

PAUL RICŒUR ET L'IDEE D'UNE AFFIRMATION ORIGINNAIRE

PAUL RICOEUR E A IDEIA DE UMA AFIRMAÇÃO ORIGINÁRIA

*Cristina Amaro Viana Meireles*¹

Résumé: Notre but principal est d'attirer l'attention sur une façon de penser l'être de l'homme comme essentiellement affirmative, malgré la grande répercussion des philosophies de la négativité au XXe siècle. L'idée d'une affirmation originnaire au cœur de l'être de l'homme est d'importance capitale pour l'anthropologie et l'ontologie herméneutique développées par Paul Ricœur (1913-2005). Nous essaierons de montrer quelques traits majeurs de cette idée chez Ricœur, en soulignant la convergence avec la pensée de Jean Nabert (1881-1960), un philosophe français peu connu même en France.

Mots-clés: Affirmation originnaire. Finitude. Dépassement. Altérité. Négation.

Resumo: Nosso objetivo principal é o de chamar a atenção para um modo de pensar o ser do homem como essencialmente afirmativo, a despeito da grande repercussão que as filosofias da negatividade tiveram no Século XX. A ideia de uma afirmação originária no coração do ser do homem é de importância capital para a antropologia e a ontologia hermenêutica desenvolvidas por Paul Ricœur (1913-2005). Nós tentaremos mostrar alguns aspectos principais desta ideia em Ricœur, sublinhando a convergência com o pensamento de Jean Nabert (1881-1960), um filósofo francês pouco conhecido mesmo na França.

Palavras-chave: Afirmação originária. Finitude. Ultrapassagem. Alteridade. Negação.

* * *

1. Introduction

Paul Ricœur a déclaré expressément, et à plusieurs occasions, son affiliation à la philosophie réflexive française, notamment celle exprimée dans le "rare et dense"² œuvre de Jean Nabert. Cependant, Ricœur n'a pas consacré de texte particulier qui relaterait la portée et la profondeur de cette influence sur sa propre pensée, alors, c'est dans la quête d'une meilleure compréhension de l'influence de Nabert sur la pensée de Ricœur que s'inscrit le présent article.

¹ Étudiante de doctorat en philosophie (UNICAMP/SP/Brésil) et professeure de philosophie à UFAL (AL/Brésil). Stage de doctorat à l'EHESS et au Fonds Ricœur de mai 2014 à mai 2015. Boursière CAPES-PDSE-Bex: 2644/14-2. E-mail : c114606@dac.unicamp.br / cristina.viana@ehess.fr

² Cf. RICŒUR, P. Préface. In: NABERT, J. *Le désir de Dieu*: «Les livres de Jean Nabert sont des œuvres rares; ils sont rares en nombre: outre sept articles de revues, Jean Nabert publia seulement trois livres [...]; mais ce sont surtout des œuvres rares par densité intérieure...» (p. 7).

Pour mieux comprendre dans quelle mesure la philosophie ricœurienne a été influencée par la pensée nabertienne, il faudrait d'abord – croyons-nous – parcourir certains concepts de la pensée de Nabert dans le but de délimiter l'entourage ontologique et même éthique dans lequel sa pensée s'enracine. La liste des concepts nabertiens fondamentaux est diverse: "l'absolu comme acte", "la causalité de la conscience", "la réflexion", "l'expérience de la liberté", "la promotion des valeurs", "l'affirmation originaires". Nous choisissons ce dernier concept comme porte d'entrée.

