

Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur

Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau

Marc-Antoine Vallée

EHESS (Paris)

Abstract

This paper proposes a presentation and an analysis of the first philosophical writing of Paul Ricœur, on the problem of God in the reflexive philosophies of Lachelier and Lagneau. His principal aim is to situate this first writing in the context of Ricœur's philosophical work, by underlining his belonging to the french reflexive tradition and his refusing of the absolute idealism of Lachelier and Lagneau. The author insists more precisely on the realistic and personalist thesis of the young Ricœur and on the appearance of the problem of evil in his work.

Keywords: Reflexive Philosophy, Idealism, Immanence, God, Evil

Résumé

Cet article propose une présentation et une analyse du premier écrit philosophique de Paul Ricœur, consacré au problème de Dieu dans les philosophies réflexives de Lachelier et Lagneau. Son principal objectif est de situer ce premier travail dans le parcours philosophique de Ricœur, en soulignant la façon dont il s'inscrit dans la tradition réflexive française tout en refusant l'idéalisme absolu défendu par Lachelier et Lagneau. L'auteur insiste notamment sur les prises de position réalistes et personalistes du jeune Ricœur, ainsi que sur l'apparition du problème du mal dans l'œuvre du philosophe.

Mots-clés: Philosophie Réflexive, Idéalisme, Immanence, Dieu, Mal

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 3, No 1 (2012), pp.144-155

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2012.103

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur

Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau

Marc-Antoine Vallée

EHESS (Paris)

Introduction

On mentionne souvent dans la littérature dite secondaire consacrée à son œuvre que Paul Ricœur a fait ses débuts en philosophie en rédigeant, en 1933-1934, un mémoire sur le problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau.¹ On trouve cependant peu de choses sous la plume des commentateurs quant à la nature exacte de ce travail et à l'intérêt qu'il peut avoir pour la compréhension du chemin de pensée emprunté par Ricœur. Cela est sans doute dû principalement au fait que Ricœur n'a jamais manifesté le souhait que ce texte prenne la forme d'une publication et que ce premier écrit demeure donc, aujourd'hui encore, un document d'archives. Cela est peut-être également attribuable aux faits qu'il s'agisse d'un écrit académique (un mémoire pour le D.E.S.), d'un texte de jeunesse (Ricœur n'a que 20 ans!) et d'une œuvre dont l'argumentaire renvoie à un contexte philosophique daté (s'y voient discutées les œuvres de philosophes aujourd'hui généralement oubliés ou délaissés tels que Lachelier, Lagneau, Ravaisson, Cousin, Le Roy, Boutroux, etc.). Tout en gardant ces éléments en tête, nous aimerions néanmoins souligner le véritable intérêt de ce texte encore largement méconnu des études ricœuriniennes. Nous discernons trois principaux points d'intérêts: 1) le mémoire témoigne de l'enracinement de la pensée de Ricœur dans la tradition de la philosophie réflexive française; 2) il s'agit de la première explication de Ricœur avec l'idéalisme, plus précisément avec les philosophies de Kant et Hegel par l'intermédiaire de leur réception chez Lachelier et Lagneau; et 3) ce texte contient la première apparition de quelques idées, problèmes et thèmes qui connaîtront des prolongements importants dans l'œuvre publiée. Ce sont ces trois axes que nous entendons ici mettre au jour après avoir brièvement exposé le contenu du mémoire.

La philosophie réflexive et le problème de Dieu

Le mémoire de Ricœur s'intitule *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* (1934).² Il s'agit d'un travail réalisé sous la direction de Léon Brunschvicg en vue de l'obtention du Diplôme d'Études Supérieures, alors que le jeune Ricœur étudiait à l'Université de Rennes. Le premier objectif de ce travail était d'offrir une reconstitution historique du développement des philosophies réflexives de Jules Lachelier et de Jules Lagneau, en prenant le problème de Dieu pour fil conducteur. Ce choix de prendre Dieu pour fil conducteur est loin d'être arbitraire. Comme l'explique Ricœur dès l'avant-propos de son mémoire, il n'y a pas dans les philosophies idéalistes et monistes de Lachelier et Lagneau de problèmes parfaitement autonomes, d'interrogations coupées du reste des questions philosophiques, du reste de la pensée. Dans ce contexte, le problème de Dieu n'est rien d'autre que la question du Tout de la pensée. La méthode réflexive, dans laquelle Lachelier et Lagneau voyaient le principe même à partir duquel pouvait s'élaborer une métaphysique intégrale, vise essentiellement à une prise de

conscience de ce qui serait au fondement de toute pensée, à savoir Dieu lui-même. Ainsi une des thèses fondamentales de ces deux auteurs est qu'il faudrait chercher Dieu dans l'immanence la plus radicale et non pas dans une quelconque réalité extérieure à nous. Par son travail de reconstitution historique, Ricœur s'efforce précisément de montrer comment ces deux philosophies cherchent à remonter jusqu'à Dieu, pensé comme le Tout de la pensée et comme l'absolu, à partir d'une approche purement réflexive et immanente.

