



Hegel dans *Soi-même comme un autre* de Paul Ricœur

Emilio Brito

Volume 51, numéro 2, juin 1995

Hegel aujourd'hui

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400922ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400922ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Brito, E. (1995). Hegel dans *Soi-même comme un autre* de Paul Ricœur. *Laval théologique et philosophique*, 51(2), 389–404. <https://doi.org/10.7202/400922ar>

HEGEL DANS SOI-MÊME COMME UN AUTRE DE PAUL RICŒUR

Emilio BRITO

RÉSUMÉ : Ricœur reste très proche de la tentative hégélienne dans la mesure où celle-ci se dresse contre l'atomisme politique. Mais l'opposition entre Sittlichkeit et Moralität devient inutile, selon lui, si, d'une part, on donne à la règle de justice un champ d'application plus vaste que celui que lui assignait la doctrine hégélienne du droit abstrait, et si, d'autre part, on dissocie les analyses hégéliennes de la Sittlichkeit de l'ontologie de l'esprit qui transforme la médiation institutionnelle de l'État en instance capable de se penser elle-même.

Le débat avec Hegel, et notamment avec sa philosophie politique, occupe une place importante dans le grand livre où P. Ricœur propose des fragments stratifiés d'une philosophie pratique, qui a renoncé à toute ambition de fondation ultime, et qui pourtant ne manque ni de l'assurance ni de la confiance qu'engendre l'attestation de soi-même comme un autre¹. Il nous a semblé que la présentation du discernement ricœurien pouvait apporter des éléments de réponse à la question de savoir si l'on peut, sans incohérence, départager ce qui est vivant et ce qui est mort dans la conception hégélienne de l'esprit objectif. Notre étude se veut descriptive dudit discernement, plutôt que polémique.

Soi-même comme un autre traite du *Geist* hégélien principalement dans trois contextes, distincts mais connexes : le premier discute la théorie hégélienne de la tragédie ; le second critique la catégorie hégélienne de *Sittlichkeit* ; le troisième examine la critique hégélienne de la vision morale du monde. Les trois sections du présent article les aborderont successivement. On achèvera par une sorte de *flash-back*, en guise de conclusion.

1. Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 11-35.

I. LE TRAGIQUE DE L'ACTION

Le tragique résiste, selon Ricœur, à une « répétition » intégrale dans le discours de l'éthique et de la morale. Certes, la tragédie a pour thème l'action, comme Hegel le souligne. Elle est ainsi l'œuvre des agissants eux-mêmes, et de leur individualité. Mais, comme l'*Antigone* de Sophocle en témoigne, ces agissants sont au service de grandeurs spirituelles qui, non seulement les dépassent, mais, à leur tour, fraient la voie à des énergies archaïques et mythiques qui sont aussi les sources immémoriales du malheur². Ce qu'*Antigone* enseigne sur le ressort tragique de l'action a été, d'après Ricœur, bien perçu par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* et dans les *Leçons sur l'esthétique*, à savoir l'étroitesse de l'angle d'engagement de chacun des personnages. « Il faut accorder à Hegel que la vision du monde d'Antigone n'est pas moins rétrécie et soustraite aux contradictions internes que celle de Créon³. » Ce sont bien deux visions partielles et univoques de la justice qui opposent les protagonistes. Pourquoi notre préférence va-t-elle néanmoins à Antigone ? « Est-ce parce que le rituel de la sépulture atteste un lien entre les vivants et les morts, où se révèle la limite du politique, plus précisément celle de ce rapport de domination qui, lui-même, n'épuise pas le lien politique⁴ ? » Cette suggestion trouve un appui dans les vers 455-456 d'*Antigone* (que Hegel cite par deux fois dans la *Phénoménologie*⁵). En invoquant les lois non écrites pour fonder son intime conviction, Antigone pose la limite qui dénonce le caractère humain, trop humain de toute institution. L'instruction de l'éthique par le tragique procède de la reconnaissance de cette limite. Si l'on attendait de l'instruction tragique l'équivalent d'un enseignement moral, on se tromperait du tout au tout. La fiction forgée par le poète est celle de conflits intraitables, non négociables⁶. Une des fonctions de la tragédie — de l'aporie éthico-pratique que la tragédie engendre — est de créer un écart entre sagesse tragique et sagesse pratique. En refusant d'apporter une « solution » aux conflits que la fiction a rendus insolubles, la tragédie condamne l'homme de la *praxis* à réorienter l'action, à ses propres risques, dans le sens d'une sagesse pratique en situation qui réponde le mieux à la sagesse tragique. En dépit de l'échec du conseil direct, la *catharsis* tragique ouvre la voie au moment de la conviction. Cette transition de la *catharsis* à la conviction consiste pour l'essentiel dans une méditation sur la place inévitable du conflit dans la vie morale⁷. C'est sur ce chemin que la méditation de Ricœur croise celle de Hegel.

Ricœur précise, d'entrée de jeu, que si l'on doit quelque part « renoncer à Hegel », ce n'est pas à l'occasion de son traitement de la tragédie. La « synthèse » qu'on reproche volontiers à Hegel d'imposer à toutes les divisions que son génie repère, « ce n'est précisément pas dans la tragédie qu'il la trouve ». Si quelque

2. *Ibid.*, p. 281.

3. *Ibid.*, p. 284.

4. *Ibid.*, p. 285.

5. Cf. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister, éd., Hambourg, Meiner, 1952, p. 311, 497.

6. Cf. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 286-288.

7. *Ibid.*, p. 288.

conciliation fragile s'annonce, elle ne reçoit sens que des « conciliations véritables » que la *Phénoménologie de l'esprit* ne rencontre qu'à un stade beaucoup plus avancé de la dialectique. Il ne faut pas oublier que la tragédie n'est évoquée qu'au début du vaste parcours qui occupe tout le chapitre VI, intitulé *Der Geist*⁸ ; la véritable réconciliation n'advient qu'à la fin de ce parcours, à l'issue du conflit entre la conscience jugeante et l'homme agissant. Cette réconciliation repose sur un renoncement effectif de chaque partie à sa partialité. Elle prend valeur d'un pardon où chacun est véritablement reconnu par l'autre⁹. « Or c'est précisément une telle conciliation par renoncement, un tel pardon par reconnaissance, que la tragédie — du moins celle d'*Antigone* — est incapable de produire¹⁰. » Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la tragédie est ce moment de l'esprit où l'unité harmonieuse de la belle cité est rompue par une action, l'action d'individualités particulières, d'où procède le conflit entre les caractères. Ce partage en deux a pour effet de scinder les puissances éthiques qui les surplombent : le divin contre l'humain, la cité contre la famille, l'homme contre la femme¹¹. Par la garde du lien familial, par la sépulture accordée au frère, Antigone élève la mort au-dessus de la contingence naturelle. « Mais, s'il y a un sens à tout cela, il n'est pas “pour eux”, mais “pour nous”. “Pour eux”, la disparition dans la mort ; “pour nous”, la leçon indirecte de ce désastre¹². » L'unilatéralité de chacun des caractères exclut leur reconnaissance mutuelle. Pour que les puissances éthiques subsistent ensemble, la disparition de l'existence particulière des protagonistes est le prix à payer. Hegel n'attend pas de la tragédie qu'elle tire de soi la solution des conflits qu'elle engendre. Pour accéder à la réconciliation, il faut traverser le conflit lié à la culture (*Bildung*), qui est celui de « l'esprit aliéné à soi-même¹³ ». Les héros-victimes de la tragédie ne bénéficient pas de la « certitude de soi » qui est « l'horizon du procès éducatif dans lequel la conscience de soi est engagée »¹⁴.