Le primat de l'affirmation est aussi un trait remarquable de la philosophie de Ricœur. Quand on parle d'affirmation chez Ricœur, ce n'est pas du tout quelque chose comme une "thèse à vérifier", comme l'ont bien noté Olivier Abel et Jérôme Porée³, mais plutôt le "lieu d'une attestation"⁴. C'est dans *Soi-même comme un autre* que Ricœur présente la notion d'attestation, laquelle se développe tout au long des dix études qui composent l'ouvrage. Pour le dire brièvement, l'attestation n'a rien à voir avec la dichotomie vrai/faux (c'est-à-dire, des propositions vraies ou fausses); il s'agit plutôt d'une notion qui s'inscrit dans le cadre de la *véracité*, et non de la *vérité*⁵. Ce qui veut dire que l'attestation donne une assurance, mais sans certitude inébranlable. Dans la *Dixième étude*, quand Ricœur examine la portée ontologique de l'attestation, il propose même que la possibilité de la tromperie, de l'erreur et du malentendu y soient présentes: "Le soupçon est aussi le chemin *vers* et la traversée *dans* l'attestation. Il hante l'attestation, comme le faux témoignage hante le témoignage vrai".⁶

Or, si l'attestation a lieu sur le sol qui est l'affirmation, il faut maintenant essayer d'expliquer ce qu'est l'affirmation selon Ricœur, ce que nous ferons tout à l'heure.

2. L'affirmation subjective et l'affirmation originaires

D'abord, il faut clarifier que loin de n'être qu'un acquis personnel – c'est-à-dire, l'affirmation subjective de soi devant les autres, devant le monde, etc. – l'affirmation dont parle Ricœur est quelque chose de plus profond, de plus absolu, en un mot, de plus *originaires*. L'affirmation, nous osons le dire, est l'être même de l'homme, lequel

³ ABEL, O.; PORÉE, J. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, p. 13-14.

⁴ Idem, p. 14.

⁵ Cf. *Soi-même comme un autre*, *Troisième Étude*, p. 86-93.

⁶ RICŒUR, P. *Soi-même comme un autre*, p. 350-351.

s'exprime dans l'attestation: "[...] nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit *acte* plutôt que *forme*, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister"⁷.

Le texte que nous venons de citer a été publié pour la première fois en 1956 sous le titre *Négativité et affirmation originare*, et inclus postérieurement dans la deuxième édition d'*Histoire et vérité*, en 1964. Ce texte, à notre avis, est une source intéressante, car il est riche d'éléments pour cerner la notion d'affirmation chez Ricœur, c'est aussi un registre de la résonance nabertienne sur sa pensée⁸. Ce texte peut aussi être lu et reconnu comme une marque de transition qui conduit du premier volume de la Philosophie de la Volonté (*Le volontaire et l'involontaire*, 1950) au deuxième volume (*Finitude et culpabilité*, 1960)⁹.

Ainsi, plutôt qu'un geste de l'individu, l'affirmation originare est un acte de l'esprit même, quelque chose qui traverse et qui dépasse le champ psychologique du choix de faire ceci ou cela, et qui s'installe dans le champ ontologique où les déterminations de notre subjectivité ont lieu. La thèse selon laquelle il y aurait un fond d'affirmation au cœur même de l'être se pose clairement comme un refus des philosophies de la négativité – notamment celles de Hegel et de Sartre. Pourtant, il y a un trait très particulier dans ce refus de Ricœur – qui est aussi celui de Nabert –, à savoir, que la négation occupe une place non négligeable, voire remarquable, dans sa philosophie de l'affirmation. Nous osons croire que cette négation joue le rôle d'une tentation, d'une résistance, d'un obstacle que finit par promouvoir l'affirmation en la mettant à l'épreuve. Dans les mots de Nabert:

Rien n'est plus réel que les actions affectées d'une qualité de signe négatif. Elles ne sont en rien comparables à des négations qui tiendraient en suspens des affirmations douteuses. Elles sont efficaces, et, par leur retentissement sur tout l'organisme intellectuel et moral, elles ne retardent ni ne ralentissent point tant le mouvement ascendant de la conscience qu'elles ne le ramènent soudainement bien en deçà du point que la promotion des valeurs avait atteint¹⁰.

⁷ RICŒUR, P. *Histoire et vérité*, p. 405.

