

Société romande de philosophie : imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricœur

Autor(en): **Javet, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **17 (1967)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380877>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

IMAGINATION ET RÉALITÉ

DANS LA PHILOSOPHIE DE PAUL RICŒUR ¹

La vive discussion suscitée par *De l'interprétation*, l'essai de Ricœur sur Freud, a surtout porté sur le bien-fondé de la lecture qu'il nous propose de l'œuvre du créateur de la psychanalyse. Mais les mérites de cette interprétation de Freud ne doivent pas faire oublier que cet ouvrage est d'abord un livre de philosophie, et que ce livre fait suite à plusieurs autres ² où s'exprime une pensée forte et originale. Je me propose donc ici, pour essayer de les éclairer les uns par les autres, de rattacher quelques thèses de ce dernier ouvrage aux positions philosophiques définies antérieurement.

I. POUR UN COGITO DÉCENTRÉ

« Le commencement de la philosophie est une révolution copernicienne qui centre le monde des objets sur le Cogito » (I, p. 443). Ricœur n'a jamais renié la leçon de Descartes et de Kant. Mais dès son premier livre, il soulignait avec tout autant de force que cette première révolution n'est qu'un commencement ; elle doit être suivie d'un effort d'approfondissement de la réflexion grâce auquel la philosophie puisse reconnaître l'appartenance du Cogito à l'être qui l'englobe et le soutient, « sans pourtant retourner à un règne des objets » (I, p. 35). La conscience doit « abandonner son vœu d'auto-position, pour accueillir

¹ Exposé présenté à la Société romande de philosophie, à Morges, le 22 mai 1966.

² Les ouvrages principaux de Ricœur seront cités par les abréviations suivantes :

I : *Philosophie de la volonté*, tome I : *Le volontaire et l'involontaire* (1950).
 II/1 : *Philosophie de la volonté*, tome II : *Finitude et culpabilité*, 1^{er} volume : *L'homme faillible* (1960).
 II/2 : *Philosophie de la volonté*, tome II : *Finitude et culpabilité*, 2^e volume : *La symbolique du mal* (1960).
 Int. : *De l'interprétation, Essai sur Freud* (1965).

une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même » (I, p. 17). « L'acte du Cogito n'est pas un acte pur d'auto-position ; il vit d'accueil et de dialogue avec ses propres conditions d'enracinement » (I, p. 21).

Une grande partie de l'œuvre de Ricœur est consacrée à sonder cette « jointure de l'être » (I, p. 22), à éclairer l'enracinement de la conscience dans l'être, son ouverture à autre chose qu'elle-même, son décentrement hors d'elle-même : l'enracinement de la conscience dans le *corps* fait l'objet des recherches du *Volontaire et l'involontaire* et de *l'Essai sur Freud*, tandis que l'ouverture de la conscience à la *Transcendance* ou au *Sacré*, indiquée dans le *Volontaire et l'involontaire*, joue un rôle décisif dans la *Symbolique du mal* et dans *De l'interprétation*.

Dès son premier livre également, et c'est une idée qu'on retrouve à la fin de *De l'interprétation*, Ricœur pensait que ces deux ouvertures du Cogito ne sont pas indépendantes l'une de l'autre : « En faisant éclater le cercle étroit que le soi tend à former avec lui-même, et en dévoilant au cœur de la liberté un pouvoir non seulement de position mais aussi d'accueil, la méditation de l'incarnation prépare à l'intelligence d'un plus intime accueil qui achève la liberté dans son pouvoir même de poser des actes. Peut-être le corps est-il une figure infirme de la Transcendance, et la patience qui se penche sur l'infrangible condition charnelle est-elle une figure voilée de l'abandon à la Transcendance » (I, p. 36).

La philosophie est donc invitée à « une deuxième révolution copernicienne, qui déplace le centre de référence de la subjectivité à la Transcendance » (I, p. 443) et permette ainsi à la conscience de sortir de son autisme, comme disait Thévenaz ¹.

Ce thème du décentrement de la conscience, du « dessaisissement de la conscience au profit d'un autre foyer de sens » (*Int.*, p. 62) constitue le motif central du traité *De l'interprétation*. Interpréter, c'est déchiffrer un sens que la conscience n'a pas constitué mais qui lui vient d'ailleurs. La pratique de l'interprétation est pour le philosophe « une ascèse de la réflexion qui commence par se laisser dessaisir de l'origine du sens » (*Int.*, p. 36). Les interprétations les plus opposées du symbolisme religieux, celles qui, avec Freud, opèrent par réduction à l'inférieur, ou celles qui, à l'inverse, opèrent par progression vers le supérieur, comme font la phénoménologie de la religion ou l'exégèse biblique, « ont en commun de décentrer l'origine du sens vers un autre

¹ Mais alors que chez Thévenaz la raison sort de son autisme en se reconnaissant « à découvert » du côté du non-sens toujours possible, c'est-à-dire en se voyant comme suspendue au-dessus du *vide*, sans aucune autre assurance que la claire conscience de cette situation risquée, chez Ricœur au contraire la conscience rompt le « cercle stérile » qu'elle forme avec elle-même en se reconnaissant insérée dans le *plein* de l'être qui la porte.

foyer qui n'est plus le sujet immédiat de la réflexion — la « conscience » — le moi vigile, attentif à sa présence, soucieux de soi et attaché à soi. Ainsi l'herméneutique, abordée par ses pôles les plus opposés, représente d'abord une contestation et une épreuve pour la réflexion, dont le premier mouvement est de s'identifier avec la conscience immédiate. [...] Sans doute nous faut-il être écartés de nous-mêmes, délogés du centre, pour savoir enfin ce que signifie : *Je pense, je suis* » (*Int.*, p. 62).

Mais l'existence de plusieurs interprétations simultanément possibles des mêmes expressions poétiques ou religieuses permet de reconnaître en elles des productions d'un langage à sens multiples ; cette polysémie, mise au jour par la pluralité des exégèses possibles, Ricœur la tient pour le caractère propre du *symbole* : « Notre parti sera de définir, c'est-à-dire de limiter, l'une par l'autre les deux notions de symbole et d'interprétation. Selon nous, le symbole est une expression linguistique à double sens qui requiert une interprétation, l'interprétation un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles » (*Int.*, p. 18).

C'est précisément cette épaisseur de sens qui va faire du symbole le pivot de la réflexion de Ricœur sur les « jointures » : dans le symbole comme langage des *pulsions* va se concentrer le problème de la suture entre la conscience et la vie corporelle, et dans le symbole comme langage du *Sacré*, le problème de l'ouverture de la conscience à la Transcendance. Mais comme ces langages symboliques recourent aux mêmes grandes représentations cosmiques : Ciel, Terre, Eau, etc., c'est aussi le rapport de la conscience avec l'être du monde qu'une réflexion sur le symbole est amenée à considérer.

Enfin, et ceci me semble un élargissement que les indications données dans le *Volontaire et l'involontaire* ne laissaient pas prévoir, une troisième interprétation des symboles y voit des œuvres de la culture par lesquelles l'homme accède à la conscience de ce qu'il doit réaliser. C'est pourquoi, aux figures de l'inconscient freudien en arrière de nous, Ricœur oppose les figures de l'*esprit* hégélien en avant de nous (*Int.*, p. 444) qui constitue un troisième foyer de sens antérieur à la conscience individuelle.

Nous avons donc à étudier successivement un triple décentrement du Cogito, en arrière de lui-même dans le *désir* biologique, en avant de lui-même dans l'*esprit*, au-dessus de lui-même dans la *Transcendance*, en recourant pour cela à l'interprétation philosophique des trois grands domaines symboliques que sont les rêves et les fantasmes de l'*inconscient* (§ 2), les œuvres de la *culture* (§ 3) et les représentations du *Sacré* (§ 4). Nous verrons ainsi comment la philosophie, par cette triple interprétation des symboles, peut reconnaître en eux des « index de la situation de l'homme au cœur de l'être » (II/2, p. 331).

Il restera à examiner pour conclure (§ 5) si quelque chose de l'unité de l'être ne se laisse pas entrevoir à travers l'unité du matériel symbolique auquel l'imagination recourt pour ses créations les plus diverses.

