Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 11 (1961)
Heft: 2

Artikel: La philosophie de la volonté
Autor: Burgelin, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380757

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ

Les œuvres philosophiques de notre temps sont plus rares qu'on ne pense, et parmi elles, celle de Paul Ricœur se développe avec continuité et audace, elle rencontre un grand écho. En effet, elle est liée à l'effort de renouvellement qui caractérise notre temps. Le mouvement phénoménologique et les formes nouvelles de la logique, la critique de l'idéalisme et les recherches sur l'existence, les découvertes sur l'histoire de la culture ou sur les profondeurs de l'homme, l'exploitation de la dialectique, tout cela nous propose des explorations neuves. Mais, paradoxalement, nous ne voyons plus où nous en sommes. Qu'est-ce que philosopher en 1961 ? Il faut oser résister aux traditions idéologiques pour discerner le lieu de nos vraies questions, dans le désarroi spirituel et moral où nous plonge la métamorphose de notre condition. Nous vivons une révolution qui ne cesse de mettre en cause les religions et les philosophies. Dans l'univers de la culture comme dans celui de nos villes, nous errons parmi les chantiers. La pensée de Ricœur est extrêmement présente à toutes ces recherches : un grand nombre d'essais, dispersés malheureusement dans beaucoup de revues, dont certaines sont un peu confidentielles, en témoignent et constituent un des meilleurs exemples que nous ayons d'une réflexion au niveau du concret. D'autres travaux, sur Jaspers, Gabriel Marcel, Husserl, indiquent en quelle compagnie il a commencé son chemin. Ils témoignent d'une compréhension qui n'exclut jamais les questions pertinentes. Mais au centre, l'œuvre autour de laquelle s'organise sa pensée, est cette grande construction qu'il appelle la *Philosophie de la Volonté*, dont deux volumes en trois tomes ont déjà paru et qui attend encore sa conclusion [1]. L'ouvrage est d'une structure très précise et complexe et brasse une grande quantité de problèmes. En le prenant pour thème de ces réflexions, nous allons donc au cœur, mais non sans négliger toute la réflexion éthique et sociale toute la méditation sur l'histoire qui nécessiteraient d'autres articles.

[1] *Philosophie de la Volonté*. I. *Le volontaire et l'involontaire* ; II. *Finitude et culpabilité* (2 vol.). Ed. Montaigne, Paris, 1950-1960.

La philosophie concerne le langage de deux manières. Elle est elle-même œuvre du langage et, comme la poésie selon Mallarmé, se fait avec des mots. Ceux-ci sont les principes de tout ordre. Mais le mot, comme la monnaie, circule et s'use : nous découvrons sa misère, lorsque le dictionnaire essaie de nous en fournir le « vrai » sens. Mais le philosophe croit que le sens ne s'obtient que par un travail compliqué qui décèle à quelles expériences se réfère le mot et comment il peut entrer avec les autres dans ce discours cohérent qui est la tâche particulière de la philosophie. Où est l'unité et où est l'ordre ? Il faut osciller entre ces deux pôles : le contact avec ce qui vit et s'exprime et l'abstraction des mots qui ne se laissent que trop facilement rassembler en système. Le péril de la philosophie est le verbalisme, qui se passe du sens, son utopie d'atteindre l'indicible, si bien qu'il ne lui resterait plus que le silence contemplatif qu'invoquait Platon. Mais il n'est pas de philosophie ainsi triomphante : il faut sonder les mots sans autre instrument que le langage lui-même. Le mot est instrument et problème.

Ricœur aime le langage, matière et forme de sa réflexion. Il conclut son dernier volume en nous donnant pour consigne de « repartir du plein du langage ». Ce langage plein n'est évidemment pas le nôtre, langage de bavardage et de vanité. Lorsque nous disons que le philosophe est l'homme du *logos*, nous ne pouvons évidemment pas être malebranchiste et croire que le Verbe divin illumine infailliblement la raison attentive. Mais Malebranche nous rappelle au sérieux de la parole humaine et au danger qu'il y a à ignorer la juste désignation. Heidegger voit dans le langage grec des *Sophoi*, au premier moment de la philosophie, un langage qui savait se tenir au plus près de l'être, et dans la poésie, qui habite le langage, une source de révélation. Il ne faut donc pas regretter, comme Descartes, que nous, et l'humanité avec nous, ayons été enfants avant d'être hommes. La spontanéité de l'enfance qui vit du *muthos*, de l'image, du symbole, de l'histoire est plus riche, plus « existentielle » que notre savoir. Mais l'enfance est perdue et notre tâche est de devenir hommes, de débrouiller la nébuleuse enfantine dans le langage analytique de la culture. C'est notre devoir de philosophe de ne pas refuser la technicité et même de nous y vouer. Mais à quel péril ! La scolastique nous menace à chaque pas et le formalisme de la rigoureuse logique. Peut-être le philosophe y échapperait-il s'il méditait davantage sur le fait que, philosophe, il l'est devenu, que ses rapports avec le monde, avec autrui, avec lui-même, il les a d'abord formés et vécus, que la naïveté est la plus difficile des conquêtes, la plus riche en illusions, et que, si le philosophe n'avait pas antérieurement ce bagage, il n'aurait rien sur quoi philosopher. Nous commençons de penser *in medias res*, tel que nous sommes,

avec des mots chargés d'allusions. Il nous est difficile de maintenir l'équilibre entre la fine pointe de notre culture et la critique qu'elle implique, et ce contact avec le vécu, voire la récupération de l'enfance, dont certains nous disent aujourd'hui qu'elle est la condition même de notre assurance d'adultes.