Les *Leçons sur l'esthétique* confirment ce diagnostic. Ici, la tragédie n'est pas placée sur la trajectoire qui, dans la *Phénoménologie*, conduit à l'« esprit certain de lui-même » ; elle est simplement opposée à la comédie au plan des genres poétiques. La tragédie se distingue de la comédie en ce que, dans la première, les individualités qui incarnent les puissances spirituelles, et sont entraînées dans une collision inévitable en vertu de l'unilatéralité qui les définit, doivent disparaître dans la mort ; dans la comédie, en revanche, l'homme reste, par le rire, le témoin lucide de la non-essentialité des buts qui se détruisent réciproquement¹⁵. Si l'on doit prendre un autre chemin que celui de Hegel, le point de séparation n'est pas, selon Ricœur, là

8. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 330-342.

9. *Ibid.*, p. 471-472.

10. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 288.

11. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 318-330.

12. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 288-289, note.

13. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 347-422.

14. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 289.

15. Cf. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik, Jubiläumsausgabe*, tome III, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann, 1964, p. 526-540.

où on le situe trop souvent, « comme si Hegel avait imposé une solution théorique au conflit, et comme si le conflit devait être salué comme facteur subversif à l'égard de la tyrannie d'une raison totalitaire¹⁶ ». Pour Ricœur, la question est d'identifier les conflits que la moralité suscite au niveau même de ces puissances spirituelles « que Hegel semble tenir pour non contaminées par le conflit, seule l'unilatéralité des caractères étant source de tragique¹⁷ ». L'unilatéralité même des principes moraux confrontée à la complexité de la vie est source de conflits. Le tragique n'est pas à chercher seulement à l'aurore de la vie éthique, mais au contraire au stade avancé de la moralité, dans les conflits qui se dressent sur le chemin conduisant de la règle au jugement moral en situation. « Cette voie est non hégélienne en ce sens qu'elle prend le risque de se priver des ressources d'une philosophie du *Geist*¹⁸. » Quelles sont les raisons de cette réticence ? Elles tiennent à la méfiance éprouvée par Ricœur à l'égard de la *Sittlichkeit*, qu'une philosophie du *Geist* exige de placer au-dessus de la moralité, et à l'égard de la philosophie politique, et plus spécifiquement de la théorie de l'État, à quoi tous ces développements aboutissent. Le pari de Ricœur est que la dialectique de l'éthique et de la moralité se noue et se dénoue dans le jugement moral en situation, « sans l'adjonction, au rang de troisième instance, de la *Sittlichkeit*, fleuron d'une philosophie du *Geist* dans la dimension pratique¹⁹ ».

II. SPLENDEURS ET MISÈRES DE LA « *SITTlichkeit* » HÉGÉLIENNE

C'est le tragique de l'action, à jamais illustré par l'*Antigone* de Sophocle, qui reconduit, selon Ricœur, le formalisme moral au plus vif de l'éthique. Le conflit est chaque fois l'aiguillon de ce recours en appel, dans les trois régions du soi universel, de la pluralité des personnes, et de l'environnement institutionnel. En portant le fer du conflit d'abord au plan de l'institution, Ricœur est sans tarder confronté à la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit*. La *Sittlichkeit* hégélienne, on le sait, est cette morale effective et concrète qui est censée prendre la relève de la *Moralität*, de la morale abstraite, et qui trouve son centre de gravité dans la sphère des institutions et dans celle, les couronnant toutes, de l'État²⁰. Contre le plaidoyer hégélien en faveur de la *Sittlichkeit*, Ricœur s'efforce de montrer que le tragique de l'action déploie précisément dans cette sphère quelques-unes de ses figures exemplaires. Dans cette perspective, la *Sittlichkeit* ne désigne plus une troisième instance supérieure à l'éthique et à la morale ; elle représente simplement un des lieux où s'exerce la sagesse pratique, à savoir la hiérarchie des médiations institutionnelles que cette sagesse doit traverser pour que la justice mérite véritablement le titre d'équité²¹.

16. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 289.

17. *Ibid.*, p. 290.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. Sur le thème de l'éthicité et de l'État chez Hegel, on peut consulter l'ouvrage récent de L. RIZZI, *Eticità e Stato in Hegel*, Milan, Mursia, 1993 (avec une abondante bibliographie, p. 349-356).

21. Cf. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 294-295.

Au plan institutionnel, le problème est celui de l'arbitrage requis par la concurrence de diverses sphères de justice²² et par la menace d'empiètement de l'une sur l'autre qui donne son véritable sens à la notion de conflit social. « C'est ici, observe Ricœur, que l'on peut être tenté par une issue hégélienne du conflit, dans la mesure même où les questions de délimitation et de priorité entre sphères de justice relèvent d'un arbitrage aléatoire qui est l'équivalent au plan institutionnel de la sagesse pratique qu'Aristote appelait *phronêsis*²³. » La tentation, plus précisément, serait de reporter dans la sphère politique, et singulièrement étatique, le traitement de « conflits posés jusqu'ici en termes de justice », et de placer l'arbitrage du conflit entre sphères de justice « sous la catégorie hégélienne de *Sittlichkeit* plutôt que sous la catégorie aristotélicienne de *phronêsis* »²⁴. Le problème de Ricœur n'est pas de proposer ici une philosophie politique « digne de celle d'Eric Weil, de Cornelius Castoriadis ou de Claude Lefort », mais seulement de savoir si la *pratique politique* fait appel aux ressources d'une moralité concrète (*Sittlichkeit*) « qui ne trouvent leur essence que dans le cadre d'un savoir que l'État en tant que tel détiendrait »²⁵. C'est là précisément ce qu'enseigne Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*.