2. LE DÉSIR, PREMIÈRE SOURCE DE SENS

Freud considère les rêves et plus généralement tous les produits de l'imagination comme des expressions du désir. Les images significatives sont l'émergence au niveau de la conscience de quelque chose qui n'est pas de l'ordre du sens : l'aspect quantitatif de la force du désir. « L'inconscient n'est pas foncièrement langage, mais seulement poussée vers le langage. Le « quantitatif », c'est le muet, le non-parlé et le non-parlant, l'innommable à la racine du dire » (*Int.*, p. 439).

Pourquoi cette « poussée vers le langage » dans le désir ?

D'abord parce qu'il s'adresse à autrui pour être satisfait (cf. *Int.*, p. 315). Mais surtout parce qu'il n'obtient jamais entière satisfaction : « Si l'homme pouvait être satisfait, il serait privé de quelque chose de plus important que le plaisir et qui est la contrepartie de l'insatisfaction : la symbolisation. La sémantique du désir est solidaire de ce report de la satisfaction, de cette médiatisation sans fin du plaisir » (*Int.*, p. 316). Ricœur retrouve ce même manque dans les fantasmes de scène primitive que Freud assigne comme origines de la religion (le meurtre du père, p. ex.). Le fantasme est un thème inépuisable pour des interprétations mythiques toujours nouvelles « en tant qu'il parle d'origine perdue, d'objet archaïque perdu, de manque inscrit dans le désir ; ce qui suscite le mouvement sans fin de l'interprétation, ce n'est pas le plein du souvenir, mais son vide, sa béance » (*Int.*, p. 519).

Cette analyse de l'insatisfaction du désir rejoint celle de l'inquiétude du *θυμός* dans *L'homme faillible*. C'est le nom qu'à la suite de Platon Ricœur donne au « cœur » humain, à ce point de suture en nous du biologique et du spirituel, qui constitue notre humanité et où se joue le conflit entre le désir vital (*ἐπιθυμία*) et l'amour intellectuel (*ἔρωσ* ; II/1, p. 108 ; cf. *Int.*, p. 487). Or le *θυμός* est inquiet, car « entre la finitude du plaisir, qui clôt un acte bien délimité et la scelle de son repos, et l'infini du bonheur, le *θυμός* glisse un indéfini et, avec lui, la menace qui s'attache à une poursuite sans fin » (II/1, p. 142).

Le vide, la béance, sont donc bien pour Ricœur des déterminations fondamentales de notre humanité, et le langage prend sa source à ce niveau-là de profondeur ¹. Mais le rapprochement du désir, au sens freudien, avec le *θυμός* plutôt qu'avec l'*ἐπιθυμία* montre aussi que le désir est autre chose qu'une force simplement vitale et qu'il faut le

¹ La discussion des problèmes posés par la linguistique contemporaine se situe donc pour Ricœur au centre de sa pensée (voir *Esprit*, mai 1967, p. 801-821).

situer en ce point obscur au fond de nous-mêmes où la conscience est branchée sur la vie, où la culture s'enracine dans la nature : « Que le désir soit à la fois le non-dit et le vouloir dire, l'innommable et la puissance de parler, voilà ce qui en fait le concept limite à la frontière de l'organique et du psychique » (*Int.*, p. 441-442).

L'exemple de philosophes comme Nietzsche, Schopenhauer, Spinoza et Leibniz, « qui ont tenté d'articuler les modes de la connaissance sur les modes du désir et de l'effort » (*Int.*, p. 439) aide à concevoir la dépendance de la parole et de la pensée à l'égard du désir ; cette liaison échappe néanmoins doublement à la conscience : d'une part parce que la conscience n'est pas maîtresse des significations qui ne viennent pas d'elle et qui se logent en elle souvent à son insu, mais aussi et surtout parce que la conscience ne peut pas vraiment comprendre comment ces significations se forment et viennent à elle ; la réflexion sur le symbolisme de l'inconscient peut bien approcher de la frontière de l'organique et du psychique, elle ne le supprime pas. Le passage du désir à la parole reste une énigme qu'aucun système conceptuel ne peut résoudre. Nous sommes là en présence d'une de ces « jointures de l'être » dont Ricœur dit qu'on les aperçoit dans une « intuition aveuglée qui se réfléchit en paradoxes » (I, p. 22).

3. L'IMAGINATION POÉTIQUE, DEUXIÈME SOURCE DE SENS

Rien n'oblige à comprendre la poésie exclusivement sur le modèle du rêve, comme fait Freud. On peut y voir aussi, à la manière de Bachelard, une création originale de sens. C'est la position qu'adopte Ricœur : « C'est le poète qui nous montre la naissance du verbe, tel qu'il était enfoui dans les énigmes du cosmos et de la psyché. La force du poète est de montrer le symbole au moment où « la poésie met le langage en état d'émergence », pour parler comme Bachelard » (*Int.*, p. 25).

Qu'est-ce que l'imagination poétique pour avoir un tel pouvoir ?

D'une manière très générale, l'imagination est essentiellement le « pouvoir d'évocation de la possibilité » (*Int.*, p. 529). Freud, Nietzsche et Marx, aux titres du « principe de réalité », du « retour éternel » ou de la « nécessité comprise », veulent ramener l'homme à son « affrontement avec la réalité nue » : « Face à l'« illusion », à la fonction fabulatrice, l'herméneutique démythifiante dresse la rude discipline de la nécessité. [...] Mais en retour, objecte Ricœur, à cette discipline du réel, à cette ascèse du nécessaire, ne manque-t-il pas la grâce de l'imagination, le surgissement du possible ? » (*Int.*, p. 43-44). La discipline du réel ne doit pas étouffer en nous le « courage du possible » (I, p. 31) qui se manifeste dans l'imagination, laquelle n'est donc pas fuite hors du réel, mais contestation courageuse de sa nécessité au

nom d'une autre réalité dont l'ontologie esquissée au § 5 montrera la possibilité.

Il faut comprendre que les grands mythes sont le produit de cette imagination courageuse du possible.

Ils l'évoquent pour commencer comme *originnaire* : « Ce qui fait la force d'un symbole religieux, c'est qu'il est la reprise d'un fantasme de scène primitive converti en instrument de découverte et d'exploration des origines [...]. A travers sa fonction vestigiale, le symbole montre à l'œuvre une imagination des origines dont on peut bien dire qu'elle est historique, *geschichtlich*, parce qu'elle dit un avènement, une venue à l'être, mais non historique, *historisch*, parce qu'elle n'a aucune signification chronologique » (*Int.*, p. 518-519).

Mais cette évocation du possible comme originnaire n'est pas propre à la conscience mythique ; c'est aussi une méthode philosophique que Ricœur pratique parfois à l'instar de Husserl. Ainsi, pour se justifier d'avoir fait abstraction de la faute et du péché qui asservissent la volonté, Ricœur fait remarquer dans le *Volontaire et l'involontaire* qu'« une description eidétique peut prendre pour tremplin une expérience même imparfaite, tronquée, défigurée, voire même purement imaginaire » (I, p. 28). Le mythe de l'innocence « fournit cette expérience imaginaire [...] qui sert de tremplin à la connaissance des structures humaines » (I, p. 31).

De même, dans *L'homme faillible*, loin de se borner à décrire l'homme empirique déchu, l'anthropologie philosophique doit ressaisir « l'originnaire qui est à la racine du déchu » (II/I, p. 127). « Cette compréhension de l'originnaire d'abord, du déchu ensuite, à partir et par le moyen de l'originnaire, requiert sans doute une espèce d'imagination, l'imagination de l'innocence [...] mais cette imagination n'est pas un rêve fantastique ; c'est une « variation imaginative » pour parler comme Husserl, qui manifeste l'essence, en rompant le prestige du fait ; en imaginant un autre fait, un autre régime, un autre règne, j'aperçois le possible et dans le possible l'essentiel » (II/I, p. 128). « Cette imagination n'a rien de scandaleux pour la philosophie ; l'imagination est un mode indispensable d'investigation du possible » (II/I, p. 161). Par cet usage qu'elle fait de l'imagination, la philosophie, sans rien abdiquer de sa rigueur rationnelle, se rapproche du mythe et se met en état de le comprendre et de se laisser instruire par lui.