Mais qu'est-ce que la méthode réflexive revendiquée par Lachelier et Lagneau? Ricœur la décrit, en introduction de son mémoire, comme "un redoublement de la pensée sur elle-même en vue de saisir sa propre nature."³ Il s'agit d'un procédé par lequel la pensée se prend elle-même pour objet d'étude. Ce procédé, selon une définition donnée par Lagneau, est une "méthode qui consiste à prendre [...] la pensée dans l'un quelconque de ses éléments, et à chercher comment nous pouvons comprendre par la pensée tout entière cet élément particulier."⁴ L'approche réflexive se laisse définir négativement par un double refus. Elle s'oppose, d'une part, à la méthode psychologique d'introspection en ce qu'elle ne s'intéresse pas à la dimension subjective et singulière de notre expérience de la pensée, mais plutôt à la pensée sous sa forme la plus impersonnelle et universelle. Elle s'efforce d'explicitier la nature de la pensée en elle-même, celle qui rend possible et structure l'ensemble de notre connaissance objective. La méthode réflexive se distingue, d'autre part, par son approche analytique qui s'oppose à toute construction *a priori* de l'esprit et à toute approche déductive en philosophie de l'esprit. La raison en est que l'étude de la pensée ne saurait s'appuyer sur une idée première ou fondamentale à partir de laquelle on pourrait déployer, par une série de synthèses et de déductions, tout le système de l'esprit. Pour un philosophe comme Lagneau, l'approche déductive resterait trop abstraite et, surtout, ne pourrait rendre compte de son point de départ. Par opposition, l'approche réflexive part donc d'expériences concrètes de la pensée humaine pour ensuite remonter à ses conditions fondamentales de possibilités. Comme l'explique Ricœur, la méthode analytique de Lachelier et Lagneau est essentiellement une "recherche de la condition à partir du conditionné."⁵ Le point de départ de Lachelier est l'acte d'induction à partir duquel se développe le savoir expérimental. De son côté, Lagneau part plutôt de l'expérience de perception. Mais dans les deux cas, il s'agit de partir de formes particulières de la pensée pour remonter à son Tout, autrement dit pour expliciter l'ensemble du système de l'esprit. Or, cela signifierait rien de moins que de remonter jusqu'à Dieu, en cherchant l'absolu qui constituerait l'être même de la pensée. Ainsi, Dieu se découvrirait au sein même de la pensée, dans l'immanence la plus radicale.

C'est cette remontée d'une partie de la pensée à son Tout que Ricœur tâche de mettre en lumière dans les deux parties centrales de son mémoire, respectivement consacrées à la philosophie de Lachelier, puis à celle Lagneau. Il expose, dans la première partie, comment cet effort réflexif évolue dans l'œuvre de Lachelier à travers le passage de l'approche kantienne qu'il emprunte dans sa thèse sur le *Fondement de l'Induction* (1871) à la perspective d'un idéalisme absolu telle que soutenue dans son célèbre article "Psychologie et Métaphysique" (1885). Cette évolution dans la pensée de Lachelier a évidemment un impact direct sur la façon d'aborder le problème de Dieu. Comme l'explique Ricœur, en introduction à la seconde partie, Lachelier est convaincu que les choses ne se donnent pas elles-mêmes déjà constituées, mais au contraire qu'elles ne s'offrent à la pensée qu'à travers un "milieu idéal" qui dicte les conditions *a priori* de l'expérience et les formes de la connaissance vraie. Or le passage d'un idéalisme critique à un idéalisme absolu modifie radicalement la compréhension de ce "milieu idéal":

Le problème métaphysique changera du tout au tout si ce milieu idéal est la pensée humaine, ou si ce milieu est la pensée absolue. Dans le premier cas, nous restons fidèles à l'idéalisme critique, et l'absolu reste encore du côté des choses en soi [...]. Il en sera bien autrement si nous embrassons l'idéalisme absolu: le fantôme de la chose en soi, transcendante à l'esprit, s'évanouit.⁶

En ce sens, le passage d'un idéalisme critique à un idéalisme absolu permet à Lachelier de passer d'un Dieu nécessairement transcendant, que la raison théorique ne peut ni saisir ni démontrer, à un Dieu radicalement immanent à la pensée et dont il est le fondement absolu. Dès lors que l'on rejette tout réalisme de la chose en soi, en faisant valoir qu'elle est posée par l'esprit lui-même et qu'elle lui est donc immanente, le philosophe peut désormais chercher l'absolu au sein même de la pensée. La tâche de la pensée est alors de revenir sur elle-même, dans un mouvement réflexif, pour se saisir comme une pensée absolue, c'est-à-dire défaire la pensée de toute attache subjective pour remonter à la pensée pure, à Dieu lui-même comme source de toute pensée, comme "la pensée elle-même dans sa puissance absolue de vouloir et de connaître."⁷ Sur cette voie, note Ricœur, il faut en quelque sorte que le "je pense" devienne synonyme d'un "Dieu pense", c'est-à-dire que la pensée atteigne le niveau du sujet pur, ou encore du sujet absolu. L'objectif suprême pour Lachelier est d'atteindre Dieu lui-même dans la pureté d'une intuition intellectuelle.

