

## PERSONNE, TEMPORALITÉ ET LIBERTÉ

L'examen des notions de *temporalité et de liberté* chez Ricœur nous renvoie à la considération de sa dette envers Merleau-Ponty, explicitement évoquée par le philosophe lors d'une conférence faite au Portugal<sup>1</sup>, dans laquelle il retraçait les moments importants de sa trajectoire intellectuelle.

Il faut aussi prendre en compte la dette des deux penseurs envers la théorie du temps de Saint Augustin, également explicitement mentionnée par eux<sup>2</sup>.

Notre étude montrera comment Merleau-Ponty et Ricœur reprennent la méditation augustinienne et, à partir d'elle, construisent, chacun à sa manière, une réflexion stimulante et innovatrice sur les relations entre *temporalité et liberté*.

Pour comprendre la référence de Merleau-Ponty à Saint Augustin, il nous faut d'abord expliquer comment se constitue la dimension ontologique de la temporalité, chez le penseur français.

La temporalité est considérée à partir de sa relation avec un sujet fini. En tant que fini, le sujet est temporel et cette temporalité est une des dimensions de son être. Pour l'homme, le temps est un écoulement, et notre auteur rappelle la métaphore héraclitienne du temps qui coule comme un fleuve. À la différence de la conception du temps considéré en tant que succession d'événements, relié au monde extérieur dans lequel ceux-ci se produisent, Merleau-Ponty montre que le flux des événements n'existe que pour un observateur et que «si je considère ce monde lui-même, il n'y a qu'un seul être indivisible et qui ne change pas»<sup>3</sup>. Ainsi, la propre idée de temps «suppose une vue sur le temps»<sup>4</sup>, ce qui amène le philosophe à affirmer que le temps

1. P. RICŒUR, Leçon d'ouverture, in A. MELO, e P. PONCE DE LEÃO (eds.), *Paul Ricœur, uma homenagem*, Lisbonne, ISPA, 2002, pp. 148 et suiv. Cf. également une autre mention à M.-Ponty dans le même texte, pp. 142 et suiv.

2. M. PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 473 et suiv.; P. RICŒUR, *Temps et Récit*, Vol. I et II, Paris, Seuil, 1983-1984.

3. M. PONTY, *op. cit.*, p. 472.

4. ID., *ibid.*



«n'est donc pas un processus réel, une succession effective que je borne à enregistrer. Il naît de *mon* rapport avec les choses»<sup>5</sup>.

Pour notre auteur, dans le monde objectif le temps n'existe pas, il n'y a qu'un maintenant permanent. C'est ainsi qu'il déclare: «ce qui est passé ou futur pour moi est présent dans le monde»<sup>6</sup>. Et encore: «Si l'on détache le monde objectif des perspectives finies qui ouvrent sur lui et que l'on pose en soi, on ne peut y trouver de toutes parts que des 'maintenant'. D'avantage, ces maintenant, n'étant présents à personne, n'ont aucun caractère temporel et ne sauraient se succéder»<sup>7</sup>.

C'est-à-dire que la notion d'événement n'existe pas dans le monde objectif; l'idée de succession d'événements n'existe que pour une conscience qui en est le témoin.

La temporalité est, ainsi, constituée *dans* et *par* la conscience, et constamment reconstruite, en tant que passage d'instant ponctuels à d'autres. Nous vivons dans l'instant ponctuel, dans le présent. Quand la mémoire se réfère au passé, ce n'est pas le passé en tant que tel qui est récupéré, mais il se produit une reconnaissance, dans le présent, d'une perception conservée. Elle existe en tant que signification, et dans la mesure où notre cerveau «garde les traces du processus corporel qui a accompagné l'une de mes perceptions et si l'influx nerveux passe de nouveau par ces chemins déjà frayés, ma perception reapparaîtra, j'aurai une nouvelle perception, affaiblie et irréaliste (...) qui ne pourra m'indiquer un événement passé (...)»<sup>8</sup>.

Ainsi, l'introspection renvoie toujours à une reconnaissance; et la projection du futur, liée à cet exercice de rétrospection, renvoie à la considération du passé, projetant dans le futur une «analogie» avec ce qui s'est déjà passé, que le philosophe appelle «rétrospection anticipée».

L'idée d'un «présent élargi», considérée comme expérience fondamentale du sujet qui, à travers la *mémoire* et le *projet*, élargit la conscience pour qu'elle saisisse les événements est, selon nous, une reprise créatrice de la théorie du temps augustinienne. C'est ce présent amplifié que notre philosophe appelle «champ de présence», ouverture qui pousse la conscience à transcender la prison de l'instant immédiat.

Le passé et le futur n'existent pas en eux-mêmes; ils n'apparaissent que pour une conscience contemplatrice qui, en introduisant une perspective dans la plénitude de l'être du monde, rompt cette même plénitude. Ce n'est pas le sujet qui unifie les temps dans un temps unique. Chaque temps est ou-

5. IDEM, *ibid.*, p. 473.

6. ID., *ibid.*

7. ID., *ibid.*

8. IDEM, *ibid.*, p. 474.

vert et communique avec les autres temps, car le sujet est temps. Invoquant Kant, Merleau-Ponty dit: «(...) je suis moi-même le temps, un temps qui “demeure”, et ne “s’écoule” ni ne “change” (...)»<sup>9</sup>. Et invoquant Héraclite, au cours d’une relecture admirablement nouvelle de la métaphore du fleuve, il affirme que le temps est comme un fleuve, non par le fait que celui-ci s’écoule, mais parce que l’eau forme une totalité, «en tant qu’elle ne fait qu’un avec elle-même»<sup>10</sup>.

