

Paul Ricœur : la sagesse de l'incertitude¹

Jean GREISCH*

Luxembourg

ABSTRACT

After the Second World War, Paul Ricœur started his career teaching philosophy at the Collège Cévenol in the village of Chambon-sur-Lignon, where he wrote his doctoral dissertation dedicated to the phenomenological analysis of the voluntary and the involuntary. Borrowed from Milan Kundera, the paradoxical notion of 'wisdom of uncertainty', applied to Ricoeur's work as a whole, highlights the specific features of his contribution to the development of hermeneutic philosophy in the 20th century.

KEYWORDS

wisdom, uncertainty, phenomenology, hermeneutics, selfhood, otherness

C'est la troisième fois que j'utilise la formule « sagesse de l'incertitude » pour évoquer l'empreinte singulière que Paul Ricœur a laissé dans l'histoire de la philosophie du vingtième siècle.

La première occasion m'en fut fournie par une conférence prononcée lors de la remise du *doctorat honoris causa*, décerné en octobre 2004 à Ricœur au nom de la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris — le dernier d'une longue série de doctorats honorifiques qui lui furent décernés de son vivant (GREISCH 2005). D'après ce que m'a rapporté Catherine Goldenstein, il n'a nullement récusé cette qualification, empruntée au romancier tchèque Milan Kundera, et dont j'expliciterais tout à l'heure le sens.

¹ L'exposé prononcé le 9 août 2013 pendant une conférence en hommage à Paul Ricœur dans le village de Chambon-sur-Lignon.

* E-mail: greisch@wanadoo.fr

J'ai repris la même formule dans ma contribution au colloque commémoratif « Paul Ricœur, la pensée en dialogue » qui s'est tenu à Rennes en octobre 2007. Il me semblait alors qu'elle nous aidait à comprendre l'idée particulière que Ricœur se faisait du dialogue et surtout de la manière dont il la mise en pratique tout au long de sa vie et de son œuvre en développant un concept de philosophie herméneutique à la fois proche et distinct de celui du philosophe allemand Hans-Georg Gadamer.

C'est avec une émotion toute particulière que je reviens à la charge en ce lieu de mémoire du Chambon-sur-Lignon qui a vu éclore la première œuvre maîtresse de Ricœur : son étude *Le volontaire et l'involontaire*, soutenue comme thèse d'Etat à la Sorbonne le 29 avril 1950. Elle forme le premier volet d'une *Philosophie de la volonté*, dont la deuxième partie paraîtra dix ans plus tard sous le titre de : *Finitude et culpabilité*.

Les nombreux colloques qui se sont tenus en cette année du centenaire de la naissance du philosophe, aussi bien en France qu'à l'étranger, attestent qu'une nouvelle génération de philosophes redécouvre actuellement cet ouvrage que, à bien des égards, on peut considérer comme la cellule germinale de toute son œuvre ultérieure. Le fait que l'ouvrage s'achève sur l'indication : « Chambon-sur-Lignon, Pâques 1948 » suggère que les années que Ricœur a passé au Chambon à enseigner la philosophie aux élèves du Collège Cévenol étaient bien plus qu'une simple étape provisoire en attendant sa nomination à l'université de Strasbourg.

1. LA « SAGESSE DE L'INCERTITUDE » EST-ELLE L'APANAGE DU SEUL ROMANCIER ?

C'est dans son *Art du roman* que Milan Kundera, l'auteur de *L'insoutenable légèreté de l'être*, se sert de l'expression « sagesse de l'incertitude », dans le cadre d'une tentative de réhabiliter « L'héritage décrié de Cervantès » (KUNDERA 1986 : 15–36), l'auteur du *Don Quichotte*. La conférence de Kundera qui porte ce titre fut prononcée en 1986, l'année même où Ricœur était titulaire des *Gifford Lectures* à Edinburgh, qu'il publiera quatre années plus tard sous le titre de *Soi-même comme un autre*.

Le fait que la méditation de Kundera sur la signification de l'œuvre de Miguel de Cervantès prenne son départ avec les thèses qu'Edmund Husserl développait en 1935 dans ses conférences de Prague et de Vienne sur la crise de l'humanité européenne et l'idée de la phénoménologie transcendantale, lui confère d'entrée de jeu une dimension philosophique.

Si nous voulons comprendre les tenants (c'est-à-dire les initiatives fondatrices) et les aboutissants (ce que Kundera appelle les « paradoxes terminaux » [KUNDERA 1986 : 28]) de la modernité, il ne suffit pas de nous rapporter exclusivement aux gestes fondateurs de Galilée et de Descartes, en les corrigeant éventuellement, dans une perspective « herméneutique », par une référence

à l'œuvre de Gian Batista Vico, comme le faisait Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et méthode*, le monument de l'herméneutique philosophique allemande paru en 1960, l'année même où Ricœur effectuait de son côté sa percée herméneutique dans la *Symbolique du mal* sur laquelle s'achève sa *Philosophie de la volonté*. Il nous faut aussi, comme nous y invite Kundera, « comprendre avec Cervantès le monde comme ambiguïté » (KUNDERA 1986 : 21). Cela n'exige pas moins de courage et d'audace que celle dont faisait preuve Descartes dans l'ordre du questionnement philosophique.

Il n'y a pas lieu de s'étonner du grand nombre d'interprétations contrastées dont le *Don Quichotte* de Cervantès a fait l'objet. Le conflit des interprétations qui oppose des lectures qui privilégient tantôt la critique rationaliste d'un idéalisme fumeux (ou du délire de l'interprétation, comme le fait Michel Foucault dans *Les mots et les choses*) tantôt l'exaltation romantique du chevalier de l'impossible, ne saurait être arbitré, pour la bonne raison qu'il ne s'agit pas de résoudre un problème moral (sommes-nous pour ou contre Don Quichotte ? Faut-il choisir son camp ou celui de Sancho Pansa ?), mais d'épouser une interrogation existentielle.