Mais, évidemment, on se demande aussitôt comment Lachelier peut-il prouver l'existence de ce Dieu qu'une intuition intellectuelle devrait atteindre. En réalité, explique Ricœur, la réalité de Dieu est parfaitement assurée, aux yeux de Lachelier, et ne saurait légitimement faire l'objet de soupçons pour autant que nous avons une intelligence adéquate de ce qu'est Dieu. Comme nous l'avons vu, Dieu doit être conçu comme l'absolu radicalement immanent à la pensée, et non pas comme un être transcendant. Il n'est rien d'autre que la puissance même de la pensée, et non pas une chose en soi étrangère à l'esprit dont il faudrait démontrer l'existence. Comme l'écrit Ricœur:

De même que la réalité du monde est assurée du moment où on proclame son intériorité à l'acte de connaissance, de même nous mettons Dieu à l'abri du scepticisme, du moment où nous le cherchons en nous; s'il est vrai qu'exister c'est être rattaché à la pensée, Dieu est plus certain qu'aucune existence: il n'existe pas mais fait exister; il est "la réalité de l'esprit même."⁸

Mais force est de reconnaître que ce Dieu que découvre le philosophe demeure encore bien formel et ne correspond pas au Dieu vivant du croyant. Or, de l'aveu même de Lachelier, la raison philosophique ne pourrait malheureusement pas offrir davantage. C'est pourquoi elle trouve, selon lui, un complément important dans la foi. La fin de la première partie du mémoire vise précisément à exposer comment Lachelier entend réunir ces deux aspects de Dieu – le Dieu formel et le Dieu vivant – sans jamais nier la différence de la raison et de la foi, de la philosophie et de la religion. La thèse de Lachelier est que, bien que la philosophie ne puisse pas démontrer le contenu de la foi, elle peut néanmoins en montrer la possibilité. En retour, l'espérance religieuse dans un au-delà permettrait seule de penser un idéalisme achevé, c'est-à-dire un idéalisme qui réussirait à surmonter définitivement le dualisme de la raison et de la matière. Le contenu religieux jouerait ainsi un rôle essentiel dans la mesure où "ce n'est que dans l'au-delà que le réel se réconcilie avec Dieu pour en être la plénitude."⁹

La seconde partie du mémoire est consacrée à une analyse du problème de Dieu tel qu'il se présente dans l'œuvre de Lagneau. Ricœur y retrace comment l'approche réflexive de ce philosophe part de l'expérience de perception pour remonter par étapes jusqu'à Dieu. Le point de départ de Lagneau repose dans une critique de l'illusion empiriste qui consiste à réduire la perception à une simple empreinte passive, à une sensation brute. Afin de contrer cette illusion, Lagneau s'applique à démontrer, en suivant une démarche régressive, comment la simple perception présuppose toujours déjà le tout de l'esprit. Le travail d'analyse consiste ainsi dans un effort d'explicitation de ce qui est secrètement à l'œuvre dans la perception, suivant l'idée de Lagneau que "partout dans la pensée, c'est le supérieur qui explique l'inférieur"¹⁰ et non l'inverse. La stratégie de Lagneau est donc de montrer que la perception ne repose pas d'abord sur la réception passive d'une sensation brute, mais implique déjà l'exercice implicite d'un entendement spontané dont il faudrait prendre conscience. C'est la leçon du kantisme contre la thèse empiriste selon laquelle on pourrait expliquer l'ensemble de la pensée à partir de la sensation. Mais Ricœur insiste sur le fait que Lagneau souhaite s'aventurer par-delà l'usage légitime de l'entendement établi par Kant, en ajoutant à ce réveil de la pensée à l'exercice de notre entendement, la nécessité d'un second réveil, à une forme supérieure de pensée s'interrogeant sur la validité de cet entendement lui-même qui structure notre expérience et fonde nos connaissances. Ce second réveil débouche ainsi sur la recherche métaphysique d'un fondement absolu qui garantirait la légitimité de notre connaissance du monde, contre la possibilité que les catégories de l'entendement ne soient qu'arbitraires. En ce sens, Lagneau présuppose que l'entendement ne saurait garantir lui-même sa propre légitimité, mais qu'il nécessite au contraire une caution supérieure qui ne pourrait venir que de Dieu. En effet, seul Dieu pourrait ici se présenter comme fondement absolu de l'entendement, dans la mesure où la possibilité d'une auto-légitimation échappe totalement à l'entendement humain.

Mais surgit aussitôt, comme chez Lachelier, la question de l'existence de Dieu.¹¹ Y a-t-il des preuves valides de l'existence de Dieu susceptibles de nous assurer de la présence d'un tel fondement absolu? Selon Lagneau, l'existence de Dieu ne saurait faire l'objet d'une démonstration théorique. Toutefois, souligne Ricœur, cela n'est pas fatal à sa démarche. Il importe de comprendre qu'à l'instar de Lachelier, l'intention de Lagneau n'était pas tant d'offrir une telle démonstration, en introduisant dans l'âme une altérité radicale ou une transcendance pure dont elle serait dépouillée, que de mettre au jour la présence radicalement immanente de Dieu à la pensée. Il ne s'agit de rien d'autre que d'un effort d'explicitation, de "désenveloppement," qui engage une transformation de notre intelligence habituelle de ce qu'est Dieu. On n'accède à Dieu que si on cesse de le concevoir comme une chose, comme une sorte d'étant suprême, pour le penser plutôt comme un acte, comme une pure liberté, comme l'acte même de position au fondement de toute pensée. Comme l'explique Ricœur:

Dieu, conçu comme affirmation libre de valeur, est souverainement indémontrable. Et cela non point par une infirmité de notre entendement, mais par une radicale incommensurabilité entre la liberté et la preuve. On ne démontre pas Dieu; ou plutôt, comme ces termes laisseraient croire que Dieu est distinct de l'acte de pensée qui l'atteint, il faut dire que Dieu, pensée pure, n'est pas de l'ordre de la sensibilité ni de l'ordre de l'entendement, mais d'un plan de pure position qui s'affirme par lui-même.¹²

Il ne s'agit donc pas de démontrer Dieu, mais de découvrir que Dieu est en réalité toujours déjà immanent à la pensée. Ce Dieu radicalement immanent constitue la certitude sur

laquelle repose tout acte de position d'une réalité quelconque et tout jugement à son sujet: "Cette immanence de Dieu signifie qu'il n'y a point de certitude isolée desquelles [sic] on passerait par un lien logique à d'autres certitudes qui se suffisent; le tout des certitudes repose sur l'unique certitude de Dieu."¹³ C'est donc l'ensemble de nos certitudes qui est ici en jeu. Plus précisément, la question est celle de la possibilité même d'avoir une certitude.