Le sujet n’est pas dans le temps, mais il est le temps, dans la mesure où celui-ci consiste en la cohésion de sa vie<sup>11</sup>. D’un autre côté, la conscience contemplatrice, qui constate les événements, n’est pas intra-temporelle; elle «est “sans temps” (zeitlose)»<sup>12</sup>, faisant apparaître les dimensions du temps de façon inséparable, en tant que force qui les maintient unies.

Autre point intéressant, la relation éternité-temps qui apparaît dans la suite du texte, reformulée de manière originale, comme relation entre permanence et impermanence, suggère de nouveau une inspiration puisée dans la théorie du temps augustinienne.

Merleau-Ponty justifie le privilège du présent par rapport aux autres temps, en disant que c’est dans le présent que «l’être et la conscience coïncident»<sup>13</sup>. Le présent permanent du monde, le «temps du rêve» dans lequel s’enracine la temporalité humaine, rappelle le «champ de présence» où le passé et le futur exposent l’homme situé dans l’instant.

En synthèse, nous remarquons, chez Merleau-Ponty, deux points de sa méditation sur la temporalité, qui évoquent, il nous semble, la théorie du temps de Saint Augustin: le thème du privilège du présent, en tant qu’expérience essentielle du temps; et la relation permanence/impermanence, qui suggère la relation éternité/temps.

Dans la suite du chapitre, l’auteur mène une intéressante discussion sur l’*identité* humaine à partir de l’expérience de la temporalité. Nous reviendrons sur ce point plus tard, en montrant que chez Ricœur également, la relation identité/temporalité est essentielle. Une fois encore, un thème commun à Merleau-Ponty et à Ricœur émerge, considéré, cependant, par ces auteurs, de façons diverses. Pour l’instant, nous nous limiterons à exposer comment la notion d’identité apparaît liée à l’expérience de la temporalité, à la lumière de la réflexion de Merleau-Ponty.

Selon ce dernier, la temporalité illumine la subjectivité, dans la mesure

9. IDEM, *ibid.*, p. 483.

10. IDEM, *ibid.*, p. 484.

11. IDEM, *ibid.*, p. 485.

12. IDEM, *ibid.*

13. IDEM, *ibid.*, p. 486.

où le temps est vivant, manifestation du sujet, «temps qui se sait»<sup>14</sup>. Il montre ainsi la subjectivité non plus comme identité immobile, mais comme unité d'une multiplicité, qui met en jeu les questions du même et de l'autre, de l'identité et de la distinction, des relations entre conscience et nature, intérieur et extérieur.

Définissant le sujet comme être-dans-le-monde, le penseur affirme que «le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que le projet du monde (...) inséparable du monde (...) qu'il projette lui-même.

Nous découvrons le monde comme berceau des significations, sens de tous les sens, et sol de toutes pensées (...) unité primordiale de toutes nos expériences à l'horizon de notre vie (...) patrie de toute rationalité»<sup>15</sup>.

C'est par la corporéité que l'homme se situe dans le monde, s'inscrit dans la réalité sur un plan pré-réflexif qui est, cependant, la condition de toute réflexion.

Point de rencontre entre la permanence de l'être et la conscience réfléchie, le corps est la base de l'existence acquise et fixe, sur laquelle repose notre existence ouverte et personnelle. Il est «la dialectique de l'acquis et de l'avenir [qui] est constitutive du temps»<sup>16</sup>.

C'est grâce à la «temporalité qui peut y avoir [pour l'homme] sans contradiction ipséité, sens et raison»<sup>17</sup>.

Nous pourrions alors observer: si le temps en tant que succession d'événements n'existe qu'à partir d'un observateur, et si la conscience est temps, alors le temps n'est pas réel, mais il est un composant de la conscience.

La question qui surgit est celle-ci: comment expliquer le fait qu'il existe *des changements*, tels que la naissance et la mort, la présence et la non-présence d'individus dans le monde? Si dans le monde objectif le temps n'existe pas, pourrions-nous supposer que tous les événements – ou, pour reprendre la métaphore du fleuve: tous les paysages, successivement présentés au navigateur – existent *simultanément*, dans la totalité du monde objectif?

Dans ce cas, la permanence du monde évoquerait, dans sa totalité, quelque chose d'analogue à l'éternité immuable d'Augustin, dans la mesure où celle-ci contient en elle actuellement toutes les possibilités: la naissance et la mort, le surgir et le disparaître. Selon Merleau-Ponty, le monde objectif serait ainsi permanent: il se manifesterait par contraste avec l'existence finie et mortelle du sujet individuel conscient, qui constate le survenir des événements

14. IDEM, *ibid.*, p. 488.

15. IDEM, *ibid.*, p. 493.

16. IDEM, *ibid.*, p. 495.

17. IDEM, *ibid.*, p. 489.

à partir de son point fixe d'observation. Rien, effectivement, ne se passerait; tout serait toujours présent; pour la conscience seule le monde existerait comme succession d'événements.

Chez Saint Augustin, l'éternité existe en tant qu'éternel présent, mais elle transcende le monde et l'homme; chez Merleau-Ponty, la permanence du monde est l'être en tant que totalité et présence, mais n'est point transcendante. Ce qui n'est pas sans rappeler Parménide, en même temps qu'Héraclite: la permanence du monde, de l'être comme totalité, et le devenir, l'impermanence, l'être comme pur écoulement, dans le temps de la conscience.

Le temps objectif, pour Merleau-Ponty, c'est le présent du monde, de la totalité de l'être; et le temps mortel, c'est le temps de la conscience, pour laquelle existent passé, présent et futur. Au cours de la *mimésis* du temps du monde, la conscience revit le *passé* dans la reconnaissance présente, et anticipe le *futur* dans la présente «récognition prospective». Pour le philosophe, comme pour Saint Augustin, l'unique temps *réel* est le *présent*; Merleau-Ponty s'écarte cependant de la conception du philosophe chrétien, dans une relecture originale de la signification du texte augustinien.