Il convient de rappeler que le concept hégélien de droit, axé sur l'effectuation de la liberté, déborde de toutes parts celui de justice²⁶. Cette problématique de la réalisation de la liberté est aussi celle de Ricœur dans la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*. Mais elle n'exige, d'après Ricœur, ni la restriction drastique du domaine de la justice opérée par Hegel, ni l'élévation hégélienne du domaine politique bien au-dessus de la sphère où l'idée de justice est valide. Hegel limite le champ d'exercice de la justice, en la reléguant au domaine du droit abstrait²⁷. Ce domaine a pour fonction majeure d'élever la prise de possession au rang de propriété légale dans un rapport triangulaire entre une volonté, une chose et une autre volonté, rapport constitutif du contrat légal²⁸. Le champ dudit contrat s'en trouve d'autant réduit (à l'encontre de la tradition contractualiste à laquelle se rattache J. Rawls, qui fait sortir l'ensemble des institutions d'un contrat fictif²⁹). Il en résulte que le concept de justice subit une contraction identique ; ce n'est pas par hasard qu'il est introduit sous le titre négatif de l'injustice, sous les aspects de la fraude, du parjure,

22. On peut consulter M. WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equalities*, New York, Basic Books, 1983.

23. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 294-295.

24. *Ibid.*, p. 295.

25. *Ibid.*

26. Dans l'optique hégélienne, le système du droit est le royaume de la liberté effectivement réalisée, le monde de l'esprit, monde que l'esprit produit à partir de lui-même comme une seconde nature. Qu'une existence empirique en général soit existence empirique de la volonté, c'est cela qui est le droit. Le droit est la liberté en général, en tant qu'Idée. Cf. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, J. Hoffmeister, éd., Hambourg, Meiner, 1955, §2 et 4.

27. Cf. *Ibid.*, §34-104.

28. *Ibid.*, §72-81.

29. Cf. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971 ; *Théorie de la justice*, traduction française par C. Audard, Paris, Seuil, 1987. On peut consulter P. RICŒUR, « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social », *Revue de métaphysique et de morale*, 95 (1990), p. 367-384.

de la violence et du crime³⁰. En retour, le droit abstrait se résout dans la contre-violence, qui réplique à la violence dans le domaine où la liberté s'extériorise dans les choses possédées³¹. Ce qui fait fondamentalement défaut au droit abstrait, au contrat et à l'idée de justice qui en est solidaire, c'est, d'après Ricœur, la capacité de lier organiquement les hommes entre eux ; le droit (comme l'avait admis Kant) se borne à séparer le mien du tien. L'idée de justice souffre essentiellement de cet atomisme juridique. La faille qui affecte la société entière en tant que système de distribution devient chez Hegel infirmité insurmontable. La personne juridique reste aussi abstraite que le droit qui la définit³². C'est précisément à l'opposé de ce lien contractuel externe entre individus rationnels indépendants, et au-delà de la moralité simplement subjective³³, que la *Sittlichkeit* se définit, dans la perspective hégélienne, comme le lieu des figures de l'« esprit objectif » selon le vocabulaire de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*³⁴. Et c'est parce que la société civile, lieu des intérêts en compétition, ne crée pas non plus de liens organiques entre les personnes concrètes³⁵ que la société politique apparaît comme le seul recours contre la fragmentation en individus isolés³⁶.

Les raisons de « renoncer à Hegel » que Ricœur discerne au plan de la philosophie politique ne sont pas comparables à celles qui se sont imposées à lui au plan de la philosophie de l'histoire³⁷. « Le projet philosophique de Hegel me reste très proche, déclare Ricœur, dans la mesure où il renforce les thèses dirigées dans la septième étude contre l'atomisme politique³⁸. » Dans la septième étude de *Soi-même comme un autre* (intitulée « Le soi et la visée éthique³⁹ »), Ricœur admettait, en effet, que c'est seulement dans un milieu institutionnel spécifique que les capacités et dispositions qui distinguent l'agir humain peuvent s'épanouir ; l'individu, disait-il, ne devient humain que sous la condition de certaines institutions ; et il ajoutait :

30. Cf. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §82-103.

31. Le droit abstrait est un droit de contrainte, parce que la négation du droit est une violence exercée contre l'existence de ma liberté dans une chose extérieure (*ibid.*, §94). Il est vrai, observe Ricœur, que la catégorie du tribunal réapparaît dans le cadre de la *Sittlichkeit*, mais dans les limites de la société civile ; la section « Administration de la justice » (*ibid.*, §209-229) se trouve ainsi encadrée par la théorie de la société civile comme un « système de besoins » et par celle de « la police et la corporation ». Cf. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 296, note 1.

32. Cf. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 291.

33. Hegel consacre à la *Moralität* les §105-141 de ses *Grundlinien der Philosophie des Rechts* et les §503-512 de son *Encyclopédie* (1830).

34. Cf. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), F. Nicolin et O. Pöggeler, éd., Hambourg, Meiner, 1969, §487, 513-552.

35. Cf. *Ibid.*, §523-534 (*Die bürgerliche Gesellschaft*).

36. *Ibid.*, §545 et suiv. ; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §257 et suiv.

37. Ricœur développe sa critique de la philosophie hégélienne de l'histoire dans le troisième tome de *Temps et Récit*. Puisque la philosophie de l'histoire constitue le dernier moment de la conception hégélienne de l'esprit objectif (et, plus précisément, de la *Sittlichkeit*, cf. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §548-552), il nous a paru utile de ne pas omettre une brève présentation de cette critique. Nous lui réservons une annexe à la fin du présent article.

38. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 296.

39. *Ibid.*, p. 199-236.

s'il en est bien ainsi, l'obligation de servir ces institutions est elle-même une condition pour que l'agent humain continue de se développer⁴⁰. « Ce sont là autant de raisons d'être redevable au travail de hiérarchisation des modalités d'effectuation de la liberté élaborées par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*⁴¹. » Dans cette mesure — mais dans cette mesure seulement —, la notion de *Sittlichkeit*, Ricœur le reconnaît, « n'a pas fini de nous instruire ». Plus précisément, Ricœur entend la *Sittlichkeit* d'une part au sens de système des instances collectives de médiation intercalées entre l'idée abstraite de liberté et son effectuation « comme seconde nature », et d'autre part comme triomphe progressif du lien organique entre les hommes sur l'extériorité du rapport juridique (extériorité aggravée par celle du rapport économique). Ajoutons que Ricœur interprète (à la suite d'Eric Weil) la théorie hégélienne de l'État comme une théorie de l'État libéral, dans la mesure où la pièce maîtresse en est l'idée de constitution⁴². En ce sens, affirme Ricœur, « le projet politique de Hegel n'a pas été dépassé par l'histoire et pour l'essentiel n'a pas encore été réalisé⁴³ ».