Or, Ricœur voit bien que la thèse de Lagneau ne pourra satisfaire tous les esprits. Loin de résoudre l'ensemble des problèmes, cette philosophie semble au contraire nous placer devant une impasse: il faut, d'une part, affirmer Dieu comme seul fondement absolu garantissant la légitimité de notre pensée; mais il faut également admettre qu'il est parfaitement impossible de démontrer de façon purement théorique son existence.¹⁴ Comment sortir de cette impasse? Comment retrouver la voie de la certitude? Lagneau ne voit qu'une façon d'en sortir: en revenant à la conviction que la pensée a une valeur absolue, cette conviction dans laquelle nous vivons tous avant que la réflexion ne nous place devant des difficultés insurmontables découlant pour l'essentiel de l'incapacité de notre entendement à réunir ce qu'il tend constamment à séparer. Cela ne signifie pas revenir à un point de vue naïf, mais, dans une perspective philosophique, accepter la thèse moniste selon laquelle la nature sensible et la nature intellectuelle sont fondamentalement une seule et même chose, et que leur séparation n'est en réalité qu'une apparence produite par notre entendement. La certitude n'est possible qu'à condition que l'on redécouvre l'unité essentielle du sensible et de l'intelligible, de la nature et de l'entendement, de la nécessité et de la liberté, ou encore du réel et de la pensée. On voit bien que l'ambition de Lagneau est de dépasser les grandes dichotomies kantienne avec lesquelles on se débattait en France, à l'époque, dans le contexte d'une philosophie universitaire largement dominée par le néo-kantisme. Mais cette unité ne se présente pas sans difficulté à la pensée, elle se heurte précisément aux limites de notre pensée seulement humaine, à notre incompréhension qui n'est rien d'autre que notre incapacité à nous placer parfaitement dans la perspective divine. L'effort philosophique ultime est par conséquent celui visant à transcender l'entendement humain et les apparences pour découvrir l'être véritable qui ne s'offre que dans une vision unificatrice. Mais cet effort se heurte inévitablement à la nécessité de reconnaître une part d'incompréhensible. Ainsi, Ricœur souligne avec raison le paradoxe de cette philosophie de l'immanence radicale qui s'achève dans une "transcendance" de Dieu par rapport à l'entendement humain. Dieu n'était-il pas conçu comme étant radicalement immanent à la pensée? Selon Ricœur, une réponse à ce paradoxe est encore envisageable dans la perspective de Lagneau. Il s'agirait d'affirmer que cette "transcendance" n'est pas extérieure au Tout de la pensée, qu'elle ne se laisse envisager que par rapport à un aspect de notre pensée, et qu'elle pourrait par conséquent être admise sans contredire la doctrine d'immanence. Par ailleurs, comme le montre Ricœur en conclusion de la deuxième partie, Lagneau considère que Dieu ne doit pas être seulement atteint par la raison théorique, mais également à travers la vie morale et l'amour.

Originalité et intérêt de ce premier écrit

Le mémoire de Ricœur ne présenterait qu'un intérêt historique restreint s'il se limitait à cet effort de reconstruction des pensées de Lachelier et Lagneau à travers le prisme du problème de Dieu. Mais cet écrit est également le lieu d'une réflexion critique sur ces deux penseurs, qui lui confère son originalité et sa véritable portée philosophique. C'est d'abord et avant tout dans ses pointes critiques que l'on retrouve tout l'intérêt que ce premier écrit conserve pour les études

ricœuriennes actuelles. Nous aimerions maintenant insister sur ce qui nous semble être les trois principaux points d'intérêts (déjà mentionnés) du mémoire, à savoir: 1) ce texte témoigne de l'enracinement de la pensée de Ricœur dans la tradition de la philosophie réflexive française; 2) il s'agit de la première explication de Ricœur avec l'idéalisme, plus précisément avec les philosophies de Kant et Hegel par l'intermédiaire de leur réception chez Lachelier et Lagneau; et 3) ce texte contient la première apparition de quelques idées, problèmes et thèmes qui connaîtront des prolongements importants dans l'œuvre publiée. Comme nous le verrons, ces deux derniers points sont intimement liés dans le texte, puisque c'est précisément à travers la critique de l'idéalisme absolu défendu par Lachelier et Lagneau que l'on voit apparaître pour la première fois les idées, problèmes et thèmes qui seront chers à Ricœur.

