Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 21 (1961)

Artikel: Paradoxe et conciliation dans la philosophie de Paul Ricœur

Autor: Secretan, Philibert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883362

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Paradoxe et conciliation dans la philosophie de Paul Ricœur

par Philibert Secretan

Serait-il prudent d'aborder un point quelconque de la philosophie de Paul Ricœur sans en rappeler trois traits fondamentaux. Ils dominent la pensée du philosophe français, de ses études sur Jaspers et Mounier à sa magistrale exégèse du Mal et de ses symboles; ils commandent le style d'une pensée vivante et d'une vocation continue:

- le souci de l'homme concret, avec son arrière-plan personnaliste et existentiel;
- l'exigence d'une explicitation transcendantale antérieure à la description immédiate, mais prenant prétexte d'une expérience sollicitante;
- enfin la conscience que toute philosophie part d'un présupposé; que, si toute philosophie a un point de départ méthodologique, il n'y a néanmoins jamais de point de départ radical.

Ainsi, on ne saurait valablement suivre Paul Ricœur dans sa recherche, ni l'interroger sur la signification du paradoxe – puisque c'est ici le thème de cet exposé –, sans garder en vue cette triple discipline de l'esprit: existentielle, transcendantale et méthodologique. On se souviendra donc que le paradoxe est une tension vécue avant d'être le fait d'un jugement; qu'il ne suffit pas d'en décrire le phénomène pour en saisir la racine; qu'il serait dangereux de prendre le paradoxe comme point de départ pour formuler une philosophie qui à la fois l'assume et le dépasse.

Ou encore, le paradoxe n'est jamais qu'une abstraction arrachée à l'homme paradoxal, qui se reconnaît pour tel dans une *médiation.* Il ne saurait être question de paradoxe si le fini et l'infini ne sollicitaient l'homme, ne le jetaient dans la stupeur et l'étonnement, ne l'obligeaient à se dé-connaître, puis à se re-connaître, n'établissaient au centre de l'existence, puis de la réflexion, cette rupture qu'après d'autres Paul Ricœur appelle le paradoxe.

Se reconnaissant fini parce que appelé par l'infini, l'homme médiant cherche à repérer ses horizons. Il profile son abstraction sur

le ciel ontologique de l'Etre et du Néant, ou éthique du Bien et du Mal. Mais placés dans la perspective de la Personne, ces absolus prennent d'autres accents: péché et justice, rectitude et errance, force et faiblesse, mensonge et véracité. Et ce qu'ils révèlent est précisément une réalité qui ne saurait être saisie en dehors du point de vue de l'homme. Autrement dit, ni le Mal ni le Néant, aucun des sigles de la finitude, ne seraient déchiffrables sans l'aveu de la faute, sans que soient assumés la faillibilité et l'échec, sans l'angoisse qui refuse la perdition, c'est-à-dire sans la mise en œuvre d'une liberté en quoi réside aussi, et réciproquement, la possibilité de l'affirmation de l'Etre, de la conversion au Bien, du passage de l'angoisse subie à l'angoisse surmontée.

Encore que le sens de cette liberté soit à découvrir au delà du paradoxe, dans les perspectives de solution, de détente, de conciliation que nous ouvre la philosophie de Paul Ricœur[1]. Et porter une réflexion de raison au niveau d'une «affirmation vivante», c'est principalement découvrir à quel moment le paradoxe arrête un processus qui, pour rebondir, doit relever le défi de l'aporie, du discontinu et de l'absurde. Sans quoi le paradoxe devient une ombre si épaisse que ni la raison ni l'espoir, ni le besoin de bonheur, ni la fidélité à l'Etre ne parviendront à la déchirer.

* * *

Je proposerai trois secteurs de réflexion où voir surgir comme par nécessité le défi du paradoxe; donc trois exemples où discerner à quelle démarche correspond l'appel profond d'un espoir de solution. (On sait combien cette notion d'*espoir* répond à la prudence philosophique de Paul Ricœur, qui n'a cessé de mettre en garde contre les totalisations hâtives, les synthèses prématurées, les impatiences de la raison, lorsque celle-ci découpe son champ de réalisation dans des limites abstraites et comme fixées selon son arbitraire.)

