Extrait de la publication

Extrait de la publication

Lectures 2

Extrait de la publication

Extrait de la publication

Paul Ricœur

Lectures 2

La contrée des philosophes

Éditions du Seuil

Extrait de la publication

ISBN 978-2-02-106902-0

© Éditions du Seuil, novembre 1992

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Extrait de la publication

Note éditoriale

Entre *Lectures 1* qui regroupait les articles et préfaces de Paul Ricœur traitant spécifiquement de la question politique et *Lectures 3* qui rassemble les textes portant sur le tragique, la question du mal, ou bien encore ceux qui mettent l'accent sur les liens de la philosophie et de la non-philosophie, *Lectures 2* n'offre-t-il pas au lecteur un volume moins raisonné au prime abord ? Bref, ce second recueil est-il seulement l'occasion de publier les autres textes de revues ou préfaces d'ouvrages encore dispersés et non publiés ? Et plus particulièrement ceux que Ricœur a consacrés aux penseurs français dont la lecture l'a accompagné tout au long de son itinéraire philosophique.

Loin de se présenter comme une juxtaposition encyclopédique de « figures philosophiques », *Lectures 2* fournit au contraire l'opportunité de comprendre le rôle qu'ont joué dans l'œuvre de Ricœur – mais aussi la place qu'ils ont tenue dans l'hexagone – « les penseurs de l'existence » liés à la tradition réflexive. Si Jean Nabert en est le principal représentant en France, celle-ci remonte à l'après-kantisme, et plus précisément à Fichte pour lequel « la position du soi est une vérité qui se pose soi-même », ce qui signifie à la fois qu'elle est « la position d'un être et d'un acte, d'une existence et d'une opération de pensée ».

Alors que Ricœur aime présenter son travail comme une conversation entre la pensée germanique – marquée par les rencontres successives de Jaspers, Husserl, Heidegger, Gadamer, Habermas –, la tradition réflexive française que symbolise l'œuvre de Jean Nabert, et la philosophie analytique anglo-saxonne dans ses diverses variantes, la pensée réflexive est celle dont il est le plus délicat d'interpréter la charge spéculative et l'influence, tant elle demeure mal connue et péri-

Extrait de la publication

phérique dans la présentation convenue de l'histoire de la philosophie française depuis la dernière guerre[1]. Dans ce contexte la première séquence de *Lectures 2*, qui se présente comme une succession d'articles consacrés à Kierkegaard, Gabriel Marcel, Jean Wahl, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Emmanuel Mounier, Paul-Louis Landsberg, Jean Nabert…, éclaire – en raison même de la confrontation implicite qu'elle met en scène entre ces diverses pensées – l'originalité de cette tradition réflexive. Mais aussi le rôle décisif qu'elle n'aura cessé de jouer dans la « polémique » entretenue par Ricœur entre cette tradition et les héritages phénoménologiques, herméneutiques et analytiques.

Les deux textes d'ouverture consacrés à Kierkegaard sont particulièrement instructifs : ils permettent d'une part de comprendre comment l'existentialisme de l'après-guerre se distingue de la pensée réflexive, et d'inscrire celle-ci d'autre part dans l'histoire de la philosophie, évitant ainsi de la réduire à tel ou tel auteur singulier. Dans « Philosopher après Kierkegaard » Ricœur situe l'apport de ce dernier en fonction de Kant, Fichte et Schelling : « Telles sont les trois structures philosophiques, reçues de Kant, de Fichte et de Schelling, qui donnent au discours kierkegaardien sa dimension philosophique : d'abord l'idée kantienne d'une critique de la Raison pratique distincte d'une critique de l'expérience physique. Ensuite la distinction fichtéenne entre acte et fait, ainsi que la définition d'une philosophie pratique par les conditions de possibilité et de réalisation de l'acte d'exister. Enfin la problématique schellinguienne de la réalité finie, et plus précisément la connexion entre finitude, liberté et mal » (p. 38, 39).