Le bref chapitre de la *Phénoménologie de la Perception* est dense, et possède de nombreuses autres implications importantes. Nous avons laissé de côté, par exemple, l'examen des sources de la pensée du philosophe français, telles que Leibniz, Husserl et Heidegger; son questionnement de Bergson; les implications de la notion du temps, considérée non seulement par rapport à la conscience individuelle, mais dans sa relation avec les temporalités des autres consciences, des autres hommes; c'est-à-dire, l'horizon social de la temporalité.

Mettant en évidence le caractère innovateur des études consacrées à la temporalité, dans la *Phénoménologie de la Perception*, par rapport aux théories sur la conscience intime du temps, chez Husserl, et par rapport à la temporalisation de la conscience chez Heidegger, Ricœur souligne que, pour Merleau-Ponty, «il n'y a pas de temps dans les choses (...) et la description de la temporalité [est présentée] comme un réseau d'intentionnalités, marqué par les échanges entre prétensions, rétentions et champ de présence»<sup>18</sup>, s'inspirant nettement en ceci de Husserl. Il y a aussi, chez Merleau-Ponty, un recours à la notion heideggerienne de la *temporalisation*, comprise comme temporalité qui «se temporalise comme un avenir-qui-va-au-passé-venant-du-présent» et à la notion de temporalité comme «cohésion d'une vie», donnée par l'ec-stase du temps<sup>19</sup>.

18. P. RICŒUR, Merleau-Ponty: par-delà Husserl et Heidegger, in *Lectures II*, Paris, Seuil, 1992, p. 167.

19. IDEM, *ibid.*, p. 168 et suiv. Citation de Heidegger chez M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception* (désormais *P. P.*), Paris, Gallimard, 1945, pp. 482 et 483.

Ce que Merleau-Ponty montre, dans son étude sur la temporalité, c'est le lien de parenté profonde «entre le subjectivisme de Husserl (...) et l'analytique heideggerienne de l'être-là», à travers l'affirmation que le temps n'est pas essentiellement le «temps effectif ou qui s'écoule, mais encore temps qui se sait, car l'explosion ou la déhiescence du présent vers un avenir est l'archétype du *rapport de soi à soi* et dessine une intériorité ou une ipséité»<sup>20</sup>.

La phénoménologie du temps chez Merleau-Ponty dépasse les contributions de Husserl et de Heidegger dans deux sens, selon Ricœur. D'abord, lorsqu'il *interprète* le phénomène de l'intentionnalité, pour dévoiler son enracinement dans la propre structure de l'être dans le monde; ensuite, lorsqu'il *montre* «que l'herméneutique de *l'être-là* appartient encore à l'époque *phénoménologique* de l'ontologie»<sup>21</sup>. C'est en révélant une convergence profonde entre Husserl et Heidegger que Merleau-Ponty les dépasse, en instaurant sa propre perspective originale.

Le point de vue de Ricœur sur l'œuvre augustinienne est différente de celle de Merleau-Ponty. Mais la puissante réflexion des *Confessions* lui a également suggéré un point de départ pour ses écrits.

L'approche ricœurienne de la théorie augustinienne, dans *Temps et Récit*<sup>22</sup> est centrée sur le livre XI des *Confessions*. Il prend comme point de départ de sa méditation la question augustinienne: «*qu'est-ce en effet que le temps?*»; les apories de l'expérience du temps; la relation et la lutte entre le temps et l'éternité; la valorisation du *présent* comme temps réel par excellence.

La spéculation ricœurienne sur le temps conduit à des apories, auxquelles le philosophe répond en introduisant la notion d'activité narrative. La relation entre temporalité et récit est essentielle, dans l'œuvre du philosophe.

Notre auteur commence par énumérer les apories du temps chez Saint Augustin: celle de l'être et du non-être du temps, celle de la mesure du temps, celle de l'*intentio* et de la *distentio animi*.

L'œuvre d'Augustin montre le contraste entre le temps et l'éternité, la discordance fondamentale entre le fini et l'infini. La caractéristique de l'œuvre du maître médiéval est la lamentation sur la finitude, ce que Ricœur appela la «tristesse du fini», mélancolie de l'être mortel qui aspire à une plénitude jamais atteinte.

Voyons les apories et ses implications, pour considérer ensuite l'appropriation ricœurienne des contributions de Saint Augustin.

La première aporie vient de l'impasse entre l'être et le non-être du temps,

20. M. MERLEAU-PONTY, *P. P.*, p. 489, *apud* P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 172.

21. P. RICŒUR, *op. cit.*

22. P. RICŒUR, *Temps et Récit I*, Paris, Seuil, 1983, pp. 19-53.

exprimée immédiatement par la difficulté de mesurer le temps. S'opposant aux stoïques, qui disaient que le temps n'a pas d'être, puisque le passé n'est plus, le futur n'est pas encore, et le présent ne reste pas, Augustin part de la constatation que nous parlons du temps, dans le langage courant, de façon positive, et que notre langage sous-entend la réalité du temps. Mais en considérant la question stoïque, Augustin privilégie le présent, le moment où l'on mesure le temps, en le percevant. Et il affirme que «ce qui nous mesure, c'est bien le futur compris (...) comme attente, et le passé compris comme mémoire», *prédisant* les événements que nous anticipons et *narrant* ce que nous considérons comme vrai. Il y a donc un futur et un passé, n'existant, cependant, que dans le présent. Passé et futur, en tant que tels, ne sont pas êtres, réalités; ils existent plutôt comme *qualités*, dans le présent où nous les narrons ou les prédisons. C'est la considération de la possibilité d'un présent amplifié qui résout l'aporie de l'être du temps, étant donné que les choses passées existent *encore* dans la mémoire et les choses futures sont dites *préablement*, dans le présent. Le triple présent considéré par Augustin solutionne la première aporie, relative à la réalité du temps.