Mais ce possible originnaire est aussi imaginé comme *ultime*. L'imagination apparaît alors comme la fonction propre de l'*espérance* qui attend le rétablissement final de l'originnaire, en particulier de l'« unité de la création » (I, p. 399) dans laquelle seront réconciliées nécessité et liberté, nature et moralité. En termes kantien, c'est l'espérance du

bonheur. Mais si l'imagination nous en donne des figures possibles, c'est la raison qui exige le bonheur et c'est la sensibilité qui atteste sa possibilité : « La raison exige la totalité, mais l'instinct du bonheur, en tant que sentiment qui anticipe l'accomplissement plutôt qu'il ne le donne, m'assure que je suis dirigé vers cela même que la raison exige » (II/I, p. 86 ; cf. II/I, p. 118).

L'image du bonheur est ainsi une sorte de schème par l'intermédiaire duquel la raison communique avec la sensibilité ; dans son rôle au service de l'espérance, l'imagination conserve donc le caractère intermédiaire ou mixte que non seulement Kant, mais aussi Platon ou Descartes lui avaient reconnu, et qui nous permettra plus loin de le rapprocher du *θυμός* et du désir.

Enfin, l'imagination du possible apparaît sous une troisième forme comme imagination des possibilités propres de l'homme. Elle prend alors le nom hégélien d'*esprit*. Le possible est ici la « projection de nos possibilités propres sur le registre de l'imaginaire » (*Int.*, p. 478), l'« avance que l'esprit prend sur lui-même » (*ibid.*, p. 504), l'« anticipation de moi-même » (*ibid.*, p. 505). L'imagination joue vraiment ici un rôle créateur : les figures anticipatrices de l'avenir constituent des objectifs pour le progrès de l'histoire ; en donnant ainsi rendez-vous à l'homme dans l'avenir, l'imagination à la fois ouvre cet avenir et fournit l'énergie de s'y élancer. Le pouvoir créateur de l'imagination, que Ricœur appelle « fonction mythico-poétique » (*Int.*, p. 522, 529), est le moteur du processus par lequel l'homme se crée lui-même. A ce titre, l'imagination s'identifie avec la *liberté*. Mais alors que pour Sartre l'imagination ne manifeste que le pouvoir néantisant de la liberté, chez Ricœur au contraire, elle ne témoigne pas seulement de l'indépendance de la liberté à l'égard de la nécessité mais aussi de son pouvoir concret d'affirmation et de promotion de soi. Au surplus, ce pouvoir d'affirmation n'est pas exclusif d'un « pouvoir d'accueil » (I, p. 36) avec lequel au fond elle s'identifie, comme nous le verrons plus loin (§ 5).

Il est important de remarquer que si les symboles mythiques ou poétiques ont été produits par des hommes, ils contiennent néanmoins infiniment plus que leurs créateurs avaient conscience d'y avoir mis ; cet excès de sens est proprement inépuisable ainsi qu'en témoigne l'exégèse sans fin et toujours recommencée des grandes figures mythiques, comme Œdipe, Faust ou Don Juan. Ce sont donc maintenant ces figures et ces symboles *eux-mêmes* qui sont foyer et source de sens pour l'interprète qui les scrute et pour le philosophe qui les médite. Le *cogito* est donc bien ici, pour la deuxième fois, décentré hors de lui-même.

Mais cet excès de sens ne nous renvoie-t-il pas simplement aux ténèbres de nos pulsions refoulées ? Nous rencontrons ici le problème posé par le fait que les expressions symboliques de l'imagination prospective sont *les mêmes* que celles qui sont issues du fond archaïque de notre inconscient : « Progression et régression sont portées par les mêmes symboles, la symbolique est le lieu de l'identité entre progression et régression » (*Int.*, p. 474).

Cette identité ne signifie pas qu'un symbole renvoie dans certains cas aux pulsions inconscientes du désir alors que dans d'autres il serait l'expression d'une haute vérité ; c'est simultanément que le même symbole comporte cette double visée : ainsi, dans la tragédie de Sophocle, Œdipe est à la fois la figure du complexe qui porte son nom et celle de l'homme en quête de la vérité (voir *Int.*, p. 495 et suiv.). « C'est le symbole qui, par sa surdétermination, réalise l'identité concrète entre la progression des figures de l'esprit et la régression vers les signifiants-clés de l'inconscient » (*Int.*, p. 479).

Le symbole réalise ainsi l'« unité concrète » (*Int.*, p. 478-479) du langage de la vie du corps et de celui de la vie de l'esprit. Cette unité n'est pas analysable, ce qui signifie que, à la différence de l'allégorie, le symbole ne peut pas être traduit, car ce qu'il unit n'est pas objectivement coordonnable : l'unité du charnel et du spirituel dont il témoigne reste un paradoxe pour notre savoir objectif toujours dichotomique.

Si maintenant, de ce mixte qu'est le symbole, nous remontons à sa source, nous retrouvons l'idée que l'imagination mythico-poétique est située en ce lieu que nous avons reconnu être celui du désir et du *θυμός*, où le spirituel communique avec le vital et où peut-être le seul et même élan qui anime tout notre être ne s'est pas encore scindé en deux directions divergentes. C'est la présence de l'imagination en cet endroit qui en fait le lieu de naissance du langage. Et c'est aussi cela qui lui permet de s'emparer d'un fantasme de l'inconscient pour le « convertir en instrument de découverte et d'exploration » (*Int.*, p. 518). Par conséquent, si cette analyse est exacte, « la fameuse fonction de sublimation n'est pas un procédé supplémentaire, dont une économie du désir pourrait rendre compte. Ce n'est pas un mécanisme qu'on puisse mettre sur le même plan que les autres « destins » de pulsion, à côté du « renversement », du « retournement contre soi-même » et du « refoulement ». La sublimation, pourrait-on dire, c'est la fonction symbolique elle-même, en tant que coïncident en elle le dévoilement et le déguisement » (*Int.*, p. 479).

Ainsi, de même que *Le volontaire et l'involontaire* propose l'image d'une liberté incarnée, on peut dire que *De l'interprétation* en propose une de l'imagination incarnée, à la faveur de laquelle l'activité spirituelle la plus élevée communique avec l'énergie vitale la plus élémen-

taire. « C'est avec des désirs empêchés, déviés, convertis, que nous nourrissons nos symboles les moins charnels » (*Int.*, p. 479). « Les figures les plus novatrices que l'artiste, l'écrivain ou le penseur peuvent engendrer mobilisent des énergies anciennes, d'abord investies dans des figures archaïques ; mais en mobilisant ces figures, comparables à des symptômes oniriques ou névrotiques, le créateur révèle les possibles les moins révolus, les moins advenus, et les érige en symboles neufs de la douleur de la conscience de soi » (*Int.*, p. 501). Ricœur propose donc d'« interpréter le phénomène de culture comme le milieu objectif dans lequel se sédimente la grande entreprise de sublimation avec sa double valence de déguisement et de dévoilement » (*Int.*, p. 503). La culture, et ses synonymes « éducation » et « *Bildung* », « font fonction de seconde nature, parce qu'elles remodèlent la nature première ; en elles se réalise le mouvement magnifiquement décrit par Ravaisson à l'occasion de l'exemple limité de l'habitude ; c'est en même temps le retour de la liberté à la nature par la reprise du désir dans l'œuvre de culture. Par la surdétermination du symbole, cette œuvre est fortement suturée au monde de la vie [...] ; en mobilisant toutes nos enfances, tous nos archaïsmes, en s'incarnant dans l'onirique, le poétique garde l'existence culturelle de l'homme de n'être qu'un immense artifice, un futile « artefact », un Léviathan sans nature et contre nature » (*ibid.*).

4. LE SACRÉ, TROISIÈME SOURCE DE SENS

Aux deux dimensions du symbole étudiées jusqu'ici, nous devons maintenant en ajouter une troisième qui implique un décentrement du *cogito* autrement plus radical que les deux précédents.

Les symboles par lesquels l'homme dit son désir ou ses aspirations sont très souvent empruntés à la nature ; pour s'exprimer lui-même, l'homme recourt aux grandes réalités expressives du cosmos. Mais en retour, ces réalités ont toujours une signification plus riche que celle que l'homme projetait sur elles. « Homme libre, toujours tu chériras la mer ! » La mer est bien le symbole qui exprime l'aspiration de l'homme à la liberté ; mais elle dit en même temps beaucoup plus. Ainsi, quand l'homme fait parler la nature, celle-ci lui dit beaucoup plus que ce qu'il a voulu lui faire dire. Une nouvelle source de significations apparaît ainsi, qui est le cosmos lui-même.