« Moment du désir constitutif de notre être », selon l'expression de Jean Nabert, la réflexion accompagne dès lors une pensée du « soi » qui refuse – c'est le thème du premier chapitre de *Soi-même comme un autre* (1990) – l'oscillation

1. Les articles portant sur la phénoménologie ont été pour leur part publiés dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986. Le lecteur trouvera plusieurs articles sur Karl Jaspers dans *Lectures 1*. Quant à la philosophie analytique, fort présente dans *Temps et Récit* et dans *Soi-même comme un autre* où elle représente un « détour » obligé, elle n'a pas donné lieu à une publication d'articles justifiant un recueil autonome (voir cependant plusieurs textes dans *Du texte à l'action*).

Extrait de la publication

entre l'exaltation cartésienne ou l'humiliation nietzschéenne du Cogito. Si la position du « soi » est bien une vérité qui se pose soi-même, elle se trouve devant l'obligation de se ressaisir, c'est-à-dire de « se projeter dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes ». Le « soi » ne pouvant se donner dans l'intuition d'une conscience immédiate, il doit se poser au-dehors dans des actes et des œuvres. Cette double « déposition » du « soi » dans des œuvres et des actes souligne les liens de la réflexion et de la philosophie de Ricœur qui se présente comme une pensée de l'agir, une ontologie de l'action, mais aussi comme une herméneutique[1]. Au fil des discussions esquissées ici, le rôle de la pensée réflexive et l'influence profonde exercée par Jean Nabert, qui « redécouvre le sens de l'éthique qui est plus proche de Spinoza que de Kant[2] », tendent à montrer que l'héritage réflexif est bien l'un des principaux fils d'ariane du travail de Ricœur. Peut-être le fil le plus difficile à démêler en raison du sort imparti à des auteurs comme Merleau-Ponty ou Jean Nabert en France. Mais aussi parce que la dimension herméneutique a sensiblement occulté « l'impératif réflexif » pourtant revenu en force en 1990 dans *Soi-même comme un autre* dont l'ambition affichée est la mise en œuvre d'une « phénoménologie herméneutique du soi ».

Si les derniers textes de la première séquence de *Lectures 2* reviennent sur la question de l'agir et de la praxis (voir les articles sur le *Marx* de Michel Henry ou la réflexion sur la philosophie biologique de Hans Jonas), la deuxième séquence de *Lectures 2* – prolongeant les textes publiés en 1969 dans *Le Conflit des interprétations* – aborde les débats relatifs au « cercle herméneutique » et à l'interprétation. Réfléchissant toujours dans le cadre du couple diltheyen expliquer/comprendre, Ricœur discute essentiellement l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss et la sémiotique narrative de A.-J. Greimas. La confrontation avec cette dernière – les trois textes substantiels consacrés à A.-J. Greimas forment un tout et un hommage à cet auteur récemment disparu – est

1. Voir *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, Paris, Cerf, 1991.

2. Aux trois textes publiés ici, il faut ajouter « L'acte et le signe selon Jean Nabert », in *Le Conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969.

Extrait de la publication

particulièrement féconde puisqu'elle rend possible l'élaboration d'une herméneutique générale dont la grammaire narrative représente une variante qui s'oppose à celle de Gadamer et de Ricœur. « Un renversement méthodologique sépare certes les deux herméneutiques ; mais je vois ce renversement opéré à l'intérieur d'une herméneutique générale, pour laquelle la différence entre expliquer et comprendre reste indépassable » (p. 433, 434). Dans l'optique de cette herméneutique générale, c'est le débat sur l'interprétation – à laquelle est consacré un article – qui est considérablement enrichi en dépit de la faiblesse du courant herméneutique en France, « la théorie de l'interprétation n'y ayant pas connu l'essor dont elle a bénéficié en Allemagne » (p. 477).