Les trois secteurs auxquels je m'arrêterai – qui sont en fait trois niveaux de structure traversés par une même visée – sont ceux d'une *ontologie*, d'une *éthique* et d'une *politique*. Ce dernier domaine participe

---

[1] Il faudra se garder de donner à cette idée de solution un sens hégélien, trop proche du signalement de l'*Aufhebung*. Comme le dit quelque part M. Ricœur: «L'espérance ne réconcilie pas, elle console». Et il ajoute: «C'est pourquoi l'angoisse l'accompagnera toujours . . .»

à vrai dire d'une éthique, mais n'en demeure pas moins profondément tributaire de ce que nous rangeons sous le signe de la praxis.

Cet ordre m'est pour ainsi dire dicté par l'économie interne de la philosophie ricœurienne. Il y a dans le vœu d'une vision éthique du monde – *Grandeur et limite d'une vision éthique du monde* est le titre que, selon l'aveu de M. Ricœur lui-même, aurait pu porter sa *Philosophie de la Volonté* – la perspective de retrouver au niveau des conduites humaines – volontaires ou involontaires, gracieuses ou pécamineuses – les modes d'une médiation entre une ontologie de l'Etre et du Néant et une pédagogie de l'action. Une morale sans ontologie serait un pur jeu de conventions aléatoires; une morale sans débouchés sur l'action, un cadre de valeurs abstraites qui ne résisterait pas aux impulsions de la vie. Et à son tour, une ontologie, une conquête de l'Etre qui resterait au niveau de la *forme* et ne susciterait pas une affirmation vivante, risquerait bien de n'être qu'un édifice tel qu'en lui-même une fausse éternité l'aurait figé.

Précisons toutefois un point qui ne devrait laisser subsister aucun doute: Lorsque M. Ricœur parle d'une découverte de la valeur par l'existant, du pôle transcendant déchiffré à travers ce qui fait problème pour l'homme, de l'absolu désabsolutisé dans la médiation vécue, il ne s'agit d'aucune manière de verser dans un relativisme de type psychologique, sociologique ou historique, mais bien d'établir les lois d'une lecture de l'absolu réfracté par une culture – Personne et Histoire. Ainsi leur signification médiatrice est donnée aux actes posés dans la liberté. Et la liberté sera elle-même délivrée de l'indifférence qui la menace, parce qu'en posant un acte, elle sous-entend une affirmation radicale, une *affirmation originaire*, selon les termes que M. Ricœur reprend à Jean Nabert.

Le paradoxe de la négativité

Ainsi une problématique se fait jour, qui oblige à élucider le penser et le vouloir dans la lumière d'une ontologie. Elle contient la puissance de fascination que M. Ricœur attribue au débat entre l'affirmation et la négation, le pouvoir libre d'aller à l'Etre ou d'aller au Néant, «de se décider pour un style philosophique en *oui* ou un style en *non*, et qui sait, un style en joie et non en angoisse».

C'est précisément cette reprise ontologique du problème de la liberté que Ricœur met en œuvre dans un opuscule des plus éclairants:

Négativité et affirmation originaire[2], où l'on puisera les éléments d'un «abrégé sur le paradoxe ontologique».

Insistons d'emblée sur un premier point. Le titre dit: *Négativité et affirmation originaire.* Originaire est au singulier et ne se rapporte donc qu'à *affirmation.* Il n'y a pas de négativité originaire. Décalage important de valeur. Cet écart des termes pose la possibilité de trouver, au delà du paradoxe qui naîtra de la texture «positive–négative» de l'existence, une issue vers le dépassement du paradoxe:

«Il faut établir cette proposition initiale: que l'expérience spécifique de la finitude se présente d'emblée comme une expérience corrélative de limite et de dépassement de limite.»