Ces préambules étaient peut-être nécessaires, pour nous attaquer au mot si usé de *volonté*. Il en est d'elle comme du temps pour saint Augustin : tant qu'on ne nous demande pas ce qu'elle est, nous le savons, nous le demande-t-on, nous ne savons plus. Entre l'entendement et le sentiment, c'est une faculté de l'homme. Lorsque le psychologue essaie d'aller plus loin, il la perd et écrit le plus pauvre de ses chapitres. Ou il tente de la réduire en éléments constituants, jeu de mobiles et de motifs, et elle s'évanouit. Ou il recourt au subterfuge du *fiat*, dans son isolement, et cette volonté si pure n'est plus celle de personne. Insaisissable dans l'instant du vouloir, elle se cache entre les tendances et la conscience, entre les pulsions et le sur-moi. L'étale-t-on dans la durée, elle devient la personne même. La volonté n'est pas une « chose psychologique » existante. Et pourtant l'expérience est là : je veux, je fais, parfois faisant ce que j'ai voulu, parfois ce que je ne voulais pas. Mais tous ces mots recèlent des difficultés : qui est au juste ce « je » qui veut, que veut-il et que peut-il ? Comment son vouloir est-il inefficace ? Et les raisons que j'invoque pour le justifier, ces sentiments dont il témoigne, sont-ce les causes ou les vraies raisons de vouloir ? La compréhension de la volonté vécue appelle inévitablement l'analyse.

La difficulté vient de ce que vouloir est un acte *de l'homme*. Cela signifie que ce n'est pas simplement une attitude de la conscience, bien que cela l'implique : le vouloir fait quelque chose dans le monde. Avec la conscience, l'homme entier est en jeu, non seulement dans la présence, mais dans sa durée, et le corps qui agit, et le monde dont il faut peser l'obstacle ou la complaisance à notre acte. Vouloir nous engage et nous juge. Il met en cause notre liberté et notre esclavage, il peut impliquer la faute. Enfin il est lié avec notre surgissement dans le monde, donc à une relation avec la transcendance. La philosophie de la volonté englobe le tout de l'homme, désir, savoir, ambition, espérance ou regret. Tout est présent à la fois, mais le discours nous impose sa forme successive et devra être conduit selon un ordre. Il convient d'abord d'éliminer du champ un certain nombre de problèmes pour commencer par l'analyse du pur acte de vouloir, dans son innocence naturelle. La méthode sera donc phénoménologique d'abord : l'acte et sa visée seront protégés par la barrière d'une parenthèse et cette réduction eidétique doit nous dévoiler la nature d'un vouloir certain de sa liberté. Nous partirons d'un *cogito*, éliminant ce qui apparaît comme détermination externe,

point de départ de tous les arts d'agir sur les volontés, pédagogie, propagande, suggestion. Nous feindrons que la faute ne soit pas. Nous écarterons aussi tous les préjugés de ces chimies mentales, ces fausses réductions du vouloir à des non-vouloirs. Nous n'y chercherons point ces prolongements métaphysiques qui font, à la manière de Schopenhauer, de la volonté la substance même du monde. Nous n'accepterons pas non plus un volontarisme qui isole la volonté si étroitement qu'elle cesse d'être humaine et refuse d'être action.

En nous tournant ainsi vers le sujet, nous accédons à la volonté libre. Ce n'est pas évident pour le spectateur : il n'est pas de commerçant qui ne se fasse fort d'agir sur elle selon des lois. Bergson a depuis longtemps dénoncé l'illusion de l'entendement qui, dans le recul du temps, recompose par une suite d'événements la durée de l'acte libre, et le montre conditionné. Mais j'ai beau vouloir comme les autres, et selon la statistique, je ne me laisserai pas séduire par les prestiges de l'objectivité. Ma décision est mienne par la manière dont je la vis. Et avec l'objectivité, significations et valeurs s'effondrent : à quoi bon continuer une histoire dont je serais absent ? Le philosophe *décide* de justifier la volonté, il accepte ce cercle initial que le vouloir est déjà là quand je décide. Ainsi Diogène prouvait en marchant que le mouvement est possible.