La question, pour Ricœur, est plutôt celle-ci : l'obligation de servir les institutions d'un État constitutionnel est-elle d'une autre nature que l'obligation morale, voire d'une nature supérieure ? Plus précisément, a-t-elle un autre fondement que l'idée de justice, une autre structure normative-déontologique que la règle de justice ? Ces questions sont, bien sûr, rhétoriques. D'après Ricœur, l'opposition entre *Sittlichkeit* et *Moralität* perd de sa force et devient inutile — « sinon même nuisible » — une fois qu'on a réalisé une double opération : la première, c'est de donner à la règle de justice (par l'intermédiaire de celle de distribution) un champ d'application plus vaste que celui que lui assignent la doctrine kantienne du droit privé⁴⁴ et la doctrine hégélienne du droit abstrait ; la seconde opération, c'est de dissocier, autant qu'il est possible, « les admirables analyses » hégéliennes de la *Sittlichkeit* de l'ontologie du *Geist* qui transforme la médiation institutionnelle de l'État en instance capable de se penser elle-même⁴⁵. Dissociée de l'ontologie du *Geist*, la phénoménologie (!) de la *Sittlichkeit* « cesse de légitimer une instance de jugement supérieure à la conscience morale dans sa structure triadique : autonomie, respect des personnes, règle de justice⁴⁶ ». Par contre, l'ontologie hégélienne de l'esprit prétend que l'État, comme but final absolu (*absoluter Selbstzweck*, *Endzweck*), possède le droit le plus élevé à l'égard des individus dont le devoir suprême est d'être membres de l'État⁴⁷.

40. *Ibid.*, p. 227 et suiv.

41. *Ibid.*, p. 297.

42. Cf. E. WEIL, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1970, spécialement p. 55-71.

43. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 297.

44. Sur cette doctrine, voir *ibid.*, p. 296, note 2.

45. Ricœur renvoie, dans ce contexte, au §257 des *Principes de la philosophie du droit*, dans lequel Hegel affirme que l'État est la réalité effective de l'Idée éthique en tant que volonté substantielle, révélée, claire à elle-même, qui se pense et se sait, qui exécute ce qu'elle sait et dans la mesure où elle le sait.

46. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 297-298.

47. Cf. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §258.

Ce qui donne à la *Sittlichkeit* l'apparence d'une transcendance par rapport à la moralité formelle, c'est son lien avec des institutions. Ricœur reconnaît, soulignons-le, le caractère irréductible des institutions par rapport aux individus⁴⁸. Seulement, une chose est d'admettre que les institutions ne dérivent pas des individus mais toujours d'autres institutions préalables, une autre est de leur conférer une spiritualité distincte de celle des individus. « Ce qui finalement est inadmissible chez Hegel, c'est le thème de l'esprit objectif et son corollaire, la thèse de l'État érigé en instance supérieure dotée du savoir de soi⁴⁹. » Ricœur n'oublie certes pas le réquisitoire « impressionnant » que Hegel a dressé contre la conscience morale lorsqu'elle s'érige en tribunal suprême dans l'ignorance superbe de la *Sittlichkeit* où s'incarne l'esprit d'un peuple (voir *infra*, III). Toutefois, ayant traversé « les événements monstrueux du xx^e siècle liés au phénomène totalitaire, nous avons des raisons d'écouter le verdict inverse, autrement accablant, prononcé par l'histoire elle-même à travers la bouche des victimes⁵⁰ ». Lorsque l'esprit d'un peuple est « perverti au point de nourrir une *Sittlichkeit* meurtrière », c'est finalement dans la conscience d'un petit « reste » (d'un petit nombre d'individus que le mensonge et la peur ont cessé d'intimider) que se réfugie « l'esprit qui a déserté des institutions devenues criminelles »⁵¹. Impossible de railler la « belle âme », quand elle reste seule à témoigner contre « le héros de l'action ». Il est vrai que le déchirement entre la conscience morale et l'esprit du peuple n'est pas toujours « aussi désastreux » ; mais il garde toujours une valeur d'avertissement. « Il atteste de façon paroxystique l'indépassable tragique de l'action, auquel Hegel lui-même a rendu justice dans ses belles pages sur *Antigone* »⁵².

La meilleure manière de démystifier l'État hégélien et, par là même, de libérer ses ressources inépuisables au plan de la philosophie politique, c'est, d'après Ricœur, d'interroger la *pratique politique* elle-même et d'examiner les formes spécifiques qu'y revêt la tragédie de l'action. Les conflits propres aux sphères de la praxis peuvent être répartis, selon Ricœur, entre trois niveaux de radicalité⁵³. À un premier niveau, celui de la discussion quotidienne dans un État de droit dont les règles de jeu font l'objet d'un assentiment large, le conflit est de règle dans les activités de délibération « mettant en jeu les priorités à établir entre ces biens premiers auxquels la théorie rawlsienne de la justice a fait une maigre part et que ses adversaires libertariens et communautariens ont portés au centre de la réflexion⁵⁴ ». À ce niveau, la délibération politique a pour objet l'établissement provisoire et toujours révisable d'un ordre de priorité entre les requêtes concurrentes des diverses sphères de jus-

48. Par institution, Ricœur entend la structure du vivre-ensemble d'une communauté historique — peuple, nation, région, etc. —, « structure irréductible aux relations interpersonnelles » et pourtant reliée à elles en un sens remarquable que la notion de distribution permet d'éclaircir (P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 227).

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, p. 298-300.

