire.

Cette conception de l'herméneutique biblique a un impact sur la définition même de la foi. Selon Ricœur, en effet, «la foi biblique ne saurait être séparée du mouvement de l'interprétation qui l'élève au langage».<sup>15</sup> La foi est semblable à une interprétation, dans la mesure où elle désigne une appropriation par laquelle le croyant se comprend lui-même devant le texte. Il n'est jamais question pour Ricœur de céder au vertige de l'ineffable, ce pourquoi aussi sa pensée se caractérise par une grande méfiance à l'égard du mysticisme. La foi est certes la saisie confiante d'une parole, mais cette parole est d'abord déposée dans une écriture qui doit être l'objet d'une interprétation. On reconnaît ici le privilège constant accordé à la «voie longue» qui se refuse à l'intuition du divin, et préfère s'en remettre au travail patient de la lecture.

SOUS LE SIGNE DU PARDON, LE CO  
CAPABLE D'AUTRE CHOSE QUE DE S  
IL SERAIT RENDU À SA CAPACITÉ D'  
À CELLE DE CONTINUER. C'EST CET  
SALUÉE DANS LES MENUS ACTES DI  
AVONS RECONNU L'INCOGNITO DU  
PUBLIQUE. C'EST ENFIN DE CETTE  
QUE S'EMPARERAIT LA PROMESSE C  
L'AVENIR. LA FORMULE DE CETTE D  
ABANDONNÉE À LA NUDITÉ DE SON  
TU VAUX MIEUX QUE TES ACTES.

UPABLE SERAIT TENU POUR  
SES DÉLITS ET DE SES FAUTES.  
PAGIR, ET L'ACTION RENDUE  
TTE CAPACITÉ QUI SERAIT  
E CONSIDÉRATION OÙ NOUS  
U PARDON JOUÉ SUR LA SCÈNE  
CAPACITÉ RESTAURÉE  
QUI PROJETTE L'ACTION VERS  
PAROLE LIBÉRATRICE,  
N ÉNONCIATION SERAIT:

Indissociable d'une pensée de l'homme coupable, la question de la capacité de l'homme à agir va se redéployer ensuite selon des thématiques diverses. Deux d'entre elles méritent particulièrement l'attention. Tout d'abord, l'interrogation qui porte sur la culpabilité et l'aporicité du mal débouche progressivement sur une pensée de la politique qui exige un «détour» par ce qui est ressenti comme le trouble de l'événement. Cette approche donne lieu à la formulation d'un «paradoxe politique» selon lequel le plus grand mal peut sourdre du plus grand bien. Ensuite, la question de l'agir, indissociable qu'elle est d'une dialectique de la connaissance et de la reconnaissance, est à l'origine d'une réévaluation des «événements de pensée» qui rythment l'histoire de la philosophie, mais aussi de la mise en chantier d'une herméneutique du soi et de la phénoménologie de l'homme capable qui l'accompagne.

L'événement, le paradoxe politique et la philosophie de l'action. La pensée politique de Ricœur précède celle issue des années 1970, doublement marquée par la redécouverte des classiques de la philosophie politique et par la critique du totalitarisme de Claude Lefort, et du groupe «Socialisme ou Barbarie». Paul Ricoeur a souligné le rôle majeur de la première guerre mondiale; comme l'ont fait l'historien François Furet, ou Jan Patočka, disciple de Husserl et rédacteur avec Vaclav Havel de la «Charte 1977». Ricœur considère que la guerre de 1914 est un événement inaugural du XX<sup>e</sup> siècle; pour des raisons personnelles (la mort du père) et des motivations intellectuelles et philosophiques: l'entrée dans le nihilisme, et la volonté pacifiste. Il considère que

16 Les citations qui suivent sont extraites de «Le paradoxe politique», *Histoire et Vérité*, p. 235-299.

l'entrée dans la guerre de 1914 est un événement inaugural pour le xx<sup>e</sup> siècle. Mais c'est à l'occasion des événements d'octobre 1956, moment dramatique correspondant à l'entrée des chars russes dans Budapest, qu'il s'est interrogé plus directement sur la signification et les ressorts de l'action politique elle-même.

«L'événement de Budapest, comme tout événement digne de ce nom, a une puissance infinie d'ébranlement; il nous a touchés et remués à plusieurs niveaux de nous-mêmes».<sup>16</sup> Cette «puissance de l'événement», qui affecte la réflexion sur les structures politiques de l'existence humaine, trouve son expression dans la formulation d'un paradoxe. Quel est-il? D'une part, «l'existence politique de l'homme développe un type de rationalité spécifique et irréductible aux dialectiques à base économique», ce qui revient à souligner «l'autonomie du politique», par contraste avec la tradition marxiste ou avec la sociologie fonctionnaliste. D'autre part, cette autonomie du politique se double du constat que «la politique développe des maux spécifiques qui sont avant tout des maux du pouvoir politique». D'où cette formulation effectivement paradoxale: «Le plus grand mal adhère à la plus grande rationalité, il y a une rationalité parce que le politique est relativement autonome.» Or, ce paradoxe politique est une invitation à penser de concert deux traditions opposées en apparence: l'une majore la rationalité du politique, le contrat social, la forme, l'institution (Aristote, Rousseau, Arendt); l'autre met en avant le rôle de la violence, de la force, et les mensonges du pouvoir (Platon, Machiavel, Marx). Mais, indissociables de ces deux traditions de pensée, les deux pôles du paradoxe ne doivent pas être considérés comme équivalents. Dans l'optique selon laquelle «la destination

de l'homme passe par le corps de la Cité», il est impossible de commencer une philosophie politique en établissant *a priori* une opposition entre l'État et le citoyen; opposition qui reviendrait à dévaluer *a priori* le pôle de l'action politique, la destination civique et la volonté de vivre ensemble. Les pôles du paradoxe ne sont pas symétriques: un «plus» agit en faveur de la rationalité du politique, et il y a là comme une «affirmation originaire» indissociable d'une ontologie de l'agir.

Pourquoi riposter au mal si l'on n'est pas convaincu qu'il peut l'emporter définitivement sur le bien? La déontologie privilégie, au sens de Kant, la loi formelle et le juste. Chez Aristote, le téléologique privilégie la conception d'un bien commun. Si l'orchestration de la déontologie et de la téléologie n'est pas analogue chez les Anciens et chez les Modernes, ceux-ci doivent reconnaître le rôle majeur de la Loi morale, sans dévaloriser la visée éthique du Bien. D'où l'invitation à s'interroger sur le cours de l'histoire de la philosophie, et sur le rôle particulier qu'a pu y jouer la pensée du politique, indissociable qu'elle est de certains événements: «Il est arrivé quelque chose de tout à fait dramatique dans l'histoire de la philosophie, lorsque la philosophie politique s'est coupée d'avec la métaphysique. À partir de Hobbes, il n'y a plus que Spinoza qui tienne les deux, écrivant à la fois *L'Éthique* et *Le Traité théologico-politique*. Chez les autres – la philosophie du Contrat de Rousseau par exemple – la philosophie politique s'est séparée d'une philosophie de l'acte et d'une philosophie de l'action.» La pensée du politique ne peut être monocorde, elle oscille inéluctablement entre la raison et la prise en compte du mal; c'est ce dont témoigne par exemple l'intérêt simultanément

Paul Ricœur pour des œuvres contrastées comme le sont celles de Jean Nabert, penseur de l'injustifiable, ou d'Éric Weil l'hégélien.

