

Affirmation

■ « L'être a-t-il la priorité sur le néant au cœur de l'homme ? » C'est ce dont fait douter parfois celui-ci par son singulier « pouvoir de négation » (*HV*, poche 378). Mais la négation, sous ses multiples aspects — recul, limitation, doute, crainte, angoisse — « n'est jamais que l'envers d'une affirmation plus originaire » (*ibid.*, 394) qu'expriment en chacun la transativité du désir et la continuité de l'effort pour exister. D'une telle affirmation, il n'existe, certes, nulle preuve objective. Mais elle est attestée par notre capacité d'affronter les situations les plus désespérées. Et elle est ressentie dans toutes les autres comme la simple « joie d'exister » (*HF*, 153) — une joie qu'il faut donc dire elle-même « plus originaire que toute angoisse qui se croirait originaire » (*HV*, poche 358) et plus riche de promesses que celle-ci ne l'est d'assurances relatives à notre finitude.

■ ■ Le primat de l'affirmation — d'une affirmation tenue pour l'être même de l'homme — est reçu explicitement de Nabert, qui prend soin d'ailleurs, dans ses *Éléments pour une éthique*, de différencier l'affirmation « subjective » de soi de l'« affirmation absolue » qui la fonde et qui se montre irréductible ainsi à toute psychologie et même à toute anthropologie (*op. cit.*, 68). Cette différence, selon Nabert, détermine la tâche

de la réflexion, définie précisément comme l'appropriation, par le moi, de cette affirmation absolue. Encore faut-il, certes, que celle-ci soit d'abord « rendue sensible » à elle-même (*ibid.*, 72) : c'était, chez Fichte, la fonction du « choc » (*Anstoss*) ; c'est chez Nabert celle d'expériences négatives telles que la faute, l'échec ou la solitude. Mais la négation, si elle est épistémologiquement première, est ontologiquement seconde : c'est seulement la condition qui révèle à la conscience finie le mouvement premier de l'affirmation. Pour Ricœur, de même, si « l'affirmation originale ne devient homme qu'en traversant la négation », il ne s'ensuit pas « que l'homme soit cette négation même » (*HF*, 153). Sartre est d'abord visé : « sa description des “actes néantisants” — de l'absence au refus, au doute et à l'angoisse — rend bien compte de la promotion de l'homme comme non-chose ; mais l'être de la chose n'est pas tout l'être » ; il ne doit donc pas occulter « la puissance d'affirmation qui nous constitue » (*ibid.*). Cette puissance d'affirmation est ignorée aussi, d'une autre façon, de l'ontologie heideggerienne, dont tout l'effort consiste à réduire l'existence à sa « finitude », comprise elle-même dans la seule perspective de l'« être-pour-la-mort ». Non qu'il n'y ait une « tristesse du fini » (*HF*, 156) et qu'elle n'affecte notre effort pour exister. Mais elle est d'une autre nature que l'angoisse du néant. Elle oblige bien plutôt à penser la réalité

humaine comme le « mixte » de l'affirmation originaires et de la négation existentielle. L'homme, « c'est la joie du oui dans la tristesse du fini » (*ibid.*). La référence principale alors n'est plus Nabert : c'est Spinoza. Et pourtant l'affirmation originaires n'est pas réductible au « vouloir-vivre ». Camus, ici, a raison contre Spinoza et contre Nietzsche : « pas de vouloir-vivre sans raison de vivre » (*HV*, poche 362). L'homme révolté en témoigne : en disant non à sa réalité misérable, il dit oui à cette « part de lui-même » que lui désignent ensemble son devoir et son désir (*ibid.*, 399). Mais l'expérience de la révolte soulève précisément la question du *maintien* de l'affirmation au cœur de la négation : comment être *en dépit de* ce qui nous porte naturellement à ne plus être ? Irréductible à toute biologie, l'ontologie de l'affirmation originaires se montre solidaire alors d'une eschatologie de l'espérance.

■■■ C'est un problème de savoir comment s'assurer que l'affirmation est bien le fond de l'être. Nous manquons, en effet, de l'intuition qui dévoilerait immédiatement ce fond à notre conscience. Nous pouvons seulement interpréter les signes dans lesquels il s'extériorise (*L3*, poche 102). En parlant de la « structure herméneutique de l'affirmation originaires » (*ibid.*, 133), Ricœur dépasse cependant cette première position du problème. Il inclut l'interprétation dans le mouvement même de

l'affirmation. Celle-ci n'est plus, alors, l'objet d'une thèse à vérifier : elle est le lieu d'une « attestation » avec laquelle elle ne fait qu'un, et qui dure autant que durent notre désir et notre effort pour exister.

Altérité

■ La définition générique de l'altérité — caractère de ce qui est autre — invite à opposer cette notion à celle d'identité. L'« autre » est alors ce qui n'est pas le « même » et a pour synonymes le « contraire », le « distinct », le « changeant », etc. Cette définition cependant est insuffisante, étant donné le double sens de la notion d'identité quand elle est appliquée à notre personne : « mêmeté » et « mienneté », « immutabilité de l'*idem* » et « réflexivité de l'*ipse* » (SA, 368). L'altérité peut être conçue alors plus spécifiquement comme une dimension constitutive de l'identité prise en ce deuxième sens. Il ne faut pas cependant la réduire à l'altérité d'autrui. À la polysémie de l'identité répond la polysémie de l'altérité, dont « trois modalités » sont distinguées qui correspondent pour nous à trois « expériences de passivité » (*ibid.*) : l'altérité d'autrui, celle de notre corps propre, celle enfin de « la voix de la conscience à moi adressée du fond de moi-même » (RF, 105). Il y a, d'ailleurs, « deux sortes d'autrui » : « le toi des relations interpersonnelles et le chacun

de la vie dans les institutions » (*ibid.*, 80). Mais ces diverses acceptions n'épuisent pas le sens de l'altérité, qui reste pour le philosophe une « aporie » que marquent dans son discours une référence indéterminée au « Tout-Autre » et une révérence distanciée à la « foi biblique » (*ibid.*, 82).