Ce premier écrit philosophique témoigne d'abord de l'intérêt du jeune Ricœur pour la tradition française de la philosophie réflexive, initiée par les travaux de Maine de Biran et prolongée par ceux de Ravaisson, Boutroux, Lachelier, Lagneau, Brunschvicg et Nabert. Cette tradition s'élabore elle-même à partir d'un important héritage cartésien et spinoziste, mais aussi à travers un dialogue critique avec les philosophies de Fichte, Kant et Hegel. Ricœur a lui-même reconnu l'influence déterminante de cette tradition sur sa propre pensée, poursuivant à sa façon la recherche d'une meilleure compréhension de soi par l'intermédiaire d'un retour réflexif de la pensée sur elle-même. Il désignera, à différentes reprises, cette approche réflexive comme étant un trait caractéristique de sa propre démarche philosophique.¹⁵ À cet égard, ce travail sur Lachelier et Lagneau constitue une première étape d'un dialogue avec la philosophie réflexive, qui guidera ensuite Ricœur vers l'œuvre de Jean Nabert, dont l'influence sur lui sera très grande. La particularité du mémoire est de nous présenter le jeune philosophe empruntant cette orientation réflexive, sans l'avoir encore articulée à l'approche phénoménologique dont il semble, à cette époque, n'avoir qu'une connaissance très générale. En effet, la phénoménologie ne fait l'objet que d'une seule mention dans le mémoire, et cette mention se réduit à un rôle tout à fait marginal dans son argumentaire.¹⁶ Ricœur est revenu sur cette période pré-phénoménologique de son œuvre dans un entretien avec Jean-Michel Le Lannou, en 1990, consacré à la place qu'il occupe dans le paysage philosophique français. Avec plus de 50 ans de recul, Ricœur explique que l'apport de la philosophie réflexive aura été pour lui de l'éveiller au fait que la pensée ne se limite jamais à la détermination d'objet, mais qu'elle dispose toujours de cette capacité de revenir sur elle-même pour s'interroger sur ses propres opérations. Cependant, Ricœur ajoute que la rencontre avec la phénoménologie apporta un correctif important à son approche philosophique. Elle lui a enseigné que la réflexion n'est jamais première, mais seconde: "L'apport de la phénoménologie a consisté à subordonner la réflexion à l'acte intentionnel et à la traiter comme un acte second de retour sur un premier acte de sortie de soi."¹⁷ Cela aura été décisif pour la suite des choses. Comme l'affirme Ricœur: "C'est la nécessité d'articuler l'une sur l'autre la phénoménologie et la pensée réflexive qui m'a certainement déterminé philosophiquement."¹⁸ L'approche réflexive empruntée dans ce premier écrit du jeune philosophe sera donc très vite revue après la rencontre avec la phénoménologie husserlienne, mais continuera néanmoins à être déterminante pour le reste de l'œuvre.

Le mémoire n'est certes pas le lieu d'une articulation entre philosophie réflexive et phénoménologie, il est cependant pour Ricœur l'occasion d'une première explication avec l'idéalisme. En effet, l'ensemble du mémoire peut être lu comme une mise à l'épreuve des doctrines idéalistes qui soutiennent l'application, par Lachelier et Lagneau, de la méthode réflexive au problème de Dieu. Il en ressort qu'à la fois Ricœur admet, avec Lachelier et Lagneau,

la nécessité de dépasser la stricte orthodoxie kantienne, mais résiste assez clairement à la solution spéculative qu'ils apporteront en empruntant la voie d'un idéalisme absolu. De fait, Ricœur ne manifeste aucune opposition à leur critique de la doctrine kantienne de la chose en soi, pas plus qu'à leur volonté de dépasser l'idéalisme sous sa forme critique. Il semble très clair, aux yeux du jeune Ricœur, que la stricte orthodoxie kantienne ne peut être maintenue. L'idéalisme absolu vers lequel se tournent Lachelier et Lagneau sera toutefois le principal objet des critiques de celui qui se définira plus tard avec Éric Weil comme un "kantien post-hégélien." C'est qu'en faisant ce pas de plus, au-delà du kantisme, on rencontre nécessairement de nouveaux problèmes, sans doute encore plus difficiles à résoudre que ceux rencontrés à travers les trois *Critiques*. Les problèmes sont d'autant plus grands que nous sommes confrontés à une philosophie qui prétend à l'absolu. Les exigences qui en découlent sont considérables:

L'idéalisme absolu, écrit Ricœur, est astreint à une preuve que Kant n'avait pas à donner. Si la raison est chose en soi, elle ne sera vraiment absolue que si tout lui est intérieur, que si on peut aboutir à un monisme idéaliste, où la raison n'est plus forme seulement, mais créatrice de sa matière, où la sensibilité rentre dans le rythme de la pensée pure, où le fait se résorbe dans le droit, le donné dans la valeur.¹⁹

Ou pour le dire sous une forme plus concise: "Si la raison est l'absolu, elle doit non seulement se suffire à elle-même, mais expliquer toutes choses."²⁰ Or, selon Ricœur, c'est cette exigence absolue que l'idéalisme n'arrive jamais à satisfaire. C'est pourquoi son analyse est particulièrement attentive à la façon dont Lachelier n'arrive précisément pas à atteindre le niveau d'un idéalisme achevé (qu'il doit projeter dans l'espérance religieuse) et dont Lagneau se heurte ultimement à l'incompréhensible. Il en tire le constat que les prétentions de l'idéalisme absolu débouchent sur une multitude d'échecs: échec à déduire le sensible à partir de l'intelligible, échec à expliquer la genèse du fini à partir de l'infini, et surtout échec à expliquer la présence de l'erreur, de l'illusion et du mal. En effet, si tout découle de Dieu et si rien ne lui est d'aucune façon extérieur, comment expliquer que l'égoïste s'illusionne ou se trompe quant au bien véritable, ou que l'homme opte si souvent pour le mal? Comment expliquer qu'il y ait des choses qui sont et ne devraient pas être? Faudrait-il changer de perspective, nier toute existence du mal et défendre une sorte de quiétisme absolu? Il ne fait aucun doute que Ricœur refuse cette dernière option. Ce qu'il faut revoir, ce sont plutôt les présupposés qui nous placent devant de telles apories.