Et Ricœur annonçait déjà brièvement, quand il parlait de cette aporie, comment la solution augustinienne serait reprise par lui: c'est par la *narration*, dans le *langage*, que le temps humain assume une signification, transcendant le simple survenir.

La seconde aporie concerne la *mesure* du temps.

C'est dans la dialectique du triple présent, dans laquelle l'image du temps qui passe est associée à un transiter, à une presque-spatialité, que surgit la question de la mesure du temps. Celle-ci résulte de la relation entre le temps et l'espace, de manière que, dit Ricœur, répétant Augustin, «la mesure du temps se fait "dans un certain espace" (in aliquo spatio) (...)»<sup>23</sup>.

L'aporie consiste dans le fait que le temps ne s'identifie pas avec l'espace, qu'il n'a pas d'espace et qu'il est mesuré, cependant, par l'espace.

Les arguments cosmologiques, qui traitent de dépasser cette aporie doivent être éliminés, selon Augustin. Ces arguments font découler le temps du mouvement des astres; mais comme ceux-ci sont des *corps*, le temps pourrait être mesuré par le mouvement de n'importe quel corps, ne l'étant pas nécessairement et de façon privilégiée par le mouvement des astres. Plus encore: si la lumière des astres disparaissait, il faudrait mesurer le temps par quelque chose qui diffère de son mouvement. De plus, le mouvement des astres, en lui-même, ne constitue pas le temps, il ne sert qu'à le mesurer.

De cette façon, si la référence du temps n'est pas cosmologique, il faut

---

23. IDEM, *ibid.*, p. 30.

chercher une autre source pour le considérer. Constatant que le temps est une distension, Augustin rattache l'extension du temps à une distension de l'âme. Le triple présent est distension et la distension est celle du triple présent. C'est dans l'esprit que nous mesurons le temps, à travers l'impression que les choses qui passent provoque en nous. C'est l'impression qui est mesurée, c'est l'activité de l'esprit, distendu en deux directions opposées: celle du passé, par la mémoire; celle du futur, par l'attente, au moyen du point focal de l'attention, le présent.

La conception augustinienne a une répercussion dans les œuvres de Husserl, Heidegger et *Merleau-Ponty*, dit Ricœur<sup>24</sup>.

La dette envers la théorie augustinienne est reconnue par notre philosophe. Il dit: «La trouvaille inestimable de Saint Augustin, en réduisant l'extension du temps à la distension de l'âme, est d'avoir lié cette distension à la faille qui ne cesse de s'insinuer au cœur du triple présent: entre le passé et le futur, le présent du passé et le présent du présent. Ainsi voit-il la *discordance* naître et renaître de la *concordance* même des visées de l'attente, de l'attention et de la mémoire.

C'est à cette énigme de la spéculation sur le temps qui répond l'acte poétique de mise en intrigue<sup>25</sup>.

En se référant au cantique récité de mémoire, Augustin le présente comme le paradigme de la tessiture des actions dans la vie individuelle et dans la vie de l'humanité, au long des siècles.

En s'appuyant sur la contribution augustinienne, Ricœur approfondit cette idée, à travers l'examen de la *narrativité*, tout au long de *Temps et Récit*. La récupération de la signification du temps individuel, la constitution même du sujet individuel par la narration, qui enchaîne dans une totalité significative l'histoire d'une vie, en articulant les actions comme si elles constituaient un texte<sup>26</sup>, est d'abord exposée dans l'analyse épistémologique de la connaissance historique, dans *Temps et Récit I*; puis dans la considération ontologique et éthique de la temporalité, dans *Temps et Récit II* e III.

Un autre aspect important de l'œuvre d'Augustin, reconsidéré par Ricœur, est l'examen du contraste entre le temps mortel et l'éternité. En se reportant au livre XI des *Confessions*, chapitres 14, 17-28, 37, Ricœur montre que la notion d'éternité a, dans l'œuvre d'Augustin, la fonction d'une idée-limite, qui intensifie au maximum la distension du temps sur le plan existentiel, et amène l'homme à chercher l'éternité.

Le contenu central de l'idée d'éternité, c'est la *permanence*, par opposi-

24. IDEM, *ibid.*, p. 34. C'est nous qui soulignons.

25. IDEM, *ibid.*, p. 41.

26. IDEM, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, *passim*.

tion à l'*impermanence* de l'être humain, sujet à la naissance et à la mort. Cette permanence consiste en un présent éternel, plein, opposé à la distension de l'âme qui se divise en passé, présent et futur et n'est jamais entièrement présente dans aucune de ces temporalités.

Éternité – ses caractéristiques sont: la supériorité, l'excellence, la grandeur, la simultanéité. Par contre, le temps mortel, apparaît lié à la tristesse du fini, à l'errance et à la dispersion dans la pluralité, à la décadence.

Dans l'œuvre de Saint Augustin, temps et éternité apparaissent intrinsèquement liés, en tant que pôles opposés. La temporalité est agonie, maladie, vulnérabilité et mort, fragilité, souffrance. Son contraire, l'éternité, est plénitude vivante, lumière, existence inépuisable.

L'abîme entre éternité et temps est franchi au moyen d'«une hiérarchie de niveaux de temporalisation, selon que cette expérience [temporelle] s'éloigne ou se rapproche de son pôle d'éternité»<sup>27</sup>.

L'errance peut être transmuée en pèlerinage et en retour vers Dieu, dans la mesure où l'homme se met à l'écoute du maître intérieur, qui suggère la meilleure action et permet de se rapprocher de l'éternité, à travers le temps.