Mais si pure que soit la volonté, l'essence du volontaire est de n'être jamais séparé de l'involontaire, qu'il soit diffus et comme noyé dans l'acte, ou qu'il soit affronté comme un obstacle. En d'autres termes, l'essence du volontaire est d'être dialectique. Dès le premier moment, la volonté est une *décision* : je projette un acte dont je sens la possibilité et dont j'assume la responsabilité. Une personne est déjà présente. Et le jeu dialectique entre en action : la décision n'implique des motifs qui la justifient que dans la mesure où ils ont déjà reçu la coloration de la volonté ; comme les valeurs, ils sont déjà engagés. En outre l'involontaire surgit dès maintenant par le corps. Non certes que le corps soit étranger : il est *mon* corps, éprouvé sous la forme du besoin, que mon rôle est alors d'inclure parmi les motifs. Dès maintenant la liberté apparaît non comme une abstraite liberté d'indifférence, mais comme liberté dans une situation qui se laisse définir par l'attention et l'indétermination du regard. Le second moment, celui de l'*agir*, est le plus obscur pour la conscience qui ne saisit qu'imparfaitement le glissement de la décision à un ordre corporel dont elle ignore le mécanisme. La suite de l'opération lui est en quelque sorte confiée. Mais il s'agit d'un corps assoupli et préparé par un esprit qui l'a conquis dans l'habitude : je ne veux écrire que si ma main s'en charge et me libère pour la pensée du souci de la diriger. Le vouloir actuel suppose le vouloir initial qui en a préparé l'instrument et la volonté s'installe

dans la durée. Volontaire et involontaire jouent ensemble, inséparablement dans cette intimité, comme ils se conjuguent dans l'effort dans la décision de vaincre l'obstacle que le corps lui-même peut devenir. Le troisième moment s'appelle *consentement*. Ici la dialectique atteint son point culminant, puisque le consentement est l'adoption non réfléchie de la nécessité. Il faut bien en venir là parce que celle-ci est liée au fait que je suis toujours et déjà donné en quelque sorte à moi-même, que je ne suis pas entièrement l'auteur de mon caractère ou de mon inconscient, que j'ai je ne sais où mon origine. Il en résulte que ma liberté est tout humaine, conditionnée et limitée et mes actes porteront toujours la marque de ce style particulier de vouloir qui est le mien. Cette perspective est vertigineuse : est-ce que je ne loge pas en moi-même un autre moi qui me fascine et m'entraîne, hérédité, complexes ? Notre tâche ne saurait être de nier, comme si le volontaire était un absolu, mais d'assumer et d'exploiter. Consentir n'est pas abdiquer, c'est « ce mouvement de la liberté vers la nature pour se joindre à sa nécessité et la convertir en soi-même ».

Parvenue ainsi à son terme, cette dialectique manifeste sa signification anthropologique : « L'involontaire est *pour* la volonté et la volonté est *en raison de* l'involontaire. » Le « je » qui veut est toujours l'exercice d'une conscience aux prises avec les exigences de sa propre incarnation, de sa condition, comme de cette temporalité, que nous subissons, que nous remplissons, qui pèse sur nous d'un poids si lourd et à laquelle il nous faut bien consentir comme à l'involontaire absolu, invincible. Tel est le point où conduit l'analyse psychologique. Mais l'unité de l'individu avec lui-même et son jugement sur l'univers lié à la nécessité du consentement, nous entraînent maintenant vers d'autres questions.

Jusqu'ici l'analyse était celle d'une volonté innocente. Certes sa structure est tellement complexe que nous pouvons entrevoir l'échec de la dialectique, l'involontaire bloquant la liberté du volontaire, comme il arrive à celui dont le corps refuse ses services, comme nous le disons, comme au névropathe qui ne surmonte pas son angoisse. Mais il faut aller plus loin. Lorsque l'homme parle de sa condition, il use d'un langage particulier et pathétique. Platon, par exemple, et combien d'autres avec lui, ne nous parlent-ils pas de l'esclavage de l'esprit dans sa prison corporelle, dans ce tombeau ? Ou encore rappellerons-nous les textes illustres de Pascal sur la disproportion de l'homme et sur sa misère ? Par une rhétorique toute en images, ils expriment l'insatisfaction de qui s'examine, se voit entraîné où il ne veut pas aller et met en question son pouvoir. Il ne fait pas le bien qu'il veut, mais le mal qu'il ne veut pas. Formule paradoxale, puisqu'elle semble couper entre la décision et l'agir,

ou entre l'entendement et le vouloir, ou entre le cœur et l'action. L'homme vit-il dans l'aveuglement et l'impuissance ? Il a conscience d'une faillibilité constitutive, qui est d'un autre ordre que ces accidents qui arrivent aux mécanismes les mieux agencés. Il faut donc maintenant étendre l'enquête selon une nouvelle dimension, reconquérir par la raison la rhétorique pathétique et l'expérience qu'elle suppose, enfin discerner dans le mixte humain où se situe la possibilité de la faute.