« Ne vous hâtez pas de juger ; cherchez d'abord à comprendre ! » : c'est ce message que Kundera adresse aux théologiens et aux idéologues, et sans doute aussi implicitement aux philosophes, dans un passage-clé de son essai où figure la formule qui nous intéresse ici : « L'homme souhaite un monde où le bien et le mal soient nettement discernables, car est en lui le désir, inné et indomptable, de juger avant de comprendre. Sur ce désir sont fondées les religions et les idéologies. Elles ne peuvent se concilier avec le roman que si elles traduisent son langage de relativité et d'ambiguïté dans leur discours apodictique et dogmatique. Elles exigent que quelqu'un ait raison ; ou Anna Karénine est victime d'un despote borné, ou Karénine est victime d'une femme amoralité ; ou bien K., innocent, est écrasé par le tribunal injuste, ou bien derrière le tribunal se cache la justice divine et K. est coupable. » « Dans cet "ou bien-ou bien" », ajoute Kundera, « est contenue l'incapacité de supporter la relativité essentielle des choses humaines, l'incapacité de regarder en face l'absence du Juge suprême. À cause de cette incapacité, la *sagesse du roman* (*la sagesse de l'incertitude*) est difficile à accepter et à comprendre » (KUNDERA 1986 : 21–22).

Sous quelles conditions cette formule, qui caractérise la sagesse du romancier, laisse-t-elle se transférer à une conception de la philosophie comme celle de Ricœur qui revendique le qualificatif d'herméneutique ?

Ne sous-estimons surtout pas le poids de la difficulté ! La seule « sagesse de l'incertitude », si tant est qu'on puisse parler d'une sagesse, explicitement revendiquée que nous rencontrons dans l'histoire de la philosophie est le scepticisme. À l'encontre de toute philosophie affirmative et dogmatique, les sceptiques prônaient l'abstention radicale de tout jugement ou l'équilibre (*isosthenia*) d'arguments de force égale, mais de signe contraire. C'est en relisant les textes fondateurs de l'école sceptique, de « Pyrrhon le bienheureux » jusqu'à Sextus

Empiricus, sans oublier Michel Montaigne, que nous entrevoyons une possibilité de donner un sens proprement philosophique à l'expression : « insoutenable légèreté de l'être ».

Mais ce n'est pas sur l'axe du scepticisme qui accompagne, telle une ombre persistante, la philosophie occidentale de ses débuts jusqu'à aujourd'hui, qu'on peut rencontrer une philosophie comme celle de Ricœur qui se situe au contraire dans le prolongement de la philosophie réflexive inaugurée par Descartes, approfondie et infléchie par Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte et Jean Nabert, et qui est héritière de la phénoménologie husserlienne dont elle veut simplement être une variante herméneutique.

Si cette philosophie se caractérise malgré tout par une rupture instauratrice avec le dogmatisme, c'est parce qu'elle n'épouse plus l'idéal de certitude apodictique à laquelle aspiraient les *Règles pour la direction de l'esprit* de Descartes et parce qu'elle récusé la possibilité d'une intuition directe de soi par soi.

La deuxième règle cartésienne stipule « qu'il ne faut s'occuper que des objets dont notre esprit paraît capable d'acquérir une connaissance certaine et indubitable » (DESCARTES 1953 : 39). À « ceux qui cherchent le droit chemin de la vérité », Descartes prescrit de ne « s'occuper d'aucun autre objet, dont ils ne puissent avoir une certitude égale à celle des démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie » (DESCARTES 1953 : 42).

Tôt ou tard, l'herméneutique, que Ricœur définit comme la « théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes » (RICŒUR 1985 : 75), doit rompre avec la maxime cartésienne de « ne mêler absolument aucune conjecture aux jugements que nous portons sur la vérité des choses » (DESCARTES 1953 : 43).

Comme le soulignaient déjà les théoriciens de l'herméneutique générale du 18^e siècle, le savoir de l'interprète ne peut être que de type conjectural, excluant toute certitude apodictique. S'y ajoute le fait que la stratégie que Descartes prône dans le *Discours de la méthode*, concernant « toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance » et son exhortation « d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison » (DESCARTES 1953 : 134) est bien plus difficile à mettre en pratique qu'on ne pourrait l'imaginer.

Tout serait simple si les traditions intellectuelles, religieuses, spirituelles, morales, culturelles, esthétiques, etc. dont sommes les héritiers et les interprètes ressemblaient à un panier de pommes bien lisses, qu'il suffit de renverser pour opérer le tri entre celles qui sont saines et celles qui sont pourries. La condition historique — ce que Gadamer appelle *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (« conscience de l'efficiance historique ») et Ricœur « être affecté par l'histoire » — nous empêche de « vider le sac » de la tradition ou de la culture pour n'en retenir que quelques marchandises toujours propres à la consommation, car la tradition, dont

Ricœur propose une analyse magistrale dans l'avant-dernier chapitre de *Temps et récit III*, est bien plus qu'un simple agrégat d'opinions et de préjugés.

Et pourtant, l'exigence cartésienne d'ajuster « au niveau de la raison » nos valeurs (c'est-à-dire ce que Charles Taylor appelle nos « évaluations fortes »), idéaux, convictions, etc., qui nous ont été transmises, demeure, comme Ricœur le montre dans la 9^e étude de *Soi-même comme un autre*, où il assigne à la sagesse pratique, elle-même inséparable de la sagesse tragique, la tâche de produire des convictions bien pesées et réfléchies. Une conviction bien pesée, que ce soit en droit, en morale, en politique ou en religion, demeure une conviction qu'on ne saurait assimiler à un savoir apodictique.

