

Peggy Avez, professeur agrégée de philosophie, est allocataire-monitrice de recherches au sein de l'unité mixte de recherches « Savoirs, Textes, Langage » à l'université de Lille 3 depuis septembre 2008. Elle effectue une thèse sur l'expérience affective de la liberté, articulant les enjeux psychologiques et politiques de la question. Son mémoire de Master 2, qui en a constitué la propédeutique, propose une philosophie réflexive du sentiment de liberté (Maine de Biran, Nabert, Ricoeur). Ce texte, qui porte notamment sur un article de 1966 conservé au fonds Ricoeur, est une étude présentée à l'occasion d'un séminaire de Master 2 interrogeant le sens de l'idée d'une « pensée 68 ».

**De l'événement de la parole à l'avènement de la liberté:
la compréhension comme obéissance autonome selon Paul Ricoeur**
par Peggy Avez (Université de Lille 3, UMR Savoirs, Textes, Langages)

Lorsque l'histoire met en échec l'idée de sa propre rationalité et invalide toute morale à prétention universelle, la voix voulant rétablir une parole d'espérance peut paraître bien fragile, et même naïve. D'abord parce que le scandale du mal semble avoir le dernier mot dans son défi jeté à la liberté. Ensuite parce que celle-ci implique le rejet de toute parole en dehors de la nôtre: l'autonomie n'admet pas l'obéissance à un *dire* quel qu'il soit. J'obéis à une parole autoritaire en me soumettant à elle, renonçant par là à mon propre libre-arbitre. L'identité que nous établissons naturellement entre obéissance et soumission nous conduit à voir dans la liberté l'insoumission à toute parole extérieure, l'exclusion de mon *faire* hors du *dire* des autres.

Pourtant, il n'est pas pensable non plus que nous soyons à nous-mêmes la seule source de parole qui nous guide. La primauté du monde et de son histoire eu égard à notre existence morale indique que des valeurs nous précèdent, et que nous ne faisons que choisir parmi des choix que nous n'avons pas faits. Nous sommes des héritiers, et notre liberté ne peut pas se situer hors de cet héritage.

C'est de ce paradoxe que Ricoeur prend acte: comment ce qui suscite d'abord et avant tout l'obéissance peut-il engendrer la liberté? Comment l'écoute de la parole qui nous précède conditionne l'écoute de soi-même, en d'autres termes l'autonomie? Il importe alors de ne pas chercher la liberté dans l'alternative autonomie – obéissance, qui suppose déjà la norme morale, mais de remonter vers le lieu originare où cette distinction n'a pas de raison d'être, à savoir dans le rapport pré-éthique de l'homme à la parole qui le précède. Le libre-arbitre ne suffit pas à définir la liberté: il relève de la structure de la volonté, non de sa source. Or, c'est bel et bien dans les sources

du vouloir que Ricoeur veut puiser le sens de la liberté comme mode d'être, comme manière d'habiter un monde que je n'ai pas créé mais que je m'approprie en le comprenant. La philosophie de la volonté débouche sur une poétique de la liberté.

Dans un exposé présenté en 1965 et publié en 1966, intitulé d'abord *Autonomie et obéissance*, et retitré ensuite *La parole, instauratrice de liberté*, Ricoeur met en évidence cette origine de l'obéissance comme écoute fondamentale de la parole – du kérygme en particulier – et comme source de liberté. Puis, il élabore en 1968 une définition de cette liberté conforme à la compréhension de la parole dans son article *La liberté selon l'espérance*. Nous traiterons donc le problème posé par une analyse de ces deux articles, en nous référant parfois à d'autres textes, notamment à *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965).

La perspective prise par Ricoeur dans sa « poétique » de la liberté est certes théologique, puisqu'il veut montrer que la théologie de la parole révèle le déploiement de l'intelligence¹. Mais elle n'en est pas moins philosophique, et il ne s'agit pas pour nous de nous demander si Ricoeur est ici davantage théologien que philosophe. Si la pertinence d'une telle question n'est pas évidente, nous voulons aussi montrer qu'en amont, le rapport au kérygme chrétien est un paradigme de notre rapport à l'événement de la parole en général. La théologie de la parole fait l'objet d'une « approche philosophique »² et ainsi propose une issue aux impasses de la morale déontologique. Ricoeur insiste, contre une exclusivité réciproque de la théologie et de la philosophie, sur l'autonomie d'une pensée libre et sur la mise en proximité de notions d'herméneutique religieuse et de philosophie. C'est l'unité du logos qui permet et même exige l'autonomie et l'ouverture de la pensée.

1 Le projet est de « tirer toutes les ressources d'une théologie de la parole, et chercher dans le rapport de l'homme à la parole, avant toute espèce de décision morale, de choix existentiel, professionnel, politique, etc. l'origine même de l'obéissance. » *Autonomie et obéissance*, Cahiers d'Orgemont, n°59, 1967, p. 3 (voir aussi *La Parole, instauratrice de liberté*, in *Cahiers universitaires catholiques*, 1966, 493-507).

2 « Je prends « approche » dans son sens fort d'approximation. J'entends par là le travail incessant du discours philosophique pour se mettre en relation de proximité avec le discours kérygmatic et théologique. Ce travail de pensée est un travail à partir de l'écoute, et pourtant dans l'autonomie de la pensée responsable. C'est une réforme incessante du penser, mais dans les limites de la simple raison; la conversion du philosophe est une conversion dans la philosophie et à la philosophie selon ses exigences internes. S'il n'y a qu'un *logos*, le *logos* du Christ ne me demande pas autre chose, en tant que philosophe, qu'une plus entière et plus parfaite mise en oeuvre de la raison; pas plus que la raison; mais la raison entière. Répétons ce mot: la raison entière; car c'est tout le problème de l'intégralité du penser qui s'avérera le noeud de toute la problématique ». *La liberté selon l'espérance*, in *Le Conflit des interprétations*, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », Paris, 1969, p. 394.

Première partie

L'événement de la parole comme rupture et décentrement

Le « point pourri de la philosophie »

Les philosophies du soupçon³, que Ricoeur situe à l'un des deux extrêmes opposés du conflit des herméneutiques face à l'herméneutique des religions, ont entrepris, chacune à leur façon, de révéler la ruse à l'oeuvre dans l'édifice des valeurs et par ce moyen, de détruire celui-ci. Toute obéissance à des « valeurs » devient aliénation, soumission à une autorité d'autant plus efficace qu'elle reste cachée. Ainsi, « toute notre culture moderne s'est édifiée sur la critique de la soumission et sur l'apologie de l'autonomie⁴ ».

Prenant acte de cette mise à l'épreuve irréversible du soupçon, Ricoeur rappelle le désarroi dans lequel lui et ses contemporains se trouvent désormais face à la question d'une autorité des valeurs.

« Je pense que *la théorie des valeurs est le point pourri de la philosophie* et actuellement son point mort⁵. »

Il ne s'agit pas pour autant de revenir sur ce que l'école du soupçon nous a appris, mais de se donner les moyens d'élaborer une nouvelle théorie des valeurs qui assume la démystification d'une certaine autorité, à savoir celle qui prend source dans nos faiblesses. Nous ne pouvons pas faire abstraction de la critique, mais l'impasse à laquelle elle conduit rend impensable la notion même d'autonomie. À rejeter toute valeur par refus de la soumission, on rejette du même coup tout accès à l'autonomie, toute possibilité de soumission de soi à soi, à la loi qu'on aura reconnue comme légitime.

Et nous en sommes au point mort, au point pourri, parce que les deux théories qui surgissent au dépassement du soupçon ne sont pas tenables. Aussi Ricoeur rejette-t-il tour à tour l'existentialisme sartrien et l'intuitionnisme schellerien comme des solutions qui échouent à sauver l'autorité des valeurs.

La première hypothèse attribue une telle autorité au seul choix créateur du sujet: lui seul décide de ce qui est préférable. Il n'hérite pas des valeurs, mais les invente de toutes pièces et en porte seul le

3 Celles de Marx, Nietzsche et Freud en tant qu'elles « sont trois procédures convergentes de la démystification »: « de la vérité comme mensonge, telle serait la formule négative sous laquelle on pourrait placer ces trois exercices du soupçon. » *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Ed. du Seuil, « Points », p. 43-44.

4 *Autonomie et obéissance*, op. cit., p. 4.