Respecter la sollicitation de l'événement dans le sillage de Hannah Arendt et de Paul-Louis Landsberg, penseur venu d'Allemagne, sensible à la guerre d'Espagne, et qui devait apprendre à Mounier et à d'autres à se déprendre d'un humanisme abstrait pour apprécier à sa juste valeur le sens de l'engagement; tenir compte simultanément de la rationalité du vivre-ensemble et des maux du pouvoir; et enfin, répondre à la déclinaison de l'histoire de la philosophie qui privilégie, tant du point de vue d'une anthropologie que d'une ontologie, une théorie de la connaissance au détriment d'une philosophie de l'acte: telles sont les diverses contraintes qui pèsent inéluctablement sur une philosophie de l'action. Convaincu que le tournant kantien, qui s'exprime dans le formalisme de la loi morale, est rendu indispensable par le caractère irrésorbable de la violence, Paul Ricœur considère qu'un «kantisme post-hégélien» est «l'événement de pensée» contemporain. Événement qui orchestre «la petite éthique», séquence décisive de *Soi-même comme un autre*: «On se propose d'établir sans souci d'orthodoxie aristotélicienne ou kantienne: 1) la primauté de l'éthique sur la morale; 2) la nécessité pour une visée éthique de passer par le crible de la norme; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques, qui rappelleront les diverses situations aporétiques auxquelles il faut faire face.»<sup>17</sup>

Dans cette perspective, au-delà de la philosophie politique, Paul Ricœur manifeste un intérêt croissant pour la philosophie du droit. Ce qui lui donne l'occasion d'une réflexion sur les institutions judiciaire et médicale, justement confrontées

à ces situations aporétiques qui obligent à réviser les rapports de l'éthique et de la morale. Mais il se tourne également vers la philosophie morale, britannique et américaine, qu'il contribue à réhabiliter dans le contexte français en raison de sa connaissance «transatlantique» de la pensée anglo-saxonne. Parmi d'autres, il croise dans les années 1980 et 1990 John Rawls et sa *Théorie de la justice*, Michael Walzer et ses *Sphères de justice*, Charles Taylor et sa *généalogie du soi* (*Sources of the Self*), Amartya Sen et sa théorie de la «capabilité», élaborée dans *Éthique et Économie*.

Mais, par-delà les conversations et les lectures, ces avancées sont aussi l'occasion de décliner autrement l'opposition philosophique des Anciens et des Modernes sur le plan de la philosophie de l'action. Certes, pour Ricœur, la coupure avec les Grecs qui ont ignoré les concepts de volonté sublective, de libre arbitre et de conscience de soi, existe effectivement. Mais une affinité s'est établie entre eux et nous, au plan de l'intelligence des mœurs. La coupure porte moins sur les avancées relatives à «la reconnaissance de responsabilité» que sur l'impulsion décisive traduisant un «événement de pensée», et que la philosophie cartésienne du cogito et la théorie de la réflexion de John Locke ont rendue possible dans cette direction que Paul Ricœur nomme une herméneutique du soi. Si cet «événement de pensée» majeur élève la réflexion sur soi, sur le soi, «à une stature thématique sans précédent»,<sup>18</sup> un deuxième «événement de pensée» doit être pris en considération : celui-ci concerne l'extension de la problématique réflexive au champ pratique lui-même, formulée par Kant. Mais, si cette extension s'opère au bénéfice de la philosophie morale et de la philosophie du droit,

elle ne débouche pas sur une théorie de l'action dont le statut serait parallèle à une théorie de la connaissance. D'où le décalage criant entre le rôle joué par celle-ci dans l'histoire de la philosophie et l'absence de toute théorie de la reconnaissance. Un décalage auquel répond, dans l'œuvre de Paul Ricœur, le souci d'élaborer une pensée de l'agir: «L'absence d'une thématization de l'action en tant que champ pratique placé sous l'empire des normes est à l'origine de l'effacement de l'ipséité dans le traitement de l'autonomie morale.» D'où le souci philosophique maintes fois réaffirmé de jeter les bases d'une pensée de l'agir: «Ma question, c'est: qu'est-ce que l'agir humain? Et me posant cette question, je trouve chez Aristote – mais aussi chez Spinoza avec l'idée de *conatus*, chez Hobbes avec sa philosophie des passions, et puis chez Schelling avec sa philosophie des puissances – de quoi réengendrer la métaphysique.» Si celle-ci n'est pas encore close, et demeure en partie inexplorée, c'est parce qu'on dispose d'une théorie de la connaissance, d'une théorétique, et non pas encore d'une théorie de la reconnaissance sans laquelle la philosophie de l'agir ne peut se développer sur le plan conceptuel.

Mais alors, comment orchestrer une pensée de la reconnaissance susceptible de réengendrer une pensée théorétique et, avec elle, la métaphysique elle-même? Et comment procéder parallèlement à une thématization du champ de la *praxis*? Grâce au passage de l'actif («reconnaître», un actif qui intervient dans l'ordre de la connaissance) au passif (le soi demande à «être reconnu», un passif qui débouche sur le sentiment final d'une gratitude dans l'ordre de la reconnaissance). Pour reprendre le titre d'un livre publié en 2004, grâce à un «parcours de la reconnaissance» qui conduit

de la notion de «reconnaissance d'un quelque chose en général» à celle de «reconnaissance de soi», puis à celle de «reconnaissance mutuelle», reconnaissance par laquelle la question de l'identité atteint justement un point culminant avec la gratitude. Alors même qu'il opère ce glissement du passif à l'actif, en vue d'élaborer une pensée de l'agir qui exige le détour de la reconnaissance, Paul Ricœur manifeste sa surprise devant l'absence d'une théorie de la reconnaissance susceptible d'être comparée à la théorie de la connaissance que l'histoire de la philosophie a développée. C'est afin de répondre à cet étonnement qu'il entreprend de réinterpréter l'histoire de la philosophie et de la réengendrer dans le prisme d'une pensée de l'agir.