2. ENTRE L'APORÉTIQUE PHILOSOPHIQUE DU TEMPS ET LA POÉTIQUE NARRATIVE

À ce premier exemple de ce que peut être une sagesse de l'incertitude en philosophie, j'ajoute un deuxième, lui aussi emprunté à *Soi-même comme un autre*. Il nous montre sous quelles conditions on peut réduire l'écart entre la « sagesse de l'incertitude » du romancier et celle du philosophe.

Je dis bien réduire leur écart, comme on dit « réduire » une fracture, et non les confondre.

Qu'est-ce à dire ?

Le dialogue imaginaire entre le philosophe et le romancier que j'esquisse ici, me semble d'autant plus instructif que Ricœur, tout comme Kundera, récuse la thèse d'après laquelle l'époque contemporaine serait une époque où il n'y aurait plus rien à raconter. On se rappellera le pari sur lequel s'achève la discussion critique de l'essai de Walter Benjamin sur l'art du conteur, à la fin du premier chapitre de *Temps et récit II* : « Et pourtant peut-être faut-il malgré tout faire confiance à la demande de concordance qui structure aujourd'hui encore l'attente des lecteurs et croire que de nouvelles formes narratives, que nous ne savons pas encore nommer, sont déjà en train de naître, qui attesteront que la fonction narrative peut se métamorphoser, mais non pas mourir. Car nous n'avons aucune idée de ce que serait une culture où l'on ne saurait plus ce que signifie raconter » (RICŒUR 1983 : 48).

Même s'il se montre moins préoccupé par la distinction benjaminienne entre le récit et le roman, Kundera fait un pari semblable, quand il refuse de comparer l'histoire du roman à une mine de charbon épuisée depuis longtemps. Son pari est que l'histoire littéraire peut aussi être appréhendée comme un « cimetière d'occasions manquées » et « d'appels non-entendus » (KUNDERA 1986 : 30).

Kundera fait état de quatre appels auquel il est particulièrement sensible : l'appel du jeu (*Tristram Shandy* ; *Jacques le Fataliste*), l'appel du rêve, qui fait du roman un « lieu où l'imagination peut exploser comme dans un rêve », en

s'affranchissant de « l'impératif apparemment inéluctable de la vraisemblance » (KUNDERA 1986 : 31) (Franz Kafka), l'appel de la pensée (Robert Musil, Hermann Broch) et l'appel du *temps*, pas seulement le temps court de la vie individuelle, mais aussi le temps long des civilisations (Louis Aragon, Carlos Fuentes). En écho à ces quatre appels, le romancier tchèque formule son propre pari : « si le roman doit vraiment disparaître, ce n'est pas parce qu'il soit au bout de ses forces, mais c'est qu'il se trouve dans un monde qui n'est plus le sien » (KUNDERA 1986 : 32).

Aux yeux de Walter Benjamin, l'art du conteur prend fin lorsqu'on entre dans un monde où les expériences se sont privatisées au point de ne plus mériter d'être racontées et partagées pour éclairer la vie des auditeurs ou des lecteurs. D'après Kundera, l'art du romancier est menacé lorsque les « termites de la réduction rongent la vie humaine » (KUNDERA 1986 : 33), pour ne laisser subsister qu'une simple fonction sociale.

Même si chacun mène son combat sur un champ de bataille différent, le romancier et les philosophe ont un adversaire commun : les « termites de la réduction », incapables d'affronter la complexité du réel. « L'esprit de complexité », dont l'article de foi fondamental est : « Les choses sont plus compliquées que tu ne le penses » (KUNDERA 1986 : 34) : voilà ce qui pourrait bien constituer le commun dénominateur entre la sagesse de l'incertitude du romancier et la sagesse herméneutique de l'incertitude du philosophe.

C'est pourquoi on ne saurait s'en tenir à une division de travail artificielle qui réserverait « l'appel de la pensée » au seul philosophe et abandonnerait « l'appel du jeu », « l'appel du rêve » et « l'appel du temps » au romancier.

Kundera achève son discours de Jérusalem, qui est aussi la dernière phrase de son *Art du roman*, en avouant : « Dieu rit quand il me voit penser » (KUNDERA 1986 : 200). Les philosophes, et plus encore les théologiens, ont tout intérêt à se demander si Dieu ne pleure pas en les voyant penser !

Si certains romanciers, comme Musil et Broch, sont aussi des penseurs, la réciproque est vraie aussi : le philosophe ne peut pas faire la sourde oreille aux trois autres appels. On pourrait ainsi interroger l'œuvre de Ricœur pour voir comment il a honoré chacun de ces appels, en particulier « l'appel du temps » dans sa trilogie *Temps et récit I-III*.

A la fin de la sixième étude de *Soi-même comme un autre*, qui traite de l'identité narrative, Ricœur s'engage dans une discussion critique avec Alasdair MacIntyre et son ouvrage *After virtue*. L'enjeu du débat porte sur le rapport entre l'unité narrative de la vie, comme notion englobante autour de laquelle se décide la question de la réussite et de l'échec d'une vie, et les récits de fiction. Oui ou non, peuvent-ils s'éclairer l'un l'autre et gagnent-ils à être mis en rapport ?