Toutefois, cette signifiante du monde ne s'exprime que dans le langage de l'homme : « Lors même que ce sont des éléments de l'univers qui portent le symbole — Ciel, Terre, Eau, Vie, etc. — c'est la parole — parole de consécration, d'invocation, commentaire mythique — qui *dit* l'expressivité cosmique par la grâce du double sens des *mots* terre, ciel, eau, vie, etc. L'expressivité du monde vient au langage

par le symbole comme double sens » (*Int.*, p. 23-24). « Certes, le Psaume dit : « Les cieux racontent la gloire de Dieu » ; mais les cieux ne parlent pas ; ou plutôt ils parlent par le prophète, ils parlent par l'hymne, ils parlent par la liturgie ; il faut toujours une parole pour reprendre le monde et faire qu'il devienne hiérophanie » (*Int.*, p. 25).

Si l'imagination mythico-poétique peut ainsi, par son pouvoir symbolique, donner à la nature la parole qui lui manque, cela signifie qu'elle n'est pas seulement en nous le point de jonction de l'organique et du psychique, mais aussi le moyen par lequel nous communiquons, et communions, intimement avec l'ensemble du cosmos.

Mais dans ce surplus de signification que la nature lui renvoie comme en écho à sa propre parole mythique ou poétique, l'homme croit souvent reconnaître une manifestation du divin. Ricœur admet la validité de cette dimension sacrée du symbole religieux. C'est là chez lui un acte de foi clairement reconnu : « Je crois que l'être peut encore me parler » (*II/2*, p. 327). A la fois heideggerien et johannique, cet acte de foi est la « croyance que le langage qui porte les symboles est moins parlé par les hommes que parlé aux hommes, que les hommes sont nés au sein du langage, au milieu de la lumière du logos « qui éclaire tout homme venant au monde » (*Int.*, p. 38).

Ricœur avoue sans difficulté que cette croyance ne peut pas être absolument justifiée au niveau de la philosophie. « Notre méthode de pensée ne nous permet pas de résoudre dans le fond la question du symbolisme religieux » (*Int.*, p. 504). Mais il ne pense pas que cet acte de foi soit préjudiciable à la philosophie ; au contraire, il lui permet de progresser dans la compréhension de soi-même et ainsi, « en se comprenant mieux, le philosophe vérifie jusqu'à un certain point le pari de sa foi » (*II/2*, p. 287).

En admettant cette « inversion de la visée intentionnelle en kérygme, en manifestation et en proclamation » (*Int.*, p. 38), la conscience renonce absolument à sa prétention d'être l'unique origine du sens et elle se contente d'être simplement lieu d'accueil pour le sens. Elle réalise ainsi le grand décentrement de la seconde révolution copernicienne « qui déplace le centre de référence de la subjectivité à la Transcendance. Ce centre, je ne le suis pas et ne puis que l'invoquer et l'admirer dans ses chiffres qui sont ses signes épars » (*I*, p. 444). A ces termes empruntés à Jaspers, la fin de la *Symbolique du mal* substitue un langage plus heideggerien, mais l'idée reste la même : « Le Cogito doit encore découvrir que l'acte même par lequel il s'arrache à la totalité ne cesse de participer à l'être qui l'interpelle en chaque symbole » (*II/2*, p. 331).

Il faut noter ici encore que c'est dans un langage proféré par l'homme que cette interpellation retentit. L'imagination symbolique joue donc un rôle encore plus fondamental que ceux que nous lui

avons reconnus jusqu'à présent puisqu'elle nous met en communication avec cette source ultime, non seulement des significations, mais de l'être, qui est le logos divin.

5. L'UNITÉ MYSTÉRIEUSE DE L'ÊTRE

Parvenue à ce point extrême de son enquête sur les symboles, la réflexion peut se demander si cette sorte d'affinité que l'imagination semble avoir avec Dieu ne permet pas d'éclairer ses deux autres activités au service du désir et de l'esprit, et ainsi de sonder un peu le mystère de l'*unité* de l'être à la faveur de laquelle notre fonction symbolique doit de pouvoir jouer simultanément des rôles en apparence aussi opposés.

Nous avons examiné plus haut (§ 3, fin) l'union du désir et de l'esprit. Il reste donc à voir ici leurs relations avec le Sacré, et, pour commencer, l'union étroite du pouvoir de promotion de soi qu'est l'*esprit* avec les symboles de la Transcendance.

Ricœur voit dans le pouvoir auto-créateur de l'homme un pouvoir de répondre à l'appel que les symboles du sacré adressent à l'homme : « Les symboles du sacré désignent l'impact dans la culture d'une réalité que le mouvement de la culture ne contient pas ; ils parlent du Tout-Autre, du Tout-Autre que toute histoire ; de cette manière, ils exercent sur toute la suite des figures de la culture une attraction et un appel » (*Int.*, p. 508). « Ils sont la prophétie de la conscience ; ils manifestent la dépendance du soi à une racine absolue d'existence et de signification, à un eschaton, à un ultime vers lequel pointent les figures de l'esprit » (*Herméneutique et réflexion*, in *Archivio di filosofia*, Padoue, 1962, p. 34). Si l'homme est projet de soi, c'est pour pouvoir répondre à cet appel dont il n'a pas pris l'initiative lui-même. La liberté de l'homme n'est donc pas un commencement absolu, mais une liberté pour répondre. Nous retrouvons ici une idée chère à Thévenaz qui disait que la liberté de l'homme est une liberté responsable parce que répondante.

L'opposition de Ricœur à la conception sartrienne de la liberté montre bien le lien qui existe à ses yeux entre le pouvoir auto-créateur de l'homme et son statut de créature : « Le kérygme, c'est ce que l'homme accueille au cœur de son vouloir et qu'il ne peut pas « faire ». Ma conviction est que la réduction de ce « don » au « faire » humain marque en même temps la perte du pouvoir de se projeter. A cet égard, je récusé entièrement l'alternative sartrienne : si l'homme est créé, alors il n'est pas libre. Je crois qu'il est créé, dans son pouvoir de se projeter, par le don d'espérance inscrit en lui par un autre » (*Démystifier l'accusation*, discussion, in *Archivio...*, 1965, p. 75). Si l'espérance

est un *don*, on comprend que l'imagination qui est inséparable d'elle soit vraiment, au sens fort, une *grâce*, et qu'ainsi les symboles du Sacré puissent bien être aussi, en même temps et sans contradiction, des figures de l'esprit projetées par l'imagination symbolique de l'homme.

L'union du *désir* avec le Sacré, la sorte de connivence au fond de nous du divin et de l'animal, qui fait que les symboles religieux sont indivisiblement signes de Dieu, ou figures de l'esprit, et masques de nos désirs, va nous plonger dans les ténèbres épaisses de l'ontologie et de la théologie : par son être le plus primitif, par cette vie organique qui est le support de toute son existence, l'homme participe à la *puissance* de l'être.

L'être n'est pas pour Ricœur un en-soi pétrifié et inerte ; il faut le concevoir au contraire comme « affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister » (*Négativité et affirmation originaires*, in Ricœur, *Histoire et vérité*, 2^e éd., p. 332). De cette manière, le désir par lequel la vie s'affirme en nous serait, au même titre que l'effort de l'esprit par lequel nous promovons notre humanité, une manifestation de ce pouvoir créateur global à l'œuvre dans tout l'univers. Car le dernier mot de l'univers n'a pas encore été dit, tout le possible n'est pas encore devenu réel. Si donc le réel n'est pas le nécessaire absolu, l'imagination n'est pas forcément mystificatrice et l'espérance des choses imaginaires est permise. Contre Freud, Marx et Nietzsche, Ricœur maintient donc que la réalité n'est pas seulement « la nécessité offerte à ma résignation » mais aussi « la possibilité ouverte à la puissance d'aimer » (*Int.*, p. 528). Et les derniers mots de *De l'interprétation* opposent précisément à « la simple résignation à l'Ananké, l'amour de la Création » (*Int.*, p. 529).