Nous retombons aussitôt dans un lieu commun : la dialectique du fini et de l'infini. Descartes la situe entre l'entendement (fini) et la volonté (infinie), Pascal la lit dans notre nostalgie, dans notre condition de roseau pensant ou d'être intermédiaire. Cela ne peut nous satisfaire, car notre condition de créature n'est pas seule en cause. Cette dialectique ne nous donne pas la faillibilité authentiquement humaine et n'en discerne pas le lieu exact. A la lumière des précédentes analyses, cherchons donc où se situent les points de rupture possible, ce qui constitue, selon un mot qu'emploie Kant, notre *fragilité*. Nous sommes donc invités à une sorte de reconstruction, selon une nouvelle dialectique, de l'homme, qui montrera avec précision les points de distorsion où notre équilibre pourrait basculer.

En correspondance avec les trois moments de la précédente dialectique, nous aurons à parcourir la connaissance, l'action et le sentiment. Si nous nous laissons d'abord instruire par l'analytique kantienne du « je » connaissant, il apparaît avec clarté que toute connaissance suppose une « donnée » sensible et une initiative du sujet transcendantal. Si réduite que soit la part de l'objet, il faut bien qu'il soit là, dans l'immédiateté de sa présence. Supposons-le réduit à une silhouette colorée. Il est évident que ce n'est pas de cela que nous parlons comme perception. Ce n'est qu'un aspect en perspective de la chose, disons-nous. Cela signifie que la limite du perçu est aussitôt franchie par l'ambition illimitée de connaître. Ce n'est pas la « donnée », mais l'objet qui est là, avec l'infinité de ses attributions et de ses relations, qui le déterminent dans un monde. Il faut donc situer un point de fragilité exactement au niveau de cette synthèse pré-réflexive que Kant appelle l'imagination transcendantale. Là je puis m'égarer, méconnaître le sens de ce que je vois, échouer dans ma désignation.

Sur le plan de l'agir, la synthèse pratique rassemble encore deux aspects antagonistes : nous subissons la limite de notre caractère et de l'amour de soi qu'il implique, de la persévération de nos attitudes qu'il provoque et notre activité naît d'une aspiration infinie au bonheur. Certes le caractère n'est pas un objet, mais une origine obscure, que je ne connais que par une « allusion réflexive ».

Il est moi, mais un moi avec lequel je ne saurais m'identifier, pas plus que je ne m'identifie avec l'idéal humain que je porte. Entre l'un et l'autre, je ne suis qu'un projet d'être, toujours compromis, qui appelle ce respect de l'humanité en moi où Kant voyait un des impératifs fondamentaux de l'éthique. Ici encore apparaît la fragilité de la synthèse pratique oscillant dangereusement entre l'élan qui l'aspire sans mesure et le frein qui le retient.

Cependant, c'est avec le cœur, qui achève le sujet connaissant et agissant, que nous récupérons surtout le pathétique de la misère. Le sentiment ne partage pas moins que l'entendement et l'action. La ligne de possible rupture passe entre l'appel du vital qui poursuit le plaisir et le spirituel qui cherche toujours un peu plus loin la perfection du bonheur, entre l'*epithumia* et l'*eros*, pour parler comme Platon. Entre les deux, le *thumos* apparaît comme un mixte du vital et du spirituel, un médiateur entre « les requêtes indéfinies du moi et les tensions cycliques, finies, du niveau vital ». Le philosophe, rappelle le *Phédon*, se fatigue, il doit finalement manger et dormir.

Dans ces trois moments de la dialectique, l'élément positif est celui de l'infini, le Verbe, qui connaît l'humanité, l'*eros* : ils expriment le dynamisme humain et constituent la triple « affirmation originaire ». La « différence existentielle », l'élément négatif de la limitation, nous rappelle constamment notre condition incarnée : la perspective sensible, le caractère, le sentiment vital. La « médiation humaine » est bien l'effort de l'esprit vers l'objet, vers l'œuvre, vers la conscience de soi, mais d'un soi toujours en tension entre ses affirmations originaires et ses différences existentielles.

L'homme est donc faillible à tous les niveaux, mais nous ne connaissons encore que le lieu et la possibilité de la faute. En un sens, nous ne pouvons aller plus loin, car il est vain de vouloir expliquer la faute, inexplicable par définition : nous l'éprouvons comme déjà présente en nous et nous ne pouvons l'exprimer que dans un seul langage qui est celui de l'aveu, de la confession. Nous le voyons bien dans l'exercice de la vie sociale : expliquer, c'est toujours finalement justifier par la nécessité des causes, innocenter. Que l'on invoque les causes secondes : pression, influence, erreur, troubles psychiques, ou même les causes premières, le Destin, l'homme est tiré d'affaire, il devient objet. On ne peut même pas dire qu'il est la proie du Mal, car toutes valeurs éthiques s'effondrent : on constate que l'individu est dangereux, ou réadaptable par d'autres pressions, d'autres influences. Or, comment notre dignité accepterait-elle que dans cet univers objectif où nous sommes le jeu des circonstances, nous ne soyons rien, alors que nous nous savons coupables, en souffrons et le confessons ? Ici encore il convient de sonder ce mode du parler, que nous appelons confesser.