⁸ Au côté de six articles consacrés notamment à la pensée de Nabert, il y a beaucoup d'autres textes de Ricœur dans lesquels on peut trouver de références à Nabert. Philippe Capelle (p. 295) indique particulièrement deux textes: *L'herméneutique du témoignage* et *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage* (ces deux textes réunis dans *Lectures 3*), mais nous croyons bien pouvoir ajouter ce texte-là à la liste de références explicites que Ricœur a fait à Nabert.

⁹ Telle est l'opinion de Pierre Colin, par exemple (p. 22).

¹⁰ NABERT, J. *Éléments pour une Éthique*, p. 83. Dans ce passage, Nabert évoque une notion clé de sa pensée: «la promotion des valeurs». Il serait impossible de bien l'expliquer sans dépasser le but spécifique de cet article. De toute façon, nous ne remarquons qu'un aspect essentiel de l'avis de Nabert sur les valeurs: elles ne sont pas du tout des essences objectives. Emmanuel Doucy le dit: «Nabert n'hésite

Chez Nabert, l'importance de l'idée d'affirmation originaire est immense. Ce concept est apparu pour la première fois dans sa deuxième ouvrage, *Éléments pour une Éthique* dans le cadre d'une approche transcendantale de l'expérience morale, est restera au fond de ses analyses dans ses travaux suivants. Il ne sera pas possible de développer ce sujet ici¹¹, de façon que nous nous limitons à remarquer que l'approche nabertienne de la transcendance humaine reste au niveau d'une philosophie réflexive où la dimension concrète de l'existence est toujours le point de départ:

Curieux absolu qui n'est jamais saisi qu'à l'intérieur d'une relation du moi à lui. Et pourtant absolu indéniable et tout à fait certain, puisqu'il est à l'œuvre dans mon effort de réflexion et dans tous les actes qui entreprennent d'en prolonger et d'en confirmer l'espérance¹².

Expliquer l'affirmation originaire chez Ricœur exige de porter d'abord un regard sur la vie concrète, puisque l'affirmation originaire, loin d'être le pouvoir de quelque essence absolue et extérieure qui me détermine du dehors, est plutôt quelque chose qui se donne dans un acte par lequel moi-même je me donne des valeurs et m'efforce d'y correspondre:

[...] la philosophie de l'acte, évoquée dans la thèse de 1924, s'exalte peu à peu dans une revendication culminante, celle de 'l'affirmation originaire', au sens d'un désir d'être, d'un effort pour exister, auxquels nous sommes toujours inégaux¹³.

3. Un regard sur la vie concrète: la finitude

Dans le texte de 1956, *Négativité et affirmation originaire*, en portant le regard sur la vie concrète, Ricœur met en évidence la prise de conscience de notre *finitude*. Pour Ricœur, prendre conscience de la finitude implique, du même coup, entreprendre son dépassement – et d'emblée, il souligne que le dépassement n'est pas un deuxième moment de l'existence concrète, mais plutôt un trait de notre existence finie: "D'un seul

pas à interpréter ce qu'il nomme la 'promotion des valeurs' comme une véritable création au travers de laquelle le moi 'se produit' lui-même» (p. 111).

¹¹ Nous indiquons l'ouvrage de Paul Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, en particulier le Chapitre III de la Troisième partie, p. 310-335.

¹² ROBBERECHTS, L. *Essai sur la Philosophie Réflexive*. Vol. II, p. 87.

¹³ RICŒUR, P. Jean Nabert: une relecture, p. 143.

mouvement, d'un seul jet, l'acte d'exister s'incarne et déborde son incarnation"¹⁴. Cette explication qui sépare ces deux dimensions ne peut être que purement didactique.