Par conséquent, il s'impose de réexaminer les philosophies de Lachelier et Lagneau afin de bien identifier la source des problèmes. C'est dans cette perspective que Ricœur souligne le fait que ces deux philosophies se caractérisent par "un effort pour faire coïncider une méthode d'immanence avec une philosophie de l'immanence", c'est-à-dire par la tentative de "faire coïncider l'existence de Dieu avec l'effort même pour l'atteindre."²¹ Or, le jeune philosophe ne croit pas qu'il soit nécessaire d'enfermer cette méthode d'immanence, qui caractérise l'approche réflexive, dans une doctrine d'immanence, telle qu'elle est défendue dans la perspective d'un idéalisme absolu. Toute sa critique s'insère précisément dans cet écart existant entre la méthode et la doctrine d'immanence. Bien qu'une philosophie de l'immanence ne soit pas entièrement fautive aux yeux de Ricœur, elle ne lui apparaît pas moins radicalement incomplète. Elle échoue à faire coïncider parfaitement notre effort de réflexion avec la pensée divine. Par conséquent, Ricœur défend la thèse qu'il est impératif de compléter cette doctrine d'immanence par une doctrine de la transcendance, qui prenne en compte l'irréductible écart qui demeure entre la

pensée humaine et la pensée divine.²² De plus, sans nier l'unité de l'être, il faudrait également être en mesure de distinguer différents degrés dans l'être. Il conviendrait, plus particulièrement, d'opérer et de maintenir une distinction entre les choses matérielles, la pensée humaine et Dieu. Ainsi Ricœur décrit, en conclusion de son mémoire, comment une certaine transcendance est à l'œuvre à chacun de ces niveaux, transcendance à laquelle le penseur doit humblement s'ouvrir.²³ Il s'agit là, pour Ricœur, de la limite que doit reconnaître toute philosophie réflexive: "La philosophie n'est pas seulement une réflexion, mais un accueil."²⁴ En ce sens, toute pensée s'appuie nécessairement sur quelque chose qui ne vient pas d'elle-même, qu'elle doit accueillir et interioriser. Il faudrait, par conséquent, accepter une part importante de réalisme, sans jamais nier l'apport du sujet connaissant. Ricœur cherche plus précisément à défendre la nécessité d'admettre un certain réalisme, qui éviterait aussi bien les excès d'un "idéalisme absolu", qui chercherait à tout réduire à la pensée seule, que d'un "réalisme absolu", pour lequel l'apport de la pensée est pratiquement nul.²⁵ Ce réalisme insiste entre autres sur le fait que la pensée ne crée pas les choses matérielles, qu'elle les découvre plutôt devant elle. Mais il faut reconnaître, en contrepartie, que la pensée ne se limite jamais à simplement enregistrer leur présence, qu'elle apporte elle-même quelque chose du fait qu'elle en analyse tous les aspects, en déploie les possibilités et tente de les expliquer. Comme l'écrit Ricœur: "C'est la mission même de la pensée d'analyser le réel, pour en recréer ensuite des synthèses intuitives plus riches et plus concentrées; la pensée en ce sens achève l'être, la pensée est de l'être."²⁶ La pensée est donc accueil des choses qui nous entourent et notamment travail de la science pour dégager les lois de la nature. Mais elle ne se limite pas à cela. La pensée est également ouverture aux autres pensées, aux personnes qui nous entourent, puisque leur réalité diffère de la nôtre. Il s'agit alors de reconnaître que nous ne sommes qu'un esprit personnel parmi une pluralité et une diversité d'esprits, que toute pensée personnelle se nourrit et se développe au contact de la société des esprits. Le modèle privilégié pour illustrer cette forme d'ouverture est celui de l'amour, en tant qu'accueil par lequel la réalité d'autrui se révèle à nous.²⁷ Aimer signifie sortir de soi pour découvrir autrui, s'exposer à l'altérité d'autrui pour le connaître dans sa différence. Enfin, ajoute Ricœur, il existe peut-être encore un accueil plus élevé, une ouverture à l'altérité la plus pleine, qu'il décrit comme un "suprême amour" et une "ultime dépossSESSION", à savoir l'accueil de la grâce de Dieu.²⁸ Il s'agit de la troisième et dernière forme de transcendance, qui représente la Transcendance par excellence.

Mais comment faire droit à cette altérité entre les hommes, ainsi qu'à cette transcendance radicale de Dieu par rapport à la pensée humaine, dans le cadre d'une confrontation avec les philosophies réflexives de Lachelier et Lagneau? Cela ne peut s'effectuer qu'en remettant en question la thèse commune à ces deux auteurs selon laquelle la pensée est fondamentalement impersonnelle. En effet, si la pensée véritable se défait de toute attache subjective ou personnelle, quel sens ou quel intérêt y aurait-il à distinguer radicalement ma pensée de celle d'autrui? Cela serait parfaitement secondaire. De plus, si la pensée vraie est essentiellement impersonnelle et universelle, comment préserver l'écart entre la pensée humaine et la pensée divine? C'est pour préserver cet écart et cette altérité entre les esprits humains, ainsi qu'entre la pensée humaine et la pensée divine, que Ricœur soutient qu'il est impératif de retrouver la dimension personnelle de toute pensée par-delà l'opposition tranchée entre la pensée singulière et subjective, dont il faudrait se défaire, et la pensée universelle et impersonnelle, valorisée par Lachelier et Lagneau. Le mémoire se termine ainsi sur une importante prise de position personnaliste.²⁹ La thèse de Ricœur est que toute pensée possède à la fois un versant personnel et un versant impersonnel, une dimension subjective et une dimension objective. Or, il est impératif de préserver ces deux aspects. L'erreur de Lachelier et Lagneau serait précisément d'avoir tenté de faire de l'acte même