Une phénoménologie de l'homme capable. «Mon problème naît de là: comment donner une suite à l'analyse aristotélicienne de l'action, avec sa notion de désir raisonné, dans le cadre de la philosophie réflexive, inaugurée par Descartes et Locke, puis déployée dans la dimension pratique par la seconde Critique kantienne et portée par Fichte à sa plus haute puissance transcendantale?» Ricœur y répond simultanément par un parcours de la reconnaissance destiné à réinterpréter l'histoire de la philosophie dans le prisme de l'agir, et par une «réflexion sur les capacités qui ensemble dessinent le portrait de l'homme capable», particulièrement développée dans *Soi-même comme un autre*. Cette réflexion orchestre un nouvel «événement de pensée» qui, à la fois néo-aristotélicien, post-kantien et post-hégélien, est «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 thématifiée par les Grecs»!<sup>9</sup>  
 La relecture de l'histoire de la philosophie au prisme de la pensée de l'action va donc de pair avec cette «phénoménologie de l'homme capable», elle-même inséparable de l'herméneutique du soi qui sous-tend l'œuvre de Ricœur. Voilà donc trois stratégies qui se superposent et avancent chacune à leur rythme en vue d'alimenter un «événement de pensée» : une réinterprétation de l'histoire de la philosophie aimantée par la dialectique de la connaissance et de la reconnaissance, une herméneutique du soi, et une phénoménologie de l'homme capable, dont *Soi-même comme un autre* est la clef de voûte. Dans *Soi-même comme un autre*, cette phénoménologie s'exprime essentiellement par les quatre figures du «pouvoir dire», du «pouvoir faire», du «pouvoir raconter» et de «l'imputabilité». Autant d'étapes de la dialectique de l'identité et de l'altérité entendue dans les termes de la reconnaissance.

Dans cette phénoménologie de l'homme capable, le «je peux parler» se présente comme le premier usage majeur de la forme modale «je peux», dans la mesure où les sujets agissants sont des sujets parlants, et où ces mêmes sujets se nomment quand ils veulent se faire reconnaître. Parler, au sens de la pragmatique moderne et d'Austin, c'est «faire des choses avec des mots», c'est déjà agir à un premier niveau. «En inaugurant l'idée de capacité par le pouvoir dire, nous conférons d'un coup à la notion d'agir humain l'extension qui justifie la caractérisation comme homme capable du soi se reconnaissant dans ses capacités.»<sup>20</sup> Désignant ensuite la capacité de faire arriver des événements dans l'environnement physique et social, le second usage concerne l'action au sens limitatif, ni moral, ni éthique, du terme. «Il faut alors s'en remettre à l'aveu du sujet agissant, prenant sur soi

et assumant l'initiative dans laquelle s'effectue la puissance d'agir dont il se sent capable.» Un troisième usage du «je peux» renvoie ensuite à la problématique de l'identité personnelle liée à l'acte de se raconter. Celui-ci, sous la forme réflexive du «se raconter», est inséparable de la formation d'une identité personnelle qui passe par une identité narrative. *Temps et Récit* a montré que celle-ci joue un rôle décisif en assurant la jonction entre le descriptif et le prescriptif sur le plan de l'agir. Mais le même ouvrage soulignait parallèlement la double dialectique qui sous-tend la capacité de se raconter: celle de l'*idem* (identité immuable) et de l'*ipse* (l'ipséité du soi considérée dans sa condition historique) d'une part, mais aussi celle de l'identité et de l'altérité d'autre part. Comme l'identité narrative s'avoue fragile en raison des risques liés à la confrontation avec autrui, et en raison de la tentation identitaire qui consiste «dans le repli de l'identité *ipse* sur l'identité *idem*», la série des figures du «je peux» doit trouver une suite dans la capacité d'imputation. Cette notion d'imputation, qui renvoie à l'idée de reconnaissance de responsabilité, peut osciller entre la responsabilité illimitée et l'indifférence. C'est pourquoi l'imputation doit faire preuve de sagesse, ce qui conduit Ricœur à croiser les interrogations de Hans Jonas dans son *Principe Responsabilité*: «Entre la fuite devant la responsabilité et ses conséquences, et l'inflation d'une responsabilité infinie, il faut trouver la juste mesure et ne pas laisser le principe-responsabilité dériver loin du concept d'imputabilité et de son obligation de réparer ou de subir la peine.»<sup>21</sup>

Mais, après avoir examiné ces quatre figures de l'homme capable, Paul Ricœur s'est efforcé d'en enrichir et d'en développer la phénoménologie. Poursuivant le parcours phénoménologique

21 *Parcours de la reconnaissance*, p. 163.

22 *Ibid.*, p. 166.

mis en place dans *Soi-même comme un autre*, il ne limite plus le parcours de la reconnaissance déjà esquissé aux quatre figures de l'homme capable, mais y adjoint, dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, le couple de la mémoire et de la promesse.

«La problématique de la reconnaissance de soi atteint simultanément deux sommets avec la mémoire et la promesse.»

Le rôle décisif de ces deux nouvelles figures de l'homme capable est souligné dans *Parcours de la reconnaissance*: «On s'était autorisé à traiter les divers modes du pouvoir faire, de l'aptitude à pouvoir dire et pouvoir faire, de l'aptitude à raconter et jusqu'à l'imputabilité, sans donner un poids égal aux non-pouvoirs qui leur correspondent [...]. Or, on ne peut se permettre une telle impasse avec la mémoire et la promesse; leur contraire fait partie de leur sens: se souvenir, c'est ne pas oublier; tenir sa promesse, c'est ne pas la trahir.»<sup>22</sup>

La phénoménologie de l'homme capable exige donc de réfléchir à la capacité de faire mémoire et de tenir ses promesses.

Et elle témoigne dans son développement d'une sensibilité accrue aux déficiences, aux méprises, aux figures de la négativité particulièrement sensibles dans les abus du pouvoir, quand il instrumentalise la mémoire.

Mais la phénoménologie de l'homme capable n'est pas dissociable, dans l'œuvre de Paul Ricœur, d'une ontologie de l'agir qu'il développe au fil de sa réinterprétation de l'histoire de la philosophie. Comme son parcours de la reconnaissance et de l'agir n'est réductible, de son propre aveu, ni à une rhapsodie d'idées, ni à une théorie de la reconnaissance, il revient, sur le plan de l'ontologie, sur les notions d'identité, d'altérité, de dissymétrie, de réciprocité et de mutualité, afin d'éviter la double impasse d'une «éthique sans ontologie» et d'une «ontologie sans éthique».

QUE CELA SOIT BON – WIE AUCH ES  
JE NE LE VOIS PAS : JE L'ESPÈRE DA  
DANS L'ESPÉRANCE ? C'EST POURQU  
LE VRAI CONTRAIRE DE L'ANGOISS  
DE MON AMI DÉSESPÉRÉ ; JE SUIS C  
DEVANT LE MYSTÈRE D'INIQUITÉ.  
RIEN N'EST PLUS PROCHE DE L'AN  
LA TIMIDE ESPÉRANCE.