Et dans cet écart se déclare un triple signalement du paradoxe:

- D'abord que le paradoxe est toujours plus qu'une sorte d'instant où l'étonnement s'installerait dans la vision; plus qu'un simple choc critique qu'il s'agirait de maîtriser; qu'il y va de la possibilité même de viser l'Etre ou de s'en détourner.
- En second lieu, le paradoxe paraît constamment relié à l'idée de finitude. Il est un indice de finitude; finitude et paradoxe sont corrélatifs. L'un se signifie à l'autre, signale à l'autre son imperfection. Ils se marquent mutuellement du signe du négatif.
- Enfin le paradoxe implique un état de rupture, de discontinuité, de disproportion, avec tout ce que la rupture exige secrètement pour la conciliation de ce qui a été déchiré.

Ce premier signalement appelle toutefois des distinctions, imposées principalement par le passage d'un dénombrement des catégories du paradoxe à la nécessité d'amener l'idée de paradoxe à une sorte de point de départ ontologique: la négativité.

Il faut donc relier ici la notion d'*opinion* contenue dans «paradoxe» (*δόξα* = opinion) à celle de constatation, de perception (*δόκει μοί* = avoir l'impression). Or, dans la constatation, il n'y a pas encore de jugement à proprement parler, ni d'affirmation ni de négation. Si la différence constatée appartient au règne de la *δόξα*, la négativité est introduite dans le paradoxe au profit d'une *κρίσις*. Le «ceci est différent de cela», et le «ceci n'est pas cela» marquent une progression et dans l'ordre logique et dans l'expression d'une découverte ontologique.

---

[2] Desclée de Brouwer, 1955.

La négativité paraît donc une surdétermination de la différence, l'apport d'une déclaration à une constatation, la surimpression d'un juger sur un voir. Mais si le *juger* excède ainsi le *voir*, la question se pose de savoir si cet excès du juger ne contient pas la possibilité d'un dépassement du paradoxe, d'une conversion du paradoxe par le passage du point de vue *sur l'objet* au point de vue *du sujet*. Le point de vue sur l'objet est d'abord un point de vue extérieur, et le jugement de paradoxe qui l'accompagne demeurera rivé à la non-cohérence. Pour saisir le paradoxe comme tel, c'est-à-dire comme désordre qui m'affecte, qui déconnecte la cohérence du «je pense» de la cohérence du «il y a», il faut que le sujet soit saisi comme lieu du paradoxe, comme ce qui rend paradoxal le paradoxe.

La négativité du paradoxe est bien à retenir du côté du sujet, alors que la non-cohérence se placerait du côté de l'objet; et rejeter la non-cohérence sur le sujet reviendrait exactement à interdire la réduction du paradoxe, à rendre impossible un retournement de la perspective. D'autre part, retenir la non-cohérence dans le cercle fatal de la négativité conduirait à grossir la différence en négativité, la négativité s'amplifiant à son tour en néantisation, en participation au Néant.

Or, le non-être ne peut jamais être pensé que par analogie; à vouloir l'introduire dans l'Etre comme un ver dans la pomme (Sartre), on couperait la racine même de la négation, qui n'est jamais que la négation du pouvoir de dire l'Etre. Mais l'impuissance à dire l'Etre n'est à son tour qu'un aveu; et l'aveu n'affecte qu'un rapport de la conscience à l'Etre – d'une conscience à qui demeure la liberté de revenir sur cet aveu sous le choc d'une expérience qui viendrait nier cette négation première. Et cette liberté n'est pas prise *sur* l'Etre; elle *est* l'être même de la conscience négatrice, et la constitue elle-même au-delà de l'expérience immédiate: elle la relie à un passé, la projette dans un avenir et tisse autour de son regard un monde au sein duquel la conscience transcende le négatif jusque dans le refus et dans la révolte[3].