3.1. L'incarnation

Notre corps est, sans aucun doute, l'icône insurmontable de la vie concrète et aussi la réalité à partir de laquelle nous nous apercevons de notre ouverture sur le monde en tant que notre corrélat. Il n'est pas possible de parler de finitude sans commencer par dire un mot sur la relation avec notre chair. Mais, contrairement à ce qu'on pourrait, peut être, attendre d'un philosophe qui est aussi chrétien, le corps est loin d'être compris comme signe de limitation, manque de pouvoir, de détermination ou de mort. Bien au contraire, la corporéité est vécue, tout d'abord, comme ce qui nous ouvre au monde. C'est ainsi que Ricœur élabore l'expression "l'ouverture finie"¹⁵ afin de rendre compte de cette première couche de la dialectique intrinsèque à la finitude: notre corps se montre d'abord comme ouverture et non comme fermeture: "[...] ouverture du besoin par quoi je manque du monde; ouverture de la souffrance elle-même par quoi je me découvre exposé au dehors [...]; ouverture de la perception par quoi je reçois l'autre..."¹⁶.

Cette ouverture est toutefois finie, c'est-à-dire, elle est spécifiée, voire même limitée à plusieurs égards par des perspectives, des points de vue, mais aussi par sa fragilité et son impuissance, enfin, à des regards qui sont, d'une façon ou d'une autre, électifs ou unilatéraux. C'est ainsi que, par exemple, le besoin est réglé par ce qui nous menace, la souffrance par l'affectivité, et la perception est toujours *inadéquate*¹⁷. En quelques mots, tout ce qu'on reçoit, vient à nous déjà découpé selon notre perspective: "[mon corps]... est le 'ici' auquel toutes les places se réfèrent, le 'ici' pour lequel toutes les autres places sont là-bas. Je perçois toujours là-bas mais d'ici"¹⁸.

¹⁴ RICŒUR, P. *Histoire et vérité*, p. 379.

¹⁵ Idem, p. 381 et 384.

¹⁶ Idem, p. 380.

¹⁷ C'est-à-dire, donné en profils. Le terme a notamment la marque de l'analyse phénoménologique de la perception entreprise par Husserl (Cf. *Recherches logiques*).

¹⁸ Idem, p. 381.

3.2. Le débordement

Certes, l'incarnation est une ouverture finie. Mais la finitude, chez Ricœur, ne se résume pas à l'incarnation. Il faut maintenant expliquer son côté complémentaire, à savoir, le dépassement de la finitude dans l'existence même. Comment déborde-t'on – ou essaye de déborder – la fermeture inexorable à l'ouverture du corps au monde? Le premier pas consiste à reconnaître ma perspective comme finie, c'est-à-dire: "[la] situer par rapport à d'autres perspectives possibles que j'anticipe, en quelque sorte à vide"¹⁹. Avec Husserl Ricœur l'explique, en prenant comme exemple le cas particulier de la perception (qu'il étend à tous les aspects de la corporéité, tels que le besoin, le subir, le pouvoir, etc²⁰):

Il est remarquable que la grande œuvre de Husserl – *Les Recherches logiques* – ne commence pas par la présence des choses, mais par la puissance de les signifier: le comble de la signification, c'est alors celle qui ne peut pas être remplie par principe, c'est la signification absurde; je suis puissance de significations absurdes²¹.

Sur ce point, nous remarquons l'inflexion transcendantale que le mot «possible» et l'expression «puissance de significations» apportent à l'analyse ricœurienne de la vie concrète: le dépassement de notre finitude dans l'existence semble avoir pour effet de faire de la philosophie ricœurienne une anthropologie de l'homme «fini-infini». Dans le même esprit, mais de façon plus évidente, s'inscrit l'approche que Ricœur met en œuvre dans *Finitude et Culpabilité (Livre I: L'homme faillible)* – publiée quatre ans après l'article que nous suivons – et annoncé dès le premier chapitre:

[...] en nous laissant amorcer par le thème cartésien de l'homme fini-infini – quitte à le réinterpréter entièrement – nous nous séparons quelque peu de la tendance contemporaine à faire de la finitude la caractéristique globale de la réalité humaine. Certes nul parmi les philosophes de la finitude n'a un concept simple et non dialectique de la finitude; tous parlent en un sens ou un autre de la transcendance de l'homme. [...] La question est de savoir si cette transcendance est seulement transcendance *de* la finitude ou si la réciproque n'est pas aussi importante: on le verra, l'homme ne nous paraîtra pas moins discours que perspective, exigence de totalité que caractère borné,

¹⁹ Idem, p. 382.