54. *Ibid.*, p. 300 ; voir p. 293.

tice⁵⁵. La délibération et la prise de position relatives à ces conflits ordinaires constitue « la première occasion qui nous est offerte d'infléchir la *Sittlichkeit* hégélienne en direction de la *phronêsis* aristotélicienne⁵⁶ ». Dans l'État de droit, la notion aristotélicienne de délibération coïncide avec la discussion publique ; à son tour, la *phronêsis* aristotélicienne a pour équivalent le jugement en situation qui, dans les démocraties occidentales, procède de l'élection libre. À cet égard il est vain, voire dangereux, d'escompter un consensus qui mettrait fin aux conflits. La démocratie n'est pas un régime politique sans conflits, mais un régime dans lequel les conflits sont ouverts et négociables selon des règles d'arbitrage connues. Dans une société de plus en plus complexe, où les conflits ne peuvent que se multiplier et s'approfondir, le pluralisme des opinions ayant libre accès à l'expression publique, loin d'être une maladie ou un malheur, est le signe du caractère non décidable de façon scientifique ou dogmatique du bien public. « Il n'existe pas de lieu d'où ce bien puisse être aperçu et déterminé de façon si absolue que la discussion puisse être tenue pour close⁵⁷. »

À un second niveau, le débat porte sur les fins du « bon » gouvernement. Ce débat fait partie intégrante de la médiation politique à travers laquelle nous aspirons à la « vie bonne ». La controverse se joue ici autour de termes clés tels que sécurité, prospérité, liberté, égalité, solidarité, etc. Leur fonction est de justifier, non pas l'obligation de vivre dans un État en général, mais la préférence pour une forme d'État⁵⁸. L'irréductible pluralité des fins du « bon » gouvernement implique que la réalisation historique de telles valeurs ne peut être obtenue sans faire tort à telle autre. « Il en résulte, une nouvelle fois, la nécessité d'infléchir la *Sittlichkeit* hégélienne du côté de la *phronêsis* d'Aristote, élevée cette fois au niveau de la recherche de la "bonne" constitution, quand les accidents de l'histoire créent précisément un vide constitutionnel⁵⁹. » La bonne délibération (*euboulia*) n'a alors d'autre appui que la conviction des constituants (leur sens de la justice) dans le moment d'un choix « historique ».

À un troisième niveau, on est confronté à une indécision plus redoutable que celle qui résulte de l'ambiguïté des grands mots de la pratique politique, et à des choix plus fondamentaux que ceux de telle constitution démocratique. Il s'agit ici du procès de légitimation même de la démocratie sous la variété de ses guises. On parle à juste titre de crise de légitimation pour désigner le manque de fondement qui paraît affecter le choix même d'un gouvernement du peuple, pour le peuple et par le peuple. En citant Claude Lefort, Ricœur commence donc par avouer une « indétermination dernière quant aux fondements du Pouvoir, de la Loi et du Savoir⁶⁰ ». En préservant l'indétermination, la démocratie, société historique par

55. *Ibid.*, p. 300-301.

56. *Ibid.*, p. 300.

57. *Ibid.*

58. Le débat se joue ainsi à mi-chemin entre les règles de délibération à l'intérieur d'une forme déjà consentie de constitution et les principes de légitimation dont on parlera plus loin.

59. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 302.

60. D. LEFORT, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 29.

excellence, contraste, selon Lefort, avec le totalitarisme qui (s'édifiant sous le signe de la création de l'homme nouveau) s'agence contre cette indétermination, prétend déterminer la loi de son organisation, et se dessine comme une société sans histoire⁶¹. Cependant, cette « indétermination dernière » ne saurait constituer le dernier mot : car les hommes ont des *raisons*, observe Ricœur, de préférer au totalitarisme un régime aussi incertain du fondement de sa légitimité que la démocratie. Ces raisons sont celles mêmes qui sont constitutives du vouloir vivre ensemble. Elles mêlent des prétentions à l'universalité et des contingences historiques dans ce que Rawls appelle « un consensus par recoupement⁶² ». Ce consensus entrecroise plusieurs héritages culturels : outre le projet de l'*Aufklärung*, les formes réinterprétées des traditions juives, grecques et chrétiennes qui ont subi avec succès l'épreuve critique de l'*Aufklärung*. Selon Ricœur, il n'y a rien de mieux à offrir, à ce niveau, que la réminiscence et l'entrecroisement des héritages qui font une place à la tolérance et au pluralisme, non par concession à des puissances externes mais par conviction interne (« celle-ci fût-elle tardive »). C'est en faisant mémoire de ces lumières et de ces traditions, que le « bon conseil » peut relever le défi de la crise de légitimation. « Si, et dans la mesure où ce “bon conseil” prévaut, la *Sittlichkeit* hégélienne — qui elle aussi s'enracine dans les *Sitten*, dans les “mœurs” — s'avère être l'équivalent de la *phronêsis* d'Aristote : une *phronêsis* à plusieurs, ou plutôt publique, comme le débat lui-même⁶³. »

III. LA CRITIQUE DE LA VISION MORALE DU MONDE

La théorie hégélienne de la *Sittlichkeit* implique la subordination de la moralité à la vie éthique. La *Phénoménologie de l'esprit*, on le sait, contient une critique virulente de la « *moralische Weltanschauung*⁶⁴ ». Cependant, le phénomène authentique de la conscience, observe Ricœur, n'est pas entraîné dans la chute de la « vision morale du monde ». La suite du chapitre VI de la *Phénoménologie*, auquel la fameuse critique appartient, l'atteste : le *Gewissen* est solidaire d'une critique de degré supérieur, où s'affrontent la conscience agissante et la conscience jugeante⁶⁵. Le « pardon », issu de la reconnaissance l'un par l'autre des deux antagonistes, désigne le phénomène authentique de la conscience⁶⁶.

61. *Ibid.*, p. 25.

62. Cf. J. RAWLS, « Un consensus par recoupement », *Revue de métaphysique et de morale*, 93 (1988), p. 3-32.

63. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 304.

64. Cf. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 424 et suiv.

65. *Ibid.*, p. 445 et suiv.

66. *Ibid.*, p. 471. Le chapitre VI de la *Phénoménologie*, ajoute Ricœur, nous laisse perplexe quant à l'identité de l'Autre évoqué par l'ultime réconciliation des deux figures partielles de l'esprit. Le pardon ne marque-t-il pas déjà l'entrée dans la sphère de la religion ? Hegel, philosophe de l'esprit, laisse son lecteur en suspens, « dans l'indécision, à mi-chemin d'une lecture anthropologique et d'une lecture théologique » (P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 407).

La critique hégélienne de la vision morale du monde s'attaque à des « postulats » construits pour les besoins de la cause⁶⁷. Il importe peu, selon Ricœur, que Hegel ait travesti Kant (ou probablement Fichte) dans la construction de ses postulats. L'essentiel est que celle-ci ait suscité une stratégie de démantèlement appliquée au « déplacement équivoque » (*Verstellung*), à laquelle est consacrée la section suivante de la *Phénoménologie*⁶⁸. Traquée d'une position intenable à l'autre, la conscience se livre à un jeu d'esquive, pour tenter d'échapper aux contradictions que dissimulent les postulats de la vision morale du monde⁶⁹. C'est avec « mépris » que la conscience donne finalement congé à une hypocrisie (*Heuchelei*) que ne réussissent pas à dissimuler les déplacements équivoques⁷⁰. Toute cette critique, insiste Ricœur, n'a de sens que dans la perspective du moment ultérieur de l'esprit, déjà présent comme en négatif ou en filigrane dans la *Verstellung*. C'est pourquoi Hegel a placé les trois moments évoqués (vision morale du monde, déplacement équivoque, dialectique de la belle âme et du héros de l'action, culminant dans la réconciliation et le pardon) sous le titre de : « L'esprit certain de soi-même. La moralité »⁷¹.

