

**L'UNITÉ DU VOLONTAIRE ET DE L'INVOLONTAIRE COMME
IDÉE- LIMITE**

M. P. RICŒUR, *Maître de Conférences à la Faculté des Lettres de Strasbourg, a présenté à la Société les arguments suivants :*

Le volontaire et l'involontaire ne se comprennent que dans leur réciprocité : peut-on renouveler le problème classique des rapports entre la « liberté » et la « nature » en prenant pour fil conducteur l'étude de cette réciprocité ? On va parcourir les divers moments de cette dialectique concrète pour y montrer le progrès d'une « médiation pratique » entre la « liberté » et la « nature ».

1. Nous pensons comme *deux* la « liberté » et la « nature » en raison du double mouvement par lequel, d'une part, le *Cogito* se sépare réflexivement, et par lequel, d'autre part, la pensée objectivante repousse l'involontaire parmi les choses. La compréhension du volontaire et de l'involontaire l'un par l'autre est une lutte contre ce double mouvement.
2. Les trois aspects du volontaire que la description fait apparaître comme complémentaires — décider, mouvoir, consentir — se présentent dans un *ordre progressif* si on les considère du point de vue de la « médiation pratique » :

a. Dans la décision, le moment proprement réflexif (je *me* décide) se comprend à partir du moment intentionnel (je décide *de*), tourné vers un projet, et enveloppe un moment réceptif (je décide *parce que...*), tourné vers des motifs ;

b. A son tour, l'agir effectif « remplit » l'intention « vide » du projet et se termine aux choses mêmes, « à travers » le corps ; le moment réflexif de l'effort se comprend comme la complication d'une motion qui a commencé de se déployer dans la spontanéité corporelle ;

c. La « médiation pratique » exige, pour être achevée, que je consente à cela que je ne puis changer : caractère, inconscient, être-en-vie ; par le consentement à la nécessité serait surmonté le refus de la condition humaine inhérent au moment réflexif de la conscience : à son vœu de totalité, de transparence à soi, d'être-par-soi.

3. Parallèlement à cette récupération des aspects non-réflexifs du volontaire, il importe de retrouver les aspects non-objectivés de l'involontaire :

a. *Mon* corps est une première fois involontaire en tant qu'il figure des motifs- dans des *affects* ;

b. Mon corps est une deuxième fois involontaire en tant qu'il est *organe* de l'agir : le corps « traversé » par l'agir est une totalité de pouvoirs non-réfléchis pour un vouloir éventuel ;

c. Il est possible de retrouver l'indice de première personne du corps propre lorsqu'il n'est plus seulement corps motivant et pouvoir-faire, mais nécessité : mon caractère est la manière finie de ma liberté, mon inconscient sa matière indéfinie, mon être-en-vie le fondement qu'elle ne fonde pas, c'est-à-dire sa contingence.

4. L'unité de l'homme reste pourtant une limite hors d'atteinte :

a. Le moment d'attention à des valeurs et le moment de surgissement du choix ne sont jamais unifiés : la synthèse de la légitimité et de l'invention reste une idée-limite ;

b. La motion volontaire tend à se « réfléchir » comme effort quand le corps s'oppose comme résistance : la synthèse de la volonté gracieuse et du corps docile est une idée-limite.

c. La souffrance sous toutes ses formes fait du consentement une limite jamais atteinte.

Conclusion. — Que la tâche de la philosophie de la volonté est de transposer le « dualisme d'entendement » en « dualité dramatique » du volontaire et de l'involontaire, sous l'idée régulatrice d'une *liberté seulement humaine*, c'est-à-dire d'une liberté non créatrice, mais motivée, accomplie et située par son corps.

COMPTE RENDU DE LA SÉANCE

La séance est ouverte à 16 h. 30 sous la présidence de M. Emile Bréhier.

M. Bréhier. — La séance est ouverte.

Je n'ai pas à vous présenter M. Ricœur que vous connaissez tous. Nous lui avons une particulière gratitude pour la traduction qu'il vient de faire de *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie* de Husserl, livre qui n'est pas facile à comprendre et certainement ceux qui savent moins bien l'allemand que leur langue lui seront très reconnaissants : il les aidera beaucoup à comprendre ce livre confus, compact, et en même temps si plein de choses.

Mais je ne veux pas retarder le moment de lui donner la parole pour traiter cette question :

« L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite ».

M. Ricœur. — Monsieur le Président, Mesdames, Messieurs, les thèses que j'ai l'honneur de développer devant la *Société Française de Philosophie* ont pour but de porter au jour les intentions proprement philosophiques d'une phénoménologie du volontaire et de l'involontaire. Dans la conduite du travail de description et de compréhension, ces intentions restent implicites, comme le fond pour la figure ; certes, la phénoménologie doit s'efforcer d'être « sans présupposition , d'être philosophiquement « neutre » ; mais ce vœu ne peut être loyalement observé que si la philosophie implicite du phénoménologue est à un certain moment « thématisée » ; et la façon de la thématiser par rapport à sa recherche phénoménologique est, au moins provisoirement, de la réduire à des intentions de recherche ou, pour parler comme Kant, à des idées régulatrices qui proposent à chaque instant d'unifier l'objet de la recherche.

Dans le cas particulier de la phénoménologie de la volonté, il me semble que l'étude des articulations entre les moments volontaires et involontaires de la conscience est sans cesse orientée par l'idéal de l'unité de la personne humaine. Il est très frappant que ce soit précisément les grands dualismes de l'histoire qui aient donné le plus de prix à cette unité, comme si le dualisme était l'épreuve philosophique à traverser pour conquérir le sens véritable de l'unité. Ainsi le dualisme ascétique de Platon, dans le *Phédon*, veut-il se surmonter dans une unité ontologique plus haute, comme on le voit dans le *Timée* et le *Philèbe*. Ainsi aussi le dualisme de méthode de Descartes dans la 2^e Méditation veut-il se surmonter dans l'unité concrète et pratique de la personne dans la 6^e Méditation et dans le *Traité des Passions*. Ainsi encore l'opposition de la raison pratique et de la sensibilité chez Kant veut-elle être réconciliée dans le Souverain Bien à la fin de la *Critique de la Raison Pratique*. Les grandes philosophies semblent donc rythmées par la conquête du dualisme et la victoire sur le dualisme.

La phénoménologie du volontaire et de l'involontaire, sans se prononcer sur la portée ontologique de cette double démarche, tout au moins au début, la retrouve sur son propre plan à titre d'exigence et de régulation. En retour la description de la réciprocité entre le volontaire et l'involontaire, et des fonctions dans lesquelles s'exprime cette réciprocité, permet d'éclairer sous un jour nouveau cette unité et cette dualité de l'homme. L'objet de cette communication est donc de montrer comment l'étude de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire peut quelque peu renouveler le problème classique des rapports de la « liberté » et de la « nature », en proposant entre elles une « médiation pratique ».

I

Le dualisme que la phénoménologie rencontre sur son propre terrain et sur lequel elle doit sans cesse se reconquérir procède des attitudes mêmes de la conscience en face de sa propre vie. Ce n'est donc pas encore un dualisme ontologique, mais, si l'on peut dire, préalable à toute ontologie, pré-ontologique. En effet, la vie concrète de la conscience subit la traction de deux exigences opposées.

D'un côté s'élabore une pensée objective, c'est-à-dire une pensée qui pose des objets vrais pour tous dans un monde délié de toute perspective singulière, donc une pensée qui s'omet elle-même comme conscience pour qui il y a des objets. Or, cette pensée objective a pour premier effet de traiter la vie du corps et toute la vie involontaire comme une partie de ce monde objectif. Ainsi naissent légitimement une biologie et une psychologie scientifiques. Et il faut dire que, dans la mesure où ma vie corporelle et involontaire est pour moi confuse, énigmatique et parfois même étrangère à moi-même, tout invite à la repousser ainsi parmi les choses.

D'autre part la conscience, se reprenant sur ses objets, tend à identifier sa propre vie, reconnue dans toute son épaisseur concrète, avec la conscience de soi et à s'exiler ainsi dans son aptitude à se réfléchir. Il faut dire que cette tendance aussi est inscrite dans la structure même de la conscience ; nous le voyons bien avec le « Cogito » cartésien : la philosophie de Descartes montre assez bien combien ces deux mouvements sont solidaires, à savoir la consolidation d'un monde objectif délié de toute conscience, et polairement la réduction de la conscience à la conscience de soi.