C'est donc le sens éthique du faire, de l'exister, qui mène l'homme du temps vers l'éternité, de la dérélition à la plénitude, chez Augustin.

Le thème de la «tristesse du fini», de la confrontation entre temps et éternité est présent chez Ricœur, ainsi que la valorisation du faire, de l'action, en tant qu'instrument de la vie éthique, dans la recherche du sens de l'existence. Mais la voie par laquelle notre philosophe reprend, de façon originale, la méditation augustinienne sur le temps, est celle qui conduit à rechercher, dans la *Poétique* d'Aristote, la notion de *mythos*, comprise comme tessiture d'intrigue. Ricœur utilise ce concept en le reliant à l'imitation créatrice de l'expérience temporelle. *Mythos* et *mimésis* apparaissent aussi bien dans le récit de fiction que dans le récit historique. Ils sont la base de l'expérience de la temporalité, faisant de tout récit sur le temps l'interprétation d'une action qui établit le lien entre vie humaine et éternité, et solutionnant les paradoxes de la temporalité.

Le but de l'investigation de Ricœur, c'est de «penser ensemble la *distentio animi* d'Augustin et le *mythos* tragique d'Aristote (...) [montrant que la] dialectique interne à la composition poétique fait du *mythos* tragique la figure inversée du paradoxe augustinien»<sup>28</sup>.

L'histoire (*Temps et Récit I*) et l'art (*Temps et Récit II*) sont, pour l'homme, deux moyens d'obtenir, par la tessiture interprétative de l'expérience et de

27. IDEM, *ibid.*, p. 51.

28. IDEM, *ibid.*, p. 65.

l'action, la récupération du temps mortel, immortalisant la vie précaire dans le texte historique ou dans le roman, dans l'œuvre poétique.

Il s'agit de démontrer «*que le temps devient temps humain dans la mesure ou il articule sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plnière quand il devient une condition de l'existence temporelle*»<sup>29</sup>.

Dans le troisième volume de *Temps et Récit* Ricœur introduit un concept important, celui d' *identité narrative*, redéfinissant la personne humaine à partir du langage, à partir de sa capacité d'articuler l'agir, ordonnant le devenir et l'agir dans une totalité significative<sup>30</sup>. Dans une œuvre ultérieure, *Du texte à l'action*<sup>31</sup>, consacrée essentiellement à l'étude de la dimension éthique de l'action humaine, le philosophe montre que non seulement les textes peuvent être objet d'interprétation, mais que «l'action sensée [peut-être] considérée comme un texte»<sup>32</sup>. L'interprétation de l'action fournit la possibilité de dépassement de la vie immédiate, dépassement du temps mortel, vers une vie qui, par l'action, s'inscrit dans le monde; ainsi, la tessiture de l'agir devient histoire, art, éthique, politique.

Revenant à *Temps et Récit*: le premier volume est dédié à l'épistémologie de l'histoire, à la relation entre *expliquer* et *comprendre*, relation qui organise les événements. Le second volume a pour point culminant l'analyse du lieu du récit de la fiction, en tant qu'instrument de dépassement de la mort, par l'œuvre créatrice.

En analysant trois œuvres: *Mrs. Dalloway* de Virginia Woolf, *La Montagne Magique* de Thomas Mann, *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust, Ricœur met en lumière les caractéristiques de l'expérience temporelle fictive qui, provoquant «la confrontation entre le monde du texte et le monde de vie du lecteur [fait] basculer la problématique de la configuration narrative dans celle de la réfiguration du temps par le récit»<sup>33</sup>. Refigurer le temps consiste à lui donner une nouvelle signification, qui aide l'homme à «penser ensemble l'éternité et la mort».

La raison du choix de ces romans, Ricœur nous la donne lui-même: ils «sont (...) des *fables sur le temps* (...) [qui explorent] à sa façon des modalités inédites de concordance discordante (...)»<sup>34</sup>. À travers les *variations imaginatives* de l'expérience quotidienne qu'elles présentent, ces œuvres offrent au lecteur la possibilité «de refigurer la temporalité ordinaire». Elles «ont en commun d'explorer, aux confins de l'expérience fondamentale de la concor-

29. IDEM, *ibid.*, p. 85.

30. IDEM, *ibid.*, vol. III, *passim*.

31. IDEM, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

32. IDEM, *ibid.*, p. 183 et suiv.

33. IDEM, *Temps et Récit II*, p. 150.

34. IDEM, *ibid.*, p. 151.

dance discordante, la relation du temps à l'éternité, qui, déjà en Augustin, offrait une grande variété d'aspects"<sup>35</sup>.

Chaque œuvre nous montre de façon différente la relation temps/éternité et le lien du temps avec la mort<sup>36</sup>.

Nous ne nous attarderons pas à examiner comment ce lien se produit dans chacun des romans étudiés par Ricœur. Nous mettrons simplement en relief, dans ces œuvres, les thèmes de la «tristesse du fini», de la recherche de dépassement de la mort et de la construction du sens de la temporalité. Le philosophe déclare: «C'est donc par rapport à cette faille insurmontable, creusée entre le temps monumental du monde et le temps mortel de l'âme, que se distribuent et s'ordonnent les expériences temporelles de chacun des (...) personnages et leur façon de négocier le rapport entre les deux bords de la faille»<sup>37</sup>.

Le contraste entre temps psychologique, et temps chronologique, le temps de la confrontation avec la mort et le désir d'immortalité, apparaît également en tant que confrontation entre deux mondes, rappelant l'opposition augustinienne entre la Cité de Dieu et la Cité des Hommes. C'est le temps de l'apprentissage de la mort, accentuée par la rupture entre le temps narré, l'expérience projetée par la fiction, et l'expérience quotidienne du temps comme déréliction et perte.