Même s'il a conscience du caractère « fort épineux » de sa tentative « de faire se rejoindre à nouveau la littérature et la vie par le truchement de la lecture » (RICŒUR 1990 : 188) (les principaux obstacles qui s'opposent à ce

genre de rapprochement sont : l'« équivocité de la notion d'auteur », « l'inachèvement "narratif" » de notre vie, l'« enchevêtrement des histoires de vie les unes dans les autres » et « l'inclusion des récits de vie dans une dialectique de remémoration et d'anticipation » (RICŒUR 1990 : 191)), Ricœur n'en maintient pas moins la possibilité d'une application de la fiction à la vie. Pour lui, « récits littéraires et histoires de vie, loin de s'exclure, se complètent, en dépit ou à la faveur de leur contraste » (RICŒUR 1990 : 193).

La phrase suivante nous offre un nouveau point d'ancrage philosophique pour accueillir la notion de « sagesse de l'incertitude » : « le récit fait partie de la vie avant de s'exiler de la vie dans l'écriture », mais, ajoute Ricœur, « il fait retour à la vie selon les voies multiples de l'appropriation et au prix de tensions inexpugnables ».

Ces tensions inexpugnables résonnent également dans le quatrain quasi-testamentaire sur lequel Ricœur achève *La mémoire, l'histoire, l'oubli* :

Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli.
 Sous la mémoire et l'oubli, la vie.
 Mais écrire la vie est une autre histoire.
 Inachèvement (RICŒUR 2000: 657).

Dans l'architecture d'ensemble de *Soi-même comme un autre*, la thèse citée plus haut nous fait franchir le seuil de ce que Ricœur appelle sa « petite éthique » — qui est en réalité une éthique de grand style —, qu'il déploie dans les études 6 à 9 de l'ouvrage. La manière dont cette éthique se déploie sous l'égide de la formule directrice : « désir de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes », nous fournit de multiples occasions de vérifier la fécondité heuristique de la notion de « sagesse de l'incertitude ».

Avant même de franchir ce seuil, il importe de méditer la thèse liminaire d'après laquelle « les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal ». Refuser de porter un jugement moral univoque, de condamnation ou de disculpation, sur Anna Karénine, au nom de la « sagesse de l'incertitude », ce n'est pas maintenir le personnage dans la neutralité grise de l'indifférence éthique, car, comme le souligne Ricœur, « le jugement moral n'est pas aboli, il est plutôt lui-même soumis aux variations imaginatives propres à la fiction » (RICŒUR 1990 : 194).

C'est ici que nous commençons à entrevoir la possibilité de décliner la notion d'incertitude sur un autre registre que le registre purement négatif de la privation de certitude. On peut d'ailleurs se demander s'il ne faut pas transférer à l'idée d'incertitude ce que Descartes dit par ailleurs de la notion d'infini : toute la difficulté est de passer d'un usage négatif à un usage en quelque sorte positif de la notion. Dans le premier cas, l'incertitude est l'expression d'un manque d'assurance en soi ou d'un manque de confiance dans les pouvoirs de la raison,

manque que Descartes ramène à la précipitation et à la présomption ; dans le second cas, elle nous entraîne au-delà du « certifiable ». Mais cet au-delà du « certifiable » existe-t-il réellement, ou s'agit-il de la nuit où toutes les vaches sont noires ?

3. L'IPSÉITÉ PAR-DELÀ L'ALTERNATIVE DE L'IDENTITÉ IMMUABLE ET LA PERTE DE TOUTE IDENTITÉ

Contrairement à Jean-Marc Ferry, qui fait de l'identité narrative l'emblème d'une identité rigide et immuable, qui nous est imposée par la tradition ou une communauté d'appartenance historique, Ricœur la situe dans l'entre-deux dialectique de la quasi-immutabilité du caractère et du « maintien de soi », qui n'est jamais définitivement acquis.

La conclusion de la sixième étude de *Soi-même comme un autre* fait écho au quasi-bouddhisme que professe Derek Parfit, proclamant : *personal identity is not which matters*, « l'identité personnelle n'est pas ce qui importe ». Tout serait simple si la question : « Qui suis-je ? » ne surgissait que dans certaines situations de crise individuelle ou civilisationnelle, où elle se charge d'une gravité existentielle, que Ricœur explicite en référence à *L'homme sans qualités* de Musil.

Ce roman emblématique de la modernité nous offre l'exemple d'une « sagesse de l'incertitude » qui semble réduire la question de l'identité personnelle à néant. Pour Ricœur, le philosophe ne doit pas reculer devant une hypothèse aussi extrême, car elle ne manque pas de vérifications existentielles. « Il se pourrait en effet », lisons-nous à l'avant-dernière page de la sixième étude de *Soi-même comme un autre*, « que les transformations les plus dramatiques de l'identité personnelle dussent traverser l'épreuve de ce néant d'identité, lequel néant serait l'équivalent de la case vide dans les transformations chères à Lévi-Strauss » (RICŒUR 1990 : 197).

Quelle sorte de « sagesse » peut-on tirer de ces nuits de l'identité personnelle qu'attestent maints récits de conversion ? La réponse de Ricœur tient en une phrase, dont il importe de mesurer le poids : « En ces moments de dépouillement extrême, la réponse nulle à la question *qui suis-je ?* renvoie, non point à la nullité, mais à la nudité de la question elle-même ». La « sagesse de l'incertitude » du philosophe s'inscrit dans l'intervalle qui sépare la conscience aiguë du caractère problématique du soi narratif, qui ne cesse de relancer la question : « Qui suis-je ? » et le caractère assertif de l'engagement moral, qu'illustre le « Me voici » éthique de celui qui accepte le rendez-vous d'une responsabilité éthique devançant sa propre liberté.