5 *Ibid.*, p. 4. Souligné par nous.

pois de la responsabilité. La condition pour qu'il réponde de ses actes et de ses valeurs et qu'il en soit l'auteur exclusif. Mais Ricoeur abat l'hypothèse de Sartre par une simple confrontation au réel de la situation: « nous sommes toujours dans une situation déjà marquée par des valeurs posées par les autres, valeurs qui constituent une sorte de milieu éthique dans lequel nous venons nous-mêmes à réflexion et à maturité⁶. » Aussi la création des valeurs apparaît-elle comme « fantastique ». Nous ne pouvons inventer ce qui nous précède nécessairement, ou plutôt nous ne pouvons être en état de poser des valeurs sans avoir d'abord été toujours déjà plongés dans un milieu éthique. Nous baignons dans des valeurs avant de les réfléchir.

Si nous ne créons pas nous-même les valeurs auxquelles nous nous soumettons, ne faut-il pas alors asseoir leur autorité dans un ordre d'essences accessible à l'intuition? Si nous ne les inventons pas, ne faut-il pas les trouver « toutes faites » quelque part? La thèse essentialiste de Max Scheller - « l'anti-Sartre » - n'est pas plus tenable que celle de l'existentialisme. Transposer l'ordre des essences mathématiques au domaine pratique n'est pas davantage tenable: une telle démarche nie la dimension historique dont toute valeur est porteuse. Les valeurs ne sont pas hors du temps, mais dans le temps dans lequel elles apparaissent et se chargent de leur propre histoire. « Parce que nous savons bien qu'il y a une histoire des valeurs, il y a un apprentissage humain des valeurs, il y a une apparition des valeurs au cours des siècles.⁷ »

Apparaît ainsi l'objet de la recherche de Ricoeur, celle qui le conduit à la question du langage: dégager non pas un mixte de ces deux positions, mais l'espace qui s'ouvre entre les deux, *entre* et *en-deçà* d'elles. « C'est justement entre ces deux limites d'une invention pure ou d'une constatation pure que se tient la pratique de la vie morale.⁸ » Il faut remonter vers la région qui précède l'alternative de l'autonomie et de l'obéissance et dans laquelle, nous le verrons, ces deux termes se conditionnent l'un l'autre et constituent une unité. Il ne s'agit pas de les rendre compatibles coûte que coûte, mais de les ressaisir là où ils ne sont pas encore incompatibles: dans la parole reçue.

Cette réanimation, si l'on peut dire, d'une philosophie des valeurs bloquée au point mort de l'alternative existentialisme – essentialisme, s'appuie donc chez Ricoeur sur une analyse du rapport de l'homme à la parole en général, et en particulier au kérygme, à la proclamation à laquelle la foi est une réponse. On ne peut quitter l'impasse dans laquelle l'école du soupçon nous a menés par le même chemin qui nous y a conduit. Mais on peut trouver une autre voie qui assume le passage par le soupçon tout en restaurant le sens de la parole kérygmatisée, le sens de la foi conformément à la tâche centrale que se donne Ricoeur⁹.

6 *Ibid.*, p. 5.

7 *Ibid.*, p. 5-6.

8 *Ibid.*, p. 6.

9 « Finalement, ce qui est implicite à cette attente [d'une interpellation], c'est une confiance dans le langage; c'est la croyance que le langage qui porte les symboles est moins parlé par les hommes que parlé aux hommes, que les

« Le contraire du soupçon, dirai-je brutalement, c'est la foi. (...) Non plus sans doute la foi première du charbonnier, mais la foi seconde de l'herméneute, la foi qui a traversé la critique, la foi post-critique.¹⁰ »

C'est dans les ressorts de cette foi post-critique qu'on trouvera ce que Ricoeur avait désigné dans *Le Volontaire et l'involontaire* comme la « pneumatologie », « l'inspiration » du vouloir. La Transcendance apparaît comme une « position absolue de présence qui sans cesse précède mon propre vouloir d'affirmation, bien que celui-ci semble toujours sur le point de l'englober¹¹ ». Le vouloir se nourrit d'une parole qui le précède et l'interpelle.

La parole maîtresse

Ricoeur articule alors une réflexion qui suit une voie à « double sens » si l'on peut dire: d'une part, dans l'*ordo cognoscendi* qu'exige son argumentation philosophique, une analyse existentielle du rapport de l'homme à la parole en général éclaire le sens – et ses conditions – du kérygme. Mais d'autre part, dans un *ordo essendi*, la proclamation kérygmatisée revêt une primauté propre, comme parole parlée à l'homme et non parlée par lui, parole qui par là instaure un rapport primordial à un *dire* qui recèle l'essence de l'obéissance.

« Je voudrais retrouver dans l'idée même de proclamation, de kérygme, d'interpellation, l'essentiel de la notion d'obéissance.¹² »

Le problème se pose alors pour nous de savoir pourquoi l'essentiel de la notion d'obéissance s'identifie à ce que Ricoeur désigne comme « l'obéissance de la foi ». Si ses convictions religieuses ne sont bien sûr pas étrangères à cette identification, elles ne suffisent pas à en rendre raison. Car ce qui dirige la pensée de Ricoeur sur la liberté et sur l'obéissance, c'est la volonté de les penser sous le mode de l'*être* et non du *faire*¹³. A la racine de l'obéissance morale qui implique un faire et retombe

hommes sont nés au sein du langage, au milieu de la lumière du logos « qui éclaire tout homme venant au monde ». C'est cette attente, c'est cette confiance, c'est cette croyance qui confèrent à l'étude des symboles sa gravité particulière. *Je dois à la vérité de dire que c'est elle qui anime toute ma recherche*. Or c'est elle qui est aujourd'hui contestée par tout le courant de l'herméneutique que nous placerons tout à l'heure sous le signe du « soupçon »; cette autre théorie de l'interprétation commence précisément par le doute qu'il y ait un tel objet et que cet objet puisse être le lieu de l'inversion de la visée intentionnelle en kérygme, en manifestation et en proclamation. » *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éd. du Seuil, coll. « Points », Paris, 1965, p. 40. Souligné par nous.

10 *Ibid.*, p. 40.

11 *Le Volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950, p. 35.

12 *Ibid.*, p. 10.

13 Bien sûr, on pourra fonder ce projet lui-même sur des raisons religieuses, sur la volonté de défendre une herméneutique biblique. Mais nous voulons respecter la pensée de Ricoeur en ne nous épargnant pas de chercher les raisons philosophiques de sa démarche, sans les déduire des convictions qui les orientent sans les déterminer, conformément à ce que Ricoeur écrira dans *Soi-même comme un autre*: « Je ne prétends pas qu'au niveau des motivations ces convictions soient restées sans effet sur l'intérêt que je porte à tel ou tel problème, voire même à l'ensemble de la problématique du soi. (...) On observera que cet ascétisme de l'argument, qui marque, je crois, toute mon oeuvre philosophique, conduit à un type de philosophie dont la nomination effective de Dieu est absente et où

sous la catégorie de l'hétéronomie, se trouve un mode d'être autonome qui la conditionne et l'alimente. La foi comme mode d'être fidèle rend possible et pensable une obéissance autonome¹⁴, toujours obéissance à une parole.

Si le rapport de l'homme à la parole inclut un rapport d'obéissance, ce n'est pas en tant qu'elle est et fait loi. Ce n'est pas à un texte figé que nous avons d'abord affaire: là encore, s'y soumettre reviendrait à installer une hétéronomie. La parole désigne avant tout un événement, un acte.

« Nous sommes à l'origine du problème lorsque nous considérons la parole comme un événement, un événement de parole. (...) Dans l'idée d'événement de parole il y a ceci que quelque chose est dit dont je ne suis pas l'origine.¹⁵ »

On voit ici l'un des intérêts majeurs de cet exposé de 1965: il illustre bien l'une des raisons pour lesquelles Ricoeur opposera cette thèse de l'événement de parole à la thèse structuraliste en 1967¹⁶, à savoir la volonté de préserver l'herméneutique de la parole en refusant de réduire celle-ci à une structure, mais en la caractérisant comme lieu d'échange entre structure et événement. La sémiologie ne suffit pas à rendre compte du discours.

Prise comme événement, le premier mode d'être que la parole engendre en moi est un décentrement. N'étant pas le locuteur, la parole met face à moi une présence que je n'ai pas choisie et qui m'excentre.

« Quand je reçois une parole, une nouvelle situation est créée dont je ne suis pas le maître. Ma maîtrise est mise en question par cet événement de décentrement; je ne suis plus au centre: un autre parle.¹⁷ »

L'obéissance commence d'abord par l'instauration d'un rapport de maîtrise dans lequel je n'ai pas le dessus mais qui au contraire m'humilie, au sens littéral du terme¹⁸. La parole qui m'est parlée est

la question de Dieu, en tant que question philosophique, reste elle-même tenue dans un suspens qu'on peut dire agnostique ». *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », Paris, 1990, p. 36.