A ce point, l'embarras du philosophe est à son comble. Tout à l'heure, il a réussi à ramener la rhétorique de la misère au langage de la raison. Sa fonction est de faire comprendre. Y a-t-il ici du compréhensible, la faute n'est-elle pas dépourvue de sens ? Le mal ne saurait être un concept avec son rôle nécessaire (et donc légitime), dans le tout de l'homme. N'y a-t-il de place que pour la faillibilité ? Si l'on tente de dépasser la douleur de la confession et l'ardeur qui implore le pardon, comment les hommes ont-ils tenté d'exprimer quelque chose de ce surgissement, de ce déjà-là de la faute inexplicable ? Certes nous trouverions des doctrines, ou même des dogmes : le péché originel par exemple, avec sa solidarité humaine dans le péché d'Adam, sa transmission inévitable et sa justification du châtiment d'une tache dont nous sommes les héritiers. Mais on n'entend pas sans malaise une exposition intellectuelle de ce dogme qui, finalement, explique une injustice. Pourtant il peut nous éclairer, dans la mesure où l'on passe de son énoncé abstrait à son contenu vécu. Au point de départ, nous ne trouvons pas des idées, mais une histoire, celle d'Adam, et cette histoire est un mythe. Ce mot entraîne-t-il purement et simplement un refus décidé ? Car le mythe est par définition, du non-vrai. A quoi bon dès lors se référer à lui ? N'est-il pas le voile pudique jeté sur notre ignorance ? Quelle autorité peut avoir le mythe pour le philosophe, si l'on songe que toute la tradition de l'Occident a été de le dénoncer pour substituer la pensée rationnelle à la confusion mythique, l'histoire réelle à l'histoire imaginaire ?

Si, aux yeux du positivisme, le mythe est simplement une fausse explication, une interprétation anthropomorphique de l'univers et de la vie, depuis le romantisme, et en particulier depuis Schelling, une meilleure conception s'est fait jour. Nous savons que le mythe littéraire et allégorique n'est qu'un état de décadence d'un temps où le mythe était vécu, joué, où il justifiait des rites, qu'il remplissait la fonction sociale de justifier les mœurs et les institutions. Il fallait établir la liaison avec le monde primordial, le temps de l'origine où est la raison d'être du présent. L'imagination tient dans l'humanité un rôle éminent, nous avons, disait Bergson, une « fonction fabulatrice » qui était pour lui le frein d'une extrême rationalisation et dont, en tout cas, nous ne voyons pas qu'elle ait cessé de jouer même dans le monde actuel. La psychologie moderne nous enseigne aussi que le langage de l'imagination, les symboles, sont le mode naturel d'expression de ce qui, en nous, échappe, pour des raisons diverses, à la prise de l'intelligence. Des archétypes, forgés au cours des générations, interprètent, selon Jung par exemple, nos attitudes en face de notre existence. La polyvalence, la labilité du symbole permettent une première saisie de l'inexprimable. Certes, nous ne

pouvons lui demander plus qu'il ne peut donner : nous vivons dans une ambiance culturelle que nous ne saurions renier, et finalement n'est-ce pas à elle que nous devons la dénonciation du mythe en tant qu'il peut être mystifiant en nous voilant le réel, mais aussi la possibilité de le comprendre ?

Toujours les origines nous intriguent. Des sciences entières se consacrent à remonter l'histoire jusqu'aux extrêmes limites des traces et des documents. Mais il faut s'arrêter : il n'y a jamais pour la raison d'origine absolue, puisque expliquer est toujours ramener les faits à être effets de causes antérieures. Ou nous ignorerons, ou nous imaginerons. Et lorsqu'il s'agit de comprendre notre existence, ne tentons-nous pas de le faire avec des histoires éternelles ? Ne remplit-on pas les salles de cinéma en évoquant Tristan, don Juan ou Faust ? Les mythes nous parlent toujours, ou mieux, comme aime dire Ricœur, « ils donnent à penser ». Ils le donnent parce qu'ils ne sont pas tout à fait de la pensée, ils le donnent au philosophe pour qu'il pense, pour qu'il ne néglige pas tout cet aspect de l'homme qui n'a pas d'autre moyen d'atteindre en lui le plus caché et peut-être le plus profond.

Dans la pensée mythique, le bien est légitimé : la chasse, le mariage, les funérailles. Mais le mal a aussi sa place : si le tabou est justifié, la fête, par exemple, permet une sorte de parenthèse de l'existence, où les lois ordinaires cessent de jouer, ou encore la signification du crime est dévoilée. Ricœur s'en tient exclusivement aux symboles partout utilisés pour exprimer la faute et aux mythes sur l'origine du mal. Le mal est tache, souillure, révolte, esclavage, chute et chaque forme appelle son remède propre : purification, relèvement, libération, rédemption et en détermine les conditions. Ces images ne se situent pas au même niveau. La souillure, par exemple, appelle l'idée d'un contact, d'une cause extérieure, n'introduit à l'éthique que par les notions de crainte et de honte, se répare grâce aux purifications. Le péché implique un rapport existentiel avec le divin. Sous sa forme première, il se réfère à l'alliance de Dieu et de l'homme, puis à sa manifestation dans une Loi. Plus tard, la prophétie révèle la colère de Dieu devant l'infidélité, la rébellion de l'homme qui implore son pardon et l'aide divine. Il a donc une autre signification éthique et appelle une rédemption. On peut dire encore qu'il est une sorte de maladie, interprétée comme domination d'une puissance maléfique qui pèse sur l'individu ou la société, et demande guérison. La culpabilité, liée à l'image de la servitude, s'élève aux notions de responsabilité et de liberté. La faute s'individualise, elle acquiert des degrés et une mesure ; le tribunal établit les peines selon la gravité des fautes. Nous sommes passés du plan de la fidélité au plan de la justice. Ces distinctions n'impliquent d'ailleurs pas