Ricœur sait bien que la notion de « puissance naturelle » est exclue de la connaissance objective. Mais il pense qu'une réflexion sur l'action peut et doit la récupérer comme « catégorie pratique », et qu'une telle catégorie a une portée ontologique plus profonde que les catégories théoriques, s'il est vrai, comme nous l'avons brièvement indiqué plus haut (§ 2, fin), que la connaissance est seconde par rapport à l'effort d'affirmation de soi qui constitue notre existence (voir *Nature et liberté*, in *Existence et nature*, les Etudes philosophiques, PUF, 1962, p. 137). Cette notion de puissance naturelle ne peut donc pas figurer dans une ontologie spéculative de type traditionnel ; il n'est pas question pour Ricœur de constituer une sorte de « théologie naturelle du désir » pour expliquer l'unité des différentes formes de cette puissance (*Archivio...*, 1965, p. 75). « Cette puissance, je ne peux l'appréhender que dans une mythique de la création » (*Int.*, p. 529). Le mot création n'est pas ici un concept mais un « symbole rationnel » qui désigne l'unité, objecti-

vement inconcevable, qui peut « rassembler toutes les formes d'êtres par-delà tout savoir brisé » (I, p. 399). « Pour moi, le Sacré prend la place du savoir absolu, mais il n'en est pas pour autant le substitut ; sa signification demeure eschatologique et ne peut jamais être transformée en connaissance ou en gnose » (*Archivio...*, 1962, p. 33).

Cette « mythique de la création », que Ricœur appelle aussi « intelligence de la foi » (*Int.*, p. 507), « intelligence de l'espérance » (*ibid.*, p. 508) ou « intelligence du seuil » (*ibid.*, p. 506, 507, 508), travaille au moyen de « symboles rationnels » (*Int.*, p. 508) ou de « chiffres spéculatifs » (II/1, p. 13) qui sont les « catégories de l'espérance » (*Int.*, p. 507) et qui lui servent à penser les seuils que l'espérance franchit lorsqu'elle attend et imagine le rétablissement eschatologique de l'unité première de la création.

Quelle image, « à la fois symbolique et raisonnable » (*Int.*, p. 507), Ricœur propose-t-il de Dieu ?

A la fin de *La symbolique du mal*, nous trouvons la figure contradictoire d'un Dieu qui est à la fois le Dieu juste et miséricordieux de la tradition biblique et le Dieu méchant de la tragédie grecque. La raison de cette ambiguïté réside dans le fait que le mal ne peut pas être compris totalement et uniquement à partir de la liberté humaine. Il ne relève donc pas tout entier de l'homme, mais aussi du monde. C'est cette fatalité tragique du mal qui fait que la figure du Dieu méchant ne peut jamais disparaître tout à fait. « Parce que la théologie tragique est toujours possible, quoique indicible, Dieu est *Deus absconditus* » (II/2, p. 299).

De même, à la fin de *De l'interprétation*, à propos de l'opposition freudienne des instincts de vie et des instincts de mort, nous retrouvons l'expression de cette même ambiguïté paradoxale de Dieu : « En opposant Eros à la mort, Freud retrouvait un certain fond mythique, véhiculé par la tradition du romantisme allemand ; à travers celui-ci, il a su remonter à Platon et à Empédocle et appeler Eros « la puissance qui fait tenir toutes choses ensemble ». Mais il n'a, à aucun moment, soupçonné que cette mythique d'Eros pourrait concerner une épigénèse du sentiment religieux, ni que Eros pourrait être un autre nom du Dieu johannique [...] Freud me paraît exclure sans raison, je veux dire sans raison psychanalytique, la possibilité que la foi soit une participation à la source d'Eros et qu'ainsi elle concerne, non la consolation de l'enfant en nous, mais la puissance d'aimer, que la foi vise à rendre adulte cette puissance, face à la haine en nous et hors de nous — face à la mort. Or, ce qui seul peut échapper à la critique de Freud, c'est la foi comme kérygme de l'amour : « Dieu a tant aimé le monde... » ; mais sa critique peut m'aider en retour à discerner ce qu'exclut ce kérygme de l'amour : une christologie pénale et un Dieu moral — et ce qu'il implique : une certaine

coïncidence du Dieu tragique de Job et du Dieu lyrique de Jean » (*Int.*, p. 514-515).

Enfin, Ricœur rapproche le Dieu de Kierkegaard, dont l'amour se situe au-delà de toute morale, et le *Deus sive natura* de Spinoza : « Nous avons atteint ici un point qui paraît indépassable ; ce n'est pas un point de repos, mais de tension ; car il n'apparaît pas encore comment pourraient coïncider la « personnalité » du Dieu qui pardonne et l'« impersonnalité » du *Deus sive natura*. Je dis seulement que les deux manières de suspendre l'éthique, celle de Kierkegaard et celle de Spinoza, peuvent être la même [...] comme l'atteste la dialectique de « Dieu » et de la « Déité » sous-jacente à toute la théologie occidentale ; mais je ne sais pas leur identité » (*Int.*, p. 527).

Ces textes, qui sont comme des jalons pour une recherche future, traduisent bien l'embarras de Ricœur devant des paradoxes qu'il ne voit pas encore très bien comment insérer dans son discours philosophique. Mais une chose est certaine pour lui : de même que la signification du mal et du péché ne peut être reconnue que rétrospectivement, « après coup », à partir de la justification (II/2, p. 141-144), et que ce qui peut rendre compte de la situation de l'homme, « c'est une histoire, non une logique, et une histoire qu'il faut sans cesse déchiffrer sous le signe d'une promesse, d'une bonne nouvelle » (*Int.*, p. 507), de même, des deux figures de Dieu, celle que nous pouvons aimer est sans aucun doute plus révélatrice de Dieu lui-même, quel qu'il soit, que celle devant laquelle nous ne pouvons que nous résigner.

PIERRE JAVET.

DISCUSSION DE L'EXPOSÉ DE M. PIERRE JAVET

RÉSUMÉ DE L'EXPOSÉ

La tâche que Paul Ricœur assigne à sa « réflexion concrète » est de comprendre l'enracinement de la conscience dans la *vie biologique*, son appartenance au mouvement historique de la *culture*, sa participation à *l'être* du monde et son ouverture à la *Transcendance*. La reconnaissance de cette quadruple référence du « cogito » à des réalités qui lui sont extérieures le dépouille de son privilège de source exclusive des significations et fait éclater les limites étroites dans lesquelles une philosophie de la conscience risque de s'enfermer.

S'inspirant librement des exemples kantien et hégélien, la réflexion de Ricœur porte sur les *objets* que le sujet se donne.

Dans le cadre d'une réflexion sur le mal, ces objets sont les symboles et les mythes religieux où s'exprime la conscience coupable. Comment le philosophe peut-il comprendre le sujet en s'appuyant sur des objets aussi contestés ? Car à des interprétations soucieuses de respecter et de promouvoir le sens porté par

ces symboles (exégèse biblique, phénoménologie de la religion) s'opposent d'autres interprétations qui se veulent démystificatrices (Marx, Nietzsche, Freud). Dans son traité *De l'Interprétation* (1965), Ricœur propose une synthèse dialectique de ces deux types d'interprétation fondée sur le caractère synthétique du symbole. La réflexion sur le symbole est ainsi conduite à reconnaître dans le sujet lui-même une fonction synthétique créatrice de symboles, l'imagination mythico-poétique, dans laquelle précisément se réalise l'*unité* des quatre racines de la conscience.

En plaçant ainsi cette imagination au cœur du sujet, Ricœur propose une anthropologie et une ontologie où l'homme apparaît à la fois comme affirmation de soi, comme effort créateur de soi, et comme pouvoir d'accueil à l'égard de l'Être qui se donne à lui et lui communique sa puissance d'exister. — Mais quelle est l'intelligibilité de cette ontologie métaproblématique et symbolique, qui n'est pas savoir absolu, mais « intelligence de l'espérance », pour laquelle l'Eros freudien tend à s'identifier paradoxalement à l'Eros platonicien et à l'Agapè johannique ?

PIERRE JAVET.

M^{me} ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND : Sur le plan de la réalité concrète, les contraires composent entre eux, mais il me semble que sur le plan de la métaphysique, il y a option nécessaire. Dès lors, comment M. Ricœur peut-il accueillir, en même temps, le naturalisme spinoziste et une philosophie de la transcendance divine sans encourir le reproche d'éclectisme ?