14 Nous voudrions nous risquer ici à un prolongement de cette idée, en marge du texte de Ricoeur. S'il est clair que pour celui-ci, la foi est pensée comme foi chrétienne, foi dans la parole du Christ, nous pourrions nous interroger sur une extension de ce concept de foi. Par le concept d'affirmation originaire cher à Nabet et repris par Ricoeur, on pourrait trouver à la racine de notre rapport au monde une adhésion qui outrepassa la rupture – du moi et du non-moi dans un langage fichtéen – une *fides* à une parole qui m'est parlée dans une expérience intérieure, sans prendre nécessairement la forme d'un texte sacré fondateur de religion. L'expérience mystique, au sens large, pourrait rejouer cette obéissance autonome dont parle Ricoeur, en l'étendant à l'obéissance à l'égard d'une parole vécue, de parole qui m'est parlée. Bien sûr, cela compromettrait la possibilité d'élaborer une herméneutique de la parole entendue comme étude des règles d'interprétation d'un texte sacré reconnu par un grand nombre comme l'est la Bible. Cela rendrait ainsi difficile la possibilité d'échanger avec les autres au sujet de cette parole intime, différente en chacun de nous et dont on ne connaît pas l'auteur. Mais peut-être cette difficulté se pose-t-elle déjà à l'herméneutique des religions, en ce qu'en-deçà des textes partagés, l'expérience religieuse reste unique et incommunicable.

15 *Ibid.*, p. 11.

16 *La structure, le mot, l'événement*, in *Le Conflit des interprétations*, Éd. du Seuil, « L'ordre philosophique », Paris, 1969, p. 80-97.

17 *Autonomie et obéissance*, op. cit., p. 11.

18 On retrouve ce même rapport de maîtrise (ou de non-maîtrise du sujet) dans l'expérience du sublime et dans la notion de respect de la loi morale chez Kant. Dans ces deux cas, quelque chose abat mon amour-propre, me décentre et m'humilie – me rend humble – et réclame une obéissance dont je peux, en un second temps, me détourner.

toujours déjà maîtresse, et l'écoute, toujours déjà obéissance. Tout auditeur est obéissant. Cela revient-il à dire que le pouvoir de la parole se situe dans l'autorité du locuteur, que l'un s'identifie à l'autre? Ce serait là croire que le locuteur maîtrise ce qui est dit. Or, même lui se trouve dépassé par sa propre parole. L'autorité du langage lui appartient intégralement, en ce qu'il possède un sens latent qui déborde sans cesse le sens manifeste qu'on lui donne. Son pouvoir symbolique lui confère une autonomie qui décentre à la fois le locuteur et l'auditeur.

« Le symbole signifie que, à chaque moment, j'utilise seulement une partie du sens. (...) C'est ainsi que le langage est notre maître. Il est notre maître parce qu'il en sait plus long que nous. (...) Parler c'est occulter, en quelque sorte, une partie du sens pour n'en mobiliser qu'une partie.¹⁹ »

La possibilité d'une reprise continuelle du sens d'une parole²⁰, révèle qu'elle nous échappe. Le *pouvoir* symbolique comme autorité et comme potentiel signifiant inépuisable se situe toujours en excédent: il y a toujours plus de charge sémantique dans la parole que dans celle que nous lui comprenons, toujours trop de sens que nous occultons.

Se taire pour écouter: l'expérience poétique

La parole est maîtresse, nous l'avons vu, et l'obéissance est écoute: « obéir (...) signifie d'abord et essentiellement écouter²¹ ». Ricoeur appuie sa réflexion sur un passage d'*Être et temps* de Heidegger, consacré à une analyse du dire et de l'ouïr, dans lequel il montre que « la première émergence du dire pour un être fini, ce n'est pas de prononcer la parole mais de l'entendre chez un autre²² ». L'écoute, qui ne se réduit pas à simple perception auditive, apparaît comme la disposition primordiale du *Dasein* comme coexistant avec d'autres, une ouverture ou ce que Ricoeur désigne aussi comme une aperturage aux autres. Fondée dans le *Dasein*, l'obéissance se révèle ici dans sa dimension ontologique, en deçà de sa dimension aporétique morale. L'homme est, pour le dire en

¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

²⁰ Voir plus bas, §1 seconde partie et troisième partie

²¹ *Ibid.*, p. 11.

²² *Ibid.*, p. 11. Voici le texte cité de Heidegger: « Dire, c'est d'abord écouter. Comme l'émission linguistique de sons se fonde dans le dire, ainsi la perception acoustique se fonde dans le ouïr. L'ouïr est l'ouverture existentielle du *Dasein* vis à vis d'autrui, en tant que le *Dasein* est « être avec autrui ». L'ouïr constitue même l'ouverture primordiale et authentique de l'homme comme *Dasein* à l'égard de son savoir être inaliénable. Celui-ci est ouïr de la voix amie que tout *Dasein* porte en lui-même. Le *Dasein* ouïr parce qu'il comprend. En tant qu'il est un être au monde avec autrui qui comprend, le *Dasein* est attentif à celui qui coexiste avec lui et à lui-même. Ceux qui coexistent sont ensemble soumis à cette loi de l'attention. Cette ouïe attentive et mutuelle qui institue l'être avec autrui se présente selon les modes possibles de l'obéissance, de l'écouter, de l'acquiescement ou, selon les modes privatifs, du refus d'entendre, de l'opposition, du défi, de l'aversion. Ce savoir ouïr, originel et existentiel rend possible une action comme celle d'écouter, (alors au sens perceptif du mot) (...). Cette écoute est elle-même sur le mode d'être de l'ouïe qui comprend. »

des termes heideggeriens, cet être pour qui l'écoute et la compréhension relèvent de son être même. Plus encore, si l'on « descend d'un cran » pour ainsi dire dans notre analyse, ce n'est plus tant l'écoute qui apparaîtra comme la racine la plus primitive de l'obéissance, mais le silence, le silence actif, l'acte de silence qui est de faire silence pour écouter. Être silencieux alors, ce n'est pas se taire parce qu'on n'a rien à dire, mais se taire pour entendre ce qui nous est dit. Pour le dire autrement, se taire par intention et non par défaut d'intention. Il ne peut y avoir d'écoute sans silence: Heidegger montrait bien comment le bavard s'interdit tout accès authentique à l'être. Pour le dire autrement, écouter, c'est d'abord se taire par intention et non par défaut d'intention.

« La première fonction du silence c'est de créer l'espace dans lequel la parole peut être entendue; et c'est ce silence qui est obéissance, qui est une façon de se rapporter silencieusement à la parole écoutée. Se taire c'est avant tout laisser parler.²³ »

À la première lecture apparaît une descente graduelle de l'obéir au suivre²⁴, du suivre à l'ouïr et de l'ouïr au silence: descente pour ainsi dire transcendantale jusqu'à ce qui est au fond et conditionne tout le reste, à savoir le silence.

On soulèvera cependant un problème: faire silence, suivre et écouter se réfèrent à des actes distincts. Mais qu'est-ce qui distingue réellement ici l'écouter du suivre et de l'obéir? Écouter quelqu'un n'est-ce pas déjà le suivre et lui obéir, c'est-à-dire se laisser guider par sa parole, reconnaître comme maîtresse sa parole? Celui qui n'écoute pas refuse au contraire le pouvoir de la parole de l'autre et lui désobéit en ce sens. Autrement dit, n'y a-t-il pas plutôt identité et non gradation entre des dispositions distinctes s'engendrant les unes les autres? C'est d'ailleurs ce que semble indiquer Ricoeur lorsqu'il écrit d'une part que « obéir, (...) c'est d'abord et essentiellement ouïr », et d'autre part: « c'est ce silence qui est obéissance ». Alors se contredit-il ou bien opère-t-il une identification implicite entre écouter, suivre et se taire, niant par là la distinction caractéristique de ces actes? Il semble bien qu'il faille renoncer à l'une et l'autre de ces hypothèses, mais voir dans le silence non pas une condition antérieure de l'écoute, elle-même condition antérieure à un rapport d'obéissance. Dans le silence, il y a déjà la soumission à la parole d'autrui puisqu'on la rend possible. On obéit en laissant la parole advenir d'une certaine façon, en laissant dire la parole qui pourtant nous précède. La démarche de Ricoeur nous invite donc plutôt à saisir l'obéissance *dans* l'écoute et *dans* le silence qui s'y trouve déjà. La parole fondatrice nous étant antérieure, obéir, c'est s'ouvrir à elle, la laisser dire ce qu'elle dit déjà. Se taire, suivre et ouïr sont des dispositions

23 *Autonomie et obéissance*, op. cit., p. 13.