de penser quelque chose de totalement impersonnel. Or, demande Ricœur, quel sens y a-t-il à parler d'un acte absolument impersonnel? En réalité, il n'y en a aucun. Seule une personne peut être le foyer d'un tel acte de penser, puisque tout acte est toujours l'œuvre d'une personne. Bien sûr, note Ricœur, la connaissance que produit une personne n'est pas nécessairement relative à cette personne seule. La connaissance peut être universelle et impersonnelle, comme l'est par exemple le savoir accumulé sur les lois de la nature. De plus, faut-il ajouter, toute pensée s'appuie nécessairement sur des structures universelles, comme les catégories de l'entendement et les principes *a priori* de l'espace et du temps, qui sont bel et bien impersonnelles. Mais le jugement, qui fait usage de ces structures impersonnelles pour produire la connaissance, est nécessairement le fruit d'un acte personnel, il est inévitablement le fait d'un penseur qui, à un moment de l'histoire, assume la responsabilité qu'implique toute prétention à formuler un nouveau savoir. La pensée possède donc inévitablement une dimension personnelle (l'acte de penser) et une dimension impersonnelle (les structures universelles de la pensée et le savoir qui est produit). C'est pourquoi Ricœur peut affirmer: "Ce qui, dans la pensée, est impersonnel, c'est l'objet, le concept, – ce qui est personnel, c'est le sujet, le jugement."³⁰

La reconquête de cette dimension personnelle de la pensée humaine et de la vie de l'homme permettrait également, selon Ricœur, de mieux affronter le problème du mal sur lequel butent les philosophies de Lachelier et Lagneau. Aux yeux du jeune philosophe, le problème du mal n'est pas une question absolument insoluble. En fait, soutient Ricœur, ce problème "n'est totalement insoluble que dans un monisme radical, dans le panthéisme et dans l'impersonnalisme."³¹ Cette triple orientation des philosophies de Lachelier et Lagneau aurait pour effet de paralyser la pensée face à un tel problème. Mais en réintroduisant un écart entre l'homme et Dieu et en redécouvrant la dimension personnelle du choix, de l'agir et de la responsabilité, le problème du mal peut être repris à nouveaux frais. L'intention de Ricœur est alors d'expliquer la présence du mal en se référant à l'autonomie personnelle de l'homme agissant, qui dispose de l'initiative de faire le bien ou le mal: "le mal est le fait d'une personne et un produit de la liberté."³² Par conséquent, la faute serait tout simplement attribuable à la liberté humaine. Mais il s'agit évidemment d'une réponse partielle au problème du mal, puisqu'elle soulève aussitôt de nouvelles interrogations aussi difficiles que bien connues. On demandera, par exemple, pourquoi Dieu a-t-il fait l'homme de façon telle qu'il dispose de cette liberté de faire le mal. Mais surtout, cela ne confère aucun éclairage sur cette propension de l'homme à faire le mal. Sur ces questions, le mémoire reste muet. Il ouvre toutefois un horizon d'interrogation philosophique qu'exploreront les nombreux travaux de Ricœur sur le problème du mal, en commençant par sa théorie de l'homme faillible et sa réflexion sur la symbolique du mal, dans le cadre du second tome de la *Philosophie de la volonté* (1960). En ce sens, peut-être faut-il relire l'ouvrage de 1960 comme une réponse à une question ouverte par le mémoire.

Une chose est sûre, le jeune Ricœur s'oriente dès ce premier écrit sur une philosophie de la finitude, qui trouvera un prolongement naturel dans la pensée herméneutique. Bien que la tâche d'un détour interprétatif par les symboles et les objectivations qui témoignent de notre désir d'être et de notre effort pour exister ne soit pas encore formulée à cette époque, force est d'admettre que le mémoire prépare déjà un type de pensée susceptible d'accueillir aisément une "greffe" herméneutique. Le mémoire repose, en effet, sur l'affirmation très nette de notre finitude essentielle et du besoin complémentaire de sortir de soi pour s'exposer à des réalités et du sens qui transcendent notre pure sphère d'immanence. Cette reconnaissance, herméneutique avant

l'heure, de notre finitude indépassable et de la nécessité d'une ouverture à ce qui nous excède se voit énoncée dès l'Avant-propos du mémoire, lorsque Ricœur écrit:

S'il est impossible de recevoir la pensée d'autrui, sans qu'elle rencontre dans la conscience des directions latentes, et suscite des réactions spécifiquement personnelles, en revanche il n'est pas vrai que l'on puisse se découvrir soi-même sans découvrir autrui. On ne descend en soi qu'en sortant de soi. On ne se trouve qu'en se perdant. On n'accède au Même que par l'Autre. Toute immanence enveloppe quelque transcendance.³³

Ce passage pose déjà que la compréhension de soi passe par la rencontre de l'autre, en d'autres termes que le soi ne peut espérer se saisir lui-même qu'en courant d'abord le risque de se perdre dans ce qui transcende l'immanence à soi. Ainsi trouve-t-on dans ces quelques lignes, non seulement ce qui incitera par la suite Ricœur à emprunter la voie d'une philosophie herméneutique, mais peut-être aussi, la conviction profonde qui aura guidé l'ensemble de son parcours.