MARCEL DESCHOUX : Il importe de distinguer entre la complexité d'une description attentive aux aspects multiples du réel (et que M. Ricœur conduit avec un grand talent) et l'incertitude d'une perspective philosophique qui semble éluder les oppositions fondamentales. Le contraire de ce qui est valeur ne peut être que non-valeur. On peut certes demeurer dans le doute sur ce qu'est, par exemple, la justice. Mais on ne saurait douter qu'elle ne soit radicalement autre que l'injustice. Aussi résiste-t-on quand la méditation des symboles conduit M. Ricœur à étendre à Dieu même cette disgrâce d'impureté et d'ambivalence qui ne caractérise que trop la condition des hommes. Plus généralement, l'« ambiguïté » — nom noble de l'éclectisme — ne recouvrirait-elle pas, dans la philosophie contemporaine, un certain recul devant les options proprement philosophiques ?

PIERRE JAVET : Ce qui m'impressionne chez Ricœur, c'est sa manière de ne rien exclure *a priori*, mais au contraire de se laisser instruire par les positions en apparence les plus contradictoires de la tradition philosophique ou des sciences humaines contemporaines, dans le but de comprendre le plus de choses possibles. Mais je ne crois pas qu'il soit juste de l'accuser d'éclectisme, car sa méthode consiste à poser aux auteurs dont il s'inspire des questions précises qui relèvent d'une problématique cohérente qui lui est propre. Ainsi, les pensées auxquelles il se réfère ne sont pas pour lui des systèmes de vérités plus ou moins inconciliables, mais des témoignages différents d'une certaine vérité qu'il cherche à mettre au jour en *interprétant* ces pensées dans le cadre de la sienne (d'où, p. ex., les hauts cris de certains freudiens devant son interprétation de Freud !) Ainsi, pour répondre à M^{me} Virieux, ce n'est pas Spinoza et Kierkegaard *comme tels* qui cohabitent en Ricœur, mais les deux vérités complémentaires qu'il a cru pouvoir en tirer. Au reste, depuis le temps où Platon et Aristote parlaient de leurs prédécesseurs, les vrais philosophes ont-ils jamais fait autrement ?

J'ai conscience de ne pas répondre *sur le fond* à M^{me} Virieux. J'en suis incapable puisque Ricœur lui-même avoue ignorer encore cette coïncidence de Kierkegaard avec Spinoza. Néanmoins, nous avons déjà un exemple d'un rapprochement analogue et guère moins paradoxal dans la belle *dialectique* de l'archéologie et de la téléologie qui permet de retrouver Freud dans Hegel et Hegel dans Freud (*Int.*, p. 444-475) ; j'en tire ces deux phrases significatives : « Je crois trop que toutes les grandes philosophies contiennent les mêmes choses, mais dans un ordre différent, pour nourrir la sotte idée de les mettre bout à bout dans un éclectisme aussi paresseux que monstrueux. » « A l'éclectisme, il faut toujours préférer la dialectique qui tire plus d'instruction de l'opposition que d'un ravaudage issu d'un empirisme sans principes » (p. 446 et p. 447, note).

Je répondrai de plus à M. Deschoux que l'impureté et l'ambivalence qui le choquent dans le Dieu de Ricœur ne caractérisent pas Dieu lui-même, qui est Tout-Autre, mais la *représentation* que le philosophe — qui est homme — peut s'en faire. Pourquoi n'y aurait-il pas, dans un langage symbolique, une théologie paradoxale comme il y a, dans le langage conceptuel, une théologie négative ?

GABRIEL WIDMER : Il n'y a pas d'éclectisme chez Ricœur, mais une volonté réfléchie d'éviter le fidéisme et d'autre part le rationalisme, et de discerner l'articulation de la foi et de la raison aux différents niveaux de la conscience. Ricœur est conduit à refuser toute connaissance de Dieu qui irait de soi grâce à une foi surnaturelle ou à une raison divinisée, et qui prétendrait faire l'économie du déchiffrement des « symboles ». Ricœur ne cherche donc pas un compromis entre G. Marcel, K. Jaspers, Husserl et Heidegger ; il les considère comme des « interprètes » du pré-réfléchi auquel doit revenir le philosophe, s'il ne veut pas retomber dans les ornières du fidéisme et du rationalisme. Faisant œuvre d'interprète, il explore le « déjà là » à l'aide d'une raison heuristique soucieuse d'examiner et de surmonter l'écart entre ce donné et son sens. Chercher des raccords, des corrélations (aussi entre les diverses lectures des philosophes d'une même réalité) est-ce encore de l'éclectisme ?

RENÉ SCHAEERER : Dans la conclusion d'une conférence prononcée à Neuchâtel il y a de nombreuses années, Paul Ricœur avait proposé « un art chrétien des choix profanes ». Ce qui me frappe maintenant dans les thèses qui viennent de nous être si agréablement et si justement présentées, c'est un prolongement de cette belle formule. A partir d'un centre qu'elle ne cesse d'approfondir, la pensée de Ricœur s'efforce de rayonner sur la totalité des possibles. J'ai entendu formuler, à ce propos, le reproche d'éclectisme. Je le crois injuste. Car l'ouverture et l'accueil se fondent ici sur un constant souci de cohérence.

PIERRE JAVET : Je suis heureux de constater que les jugements de MM. Widmer et Schaerer rejoignent le mien.

MARC CHAPIRO : Sur quoi Ricœur fonde-t-il la réalité du symbole, lequel, produit de l'esprit humain, semble forcément intérieur au « moi » ?

RENÉ SCHAEERER : Je me pose la même question. Ricœur entend briser le cercle du solipsisme pour atteindre au réel par l'intermédiaire du symbole. Ce réel, le rejoint-il vraiment ? Ne demeure-t-il pas enfermé dans le cercle symbolique ? Et l'ontologie à laquelle il aboutit en fin de compte n'est-elle pas une ontologie du mythico-poétique plus qu'une ontologie du réel ? Qu'en pense M. Javet ?

PIERRE JAVET : Y a-t-il un « intérieur » de la conscience pour un disciple de Husserl ? Le problème n'est pas de savoir si la conscience *humaine* est solipsiste ou si elle communique avec le réel (question de l'idéalisme), mais de savoir quelle méthode utiliser pour que la réflexion *philosophique* ne coupe pas les liens indubitables qui existent entre la pensée et l'être : Comment égaler la réflexion aux dimensions réelles de la conscience ? (Je reviens ainsi à ce que M. Widmer disait tout à l'heure à propos du retour au préréfléchi.) Réponse de Ricœur : par l'interprétation de l'épaisseur sémantique des symboles qui témoigne de cette soudure de la conscience au réel. Le symbole enseigne qu'à la *Sinngebung* husserlienne il faut ajouter une *Sinnaufnahme* (si j'ose dire) et que le Cogito vit ainsi d'« échanges ». Cette reconnaissance de la condition réelle de la conscience oblige le philosophe réflexif à un remaniement de sa méthode : « Une philosophie *instruite par les symboles* a pour tâche une transformation qualitative de la conscience réflexive [...]. La tâche du philosophe *guidé par le symbole* serait de rompre l'enclume enchantée de la conscience de soi, de briser le privilège de la réflexion » (II/2, p. 331, souligné par moi). D'autre part, si comme le pense Ricœur l'être est avant tout « puissance de faire exister », c'est-à-dire *poiésis*, une ontologie du mythico-poétique est aussi en même temps une ontologie du réel.

GABRIEL WIDMER : Pour comprendre la conception du symbole selon Ricœur, il faut critiquer, me semble-t-il, la *soi-disante* opposition kantienne entre le noumène et le phénomène, et concevoir l'univers symbolique comme différent de celui du « Wissen » et celui des « Vorstellungen ». Je rappelle cette définition que j'ai sous les yeux : « Le symbolisme n'est ... une dimension psychique, cosmique ou poétique que dans l'élément du langage. C'est pourquoi le symbole ne saurait être défini par autre chose qu'une structure du langage, celle que j'ai appelée la puissance du double sens, je veux dire, ce pouvoir du langage de dire autre chose que ce qu'il dit, mais de le dire toujours indirectement, en prenant appui sur le sensible vers l'intelligible, sur le naturel vers l'existential, sur le mondain vers l'ontologique, sur ce qui est déjà là vers ce qui naît et vient » (*Le symbole et le mythe*, in *Bulletin du Centre protestant d'Etudes*, oct. 1963, p. 14-15). La connaissance du symbolisme requiert une manière de penser, une méthode qui lui soit conforme ; c'est l'herméneutique dont l'application se déroule à l'intérieur de deux pôles, la foi et la compréhension (je crois pour comprendre et je comprends pour croire), en dehors desquels il ne peut y avoir ni sens, ni recherche de sens. Mais peut-on alors adresser une critique valable à P. Ricœur si l'on se tient, comme nous le faisons présentement, en dehors de ce cercle et à l'extérieur de l'univers des symboles ? Ne sommes-nous pas renvoyés à un prékantisme, dont Ricœur s'est délibérément dégagé ?