24 « C'est aussi sur le terrain de l'ouïe attentive et mutuelle que nous découvrons la première fois ce que c'est que suivre (au sens où Jésus dit: suis-moi) et aller vers, comme aussi les modes privatifs de ne pas suivre, se détourner, défier. Je crois que nous sommes ici à la racine de l'obéir. *Avant obéir il y a suivre, et avant suivre il y a savoir ouïr. Ainsi s'enracine l'obéissance dans la parole.* » *Ibid.*, p. 12.

fondamentales que recouvre le mode d'être de l'obéissance comme mise à l'écoute de ce qui se dit²⁵. L'analyse heideggerienne permet à Ricoeur de replacer le débat sur l'autonomie et l'obéissance dans le champ de la parole, et de restaurer la primauté de l'écoute – donc de l'obéissance – par rapport à la parole dominatrice: «j'existe écoutant et me taisant; c'est cela la première formule de l'obéissance²⁶ ». Néanmoins, Ricoeur s'écarte de Heidegger par ailleurs²⁷ sur deux points: du point de vue méthodologique, il rejette le choix de la voie courte de l'autocompréhension, préférant une voie longue procédant par « détours », par interprétation des médiations; et d'autre part, il lui reprochera « l'arrogance » d'avoir réduit l'ontologie au substantialisme et de nier ainsi le caractère inépuisable de l'histoire de la philosophie. Toute la pensée de Ricoeur se définit au contraire comme un effort pour reprendre les philosophies antérieures et pour sortir du substantialisme au profit d'une ontologie de l'acte.²⁸

Dans *Le Volontaire et l'Involontaire*, Ricoeur projetait de dépasser la description phénoménologique des structures fondamentales de la volonté pour parvenir à rendre compte de la libération du sujet, pris dans sa culpabilité. Le troisième tome de l'ouvrage aurait ainsi dû fournir, après une eidétique de la volonté et une empirique de la volonté serve, « l'accès à une sorte de « Poétique » de la volonté²⁹ ». Si ce troisième tome n'a jamais vu le jour, nous pensons que les articles étudiés ici, ainsi que d'autres qui s'y rattachent, composent une telle poétique, une poétique de la liberté.

La poétique décentre l'homme vers le divin: la poétique du langage relève de la parole comme lieu

25 On pourra relever dans le riche passage cité par Ricoeur, un élément qui n'est pas repris dans son analyse. Lorsque Heidegger écrit que celui qui se tait peut mieux se faire comprendre, on peut être surpris: celui qui ne dit rien n'a rien à faire comprendre puisqu'il ne signifie rien. Mais ce que nous apprend ici Heidegger, c'est qu'au contraire, dans le dialogue, le dire n'est pas un « dire à » mais un « dire avec ». Si l'on s'en tient à cette phrase, il n'importe pas tant qu'il y ait deux locuteurs dans le « parler avec autrui », qu'il y ait au contraire deux auditeurs, deux écouteurs. Celui qui se tait pour laisser l'autre parler rend possible le processus global de compréhension. Il se fait comprendre en comprenant l'autre. Le silence s'est pas absence de sens; il signifie quelque chose comme la disposition à l'écoute, l'ouverture d'un espace de compréhension et de communication.

26 *Ibid.*, p. 14.

27 Voir l'article de 1963, *Existence et herméneutique*, in *Le Conflit des interprétations*, op. cit., pp. 7-28.

28 « Il y a un caractère inépuisable des philosophies du passé: sur ce terrain, je me sens vraiment très étranger au thème introduit par Heidegger parlant de la fin de la métaphysique. Il y a là, à mon sens, une sorte de réduction, je dirais violente de tout le champ philosophique à la seule thématique qui serait la thématique substantialiste ou la thématique de la présence. , de l'histoire de la philosophie me paraît infiniment plus riche. Comme j'avais essayé de le dire dans la discussion avec Gadamer, l'idée de déconstruction est surtout féconde vis-à-vis, si je peux dire, de la langue d'école, de la langue scolaire, lorsque la fécondité d'un système a été gelée. Mon problème, quant à moi, c'est de réactiver des thèmes sinon inemployés, en tout cas restés secondaires tel, par exemple, celui de la polysémie de l'être, proférée par Aristote: le substantialisme n'a pas épuisé l'ontologie puisque nous avons au moins cette possibilité de penser l'être en termes d'acte, d'action, d'agir, de pâtir. Ma question, c'est: qu'est-ce que l'agir humain? Et me posant cette question, je trouve chez Aristote – mais aussi chez Spinoza avec l'idée du *conatus*, chez Hobbes avec sa philosophie des passions, et puis chez Schelling avec sa philosophie des puissances – de quoi réengendrer la métaphysique. Celle-ci ne me paraît donc pas close, je dirais plutôt qu'elle me paraît inexplorée. » *Temps et Récit de Paul Ricoeur en débat*, dir. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 22, cité par O. Mongin, *Paul Ricoeur*, op. cit., p. 52.

29 *Le Volontaire et l'Involontaire*, op. cit., p. 32.

où la Transcendance proclame la libération³⁰. Elle ne relève plus de la simple volonté humaine, mais de ce qui en est à la source et se livre dans une expérience spécifique du langage. Cet extrait d'un article de 1971 est éclairant pour notre propos:

« Il y un lien étroit entre la foi et l'écoute d'une parole. C'est un rapport que je caractériserai d'abord négativement comme non-maîtrise. Tous les autres usages du discours, en effet, tendent de près ou de loin à la domination. (...) Or, il y a un lieu où ce rapport au langage s'inverse. Je ne le maîtrise plus, mais il m'interpelle et me revendique. Pour moi, ce retournement dans l'usage du langage, dans la pratique du langage, constitue l'expérience poétique au sens fort. Par poésie, je n'entends pas le langage versifié distinct, de la prose, mais plus fondamentalement la poésie, l'expérience d'être créé par le langage. Je crois que c'est cela l'ontologie, et peut-être la seule ontologie qui soit vraiment impliquée dans l'Évangile, à savoir que j'existe par la puissance de la parole.³¹ »

L'obéissance constitue donc bien un mode d'être pour l'homme dont l'existence est avant tout écoute.

30 Voir sur ce point Alain Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 323 sq.

31 *La foi soupçonnée*, Recherches et débats, n°73, 1971, p. 72.

Seconde partie

La réconciliation par la reprise du sens

Interpréter la parole qui interprète

Dans notre première partie, l'événement de parole s'est révélé un événement de rupture, de décentrement par rapport à une parole maîtresse d'elle-même. Le silence et l'écoute sont apparus comme des dispositions ontologiques du sujet par lesquelles il obéit à la parole. Mais n'est-ce pas revenir à l'hétéronomie dont Ricoeur voulait s'écarter? Puisqu'il y a rupture entre la parole et l'auditeur, l'écoute n'est-elle pas soumission à quelque chose qui m'est étranger?

L'événement implique rupture, mais aussi rassemblement. Il rassemble du sens dans ce qui le précède et dans ce qui lui suit. Ricoeur prend ici deux exemples différents. D'une part, la prise de la bastille porte un noyau de sens par ce qui se situe en amont et en aval de l'événement pur, « tout un sens en suspens qui est comme soudain figé dans l'événement, cristallisé dans l'événement³² ». D'autre part, le thème du Christ comme interprète des Écritures selon le récit des disciples d'Emmaüs illustre ce noeud de l'événement et de l'interprétation.

« Je dirai qu'un événement de parole est un événement qui donne à parler, qui nous donne à parler, qui nous donne à dire. Et plus que cela, c'est un événement qui lui-même interprète³³. »

Parce que le symbole donne à penser, selon la formule de Kant chère à Ricoeur, l'événement est déjà interprétation en ce qu'il dit quelque chose sur quelque chose, en ce qu'il a un sens. Ici, Ricoeur reprend la définition aristotélicienne de l'interprétation qu'il examine par ailleurs dans son essai sur Freud: « Est interprétation tout son émis par la voix et doté de signification – toute *phônè semantike*³⁴ ». Alors que dans l'*Essai*, Ricoeur complète cette définition par une autre plus restrictive, correspondant à l'exégèse biblique³⁵, il ne la limite pas ici: seul ce sens large permet de dire que l'événement de parole interprète déjà lui-même au sens où il dit quelque chose de quelque chose. Ce n'est pas le contenu seulement de l'événement de parole qui est signifiant, mais

32 *Autonomie et obéissance*, op. cit., p. 17.

33 *Ibid.*, p. 17.

34 *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 31.