C'est, comme nous le pouvons dire en écho à une autre formule dont Ricœur se sert dans le même contexte, l'art difficile de conjuguer le « Qui suis-je ? », auquel nos récits de vie n'apportent toujours qu'une réponse provisoire et fragile,

et le « Me voici » éthique, qui ne souffre ni délai ni hésitation, qui fait de la philosophie une « sagesse de l'incertitude » unique en son genre.

L'incorporation du « Qui suis-je ? » infiniment relancé et du « Me voici » qui m'interdit toute dérobaie, ne s'effectue pas n'importe comment. Comme le savent tous les grammairiens, il est très difficile, voire impossible, de greffer un point d'exclamation sur un point d'interrogation, comme le faisait Martin Heidegger dans certains de ses manuscrits quand il affublait son mot-fétiche *Dasein*, écrit en lettres gothiques, d'un point d'exclamation, doublé d'un point d'interrogation.

C'est la possibilité d'une telle greffe réussie que postule Ricœur, quand il ajoute à la fière déclaration : « Ici je me tiens » (dans laquelle le théologien percevra l'écho de la célèbre déclaration de Luther devant la Diète de Worms : « Ma conscience est captive des paroles de Dieu ; je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sûr ni honnête d'agir contre sa propre conscience. *Ich kann nicht anderst, hie stehe ich, Gott helff mir. Amen* »), une nouvelle question : « Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, néanmoins, tu comptes sur moi ? » (RICŒUR 1990 : 198).

Le fait que l'expression « néanmoins » soit mise en italique souligne que « la modestie du maintien de soi » ne saurait être confondue avec « l'orgueil stoïcien de la raide constance à soi ».

La distinction entre deux manières de se rapporter à soi-même, la première placée sous le signe du dépouillement et de la dépossession de soi, la seconde placée sous le signe de la pleine maîtrise de soi, annonce l'une des principales lignes mélodiques de la « petite éthique » que Ricœur développe par la suite : il s'agit du « primat éthique de l'autre que soi sur le soi ».

En aucun cas, ce primat ne saurait signifier que l'estime de soi doit se transformer en haine de soi. Une « sagesse de l'incertitude » qui prônerait la haine de soi ne mériterait pas son nom. Toute la stratégie éthique de Ricœur consiste précisément à légitimer le concept d'estime de soi, pour en faire le soubassement du désir de la vie bonne.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, l'estime de soi n'a rien de narcissique. Non seulement, elle se prolonge dans la sollicitude pour autrui et le sens du juste et de l'injuste au plan des institutions ; en outre, elle présuppose que « je ne puis m'estimer moi-même sans estimer autrui c o m m e moi-même ». Et Ricœur de préciser : « Comme moi-même signifie : toi a u s s i, tu es capable de commencer quelque chose dans le monde, d'agir pour des raisons, de hiérarchiser tes préférences, d'estimer les buts de ton action et, ce faisant, de t'estimer toi-même comme moi-même » (RICŒUR 1990 : 226).

4. PATHEIN TO DEINON : UNE SAGESSE PRATIQUE QUI SE LAISSE INSTRUIRE PAR LA SAGESSE TRAGIQUE

Le lien de cette thèse avec l'idée d'une « sagesse de l'incertitude » est particulièrement perceptible dans la neuvième étude, consacrée à l'idée de sagesse pratique. Elle prend son départ avec l'affirmation selon laquelle une morale de l'obligation, comme celle de Kant, engendre inévitablement des situations conflictuelles, pour autant que la singularité des situations se heurte à l'universalité de la loi abstraite.

Précisément parce qu'il refuse la solution de facilité d'un situationnisme moral qui rejette l'idée même de loi, Ricœur est à la recherche d'une sagesse pratique qui se laisse instruire par la sagesse tragique, celle qui trouve son illustration exemplaire dans l'*Antigone* de Sophocle. La « sagesse de l'incertitude » est en quelque sorte l'ombre portée que la sagesse tragique projette sur le discours philosophique qui demeure, lui aussi, confronté « au fond agonistique de l'épreuve humaine, où s'affrontent interminablement l'homme et la femme, la vieillesse et la jeunesse, la société et l'individu, les vivants et les morts, les hommes et le divin » (RICŒUR 1990 : 283).

Dans la sphère de l'agir moral, cela implique la reconnaissance de ce que Ricœur appelle un « tragique de l'action » insurmontable. C'est dans le contexte de la méditation qu'il consacre à cette idée que nous voyons surgir le thème directeur de la deuxième étude du *Parcours de la reconnaissance* : « La reconnaissance de soi est au prix d'un dur apprentissage acquis au cours d'un long voyage à travers ces conflits persistants, dont l'universalité est inséparable de leur localisation chaque fois indépassable » (RICŒUR 1990 : 283).

L'épreuve tragique ne fait-elle pas chanceler toutes nos certitudes ? Le dernier mot de la sagesse tragique serait-il l'incertitude généralisée, qui nous ramène à la conviction élémentaire du sens commun qu'il y a des chanceux et des malchanceux de la vie ? Si tel était le cas, le mot de « sagesse », appliqué au fond tragique de l'agir humain, serait une escroquerie intellectuelle. Or, comme le souligne Ricœur, en référence directe à *Antigone*, la tragédie ne cautionne guère la résignation étriquée de ceux qui se font tout petits pour échapper aux coups du destin. Ce sont ceux qui, comme Antigone, « souffrent le terrible » (*pathein to deinon*) qui doivent en même temps apprendre à « penser juste » et à « bien délibérer ».