S SEI DAS LEBEN, ES IST GUT –  
NS LA NUIT. ET PUIS, SUIS-JE  
UOI, BIEN QUE L'ESPÉRANCE SOIT  
E, JE NE DIFFÈRE GUÈRE  
LOUÉ AU SILENCE, COMME LUI,  
GOISSE DU NON-SENS QUE

HISTOIRE ET VÉRITÉ

« PUISSANCE DE L’AFFIRMATION »

La double lacune de l'identité narrative : la mémoire et l'oubli. Publié à l'automne 2000, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* est, avec la trilogie initiale portant sur la volonté, qui a contribué à une phénoménologie de l'homme coupable, celle de *Temps et Récit*, et *Soi-même comme un autre*, l'un des ouvrages majeurs qui ont rythmé l'œuvre de Paul Ricœur. Le projet spécifique de *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* est donc de penser la place de la mémoire et de la promesse sur le triple plan d'une phénoménologie, d'une épistémologie et d'une ontologie.

Troublé par « l'inquiétant spectacle que donnent le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire et d'oubli », Paul Ricœur manifeste plusieurs ambitions en mettant en œuvre ce travail. D'une part, il veut élaborer une « politique de la juste mémoire », un de ses thèmes civiques avoués. Mais, d'autre part, il cherche à répondre à certaines des lacunes qui le frappent rétrospectivement dans son œuvre au long cours. Si l'expérience temporelle et l'opération narrative, le temps et le récit, sont pensées de concert dans les trois tomes de *Temps et Récit* et dans *Soi-même comme un autre*, les notions de mémoire et d'oubli sont pour leur part ignorées. Ce à quoi il faut remédier. En effet, la narration thématique qui renvoie, dans *Temps et Récit*, aussi bien à la fiction littéraire qu'à l'historiographie peut être déficiente, abusée, et faire « mauvaise mémoire ». Si la fiction présente *a priori* le risque de se couper du réel, de toute trace, l'historiographie peut être instrumentalisée et trahir la mémoire ; c'est pourquoi Ricœur veut et doit répondre à la question suivante : qu'advient-il

de «la présence d'une chose absente marquée du sceau de l'antérieur»? Pour le dire autrement, est-il concevable, au sens de Proust ou de Bergson, de retrouver le temps perdu ou de faire acte de réminiscence?

Dans *Soi-même comme un autre*, l'identité narrative, qui articule l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*, le même et l'autre sur le plan de l'affirmation subjective, assure le passage du descriptif au prescriptif, du phénoménologique à l'éthique. Mais, inséparable qu'elle est d'une interrogation philosophique portant sur la triplicité du temps – enroulement d'un passé, d'un présent et d'un avenir –, l'identité narrative fait écho à la condition historique de l'homme. Elle ne peut faire l'impasse sur la mémoire et, moins encore, sur l'oubli.

Si la mémoire, l'histoire et l'oubli représentent autant de niveaux médians «entre» le temps et le récit, la mémoire a pour rôle spécifique de répondre à l'exigence de reconnaissance qui accompagne cette pensée de l'agir. Cinquième figure de l'homme capable, la mémoire est la condition de la reconnaissance, la condition d'une attestation de la présence d'une chose absente, marquée du sceau de l'antériorité. Mais elle est également la condition de la promesse, la sixième figure de la phénoménologie du «capable». Sans la reconnaissance rendue possible par la mémoire vive, sans cette reconnaissance de dette, il n'y a pas de condition historique orientée vers l'agir, vers un agir qui institue le temps entre mémoire et promesse. En ce sens, la mémoire fait le lien entre l'ontologie de l'agir et la phénoménologie de l'homme capable. C'est pourquoi *La Mémoire*, *l'Histoire*, *l'Oubli*, présenté

comme la réponse à un sentiment de lacune conceptuelle, n'est pas une simple suite, un ajout à *Soi-même comme un autre*.

Le ternaire : phénoménologie, épistémologie, herméneutique de la condition historique. Si la mémoire fait le lien entre une phénoménologie et une ontologie, le livre se développe en trois temps. Alors que la première partie, consacrée à la réminiscence et à la mémoire, est placée sous l'égide de la phénoménologie husserlienne, la deuxième relève d'une épistémologie des sciences historiques, et la troisième met philosophiquement en scène une herméneutique de la condition historique, qui s'achève dans une méditation sur l'oubli. Ainsi, par une interrogation phénoménologique où sont convoqués Husserl mais aussi Bergson, Deleuze et Proust, et par une approche ontologique qui fournit l'occasion d'une relecture de *Sein und Zeit* de Heidegger, Paul Ricœur mène une interrogation sur la science humaine par excellence : l'histoire des historiens, celle des Annales et de la nouvelle histoire. Une telle orchestration est fréquente dans son œuvre, le choix délibéré de la philosophie réflexive exigeant un art du détour. En effet, la philosophie n'a pas ses sources en elle-même : « La philosophie a toujours affaire à la non-philosophie, parce que la philosophie n'a pas d'objet propre [...] La philosophie a ses sources hors d'elle-même. Je dis ses sources, non son point de départ, car la philosophie est responsable de son point de départ, de sa méthode, de son achèvement »<sup>23</sup> Pour le philosophe, la voie longue, celle du détour par les sciences, exactes ou humaines, se distingue de la voie courte qui caractérise l'ontologie de Heidegger, par exemple. Phénoménologie, épistémologie,

ontologie forment une architectonique originale. Il est impossible de les dissocier dans la mesure où chacune de ces trois séquences renvoie à une seule et même question : celle de la représentation du passé, celle de la présence possible d'une antériorité.

La phénoménologie de la mémoire et le petit miracle de la reconnaissance. La phénoménologie de la mémoire commence par une analyse de l'objet de mémoire, se poursuit par un examen du souvenir, s'arrête ensuite sur l'anamnèse, avant de se polariser sur la mémoire réfléchie. Au fil de ce parcours, il apparaît que, dès lors qu'elle donne la présence d'une chose absente marquée du sceau de l'antérieur, la mémoire permet cette « reconnaissance vive du passé » qui est l'occasion du « petit miracle de la reconnaissance ». La mémoire donne « la reconnaissance » de la trace vécue et d'un réel déjà passé. De même qu'il a parlé d'une métaphore vive, il parle ici d'une mémoire vive, de ces illuminations qui sont des moments de bonheur. Chez Ricœur, comme chez Proust ou Bergson, les petits miracles de la reconnaissance viennent couronner l'anamnèse et toutes les retrouvailles avec le passé dues à la réminiscence. Se souvenir, c'est reconnaître une antériorité, un événement passé. Scandée par les exclamations, « c'est bien lui ! c'est bien cela », la reconnaissance, cette présence d'une absence, correspond au moment rare où « celui qui se souvient apprécie la conformité de la mémoire avec l'expérience vécue et originaire ». Si on ne peut pas la prouver, la « reconnaissance » est pourtant bien celle de l'expérience première. D'où l'aporie de la mémoire qui redouble les apories du temps et du mal.