On le voit, *Lectures 2*, sous-titré par Paul Ricœur « la Contrée des philosophes[1] », permet d'abord de redécouvrir – non sans bénéficier de la force de pénétration de ses lectures – des penseurs un tant soit peu exilés de la scène philosophique (de Gabriel Marcel à Jean Nabert), mais aussi de percevoir un ressort de la pensée de Ricœur souvent méconnu, voire ignoré, au profit de la dimension herméneutique de son œuvre. Lecteur impénitent, celui-ci n'a cessé de lire pour mieux comprendre ce qu'il cherchait lui-même à penser, et pour mieux avancer dans l'élaboration d'une philosophie qui a trouvé toute sa dimension dans *Soi-même comme un autre*, l'ouvrage de 1990 où les diverses filiations revendiquées travaillent de concert en vue d'orchestrer une ontologie de l'agir[2].

O. M.

P. S. : Tous nos remerciements vont à Mme Thérèse Duflot qui a permis que ce deuxième volume des *Lectures* puisse voir le jour dans les meilleures conditions.

1. « Contrée », au sens de ceux dans l'environnement desquels on pense, et « contre » lesquels on s'appuie.

2. Sur la cohérence profonde de l'œuvre de Ricœur et le rôle qu'y joue la tradition réflexive, voir Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, coll. « Les contemporains », Le Seuil, 1994.

Extrait de la publication

1

PENSEURS DE L'EXISTENCE

Extrait de la publication

Extrait de la publication

Kierkegaard

Extrait de la publication

Kierkegaard et le mal

(1963)

Ce n'est pas une tâche exempte de dérision de célébrer Kierkegaard, lui qui fut sans pitié pour les pasteurs et professeurs. Oui, peut-on parler de Kierkegaard sans l'exclure ou sans s'exclure ? Nous sommes ici pour braver honnêtement et modestement ce ridicule ; après tout, il faut aussi oser affronter les sarcasmes de Kierkegaard ; c'est encore la meilleure façon de l'honorer ; en tout cas, il est préférable de courir ce risque que de lui donner raison par convenance et convention et de vaquer ensuite à ses pensées comme par-devant.

Je propose deux rencontres très différentes avec Kierkegaard : dans la première, nous essaierons d'écouter et de comprendre, nous mettant simplement en face d'un petit nombre de textes sur lesquels nous projetterons un faisceau d'attention aussi étroit et intense que possible ; ces textes sont tirés de deux écrits : *Le Concept de l'angoisse*, qui est de 1844, et *La Maladie à la mort*, publié cinq ans plus tard, en 1849. Dans ces deux essais, je veux extraire la pensée de Kierkegaard concernant le mal, en me livrant à une exégèse aussi obéissante que possible des textes ; c'est alors que nous courrons le plus le risque de nous exclure nous-même de cette explication de texte. Dans la seconde conférence, j'essaierai d'expliquer et d'appliquer le précepte que Karl Jaspers enseignait il y a près de trente ans : *« Notre tâche*, disait-il*, à nous qui ne sommes pas l'exception, est de penser face à l'exception. »* Alors nous tâcherons cette fois de ne pas exclure Kierkegaard, dès lors que nous poserons la question : « Comment est-il possible de philosopher après Kierkegaard ? »

Pourquoi nous arrêter à ces deux traités et pourquoi la question du mal ?

D'abord, la question du mal. Il est à peine besoin de souli-

Extrait de la publication

gner que le mal est le point critique de toute pensée philosophique : si elle le comprend, c'est son plus grand succès ; mais le mal compris n'est plus le mal, il a cessé d'être absurde, scandaleux, hors droit et hors raison. Si elle ne le comprend pas, alors la philosophie n'est plus philosophie, si du moins la philosophie doit tout comprendre et s'ériger en système, sans reste hors de lui. Dans le grand débat entre Kierkegaard et le système – c'est-à-dire Hegel –, la question du mal représente une incomparable pierre de touche. C'est surtout ce point que je voudrais traiter : c'est lui qui nous conduira à notre second problème : peut-on philosopher après Kierkegaard ? Il est important, en vue de cette question de confiance, de comprendre comment Kierkegaard pense lui-même en face de l'irrationnel, de l'absurde. Car il ne crie pas, il pense.