La vraie question, la seule qui donne sens au concept de « sagesse de l'incertitude » dans la sphère de l'agir moral, est de savoir comment la conviction morale, qui est tout sauf une théorie préfabriquée, réussit à apporter une solution intelligente aux conflits dont nous avons reconnu le caractère inéluctable. « La sagesse pratique », lisons-nous dans le *Parcours de la reconnaissance*, « est ce discernement, ce coup d'œil en situation d'incertitude, braqué sur l'action qui convient » (RICŒUR 2004 : 135).

Après avoir débusqué les sources de conflit au plan politique et institutionnel, au plan des relations interpersonnelles et finalement au plan du rapport de soi à soi, Ricœur remplace la dichotomie de l'universalisme et du contextualisme, de l'argumentation et de la convention, par « une dialectique fine entre argumentation et conviction, laquelle n'a pas d'issue théorique, mais seulement l'issue pratique de l'arbitrage du jugement moral en situation » (RICŒUR 1990 : 334).

Le concept de « sagesse de l'incertitude » reçoit un sens philosophiquement recevable, si l'on admet que « l'argumentation » — celle que l'université a également pour tâche d'apprendre à ses étudiants, même si la *quaestio disputata* médiévale ne figure plus au programme de ses travaux pratiques — « ne se pose pas seulement comme antagoniste de la tradition et de la convention, mais comme instance critique opérant au sein de convictions qu'elle a pour tâche non d'éliminer, mais de porter au rang de "convictions bien pesées" » (RICŒUR 1990 : 334–335).

C'est ce pari sur la possibilité d'un « équilibre réfléchi entre éthique de l'argumentation et convictions bien pesées » (RICŒUR 1990 : 335) qui me semble accomplir le saut, évoqué plus haut, d'un concept purement négatif et privatif d'incertitude, à un concept positif. Il se dégage avec une netteté particulière dans la brève relecture sur laquelle Ricœur achève la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*, où il met en avant trois termes corrélés qui expriment autant de capacités : l'imputation, la responsabilité, la reconnaissance.

L'homme capable, dont Ricœur ne cessera d'affiner le profil dans ses écrits parus depuis *Soi-même comme un autre*, est capable d'accepter qu'on lui impute ce qu'il a fait — pour le meilleur et pour le pire. En même temps, il se montre capable de responsabilité, en assumant non seulement les conséquences directes, mais même la portée de ses actes, de sorte qu'il lui devient impossible de dire : « Après moi, le déluge ! ».

La responsabilité, ainsi comprise, n'est pas seulement tournée vers le futur, comme dans *Le principe responsabilité* de Hans Jonas, elle entretient également un rapport avec le passé, qu'exprime la notion d'endettement : « reconnaître son propre être en dette à l'égard de qui a fait que l'on est ce qu'on est, c'est s'en tenir responsable » (RICŒUR 1990 : 342). Difficile sagesse qui n'est pas à la portée du premier venu !

L'homme capable est enfin capable de reconnaissance, entendue comme « une structure du soi réfléchissant sur le mouvement qui emporte l'estime de soi vers la sollicitude et celle-ci vers la justice » (RICŒUR 1990 : 344).

L'idée que Ricœur se fait de la « sagesse pratique » permet ainsi de donner un sens philosophiquement recevable à l'idée d'une « sagesse de l'incertitude ». Le travail de reconnaissance de soi, qui forme la seconde étape du parcours de la reconnaissance qu'il effectue dans le livre de même nom, implique une « sagesse de l'incertitude » qui ne se limite pas à la question : « Que dois-je faire ? »,

mais qui a également des conséquences pour l'intelligence de la question : « Qui suis-je ? »²

On ne saurait oublier que la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, intitulée « Vers quelle ontologie ? », prolonge la thèse du primat éthique de l'autre que soi sur le soi par une thèse à portée ontologique : l'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste, mais elle appartient à la teneur de sens et à la constitution ontologique de celle-ci (RICŒUR 1990 : 367).

Si, comme ne le cesse de le marteler Levinas, du point de vue éthique, « autrui sous les espèces de l'étranger » est d'abord un « trouble-fête » (lequel, paradoxalement, peut même apparaître comme un « preneur d'otage »), cette thèse ne se laisse pas transférer directement sur le plan ontologique. Les expériences disparates, qu'il est impossible de ramener à un dénominateur commun, de passivité-altérité que forment le corps propre et la chair, l'altérité d'autrui et la voix de la conscience morale, dont Heidegger dit admirablement qu'elle vient de moi tout en me tombant dessus, attestent « le travail de l'altérité au cœur de l'ipséité » (RICŒUR 1990 : 368).

5. VIVANT JUSQU'À LA MORT

Non sans hésitation, j'évoquerai pour conclure un ultime aspect de la « sagesse de l'incertitude » du philosophe. Il trouve son expression dans un groupe de textes publiés après la mort de Paul Ricœur par Catherine Goldenstein sous le titre : *Vivant jusqu'à la mort*.

Une sagesse qui ferait l'économie de l'épreuve de la mort ne mériterait pas son nom. Est-ce à dire que la philosophie n'aurait pas de thème plus profond que le « souci du mourir » (*meletè tou thanatou*) comme le soutient une vénérable tradition, remontant à la plus haute Antiquité ? Celui qui cherche à comprendre la manière dont Ricœur a affronté cette question dans les dix dernières années de sa vie, se trouve entraîné sur un véritable champ de bataille, où le souci de la clarification conceptuelle se croise en permanence avec le discernement de deux options fondamentales qui départagent deux grandes lignes de pensée : le détachement parfait de celui qui renonce une fois pour toutes à l'imaginaire de la survie sous toutes ses formes, et la confiance dans le souci de Dieu (RICŒUR 2007 : 75).