L'œuvre d'art est révélation du sens du temps, par sa relation avec l'extra-temporel. Le philosophe écrit: «Tout se passe comme si la fiction, en créant des mondes imaginaires, ouvrait à la manifestation du temps une carrière illimitée»<sup>38</sup>.

La transcendance du temps, dans *Temps et Récit*, c'est la transcendance de la perspective du sujet individuel, quand il se situe dans la perspective de l'éternité. Par la narrativité, rassemblant les événements selon un *mythos*, une tessiture, le sujet appréhende une totalité, qui imite la totalité de l'être.

En récupérant, par le récit, le vécu profond des «maintenant», l'œuvre d'art et l'histoire rassemblent la totalité de vies individuelles dans le grand panneau d'une époque et insèrent cette époque dans la totalité de l'être, dans la mesure où elles la transforment en emblème paradigmatique de la lutte entre le temps mortel et l'éternité.

Lorsqu'il parle d'*identité narrative*, Ricœur parle de la transcendance du temps, et non point seulement de l'intelligibilité des événements. Il parle de l'unique éternité dont le sujet humain est capable, lorsqu'il se situe, en ras-

35. IDEM, *ibid.*, p. 152.

36. IDEM, *ibid.*

37. IDEM, *ibid.*, p. 164.

38. IDEM, *ibid.*, p. 233.

semblant les «maintenants», dans une perspective analogue à l'éternité immuable qui totalise toutes les possibilités dans le *présent* englobant de la plénitude de l'être.

C'est pourquoi sa «réflexion philosophique sur la narrativité et le temps [est un essai de] aider à penser ensemble l'éternité et la mort»<sup>39</sup>.

La méditation sur l'action, chez Merleau-Ponty et Ricœur, entraîne une réflexion sur la *liberté*.

Nous verrons d'abord comment se présente la question de la *liberté* dans la *Phénoménologie de la Perception*, pour la considérer ensuite chez Ricœur.

Dans la *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty envisage, initialement, la possibilité de la liberté, en considérant la liberté de la conscience par rapport à elle-même. Sur ce point, l'affirmation de la liberté s'appuie sur la distinction entre *sujet* et *chose*. Le philosophe écrit: «Pour que quelque chose du dehors pût me déterminer (...) il faudrait que je fusse une chose»<sup>40</sup>. Ainsi, la liberté ne peut avoir d'alternances ni d'atténuations: l'être humain ne peut être tantôt libre, tantôt déterminé. D'un autre côté, la liberté d'une action n'en constitue pas toute la liberté: «il faut (...) que chaque instant ne soit pas un monde fermé, qu'un instant puisse engager les suivants (...)»<sup>41</sup>, qu'il y ait une continuité dans le temps des cycles de conduite.

C'est ainsi que le philosophe déclare: «Il n'y a de choix libre que si la liberté se met en jeu dans sa décision et pose la situation qu'elle choisit comme situation de liberté (...). La notion même de liberté exige que notre décision s'enfonce dans l'avenir, que quelque chose ait été faite par elle, que l'instant suivant bénéficie du précédent (...)»<sup>42</sup>.

La liberté se trouve, cependant, limitée par la corporéité, référence continue et irrécusable de son être. Le corps est condition de la conscience du monde et de la conscience de la liberté, car le «moi» est un sujet vivant dans un cosmos, de sorte que la conscience de l'intériorité libre soit connectée à la conscience d'une extériorité. Le corps exprime l'attitude libre du sujet par rapport au monde, son mode propre, personnel, d'être dans le monde. La liberté apparaît, ainsi, par rapport aux sédimentations d'une attitude privilégiée: la façon d'être dans le monde, confirmée par le sujet. Pour l'homme, l'exercice de la liberté est une attribution continue de sens au monde et à l'histoire. Il révèle le projet existentiel du sujet, polarisant sa vie vers une

39. IDEM, *ibid.*, vol. I, Paris, Seuil, p. 129.

40. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 498.

41. IDEM, *ibid.*, pp. 500-501.

42. IDEM, *ibid.*

fin, dont «elle n'a aucune représentation et qu'elle ne reconnaît qu'au moment de l'atteindre»<sup>43</sup>.

La liberté acquiert son sens plein à partir de la relation inter-subjective, structurée à partir de l'être dans le monde. Le monde existe comme *sollicitation*, car il n'est jamais complètement constitué. L'inachèvement du monde nous ouvre «à une infinité de possibles»<sup>44</sup>. L'homme est en situation, sa liberté également; pour cela, il choisit son monde, tout comme le monde le choisit<sup>45</sup>. Merleau-Ponty en vient à dire que «concrètement prise, la liberté est toujours une rencontre de l'extérieur et de l'intérieur (...)»<sup>46</sup>.

L'insertion dans le monde n'élimine pas la liberté. Et le philosophe déclare: «C'est vivant mon temps que je peux comprendre les autres temps, c'est en m'enfonçant dans le présent et dans le monde, en assumant résolument ce que je suis par hasard, en voulant ce que je veux, en faisant ce que je fais que je peux aller au-delà (...) puisque le choix et l'action nous libèrent seuls de nos ancrés»<sup>47</sup>.

L'homme n'est pas dans le monde à la façon des choses; sa conscience le libère, ouvrant une infinité de possibilités d'être, lui permettant une ouverture permanente à de nouvelles possibilités, un inachèvement permanent qui invite à la constitution de significations, à travers l'action. Cette signification n'a pas un caractère strictement individuel, mais elle se réalise dans le temps et dans l'histoire, car l'être dans le monde est également un être avec les autres. L'homme est un «nœud de relations», dit Merleau-Ponty, citant Exupéry pour terminer sa méditation sur la liberté, dernière instance de la méditation sur l'homme, dans la *Phénoménologie de la Perception*<sup>48</sup>.