Toute réflexion sur la négativité doit donc s'accompagner d'une attention constante à l'apparition d'un moment critique où le champ

---

[3] «Il me semble qu'il est possible de montrer que, *en toute contestation du réel* par quoi une valeur surgit dans le monde, *une affirmation d'être est enveloppée*. Il me semble qu'on peut le montrer par une analyse des attitudes valorisantes en apparence les plus ‚néantisantes', telles l'indignation, la protestation, la récrimination, la révolte.»

apparemment totalisé de la négativité se divise en une sphère d'ombre et une sphère de clarté. La sphère d'ombre étant celle où la raison perd pied dans le vertige du Néant, et l'autre où la négation de la négation – ce que M. Ricœur appelle la dénégation – reprend pied dans l'Etre.

Si l'écueil d'une dangereuse radicalisation du paradoxe est ainsi évité, il n'en reste pas moins que le paradoxe subsiste à l'intérieur de ce mouvement de dépassement. Mais la négativité s'est en quelque sorte muée en frontière. La limite à laquelle nous sommes perpétuellement renvoyés, le clair-obscur dans lequel la raison continue à baigner et qui masque le résultat, perpétuellement reculé, de ce que Husserl appelle l'autoclarification de la raison *(Selbsterhellung der Vernunft)* reste le signe distinctif de la condition humaine.

Si néanmoins la raison a pu percer jusqu'au fondement de l'affirmation originaire, elle peut aussi se tenir droitement dans la lumière de l'Etre. D'un Etre qui justifie les médiations de la pensée, et comme fin et comme origine. Car les médiations sont des médiations fidèles – non déformantes – lorsqu'une philosophie de l'Etre «justifie et limite en même temps le pacte de la réalité humaine avec la négativité».

Le paradoxe de la liberté

La pensée n'accueille jamais mieux les «révélations» du paradoxe qu'en s'enfonçant dans les structures paradoxales de l'existence. Aussi est-ce dans le champ d'une réflexion sur le *devoir* et sur le *pouvoir*, sur la *contingence* et sur la *liberté*, qu'apparaîtra avec le plus d'acuité ce qui, depuis les théories grecques du «mixte» et du mélange, depuis la lucidité tragique de Pascal et avec les formules modernes de l'ambiguïté, est apporté, est surajouté à la notion logique du paradoxe. Or, quelle assonnance qu'il ait aux «sentiments» qui dominent l'après-guerre, M. Ricœur n'a pas succombé à la sirène qui chante avec la conscience de notre temps l'ambiguïté et l'absurde. Dans l'admirable conférence qu'il fit aux Rencontres internationales de Genève en 1953[4], il insistait sur ce que sa méditation sur l'*angoisse* avait de peu moderne:

---

[4] *Vraie et fausse angoisse*, repris dans *Histoire et Vérité*, Ed. du Seuil, Collection *Esprit*.

«Je ne crois pas que nous devions nous laisser conduire par les traits les plus émouvants de notre époque, mais plutôt par le dynamisme interne de la dialectique de l'angoisse... Venant à notre temps au lieu d'en partir, nous serons peut-être mieux armés pour le reconnaître...»

On peut même prétendre qu'à l'intérieur d'un engagement qui s'est précisé à la faveur des événements politiques qui secouent la France, et qui divisent profondément les consciences, M. Ricœur a choisi une voie philosophique qui l'éloigne, en apparence tout au moins, des préoccupations immédiates de notre époque. Ainsi sa grande Mythologie de la Faute, qui constitue le second tome de *Finitude et Culpabilité*, rassemble notre effort de réflexion autour des tragiques grecs et des prophètes d'Israël, dans une recherche des figures exemplaires qui doivent nous aider à nous reconnaître. La démarche philosophique est là encore celle qu'il annonçait aux Rencontres de Genève.