Il y aurait une autre raison de parler du mal : il n'est pas seulement la pierre de touche pour la philosophie, il est aussi l'occasion de surprendre la qualité du christianisme de Kierkegaard, je veux dire ce christianisme de la Croix, plus que de Pâques ou de Pentecôte. J'y viendrai à la fin de cet essai… Mais je veux surtout essayer de montrer comment Kierkegaard parle et pense sur le mal, c'est-à-dire sur ce qui est le plus opposé au système.

Je commence par une remarque : aucun de ces deux livres ne constitue, ni de près ni de loin, un journal, une confession. Vous ne trouverez pas trace, dans ces écrits, du terrible aveu que le père lui fit, de ce jour de son enfance où, gardant ses moutons dans la plaine de Jutland, il monta sur une pierre et maudit Dieu. Ni non plus du mariage précipité du père veuf avec la servante maîtresse, ni de toutes ces morts s'abattant sur le foyer paternel, comme un châtiment pour le blasphème, ni de la mélancolie de Søren, ni de l'écharde dans la chair. Nous perdrions notre temps si nous prenions la voie courte de la biographie psychanalytique et si nous cherchions dans ces écrits compliqués et raisonneurs la transposition directe d'une vie émotionnelle, accablée de tourments et de remords. Cette voie directe, de la vie à l'œuvre, nous est absolument interdite ; non qu'une psychanalyse de Kierkegaard, ou du moins une approche psychanalytique fragmentaire, soit impossible, mais il lui faudrait prendre résolument la voie inverse : c'est-à-dire commencer par l'exégèse des textes et, par

chance, déchiffrer dans les textes eux-mêmes quelque secret de la vie. Autant dire qu'il faut de toute façon commencer par les textes et peut-être remonter des textes à la vie ; car il y a plus dans ces textes que les bribes biographiques que nous pouvons collecter.

Allons droit aux textes. Ces deux traités ont en commun d'être édifiés sur la base de deux sentiments, plus précisément de deux sentiments négatifs dont l'objet reste indéterminé : l'angoisse, le désespoir. Angoisse de quoi ? désespoir de quoi ? Et pourtant c'est d'eux qu'il faut partir, car, si nous adoptions pour point de départ ce que nous savons déjà sur le mal, nous manquerions précisément ce qui doit être l'instruction de ces deux sentiments ; partir du mal connu, ce serait partir d'une définition purement morale de la culpabilité, comme transgression d'une loi, comme infraction. Au contraire, la question est de découvrir une qualité et une dimension du « péché » que seules peuvent annoncer ces émotions profondes, d'ordinaire rattachées à la mélancolie ou à la peur. C'est parce que la détermination du mal se fait entièrement dans l'orbite de ces deux sentiments que le « concept » du mal y est profondément différent d'un traité à l'autre ; l'analyse de l'angoisse débouche sur un concept du péché-événement ou surgissement ; l'angoisse elle-même est une sorte de glissement, de fascination où le mal se trouve circonscrit, approché par-devant et par-derrière. Au contraire, *Le Concept de désespoir* – autre nom de *La Maladie à la mort* – s'établit en plein cœur du péché, non plus comme un saut, mais comme un état ; le désespoir, c'est, si l'on peut dire, le mal du mal, le péché du péché.

Considérons successivement ces deux voies d'approche. Nous essaierons pour finir d'en comprendre la conjonction.

La première est délibérément antihégélienne : saut, surgissement, événement s'opposant à médiation, synthèse, réconciliation. Par là même est rompu le mélange équivoque de l'éthique et de la logique : « Dans la logique c'est trop, dans l'éthique trop peu ; nulle part il n'est juste en voulant l'être des deux côtés. » Mais alors qui parlera justement du péché ? Le métaphysicien ? Il est à la fois trop désintéressé et trop compréhensif. Le moraliste ? Il croit trop à l'effort de l'homme et pas assez à sa misère. Le sermonnaire ? Oui, peut-être : car il s'adresse à l'isolé, seul à seul ; mais alors, il ne l'explique

qu'en le présupposant : « Au fond, remarque Kierkegaard, le concept du péché n'a sa place dans aucune connaissance, seule la seconde éthique [c'est-à-dire celle qui suit la dogmatique, laquelle connaît le réel et le péché "sans frivolité métaphysique ni concupiscence psychique"] peut traiter ses manifestations mais non ses origines[1] » (p. 25). Et, pourtant, c'est en psychologue que Kierkegaard va parler ; afin d'isoler le radical saut de l'acte, le psychologue en dessinera la possibilité, approchant en quelque sorte la discontinuité d'un surgissement par la continuité d'un glissement, d'un passage.