Et c'est à partir de cette considération du caractère intersubjectif de la liberté que se développeront les réflexions ultérieures du philosophe, sur la dimension sociale de la liberté, ainsi que la critique des totalitarismes, dans *Humanisme et Terreur* et dans *Les aventures de la dialectique*. Nous ne nous arrêterons pas, dans la présente étude, sur ces œuvres, qui abordent un sujet extrêmement vaste. Nous désirons nous focaliser sur la relation conscience-liberté et sur la problématique de la liberté dans une situation, en tant qu'ouverture permanente d'un champ de possibilités, de réponses à la sollicitation du monde dans lequel elle s'inscrit.

Dans la conférence donnée à Lisbonne en 1999, à l'ISPA (Institut Supé-

43. IDEM, *ibid.*, p. 510 et suiv.

44. IDEM, *ibid.*, p. 517 et suiv.

45. IDEM, *ibid.*, p. 518.

46. IDEM, *ibid.*

47. IDEM, *ibid.*, p. 520.

48. IDEM, *ibid.*, p. 521.

rieur de Psychologie Appliquée), Ricœur présente une autobiographie intellectuelle résumée, relatant sa trajectoire intellectuelle. Il cite alors la *Phénoménologie de la Perception* en tant que source d'inspiration pour sa «première contribution à la philosophie»: *Le volontaire et l'involontaire*<sup>49</sup>, description phénoménologique de la volonté captive, soumise à l'involontaire, cet obstacle à la liberté. Associée à la méditation sur la symbolique du mal et de la faute, cette œuvre a ouvert la voie aux études ultérieures de Ricœur sur l'inconscient et les pulsions. Les entraves à la liberté sont mises en relief, ainsi que la plainte et la mélancolie, la «tristesse du fini» due à notre condition mortelle. La temporalité et la liberté sont considérées sous l'angle de la précarité existentielle. La méditation sur le langage symbolique, des mythes et des rêves, ouvre cependant une possibilité de récupération de la signification du temps et de l'homme, tant sur le plan du sujet individuel, de la conscience, que sur le plan ontologique, de la relation entre temps et éternité.

Cette méditation atteint son plus haut degré dans *Temps et Récit*, ainsi que nous l'avons vu.

La problématique de la liberté réapparaît, avec intensité, sous un jour nouveau, dans *Soi-même comme un autre* et dans *Parcours de la reconnaissance*. Et la dette de Ricœur envers Merleau-Ponty est une fois encore signalée au cours de la conférence<sup>50</sup>. Il aborde la question centrale de la liberté en tant que *possibilité*, présente dans le discours en tant que reconnaissance de la propre possibilité d'action.

L'œuvre *Soi-même comme un autre* a été «organisé autour de quatre usages majeurs du “je peux” : je peux parler, je peux agir, je peux raconter, je peux me tenir responsable de mes actions, me les laisser imputer comme à leur véritable auteur»<sup>51</sup>.

Méditation de la liberté comprise comme possibilité, ouverture au futur, chez Merleau-Ponty; méditation sur la liberté comprise comme pouvoir d'agir, de parler, de narrer, d'être responsable, c'est-à-dire, comme *capacités* du sujet, qui le définissent comme être humain, chez Ricœur.

Le lien entre ces capacités (liberté) et la temporalité apparaît dans le rattachement de ces capacités à la mémoire et à la promesse, au passé et au futur, à la conscience/reconnaissance de soi et de l'autre<sup>52</sup>.

En se référant explicitement à Merleau-Ponty, qui a exploré avant Ricœur

49. P. RICŒUR, Leçon d'ouverture, in A. MELO e P. PONCE DE LEÃO (Eds.), *Paul Ricœur. Uma homenagem*, p. 142.

50. IDEM, *ibid.*, p. 148.

51. IDEM, *ibid.*, p. 149.

52. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, *passim*; IDEM, *Parcours de la Reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, *passim*.

«cette voie», dans la *Phénoménologie de la Perception*, notre philosophe aborde «une question centrale qui affleure dans (...) les usages qui nous faisons du verbe modal “je peux” »<sup>53</sup>. Dans cette œuvre essentielle, dit Ricœur, la méditation de Merleau-Ponty signale la dimension concrète de notre exister, montrant la liberté en situation, liberté qui «ne détruit pas notre situation, mais s’engrène sur elle», étant donné que pour Merleau-Ponty «notre situation tant que nous vivons, est ouverte, ce qui implique à la fois qu’elle appelle des modes de résolution privilégiés et qu’elle est par elle-même impuissante à en procurer aucun»<sup>54</sup>.

Ainsi, de cette conception de liberté, découle toute une philosophie de l’action efficace dans le monde, qui amena Merleau-Ponty à la méditation sur le lien entre éthique, politique et liberté, dans les différents textes qui suivirent: *Humanisme et Terreur*, *Les aventures de la dialectique*, *Sens et non-sens*, *Signes*<sup>55</sup>.

Voyons brièvement les dimensions de la liberté en tant que possibilité, capacité, dans les quatre grands thèmes établis par Ricœur: pouvoir parler, agir, raconter, être responsable.

En ce qui concerne le langage, la liberté est liée à un *pouvoir parler*. Elle se rapporte à la temporalité, en tant que *promesse* ou *commandement*, qui engage la subjectivité.

À propos du *pouvoir agir*, c’est la capacité d’agir qui offre à la liberté «une structure à la fois objective et réflexive», démontrée par l’analyse qui remonte de l’action-événement à l’action-projet et aux motivations vécues<sup>56</sup>.