Conclusion

Plus qu'un simple texte de jeunesse, ou qu'un exercice purement académique, le mémoire sur Lachelier et Lagneau nous donne donc un éclairage précieux sur les débuts du parcours philosophique qui a été celui de Ricœur, car on y retrouve déjà une véritable réflexion critique qui trace les premières orientations de cette pensée. Ce premier écrit s'inscrit dans la tradition de la philosophie réflexive française, avant que Ricœur n'entreprenne d'articuler cette approche à la phénoménologie et à l'herméneutique. Il témoigne de l'intérêt du jeune Ricœur pour une philosophie visant une meilleure compréhension de la pensée humaine, par l'intermédiaire d'un mouvement réflexif. Toutefois, l'explication avec Lachelier et Lagneau n'aura sans doute pas été aussi décisive pour la philosophie de Ricœur que la lecture assidue de l'œuvre de Jean Nabert. Nous avons vu que cet intérêt pour l'approche réflexive s'accompagnait également d'une critique de l'idéalisme absolu défendu par Lachelier et Lagneau. Selon Ricœur, l'idéalisme absolu n'est tout simplement pas à la hauteur des prétentions qui sont les siennes, il se heurte inévitablement à une part d'incompréhensible, notamment concernant le problème du mal qui deviendra un thème récurrent de la philosophie ricœurienne. La critique de l'idéalisme absolu de Lachelier et Lagneau donne lieu à des prises de position réalistes et personalistes visant à préserver l'idée d'une certaine transcendance, à défendre la nécessité d'une ouverture de la pensée et d'un accueil de l'altérité des choses, des personnes et de Dieu. Ainsi, soutient le jeune Ricœur, la philosophie n'est pas seulement réflexion, mais accueil de l'altérité. Autrement dit, la méthode d'immanence ne suffit pas. Penser exige nécessairement de s'exposer à une certaine extériorité ou à une certaine transcendance. L'articulation plus tardive de l'approche réflexive à une phénoménologie herméneutique permettra de donner corps à cette nécessité pour la pensée de sortir de soi pour ensuite se comprendre soi-même, de se perdre pour mieux se retrouver.

- ¹ Cf. François Dosse, *Paul Ricœur: Les sens d'une vie (1913-2005)* (Paris: La Découverte, 2e éd., 2008), 21 et 35-36.
- ² Le titre du mémoire indiqué par Ricœur dans *Réflexion faite* et repris par François Dosse dans sa biographie, soit *Le problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, ne correspond pas exactement au titre inscrit sur le document d'archive conservé aux Archives du Fonds Ricœur que nous prenons ici comme référence. Cf. Ricœur, *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle* (Paris: Éditions Esprit, 1995), 15; Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, 21 et 35.
- ³ Paul Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau, Mémoire de D.E.S.*, (Document d'archives: Archives du Fonds Ricœur, 1933-1934), 6.
- ⁴ Texte de Lagneau cité par Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 17-18.
- ⁵ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 15.
- ⁶ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 25 bis.
- ⁷ Texte de Lachelier cité par Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 58.
- ⁸ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 59.
- ⁹ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 108.
- ¹⁰ Texte de Lagneau cité par Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 118.
- ¹¹ Cf. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 128-132. Sur la question des preuves de l'existence de Dieu chez Lagneau, voir également la lecture proposée par Ricœur, 60 ans plus tard, dans son article pour la commémoration du centenaire de la mort de Jules Lagneau: "Le jugement et la méthode réflexive selon Jules Lagneau", *Bulletin de la Société française de Philosophie* 88 (1994): 126-130.
- ¹² Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 128-129.
- ¹³ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 130.
- ¹⁴ Cf. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 139.
- ¹⁵ Cf. Paul Ricœur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986), 29. Voir aussi: Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 15; *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004), 137-139. Pour une étude des rapports de Ricœur à la philosophie réflexive, voir: Pierre Colin, "Herméneutique et philosophie réflexive," in *Paul Ricœur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*, eds. Jean Greisch et Richard Kearney (Paris: Cerf, 1991), 15-35.
- ¹⁶ Ricœur ne fait qu'une brève référence à la théorie de l'intentionnalité, pour éclairer ce que signifie penser, sans en tirer encore toutes les conséquences sur l'approche réflexive. On peut y lire: "Penser est un verbe actif, c'est-à-dire un acte tourné vers quelque chose, un acte qui attend un complément. Connaître implique une intentionnalité, l'attente d'un objet, comme l'a bien montré l'école

phénoménologique allemande" (Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 151).

- ¹⁷ Ricœur, "Entretien avec Paul Ricœur: Questions de J.-M. Le Lannou," *Revue des sciences théologiques et philosophiques* 74 (1990), 88.
- ¹⁸ Ricœur, "Entretien avec Paul Ricœur," 88. Sur cette articulation de la pensée réflexive avec la phénoménologie, puis avec l'herméneutique, voir Ricœur, *Du texte à l'action*, 29-39.
- ¹⁹ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 109.
- ²⁰ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 110.
- ²¹ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 192.
- ²² Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 205.
- ²³ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 197-201.
- ²⁴ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 200.
- ²⁵ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 197-201.
- ²⁶ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 199.
- ²⁷ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 200.
- ²⁸ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 200-1.
- ²⁹ Cf. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 208-210.
- ³⁰ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 208.
- ³¹ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 212.
- ³² Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 212.
- ³³ Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 3.