Le paradoxe, ici, est celui du commencement. Comment le péché entre-t-il dans le monde ? Par un saut qui se présuppose lui-même dans la tentation. C'est cela, le « concept de l'angoisse » : une psychologie au plus près de l'événement, une psychologie qui serre de près l'événement comme avènement, une psychologie de la durée où l'innocence se perd, est déjà perdue, bascule et tombe. Mais l'innocence, non plus, nous ne la savons pas, nous n'en savons que la perte ; l'innocence, c'est « quelque chose qui, même alors qu'on la détruit, n'apparaît que par là et seulement alors comme ayant existé avant d'être détruite et l'étant maintenant » (p. 41). Ainsi, l'innocence, je ne la sais que perdue ; le saut du péché, je n'en sais que la progression. Cet entre-deux de l'innocence qui se perd et d'un saut qui procède, c'est l'angoisse.

Que dire de l'angoisse même ? C'est la naissance de l'esprit : de cet esprit que la Bible appelle discernement du bien et du mal ; mais l'esprit en est encore à rêver ; il n'y a plus innocence, il n'y a pas encore le bien et le mal. Alors de quoi rêve l'esprit ? de rien. Du rien. Ce rien enfante l'angoisse. C'est ainsi que « l'angoisse est la réalité de la liberté, parce qu'elle en est le possible » (p. 46). Rien, possibilité, liberté… Comme on voit, l'ambiguïté – le mot est de Kierkegaard – est plus énigmatique que la déjà trop morale concupiscence ; *antipathie sympathisante*, *sympathie antipathisante*, préfère dire le subtil Kierkegaard. Et cette ambiguïté, il l'appelle dialectique, mais psychologique et non logique, nous y revien-

1. Je cite *Le Concept de l'angoisse*, trad. Ferlov et Gateau, Paris, Gallimard, coll. « Idées ». (Cf. *Œuvres complètes*, t. 7 : *Le Concept d'angoisse*, trad. P. H. Tisseau Paris, Éd. de l'Orante, 1973, p. 123, 138-139, 144, 145, 146, 177.)

Extrait de la publication

drons dans la seconde conférence. « De même que le rapport de l'angoisse à son objet, à quelque chose qui n'est rien (le langage le dit aussi avec force : s'angoisser de rien), foisonne d'équivoque, de même le passage qu'on peut faire ici de l'innocence à la faute sera précisément si dialectique qu'il montre que l'explication est bien ce qu'elle doit être : psychologique » (p. 47).

Dira-t-on que c'est l'interdiction qui suscite le désir ? Mais l'innocence ne comprend pas l'interdiction ; c'est là, dit Kierkegaard, une explication après coup. Disons plutôt que l'interdiction est le *mot* – le « mot énigmatique » – qui fait cristalliser l'angoisse : la défense inquiète Adam, parce qu'elle éveille en lui la possibilité de la liberté. Le néant se fait « possibilité de *pouvoir* » ; c'est elle qu'il aime et qu'il fuit.

Ne dites pas que Kierkegaard se complaît dans l'irrationnel, dans l'ineffable : il analyse, il dissèque, il abonde en paroles. Il est le dialecticien de l'antidialectique. Et cette paradoxale dialectique culmine dans la représentation de l'homme comme une synthèse d'âme et de corps, réunis dans ce troisième terme : l'esprit – l'esprit qui rêve de rien, l'esprit qui projette le possible. L'esprit, c'est ce « pouvoir ennemi », qui trouble toujours le rapport qui pourtant n'existerait que par lui ; d'autre part, l'esprit est une « puissance amie », désireuse justement de constituer le rapport : « Quel est donc le rapport de l'homme à cette équivoque puissance ? Quel, celui de l'esprit à lui-même et à sa condition ? Ce rapport est l'angoisse » (p. 48).