M^{me} ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND : Quelle est la signification à donner au terme de symbole ? J'avais toujours cru que le symbole était le signe qui manifestait une réalité absente et existant en dehors de ce symbole. Si, comme le dit M. Widmer, la réalité est dans le symbole, je ne comprends plus et je serais heureuse d'être éclairée...

M^{me} N. ROSSIER-CHODAT : En tant que psychologue, j'essaie de décrire l'apparition du symbole chez l'enfant.

Le petit enfant crée très tôt un lien avec sa mère qui représente « les autres ». Grâce à ce dialogue préverbal, l'enfant ressent peu à peu la réalité et la constance de sa personne et la réalité et la constance de la personne de sa mère.

Ce dialogue est troublé par des interruptions, des absences de l'objet aimé, des frustrations de toutes sortes. L'enfant qui a déjà suffisamment intériorisé son sentiment de constance personnelle peut alors combler les lacunes dues à l'absence (de sa mère) au moyen d'hallucinations, de représentations mentales, d'objets symboliques puis de mots tels que « maman ».

Ainsi commence la possibilité de nier l'absence, d'imaginer et de penser.

J'insiste sur le fait que le symbole ne relie pas seulement une réalité et un sujet qui tend vers elle, mais qu'il s'inscrit dans la dialectique d'une présence et d'une absence.

P.-F. DE QUERVAIN : Selon le pasteur Widmer, dans l'œuvre de Ricœur la réalité paraît se situer dans les symboles et pas au-delà des symboles. Cependant, nous venons d'entendre que l'expérience psychothérapeutique avec les enfants met en doute cette thèse : si le dialogue s'établit, les symboles s'estompent. J'ai l'impression que d'un autre côté, d'un point de vue théologique, on pourrait formuler une pareille réserve : il n'y a pas de réalité au-delà des symboles, tant qu'il n'y a pas de dialogue entre Dieu et l'homme.

Il serait à savoir si Ricœur reste vraiment fidèle à la thèse citée, tout en parlant du Tout-Autre. Ou cette thèse serait-elle le reflet que dans notre époque, pour tout le monde, le dialogue entre Dieu et l'homme est devenu un « problème » ?

PIERRE JAVET : Je remercie M^{me} Rossier pour son intervention très éclairante dont la conclusion me semble répondre mieux que je n'aurais su faire aux questions de M^{me} Virieux et de M. de Quervain. J'ajouterai seulement que quand il s'agit de parler de Dieu, ou quand il s'agit pour Dieu de parler, le seul langage possible est symbolique justement en raison de cette dialectique de présence et d'absence propre au symbole, car la présence divine est elle-même, si l'on peut dire, dialectique de présence et d'absence ; à ce titre, Dieu est présent-absent *dans* les symboles qui le manifestent ; ou encore : ils le manifestent à l'« horizon » de la pensée humaine : « L'horizon est la métaphore de ce qui s'approche sans jamais devenir objet possédé » (*Int.*, p. 505).

R.P. GEORGES M. M. COTTIER : L'exposé très riche que nous venons d'entendre suggère une série de questions qui concernent soit le caractère organique de la pensée de Ricœur, soit des points particuliers.

1. Ricœur, dans la ligne de Nabert, entend se rattacher à la philosophie de la réflexion, dont l'exigence première est une exigence d'immanence. Mais il constate que le discours immanent est mis en échec, trouve une limite, avec la symbolique du mal (qui est, notons-le en passant, privilégiée). Pourquoi Ricœur parle-t-il simplement d'une limite, et non pas, comme on l'attendrait, d'une contestation globale, d'un échec du discours philosophique comme tel ? Le discours immanent n'a-t-il pas nécessairement une visée totalitaire ? Ne tend-il pas à être un savoir absolu de la totalité ? Son impuissance à intégrer le mal dans son explication ne signifie-t-il pas dès lors sa mise en question radicale ?

2. Peut-on confronter Freud et la phénoménologie, pour autant que le premier, par son explication génétique, opère une réduction radicale, tandis que la seconde laisse en suspens les questions qui se posent au niveau le plus fondamental ? Cette question en implique une autre : l'interprétation que Ricœur donne de Freud, p. 158 (la psychanalyse ne donne pas une problématique de l'originnaire) est-elle exacte ?

3. Une question analogue se pose au sujet de l'articulation de l'emprunt hégélien à la philosophie de Ricœur. Dans l'*opus* hégélien, déjà la *Phénoméno-*

logie de l'Esprit, en tant qu'elle est polarisée par le *savoir absolu*, se situe au niveau du radical. Chez Hegel, la philosophie de la culture conduit nécessairement à la métaphysique.

4. Comment entendre l'explication de l'ambivalence du symbole, telle qu'elle est affirmée à propos du symbole d'Œdipe ? Est-ce dans la structure du symbole lui-même que sont contenues nécessairement et exclusivement les deux interprétations proposées ? Ou avons-nous là deux traitements herméneutiques d'un même symbole, fournis par l'histoire de la culture, dont la nature et le nombre par conséquent se rattachent à ce symbole d'une manière contingente ? Cette question pose celle, plus radicale, du lien, intrinsèque ou non, entre imagination et raison.

5. La conception de la foi chez Ricœur serait à clarifier : le langage qui parle les symboles est parlé aux hommes, *mais par qui* ? S'agit-il de la foi réponse à la parole de Dieu ou d'une foi philosophique au sens de Jaspers ou encore d'une foi qui englobe indistinctement l'une et l'autre ?

PIERRE JAVET : 1. Je ne peux mieux faire que de renvoyer le P. Cottier, non seulement au passage que je citais tout à l'heure à M. Schaerer sur la nécessaire « transformation qualitative de la conscience réflexive », mais surtout aux pages 504 et suiv. de *De l'interprétation* où Ricœur traite exactement dans les mêmes termes les mêmes questions que celles que le P. Cottier me pose ici.

2. Commençons par la fin : la réponse à la question concernant la page 158 est solidaire du jugement qu'on porte sur l'interprétation (non freudienne, Ricœur l'avoue p. 479-480) que Ricœur donne de la *sublimation* (p. 467-475) : à ses yeux, la question de la sublimation reste chez Freud une question non résolue car Freud n'a pas réussi à résoudre le problème de l'origine de l'évaluation ; contrairement au refus freudien d'un « fondement éthique inhérent à la position de l'ego », « il faut se donner la relation initiale du désir à une source de valorisation extérieure au champ énergétique pour que le désir entre en culture [...] Il faut admettre une estime originaire de soi-même, une *Selbstachtung* primitive » (p. 472, 475). (On voit ici combien le P. Cottier a eu raison de rappeler tout à l'heure la dette de Ricœur à l'égard de Nabert.) Par conséquent, pour Ricœur qui ne pense pas que la réduction freudienne soit vraiment radicale (c'est-à-dire d'une radicalité philosophique) la confrontation que le P. Cottier met en question me semble légitime (voir aussi p. 380 et suiv.).

3. Ce qui fait la difficulté du raccord entre la phénoménologie de l'Esprit et la philosophie du symbole de Ricœur, ce n'est pas que l'une soit moins radicale que l'autre, mais c'est que l'une débouche sur le savoir absolu du Même par lui-même, alors que l'autre ouvre sur la foi au Tout-Autre. Il y a donc « rupture » de l'une à l'autre, « la phénoménologie du sacré ne prolonge pas une phénoménologie de l'esprit » (*Int.*, p. 505).