Eloignement n'est pourtant pas désintérêt, mais recul et approfondissement de la tâche philosophique en creusant ce que la condition humaine a de plus spécifique: d'être capable de l'infini sans jamais le réaliser; de subir le fini sans jamais s'y résigner. C'est au centre de cette tension que l'affirmation originaire se découvre comme point d'équilibre et de justice. Mais chaque acte humain, chaque effort de la volonté et de la pensée, chaque passion du corps ou de l'âme, repose le même problème et oppose le même écran à une vision claire et durable des valeurs qui peuvent fonder l'existence en raison. Encore que la raison – et c'est là une difficulté dont Paul Ricœur s'expliquera dans la troisième partie de la *Philosophie de la Volonté* – paraisse plus interprétative que normative. Elle comprend plus qu'elle ne règle. Elle part non d'elle-même, mais «du plein du langage», c'est-à-dire d'une première expression non philosophique à laquelle va adhérer la philosophie, «constamment soucieuse de thématiser la structure universelle et rationnelle de cette adhésion».

Mais il est un cas où ce langage lui-même paraît réduit à l'impuissance; où il se heurte à l'indicible; où la nécessité s'impose de recourir à l'image, au symbole. *Ce cas est celui du Mal.* De l'homme faillible à la symbolique du Mal, il y a cette «place» mystérieuse entre une faute, un aveu et un pardon, et ce Mal qui ne se découvre jamais dans son être et dans son origine, mais que précisément la faute exprime, l'aveu reprend et le pardon efface. Et c'est à réduire

cet écart que s'emploie Paul Ricœur tout au long d'une réflexion dont les thèmes essentiels constituent la trame de la *Philosophie de la Volonté* (tomes I et II) encore inachevée.

* * *

Disons, par souci d'une première orientation, ce que serait une lecture à rebours de l'œuvre centrale de Ricœur. On partirait de la présence du Mal dans le monde, comme scandale et comme énigme, pour se voir réduit à déchiffrer les symboles qui disent le Mal sans bien le comprendre. Puis on verrait que ce déchiffrement n'est possible qu'à travers une réflexion sur la faillibilité, dans laquelle doit être repéré le *lieu du Mal*. La faillibilité s'inscrit elle-même dans une situation fondamentale, qui est celle de l'homme, médiateur entre le fini et l'infini. Or, cette médiation, à la fois n'a de sens que dans le paradoxe et n'a sa «raison» que si elle devient capable de «dédramatiser» les paradoxes «seconds» qui découlent du paradoxe central du fini–infini. Et parmi ces paradoxes seconds, Ricœur avait choisi de traiter, dans le premier volume de la *Philosophie de la Volonté*, le conflit du volontaire et de l'involontaire.

Que l'on doive à la fois subir et vouloir, que la liberté refuse mais puisse aussi acquiescer, que le corps se fasse conjointement limite et ouverture; qu'un conflit perpétuel rende utopique toute réduction du multiple à l'un, toute abrogation du passionnel par le rationnel; qu'il n'y ait pas de processus logique par lequel la liberté procède de la nature: voilà autant de thèmes qui introduisent au paradoxe ou qui le nourrissent. Mais le paradoxe lui-même ne serait que rupture, discontinuité et hétérogénéité, s'il n'était aussi jointure et promesse de réconciliation. De même que nous avons vu la dénégation retourner le négatif vers l'affirmation, de même, ici, le paradoxe du paradoxe, la réconciliation dans l'antinomie, ramène le tragique à l'espérance[5].

La liberté de refus est la même liberté que celle du consentement. Mais de l'une à l'autre, il y a changement de signe, c'est-à-dire variation du rapport de la liberté à la nécessité – corps, monde,

---

[5] «Peut-être, d'ailleurs, les conflits de l'involontaire et du volontaire, principalement le conflit de la liberté et de l'inexorable nécessité, ne peuvent-ils être apaisés *qu'en espérance* et dans un autre siècle.»

passion. Refuser et recevoir sont bien deux attitudes de la volonté libre: encore qu'à travers elle, nous visions deux horizons, l'un fermé et l'autre ouvert, l'un fini et l'autre infini, qu'il nous faudra à nouveau réconcilier en espérance et en raison. En l'homme, la conciliation devient donc possible. Mais la solution du paradoxe n'est que conciliation; si la blessure est fermée, le tissu reste fragile. Le paradoxe demeure, quoique assumé et converti en une tension féconde. Ou encore, cette paix n'est qu'une trêve. Elle n'a de sens qu'en contre-point du conflit qui renvoie sans cesse l'homme au tragique du Mal, de la faute, de l'errance, du mensonge. L'homme sauvé n'est jamais qu'un homme délivré et purifié. S'il s'est arraché au Mal, il ne l'a ni détruit ni vaincu.