Une critique tout aussi acerbe de la conscience jugeante se lit dans la deuxième partie des *Principes de la philosophie du droit*, consacrée à la *Moralität*. La volonté subjective, abstraite, limitée et formelle⁷², est ici en point de mire. Mais Ricœur ne manque pas de remarquer que, pour Hegel, la volonté subjective a aussi son droit, qui est au minimum celui de voir le projet de la volonté reconnu comme *le mien*⁷³. La critique hégélienne de la conscience s'articule au point exact où la revendication du droit propre de la volonté subjective s'autonomise par rapport à toute autre visée communautaire (que ce soit celle de la famille, de la société civile, ou de l'État).

67. Premier postulat : la moralité, tout en exigeant que le devoir soit fait, donc devienne réel, frappe d'insignifiance la nature entière (à travers la condamnation du désir). Second postulat : faute de savoir produire aucune harmonie entre le devoir-être et l'être, la moralité ajourne à l'infini le moment de la satisfaction (que pourtant l'agir cherche dans l'effectivité de l'autre). Troisième postulat : cet accroc de la forme et du contenu n'étant pas donné ici-bas, il est reporté dans une autre conscience (celle d'un saint législateur situé hors du monde). Cf. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 427 et suiv.

68. *Ibid.*, p. 434 et suiv.

69. Comment en effet l'intention garderait-elle son sérieux, si la satisfaction de l'action est un leurre ? Comment le devoir restera-t-il le devoir-être, si l'effectivité s'enfuit sans fin ? Comment l'autonomie restera-t-elle le principe moral souverain, si la réconciliation avec la réalité est emportée dans un autre monde ?

70. *Ibid.*, p. 444.

71. *Ibid.*, p. 423 : *Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität*. Cf. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 395-396. Ricœur attire l'attention sur le parallélisme de la critique nietzschéenne de la « mauvaise conscience » (dans la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*) avec la critique hégélienne du « déplacement équivoque ». Nietzsche explicite le soupçon, implicite chez Hegel, que conscience égale « mauvaise conscience ». Plus précisément, si la conscience morale comme telle appelle la vigilance, la mauvaise conscience, elle, demande selon Nietzsche (à l'instar de la *Verstellung* hégélienne) un démantèlement complet. Certes, on peut opposer le tour généalogique de la critique nietzschéenne au tour téléologique de la critique hégélienne. Mais la parenté profonde entre les deux critiques est avérée par Nietzsche lui-même lorsqu'il caractérise comme interprétation falsifiante la « mauvaise » conscience et comme interprétation authentique sa propre vision de la « grande innocence ». Chacun à sa façon, Hegel et Nietzsche nous gardent, d'après Ricœur, du piège de la « mauvaise » (ou de la « bonne ») conscience. Cf. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 398-400, 405.

72. Cf. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §108.

73. *Ibid.*, §114.

D'après Ricœur, il est remarquable que Hegel ait associé la conscience à l'idée du Bien dans la troisième section de cette deuxième partie⁷⁴. C'est certes au Bien que la volonté se décide dans les limites de sa subjectivité ; mais un Bien biaisé par la perspective subjective même. Reviennent donc les antinomies du devoir seulement formel dénoncées dans la *Phénoménologie* (et auquel les *Grundlinien* renvoient expressément⁷⁵). Le seul arbitre du remplissement du devoir formel et abstrait est alors la conscience, livrée à la solitude et à l'arbitraire du for interne⁷⁶. C'est l'absence des contenus que seule la vie éthique apporte, qui condamne la conscience à cette solitude et à cet arbitraire⁷⁷. Alors, même la différence entre le bien et le mal est abolie⁷⁸. Ricœur souligne cependant que, dans le cadre de cette critique incisive, une place est réservée à « la conscience véritable⁷⁹ ». Mais celle-ci n'est pas autre chose que « la disposition éthique ». « C'est sans doute là une des différences majeures entre les *Principes de la philosophie du droit* et la *Phénoménologie de l'esprit* : dans celle-ci, la conscience se dépassait dans la religiosité du pardon ; dans les *Principes* [...], la conscience laissée sans critère autre que sa conviction propre, s'absorbe dans le politique qui lui confie les déterminations objectives dont elle est essentiellement dépourvue⁸⁰ ». Dans ce contexte, Ricœur rappelle la question troublante déjà formulée plus haut. Qu'arrive-t-il quand la vie éthique d'un peuple est fondamentalement corrompue ? Hegel a cru dépasser le temps du recours à la conscience⁸¹. « Le cruel ^{xx}e siècle » nous a rappelé qu'aux époques où les institutions se corrompent, l'intégrité de la vie éthique elle-même ne peut que se réfugier dans la conscience morale des « résistants ». Cela n'empêche toutefois que, renvoyée à son seul jugement, la conscience ne sera jamais à l'abri de confondre le bien et le mal, et que cette confusion même demeure le destin de la conscience livrée à elle seule⁸².

RÉTROSPECTIVE EN GUISE DE CONCLUSION

Dans les situations conflictuelles, la sagesse pratique n'a, selon Ricœur, d'autre ressource que de recourir, dans le cadre du jugement moral en situation, à l'intention initiale de l'éthique, à savoir la visée de la « vie bonne » avec et pour les autres dans des institutions justes. Il ne s'agit pas d'ajouter à la perspective éthique et au moment du devoir une troisième instance, celle de la *Sittlichkeit* hégélienne ; ceci, en dépit des emprunts ponctuels qu'on peut faire aux analyses hégéliennes concer-

74. *Ibid.*, §129-140 : *Das Gute und das Gewissen*.

75. *Ibid.*, §135.

76. *Ibid.*, §136.

77. *Ibid.*, §137.

78. *Ibid.*, §139.

79. *Ibid.*, §137 : *Das wahrhafte Gewissen*.

80. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 397.