35 *Ibid.*, pp. 34-36. Ricoeur confronte la définition aristotélicienne à l'herméneutique biblique pour élaborer la « définition moyenne » suivante de l'exégèse: elle est « interprétation d'un texte particulier ou d'un ensemble de signes susceptible d'être considéré comme un texte ». Cette thèse permet ainsi d'ouvrir le champ de l'interprétation à d'autres objets qui constituent des textes par analogie, comme le rêve ou le symptôme par exemple.

l'événement lui-même: pas seulement le « ce que » mais avant tout le « que ».

« Je crois que toute nouvelle parole, même sans être le kérygme de « la parole faite chair », est d'abord surprise, parce que ce n'est pas exactement ce qu'on attendait. *On ne le comprend qu'en le rattachant à ce qu'on attendait.* C'est ainsi que toute parole se relie à son sens. Elle est d'abord événement de rupture, puis rassemblement d'un sens disponible, reprise d'un sens disponible³⁶. »

Nous nous réconcilions avec la parole, nous dépassons la surprise initiale et événementielle par la liaison de la parole au sens qu'on en attend. Autrement dit, nous ne comprenons qu'à partir du sens qui *nous* est disponible, à partir donc de *nos* attentes, à partir même pourra-t-on dire de *nos* croyances³⁷. La compréhension est la réconciliation du sens attendu et du sens retrouvé dans ce qui nous était de prime abord étranger. Par l'interprétation, l'étrangeté dans la rupture cède la place à la complicité dans le sens.

La médiation du symbole

Dire que l'événement interprète déjà lui-même quelque chose par la cristallisation de sens qu'il opère, et dire qu'il cesse de nous surprendre lorsque nous parvenons à lui trouver un sens conforme à certaines de nos attentes laisse ouvert un écart problématique: qu'est-ce qui fait le lien entre ce que la parole dit et ce que je lui donne à dire en fonction de mes attentes? Qu'est-ce qui relie le sens que je comprends à l'événement qui veut se faire comprendre?

Rejetant toute réduction de l'herméneutique et de la réflexion à une intuition immédiate, à une saisie de l'évidence, Ricoeur attribue au symbole ce pouvoir médiateur sans lequel l'interprétation est impossible. Un texte, au sens littéral comme par analogie, se déchiffre, et se déchiffre indéfiniment. Son sens n'est pas clos, mais toujours ouvert à une reprise continue. Si la parole est maîtresse, c'est parce que nous ne parvenons jamais à épuiser son sens: cette réserve sans fond lui assure une autonomie permanente et offre à l'auditeur la possibilité de re-déchiffrer, de réanimer ce qui a été dit.

« Par conséquent, c'est en déployant tout le surcroît de sens, la richesse sémantique d'un discours déjà couché sur une écriture que ce discours est en quelque sorte reversé à l'événement. L'écriture redevient parole en même temps que la parole s'explique elle-même par le moyen d'une écriture antérieure. (...) Ce qui s'est passé là, dans cette interprétation des écritures par le Christ, interprétation qui donne un langage au Christ en même temps qu'elle ranime la parole morte en écriture, c'est je pense ce qui se passe en nous toutes les fois que

³⁶ *Autonomie et obéissance*, Discussion suivant l'exposé, op. cit. p. 25. Souligné par nous.

³⁷ Caractérisant l'herméneutique religieuse par la restauration du sens, rejetée au contraire par l'école du soupçon, Ricoeur écrit: « Croire pour comprendre, comprendre pour croire, telle est sa maxime; et sa maxime, c'est le « cercle herméneutique » lui-même du croire et du comprendre. » *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 36.

nous comprenons.³⁸ »

L'événement de la parole, une fois passé, n'est jamais mort. Toute nouvelle explicitation lui redonne vie en lui redonnant quelque chose à dire, en lui redonnant la parole en fonction de la connaissance symbolique dont nous disposons. Si l'interprétation est reconnaissance dans la parole d'un sens attendu, cette attente elle-même est fonction de la culture symbolique qui nous est propre. La médiation symbolique relie donc le texte à déchiffrer de l'évènement avec la connaissance dont nous disposons pour le déchiffrer: c'est parce que le symbole est double-sens³⁹ qu'il y a une concordance possible, une complicité entre le texte de la parole dite et le texte de ce qui en est dit. Il y a double-sens parce que la parole ne désigne pas simplement quelque chose, mais vise un autre sens qui n'est jamais atteint. Là où le structuralisme définit le sens du discours par sa structure et son fonctionnement systématique, Ricoeur avance un excès du sens sur la structure du discours, qui ne réfère pas seulement mais signifie⁴⁰ un sens qui n'est jamais clos. L'intentionnalité signifiante de la parole la prémunit de la mort que voudrait lui attribuer l'analyse structurale, selon Ricoeur.

Il faut relever cependant que si dans son essai *De l'interprétation*, Ricoeur distingue le symbole comme distorsion du langage (envisagé ainsi par les philosophies démythologisantes) et le symbole comme révélateur de sacré (conception propre à l'herméneutique religieuse), il n'emploie dans ses articles sur la parole kérygmaticque et sur ce qu'on appelle la « poétique de la liberté » le mot symbole que dans un sens révélateur, et non démystificateur. Ce qui est bien conforme à son projet d'ensemble: sauver des griffes de l'herméneutique du soupçon qui voit dans toute croyance l'oeuvre d'une ruse et d'un mensonge, l'herméneutique de l'écoute qui accorde à la parole un pouvoir révélateur et même, une autorité.

Puisque le symbole réconcilie le caractère événementiel de la parole avec le sens que nous lui donnons, il se produit qu'en retour, en comprenant la parole dite nous nous comprenons nous-même.

« Nous avons un rapport positif avec le symbole car il est le moyen par lequel nous nous comprenons nous-mêmes⁴¹. »

Autrement dit, l'écoute et la compréhension de ce qui m'est dit conditionne la compréhension que j'élabore de moi-même. Se comprendre, c'est d'abord comprendre le verbe créateur qui précède notre propre dire: interpréter, c'est revenir sur l'acte qui justifie mon existence dans le monde. L'herméneutique se fait nécessairement réflexion, et toute réflexion n'atteint sa fin qu'en procédant par interprétation. On retrouve ici le fil directeur méthodologique de la pensée de Ricoeur

38 *Autonomie et obéissance*, op. cit., p. 20.

39 « Appelons symbole cette région du double-sens. (...) Vouloir dire autre chose que ce que l'on dit, voilà la fonction symbolique » *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 21-22.

40 Ricoeur trouve ici un appui précieux dans l'article de Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, qui annonce la distinction fondamentale entre le sens et la référence.

41 *Autonomie et obéissance*, op. cit., p. 21.

développé dans ce passage de *De l'interprétation*, qui complète le propos de l'article *Autonomie et obéissance*:

« C'est ici que la réflexion fait appel à une interprétation et veut se muer en herméneutique. Telle est l'ultime racine de notre problème: elle réside dans cette connexion primitive entre l'acte d'exister et les signes que nous déployons dans nos oeuvres; la réflexion doit devenir interprétation, parce que je ne peux saisir cet acte d'exister ailleurs que dans des signes épars dans le monde.⁴² »

Il est intéressant de voir ici que la réflexion comme ressaisie de mon « acte d'exister » porte aussi bien sur nos oeuvres, nos productions symboliques, que sur la parole créatrice et symbolique qui précède notre existence. Notre être comme acte se lit aussi bien dans ce qui est notre oeuvre que dans ce dont nous sommes l'oeuvre, dans ce que nous disons et dans ce qui nous est dit. Sous ces deux aspects, nous faisons une expérience poétique, à savoir « l'expérience d'être créé par le langage⁴³ ».

L'obéissance libératrice

À ce stade de notre étude, nous avons cherché à dénouer ce qu'entend Ricoeur par l'obéissance comme écoute de la parole. Le problème est désormais de savoir comment une telle obéissance pré-morale n'est pas soumission hétéronome, mais au contraire autonomie.

La médiation du symbole – qui fait que lorsque je le comprends, je me comprends moi-même – fait que la parole a prise sur nous. Si cette parole suscitait l'obéissance sans la compréhension, alors elle serait servitude. Au contraire, par la compréhension, elle cesse d'être étrangère et prend part à nos décisions, à la saisie de nous-mêmes.

« Elle n'est plus simplement une relation de soumission extérieure à un événement qui nous tomberait dessus mais elle a prise sur nous, au coeur de nous-mêmes, à ce point où se prennent les véritables décisions – car les véritables décisions relèvent plutôt de l'obéissance que de la volonté. La conversion d'un homme n'est finalement jamais une décision volontaire. Nos décisions volontaires (et les discussions sartriennes sur le choix) restent finalement très à la surface de nous-mêmes. Ce qui est profond en nous-mêmes, c'est le sens de notre existence s'articulant à des structures symboliques, à notre manière de nous situer dans le monde, de nous projeter dans l'histoire bien plus que notre volonté qui se décide d'une façon ou de l'autre.⁴⁴ »

Faire de la décision l'issue arbitraire d'une opération déterminante de la volonté revient à rester à la

42 *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 57, et *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 325.