nécessairement une succession historique et nous les voyons coexister et se mêler dans la tradition.

A partir de ces symboles fondamentaux, la pensée mythique se développe de diverses manières. On peut, par exemple, concevoir le mal au niveau du cosmique : l'homme participe alors à un monde déjà divisé. Un ordre divin tente dramatiquement de s'établir par la lutte contre un chaos fondamental qui n'est jamais complètement dominé. Dans ce monde belliqueux, où la théologie développe l'image du roi, l'homme participe à ce combat dans l'univers comme en lui-même. On peut même voir le mal au-delà du cosmique, dans la volonté d'un Dieu méchant : c'est la situation tragique de l'homme en proie à son destin, qui fait de lui un misérable autant qu'un coupable, selon le schéma de la tragédie grecque où le héros, plus ou moins consciemment aveuglé sur sa situation, se précipite dans les pièges qui lui sont tendus. Le mythe d'Adam raconte le surgissement du mal, non pas à l'origine des choses, mais au sein de l'existence humaine, préalablement bonne, quoique fragile. Dans la tentation de l'âme elle-même, par l'intermédiaire de rapports humains, la révolte s'installe. Mais l'arrière-plan en est cosmique. Car Adam, dans sa tentation, découvre le mal déjà présent sous la forme du Serpent et de sa ruse, et la conséquence de sa faute est une altération totale de ses rapports avec Dieu, avec l'homme, avec le monde, lui-même atteint par le péché d'Adam. Enfin, on peut concevoir que dans l'ordre cosmique bon, ce soit l'âme qui assume la faute : destinée à une vie bienheureuse et séparée, elle succombe au prestige du corps et y tombe en esclavage, comme dans une prison, d'où elle ne pourra se libérer que par l'effort de connaissance.

Dans leur principe, ces mythes semblent s'exclure les uns les autres. Mais la logique des mythes n'est pas rigoureuse et n'exclut pas l'ambiguïté. Ainsi le mythe d'Adam n'exclut pas la présence d'un Mal antérieur d'origine inconnue. Elle évoque aussi l'idée d'une âme exilée de son véritable lieu. Il reste du désordre dans le monde de l'innocence première et l'aveuglement d'Adam n'est pas sans évoquer celui du héros tragique. Le développement de la théologie biblique réintroduit tous les symboles et nous parle de corruption, de culpabilité et d'esclavage. Il se constitue donc comme une sorte d'univers cyclique des mythes.

Tel est le langage dans lequel les hommes ont d'abord essayé de comprendre leur propre condition, la leur et celle de leur espèce. L'homme est misérable et c'est sa faute, en ce sens qu'il choisit de répéter la faute originelle. Mais son péché est toujours déjà là et trouve dans ce qui l'entoure une irrésistible incitation. Il est solidaire du monde et surtout de sa race, il est enfermé dans des liens qu'il ne peut rompre. Sans les autres, et sans assistance, il ne peut

résoudre le problème de sa misère. Aux yeux de Ricœur, le mythe d'Adam a un caractère vraiment central, il est le mythe privilégié, peut-être le plus riche et le plus chargé de significations, bien que les autres puissent l'éclairer. Il a valeur de révélation en apparaissant comme une des clefs de l'histoire de l'homme et de sa rédemption. Toute révélation est d'abord d'ordre existentiel : elle n'est lumière sur Dieu qu'en étant en même temps lumière sur l'homme. Ou la culpabilité apparaît comme une monstruosité, finalement illusoire aux yeux de la raison, mais c'est alors la volonté et l'humanité de l'homme qui perdent leur signification, le risque de son aventure disparaît. Ou l'expérience de la culpabilité a un fondement et nous découvrons alors qu'elle engage le tout de l'homme et de l'humanité, que celle-ci est captive et sa liberté serve. Ce paradoxe, l'homme de l'âge mythique l'a déjà vu, plus lucidement peut-être que nous ne savons faire. Vision pessimiste ? Certes pas, car le péché n'est pas dévoilé sans la rédemption. Le mythe d'Adam n'ouvre, dans la Bible, l'aventure humaine, que parce que cette histoire conduit au salut final. Le Nouveau Testament le confirme par un second Adam. Le signe d'Adam change de sens et passe du désespoir à l'espérance.