Comprendre la réciprocité du volontaire et de l'involontaire, c'est, à tous les plans, lutter contre ce dualisme issu des attitudes de la conscience et par conséquent replacer ces attitudes par rapport à une attitude plus fondamentale : d'une part, il faut remonter en deçà de la conscience de soi et voir la conscience adhérer à son corps, à toute sa vie involontaire et, à travers eux, à un monde de l'action ; remontant, d'autre part, en deçà de l'objectivation de cette vie involontaire, il faut retrouver toute cette vie dans la conscience, sous forme de motifs du vouloir, d'organes et de situation pour le vouloir. Bref, il faut réintégrer la conscience dans le corps et le corps dans la conscience.

II

Suivons d'abord la première direction, celle d'une réflexion seconde sur les aspects réflexifs du vouloir.

Les trois aspects que la description fait apparaître comme complémentaires — décider, mouvoir, consentir — peuvent être parcourus dans n'importe quel ordre, si on les prend d'un simple point de vue descriptif ; néanmoins ils se présentent dans un ordre progressif si on les considère du point de vue de la « médiation pratique ». La décision garde encore une certaine distance par rapport à l'action, qui seule incorpore réellement le vouloir aux choses. (Peu importe que nul délai ne sépare la décision de l'action ; l'intention vague qui traverse un « automatisme surveillé » n'est reconnue après coup comme volontaire que parce que je puis la reprendre comme le projet virtuel d'une action différée.)

1. — Commençons donc l'analyse par la décision. Pour la réflexion, la décision culmine dans la détermination de soi par soi : je me décide, c'est moi *qui* me détermine et *que* je détermine. La forme pronominale du verbe souligne bien ce rapport à la fois actif et réflexif de soi à soi ; et il faut dire que ce jugement de réflexion n'est nullement artificiel ; il suffit que je revendique la responsabilité de mes actes, ou que je m'en accuse, pour que cette imputation réfléchie de moi-

même fasse saillie dans ma conscience. Si même je vais jusqu'au bout de ce mouvement réflexif, je me découvre comme la possibilité de moi-même qui sans cesse se précède et se réitère dans l'angoisse du pouvoir-être. C'est en sens contraire de cette séparation réflexive, elle-même symétrique de l'objectivation de mon corps, qu'il faut orienter l'analyse. En effet, l'imputation réfléchie de moi-même est une complication d'une imputation irréfléchie, cachée au cœur de mes projets. D'abord la décision court vers l'avenir et c'est dans cette visée intentionnelle, dans le

« voulu » ou projet, qu'est cachée cette référence discrète à moi-même. Je *me* détermine dans la mesure où je me détermine à... En effet, la décision désigne à vide une action future comme une action propre, comme une action en mon pouvoir. Je me projette moi-même dans l'action à faire, je me désigne si je puis dire à l'accusatif comme un aspect du projet ; je me mets en cause dans le dessein même de l'action à faire ; et ce moi imputé n'est pas encore un véritable « Ego », mais la présence sourde de mes pouvoirs, eux-mêmes irréalisés et projetés, appréhendés dans la figure de l'action qui aura lieu. Avant donc tout jugement de réflexion — du style « c'est-moi-qui... » — il y a une conscience de moi-même préjudicielle, préjudicative, qui suffit à tenir prête pour la réflexion l'intention de mes projets. Il suffira que je prenne position par rapport à eux pour privilégier ce rapport de soi à soi impliqué dans l'intention volitive. Nous sommes ainsi amenés à subordonner le moment réflexif du vouloir à son moment intentionnel : dans le vouloir je suis d'abord tourné vers un « à faire », désigné à vide comme une signification pratique qui a sa modalité catégorique différente de celle du vœu, du souhait, sa dimension temporelle future, différente de celle de la prévision. En ce sens le premier possible inauguré par le vouloir, ce n'est pas mon propre pouvoir-être, mais la possibilité événementielle que j'ouvre dans le monde en projetant d'agir, c'est le « pouvoir-être-fait » visé sur le monde même, ce monde qui reste toujours à l'horizon de mon choix comme le champ d'opération de ma liberté.

Mais à son tour le projet ne rassemble mon existence à un moment donné que parce qu'il s'enracine d'une certaine manière dans ma vie involontaire. Pas de décision sans motif : je décide ceci parce que... Il y a là un rapport original entre une initiative et une recherche de légitimité, une dialectique de l'élan et de l'appui comme disait Jean Nogué, qu'il est fort difficile de respecter. Ce rapport suppose, en effet, que j'aie cessé de confondre motif et cause. Le motif, c'est très exactement ce qui incline le vouloir en lui dépeignant un bien (du moins un bien pour moi, ici, maintenant) ; il est donc purement réciproque d'un vouloir qui le reçoit, l'invoque, se fonde sur lui. La motivation exprime donc bien, dans ce premier moment de ma décision, une des charnières du volontaire et de l'involontaire. Par contre, la cause — par opposé au motif — la cause appartient à la sphère objective et se rapporte à l'explication naturaliste des choses. Nous touchons donc ici une première fois à la « médiation pratique » : motif et projet, en effet, sont strictement réciproques en ce sens que l'avance de mon choix et la maturation de mes raisons sont une seule et même chose. Par exemple, pour une conscience hésitante, c'est une motivation incertaine qui accompagne un projet incertain, et j'arrête mes desseins en arrêtant mes raisons.

Au cœur du vouloir est donc inscrite une réceptivité spéciale qu'on n'a pas le droit de confondre avec une simple passivité. Et, anticipant un peu sur la suite, on peut déjà dire que c'est par là que peut être surmontée l'opposition factice de la valeur et de la liberté, puisque je ne rencontre de valeurs que dans un cours de motivation et qu'il n'y a pas de motif en dehors de ce rapport réciproque avec une décision naissante. D'un côté il faut que je dise qu'il est de l'essence d'une volonté de se chercher des raisons ; mais à son tour cette réceptivité spéciale, par quoi quelque valeur m'apparaît, est inséparable d'une conscience qui tâtonne vers le choix. S'il est donc

de l'essence d'une volonté de se légitimer dans des motifs qui font apparaître des valeurs pour moi ici et maintenant, réciproquement il est de l'essence de ces valeurs de n'apparaître que comme les motifs possibles d'une décision qui en achève le sens en s'appuyant sur eux.

Quand nous aurons vu tout à l'heure comment ma vie involontaire se dépasse précisément elle-même dans une figuration affective de valeurs, nous aurons lu en quelque sorte à l'endroit et à l'envers cette « médiation pratique ».

2. — L'étude de la motion volontaire, comme je l'ai annoncé tout à l'heure, marque au point de vue de la médiation pratique, un progrès sur la décision, puisqu'elle annule cette distance aux choses, cette espèce d'irréalité du dessein, du projet. Décider, c'était, disions-nous, « désigner à vide » ce qui est à-faire-par-moi ; agir, c'est le « réaliser en plein », en chair de mouvement, c'est remplir mon projet. Il y a donc entre l'action et l'intention cette identité de sens qui permet de me dire : c'est cela que j'avais voulu, ou bien : je n'avais pas voulu cela ; la différence n'est pas dans le sens, mais en quelque sorte dans le vide et dans le plein de ce sens ; et le geste est par là au delà du discours. Ou, plus exactement, la seule chose que je puisse dire de ce que je fais, c'est justement l'intention que ce que je fais vient remplir ; mais le geste comme tel n'est plus un λόγος [logos], ou plus exactement n'est plus un λεχτόν [lechton], mais le présent de l'œuvre, l'avance même de mon existence à la pointe de mon corps.

Tentons d'appliquer au vécu de « l'action » ce même travail de forage en dessous de l'expérience la plus réfléchie, celle qui est un produit de la réflexion. Ce deuxième moment volontaire en effet, n'affleure normalement à la conscience que sous la répétition réflexive de l'effort. Ce qu'il nous faut donc récupérer, c'est en quelque sorte le mouvement volontaire lui-même, animant la spontanéité corporelle en deçà de l'effort. Or, cela est difficile, parce que toute la psychologie de la volonté tend à refluer vers ce moment de l'effort où le vouloir se connaît dans son opposition à la résistance corporelle, de la même manière que tout à l'heure l'imputation pré-réflexive de soi-même tendait à culminer dans l'affirmation réfléchie de la détermination de soi par soi.