²⁰ C'est dans *L'homme faillible* que Ricœur présente en détail la structure finie de l'homme, tant en sa dimension théorique (la perception) qu'en sa dimension pratique (le vouloir, le pouvoir, le caractère). Cf. RICŒUR, P. *Philosophie de la Volonté*. Tome 2: Finitude et Culpabilité. Livre I: L'homme faillible, p. 55-61 et 91-106.

²¹ RICŒUR, P. *Histoire et vérité*, p. 385-386.

amour que désir; la lecture du paradoxe à partir de la finitude ne nous paraît avoir aucun privilège sur la lecture inverse selon laquelle l'homme est infinitude et la finitude un indice *restrictif* de cette infinitude, comme l'infinitude est l'indice de *transcendance* de la finitude²².

La portée anthropologique du dépassement ne peut être totalement examinée dans le cadre limité de cet article²³. Dans le but de mieux comprendre cette notion ricœurienne d'affirmation originaires, nous retiendrons la portée de négativité du dépassement.

4. Les épreuves de la négation: l'universel et autrui

Le dépassement – bien entendu, dépassement *de* la finitude *dans* la finitude même – est, par excellence, une dénégation²⁴. Ricœur l'appelle même "négation de transcendance"²⁵. Quand l'ouverture finie qui est le corps est débordée, la perspective partielle par laquelle nous recevons d'habitude le monde laisse place à une appréhension qui vise à l'universel. Cette appréhension ne peut être qu'un type de dénégation. C'est en ce sens que Husserl, remarque Ricœur, a dit: la visée est la non-vision, parce qu'elle est une négation du *ceci*:

[...] le 'cela est' demeure la plus riche des certitudes et la plus pauvre des vérités; en effet dès que je veux *dire* cette plénitude de la totalité offerte à la pensée, cette plénitude à laquelle rien ne peut être ajouté, il faut d'abord que j'annule dans l'universel le *ceci* qui prétendait dire tout ceci dans un ceci; la vérité de la chose, c'est d'abord non-ceci; de même que l'universalité du concept moi, c'est non-celui-ci.²⁶

²² RICŒUR, P. *Philosophie de la Volonté*. Tome 2: Finitude et Culpabilité. Livre I: L'homme faillible, p. 39-40.

²³ À cet égard, il convient de souligner le rapprochement entre Ricœur et Nabert sur ce thème de l'anthropologie de l'homme fini-infini. Chez Nabert, par exemple, la transcendance et l'immanence doivent être pensés pas comme pôles opposés d'une dichotomie, mais plutôt comme deux perspectives d'appréhension des actes de la conscience. Cf. NABERT, J. «La conscience peut-elle se comprendre?» (In: *Le désir de Dieu*): «À la vérité, tout le problème de la transcendance ou de l'immanence n'a de sens que du point de vue d'un réalisme de l'absolu ou de l'intelligible: alors on peut se complaire autant qu'on le veut, à conjuguer la transcendance et l'immanence: c'est une dialectique dont on perce vite à jour le procédé. [...] Il apparaît au contraire que l'immanence et la transcendance sont deux manières dont la conscience se faisant acte, dans son effort pour se comprendre, peut envisager son rapport avec elle-même.» (p. 414-415, note de bas n° 16-bis).

²⁴ Ce concept, loin de son sens dans le cadre du discours freudien sur les mécanismes de défense, acquiert chez Ricœur le sens d'une puissance positive d'agir, ce que nous essaierons de préciser.

²⁵ RICŒUR, P. *Histoire et vérité*, p. 390.

²⁶ Idem, p. 386.