Même si, comparativement, le travail de clarification conceptuelle des différents sens que peut revêtir le verbe « mourir » et le substantif « la mort » est plus facile que l'effectuation du choix ultime, il est tout aussi indispensable. Il conduit Ricœur à distinguer trois significations principales du mot qui,

² Sur ce thème, je renvoie au quatrième chapitre de mon ouvrage : GREISCH 2008.

lorsqu'elles se confondent, « entretiennent l'angoisse épaisse de la mort » (RICŒUR 2007 : 36).

La première a sa source dans l'expérience de la mort d'autrui. Même dans nos sociétés sécularisées, où la mort apparaît moins comme un événement social que comme un événement « privé », le fait est qu'« on ne se débarrasse pas des morts » et qu'on « n'en a jamais fini avec eux » (RICŒUR 2007 : 37). « Sagesse de l'incertitude » ici aussi : « Ma bataille est avec et contre cette image du mort de demain, de ce mort que je serai pour les survivants. Avec et contre cet imaginaire où la mort est en quelque sorte aspirée par le mort et les morts » (RICŒUR 2007 : 38).

Un second front de bataille s'ouvre avec l'idée anticipée de l'agonie, qu'exprime l'expression « moribond » dont Heidegger se servait dans l'un de ses cours pour en faire la signature même du Dasein. Instruit par les travaux de ceux qui accompagnent les mourants dans les derniers instants de leur vie, Ricœur, subodore au contraire ici un piège : se percevoir trop tôt comme un « moribond » en sursis, au lieu comme un vivant jusqu'à la mort, capable de mobiliser « des ressources les plus profondes de la vie dans la venue à la lumière de l'Essentiel » qui fracture « les limitations du religieux confessionnel » (RICŒUR 2007 : 44), même si celui-ci peut en être l'un des véhicules. Cela conduit Ricœur à risquer une parole de sagesse qui mérite qu'on la médite : « Ce n'est peut-être que face à la mort que le religieux s'égale à l'Essentiel et que la barrière entre les religions, y compris les non-religions (je pense, bien sûr, au bouddhisme) est transcendée » (RICŒUR 2007 : 45).

« Mort, où est ta victoire ? » : cette question, qui n'a rien de rhétorique, nous confronte à une troisième signification du terme : la mort comme puissance destructrice et terrifiante qui aura fatalement le dernier mot. Cette personnification s'impose en particulier dans des situations-limite où nous sommes confrontés à l'horreur de la « mort infligée en masse » (RICŒUR 2007 : 58) qui semble rendre dérisoire toute parole de consolation ou de sagesse. Pourtant, la lecture de *L'écriture ou la vie* de Jorge Semprun et de *Si c'était un homme* de Primo Levi, permet à Ricœur de discerner un ultime défi sur lequel s'achève sa lutte avec un certain imaginaire de la survie : « atteindre le point où la vérité qui chasse les fantômes est celle-là : l'éternelle lutte entre la fraternité et le Mal absolu » (RICŒUR 2007 : 73).

6. « CONSENTIR » : QUELLE SAGESSE EN EST CAPABLE ?

En m'attardant aussi longuement auprès de la conception ricœurienne de la « sagesse pratique » et de la manière dont elle se laisse mettre en relation, sans confusion aucune, avec la « sagesse de l'incertitude » de Kundera, il semblerait que je me sois éloigné du lieu qui nous réunit ici, au Chambon-sur-Lignon qui

fut le berceau de la première grande œuvre philosophique de Ricœur : *Le volontaire et l'involontaire*.

Certes, dans cette analyse purement phénoménologique des structures élémentaires du volontaire et de l'involontaire, le philosophe évite soigneusement de se précipiter à pieds joints vers un discours de sagesse. Pourtant, une relecture attentive de l'ouvrage, en particulier de la troisième partie, dans laquelle Ricœur développe la notion de consentement, en prenant le contrepied de *L'homme révolté* de Camus, son contemporain³, qu'il a croisé une fois au moins ici même, au Chambon-sur-Lignon, montre qu'il est déjà en route vers une telle sagesse.

En rejetant tour à tour la tentation du stoïcisme et de l'orphisme au nom d'une « poétique de la volonté » qui est aussi une poétique de la liberté, il jette les bases d'une sagesse de l'incertitude qui trouve son expression la plus mûre et la plus réfléchie dans la deuxième partie de *Soi-même comme un autre*.

Si, pour conclure, il me fallait résumer, en référence à des textes poétiques, le point de départ et le point d'arrivée de mes réflexions, voici ce que je dirais.

L'ouvrage de 1950, qui s'achève en indiquant son lieu natif : « Le Chambon-sur-Lignon, Pâques 1948 » et qui est dédié à Gabriel Marcel, s'ouvre, ce à quoi peu d'interprètes ont prêté attention, sur l'un des *Sonnets à Orphée* de Rainer Maria Rilke. Je le cite en français, mais dans une autre traduction que celle utilisée par Ricœur lui-même. Il s'agit du 11^e sonnet de la première partie :

Regarde au firmament. Où est « le Cavalier » ?
alors qu'il met en nous sa singulière empreinte,
cet orgueil de la terre. Et aussi le second
qu'il cravache et qu'il freine, et qui le porte, lui.

N'est-ce donc pas, éperonné puis maté,
ainsi que va ce naturel nerveux de l'Être ?
Voie et volte. Et pourtant, une pression suffit.
A nouveau quelque course. Et les deux ne font qu'un.

Mais le sont-ils ? Ou bien tous deux partagent-ils
un autre avis sur le chemin qu'ils font ensemble ?
Innommément déjà table et pré les séparent.