Ici s'interrompt, sur la symbolique du mal, la *Philosophie de la volonté*. Elle sera inachevée tant que le philosophe n'aura pas intégré cette symbolique à la cohérence de son discours. L'étude de la confession des péchés nous a mis en effet en présence d'un nouveau langage humain qui, par la voie des symboles, nous a conduits jusqu'aux mythes. Pourquoi ce détour ? Parce que le philosophe n'a le droit de négliger aucun langage, s'il ne doit lui-même parler que le sien. Et le mythe n'est pas, nous l'avons vu, une histoire fausse. Nous sommes à un moment privilégié à cet égard, pense Ricœur. En effet le développement de la culture orientée vers la technique, nous a débarrassés de la sacralisation mythique (ou mieux, la dégradation du sacré n'enfante que de misérables mythes). Nous sommes libres pour comprendre le vrai sens du mythe, pour le démythologiser par la science et la critique. Nous sommes donc libres d'y découvrir « le plein du langage », l'effort de précompréhension existentielle qui leur a donné naissance. Au moment où la logique devient une « symbolique » et tend vers un pur formalisme, nous sommes prêts à « recharger la pensée dans le symbole », à retrouver l'humanité du langage.

Ce n'est pas tout. Comment justifier le privilège accordé ici au mythe d'Adam ? Selon Ricœur, c'est un choix, arbitraire sans doute, mais auquel nous incline notre culture. Il faut s'installer dans un mythe déterminé, « accéder au croire pour comprendre, qui est aussi un comprendre pour croire ». Mais à la condition de ne pas

s'y enfermer, de participer à cette dynamique des mythes qui les fait exploser les uns par les autres. La philosophie ne part pas de rien : elle cherche difficilement son commencement dans ce qui est déjà commencé, elle invente son langage sur d'autres langages. Comment ici, retrouvera-t-elle le sien ? Ricœur nous le laisse entrevoir : il faut transformer ce choix en pari. Il faut parier que l'on comprendra mieux « l'homme et le lien de l'homme avec tous les étants », si l'on suit l'indication de la voie symbolique. Il faut comprendre le mythe comme un « détecteur de réalité », et procéder à une « déduction transcendantale » de sa vérité à partir d'une confirmation empirique. Dans le cas présent, on passera de « la mythique de l'existence mauvaise » à « l'empirique de la liberté serve ». En d'autres termes : l'expérience qu'exprime le mythe est-elle vraiment la nôtre ? Mais le symbole est plus que cela : il interpelle l'être total, il a une fonction ontologique et c'est par son interprétation que nous serons amenés à élaborer les concepts existentiaux. Tel est le programme du prochain volume : il nous conduit aux rapports de l'homme et de la transcendance.

Nous avons essayé de suivre le mouvement de cette œuvre considérable et, ce faisant, il nous a fallu élaguer les riches analyses qui justifient les divers moments de la recherche : sur l'homme et sa constitution, sur le mythe. Beaucoup mériteraient un examen minutieux. Mais tout cet effort méthodique n'a sa valeur qu'autant que nous sentons l'auteur présent à chaque page, aux prises avec ses difficultés, dans ses approches, dans ses découvertes, dans ses choix. Il n'a pas triché : il n'a rien dissimulé de ses options, du saut qu'il faut parfois faire devant l'obstacle, parce que c'est un vrai obstacle et non un artifice d'argumentation. Il suffit de penser à la pauvreté de la littérature sur la volonté pour comprendre l'originalité des résultats obtenus. Pour prendre quelques exemples, personne n'avait tenté d'analyser ainsi la faillibilité, personne non plus n'avait vraiment pris pour thème ce lieu commun que la volonté peut être mauvaise, que Kant pourtant avait essayé de débrouiller. La volonté se manifeste ici pour ce qu'elle est, la compromission de l'homme tout entier qui met en cause l'homme qui pense et l'homme incarné, l'homme qui agit et l'homme qui confesse, l'homme de la raison et l'homme de l'imagination, l'homme dans le monde et l'homme à la recherche des sources de son être.

Cet homme, vraiment homme et qui n'est pas encore philosophe, Ricœur a essayé de l'écouter parler, dans tous ses langages, dans toute la confusion de son savoir et de ses prétentions, dans son malheur. Mais le rôle du philosophe, lorsqu'il a écouté, est d'instruire, de tenter de mettre de l'ordre ; tel est le thème, passionnément cherché, de l'ouvrage. Pour cela il s'est mis à l'école de ce que la