Comme l'indique la citation ci-dessus, la deuxième²⁷ manifestation de la négation de transcendance opérée par le dépassement est celle qui, en débordant le moi, me donne l'universalité du concept moi, c'est-à-dire, l'autrui. Dans le dépassement, de même qu'on imagine d'autres points de vue au-delà du nôtre, on imagine aussi qu'il y a "un autre que moi"²⁸ à qui ce point de vue puisse appartenir.

Ce qui est le plus important ici est de remarquer que, selon Ricœur, bien qu'on acquiert les notions de l'universalité et de l'altérité par des actes du dépassement, ces actes néantisants ne sont pas le fruit d'un *néant originarie* – comme d'ailleurs le voudrait Sartre –, mais plutôt d'une *affirmation originarie*. Afin de clarifier ce lien étonnant, il nous faut descendre encore d'une marche, ou mieux d'un degré dans l'escalier de la dénégation, à savoir, les "négations de finitude".

5. La toute première négation: les négations de finitude

Au-delà des négations de transcendance, il y a encore des négations de finitude. En fait, ce sont les premières négations, niées par le dépassement. Ce qui veut dire que le point de vue, la vision et la perspective, par exemple, sont déjà négations quand on les dépasse. Dans une section qui s'appelle "Le dépassement comme négation de négation", c'est de Descartes que Ricœur se souvient pour expliquer cet enjeu:

Autrement dit la première œuvre de la dénégation c'est de faire surgir comme négation première, *avant elle*, le point de vue lui-même; [...] C'est Descartes qui avait raison lorsqu'il disait que l'idée d'infini était tout entière positive et identique à l'être *plane et simpliciter* et que le fini était en défaut par rapport à l'être.²⁹

Il est important de souligner que selon Ricoeur la négation de finitude, malgré son nom, ne naît pas du tout de la finitude. En fait, elle vient de la sphère même de l'objectivité: le monde objectif ne m'apparaît que par la distinction, d'abord au niveau le plus simple de la perception de l'espace, comme celle de "l'opposition [...] entre la forme et le fond, le contraste qualitatif [...], l'apparition et la disparition"³⁰. Avant la finitude même, ce qui existe c'est la *distinction*.

²⁷ C'est-à-dire, deuxième dans le cadre de notre exposition. En fait, «ces deux négations sont corrélatives et, si l'on peut dire, co-originaires» (Idem, p. 388).

²⁸ Idem, p. 387.

²⁹ Idem, p. 389.

³⁰ Idem, p. 391.

5.1. *Le distinct et le langage de la négation*

Le distinct est, selon Ricœur, la plus élémentaire expression de la négation. Quand on fait la différenciation la plus simple, par exemple, entre le bleu et le vert, c'est l'altérité même qui naît. Donc c'est de l'altérité que la négation de la finitude provient: "ceci est autre que ceci» devient «ceci *n'est pas* cela". Ricœur indique qu'en plaçant l'altérité à la racine de la toute première négation, il s'engage dans une direction plutôt platonicienne qu'hégélienne. Toutefois, il précise l'importance de la conception hégélienne du négatif, même si, en fin de compte, Ricœur assigne à toutes les philosophies de la négation une *fonction de transition* dans la recherche ontologique même³¹.

Mais, pour en revenir à notre sujet, ce n'est que lorsqu'on *dit* le distinct, que l'altérité laisse place à la négation, ainsi il y a un "langage de la négation" déjà constitué avant même que la négation ait lieu:

Du moins faut-il accorder que la négation de finitude présuppose la constitution préalable du *langage négatif* au niveau du distinct, au niveau de l'autre. Cette constitution appartient à une ontologie formelle, c'est-à-dire aux catégories du 'quelque chose en général'; il serait vain de vouloir tout tirer de l'existential, si l'objectif n'était pas déjà constitué.³²

5.2. *De la négation comme limite à la négation comme blessure*

Le rapport (et la distinction) entre ces deux démarches de la négation que nous venons de mentionner – l'objectif et l'existential – est bien examiné par Ricœur. Chez lui, la négation première n'a rien de foncièrement tragique. Mais il arrive que, très souvent, l'objectivité de cette négation qui est purement distinction et altérité se mélange avec des affects qui "ont de l'affinité"³³ avec une négation existentielle, tels que l'angoisse, la perte, le regret, etc. Sur ce point-là, Ricœur compare la négation existentielle avec la notion de «tristesse» et "diminution de l'existence" de Spinoza.