Et ici aussi il me faut découvrir que l'effort est la complication d'un vouloir non réfléchi qui va aux choses mêmes. En effet, l'intention complète de l'agir n'est pas le corps, mais à travers lui une œuvre dans le monde. (Nous reviendrons dans un instant sur cet « à travers ».) Ce que je fais, ce n'est pas : « bouger-mon-bras », mais : « écrire-une-lettre ». Je dirai que l'agi en tant que, tel, le πράγμα [pragma], si j'ose ce néologisme, c'est l'œuvre passivement faite sur fond de monde. Pour analyser correctement cette structure intentionnelle de l'action, il faudrait dire : je fais moi-écrire-sur-le-papier, en se servant du verbe « faire » comme du « to do » en anglais, comme d'un auxiliaire *sui generis* ; ce qui est en dehors de l'auxiliaire, c'est le corrélat intentionnel complet du faire. Une analyse de la structure de ce πράγμα [pragma] est possible, pour laquelle les excellentes analyses de Tolman ou de certains Behavioristes sont tout à fait utilisables ; à leur suite on peut retrouver dans ce complément de l'agir, dans ce πράγμα, toutes les articulations pratiques des signaux, des moyens, des chemins, des ustensiles. L'agir apparaît alors tendu entre le « je » comme vouloir et le monde comme champ d'action, étant bien entendu ici que, en deçà de toute réflexion de l'effort sur lui-même, le « je » n'est à ce stade encore que le dépassement même du vouloir dans les aspects du monde comme champ à œuvrer et comme champ en train d'être œuvré ; mon œuvre à chaque instant

se détache en figure sur un monde de l'action qui m'apparaît non pas comme un spectacle, mais vraiment comme un complexe pratique non dénoué appelant à chaque instant une tenue volontaire de moi et de mon corps.

Or, dans cette relation pratique à l'œuvre en train d'être faite et au monde comme théâtre de l'action, le corps est « traversé » : ce qui veut dire qu'il n'est pas l'objet de l'agir, il n'est pas *ce que* je fais, mais il est son organe. Cette relation non instrumentale de l'organe à l'agir est celle que nous pouvons surprendre dans les mouvements usuels opérés en souplesse et en grâce. Il faut alors que l'attention se déplace du *πράγμα*, de l'œuvre en train d'être faite, pour se porter sur l'organe dont je me sers. Et cette espèce de surgissement du corps dans mon champ d'intention est très exactement réciproque, contemporain, du surgissement de l'effort lui-même au centre de ma conscience. Et ainsi nous voyons comment le corps nous révèle normalement sa fonction de médiation seulement par son indocilité. C'est à ce moment que le mouvoir, compliqué par la conscience d'une résistance, se réfléchit dans l'effort. Mais en même temps on voit la situation paradoxale au point de vue descriptif, puisque l'action n'a son sens complet que quand le vouloir s'oublie intentionnellement dans son œuvre et que la fonction médiatrice du corps s'efface, se dépasse, se transcende en quelque sorte elle-même dans l'œuvre passivement faite. Et ainsi la réflexion qui doit porter à la conscience claire l'ensemble de la relation « agir-organe-œuvre », est déjà en train de transformer la situation et de rompre la médiation pratique. Dès que je m'aperçois de l'organe de l'agir et dès que l'agir se réfléchit dans l'effort, je suis déjà retombé à un dualisme naissant, la conscience commence déjà de faire retour sur soi dans l'effort, et le corps repoussé comme pôle de résistance est prêt pour être objectivé. C'est pourquoi on ne peut ici que pratiquer une sorte de réflexion sur la réflexion qui laisse pressentir le nœud originaire entre le vouloir agissant, le corps mu et le monde agi.

3. — C'est ici que l'analyse rebondit, car l'expérience, même de l'action, c'est-à-dire l'expérience d'une impulsion volontaire qui a commencé de se déployer dans le corps, a toujours pour contre-partie un arrière-plan de nature invincible, de nécessité. Allons droit aux formes les plus subtiles de la nécessité, celles qui ne sont pas dehors, comme quand je me heurte à une armoire

que je ne peux pas déplacer, mais celles qui sont impliquées dans l'exercice même de la volonté : ce sera d'abord la partialité même de mes motifs, la partialité de mon action. Cette partialité, qui est en chacun le caractère, loin de pouvoir figurer dans une échelle de valeurs, est plutôt la perspective singulière selon laquelle toute valeur apparaît ; loin de pouvoir être changé, le caractère est à chaque instant la formule originale de mon efficacité.

A son tour l'inconscient est toujours l'arrière-plan de mon histoire, que je ne peux égaler dans une conscience transparente et qui même, pour une part, ne peut accéder à cette conscience sans le truchement d'un tiers qui l'interprète, pour moi avant que je puisse le réintégrer dans mon champ de conscience.

Enfin, être vivant, — c'est-à-dire être organisé, croître selon une sorte d'« *impetus* » vital, irrépressible et irréversible, être né et descendre de ses ancêtres, — tout cela constitue une situation vitale fondamentale qui fait l'arrière-plan de toute décision et de toute action, comme la condition et la limite même du « *Cogito* ».

C'est précisément face à la nécessité hors de moi et en moi que ma conscience tend à prendre du recul, à faire cercle avec elle-même pour expulser hors de soi, dans un sujet empirique qu'elle constituerait, ces limites du caractère, de l'inconscient et de l'être-en-vie. Par cet acte d'expulsion, la réflexion tend à se poser comme constituant universel qui transcenderait les limites du sujet empirique.

Ainsi affleure le moment de *refus* implicite à la réflexion, le refus de la condition humaine. C'est lui qui donne son sens à ce triple vœu de la conscience absolue : vœu d'être total, c'est-à-dire sans la perspective finie du caractère ; vœu d'être transparent, dans l'adéquation parfaite de la conscience de soi à la conscience intentionnelle ; vœu d'être par soi, sans la nécessité d'être remis à cette sagesse nutritive et sanante du corps qui toujours précède le vouloir.

Au fond, le vœu de la conscience réflexive, c'est qu'il n'y ait point de passion de l'âme, que le penser soit acte pur. Je dirai que l'aséité est le vœu suprême de la conscience réfléchissante.

Le troisième moment du vouloir prend donc ici tout son sens : il est une reprise sur cette tendance de la conscience à se poser soi-même comme sujet empirique constitué, une reprise sur le refus de la condition humaine que ce vœu recèle. Si le consentement était possible, l'unité de l'homme serait achevée : c'est pourquoi le consentement est le point culminant de cette réflexion seconde orientée vers la coïncidence de la volonté et de sa condition concrète. Si le consentement était possible, il serait cette patience à l'égard de soi-même involontaire, non pas la représentation spéculative de la nécessité objective, mais bien l'active adoption de la nécessité que je suis, quelque chose comme un « fait » qui se terminerait à ce qui est, quelque chose comme un mouvoir qui se terminerait à l'immuable. Et ainsi, en se joignant à la nécessité de sa nature, la liberté la convertirait en soi-même.

Une nouvelle démarche nous assurera plus loin que cette limite ne peut être atteinte.

III .

Il nous faut maintenant considérer le second mouvement de pensée, celui par lequel je tente de ressaisir le sens de ma vie involontaire comme propre, comme mienne, en deçà de l'interprétation de cette vie involontaire comme un secteur d'objets, corrélatifs d'une conscience scientifique.

Je ne peux insister ici sur les difficultés méthodologiques de l'entreprise. Je rappellerai simplement quelques points, et d'abord celui-ci qui domine tout : la conciliation du volontaire et de l'involontaire présuppose qu'ils soient confrontés dans un unique univers du discours. Je ne puis donc traiter le vouloir en style de subjectivité, et l'involontaire en style d'objectivité empirique ; un traitement homogène du problème exige que je reconquière dans toute son amplitude l'expérience du « je pense », en y intégrant le sens du « j'ai besoin de... », « j'ai l'habitude de... », « je peux », « je vis », et d'une façon générale toute mon existence comme corps.

A cette première remarque j'en ajoute trois qui répondent à trois difficultés possibles. D'abord revenons-nous simplement au témoignage de l'expérience privée, incomparable ? Nullement ; le corps propre c'est aussi le corps en deuxième personne ; autant l'introspection peut

rester prisonnière d'une sorte de naturalisme de la conscience, autant en revanche la compréhension d'autrui dans son corps peut être, si j'ose dire, dénaturalisée. J'entends donc par subjectivité la fonction sujet d'une conscience intentionnelle, telle que je la comprends sur moi et sur autrui ; grâce à cette élaboration mutuelle de la compréhension de soi et de celle d'autrui, je m'élève à de véritables concepts de la subjectivité, valables pour l'homme, mon semblable. C'est pourquoi même la phénoménologie du corps propre est une phénoménologie de l'intersubjectivité.