Aussi la conjonction stellaire trompe.
Mais nous sommes ravis, fût-ce pour un moment,
d'en croire la figure. Et voilà qui suffit.

³ Sur ce rapprochement, voir mon étude à paraître : « Révolte et consentement : deux visages contrastés de la "liberté simplement humaine" ».

Ici n'est pas le lieu d'expliciter les nombreux fils qui rattachent ce poème au corps de l'ouvrage de Ricœur.⁴ Il suffit de remarquer que la figure, foncièrement problématique, de l'unité instable et provisoire du cheval et du cavalier convient bien à l'idée que Ricœur se fait de l'unité tensionnelle du volontaire et de l'involontaire.

En nous invitant à nous laisser inspirer, fut-ce provisoirement, par cette unité duelle, il prépare le terrain à sa méditation sur l'involontaire absolu, sous la triple forme de l'étroitesse du caractère, de l'illimitation de l'inconscient et de la contingence de la vie qui l'obligent à se demander : « Mais puis-je consentir à ma vie, à mon inconscient, à mon caractère ? » (RICŒUR 1988 : 416). C'est cette interrogation, existentielle et intellectuelle en même temps, qui aime la troisième chapitres du 3^e livre, intitulé précisément : « Le chemin du consentement », une expression qu'on pourrait tout aussi bien mettre au pluriel, car le consentement n'est pas à « sens unique ».

Si cette méditation débouche sur une première idée de la sagesse de l'incertitude, celle-ci semble d'abord être purement négative, se confondant avec ce que Ricœur décrit comme « disgrâce constitutive de l'existence humaine » : « tout ce qui fait ma singularité me limite ; la richesse obscure de ma conscience en est aussi le défaut ; la vie qui me porte est lourde de menaces et un jour me trahira. Je suis borné par cela même qui m'enracine » (RICŒUR 1988 : 418).

Est-ce tout ?

Si c'était le cas, le « fiat » du consentement se confondrait avec l'amer : « C'est ainsi ! » de la résignation. En réalité, la tâche à laquelle nous confronte Ricœur à la fin du *Volontaire et l'involontaire*, quand il nous exhorte à dire « oui à mon caractère, dont je ne puis changer l'étroitesse en profondeur, acceptant de compenser par l'amitié son invincible partialité », « oui à l'inconscient, qui demeure la possibilité indéfinie de motiver ma liberté » et « oui à ma vie, que je n'ai point choisie, mais qui est la condition de tout choix possible » (RICŒUR 1988 : 450) est tout, sauf un travail de Sisyphe, dès lors qu'on y voit l'expression d'une « liberté selon l'espérance », capable d'élever le « Meurs et deviens » goethéen « au niveau d'un surpassement spirituel où les limites se convertissent en recueillement et en patience » (RICŒUR 1988 : 450).

C'est en ce sens que je dirai que cette première expression de la « sagesse de l'incertitude » anticipe déjà certains traits de la sagesse pratique que Ricœur développera quarante années plus tard, dans le sillage de sa méditation sur la figure d'Antigone.⁵

⁴ Pour une interprétation de l'exergue de *Le volontaire et l'involontaire*, voir : GREISCH 2009 : 7–15.

⁵ Pour plus de détails, voir mon étude : « Die Tragik des Handelns und das Drama der Verantwortung. Philosophische Begegnungen mit Antigone » à paraître in Ludger Hagedorn (éd.), *Drama der Verantwortung* : Romano Guardini und Josef Tischner.

Le magnifique poème *La lumière Antigone* (BAUCHAU 2009) d'Henry Bauchau me semble fournir une conclusion appropriée à cette méditation sur les expressions littéraires et philosophiques de la sagesse de l'incertitude, faite sous le ciel lumineux de la Haute-Loire, qui a irradié les réflexions de Paul Ricœur sur les chemins du consentement.

On peut changer, changer la vie
Par le travail de la pensée
Et par la pensée de nos mains

Musique d'amour mesuré
Protège la terre plurielle
Éclaire en nous, douce raison
La lumière Antigone.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUCHAU, Henry (2009) : *La lumière Antigone : Poème pour le livret de l'opéra de Pierre Bartholomé*. Arles : Actes Sud.
- DESCARTES, René (1953) : *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard.
- GREISCH, Jean (2005) : Paul Ricœur : la sagesse de l'incertitude. *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 94 (avril-juin), 11-32.
- GREISCH, Jean (2008) : *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*. Louvain : Pecters.
- GREISCH, Jean (2009) : Préface à Paul Ricœur. [Dans :] Paul RICŒUR : *Philosophie de la volonté*. Vol. I : *Le volontaire et l'involontaire*. Paris : Editions du Seuil.
- KUNDERA, Milan (1986) : *L'art du roman*. Paris : Gallimard.
- RICŒUR, Paul (1983) : *Temps et récit II*, Paris : Editions du Seuil.
- RICŒUR, Paul (1985) : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Editions du Seuil.
- RICŒUR, Paul (1988) : *Philosophie de la volonté*. Vol. I : *Le volontaire et l'involontaire*, Paris : Aubier.
- RICŒUR, Paul (1990) : *Soi-même comme un autre*. Paris : Editions du Seuil.
- RICŒUR, Paul (2000) : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Editions du Seuil.
- RICŒUR, Paul (2004) : *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Stock.
- RICŒUR, Paul (2007) : *Vivant jusqu'à la mort: Suivi de Fragments*. Paris : Editions du Seuil.
- RILKE, Reiner Maria (1972) : *Les élégies de Duino. Les sonnets à Orphée*. Edition bilingue. Trad. Armel Guerne. Paris : Editions du Seuil.