³¹ Des considérations plus détaillées de Ricœur sur la philosophie de Hegel peuvent être trouvées dans un texte intitulé "Philosophie et Ontologie" (Revue *Esprit*, août, 1955), republié dans *Lectures 2* sous le titre «Retour à Hegel (Jean Hyppolite)».

³² RICŒUR, P. *Histoire et vérité*, p. 390.

³³ Idem, p. 393.

Cette tragédie de l'existence, cette blessure – que Ricœur appelle "contingence" ou "insubstance"³⁴ – est bien sûr une trace de la finitude, mais cette trace n'est pas du tout un acte originaire. Dans ce prodigieux mouvement de la pensée, Ricœur ne comprend que l'affirmation comme originaire, dont la dénégation, en n'étant autre chose qu'une négation de négation, reste une "moitié d'acte"³⁵ si on la considère de manière isolée, sans sa liaison essentielle avec l'affirmation³⁶.

6. Conclusion: L'affirmation originaire au cœur de l'ontologie herméneutique de Ricœur

L'anthropologie ricœurienne de l'homme fini-infini ouvre les portes à une ontologie très singulière où la conception de l'être permet d'aller beaucoup plus loin que la métaphysique platonicienne et même que la phénoménologie sartrienne, lorsqu'elle met en relief l'ouverture, le dépassement, la dénégation, en culminant vers l'origine affirmative de l'existence humaine. L'idée ricœurienne de l'être est axée sur l'acte d'exister. Pourquoi parler d'un "acte d'exister" au lieu, tout simplement, de "l'existence"? À notre avis, le choix ricœurien de rejeter toute conception de l'existence comme quelque chose qui simplement *arrive* peut expliquer cet accent mis sur la notion d'acte³⁷. Il est difficile, pour le moment, de donner une définition précise de la notion ricœurienne d'acte, néanmoins nous pouvons essayer d'en cerner les contours.

C'est dans un article paru en 1962, et intitulé *L'acte et le signe selon Jean Nabert*³⁸, que nous cherchons des pistes. La question des rapports entre l'acte et le signe est un problème déjà classique de la philosophie, développé dans les domaines de l'éthique, de la psychologie et de l'ontologie et travaillé, par exemple, par Spinoza (*l'effort et l'idée*), par Leibniz (*l'appétition et la perception*), par Nietzsche (*la volonté de puissance et la valeur*), par Freud (*la libido et la représentation*), etc³⁹. Pour le dire

³⁴ Idem, p. 393.

³⁵ Idem, p. 394.

³⁶ Si on considère, par exemple, quelques figures de la dénégation – comme le refus, la contestation, la doute – peut-être peut-on mieux comprendre son essence affirmative, en tant qu'un type de résistance.

³⁷ Ce qui ne veut pas du tout dire que Ricœur est d'accord avec l'opposition entre *action* et *événement*, comme le proposent plusieurs philosophes analytiques de l'action (Cf. *Soi-même comme un autre*, Troisième Étude, p. 79-85). En fait, il reconnaît quand même les mérites de l'approche analytique selon laquelle l'événement est «quelque chose qui arrive», tandis que l'action est «quelque chose qui fait arriver», bien que pour lui cette approche soit partielle, en ce qu'elle omet le «qui» de l'action.

³⁸ RICŒUR, P. *L'acte et le signe selon Jean Nabert*. In: *Études philosophiques*. Paris: PUF, 1962, N° 3, p. 339-349. Republié dans *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 2013 [1969], p. 289-304.

³⁹ RICŒUR, P. *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, p. 289.

d'une manière lapidaire, la notion d'*acte* renvoie à une dimension fondatrice, inaugurale, originare et spontanée de la conscience; tandis que la notion de *signe* renvoie à la dimension d'objectivation, fixation, représentation des actes premiers de la conscience.