43 *La foi soupçonnée*, op. cit., p. 72.

44 *Autonomie et obéissance*, op. cit., p. 21.

surface de la subjectivité, dont la profondeur ne peut résider en autre chose qu'en du sens, forgé par une histoire et par l'obéissance à des paroles. Pour le dire autrement, une liberté d'indifférence, liberté de choisir dans et malgré ce que Sartre appelle le « délaissement » du sujet, ne serait pas une liberté mais au contraire une simple hétéronomie: soumission dénuée de sens à ce que je ne comprends pas.

Là se trouve l'issue de l'impasse dans laquelle se trouvait la philosophie des valeurs: tant qu'on cherche à penser l'autonomie comme rejet de toute valeur que je n'ai pas choisie volontairement, on se condamne précisément à la rendre impensable. Le choix volontaire puise dans de l'involontaire symbolique qui me constitue, qui oriente mon projet de vie et sans lequel j'échouerais à me comprendre. Mais cet involontaire n'est pas pour autant une extériorité qui me viole et me contraint: il est dans cette parole qui me précède et me crée. Écouter cette parole, c'est accepter de se comprendre soi-même en prenant acte du fait que nous ne nous sommes pas créés nous-mêmes et qu'un sens nous précède et nous nourrit. Avant toute soumission à une norme morale kantienne, avant toute législation, il y a une obéissance libératrice, un mode d'être autonome authentique.

Cela ne signifie pas que le milieu pré-moral dans lequel l'homme habite toujours déjà le condamne à la répétition. Inversement, le changement ne suppose pas une radicale nouveauté dans laquelle ne se trouverait aucun sens que l'on n'avait auparavant à sa disposition.

« C'est ce noeud dont parle Heidegger lorsqu'il dit que le *Dasein* de l'homme, c'est ce lien entre être affecté par une situation, se projeter par la compréhension et articuler situation et compréhension dans le dire. Et encore, le dire c'est l'articulation significative de la compréhension⁴⁵. »

Le *Dasein* change en ce qu'il continue d'écouter et se laisse modifier par cette écoute. Les changements ne sont pas les produits déterminés de décisions volontaires déterminantes, mais des modifications successives de notre interprétation de la parole.

Le langage dans lequel nous baignons articule ainsi situation et compréhension, et c'est en ce sens qu'une conversion est possible: « la conversion n'est pas une question de volonté mais de parole⁴⁶. »

On peut analyser cette phrase à partir du sens littéral d'une conversion: *convertere*, c'est détourner le regard d'un objet pour le réorienter vers un autre. Se convertir, c'est réorienter son regard. Or, un tel changement n'est possible qu'à partir d'une position initiale du regard. En ce sens, toute décision existentielle est une conversion: réorientation et non pure invention. La riposte de Ricoeur à Sartre se trouve implicitement mais clairement ici: nous n'inventons pas nos choix et nos valeurs, mais ceux-ci sont les fruits des modifications de notre regard, de notre interprétation. Nous ne vivons pas sans suivre de route, mais celle-ci engendre des virages différents selon le sens nouveau que nous donnons à la parole dont elle est partie.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 22.

« L'obéissance consiste à soumettre la compréhension que je prends de moi-même, avec toutes les ressources de ses articulations symboliques, à la compréhension que la parole donne d'elle-même et engendre en moi. Car la parole, c'est non seulement ce qui me donne de parler mais en me donnant de parler, me donne d'exister. »

Nous voyons bien ici comment l'obéissance rejoint la foi⁴⁷, en ce qu'elle réside dans la compréhension de soi par la médiation de la parole, c'est-à-dire pour Ricoeur du kérygme, de la proclamation chrétienne. Être fidèle à la parole dont nous sommes créés, c'est se réfléchir soi-même, se comprendre soi-même et se projeter à la lumière du kérygme. On remarque bien ici l'influence de Karl Barth sur la pensée de Ricoeur: l'origine de la foi n'est pas dans une décision arbitraire de l'homme, mais dans l'objet même de sa foi. Nous sommes interpellés par une parole que nous ne produisons pas mais que nous avons à déployer. L'obéissance de la foi est ainsi l'écoute de la parole qui fonde notre autonomie et conditionne nos créations.

Ce n'est que dans ce noeud de l'événement de parole et du sens que l'obéissance pourra adopter « l'autonomie de l'intelligence⁴⁸ », propre à la « foi seconde de l'herméneute ». Cette obéissance intelligente n'est pas muette, mais au contraire elle parle en comprenant; elle s'autonomise en écoutant. Elle désigne ce « point justement où la dépendance de l'écoute et la spontanéité de la compréhension se lient ensemble⁴⁹ ». La compréhension est l'obéissance qui me rend libre et autonome.

47 « Cette ouïe qui comprend c'est l'obéissance de la foi. Elle n'est pas simplement obéissance muette, mais obéissance qui a la langue déliée par ce qui lui a été donné de dire, à partir d'un événement qui est lui-même interprète de lui-même. » *Ibid.*, p. 19.

48 *Ibid.*, p. 18.

49 *Ibid.*, p. 19.

Troisième partie:

L'avènement de la liberté selon l'espérance

La passion du possible contre l'éternité du présent

Dans l'article de 1968 intitulé *La liberté selon l'espérance*, il ne s'agit plus tant de réconcilier l'obéissance de la foi et l'idée d'autonomie, que d'explicitier le sens d'une telle liberté religieuse.

« Je comprends donc l'herméneutique de la liberté religieuse comme l'explicitation des significations de la liberté qui accompagnent l'explicitation de la parole fondatrice ou, comme on dit, de la proclamation du kérygme⁵⁰. »

Ricoeur tire donc ici les conséquences de sa conception de l'obéissance et propose un exercice pratique d'explicitation, c'est-à-dire une herméneutique. Définir la liberté religieuse, c'est chercher le sens qu'elle prend dans le déploiement de la parole kérygmatisée, dans une interprétation du kérygme comme kérygme de la liberté.

Or, Ricoeur reprend à Jürgen Moltmann (*La Théologie de l'espérance*) une interprétation eschatologique de la Bible, par opposition à l'interprétation d'un Christ moralisant: les choses dernières ne sont pas un appendice à une théologie de la Révélation, mais au contraire constituent la clé du renouvellement de sa compréhension. On comprend pourquoi le caractère téléologique de l'herméneutique religieuse importait tant à Ricoeur, dans *De l'interprétation* notamment. La Résurrection nous indique que la théologie de la Révélation doit être pensée du point de vue de l'espérance des choses à venir. Ce renouvellement de la théologie trouve un second appui dans l'interprétation que fournit Martin Buber de l'Ancien Testament, opposant le Dieu de la promesse aux Dieux des religions épiphaniques (fondées sur la notion d'*epiphaneia*, l'apparition). La religion du Dieu qui vient s'oppose à celle du Dieu qui se manifeste au présent. L'histoire renvoie alors à cette attente d'un accomplissement, elle est « elle-même espérance d'histoire⁵¹ ». La conception de la liberté est donc fonction d'une certaine appréhension du temps, selon qu'on le conçoive comme attente ou comme présence.

« Il faut en effet tirer toutes les conséquences, pour une méditation sur la liberté, de l'*antithèse* de Moltmann entre religion de la promesse et religion de la présence, prolonger le débat avec les religions théophaniques de l'Orient dans un débat avec l'hellenisme tout entier, dans la mesure où celui-ci procède de la célébration parménidienne du « il est ». Ce n'est plus

⁵⁰ *La liberté selon l'espérance*, op. cit., p. 393.

⁵¹ *Ibid.*, p. 395.

seulement alors le Nom qu'il faut opposer à l'idole, mais le « Il vient » de l'Écriture au « IL EST » du Poème de Parménide. Cette ligne de partage va désormais séparer *deux conceptions du temps, et, à travers elles, deux conceptions de la liberté.*⁵² »

Il s'agit alors de chercher ce que serait une liberté selon l'espérance, par distinction d'une liberté selon la présence, à laquelle s'arrêtaient l'interprétation existentielle de la Bible. La conception parménidienne appelle une éthique de l'éternel présent, dont le stoïcisme constitue la forme la plus achevée (l'espérance étant, comme la crainte, fondée sur une erreur du jugement qui s'attache à un avenir qui ne dépend pas de nous et qui n'obéit qu'à la nécessité). De même Spinoza en appellera au primat de la nécessité, sur lequel s'accorderont ensuite les philosophies du soupçon.