4. L'exemple d'Œdipe illustre la dialectique de l'archéologie et de la téléologie. Ces deux dimensions appartiennent *nécessairement* au symbole. Mais cela ne veut pas dire nécessairement qu'elles n'auraient peut-être pas pu être mises en lumière par un couple d'interprétations autres que celles de Freud et de Ricœur (p. ex. une interprétation réductrice de style marxiste opposée à une interprétation prospective encore à venir, puisque pour Ricœur les grands symboles sont toujours disponibles pour de nouvelles interprétations). — Je croirais volontiers comme le P. Cottier que si — dans le fond, sinon dans leurs modalités d'exécution — les deux interprétations opposées sont contenues nécessairement dans le symbole, cela implique un lien intrinsèque entre imagination et raison,

une raison du reste moins législatrice qu'heuristique, pour reprendre le terme employé tout à l'heure par M. Widmer (cf. l'influence de Bachelard sur Ricœur).

5. Il semble que la question soit vite tranchée : « Je reste fidèle à la position du problème théologique par Karl Barth » (p. 504). Mais des doutes surgissent aussitôt après lorsqu'on voit Ricœur proposer d'ajouter à l'exégèse kérygmatique de Barth une « phénoménologie du sacré au sens de van der Leeuw et d'Eliade » (p. 505). Dieu parle-t-il aussi bien dans l'*Orestie* que dans l'Évangile ? Certes, pour Ricœur, il y a une très nette prévalence du témoignage biblique sur tout autre, mais sans exclusion. Il n'y aurait du reste rien d'étonnant à ce qu'une incertitude, ou ambiguïté quant à la foi, réponde chez lui à son incertitude quant à Dieu lui-même.

J.-CLAUDE PIGUET : Si interpréter signifie « déchiffrer un sens que la conscience n'a pas constitué », et si l'interprétation philosophique est compréhension des symboles, je demande quel est le rapport entre le *sens* que ne constitue pas la conscience et le *symbole* qui s'identifie à l'interprétation donnée par la conscience d'un sens qu'elle n'a pas constitué.

En d'autres termes, quel est l'objet propre de la philosophie pour Ricœur ? Si c'est le sens, comment la conscience philosophique peut-elle l'appréhender, si elle ne l'a pas constitué ; et si elle le constitue sous forme de symbole par l'interprétation, la philosophie de Ricœur ne devient-elle pas une philosophie de la conscience, ce que justement il refuse !

2. Ricœur *aboutit* au langage comme *réponse* à une *écoute* préalable de la parole, du logos. C'est là du reste un aspect heideggerien de la pensée de Ricœur.

Mais cette position est méthodologiquement intenable. Si l'on *aboutit* au langage comme réponse de l'homme à une interpellation, c'est que, pour aboutir là, il a fallu commencer, et commencer dans le langage. C'est donc le langage de l'homme qui a parlé le premier, non pas le logos.

Méthodologiquement, il faut à mon avis non pas aboutir à, mais partir du logos comme écoute, et de là se demander à quelles conditions (selon quelle méthode) l'homme peut répondre, dans son langage.

3. Si Dieu ne peut être présent que dans et par des formes symboliques, je demande pourquoi Jésus-Christ a dû naître réellement, et mourir réellement. Ou la mort de l'homme, ou la naissance d'un homme, ne seraient-elles que des symboles ?...

PIERRE JAVET : I. J.-Claude Piguet me pardonnera si je rectifie un peu la perspective de sa question qui n'est pas formulée exactement comme il faudrait pour correspondre à la pensée de Ricœur. Celui-ci croit fermement qu'activité et passivité, spontanéité et réceptivité sont inséparablement unies en l'homme : c'est le sens de l'expression de *réciprocité* du volontaire et de l'involontaire. Ce qui est vrai de la volonté l'est de la conscience à tous ses niveaux : par l'imagination symbolique, la *pensée mythique* ou *poétique recueille* un sens antérieur à elle, mais comme ce sens est en quelque sorte informe parce qu'informulé, il est vrai aussi qu'elle le *forme* en l'exprimant dans ses symboles ; ce sens condensé dans des symboles qu'elle n'a pas créés, l'*intelligence philosophique* à son tour peut le *recueillir* et l'*enrichir* par son interprétation novatrice de sens (cf. II/2, p. 324-326). C'est cette dialectique de réceptivité et d'activité qui fait de la philosophie de Ricœur autre chose qu'une philosophie de la conscience.

2. La critique de J.-Claude Piguet me semble être une objection de principe contre toute la philosophie réflexive, pour laquelle ce qui est premier dans

l'ordre de l'être ne l'est jamais dans l'ordre de la méthode. (Sur la question du point de départ, voir II/1, p. 24-25 ; II/2, p. 26 et suiv., p. 324-325, p. 332.)

3. Cette objection rejoint la cinquième question du P. Cottier. Peut-être faut-il faire chez Ricœur, avec toutes les difficultés que cela suppose, la distinction entre le philosophe et le chrétien, la compréhension du premier étant largement déficitaire par rapport à la foi du second : « Ce que la théologie ordonne au foyer christologique du témoignage, la philosophie de la religion l'ordonne au désir d'être de l'homme [...] Pour le philosophe, le Christ est le schème de l'espérance ; il ressortit à une imagination mythico-poétique, qui concerne l'achèvement du désir d'être. Cela ne suffit pas au théologien [...] Mais cela suffit au philosophe, qui a maintenant de quoi élaborer une conception kérygmatique de l'éthique qui ne soit plus, dans son principe, une sacralisation de l'interdiction » (*Démythiser l'accusation*, in *Archivio...*, 1965, p. 57 et 59). (Ces lignes doivent être lues avec prudence, car Ricœur n'en a pas repris les expressions les plus étonnantes dans les passages parallèles de *De l'interprétation*.) — D'autre part, on peut penser que la naissance et la mort de Jésus-Christ ont dû être réelles pour être vraiment symboliques de ce dont elles devaient témoigner. Quant à sa résurrection ?...

CHARLES GAGNEBIN : L'exposé très dense de P. Javet nous a montré comment Paul Ricœur, partant d'un savoir brisé et des paradoxes consécutifs à cet émiettement, s'efforce de dépasser les dualités qui en surgissent par l'étude des mixtes et surtout, parmi eux, des symboles connus par l'imagination mythico-poétique. Sur ce, je voudrais greffer deux questions : pris objectivement, le symbole issu de l'inspiration religieuse est un mixte certes, mais n'y a-t-il pas divers *types de symboles* à distinguer ? Distinguer, par exemple, la métaphore et l'analogie de proportionnalité propre ? — Et pour saisir le véritable sens des symboles religieux, n'est-il pas nécessaire de *purifier* l'imagination *subjective* où se mêlent non seulement l'intelligible et le sensible, mais encore le pur et l'impur (sans que le sensible soit assimilé à l'impur) ? Cette purification de l'imagination subjective ne nous conduit-elle pas à récuser une expression aussi ambiguë que celle de « l'ambiguïté paradoxale de Dieu » ? Source de pure lumière, Dieu serait-il ambigu de quelque manière que ce soit ?

PIERRE JAVET : Ricœur ne dirait pas qu'il y a divers types de symboles à distinguer ; il dit qu'il faut distinguer le symbole des autres modes d'expression figurée (analogie, allégorie, etc.). Le trait distinctif du symbole, c'est l'inhérence indéfectible du sens second dans le sens premier. « L'analogie qui peut exister entre le sens second et le sens premier n'est pas un rapport que je puisse porter sous le regard et regarder du dehors. » « C'est en vivant dans le sens premier que je suis entraîné par lui au-delà de lui-même : le sens symbolique est constitué dans et par le sens littéral. » Ricœur cite Blondel : « Les analogies se fondent moins sur des ressemblances notionnelles (*similitudines*) que sur une stimulation intérieure, sur une sollicitation assimilatrice (*intentio ad assimilationem*) » (voir II/2, p. 22 et *Int.*, p. 25-26).

La deuxième question revient en partie à l'objection de M. Deschoux. Sur le plan *éthique*, il va sans dire que Ricœur réclame cette purification (il préférerait, je pense, parler d'épuration) : c'est précisément à cela que lui servent les herméneutiques démystificatrices. Mais sur le plan *théorique*, force lui est bien de constater l'« impureté » insurmontable de la conscience, toujours décentrée hors d'elle-même.