Il y a une aporie car la reconnaissance relève d'un indécidable, et que la preuve fait défaut: je ne peux jamais être sûr de cette absence que j'atteste pourtant. La supériorité de la mémoire bergsonienne et proustienne sur la science historique ne peut faire oublier que l'histoire se caractérise, pour sa part, par sa capacité à faire vérité. Dès lors, la phénoménologie, niveau de la reconnaissance, ne peut se soustraire à l'apport d'une épistémologie de l'histoire destinée à conforter la vérité historique, qui relève, elle, d'une théorie de la connaissance, et non pas d'un acte de reconnaissance. Une fois encore, connaissance et reconnaissance vont de pair et s'entrecroisent.

*Les relations de la mémoire et de l'histoire.*

Mais cette orchestration des niveaux n'est pas toujours admise. Diverses attitudes sont en effet concevables dans les débats concernant les relations de la mémoire et de l'histoire. Ou bien l'on met en avant le caractère véridatif de la science historique, et la mémoire tend à devenir une région de l'histoire. Ou bien on valorise la mémoire aux dépens de l'histoire, en considérant que l'histoire tue la mémoire en la tenant à distance et en se soustrayant à toute forme de reconnaissance. À distance de cette opposition entre le vif et le mort, Paul Ricœur analyse les étapes de l'opération historiographique afin de rendre possible le glissement épistémologique de la reconnaissance à la connaissance. Trois phases de l'opération historiographique sont alors mises en avant: le stade du témoignage, celui de l'explication et de la compréhension, puis le plan scripturaire de la représentation historique

du passé. L'opération véridique de l'historiographie correspond alors aux scissions de «l'écriture de l'histoire» au sens de Michel de Certeau.

L'entrelacement de la mémoire et de l'histoire ne se fait donc pas aux dépens de l'une ou de l'autre. Mais qu'en est-il alors des relations de l'histoire et de l'oubli? Paul Ricœur affirme que la représentation du passé exige des traces qui fassent émerger l'histoire dans la mémoire. S'il y a une coupure entre mémoire et histoire, celle-ci prend la forme d'une «écriture». Or, ainsi que le rappellent les mythes de son invention, tel *Pharmakon* raconté dans le *Phèdre* de Platon, celle-ci est ambiguë puisqu'elle est à la fois «remède et poison». «Remède», en tant que l'écriture se présente comme un aide-mémoire destiné à résister à l'oubli. «Poison», dans la mesure où l'art de l'écriture est un facteur d'oubli pour ceux qui, l'ayant apprise, cesseront d'exercer leur mémoire. «L'écriture de l'histoire», pour reprendre l'expression de Michel de Certeau, offre une représentation du passé autre que celle de la mémoire vive: l'écriture ne s'adresse à personne en particulier, elle est livrée et a vite fait de se transformer en un «dépôt mort» alors même que la mémoire doit rester toujours vivante.

Que retenir de cette discordance de la mémoire vive et de l'histoire morte? Une opposition entre le vif de la mémoire et une histoire transformant les absents en morts? Ce qui distingue effectivement la mémoire de l'histoire est l'expérience de la reconnaissance. Comme le souvenir-image est associé dans la mémoire à l'expérience première vécue, l'horizon de la mémoire est une mémoire heureuse, sans laquelle il n'y a pas de pardon concevable. Liement

et déliement rendent possible une mémoire apaisée, qui peut se réapproprier ses propres souvenirs après les avoir mis entre parenthèses en les oubliant momentanément; ou une mémoire réconciliée, dont l'horizon est le pardon. L'histoire, quant à elle, répond à la visée de fidélité de la mémoire par un «projet de vérité» sans prétendre accéder à une «reconnaissance» vive. Entreprise d'écriture marquée par l'ambiguïté du *Pharmakon*, l'historiographie établit une distance croissante avec son objet de référence. C'est pourquoi la démarche vériditive est elle-même une visée, ce que montrent les discussions, conflits d'interprétations et controverses infinies qui agitent les historiens.

L'herméneutique de la condition historique. La dette et l'«être-pour-la-vie». Si le fil de la mémoire et de l'histoire peut être rompu, si la reconnaissance peut se séparer de la connaissance, c'est au niveau d'une herméneutique de la condition historique et d'une ontologie de l'existence temporelle que *La Mémoire*, *l'Histoire*, *l'Oubli* s'efforce de repenser les liens entre le vif et le mort. Et cela en renouant avec une promesse indissociable de la mémoire: c'est parce que l'histoire écrit nos dettes vis-à-vis des morts passés qu'elle oblige à tenir compte des promesses non tenues du passé. L'ontologie doit articuler la dette et la promesse. De même que la reconnaissance exige la connaissance, la dette envers le passé est la condition d'une relation agissante avec le futur. Le futur n'est pas la mort, mais l'horizon de la vie que découvrent les promesses non tenues de l'histoire. Dès lors, la mémoire et l'histoire peuvent être confrontées comme deux types de relation au passé.

Mais cette confrontation exige la prise en compte de notre «historicité», qui s'exprime dans une herméneutique de la condition historique. Celle-ci, comme la phénoménologie et l'épistémologie, connaît trois stades : celui d'une philosophie critique attentive aux limites de la connaissance historique ; celui d'une herméneutique ontologique destinée à examiner les formes de la temporalisation dans une confrontation avec *Sein und Zeit* de Heidegger ; enfin, l'empire de l'oubli, qui est un empire divisé entre l'effacement définitif des traces et l'oubli de réserve, celui qui donne l'assurance qu'une anamnèse est possible.

Au niveau herméneutique de l'analyse existentielle, le rapport au temps ne se réduit pas, comme dans le cas de la mémoire et de l'histoire, au seul rapport au passé. Le futur retrouve une place essentielle dans l'étude de la temporalité. Chez Heidegger, la futurité est placée sous le signe de l'«être-pour-la-mort», ce qui est l'occasion de mettre en relation le philosophe et l'historien, celui qui écrit toujours à propos des morts, les «absents de l'histoire» chers à Michel de Certeau. Or, en faisant «sépulture» de ces morts, l'historien donne à la mort une matérialité que le philosophe méconnaît, et il crée simultanément la catégorie de «l'être-en-dette». Ce concept assure le lien entre le futur et le passé, et représente le rapport entre les générations. C'est la dette contractée envers le passé, ce passé antérieur qui est doublement réactivé par la mémoire et l'histoire, qui fait du futur non plus un horizon de la mort mais un horizon de la vie et une figure de la promesse.