Autrement dit le monde fermé et obscur de la faute, de la souillure – cette figure à la fois extérieure, physique, et intérieure du Mal – est encore pour l'homme source d'aliénation à un paradoxe radical. Il n'y a, à proprement parler, de faute que consentie, reconnue, repérée, fuie dans le scrupule, peut-être enviée dans la volupté de l'angoisse, peut-être effacée dans le pardon. Et pourtant, le Mal *demeure*, face cachée de la faute que je veux, puis que je reconnais, que j'avoue: force aliénante qui m'envoûte et qui m'effraie. Mais en même temps, le Mal, s'il n'a de sens que dans le règne de l'homme, est profondément «étranger» à l'homme: «Le mal aussi positif, aussi séduisant, aussi affectant et infectant soit-il, ne saurait faire de l'homme autre chose que l'homme.» L'attache au mal ne saurait être une aliénation dés-humanisante.

L'autonomie du Mal n'est que le signe d'une non-appartenance originaire de l'homme au Mal; mais en même temps il appartient à l'homme de le vouloir, de s'y perdre et aussi de s'en détourner. Le Mal n'est pas de l'homme mais il vient au monde par l'homme...

Ce n'est qu'en obéissant librement à une vocation première, comprise et ressaisie dans la lucidité sur le Mal, qu'il est possible à l'homme de vaincre une inclination qui à la fois procède du Mal et contient donc la possibilité du Mal. Pour la surmonter, et restaurer le statut originel de l'homme, il faut évidemment une réaffirmation du Pouvoir originel sur le Mal, que le chrétien appelle la grâce, lorsque le mal devient une pédagogie et qu'au débat entre l'Etre et le Néant répond le choix entre perdition et salut.

L'examen du paradoxe dans le contexte d'une éthique de la liberté et d'une problématique du Mal, permet d'établir une liaison étroite entre l'homme de la destinée et l'homme de la Cité.

On ne connaît de Paul Ricœur que deux textes de philosophie politique. Le premier, *Le Paradoxe politique*, a paru dans la revue *Esprit* et fait centre pour le sujet qui nous préoccupe. Une seconde contribution a trouvé son expression dans une conférence tenue en 1957; elle s'intitule *Etat et Violence*[6].

La réflexion politique de Ricœur s'inscrit d'une part dans le projet fondamental d'une anthropologie qui coïnciderait avec le programme que Emmanuel Mounier proposait, en le fondant, au mouvement Esprit: «Refaire la civilisation»; d'autre part, elle resurgit perpétuellement d'une méditation éthique.

Le lien d'une politique à une éthique apparaît d'une manière absolument directe si l'on songe qu'aussi bien dans le *Paradoxe politique* que dans *Etat et Violence*, M. Ricœur centre sa réflexion sur le *mal* politique et sur une culpabilité qui introduisent le problème et sous-tendent l'ensemble du discours.

Le mal confère sa note tragique au paradoxe qui se creuse entre l'Etat, garant du bien commun, et la violence inhérente à l'exercice du pouvoir: «C'est parce que l'Etat est une certaine expression de la rationalité de l'histoire, une victoire sur les passions de l'homme privé, qu'il est la grandeur humaine la plus exposée, la plus menacée, la plus encline au mal.»

Voilà le paradoxe repéré. Mais encore faudrait-il se garder de partir de là. Une réflexion qui se continue d'Aristote à Rousseau et Hegel, et qui insiste sur l'analogie profonde de la Cité-télos, du Contrat social et de la «liberté réalisée dans l'Etat», doit d'abord souligner l'idéalité constitutive de l'Etat. Cette idéalité, il faut la tenir fermement avant de se retourner contre le pouvoir et la violence qui l'habite. Elle est le «positif» contre lequel vient se heurter, en le menaçant, l'irrationnel de la violence.