81. Cf. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §138.

82. C'est ce qu'il faut continuer d'entendre dans « l'admirable §139 » des *Principes de la philosophie du droit*.

Cf. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 279.

nant l'effectuation concrète de l'action sensée. En effet, le recours à une telle instance, déclarée supérieure à la moralité, met en jeu un concept d'esprit (*Geist*) qui, en dépit de la vigueur avec laquelle il conjugue une conceptualité supérieure avec un sens aigu de l'effectivité, paraît superflu dans une recherche centrée, comme celle de Ricœur, sur l'ipséité. Le passage des maximes générales de l'action au jugement moral en situation ne demande que « le réveil des ressources de singularité inhérentes à la visée de la vraie vie⁸³ ». La conviction reste, pour *Soi-même comme un autre*, la seule issue disponible, sans jamais constituer une troisième instance qu'il faudrait ajouter à la visée éthique et à la norme morale.

Dans un article publié en 1979⁸⁴, Ricœur évoquait déjà « la tentation hégélienne⁸⁵ ». Dans ce texte, l'auteur se dit séduit par l'idée hégélienne qu'il faut chercher dans la *Sittlichkeit* les sources et les ressources de l'action sensée. Nul ne commence la vie éthique ; chacun la trouve déjà-là, dans un état de mœurs où se sont sédimentées les traditions fondatrices de sa communauté. Le moment de la moralité abstraite est rendu intenable par les contradictions qu'il engendre. Assumant les arguments principaux de la critique hégélienne de la « vision morale du monde », l'article déplore la série des dichotomies que la méthode transcendantale engendre au sein même de l'agir humain, et suggère que la règle d'universalisation des maximes de la volonté n'est peut-être que le critère de contrôle par lequel un agir moral s'assure de sa bonne foi, et non le principe suprême de la raison pratique⁸⁶. Aussi faut-il rendre justice au concept hégélien de volonté⁸⁷. Mais cela n'oblige pas à prendre en charge la philosophie politique vers laquelle s'oriente, au-delà de la critique de la *Moralität*, la reprise hégélienne de la *Sittlichkeit*. « C'est ici que tentative et tentation se recouvrent⁸⁸. » La tentative hégélienne est séduisante, car, au lieu de chercher dans l'idée vide de loi en général la contrepartie d'une volonté qui, autrement, resterait arbitraire, Hegel cherche dans les structures successives de l'ordre familial, puis économique, enfin politique, les médiations concrètes qui font défaut à l'idée vide de loi. Ainsi s'articule une nouvelle *Sittlichkeit*, de niveau institutionnel. L'article est d'autant plus tenté de suivre Hegel jusque-là que cette éthique concrète restitue, avec les ressources de la pensée moderne, une idée très forte d'Aristote, à savoir que le bien de l'homme et la tâche de l'homme ne s'exercent complètement que dans la communauté des citoyens⁸⁹. De plus, l'idée que Hegel propose de l'action sensée dans et par la vie politique n'a pas été dépassée, et même, d'une certaine façon, n'a pas encore été atteinte. Hegel a décrit l'État dans sa forme inchoative et tendancielle. « Or cet État, non seulement ne progresse guère, mais recule dans les faits [...]. Nos contemporains sont de plus en plus tentés par

83. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 279.

84. Cet écrit, intitulé « La raison pratique », a été repris dans P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique. II*, Paris, Seuil, 1986, p. 237-259.

85. *Ibid.*, p. 251.

86. *Ibid.*, p. 252.

87. *Ibid.*, p. 252-253.

88. *Ibid.*, p. 253.

89. *Ibid.*, p. 253-254.

l'idée d'une liberté sauvage hors institutions⁹⁰. » Ce que l'article reproche à Hegel ce n'est donc pas l'idée d'une synthèse de la liberté et de l'institution ; ni l'idée que c'est seulement dans la forme de l'État libéral que cette synthèse peut être vue à l'œuvre dans l'épaisseur de l'histoire. Le point où la tentative hégélienne devient une tentation à écarter avec vigueur est celui-ci : « on peut douter fondamentalement que, pour s'élever de l'individu à l'État, il faille distinguer ontologiquement entre esprit subjectif et esprit objectif, ou plutôt entre conscience et esprit⁹¹ ». L'article se demande si l'hypostase de l'esprit (*Geist*), élevé au-dessus de la conscience individuelle et même au-dessus de l'intersubjectivité, n'est pas responsable d'une autre hypostase, celle même de l'État. « On ne peut pas supprimer du texte hégélien, que ce soit dans l'*Encyclopédie* ou dans les *Principes de la philosophie du droit*, les expressions dans lesquelles l'État est désigné comme un dieu parmi nous⁹². »

Quelles sont les conséquences du refus de cette hypostase de l'État ? L'article en évoque trois. 1) Si l'on refuse d'hypostasier l'esprit objectif, il faut explorer à fond l'autre alternative, à savoir qu'il doit être possible (selon l'hypothèse de travail de la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl) d'engendrer toutes les communautés de haut rang, telles que l'État, à partir de la seule constitution d'autrui dans un rapport intersubjectif⁹³. À l'objection selon laquelle chez Husserl ce vœu de constituer dans l'intersubjectivité les communautés de haut rang reste un vœu pieux, l'article répond en indiquant que la sociologie compréhensive de Max Weber contient la véritable mise en œuvre du projet de la cinquième *Méditation cartésienne*⁹⁴. 2) L'hypostase de l'esprit objectif n'a pas seulement une signification ontologique, mais une signification épistémologique : elle est portée par la prétention de savoir l'esprit, de savoir l'État ; or rien « n'est plus ruineux théoriquement, ni plus dangereux pratiquement, que cette prétention à savoir dans l'ordre éthique et politique⁹⁵ ». Tous les fanatismes posthégéliens « sont contenus *in nuce* dans l'idée que l'individu se sait dans l'État qui lui-même se sait dans l'Esprit objectif⁹⁶ ». Car, si un homme ou un groupe d'hommes, un parti, s'arroge le monopole du savoir de la pratique, il s'arrogera aussi le droit de faire le bien des hommes malgré eux. « C'est ainsi qu'un savoir de l'Esprit objectif engendre la tyrannie⁹⁷. » La raison pratique ne saurait s'ériger en théorie de la praxis. 3) La raison pratique retrouve une fonction critique en perdant sa prétention théorétique en tant que savoir. Cette fonction est suscitée par la reconnaissance de l'écart entre l'idée d'une constitution politique dans laquelle l'individu trouverait sa satisfaction et la réalité empirique de l'État. La fonction

90. *Ibid.*, p. 254.

91. *Ibid.*, p. 255.

92. *Ibid.*

93. *Ibid.*, p. 254-255. Ricœur avait déjà opposé Husserl et Hegel dans un article de 1977 intitulé « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » (*ibid.*, p. 281-302).