On objectera encore que le retour au sujet — fût-il toi et moi — marque une rechute par rapport aux conquêtes de la psychologie scientifique : ce que je sais a plus de prix que ce que je sens. Mais j'entends bien qu'il ne faut point donner son congé à la connaissance empirique du volontaire ; au contraire ce savoir doit servir de diagnostic pour un moment en première ou en deuxième personne de l'expérience intégrale, du Cogito ; cela n'a aucun sens, en effet, de mettre en rapport une carence organique, par exemple alimentaire, objectivement connue, et une attitude volontaire ; seul le besoin vécu peut entrer dans la synthèse volontaire ; par contre, la connaissance scientifique de ce besoin est l'index de fonctions intentionnelles à thématiser sur le plan phénoménologique. C'est pourquoi la phénoménologie de chaque époque est en tension avec l'état de la science psychologique contemporaine. Sans compter qu'une bonne phénoménologie est constamment impliquée dans une bonne psychologie (comme il arrive avec le behaviorisme de Tolman et surtout avec la Gestalt-psychologie), à condition que l'on sache retenir leurs descriptions avant qu'elles ne rechutent à l'explication naturaliste.

On objectera enfin que je n'ai pas d'accès à ma vie involontaire pure, que j'ai perdu la naïveté du senti, que je ne sais plus ce que serait un désir par rapport auquel je n'aurais pas commencé de prendre position. Il faut faire droit à cette objection sous sa forme radicale : il n'y a pas de phénoménologie de l'involontaire pur, mais de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire ; j'appréhende l'involontaire comme l'autre pôle de ma vie, comme affectant mon vouloir ; en ce sens je ne saisis jamais la multiplicité involontaire qu'en rapport avec le vouloir un.

C'est cette dernière remarque de méthode qui me fournit désormais le fil conducteur dans le dédale de la vie involontaire. Chaque moment de la vie volontaire que nous avons décrit tout à l'heure — décider, agir, consentir — révèle un aspect réciproque de la vie involontaire et fournit ainsi un principe d'ordre dans la comparution des fonctions involontaires. Nous sommes ainsi amenés à déchiffrer l'involontaire-pour-le-volontaire, c'est-à-dire dans ses rapports à la motivation et à la motion, et comme incoercible condition.

Je voudrais donner quelques exemples de cette recherche des aspects non objectivés de l'involontaire, en me plaçant au point de vue du progrès de la médiation pratique.

1. — J'ai dit tout à l'heure que toute décision comporte un moment réceptif : je décide ceci parce que... Nous avons appelé motivation ce rapport du vouloir à un courant intentionnel qui l'incline. Reprenant l'analyse à l'envers, nous allons voir, sur l'exemple du désir, comment le corps nourrit en quelque sorte la motivation, par quels aspects le désir s'inclut dans le champ de la motivation. (Bien entendu, le désir n'est pas tout l'involontaire ; néanmoins il serait possible de montrer — ce que je ne peux faire ici — que les valeurs les plus abstraites traversent toute l'épaisseur affective pour solliciter le vouloir ; c'est pourquoi je pense que le désir a une valeur exemplaire pour toute la motivation.)

Voici un homme qui fait la grève de la faim, ou simplement un explorateur des pôles ou des déserts qui passe outre au froid et à la soif pour suivre son projet d'homme. Le sacrifice qu'il fait de ses besoins atteste que ceux-ci ont pu être mesurés à d'autres valeurs, et donc se prêter eux-mêmes à une évaluation. Il y a donc là un carrefour à repérer. Or le moindre besoin, comme la faim, appartient au « Cogito » en ceci que l'opaque affectivité — ce manque spécifié, cet élan orienté qu'est la faim, ne se sachant pas elle-même — trouve dans la représentation de la chose absente et du chemin pour l'atteindre une forme, qui est ici une forme imageante. L'imagination, qui est donc cette espèce de carrefour de l'affectivité informe et des attitudes volontaires, n'est pas encore ici l'imaginaire de notre vie culturelle, je veux dire ce démenti que nous pouvons opposer au monde existant, mais une manière d'anticiper un réel absent sur fond de monde ; c'est par ce côté militant et prospecteur qu'elle peut médiatiser le besoin et le vouloir.

Mais ce n'est pas tout : le désir n'est pas seulement l'anticipation imageante des contours et des qualités perceptives, du pain par exemple, mais bien l'anticipation imageante du plaisir lui-même. Il y a là, certes, une difficulté ; il n'est pas facile de distinguer cette dimension de l'affectivité imageante ; c'est sur un affect sensible ténu, qui est en quelque sorte l'effigie affective ou l'ἀνάλογον [analogon], du plaisir futur, que j'appréhende la bonté du pain. Oui, il s'agit bien ici d'une imagination affective qui est déjà une appréhension en quelque sorte préreflexive de valeur. Nous sommes encore en deçà du jugement réfléchi de valeur (de la forme : ceci est bon) ; pourtant nous sommes déjà au delà de la simple épreuve du manque, et même au delà de la simple représentation de la chose absente. Le pur affect se dépasse lui-même en se faisant chair — « Fülle », comme dit Husserl, — d'une évaluation muette : sur le plaisir attendu, je crois à la bonté du pain, sans encore l'affirmer, sans encore la juger. La même analyse pourrait être faite avec les autres valeurs vitales : avec la douleur, avec le facile et le difficile, et même avec toutes les valeurs non vitales, dans la mesure où elles se figurent elles aussi dans des affects, où elles se peignent dans des anticipations imageantes apparentées au désir ou à la crainte.

Quoi qu'il en soit des autres exemples, celui du besoin le plus élémentaire illustre bien la convergence de nos deux lignes d'analyse : d'une part le vouloir, par ses moments les moins réfléchis et les plus réceptifs, s'offre aux suggestions de l'involontaire ; et d'autre part l'affectivité humaine, en tant qu'elle est manque éprouvé et anticipation de l'imminence, est de son côté transfigurée par une intention évaluante qui porte notre corps au niveau d'un champ de motivation. Et c'est ainsi que notre vie même peut être mise en balance avec l'honneur et l'amitié ; comme si, dans cette évaluation qui n'a pas encore franchi le seuil du discours, du λόγος [logos], notre corps se transcendait lui-même pour devenir corps d'homme, corps d'un moi voulant.

2. — Nous allons considérer maintenant la deuxième dimension de l'involontaire, celle que suggère l'analyse de l'agir.

En effet, l'involontaire corporel est aussi autre chose que cette espèce d'anticipation affective du bon et du mauvais, autre chose que cette évaluation imageante. De même que le projet désignait à vide ce qui est à faire, le corps à son tour, dans l'exemple que nous avons pris tout à l'heure, s'irréalisait en quelque sorte dans le désir ; il s'irréalisait en participant à cette évaluation naissante.

Mais précisément le désir est encore autre chose : il est aussi action naissante. Et c'est ici qu'il rejoint, en quelque sorte par en bas ou par en dessous, la réalisation organique du vouloir dans

l'acte ; c'est donc bien la même réalité que nous lisons à l'endroit et à l'envers. En effet, nous avons dit tout à l'heure que l'agir se termine aux choses mêmes « à travers » le corps. L'analyse de l'involontaire vient à son tour donner son sens à cette médiation du corps ; la phénoménologie de l'involontaire devient celle des pouvoirs que le corps offre à l'action volontaire.

Je ne dirai rien ici des premières esquisses motrices qui, dès le début de la vie, nous donnent à la fois des prises sur les choses et un usage irréfléchi de notre corps bien avant toute connaissance savante de ce corps, et même avant tout apprentissage du mouvement ; et je ne dirai rien non plus ici des raisons qui permettent de distinguer ces savoir-faire préformés des réflexes. Mais je voudrais m'arrêter aux deux formes proprement humaines de l'action involontaire qui, à mon sens, illustrent bien la fécondité de la méthode employée et en même temps les intentions générales de cette étude de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire : je pense à l'émotion et à l'habitude.

En effet, il est frappant de voir que ces deux fonctions, l'émotion et l'habitude, se comprennent l'une par l'autre, par leur contraste : l'une est un dérèglement à l'état naissant, l'autre affecte mon vouloir par la force de l'acquis. L'habitude est « contractée », l'émotion « surprend. » ; prestige de l'ancien, force de l'inédit ; fruit de la durée, irruption de l'instant. Mais ce contraste ne peut être compris que si l'on a su reconnaître dans l'une et dans l'autre l'involontaire proprement humain. C'est pourquoi, dans le cas de l'émotion, d'abord, il importe de ne pas se laisser égarer par les leçons de la pathologie, laquelle tire toute la psychologie de l'émotion du côté des dérèglements stériles, et de surprendre les formes de l'émotion où le dérèglement est à l'état naissant ; c'est ce que Descartes avait bien vu dans le *Traité des Passions* : il ne tirait pas l'émotion d'un choc, mais d'une surprise ; il ne la décrivait pas comme une crise, mais comme une incitation à agir selon les vives représentations qui engendrent la surprise. C'est ainsi seulement que l'émotion est compréhensible : lorsqu'elle ébranle l'action par une spontanéité périlleuse pour la maîtrise de soi ; mais si la volonté doit toujours se reprendre sur cette spontanéité, c'est à travers elle pourtant qu'elle meut son corps, selon la fameuse formule : « la volonté meut par le désir ».