À ce primat de la nécessité, Ricoeur oppose le primat d'une « *passion pour le possible* » qui fonde, selon lui, la liberté. Là où l'éthique du présent veut prévenir contre le piège de l'imagination des possibles à venir, l'éthique de l'espérance en fait au contraire la promotion, sous le signe de la parole kérygmaticque. Comme l'obéissance, la liberté n'apparaît pas dans un mode de faire, mais dans un mode d'être, une disposition à la nouveauté qui s'enracine, d'un point de vue psychologique, dans la faculté de l'imagination⁵³. L'interprétation eschatologique du Nouveau Testament invite à penser l'existence à l'aune du monde à venir qu'annonce le kérygme.

« Qu'est-ce que la liberté *selon* l'espérance? Je dirai d'un mot: c'est le sens de mon existence à la lumière de la résurrection, c'est-à-dire replacée dans le mouvement que nous avons appelé le futur de la résurrection du Christ. En ce sens, *une herméneutique de la liberté religieuse est une interprétation de la liberté conforme à l'interprétation de la résurrection en termes de promesse et d'espérance.*⁵⁴ »

La liberté apparaît ici comme le « sens » que mon existence prend, interprétée à la lumière du futur de la résurrection. Elle se situe donc bien en-deçà de tout versant moral de la liberté, comme conformité de la volonté à la raison ou comme droit de faire ou de ne pas faire quelque chose. Ricoeur cherche à révéler son enracinement ontologique par le moyen d'une herméneutique religieuse qui pense le monde en fonction de celui qui nous est promis, et qu'il nous est donné d'imaginer.

Être chez soi en un lieu qui n'est pas encore

Sur le versant éthique, et non plus psychologique, le kérygme s'interprète comme loi,

⁵² *Ibid.*, p. 398.

⁵³ « La liberté selon l'espérance, exprimée en termes psychologiques, n'est autre chose que cette imagination créatrice du possible » *Ibid.*, p. 398.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 397.

commandement, ou encore comme envoi (*Sendung*) selon la désignation de Moltmann. La liberté selon l'espérance implique un engagement du présent en tant qu'il « procède de la promesse », et « ouvre l'avenir ». Elle contient une mission, qui ne se réduit pas à une morale du devoir de type kantien⁵⁵, mais résulte de l'obéissance à la parole interprétée.

Une telle éthique a des implications communautaires et même cosmiques que l'interprétation existentielle, centrée sur le présent de l'individu, ne contenait pas.

« Une liberté ouverte sur la nouvelle création est en effet moins centrée sur la subjectivité, sur l'authenticité personnelle, que sur la justice sociale et politique; elle appelle une réconciliation, qui demande elle-même à s'inscrire dans la récapitulation de toutes choses⁵⁶. »

La liberté chrétienne s'interprète donc comme coappartenance à l'ordre de la résurrection, c'est-à-dire au monde à venir, objet de l'espérance. « Je dirai ceci: la « liberté chrétienne » - pour reprendre un titre de Luther – *c'est d'appartenir existentiellement à l'ordre de la résurrection.*⁵⁷ »

Ce point est tout particulièrement intéressant. La liberté comme « passion pour le possible » n'est pas un simple phantasme de l'imagination, mais implique de vivre le présent selon la prescription et la projection de la promesse, et de ce fait, d'appartenir au monde qui n'est pas encore mais est déjà annoncé. La liberté comme « sens de l'existence », comme « appartenance existentielle » se trouve dans un certain rapport au monde, un certain mode d'être-au-monde. La foi implique une certaine manière d'habiter le monde, en conformité au déchiffrement de la parole kérygmatique, et c'est ce mode d'habitation que Ricoeur appelle « liberté ».

Le monde habitable doit être alors pensé selon deux catégories radicalement opposées qui en définissent les conditions et les contours: le « en dépit de... » et le « combien plus », qui sont l'envers et l'endroit l'une de l'autre.

La première⁵⁸ confronte la réalité de la mort à la résurrection du Christ, dont l'identité fait l'objet de la foi et l'annonce de la bonne nouvelle. Le « paradoxe de la croix et de la résurrection » fait de la liberté un démenti de la mort, une promesse de résurrection: la foi croit malgré le mal.

« La liberté selon l'espérance n'est plus seulement liberté pour le possible, mais, plus fondamentalement encore, liberté pour le démenti de la mort, liberté pour déchiffrer les signes de la résurrection sous l'apparence contraire de la mort.⁵⁹ »

55 « Mais précisément, l'envoi signifie autre chose qu'une éthique du devoir; de même que la passion du possible signifie autre chose qu'un arbitraire. La connaissance pratique d'une « mission » est inséparable du déchiffrement des signes de la nouvelle création, du caractère *tendanciel* de la résurrection, comme dit encore Moltmann ». *Ibid.*, p. 399.

56 *Ibid.*, p. 399.

57 *Ibid.*, p. 400. Souligné par nous.

58 « *En dépit de quoi?* Si la résurrection est résurrection d'entre les morts, toute espérance et toute liberté sont en dépit de la mort. » *Ibid.*, p. 400.

59 *Ibid.*, p. 400.

L'envers de ce démenti de la mort, c'est l'élan de vie exprimé par le « *combien plus* » de Saint Paul⁶⁰. Ricoeur reprend ici l'opposition entre la logique de l'équivalence et la logique de la surabondance. Alors que la logique de la peine doit être pensée et appliquée selon le schème de l'équivalence entre le crime et la peine, la grâce divine répond à une logique du don, de la surabondance. Cette économie de la surabondance doit pouvoir être déchiffrée dans les activités de la vie ordinaire: elle conditionne l'espérance. La liberté se trouve donc être un mode d'être pleinement conscient, qui prend acte de ce « combien plus » qui caractérise le monde pour la foi chrétienne.

« Être libre, c'est se sentir et se savoir appartenir à cette économie, être « chez soi » dans cette économie. (...) Le « en dépit de... », qui nous tient prêts pour le démenti, est seulement l'envers, la face d'ombre, de ce joyeux « combien plus » par lequel la liberté se sent, se sait, se veut conspirer avec l'aspiration de la création entière à la rédemption⁶¹ ».

La dimension réflexive de la liberté apparaît ici nettement: être libre selon l'espérance, ce n'est pas seulement appartenir au monde promis, mais en avoir conscience, se vivre soi-même comme appartenant à ce monde, l'habiter au sens fort de terme. Qu'est-ce qu' « être chez soi dans cette économie »? C'est ne plus se sentir étranger dans le monde ou ne plus se sentir dans un monde étranger à soi. À la source du vouloir, il y a cet horizon eschatologique de réconciliation qui unit dans un même *pneuma* de compréhension le sujet au monde. Nous avons vu plus haut que la parole cesse d'être étrangère par la compréhension que j'en prends, retrouvant en elle une part de mes propres attentes. Dans cette obéissance de la foi réside précisément cette liberté, ce *se sentir chez soi* dans un monde que j'ai compris à la lumière de la compréhension de la parole. Cette « poétique de l'existence » décrit la manière d'habiter le monde dans son enracinement premier, pré-objectif⁶². Là où l'interprétation existentielle de la liberté la resserre sur l'expérience de la décision présente et intérieure, l'interprétation eschatologique de la liberté a, en sus de son expression personnelle, une dimension communautaire, historique et politique, dans l'attente de la résurrection universelle.

*L'approximation philosophique de la liberté selon l'espérance: un kantisme post-hégélien*⁶³.

Conformément à sa volonté de proposer non seulement un « penser selon... », mais aussi et avant

60 « Il n'en va pas du don comme des conséquences du péché d'un seul(...). Si, en effet, par la faute d'un seul, la mort a régné du fait de ce seul homme, *combien plus* ceux qui reçoivent avec profusion la grâce et le don de la justice régneront-ils dans la vie par le seul Jésus-Christ. (...) Où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé. » *Rom.*, 5, 15-17.

61 *Ibid.*, p. 401.

62 Voir à ce sujet A. Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, op. cit..

63 Formule de Ricoeur par laquelle il désigne sa philosophie de la liberté selon l'espérance.

tout un « penser libre », Ricoeur ne donne pas à son propos une portée seulement théologique. Il importe bel et bien de fournir une « approximation philosophique » de la liberté selon l'espérance, qui prend dans ses textes la forme d'un kantisme nouveau, tirant profit de la critique hégélienne⁶⁴.