■ ■ Comme l'être, l'autre se dit en plusieurs sens. D'où la diversité des perspectives dans lesquels il s'offre à la réflexion philosophique. La première évoque la métaphysique platonicienne des « grands genres », où l'« autre » apparaît comme une méta-catégorie reliée à toutes les autres catégories et plus spécialement à la catégorie du « même ». Aussi peut-on parler, à ce niveau déjà, d'une « dialectique du même et de l'autre » (*RF*, 100). Mais cette dialectique n'intéresse pas comme telle l'herméneutique du soi. Encore moins est-elle spécifiquement éthique. Elle manque de la distinction conceptuelle qui donne accès à la problématique de l'identité personnelle : celle de la mêmeté et de l'ipséité. Cette deuxième perspective est précisément celle qui est développée dans *Soi-même comme un autre*. « Comme » ne signifie pas seulement, dans ce titre, une comparaison (soi-même semblable à un autre), mais bien encore une implication (soi-même en tant qu'autre) (*SA*, 14). C'est pourquoi l'on ne peut réduire toute altérité, dans cette perspective non plus,

à l'altérité d'autrui. Encore moins doit-on tenir cette dernière, comme Lévinas, pour l'unique fondement de l'ipséité. Non que la voix de la conscience ne puisse être comprise elle-même comme une injonction venue d'autrui (*ibid.*, 409). Mais, si quelqu'un commande, il faut que quelqu'un réponde. Ainsi le soi ne peut pas être seulement le produit de son affection par l'autre. Mieux vaut parler ici encore d'une « dialectique de l'ipséité et de l'altérité ». La discussion avec Lévinas se poursuit d'ailleurs dans une troisième perspective, que l'on peut appeler pratique. Il s'agit alors de faire droit à la différence de l'éthique et du politique, et d'assumer à cette fin la polysémie même d'« autrui ». Les critiques adressées à Lévinas sont les mêmes, dans cette perspective, que celles qu'avait attirées plus anciennement contre lui G. Marcel (*GM* et *KJ*, 157 et suiv.). Elles trouvent leur expression positive dans la distinction du « *socius* » et du « prochain » (*HV*, poche 113 et suiv.), à laquelle sera superposée ultérieurement la distinction de la justice et de la sollicitude (*SA*, 254 et suiv.). La polysémie de l'altérité soulève cependant la question de savoir quel est l'autre premier en soi. Cette question est posée à propos de la voix de la conscience : « vient-elle d'une personne autre que je puis "envisager", de mes ancêtres, d'un dieu mort ou du Dieu vivant [...], voire de quelque place vide ? » Il

est remarquable que Ricœur conclue ici de l'« équivocité » à l'« aporie » de l'autre (*RF*, 82 ; *SA*, 409). La philosophie de l'altérité rencontre à ce moment l'autre de la philosophie elle-même.

■■■ Reste ce qui est sans doute, pour une herméneutique du soi, le plus important — du moins si cette herméneutique veut disposer d'une base phénoménologique suffisante : l'articulation entre l'altérité et la passivité. Car il en résulte que « de l'intime certitude d'exister sur le mode du soi, l'être humain n'a pas la maîtrise ; elle lui vient, lui advient, à la manière d'un don, d'une grâce, dont le soi ne dispose pas » (*RF*, 108). Ricœur en avait acquis très tôt la conviction : être soi n'est pas être par soi ; et de la liberté même du soi l'on doit dire qu'elle est un pouvoir moins de « position » que d'« accueil » (*VI*, 36).

Amour

■ Comme l'indique le titre de l'un de ses livres, Ricœur n'a cessé d'opposer Amour et Justice, pour tenter de les penser ensemble et de les corriger l'un par l'autre. L'amour ne saurait abolir les règles de la justice, et d'abord celle de la réciprocité ; mais à l'inverse « sans le correctif du commandement d'amour, la Règle d'Or

serait sans cesse tirée dans le sens d'une maxime utilitaire » ; ainsi « l'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes — Code pénal et Code de justice sociale — constitue une tâche parfaitement raisonnable, bien que difficile et interminable » (*AJ*, 56-58, 66). À ce premier sens de l'amour du prochain et de la sollicitude doit être adjoint un sens non moins fondamental qui touche au désir érotique et à la vie : « ce sentiment fondamental, cet Éros par quoi nous sommes dans l'être, se spécifie dans une diversité de sentiments d'appartenance qui en sont en quelque sorte la schématisation » (« La fragilité affective », *HF*, 119). Dans son commentaire du *Cantique des cantiques*, Ricœur parle de « la métaphore nuptiale » : c'est que l'amour érotique signifie plus que lui-même et que le lien nuptial libre et fidèle, en dehors même de toute perspective de mariage ou d'enfants (*PB*, 446), est « la racine cachée du grand jeu métaphorique qui fait s'échanger entre elles toutes les figures de l'amour » (*PB*, 457). La poétique de l'amour s'oppose ici encore à la rhétorique de l'argumentation et de la justice, jusque dans les figures du « combat amoureux » et de la « logique de surabondance ».