L'oubli et le pardon. Cependant, la mémoire et l'histoire ne peuvent pas être pensées sans que soit appréhendé l'oubli. Celui-ci est à la fois le signe de la vulnérabilité de la condition historique et un double défi lancé aussi bien à la fidélité reconnaissante de la mémoire qu'à la vérité, la tâche de l'histoire de l'historien. À cet oubli, qui est le négatif de la mémoire et de l'histoire, correspond pour l'histoire la perte ou la disparition des documents : l'incendie des bibliothèques, la destruction des monuments... Cet oubli est une figure de l'irréversible. Mais une autre forme d'oubli existe : celle-ci, positive et non plus négative, est la condition même de la mémoire. Cet oubli, que Ricœur nomme «oubli de réserve», permet de ne pas avoir à se souvenir de tout en permanence. «Contre l'oubli destructeur, écrit Paul Ricœur, c'est l'oubli qui préserve.» Plus encore, «l'oubli de réserve est donc ce qui rend possible la mémoire et la reconnaissance même». Pour Nietzsche, l'oubli est la condition de la vie, ce qui n'est pas sans déterminer la dimension ontologique elle-même, et la prévalence de la vie sur la mort.

Quant au pardon, il renvoie à une double énigme qui se distingue de celle de la «représentation présente d'une chose absente marquée du sceau de l'antérieur». La première énigme est celle de la faute, «celle qui paralyse la puissance d'agir de l'homme capable», et la deuxième énigme correspond à «l'éventuelle levée de cette incapacité existentielle que désigne le terme de pardon». Dès lors, inséparable d'une ontologie de l'agir, la phénoménologie de l'homme capable croise la phénoménologie de l'homme coupable. Mais une dernière étape «prend acte de la relation remarquable qui place la demande de pardon et l'octroi

du pardon sur un plan d'égalité et de réciprocité», comme s'il y avait une parenté, et pas seulement linguistique, entre le pardon et le don, entre la demande et l'offre de pardon. En effet, «pour se lier par la promesse, le sujet de l'action doit pouvoir se délier par le pardon». S'ouvrent alors d'autres pistes, celles des politiques du pardon, celles qui sont des substituts à l'impossibilité d'exercer la justice; mais aussi des querelles d'interprétation (Derrida, Arendt, Jankélévitch...). Si la réflexion sur la «juste mémoire» a suscité de nombreux malentendus, et des critiques de la part de ceux qui visaient expressément la préférence affirmée par Ricœur pour l'expression de «travail de mémoire» sur celle de «devoir de mémoire», cela n'était pas sans renvoyer à la question de la Shoah. Ricœur n'a pas attendu *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* pour lui accorder toute sa place: «Les victimes d'Auschwitz, écrit-il ainsi dans le troisième tome de *Temps et Récit*, sont, par excellence, les délégués auprès de notre mémoire de toutes les victimes de l'histoire. La victimisation est cet envers de l'histoire que nulle ruse de la raison ne parvient à légitimer et qui plutôt manifeste le scandale de toute théodicée de l'histoire»<sup>24</sup> Par ailleurs, il a obstinément refusé, et cela dès ses premiers textes, de dissocier l'angoisse de l'espérance: «Que cela soit bon, je ne le vois pas: je l'espère dans la nuit. Et puis, suis-je dans l'espérance? C'est pourquoi, bien que l'espérance soit le vrai contraire de l'angoisse, je ne diffère guère de mon ami désespéré; je suis cloué au silence comme lui devant le mystère d'iniquité. Rien n'est plus proche de l'angoisse du non-sens que la timide espérance»<sup>25</sup> Une timide espérance qui ne correspond guère à un messianisme aveugle, à une obsession de la réconciliation. Au fil de l'œuvre, il y a

des moments plus ou moins pacifiés, marqués du sceau de l'espérance, et d'autres plus fragiles, tendus, inquiets.

Ontologie de la vie et affirmation originaire.

Si la phénoménologie de l'homme capable rencontre la phénoménologie initiale de l'homme coupable, si la théorie de la connaissance exige un parcours de la reconnaissance, l'éthique ne va pas, pour sa part, sans une ontologie, et réciproquement. D'où l'importance d'une herméneutique de l'existence temporelle, elle-même indissociable d'une ontologie de l'acte qui articule passé, présent et futur.

Dans *Être et Temps* de Heidegger, la temporalité, «caractéristique majeure de l'être que nous sommes», signale le rapport de cet être à «l'être-en-tant-qu'être». L'interrogation sur la mémoire et le temps ne peut donc se soustraire à une herméneutique de la condition historique et à une ontologie. «J'ai d'autant plus de raison de rallier cette idée que je tiens par ailleurs l'acceptation de l'être comme acte et comme puissance pour la mieux en phase avec une anthropologie philosophique de l'homme capable.»<sup>26</sup> Prenant ses distances vis-à-vis de l'ontologie de Heidegger qui associe l'expérience du futur et l'«être-pour-la-mort», Ricœur envisage le futur à partir de la promesse et sous le signe de la vie, d'un «être-pour-la-vie». Le décalage est manifeste: alors que Ricœur envisage le futur à partir de la promesse placée sous le signe de la vie, Heidegger, lui, envisage l'avenir à partir de l'«être-pour-la-mort».

Mais l'historien a-t-il son mot à dire au niveau ontologique, où authenticité et originalité coïncident? À l'histoire et à la mémoire une expérience de l'inauthentique, au souci

ontologique l'expérience authentique de l'«être-pour-la-mort» déclinée au futur. Face à ce fossé creusé entre l'anthropologie de l'homme capable et l'ontologie de l'«être-pour-la-mort», l'ontologie de la condition historique met en relation la futurité sous la forme d'une promesse indissociable de la mémoire et de l'histoire. C'est donc une nouvelle orchestration du passé, du présent et du futur que Ricœur met en chantier en déclinant la dette envers les absents de l'histoire, envers les morts, en valorisant les promesses non tenues de l'histoire et les promesses du futur.

L'ontologie de la condition historique présente alors une double caractéristique. D'une part, elle propose une figure de l'institution et de la médiation qui se distingue aussi bien de la perspective hégélienne d'un accomplissement de l'histoire que d'une rupture temporelle de type nietzschéen ou deleuzien; c'est ce que Ricœur nomme la «médiation imparfaite» qui fait lien entre un passé absent et un futur indécidable. D'autre part, cette ontologie de la condition historique souligne la prévalence de l'acte et de la puissance qui est l'un des leitmotivs de la pensée de Ricœur. Refusant aussi bien une «éthique sans ontologie» qu'une «ontologie sans éthique», il met en valeur la notion d'affirmation originaire chère à la tradition réflexive et à Jean Nabert. Pour lui, l'éthique est enracinée dans une tradition ontologique qui n'est pas celle de la substance mais celle de l'acte qui associe attestation et injonction. «Si l'injonction de l'autre n'est pas solidaire de l'attestation de soi, elle perd son caractère d'injonction, faute de l'existence d'un être-enjoint qui lui fait face à la manière d'un répondant.» Cette double caractéristique donne lieu à une articulation originale

de l'éthique et de l'ontologie. Face à Heidegger, Ricœur s'inquiète de l'absence d'une éthique, et il lui objecte que l'attestation est originairement injonction sous peine de perdre toute dimension éthique. Face à Levinas, il refuse de se soustraire à toute perspective ontologique, il objecte que l'injonction est originairement attestation. Si le principe est la racine commune d'intelligibilité du physique, de l'éthique et du politique, l'ontologie ne vient pas séparer le fait de la valeur, l'être de l'idéal. La négation se fonde sur le sol d'une affirmation écrit-il déjà dans *Histoire et Vérité*, dans un texte consacré à Jean-Paul Sartre qui lui fournit l'occasion de rappeler le sens de l'être chez les présocratiques : «Le Premier, dit Anaximandre, est non ceci, non cela précisément parce qu'il est purement et simplement.» À ce stade, c'est toute l'entreprise destinée, par le biais de la mémoire, à redonner sa place à la reconnaissance (de l'être) qui trouve sa justification.