Il me semble alors que c'est à partir de l'émotion-surprise qu'il faudrait interpréter les grandes commotions émotionnelles, en suivant la ligne de dégradation du désordre significatif au désordre incohérent.

Toute psychologie de l'émotion qui commence par ce dernier manque nécessairement la signification involontaire de l'émotion ; et c'est précisément parce que la signification involontaire y est oblitérée que l'explication naturaliste semble s'imposer. Et au contraire on peut aller en sens inverse de l'un à l'autre ; car le désordre incohérent a encore un sens comme produit de déchet ; il est typique de l'ordre fragile de l'homme : c'est encore un désordre de l'homme.

L'habitude propose une analyse du même genre : ici aussi il faut rompre avec le primat de l'automatisme, comme avec celui de l'émotion-choc, si l'on veut comprendre quelque chose à l'habitude, à la force du geste, du savoir ou du goût que nous avons contractés. C'est l'habitude souple qui a un sens ; c'est elle seule qui peut illustrer le couple originel du vouloir et du pouvoir. L'automatisme, à cet égard, n'est pas le retour à un stade primitif, le retour au simple, mais une dégradation typique de l'habitude humaine (dégradation dont la menace d'ailleurs est inscrit dans la nature même de « l'aboli » et du « contracté »).

La description devrait alors montrer les aspects nouveaux de cet involontaire qui correspondent à la puissance d'incitation de l'émotion ; les deux plus remarquables concernent l'un

la coordination de l'action à la fois dans ses parties et par rapport aux signaux régulateurs de l'action et l'autre la facilité qu'elle offre au déclenchement du mouvement. Cet involontaire de coordination et cet involontaire de facilitation illustrent très exactement ce qu'est un pouvoir. Notre corps s'offre à nous comme une totalité mouvante de pouvoirs, de structures motrices et affectives, plus ou moins souples, plus ou moins générales, à la façon de règles, de méthodes transposables dont la spontanéité s'offre en quelque sorte à notre volonté. Il suffit de regarder vivre nos gestes familiers pour voir comment notre corps va devant, essaie et invente, répond à notre attente ou nous échappe. Bref, le corps est ici cette spontanéité pratique, tour à tour émotive et coutumière, qui médiatise nos vouloirs. Il faut même aller plus loin : nos savoirs sont, eux aussi, une espèce de corps — de corps psychique, si j'ose dire — : à travers règles de grammaire et de calcul, à travers savoirs sociaux et savoirs moraux, nous pensons des objets neufs, et ainsi nous agissons notre savoir comme nous agissons nos pouvoirs corporels. Dans un cas comme dans l'autre, l'intention vide du projet trouve dans la naturalisation du vouloir l'instrument de son efficacité. Selon, l'admirable intuition de Ravaisson, dans son petit livre sur *l'Habitude*, la volonté opère à travers des vouloirs abolis comme à travers des désirs éveillés.

Ainsi nous venons de surprendre pour la seconde fois ce mouvement en quelque sorte asymptotique des deux lignes d'analyse. : de même que nous avons vu le vouloir descendre dans la spontanéité corporelle et la traverser vers une œuvre, de même, en, sens inverse, la signification du corps est de se faire corps humain, dans la mesure où il surmonte sa propre présence à lui-même, sa propre fermeture ; il la surmonte dans le pouvoir-faire, et ainsi il s'ouvre pratiquement vers le monde selon les intentions volontaires de l'homme.

3. — La double tentative que je viens d'exposer, de ressaisir le sens du corps comme motivant et comme agissant, conditionne la troisième étape de cette phénoménologie de l'involontaire, à savoir de retrouver l'indice de première personne de la nécessité elle-même : mon caractère, mon inconscient, ma vie. Je dis que la tentative précédente conditionne cette nouvelle démarche, car c'est précisément dans l'exercice même de mes pouvoirs que je surprends le fonds de nature auquel ils s'arrachent. Il faut vraiment que je comprenne comme mien mon caractère, que j'y reconnaisse la partialité même de mes choix et de ma motivation, le style fini de mon effort et de mon action concrète ; je ne puis me l'opposer à moi-même, il n'est pas posé dehors comme un objet, il est vraiment la partialité constituée de ce constituant concret que je suis ; c'est pourquoi je dis qu'il est la manière d'être finie du volontaire et de l'involontaire.

Et ainsi nous ne pouvons pas en faire une fonction comparable à l'habitude, à l'émotion, au besoin ; il est plutôt la finitude même de toutes ces fonctions. Ce n'est pas ici le lieu de montrer comment la science des caractères, qui élabore le caractère comme un certain objet empirique qui serait à la fois classe d'appartenance, type probable, formule analytique, prend tout son sens lorsqu'elle permet un diagnostic du caractère que je suis et qui n'est plus ni classe, ni type, ni formule, mais bien l'étroitesse primordiale de mon existence. C'est donc par une critique de cet objet empiriquement constitué — le caractère — que je retrouve la signification évanouissante du caractère en première personne, du caractère originaire que je suis. L'inconscient des psychanalystes appelle une critique semblable, mais une critique qui retienne l'essentiel des découvertes psychanalytiques et qui en quelque sorte récupère l'indice de première personne de cet inconscient, en le libérant de la naïveté naturaliste. Je dirai même que cette critique est décisive pour notre

recherche, car l'importance considérable au point de vue philosophique de la psychanalyse, c'est de ramener à ce fait fondamental que les impressions, les dispositions laissées dans la conscience par l'expérience vécue, telles les stratifications de la conscience passée, peuvent être tellement interdites à ma conscience qu'elles simulent une vraie nature psychologique autonome.

Tout à l'heure la réflexion sur l'habitude nous avait conduit à quelque chose de semblable : la spontanéité de nos savoirs en quelque manière sédimentés simule déjà l'indépendance d'une nature ; la psychanalyse nous révèle une situation plus impressionnante encore, lorsque les dispositions affectives dissociées me deviennent inaccessibles à moi-même. La conscience ne réfléchit jamais que la forme de ses pensées actuelles ; elle ne pénètre jamais parfaitement une certaine matière affective qui lui offre une possibilité indéfinie de se questionner elle-même, de donner sens et de douter encore de tout sens qu'elle élabore sur ses propres affects. Si donc nous devons refuser la mythologie freudienne, il n'en reste pas moins que la conscience réfléchie reste à jamais inadéquate à ses propres virtualités, qui sont en moi comme une vraie nature en première personne. L'inconscient nous permettrait d'esquisser une dialectique de la forme définie et de la matière indéfinie, comme tout à l'heure le caractère amorçait une dialectique analogue de l'élan infini et de la manière finie.

Mais le comble de la nature en moi, c'est ma situation vitale qui ne se révèle guère que par la conscience sourde d'être en vie, conscience qui module sur les tonalités du bien-être et du mal-être, sur les sentiments du croître et du vieillir, et qui perd ses propres traces dans les souvenirs crépusculaires de l'enfance. Cette conscience d'être en vie ne s'éclaire que par le moyen des sciences biologiques. Mais en retour, ces sciences, me rendent attentif au moment le plus extrême de l'involontaire, à savoir la nécessité que je sois déjà là vivant, né un jour. Ici exister ne signifie plus un acte, mais un état : je dois être-en-vie pour être responsable de ma vie. Plus profondément, je dirai que l'existence est à la fois voulue et subie. Mon acte d'exister et mon état d'existant sont un dans le « je suis ». Et c'est en ce sens seulement que je peux dire que le « Cogito » comme acte enveloppe le fait d'exister ; en ce sens, je puis dire « Cogito ergo sum » ; mais ici « ergo » ne désigne plus une implication ressortissant à la sphère logique : c'est la médiation pratique elle-même, le pacte, la connivence, qui noue la volonté consentante à sa situation, à l'involontaire absolu ressaisi dans sa subjectivité.

IV

Nous sommes donc arrivés à ce point où notre dessein de retrouver l'unité du volontaire et de l'involontaire, paraît sur le point de réussir. Mais c'est ici aussi le point où l'échec de l'entreprise est le plus manifeste et où toute notre analyse doit rebrousser. Cet échec apparaît dès qu'on tente de dépasser le plan d'une simple articulation de significations — significations du vouloir et du désir, de l'agir et du pouvoir, du consentir et du caractère — et qu'on tente de serrer de plus près la vie concrète de la conscience, bref le procès existentiel de l'homme.