pensée contemporaine nous offre de plus élaboré, de ces découvertes de la complexité humaine que la science explore, des méthodes de pensée les plus efficaces. Il faut comprendre : pourquoi l'homme se plaint-il de sa condition ? Pourquoi confesse-t-il ses péchés ? Pourquoi invente-t-il des mythes ? La réponse ne peut être donnée que par un circuit assez long, qui permet de dégager et d'interpréter les raisons pour lesquelles il agit ainsi. Certes, de lui-même, il ne sait pas ce pourquoi et donne une première interprétation. Nous ne nous laisserons pas duper par elle : il se peut que cet homme ne voie pas exactement où est sa fragilité. Il se peut qu'il ignore ce qu'est un mythe. Il se peut qu'il ne distingue pas entre la vérité d'une signification et la vérité d'un récit. Mais la raison, au sein d'une situation culturelle, peut le découvrir : ce n'est pas elle qui est irrationnelle, c'est son objet : le langage spontané qui exprime les besoins, les désirs, les certitudes des hommes. Ricœur va certainement plus loin, lorsqu'il pense que sa recherche n'est pas simplement anthropologique, mais qu'elle a une portée ontologique, que les plus profondes exigences de l'homme sont le meilleur chemin vers l'être. De ce point de vue, c'est de toutes les philosophies contemporaines sur l'existence qu'il est le plus proche.

Néanmoins, s'il me fallait lui trouver dans l'histoire un prototype, je dirais volontiers qu'il a essayé de reprendre la recherche de Kant et que son livre, *mutatis mutandis*, en tenant compte de la différence des moments et des points de départ, des transformations de la culture, évoque *La Religion dans les limites de la raison*. Nous y trouvons le même respect des exigences de la raison populaire, dont Kant n'accepte jamais de se séparer, le même souci de comprendre les symboles avec lesquels est faite la religion commune et de leur conserver un sens, de justifier la croyance. Cela dit, nous pouvons admettre que la science des religions était encore, au temps de Kant, rudimentaire, que son moralisme est bien loin de comprendre tout l'homme et de poser correctement ce qui nous paraît être les problèmes moraux d'aujourd'hui, que sa doctrine de la révélation est trop *rationnelle* et trop étriquée. Pas plus que Kant, Ricœur ne nous dissimule que c'est au sein d'une certaine foi qu'il pense, bien que ce ne soit pas tout à fait la même. Cela ne peut être mis entre parenthèses et ce n'est pas fausser une philosophie que de le reconnaître, si l'on veut bien admettre que la philosophie est l'œuvre d'un homme. Une foi n'est pas l'affirmation de principes qui infléchiraient la vérité. Du point de vue où nous sommes ici, c'est un mode d'existence et une ouverture : en elle surgissent des problèmes qu'elle ne résout pas. Elle ne fait pas l'économie de la réflexion sans d'irréparables dommages.

L'exemple du péché originel est typique. C'est une doctrine de théologiens (d'hommes de réflexion), c'est-à-dire une interprétation,

une vérité d'ordre intellectuel. On peut être sévère pour sa formulation. On doit l'être dans la mesure où elle fausserait les expériences et les exigences dont elle est issue, ou si l'on préfère, la révélation qu'elle prétend exprimer et que l'on trouve mieux dans les symboles et même les mythes que dans les concepts. Toute foi est une épreuve de l'homme, elle fait comprendre, mais demande elle-même à être comprise. L'idée d'une condition pécheresse est-elle ou non explicative ?

En faisant intervenir le mythe et en en montrant la dynamique, Ricœur a été particulièrement audacieux. Certes, de tous côtés, notre attention est attirée vers lui, nous sommes alertés sur son pouvoir mystifiant. Le souci de Ricœur a été de ne pas chercher sa signification ontologique au niveau même du récit, mais de trouver sa signification humaine d'abord et, de là, la signification de l'homme mythisant. Nous interprétons notre existence comme drame, tragédie, déchéance ou combat, à travers des histoires. C'est une dimension de l'expérience, et peut-on être si totalement positiviste que cette dimension soit abolie ? Les joies du progrès technique, l'orgueil des découvertes scientifiques, la rationalité de l'organisation ne nous dissimulent pas qu'il n'en est rien. Notre vie est toujours un risque et le pessimisme de la science-fiction, l'inquiétude devant les moyens de destruction à la disposition de la folie humaine, la perspective de l'ennui d'une société définitivement bureaucratisée ne nous laissent pas sans angoisse et sans questions. Quel est le sens de ce que nous bâtissons et qu'en adviendra-t-il de l'homme ? Les questions dernières peuvent être écartées par les immenses divertissements qui nous sont offerts, elles ne se laissent pas oublier. Les philosophies de la volonté ne nous intéresseraient pas si elles ne débouchaient pas sur de telles perspectives.

Enfin je ne saurais oublier que Ricœur a toujours voulu que s'établisse le dialogue entre le philosophe et le théologien. Il a dit quelque part que le moment lui paraissait favorable, que bien des équivoques étaient levées depuis que la théologie a compris la rigueur de sa propre pureté et la nécessité d'aller jusqu'au bout de ses exigences, tandis que la philosophie déplaçait ses problèmes vers les recherches sur l'existence et prenait une conscience plus aiguë des implications de son propre travail. En s'attaquant, en philosophe soucieux de respecter à la fois sa vocation, sa culture et sa foi, à des problèmes comme celui de la faute, il a amorcé quelque chose qui devrait avoir une suite. La théologie aussi est un langage qui appelle sa critique.

PIERRE BURGELIN.