Sur le terrain bien précis de la pratique politique réapparaît ainsi ce que nous avons tenté de mettre en évidence: l'inanité d'une

---

[6] Peut-être faut-il ajouter les pages que M. Ricœur a écrites en guise d'introduction à un texte de Max Weber sur le *Métier politique* (*Esprit*, avril 1960).

réflexion en style de divorce, qui renverrait dos à dos les termes du paradoxe, ou qui tenterait de rejeter l'un au seul profit de l'autre. C'est proprement parce qu'il y a rationalité qu'il y a violence. Ou plus exactement, c'est parce que la rationalité ne peut tenir sa promesse – quoique cette promesse demeure valide – que le mal s'installe dans la Cité sous le signe du tyran. «Le mal politique, c'est au sens propre la folie de la grandeur, c'est-à-dire la folie de ce qui est grand.»

Le problème de l'action politique ne sera donc pas celui de la destruction de l'Etat – qui, sous une forme ou sous une autre, s'impose toujours comme une nécessité de raison –, mais le problème du contrôle et de la défense de l'Etat contre l'usurpateur et le tyran. Encore que la possibilité de voir le tyran s'emparer de l'Etat n'existe explicitement que parce que dans l'Etat lui-même la violence se trouve légalisée.

Dans *Etat et Violence*, Paul Ricœur tend précisément à montrer que la violence de l'Etat se manifeste sous le signe de la nécessité, légalisée par la figure et la fonction du magistrat, et légitimée par la *sanction* que prononce celui à qui revient de rendre la justice. Justice et punition, droit et violence, sont d'autres termes du paradoxe politique, qui affecte l'Etat dont la violence légitime n'est jamais totalement légitimée dans les faits. Car l'Etat naît du mal; et s'il le résorbe dans la Loi, il le perpétue en le jugulant.

Au paradoxe objectif vient alors répondre le paradoxe subjectif, celui qui tenaille le citoyen dès que s'impose un choix entre le devoir de conserver l'Etat et le devoir de témoigner contre le mal de l'Etat. C'est dans cette perspective que M. Ricœur distingue l'éthique normalement contraignante et l'*éthique de détresse*. Cette notion concrétise admirablement, au niveau des choix auxquels nous sommes acculés par des situations limites – la guerre, par exemple[7] – ce qu'il peut y avoir de profondément tragique dans le paradoxe politique.

Désobéir pour mieux obéir, refuser pour assumer plus pleinement, rompre avec l'universel pour le ressaisir plus profondément et l'asseoir dans une rationalité plus riche que l'obéissance à la loi naturelle et contraignante: ce signalement ne vaut-il pas pour toutes les situations où les termes de l'opposition que signifie le paradoxe

---

[7] La guerre d'Algérie, en particulier, à l'occasion de laquelle cette notion fut forgée dans le contexte des positions prises par l'équipe d'*Esprit*.

entrent dans une tension insupportable; où le fini de la contingence risque de détruire, sous la violence de sa pression, l'infini de la liberté; où la vocation à l'Etre se trouve compromise par l'attraction trop puissante du Néant?

Alors l'angoisse devient vitale – spirituellement vitale – et mobilise les forces qui sauvent – celles que les Anciens appellaient des vertus. Dans le combat qu'entoure le clair-obscur du paradoxe, la lumière qui donne la victoire est à la fois vertu et raison.

* * *

Le paradoxe force à la lucidité. Et la philosophie, n'est-ce pas aussi cela? Une manière de donner à la raison l'ordre et le pouvoir de repérer dans le désordre des impressions et des situations, non pas une issue libre, mais un chemin praticable entre deux vertiges. Alors le paradoxe donne à penser: de la manière de le subir ou de faire pacte avec lui dépend le courage de l'homme ou sa tristesse.