Il apparaît alors que nous n'avons surmonté une forme de dualisme que pour en faire affleurer une autre, plus subtile et plus radicale. Nous avons en effet combattu sur tous les plans le dualisme de méthode, le dualisme qui oppose une conscience réflexive, faisant cercle avec elle-même, et d'autre part une vie involontaire objectivée, repoussée parmi les choses. Nous avons appelé ce dualisme un dualisme d'entendement, parce qu'il est suscité par la méthode même par laquelle la conscience interprète sa propre vie et qu'il exprime les deux directions de la pensée, la direction réflexive qui tend à la position du « Gogito » par lui-même, et la direction de l'objectivation qui tend à l'absorption du corps et de toute la vie subjective dans le système des objets élaborés au niveau de la conscience scientifique.

Mais ce dualisme d'entendement est motivé à un plan plus radical : il est motivé par une dualité d'existence qui met en déroute aussi bien un monisme qu'un dualisme. C'est pourquoi nous parlerons de dualité « dramatique » ou « polémique ». Et nous allons en reconnaître le statut insolite en remontant de ses aspects les plus manifestes à ses aspects les plus dissimulés ; en parcourant, par conséquent en sens inverse les trois moments de la phénoménologie du volontaire et de l'involontaire. C'est au terme de cette reconnaissance de l'échec de l'unité que la notion d'idée-limite prendra tout son sens.

1. — Le consentement à la nécessité n'est jamais achevé. Qui peut s'accepter jusqu'au bout, concrètement, quotidiennement ? C'est ici que la souffrance prend son sens philosophique, comme impossibilité de coïncider avec soi-même; elle introduit entre moi et moi-même une négativité spécifique, en ce sens que la nécessité n'est pas vécue seulement comme affectante, mais comme blessante : je ne suis pas chez moi en ma propre nature. C'est pourquoi en retour la liberté demeure la possibilité de ne pas m'accepter et de dire non à ce qui est niant ; dès lors, l'active dénégation de la liberté irrite la négativité diffuse de ma condition. Et par souffrance je n'entends pas seulement la douleur physique et les souffrances de la communication des consciences, mais aussi, à tous les échelons de l'involontaire, la tristesse de vieillir, d'être « distendu » par le temps, d'être informe, d'être fini. Avec la souffrance, le mode de l'échec de l'unité est le scandale.

Le consentement ne peut plus alors assumer la nécessité que par le détour d'une métaphysique de la création, qui n'est pas ici notre objet. Nous allons plutôt reconnaître la faille existentielle, dans l'unité de la personne, aux deux autres niveaux de la phénoménologie du volontaire et de l'involontaire, au niveau de l'agir, puis au niveau du décider.

2. — Nous avons tenté de comprendre le passage du vouloir au pouvoir dans son indivisibilité. Et certes l'action volontaire n'est intelligible qu'en tant qu'elle est une, par delà, le dualisme de la pensée et du mouvement. Mais une autre espèce de dualité divise intérieurement cette unité. En effet, la motion volontaire est toujours un effort naissant, dans la mesure même où la spontanéité du corps est toujours résistance naissante. « Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate », aimait à répéter Maine de Biran. La vie volontaire est débat avec le corps. Cette dialectique concrète s'exprime à travers le contraste de l'émotion et de l'habitude dont nous avons parlé tout à l'heure. Sans cesse, la volonté joue de l'une contre l'autre ; tantôt elle profite de la surprise de l'émotion pour se débusquer du sommeil de l'habitude — et tout le *Traité des Passions*, de Descartes, repose sur cette intuition de la synthèse de la volonté et de l'émotion dans la

« générosité » ; — tantôt la volonté travaille avec la complicité de la fonction pacificatrice par excellence, l'habitude, — c'est pourquoi, après avoir dit que la volonté meut par le désir, il faut dire que l'effort est l'habitude voulue. Ainsi la spontanéité est-elle tour à tour organe et obstacle. En un sens, le mouvement volontaire serait parfaitement intelligible si le corps s'effaçait complètement dans sa fonction d'organe ; mais alors il n'y aurait plus ni conscience de mouvoir, ni conscience de pouvoir. C'est la surprise de l'émotion qui rend attentif aux coutumes du corps et l'ordre acquis de l'habitude au désordre naissant de l'émotion. Ainsi apparaît dans toute son ampleur la place de la résistance dans la vie volontaire ; ce n'est pas seulement la résistance externe ou musculaire, mais la résistance fonctionnelle de la spontanéité qui m'échappe ; c'est pourquoi la prise sur mon corps est toujours à quelque degré une reprise. Nous sommes ainsi amenés à reconnaître que l'unité de l'effort et de la spontanéité reste une idée-limite. Ici l'échec de l'unité n'est plus pour nous scandale, mais conflit.

3. — Finalement, notre mouvement régressif nous ramène au foyer même de l'acte volontaire : en effet, si nous replaçons la décision dans le temps pour en comprendre l'avance, si nous voyons naître et vivre une décision au lieu d'en considérer abstraitement les moments, les rapports abstraits que nous avons considérés au début entre projet, imputation, motivation, s'animent en quelque sorte ; on voit la conscience osciller entre l'hésitation et le choix ; de nouveau apparaît ce que nous appelions tout à l'heure la faille existentielle. Cette faille se manifeste dans une situation descriptive assez paradoxale : à savoir que l'événement d'un choix peut toujours être lu de deux façons différentes ; c'est en un sens l'attention qui s'arrête à un groupe de motifs : je me décide parce que je me rends à telle ou telle raison ; mais en un autre sens c'est le surgissement d'un acte nouveau : le sens final de mes raisons, c'est que je me décide ainsi. Or cette double lecture est inscrite dans la structure même de la décision qui, par un côté, est une invention de projet et, par un autre, un accueil de valeurs, une activité et une réceptivité.

Et c'est bien pourquoi il y a toujours eu deux philosophies de la liberté : selon l'une, le choix n'est que l'arrêt de la délibération, le repos de l'attention ; M. Laporte avait interprété en ce sens les philosophies de saint Thomas, de Descartes et de Malebranche ; selon l'autre, le choix est un surgissement, une irruption d'existence. Certes, on peut toujours les concilier théoriquement en disant qu'abstraitement c'est la même chose de s'arrêter aux raisons d'un parti et de le choisir ; mais dans la vie concrète de la conscience ces deux lectures ne correspondent pas aux mêmes situations ; il y a des choix qui tendent vers une simple obéissance à des raisons non remises en question dans le moment du choix, et d'autres au contraire qui, dans la confusion des motifs, tendent vers le risque, voire le coup de dé. En poussant à l'extrême, nous aurions d'un côté le scrupule, où le choix ne peut émerger d'une évaluation sans issue, de l'autre l'acte gratuit qui est au sens propre le choix sans valeur. Or ces deux possibilités me guettent toujours, et elles révèlent la tension intérieure au choix : il faudrait que le choix satisfasse à la fois à la légitimité et à l'inventivité, à la valeur et à l'audace d'exister. Une fine déchirure traverse notre liberté précisément parce qu'elle est active et réceptive, parce qu'elle est une liberté humaine et non un « fiat » créateur. Et c'est pourquoi je disais que la synthèse de la légitimité et de l'invention reste une idée-limite.

Que sont donc ces idées-limites ? L'esquisse d'une réponse à cette question me servira de conclusion. Nous pouvons y voir l'illustration de l'idée régulatrice selon Kant, c'est-à-dire l'exigence *a priori* d'unifier un champ d'investigation quel qu'il soit. Mais Kant mettait cette exigence en rapport seulement avec la couche de la connaissance scientifique. Il faut retrouver une fonction semblable de l'idée régulatrice par rapport au champ phénoménologique originaire. Je dirai alors qu'il y a une *signification-homme*, une signification de l'unité humaine, qui est *l'idée* d'une liberté motivée, incarnée, contingente.

Je laisse entièrement de côté le rapport de cette limite à l'idée de liberté créatrice dont elle est à la fois l'image et la contrepartie. Je n'ai voulu considérer ici que le rapport de cette idée-limite de l'unité achevée de l'homme à l'expérience de la dualité dramatique. C'est cette idée-limite qui est le fil conducteur ; c'est elle qui fait du scandale, du conflit, de la tension, des catégories de la dualité. Mais en retour nous n'avons aucun autre accès à cette signification de l'homme-un que le déchiffrement même des rapports entre le volontaire et l'involontaire ; elle est donc seulement l'unité intentionnelle vers laquelle pointe l'expérience de la dualité dramatique.