En relation au thème de l'affirmation originare, elle est certes affectée du côté de l'acte, mais la spécificité de l'approche de Ricœur réside précisément dans le rôle que le signe joue dans sa théorie: non seulement le signe n'est pas inférieur à l'acte, mais aussi et surtout le signe est indispensable pour essayer de saisir l'acte. Cette hypothèse est clairement partagée avec Nabert:

Et pourtant, rien n'est plus éloigné de la pensée de Nabert que de tenir ce passage de l'acte à son signe et du signe à la représentation pour une déchéance. La possibilité de lire le texte de la conscience sous la loi du déterminisme coïncide exactement avec l'effort de clarté et de sincérité sans quoi nous ne saurions pas ce que nous voulons nous-mêmes.⁴⁰

Dans la théorie de l'acte et du signe proposée par Ricœur, le problème du point de départ est le premier trait à remarquer: on ne peut pas partir du signe (parce qu'il manifeste l'acte mais aussi l'occulte), mais on ne peut pas non plus partir de l'acte (parce qu'il ne peut jamais être reconquis). D'où la nécessité d'une "théorie générale du signe"⁴¹, pour qu'on puisse "mettre au jour le rapport intime de l'acte et des significations dans lesquelles il s'objective"⁴². Selon Ricœur, Nabert n'est parvenu qu'à des esquisses de cette théorie-là – par exemple, quand il montre que le motif et la valeur ne sont que des mixtes d'acte et de signe.

À notre avis, les contours que cette théorie générale du signe acquiert chez Ricœur n'est pas autre chose qu'une ontologie herméneutique qui n'a jamais perdu son lien étroit avec une philosophie de la réflexion. Préciser ce lien autour d'autres notions chères à Nabert – au-delà de l'idée d'affirmation originare – peut devenir un chemin très fructueux.

Références

ABEL, O.; PORÉE, J. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris: Ellipses, 2009.

⁴⁰ Idem, p. 294-295.

⁴¹ Idem, p. 299.

⁴² Idem, p. 299 (Ricœur cite Nabert).

- CAPELLE, P. Éthique et religion: Jean Nabert et Paul Ricœur. In: ROBILLIARD, S.; WORMS, F. (dir.) *Jean Nabert, l'affirmation éthique*. Paris: Beauchesne, 2010.
- COLIN, P. Herméneutique et Philosophie reflexive. In: GREISCH; KEARNEY (dir.) *Paul Ricœur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991.
- DOUCY, E. L'absolu et les valeurs chez Jean Nabert. In: ROBILLIARD, S.; WORMS, F. (dir.) *Jean Nabert, l'affirmation éthique*. Paris: Beauchesne, 2010, p. 105-130.
- NABERT, J. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier/Montaigne, 1962 [1943].
- _____. La conscience peut-elle se comprendre? In: NABERT, J. *Le désir de Dieu*. Paris: Cerf, 1996.
- NAULIN, P. *L'itinéraire de la conscience: Étude de la philosophie de Jean Nabert*. Paris: Aubier-Montaigne, 1963.
- RICŒUR, P. *Histoire et vérité*. Seconde édition. Paris: Seuil, 1964 [1955].
- _____. Jean Nabert: une relecture. In: CAPELLE, P. (ed.) *Jean Nabert et la question du divin*. Paris: Cerf, 2003. Posface, p. 141-153.
- _____. *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 2013 [1969]
- _____. *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 2000 [1992].
- _____. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Points, 2006 [1994].
- _____. *Philosophie de la Volonté*. Tome 2: Finitude et culpabilité. Livre I: L'homme faillible. Paris: Éd. Points, 2009 [1960].
- _____. Préface. In: NABERT, J. *Le désir de Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1966, p. 7-15.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- ROBBERECHTS, L. *Essai sur la Philosophie Réflexive*. Vol. II: Jean Nabert et après. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1974.