94. *Ibid.*, p. 256. Signalons que le nom de Husserl est absent de la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*. On peut dire la même chose de celui de Weber, à une allusion près (p. 299).

95. *Ibid.*

96. *Ibid.*, p. 257.

97. *Ibid.*

critique de la raison pratique est ici de démasquer les mécanismes dissimulés de distorsion par lesquels les légitimes objectivations du lien communautaire deviennent des aliénations intolérables. C'est ici que la « critique des idéologies » s'incorpore à la raison pratique, comme son moment critique⁹⁸. Encore faut-il que cette critique « ne s'érige pas à son tour en savoir, selon la ruineuse opposition entre science et idéologie⁹⁹ ».

ANNEXE

LA CRITIQUE RICŒURIENNE DE LA PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE DE L'HISTOIRE

La perte de crédibilité de la philosophie hégélienne de l'histoire a, d'après Ricœur, la signification d'un événement de pensée¹⁰⁰. De quoi est fait cet événement ? Il faut bien « nous risquer à le penser nous-mêmes¹⁰¹ », affirme Ricœur, dans la mesure où les arguments « qui ont en fait eu raison de la philosophie hégélienne, apparaissent aujourd'hui, pour une exégèse plus soigneuse des textes hégéliens, comme un monument d'incompréhension et de malveillance¹⁰² ». La critique ricœurienne trouve son premier point d'attache dans l'équation finale entre développement et présent éternel que propose la conception hégélienne de l'histoire¹⁰³. « Le pas que nous ne pouvons plus faire, c'est celui qui égale au présent éternel la capacité qu'a le présent actuel de retenir le passé connu et d'anticiper le futur dissimulé dans les tendances du passé¹⁰⁴. » La notion même d'histoire est abolie par la philosophie hégélienne, dès lors que le présent, égalé à l'effectif, abolit sa différence d'avec le passé¹⁰⁵. La compréhension par soi de la conscience historique récuse pareille annulation. Mais, si l'équation entre développement et présent ne tient plus, toutes les autres équations se défont en chaîne. « Comment pourrions-nous encore totaliser les esprits des peuples dans un unique esprit du monde ? De fait, plus nous pensons *Volksgeist*, moins nous pensons *Weltgeist*. C'est le gouffre que le romantisme n'a cessé de creuser, tirant du concept hégélien de *Volksgeist* un puissant plaidoyer pour la différence¹⁰⁶. » Ce qui se défait, c'est la substance même

98. *Ibid.*, p. 257-258.

99. *Ibid.*, p. 259.

100. « Pour une histoire des idées, l'effondrement incroyablement rapide de l'hégélianisme, en tant que pensée dominante, est un fait de l'ordre des tremblements de terre » (P. RICŒUR, *Temps et Récit*, tome III, *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 293).

101. *Ibid.*, p. 295.

102. *Ibid.*, p. 293. Ricœur indique les limites de ces arguments, *ibid.*, p. 293-295.

103. *Ibid.*, p. 281-292.

104. *Ibid.*, p. 296.

105. Tout le procès de temporalisation se sublime dans l'idée d'un « retour à soi » de l'Esprit et de son concept, par quoi l'effectivité s'égale à la présence. « Cette équation de l'effectivité et de la présence marque l'abolition de la narrativité dans la considération pensante de l'histoire » (*ibid.*, p. 289).

106. *Ibid.*, p. 296.

de ce que Hegel avait tenté de porter au concept. « La *différence* s'est révoltée contre le *développement*, conçu comme *Stufengang*¹⁰⁷. » La victime suivante de cette « réaction en chaîne », c'est le conglomerat conceptuel placé par Hegel sous le titre d'effectuation de l'Esprit. Toutes les composantes « qui se recouvraient dans le concept de ruse de la Raison — intérêt particulier, passions des grands hommes historiques, intérêt supérieur de l'État, esprit des peuples et esprit du monde — se dissocient et nous apparaissent aujourd'hui comme les *membra disjecta* d'une impossible totalisation¹⁰⁸ ». Le projet même de composer une histoire *philosophique* du monde qui soit définie par « l'effectuation de l'Esprit dans l'histoire » paraît à Ricœur hautement problématique. « Nous ne cherchons plus la formule sur la base de laquelle l'histoire du monde pourrait être pensée comme totalité effectuée [...] ; nous ne sommes même pas sûrs que l'idée de liberté soit le point focal de cette effectuation, surtout si on met l'accent principal sur l'effectuation *politique* de la liberté¹⁰⁹. » Et, même si celle-ci se laissait prendre comme fil conducteur, « nous ne sommes pas sûrs que ses incarnations historiques forment une *Stufenfolge*, plutôt qu'un déploiement arborescent¹¹⁰ ». La sortie de l'hégélianisme signifie « le renoncement à déchiffrer la suprême intrigue¹¹¹ ».

En tant qu'*événement* de pensée, l'exode hors de l'hégélianisme affecte, selon Ricœur, l'autocompréhension de la conscience historique ; en ce sens, il s'inscrit dans l'herméneutique de cette dernière. Cet événement est même un phénomène herméneutique. Or, avouer que la compréhension par soi de la conscience historique peut être ainsi affectée par des événements, c'est avouer la finitude de l'acte philosophique en quoi consiste la compréhension par soi de ladite conscience. Quittant l'hégélianisme, Ricœur suggère que la considération pensante de l'histoire tentée par Hegel « était elle-même un phénomène herméneutique, une opération interprétante, soumise à la même condition de finitude¹¹² ». Cette caractérisation de l'hégélianisme, Ricœur en convient, ne constitue pas un « argument » contre Hegel ; elle témoigne simplement de ce que « nous ne pensons plus selon Hegel, mais après Hegel ». En rappelant qu'il faut préférer « le courage du travail de deuil » aux « faiblesses de la nostalgie », Ricœur (proche ici de Gadamer, auquel il se réfère explicitement) sort du « cercle magique » de la pensée hégélienne par un aveu qui a la force d'un renoncement. Ce à quoi il renonce, c'est à l'idée même d'une *Vermittlung* (médiation) absolue entre histoire et vérité¹¹³.

107. *Ibid.*, p. 297. « Il nous paraît maintenant que Hegel [...] avait totalisé seulement quelques aspects éminents de l'histoire spirituelle de l'Europe et de son environnement géographique et historique, lesquels se sont, depuis lors, décomposés » (*ibid.*, p. 296-297).

108. *Ibid.*, p. 297.

109. *Ibid.*, p. 297-298.

110. *Ibid.*, p. 298.

111. *Ibid.*

112. *Ibid.*

113. *Ibid.*, p. 298-299.