Sous la phénoménologie, l'épistémologie, l'herméneutique et l'ontologie, apparaît donc, essentielle, une philosophie de la vie, une philosophie de l'appetitio (Leibniz), du conatus (de Spinoza à Bergson), ou de l'affirmation originaire (Nabert), qui n'est pas une philosophie de l'«être-pour-la-mort». Il y a là un leitmotiv de la pensée de Ricœur qui demeure toujours inquiète de la riposte possible à l'injustifiable, que celui-ci soit de l'ordre de l'oubli ou du mal. C'est donc à une représentation tirée vers la vie et le futur que conduit cette pensée de l'affirmation originaire. La dette envers le passé ne prend tout son sens que dans une représentation de l'histoire où celle-ci est tirée vers un futur marqué par la vie et non pas par la mort, comme chez Heidegger.

Si polarisée par le problème de la refiguration du réel soit-elle, la pensée de Ricœur ne multiplie pas les commentaires d'ordre esthétique. Pourtant, à l'occasion, il évoque des tableaux, des œuvres littéraires ou musicales, qui jettent un éclairage sur son propre travail. Ainsi de l'analyse qu'il a proposée d'un célèbre tableau de Rembrandt qui représente Aristote contemplant le buste d'Homère. Il est pour lui le symbole de l'entreprise philosophique et, par là même, fait écho à son propre parcours. Que voyons-nous dans ce tableau? Tout d'abord, Aristote, revêtu d'habits contemporains du peintre, ce qui souligne que le philosophe continue à penser pour des époques au-delà de la sienne. La philosophie est toujours contemporaine, dans le sens de « toujours inactuelle », et non dans celui de « en accord avec l'actualité ». Mais, et telle est la deuxième observation, le philosophe ne se contente pas de contempler le buste statufié d'Homère, il le touche. Être, physiquement, tactilement, au contact de la poésie, du langage rythmé du poème, lui permet d'orienter son regard vers autre chose, vers le lointain du temps et de l'espace. Puis notre propre regard se porte sur un troisième personnage, figuré dans le médaillon suspendu à la taille d'Aristote. C'est Alexandre, l'homme politique dont le philosophe était le précepteur. D'où, une troisième observation : si Aristote regarde ailleurs, il ne peut se soustraire à l'homme politique.

Poésie, philosophie et politique vont de pair, et L'Éthique est pour Aristote une préface à La Politique, qui s'interroge sur les conditions du vivre-ensemble. Si l'idée de bien commun des Anciens n'est guère moderne, persiste la croyance en une Cité où les désaccords peuvent s'exercer dans un consensus conflictuel, dans « l'unité dans la discorde » chère à Patocka. Mais cette relation triangulaire entre la poésie, la philosophie et la politique privilégie le langage. Sans le langage, et l'art de la parole, la communauté ne pourrait perdurer. C'est pourquoi la philosophie est réflexive, seconde, et exige

tant de détours. Elle n'est pas première comme le sont la poésie et le langage. Le poète parle et préserve le langage, le philosophe parle lui aussi, avec des concepts. Le politique doit rendre possible l'espace de parole sans lequel poésie et philosophie disparaissent et périssent.

Au premier abord, seuls le poète et le philosophe apparaissent. Mais, d'abord cachée, absente, la médaille figurant la politique aimante le regard du philosophe qui contemple le buste du poète. Association de la poésie, de la philosophie et de la politique, ce tableau renvoie sa responsabilité propre, sa tâche singulière, à chacune de ces « sphères ». Mais la polarisation politique n'est pas ici un surplus; elle est une condition de la parole et de la pensée.

À sa manière, ce tableau résume bien l'orchestration de la pensée ricœurienne, les liens qu'y entretiennent la poiesis, le logos et de la praxis. Non sans angoisse, tant il rend visibles les contradictions de notre destin, nous vivons nous aussi à l'heure de ce tableau.

Et c'est pourquoi l'œuvre de Paul Ricœur est si contemporaine.

## BIBLIOGRAPHIE

# Principaux livres.

## Karl Jaspers et la philosophie de l'existence

[en collaboration avec Mikel Dufrenne, préfacé par Karl Jasper]  
Le Seuil, Paris, 1947, rééd. 2000, isbn 2-02-034529-3.

## Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe

Éd. du Temps présent, Paris, 1948.

## Philosophie de la volonté

### Tome I. Le Volontaire et l'Involontaire

Aubier, Paris, 1950; rééd. 1988, isbn 2-7007-3103-4.

### Tome II. Finitude et Culpabilité

[regroupe L'Homme faillible et La Symbolique du mal, Aubier, 1960]  
Aubier, Paris, 1988, isbn 2-7007-3103-4.

## De l'interprétation. Essai sur Freud

Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1965, isbn 2-02-002728-3.

## La Métaphore vive

Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1975, isbn 2-02-002749-6;  
rééd. coll. «Points Essais», isbn 2-02-031470-3.

## Temps et Récit

### Tome I. L'Intrigue et le récit historique

Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1983, isbn 2-02-006365;  
rééd. coll. «Points Essais», 1991, isbn 2-02-013452-7.

### Tome II. La Configuration dans le récit de fiction

Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1984, isbn 2-02-006963-6;  
rééd. coll. «Points Essais», 1991, isbn 2-02-013453-5.

### Tome III. Le Temps raconté

Le Seuil, Paris, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1985, isbn 2-02-008981-5;  
rééd. coll. «Points Essais», isbn 2-02-013454-3.

## Le Mal. Un Défi à la philosophie et à la théologie

Labor et Fides, coll. «Autres temps», Genève, 1996, isbn 2-8309-0829-5.

## Soi-même comme un autre

Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1990, isbn 2-02-011458-5;  
rééd. coll. «Points Essais», 1996, isbn 2-02-029972-0.

*Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*

Éd. Esprit, coll. «Philosophie», Paris, 1995, isbn 2-909210-17-0.

*L'Idéologie et l'Utopie*

Le Seuil, coll. «La Couleur des idées», Paris, 1996, isbn 2-02-021796-1.