En somme, je dirai que ce que je comprends de l'homme, c'est la synthèse de l'invention et de la légitimité, de la volonté gracieuse et du corps docile, du consentement et de la nécessité. Bref, ce que je comprends, c'est l'unité ; c'est sur ce fond-là, sur cet horizon d'unité que je vis la dualité dramatique de l'homme. Il faudrait voir alors comment cette unité s'illustre dans des figures, dans des mythes, comme par exemple l'innocent, le danseur, l'Orphée de Rilke. Mais ceci serait une autre histoire....

M. Bréhier. — Nous venons d'entendre une conférence intéressante et profonde, chargée de beaucoup de détails, et je pense que son intérêt est grand à deux points de vue.

Le premier, c'est de faire revivre sous une forme nouvelle une très vieille question, la question des rapports de la nature et de la liberté. Si vous la prenez dans l'ensemble de l'histoire de la philosophie, elle apparaît comme une question métaphysique. Je ne parle pas du côté psychologique de la question, car les psychologues ne la traitent généralement pas. L'intérêt et la nouveauté du travail de M. Ricœur, c'est de laisser de côté la question métaphysique : il traite le problème avec une méthode phénoménologique. C'est là un des premiers points sur lequel peut porter la discussion : que devient ce problème avec cette méthode ? M. Ricœur paraît avoir des conclusions au fond et finalement assez pessimistes sur la portée de cette méthode.

Quant au second mérite de M. Ricœur, il est dans les analyses elles-mêmes, qui sont véritablement infinies, analyses de l'émotion, de la passion, du corps, de tout ce qui peut entrer dans l'acte volontaire.

C'est donc sur ces deux ordres de questions que je donnerai la parole à ceux d'entre vous qui le désirent. M. Gabriel Marcel a-t-il quelque chose à dire ?

M. Gabriel Marcel. — Je me sens vraiment assez profondément d'accord. Donc, je ne peux pas dire actuellement que je désire prendre la parole.

M. Burgelin. — Je voudrais simplement demander à M. Ricœur si, de même qu'il y a une récupération du volontaire sur l'involontaire naturel, il n'y aurait pas une seconde récupération à faire sur cet autre involontaire qu'est le monde des valeurs, le monde de l'idéal, le monde du devoir ; et si ne se poserait pas ici un problème d'authenticité tout à fait analogue à celui qu'il vient de nous poser. N'y aurait-il pas une seconde dialectique à reprendre de ce point de vue-là .? La volonté ne surgit-elle pas comme un milieu entre deux couches d'involontaire ?

M. Ricœur. — Je me suis gardé de prendre position sur une interprétation radicale du monde éthique. Ce que j'ai voulu dire, c'est que, quelle que soit la théorie des valeurs que l'on adopte, l'intégration du moment éthique dans la vie de la conscience se fait par le moyen de la motivation ; c'est cette médiation qui m'a paru très importante. L'articulation, au sein même de la volonté, entre le moment actif de la décision et le moment réceptif de la motivation, prépare la réflexion éthique, mais n'en tient pas lieu. Que serait cette réflexion éthique ? Elle commencerait par mettre entre parenthèses la décision dont le motif est réciproque et se développerait comme une réflexion transcendantale sur les *a priori* qui sont impliqués dans la motivation; mais je me garde de régler prématurément ce problème qui dépasse les ressources d'une phénoménologie de la volonté.

Je me suis efforcé simplement de ne pas mettre du moins dans l'impasse une réflexion sur les valeurs. On peut la mettre de deux façons dans l'impasse : d'un côté, si on nie tout moment réceptif de la volonté, parler de valeurs, ce sera toujours parler d'un monde objectif qui opprime la liberté et qui ne peut être que corrélatif de son inauthenticité ; or en respectant ce moment réceptif, qui est à l'intérieur même de ma liberté, j'évite une fausse antinomie des valeurs objectives et de la liberté authentique et je me refuse à parler d'une création de valeurs.

Mais il y a une autre façon de mettre le problème dans l'impasse : c'est de platoniser sur les valeurs, de les mettre tellement dehors que le moment proprement moral d'une conscience ne pourra jamais apparaître ; dans cette hypothèse, je ne pourrai jamais comprendre comment il y a une histoire éthique, comment il y a une expérience morale. Il me semble qu'en mettant bien en

place dans la vie volontaire ce moment de la motivation, je me prépare à reconnaître la possibilité d'*a priori* éthiques et en même temps la possibilité d'une histoire éthique, car je dirai que c'est toujours dans des motifs vécus que s'historialisent, si j'ose dire, les possibilités éthiques transcendantales.

M. Burgelin. — Ce que je veux dire, c'est qu'il y a un problème d'authenticité qui se pose de deux façons différentes, soit authenticité par rapport à ma nature, soit par rapport à ma liberté.

M. R. Bertrand. — On a parlé de Kant. Le point de départ de la conférence de M. Ricœur, admirable, nous sommes tous d'accord, est l'opposition de la nature et de la liberté, transposée en

phénoménologie. Or, à la fin, —peut-être ai-je mal suivi —quand on essayait de réaliser une médiation sur le plan de la connaissance, il me semblait qu'une certaine « Critique du Jugement » donnerait des solutions peut-être tout à fait dépassées, peut-être archi-fausse, mais pas dans le sens de l'angoisse existentielle. Et je songe à un article récent de M. Dufrenne sur Kant et Heidegger, qui serait assez à l'unisson de la question que je me permets de poser : est-ce que Kant est enterré ?

M. Ricœur. — Peut-être me suis-je mal expliqué, étant pressé par le temps, sur cette idée-limite de l'unité du volontaire et de l'involontaire. Cette fonction régulatrice des idées, Kant l'a bien vue par rapport à la connaissance scientifique (en cosmologie, en psychologie, etc.). J'ai tenté de montrer que cette fonction dépasse tout champ d'objectivation et vaut pour ce que j'appelle le champ originaire de la conscience. Peut-être est-ce plus une idée-limite qui dénonce un échec qu'une idée régulatrice qui introduit de l'intelligibilité. Sous le premier aspect, elle est la projection sur le plan phénoménologique d'une ontologie paradoxale qui reste à faire.

M. Hyppolite. — C'est un postulat de la raison pratique.

M. Bréhier. — Ah non ! de la raison, spéculative plutôt !

Je tiendrai, à la place de M. Ricœur, à l'idée régulatrice : l'idée-limite est bien une idée régulatrice. C'est vers elle qu'il a tendu pendant toute sa conférence pour avouer à la fin qu'il n'y arrivait pas. Mais c'est un grand mérite de la part d'un philosophe.

Je voudrais qu'on fît porter la discussion sur un point tout à fait précis. M. Ricœur a parlé de la *réciprocité* du volontaire et de l'involontaire : de la réciprocité, c'est-à-dire que le volontaire renvoie à l'involontaire, et l'involontaire au volontaire. Et je voudrais demander à certains d'entre vous, à M. Ricœur lui-même, s'il est absolument satisfait de ce mot de « réciprocité ». Voici pourquoi.

Si je prends la question du volontaire et de l'involontaire en elle-même, je vois que ce que désigne le mot « involontaire » est extérieur à la volonté, ou plus exactement que le mot « involontaire » a deux sens. Un acte est dit involontaire lorsque je le fais malgré moi ; cet acte pourrait être volontaire, mais il n'est pas en fait dirigé par la volonté. Si vous l'aviez pris dans ce sens, il y a bien réciprocité. Mais vous l'avez pris dans un autre sens : *involontaire* paraît signifier pour vous toutes les conditions indépendantes de la volonté grâce auxquelles nous pouvons vouloir, c'est-à-dire le corps, la vie, la motivation, etc. Dans ces conditions, je dirai qu'il n'y a pas de réciprocité véritable entre le volontaire et l'involontaire ; il y a entre les deux un rapport de forme à matière.

Je veux dire que l'involontaire, tel que vous l'avez vu en général, c'est la condition sans laquelle il n'y a pas de volontaire. Cet involontaire, vous avez indiqué qu'on peut essayer de le récupérer, que d'ailleurs on n'y arrive jamais ; il n'en reste pas moins cependant qu'il est comme une matière, qu'il est une sorte de nécessité véritable. Et c'est là que je pose la question de la nature, et je la pose d'une façon infiniment plus classique que vous ne l'avez fait.