Si Hegel critique à juste titre la morale kantienne du devoir, comme morale abstraite, pensée d'entendement qui ne représente qu'un moment de la réalisation effective de la liberté, Kant triomphe de l'hégélianisme « par la fonction d'horizon qu'assume la raison dans la constitution de la connaissance et de la volonté », et qui la distingue de l'entendement. Ricoeur se réapproprie donc la philosophie hégélienne de la volonté, qui unit le subjectif et l'universel, le désir et la culture, l'agir et l'histoire, le psychologique et la politique... Traversant tous les niveaux d'objectivation, elle rend davantage compte de la réalisation de la liberté que ne le fait la « maigre détermination du *Wille*, par la forme de l'impératif, dans la philosophie kantienne. » Mais il met plus longuement en évidence le kantisme à l'oeuvre dans sa notion de liberté selon l'espérance, et qu'il trouve présent dans une triple caractéristique.

D'une part, Ricoeur relie l'espérance au domaine de l'illusion transcendantale: « j'espère, là où je me trompe nécessairement, en formant des objets absolus: moi, liberté, Dieu⁶⁵ ». En d'autres termes, la critique nous prémunit radicalement de l'illusion d'un remplissement par l'intuition de ces idées tout en ouvrant l'horizon de l'espérance.

Cette première caractéristique débouche donc sur la seconde: la dialectique de la raison pratique fournit ainsi une visée à notre volonté, celle du bien suprême, *die Absicht aufs höchste Gut*, et demande pour cela l'ajout du bonheur à la moralité, liaison qui ne peut – en vertu de la pureté morale – être analytique. L'espérance rend justement intelligible la synthèse du désir constitutif de l'existence et de la moralité, telle que les Béatitudes la signifiait: « le bonheur n'est pas notre oeuvre: il l'achève par surcroît ».

Enfin, Ricoeur voit dans les postulats de la raison pratique l'ordre des choses à venir en lequel nous pouvons espérer tout en assumant la critique de l'illusion transcendantale. Ils expriment une « ouverture », « équivalent⁶⁶ philosophique de l'espérance », et la liberté postulée apparaît comme « l'équivalent » de la liberté selon l'espérance, en ce qu'elle a une portée objective – la volonté peut

64 « Une philosophie des limites, qui est en même temps une exigence pratique de totalisation, voilà à mon sens le répondant philosophique du kérygme de l'espérance, l'approximation philosophique la plus serrée de la liberté selon l'espérance. » *Ibid.*, p. 403.

65 *Ibid.*, p. 405.

66 L'expression d'« équivalent philosophique » peut surprendre ici, d'autant que Ricoeur ne s'en explique pas. Deux interprétations en sont possibles: soit l'on distingue nettement l'ordre de l'herméneutique religieuse et celui de la philosophie, et l'on cherche une équivalence *analogique* terme à terme des concepts analysés de part et d'autre. Soit l'on comprend cette « équivalence » à la lumière de la notion d'*approche philosophique*, et l'on cherche alors la *proximité* qui se joue entre l'enjeu religieux et l'enjeu philosophique. Dans le premier cas, Ricoeur établirait des analogies dans des domaines séparés; dans le second, il saisirait la justification philosophique d'une appréhension de la liberté selon la foi. C'est bien cette seconde interprétation qui nous paraît la plus conforme à la pensée de Ricoeur.

être volonté bonne - , et en ce qu'elle est essentiellement participative. Le monde promis apparaît dans les *Fondements de la métaphysique des moeurs* comme le règne des fins qui n'est pas advenu mais dont la possibilité conditionne notre liberté⁶⁷. La liberté postulée est « liberté qui appartient à..., qui est *membre de...*, qui participe. » Elle désigne cette « capacité d'exister, en appartenant à un système de libertés », « cette manière d'exister libre parmi les libertés⁶⁸ ». On retrouve ici la dimension communautaire et même cosmique de la liberté pensée à l'aune de la promesse, et Ricoeur en vient à identifier liberté et espoir.

« L'espoir de participer au souverain bien est la liberté même, la liberté concrète, celle qui se trouve chez elle⁶⁹ ».

Or, la liberté ne se trouve chez elle que là où elle n'est pas niée, dans un monde de libertés, monde qui n'est pas parallèle à celui dans lequel nous vivons, mais qui en est l'horizon. La liberté selon l'espérance naît lorsque l'on parvient à comprendre le monde, c'est-à-dire à y lire la liberté dont la présence ressentie en nous est un appel.

67 « La synthèse transcendantale du souverain bien est au contraire l'approximation philosophique la plus serrée du Royaume de Dieu selon les évangiles » *Ibid.*, p. 412.

68 *Ibid.*, p. 410.

69 *Ibid.*, p. 411.

Conclusion

L'obéissance et l'insurrection

De l'événement de la parole à l'avènement de la liberté, il n'y a donc qu'une voie: celle d'une obéissance insoumise, plus précisément d'une compréhension du monde à la lumière de son *telos*. On pourra néanmoins élever deux objections majeures à une telle conception de la liberté. D'une part, on pourra voir dans l'espérance la volonté d'habiter un monde fictif, celle de superposer de manière phantasmatique un monde de libertés sur le monde réel des aliénations diverses. Tout en prenant acte de l'illusion transcendantale, Ricoeur n'en vient-il pas à promouvoir la solution d'une liberté selon l'espérance à défaut d'une liberté réelle, en situation? La poétique de la liberté ne se substitue-t-elle pas ici à une éthique de la libération réelle, terrestre? Une telle objection consisterait à limiter la liberté du vouloir à ce qui en est la source. Dans la discussion suivant l'exposé d'*Autonomie et obéissance*, Ricoeur précise que l'obéissance à la parole n'est « qu'une juste obéissance intérieure [qui] nous rend capables d'entrer aussi dans de justes relations d'autorités ». L'absence d'autorité résulte et entretient au contraire une « fausse soumission » qui fait l'objet, selon Ricoeur, des critiques de l'école du soupçon. L'obéissance à la parole, toute intérieure qu'elle est, doit permettre une juste soumission, seule garantie de ma liberté réelle, de la cohésion de la société, et paradoxalement, de la « juste indignation ». A l'aune de la parole, je peux discerner l'intolérable et m'insurger contre les « faux maîtres », ceux qui usent du mensonge et de la ruse pour masquer leur tyrannie. Anticipant peut-être les débordements de mai 1968, Ricoeur précise:

« On voit trop se jeter dans la révolution des gens qui ne sont pas bien dans leur peau, qui n'ont pas été corrigés intérieurement par la docilité à une parole qui les envoie, et qui vont assouvir, justement par le moyen de la révolte, leur propre structure névrotique d'insubordination et d'incapacité d'entrer dans une relation. Ce sont des asociaux. *Être soumis intérieurement c'est faire un bon révolté*. Le ton juste de la révolte est lié certainement à une qualité intérieure d'écoute et d'obéissance.⁷⁰ »

Toute relation étant de prime abord une relation d'écoute, elle n'est possible que par la capacité des sujets à faire silence et à s'ouvrir aux autres. Lorsque cette soumission intérieure fait défaut, le comportement ne peut plus être délibéré avec justice et justesse. L'insurrection réelle, comme

⁷⁰ *Autonomie et obéissance*, discussion, p. 31. Souligné par nous.

dénonciation de ce qui ne devrait pas être, suppose une parole permettant de distinguer dans l'être le mal qui fait scandale et à laquelle j'obéis. L'obéissance que Ricoeur place au lieu originare de la liberté n'est pas un conformisme à l'ordre des choses, mais la visée d'un ordre des fins à l'aune duquel je peux appréhender les choses et agir.

Si la première objection ne résiste donc pas à l'argumentation de Ricoeur, une seconde nous paraît cependant en suspens. Qu'en est-il de cette liberté si cette parole créatrice ne nous est pas donnée à écouter? Si le monde nous précède sans que pour autant nous ne reconnaissons de parole fondatrice, ne retournons-nous pas à l'alternative à laquelle nous voudrions pourtant échapper? Alors soit le monde qui nous préexiste constitue une situation aliénante dans laquelle nous ne faisons qu'hériter de valeurs que nous n'avons pas choisies et que nous ne pouvons juger – faute de parole libératrice –, soit il faut rejoindre l'existentialisme athée sartrien, en affirmant que nous sommes les seuls créateurs des valeurs auxquelles nous obéissons et que nous ne disposons d'aucun guide, d'aucune parole sur laquelle nous reposer. Et même, l'interprétation du religieux ne s'accomplit-elle pas dans le délaissement qui nous caractérise, fruit de sa liberté? Ce ne sont là que des questions en suspens qui ne mettent pas en péril la cohésion de la poétique de Ricoeur, mais qui mettent en évidence le postulat fondamental des textes ici analysés, la conviction profonde sur laquelle ils s'appuient: il existe une parole que nous n'avons pas créée mais qu'il nous est donné d'écouter.