*Penser la Bible*

[en collaboration avec André LaCocque]

Le Seuil, coll. «La Couleur des idées», Paris, 1998, isbn 2-02-031677-3;

rééd. coll. «Points Essais», 2003, isbn 2-02-061386-7.

*La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*

Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 2000, isbn 2-02-034917-5;

rééd. coll. «Points Essais», 2003, isbn 2-234-056332-0.

*Parcours de la reconnaissance. Trois études*

Stock, coll. «Les Essais», Paris, 2004, isbn 2-234-05650-0.

# Recueils d'articles.

## *Histoire et Vérité*

Le Seuil, coll. «Esprit», Paris, 1955, isbn 2-02-002391-1;  
rééd. coll. «Points Essais», 2001, isbn 2-02-041094-X.

## *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique I*

Le Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», Paris, 1970, isbn 2-02-002735-6.

## *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*

Le Seuil, coll. «Esprit», Paris, 1986, isbn 2-02-009377-4;  
rééd. coll. «Points Essais», 1998, isbn 2-02-035989-8.

## *À l'école de la phénoménologie*

Vrin, Paris, 1986, isbn 2-7116-0916-2;  
rééd. 2004, isbn 2-7116-1674-6.

## *Lectures*

### *Lectures I. Autour du politique*

[sur Hegel, Hannah Arendt, Éric Weil, John Rawls, Jürgen Habermas...]  
Le Seuil, Paris, 1991; rééd. coll. «Points Essais», 1999, isbn 2-02-036488-3.

### *Lectures II. La Contrée des philosophes*

[sur Jean Nabert, Gabriel Marcel, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger...]  
Le Seuil, Paris, 1992; rééd. coll. «Points Essais», 1999, isbn 2-02-038980-0.

### *Lectures III. Aux Frontières de la philosophie*

[sur la philosophie de la religion chez Kant et Hegel, sur l'herméneutique biblique]  
Le Seuil, Paris, 1994, isbn 2-02-020506-8.

## *Le Juste*

Éd. Esprit, Paris, 1995, isbn 2-909210-16-2.

## *Le Juste II*

Éd. Esprit, Paris, 2001, isbn 2-909210-26-X.

## *L'Herméneutique biblique*

Cerf, Paris/Saint-Maurice, 2001, isbn 2-204-06331-2.

# Entretiens.

## *La Critique et la Conviction*

Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay

Calmann-Lévy, Paris, 1995, isbn 2-7021-2498-4.

## *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*

Entretiens avec Jean-Pierre Changeux

Odile Jacob, Paris, 1998, isbn 2-7381-0517-3;

rééd. coll. «Poches Odile Jacob», 2000, isbn 2-7381-0860-1.

De très nombreux ouvrages  
de Paul Ricœur  
sont traduits en anglais, allemand,  
italien, espagnol, etc.

# Études consacrées à Paul Ricœur.

## Ouvrages.

Abel Olivier

Paul Ricœur. *La Promesse et la règle*

Michalon, coll. «Le Bien commun», Paris, 1996, isbn 2-84186-027-2.

Bouchindhomme Christian, Rochlitz Rainer (sous la dir. de)

«Temps et Récit» de Paul Ricœur en débat

Cerf, Paris, 1990, isbn 2-204-04012-6.

Dosse François

Paul Ricœur. *Le Sens d'une vie*

La Découverte, Paris, 1997, isbn 2-7071-2729-9;

rééd. coll. «La Découverte poche», 2001, isbn 2-7071-3378-7.

Greisch Jean

Paul Ricœur. *L'itinérance du sens*

Éd. J. Million, coll. «Krisis», Grenoble, 2002, isbn 2-84137-118-2.

Greisch Jean, Kearney Richard (sous la dir. de)

Paul Ricœur. *Les Métamorphoses de la raison herméneutique*

[actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 1988]

Cerf, Paris, 1991, isbn 2-204-04308-7.

Jervolino Dominico

Paul Ricœur. *Une herméneutique de la condition humaine.*

[avec, en appendice, «Lectio Magistralis», inédit de Paul Ricœur]

Ellipses, coll. «Philo», Paris, 2002, isbn 2-7298-0925-2.

Mongin Olivier

Paul Ricœur

Seuil, coll. «Les Contemporains», Paris, 1994, isbn 2-02-012834-9;

rééd. coll. «Points Seuil», 2002, isbn 2-02-033127-6.

# Revue.

«Paul Ricœur»

*Esprit*, n° 7-8, Paris, 1988.

«Paul Ricœur. Morale, histoire, religion. Une Philosophie de l'existence»

*Magazine littéraire*, n° 390, Paris, septembre 2000, issn 0024-9807.

«Paul Ricœur»

[sous la dir. de Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi]

*Cahiers de l'Herne*, Éd. de l'Herne, Paris, 2004, isbn 2-85197-097-6.

Ce livre est édité  
par l'**adpf** association pour la diffusion  
de la pensée française ●

Il est dessiné par SpMillot, Paris,  
fabriqué par Cent pages,  
et imprimé à 12 500 exemplaires,  
en février 2005.

### Titres disponibles

André Breton  
Architecture en France  
Arthur Rimbaud  
Balzac  
La Bande dessinée en France  
Berlioz écrivain  
Biodiversité  
Chateaubriand  
Le Cinéma français  
Claude Simon  
Cinquante Ans de philosophie française  
1. Les années cinquante/épuisé  
2. Les années structure, Les années révolte  
3. Traverses  
4. Actualité de la philosophie française  
Des poètes français contemporains  
Écrivains voyageurs  
L'Essai  
L'État  
France – Allemagne  
France – Chine  
France – Grande-Bretagne  
La France et l'Olympisme  
La France de la technologie  
George Sand  
Georges Bernanos  
Gilles Deleuze  
Henri Michaux  
Histoire & historiens en France depuis 1945  
Hugo  
Islam, la part de l'universel  
Jean-Paul Sartre  
Johannesburg 2002. Sommet mondial du développement durable  
Julien Gracq  
Lévi-Strauss  
Lire la science  
Louis Aragon  
Marcel Proust  
Maurice Merleau-Ponty  
Musiques en France  
Nathalie Sarraute  
La Nouvelle française contemporaine  
La Nouvelle Médecine française  
Oulipo  
Paul Claudel  
Paul Ricœur  
Photographie en France, 1970-1995  
Romain Gary  
Le Roman français contemporain  
Saint-John Perse  
Sciences humaines et sociales en France  
Sport et Littérature  
Stéphane Mallarmé  
Le Théâtre français  
Théâtre français contemporain  
Le Tour en toutes lettres  
Voltaire  
200 ans de Code civil

Les textes publiés dans ce livret  
et les idées qui peuvent s'y exprimer  
n'engagent que la responsabilité  
de leurs auteurs et ne représentent  
en aucun cas une position  
officielle du ministère des Affaires  
étrangères.