M. Ricœur. — J'accepterais véritablement la définition que vous proposez de l'involontaire. Celui qui m'intéresse, ce n'est pas celui qui m'échappe, ou qui est contre moi, ce n'est pas un involontaire de dissociation, mais de constitution. Mais l'appellerai-je une nécessité ? Il m'a paru que ce mot ne convenait qu'à une des formes de cet involontaire et que l'involontaire de motivation et l'involontaire de motion, d'action, ne méritaient pas le nom de nécessité. C'est pourquoi aussi je n'emploie que pour une des trois formes d'involontaire le mot de situation. Je crois que la précision de l'analyse ne me permet pas d'étendre de façon aussi indistincte cette notion de situation à tous les aspects de l'involontaire ; l'involontaire n'est situation pour moi que dans la mesure où il ne coopère pas à ma vie de volonté sous forme de motif ou sous forme d'organe. C'est pourquoi j'ai distingué trois cycles de l'involontaire (motivation, spontanéité des pouvoirs, et enfin situation ou condition nécessaire).

M. Bréhier. — Je prenais nécessité au sens uniquement de condition *sine qua non* de l'existence (sens aristotélicien), ce qui est indispensable pour qu'une chose existe. Le grand malheur de notre condition, c'est que notre liberté n'est jamais complète : il faut que nous soyons dans certaines conditions, que nous ayons un certain corps, que nous ayons certaines hérédités : nous ne sommes jamais libres de tout cela.

M. Ricœur. — Justement la phénoménologie me paraît avoir cet avantage de diversifier nos concepts : si nous n'opposons que liberté et nécessité, nous n'avons qu'une opposition à deux termes, dont le second, la nécessité, est par surcroît emprunté à une analyse cosmologique de la nature ; la phénoménologie, au contraire, ne se meut que sur le plan de la subjectivité, et c'est sur ce plan qu'elle tente de démultiplier nos concepts, nos instruments d'analyse, de les tailler sur mesure, en fonction des difficultés de l'analyse. C'est pourquoi le mot de nécessité ne me paraît pas capable de résumer tout l'involontaire. Pour rendre compte de toute la diversité de l'involontaire, il n'est pas besoin d'inventer des mots, sinon dans quelques cas extrêmes, il nous faut plutôt retrouver le sens riche de mots de notre langue courante comme les mots « motif », « organe », « motion », etc... La phénoménologie, c'est aller aux choses mêmes, respecter tous les aspects très complexes de la conscience et ne pas jouer simplement avec le petit nombre de notions qui ont été forgées par l'analyse aristotélicienne.

M. Bréhier. — Ce que vous dites me paraît extrêmement juste, et même confirme ce que je dis en un sens, attendu que je prenais cette nécessité dans le sens extrêmement varié où la prend Aristote, mais pas dans le sens de la nécessité comme un déterminisme : ce dont nous ne pouvons pas nous passer pour être nous-mêmes : nous ne pouvons pas être libres à cause de -cela, à moins de..., à moins de.... Et c'est là que je demanderais votre avis : la méthode phénoménologique est une méthode pour résoudre la question de la nature et de la liberté ; il y a toujours une autre méthode ; la méthode métaphysique est-elle abandonnée par vous complètement ? Je n'en sais rien. Ce qui est sûr, c'est que la question que vous posez, c'est une question qui revient après des siècles où elle avait disparu, c'est la question que posaient les Stoïciens, à savoir : de quelle façon devons-nous comprendre la nature et les choses pour être entièrement libres ? Nous devons les comprendre de façon à ce que cette nature soit le produit d'une liberté qui est le fond même de notre être.

Et j'en viens à ce que vous dites du consentement : il a un rôle très grand, il a un rôle immense dans la liberté. Nous nous libérons des choses le plus souvent en y consentant, n'est-il pas vrai ?

M. Ricœur. — En effet, la place du consentement dans la vie volontaire est immense ; c'est pourquoi je ne me suis pas tenu aux deux moments classiques de la décision et de l'action ; il me semble même que c'est le troisième qui achève la signification fondamentale. Ceci me ramène à votre question sur les rapports de la phénoménologie et de la métaphysique : en effet, c'est l'analyse du consentement et de la nécessité qui, à mon sens, marque l'impossibilité de boucler, si l'on peut dire, une anthropologie avec une simple description phénoménologique ; ce que j'ai appelé la faille existentielle motive une recherche proprement métaphysique.

M. Bréhier. — Mais n'êtes-vous pas d'avis que ce consentement est quelque chose de beaucoup plus vaste ? Lui avez-vous fait la place assez grande ? Je me le demande.

M. Ricœur. — Si vous voulez dire que l'empire de la nécessité offert au consentement est plus vaste que l'involontaire, je crois que vous avez raison. Mais je pense que finalement tous les aspects de la nécessité du monde, en tant qu'ils affectent et blessent ma liberté, viennent se résumer dans l'involontaire de mon corps ; c'est finalement l'involontaire de mon, corps qui médiatise et vient en quelque sorte faire cristalliser à la frontière de ma liberté tout l'involontaire diffus du monde. Il me semble que c'est là la fonction du corps.

M. Bréhier. — Et si j'y consens, à mon corps !

M. Ricœur. — Je crois que j'ai consenti à tout !

M. Bréhier. — Marc-Aurèle disait : « Monde, je veux ce que tu veux ! » C'est là une manière d'être libre tout intérieure !

Je ne sais pas si vous avez donné avec la phénoménologie qui est quelque chose de très rigoureux, de très rigide, une place tout à fait suffisante aux questions proprement morales.

Mais ce n'est pas à moi de prendre la parole ainsi !

M. Wolff. — J'interviendrai dans le sens de notre Président au sujet du consentement final.

La grande illusion de la liberté humaine, c'est de croire qu'on est capable de tout, alors que, comme l'a indiqué M. Ricœur, nous avons un caractère, assez tranché chez la plupart d'entre nous, et que

nous dépendons étroitement de ce caractère. Si l'on s'imagine qu'on doit, au nom d'une liberté idéale, complètement démolir ce caractère, on sera toujours très malheureux, car on n'y arrivera jamais. Je crois donc que nous devons nous dire, avec Spinoza et les Stoïciens : je suis mon corps, ma conscience coiffant mon corps en quelque sorte. La liberté est donc limitée, et il faut prendre connaissance de ses limitations ; la liberté, pour moi, c'est le meilleur sort que je peux avoir en tenant compte des limitations appointées par mon corps. Et alors apparaîtra un consentement final ; je crois qu'il se produit inmanquablement dans la destinée de chacun quand on arrive à un certain âge, quand on se rend compte qu'il n'y a pas de paix intérieure si on ne consent pas à cette limitation et à cette formule de la liberté.

M. Bréhier. — Autrement dit, quand on est vieux, le mieux à faire est de se résigner !

M. Ricœur. — M. Bréhier a soulevé tout à l'heure la difficulté de l'absence d'incidence morale dans cette réflexion. D'abord je dois dire qu'une réflexion de ce genre ne prétend pas être une philosophie totalitaire : je pense avoir cerné un champ de réflexion, et en le cernant je pense peut-être avoir préparé son élargissement. Je pense en particulier qu'à partir d'une réflexion sur le volontaire et l'involontaire on passerait à une deuxième phase, à une phase éthique, lorsqu'on réintroduirait des éléments qui n'ont absolument pas paru dans mon analyse : je pense à l'analyse des passions ; c'est pourquoi j'ai mis en quelque sorte entre parenthèses ce monde des passions, car il représente une péripétie tout à fait nouvelle du volontaire et de l'involontaire, à savoir la culpabilité. Il faut mettre entre parenthèses la « vanité » de la liberté. C'est seulement à la faveur de cet artifice que peut apparaître cette solidarité de l'involontaire et du volontaire qui en constitue l'intelligibilité mutuelle ; car le moment de la faute introduit une absurdité fondamentale dans l'existence humaine qui rend l'homme indéchiffrable ; et du même coup, je ne puis plus comprendre l'homme que par une exégèse de signes, par « l'usage de la vie et les conversations ordinaires », par les littératures et les mythes. C'est pourquoi je n'ai pas de peine à admettre que c'est un homme tout à fait abstrait que j'ai présenté ici. Or je ne peux pas aborder le côté éthique de la vie humaine sans introduire ce moment de la faute ; mais ce serait un rebondissement complet de l'analyse.

M. Bréhier. — M. Ricœur nous donne un très bon exemple de ce qu'est la phénoménologie : c'est en quelque sorte toujours une préface. Elle va vers quelque chose, elle laisse disponibles un certain nombre de questions. Ce sont ces questions morales qui sont laissées disponibles. Ce n'est pas une critique que je fais là : loin de là ! Je crois qu'il y a un ordre à suivre dans les questions. Je ne sais pas si la philosophie peut s'accommoder de tant de mises entre parenthèses, qui le resteront éternellement et qui ne seront jamais reprises, mais c'est une méthode possible, et je vous félicite de nous en avoir donné un excellent exemple. Il me semble que, à ce point de vue-là, votre conférence est extrêmement instructive. Et je termine en vous félicitant de la part de tous.