Ainsi, la psychologie vient trop tôt ou trop tard : elle connaît ou bien l'angoisse d'avant, qui mène au saut qualitatif – angoisse de rêve, angoisse de rien –, ou bien l'angoisse d'après, qui augmente quantitativement le mal – angoisse de réflexion, angoisse de quelque chose, devenue en quelque sorte nature, tant elle prend « corps » désormais ; c'est ainsi que l'angoisse habite le sexe : non qu'elle en vienne, mais parce qu'elle y vient. L'angoisse de rêve s'est faite elle-même chair et étend sur toute chose un « profond deuil inexpliqué ». On aurait bien tort de chercher ici je ne sais quelle répugnance puritaine pour la sexualité : avant Max Scheler, Kierkegaard a compris que l'angoisse ne vient pas du sexe, mais descend de l'esprit dans la sexualité, du rêve dans la chair ; c'est parce que l'homme est troublé dans son esprit

qu'il a honte de sa chair ; dans la pudeur, l'esprit s'inquiète et s'effraie de revêtir la différence sexuelle. Ainsi le péché entre dans le monde, se fait monde et s'accroît quantitativement.

Mais nous ne savons pas mieux ce qu'est le péché par l'angoisse ultérieure que par l'angoisse antérieure ; il reste l'angoisse, cernée de près, mais creusée au centre : « Quant à expliquer le comment de ces faits, pas une science ne le peut. Mais c'est la psychologie qui s'en approche le plus, en expliquant l'ultime étape approximative, l'apparition à elle-même de la liberté dans l'angoisse du possible, ou encore dans le néant de l'angoisse » (p. 82).

LE CONCEPT DU DÉSESPOIR

La Maladie à la mort, ou *Le Concept de désespoir*[1], est encore un essai psychologique. Plus précisément c'est, selon le sous-titre, *Exposé psychologique et chrétien pour l'édification et le réveil*. Ce traité associe par conséquent la psychologie, au sens du *Concept de l'angoisse*, et l'édification au sens des « discours édifiants ». Nous avons déjà nommé la différence qui sépare ces deux traités : le premier parle du mal comme d'un événement, d'un saut ; le second en parle comme d'un état de choses. La substitution du désespoir à l'angoisse exprime ce changement : l'angoisse tend vers… le désespoir réside dans… ; l'angoisse « ex-siste » ; le désespoir « insiste ». Qu'est-ce que signifie ce changement ? Il est impossible de comprendre *La Maladie à la mort* sans remon-

1. Je cite *La Maladie à la mort (Le Concept de désespoir)*, trad. Tisseau. *(Sygdommen til Döden.)* Il n'y a pas notion de Traité, ni celle de Concept (du reste d'usage plutôt ironique chez Kierkegaard). Rappelons que « La Maladie à la mort » est une formule empruntée à l'Évangile de Jean (XI, 4). *Le Traité du désespoir* est une « traduction » de Ferlov et Gateau ; Tisseau indique *Le Concept de désespoir*, mais entre parenthèses, sous le titre qui convient, et seulement en couverture, ce qui montre qu'il n'y allait pour lui que d'une indication thématique assumée. Le rapport de forces éditorial a fait le reste, et des générations d'étudiants ou de lecteurs ont pu être abusées par un titre fallacieux, mais devenu célèbre. Peut-être ce succès a-t-il trouvé un allié de circonstance dans l'allure didactique de l'œuvre pseudonyme de 1849. Comme toujours cependant chez Kierkegaard, le sous-titre, que souligne ici Paul Ricœur, concourt avec le titre (et éventuellement le pseudonyme) à éclairer la structure de l'œuvre.

Extrait de la publication