Quant à la liberté en tant que *pouvoir-raconter*, elle est étudiée à la lumière du concept d’*identité narrative*, qui met en relation temporalité et liberté en montrant, par la narration, la cohésion entre vie, personne et action.

Le quatrième sens du verbe modal *je peux* apparaît lié à la notion d’imputation, au pouvoir que nous avons d’assumer la responsabilité de nos actes.

La notion que nous pouvons être responsables de nos actions se trouve à la racine de l’idée de liberté en tant qu’*autonomie*, et Ricœur s’emploie à expliciter les aspects éthico-juridiques de celle-ci<sup>57</sup>.

En démontrant le paradoxe de la liberté/fragilité de l’homme, Ricœur associe la liberté au pouvoir, à la capacité d’ordonner la vie selon un récit intelligible. Il relie la fragilité à l’expérience de l’impuissance ou du pouvoir ré-

53. IDEM, Leçon d’ouverture, in *op. cit.*, pp. 148-149.

54. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 506.

55. P. RICŒUR, Hommage à Merleau-Ponty, in IDEM, *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992, pp. 160-161.

56. IDEM., Leçon d’ouverture, p. 150.

57. IDEM, Autonomie et Vulnérabilité, in IDEM, *Le Juste 2* Paris, Esprit, 2001, pp. 85-105.

duit: de dire, d'agir, d'identification avec soi-même. La fragilité apparaît, ainsi, comme l'envers négatif de la liberté.

Établissant une relation entre autonomie et identité, notre philosophe divise sa méditation sur l'identité dans le temps, parlant d'identité narrative et de *permanence*, de coïncidence avec soi-même tout au long de la durée.

Ainsi, selon lui, autonome est le «sujet capable de conduire sa vie en accord avec l'idée de cohérence narrative»<sup>58</sup>. Et l'imputabilité, «est la capacité d'être tenu pour responsable» de ses propres actes, est la reconnaissance des actes comme étant propres, comme appartenant au sujet, «leur véritable auteur»<sup>59</sup>. La liberté s'exprime ici, comme autonomie, comme capacité de lier «un Soi à une norme»<sup>60</sup>, au moyen de la reconnaissance d'un ordre symbolique, partagé avec les autres êtres humains.

La méditation sur la liberté assume, chez Ricœur, comme chez Merleau-Ponty, une dimension sociale. Ainsi, le philosophe aborde les relations de l'homme avec son temps et les impasses de la liberté à notre époque. Comme Merleau-Ponty, Ricœur critique les totalitarismes; il aborde les problèmes de la liberté religieuse, il étudie la dimension éthico-politique de l'action.

On ne s'attardera pas, dans l'étude présente, sur la considération de ces aspects de la liberté dans l'œuvre de Ricœur, vu l'ampleur du sujet.

Ce que nous avons cherché à démontrer c'est qu'il existe un «arrière-fond augustinien» dans lequel s'enracinent les réflexions de Merleau-Ponty et de Ricœur.

Comme chez Saint Augustin, pour les deux philosophes contemporains, le lien entre la méditation sur le temps et la méditation sur la liberté est essentielle.

Dans cette méditation, la relation entre le temps et l'éternité, entre l'écoulement et la permanence, est mise en jeu. Le lien entre la liberté et l'action est mise en question, celle-ci n'étant pas plus considérée, comme chez Saint Augustin, dans une perspective eschatologique, mais surtout dans sa dimension éthique. Cet examen conduit à la construction de la signification du monde, de façon à le reformuler sans cesse, en ouvrant l'homme au possible, à la pluralité des formes d'être et à la tâche toujours inachevée de s'exprimer dans le temps.

Comme chez Saint Augustin, le sens du monde ainsi que celui de la liberté, construits dans le temps, ont une dimension non seulement individuelle, mais universelle: l'homme est un être avec les autres, et c'est dans la

---

58. IDEM, *ibid.*, p. 94.

59. IDEM, *ibid.*, p. 97 et suiv.

60. IDEM, *ibid.*, p. 98.

vie intersubjective qu'il est possible d'instaurer un sens, de faire l'histoire, de tisser un *mythos*.

Pour Merleau-Ponty, ce n'est pas la Cité de Dieu qui se construit à côté de la Cité des hommes, mais c'est le sens du monde et de l'homme qui, continuellement, est érigé en tant que tâche de la philosophie. La relation conscience/nature a pour contrepoint la relation individu/société. C'est dans la cité des hommes, dans l'inscription de la vie humaine dans la nature et dans le monde, «patrie de toute rationalité»<sup>61</sup>, qu'il faut ancrer «le nœud de relations» que nous sommes<sup>62</sup>. Nous reconnaissons, ici, un Augustin détranscendantalisé.

Pour Ricœur, le lien avec le sacré, avec le Transcendant, est récupéré à travers la vie éthique, qui exprime l'amour et la justice et postule, au delà de l'énigme du mal et de la précarité humaine, l'herméneutique des symboles comme déchiffrage et restauration du lien essentiel entre l'homme et l'Absolu.

Une fois encore, le problème du faire, le problème de l'action, présent chez Augustin, est repris et reformulé dans la philosophie contemporaine. L'angoisse de la finitude, du temps qui dévore, ne conduit pas à une voie au-delà du temps, à une eschatologie, mais elle renvoie les penseurs à la vie intramondaine, dont ils cherchent à fonder la signification.

C. MARCONDES CESAR  
(São Paulo)

## ΠΡΟΣΩΠΙΟ, ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

### Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ ἐξέταση τῶν ἐννοιῶν τῆς *χρονικότητας* (temporalité) καὶ *ἐλευθερίας* στὸν Ricœur μᾶς ἀναγκάζει νὰ λάβουμε ὑπ' ὄψιν τὶς ὀφειλές του στὸν Merleau-Ponty, τὶς ὁποῖες ἐξάλλου ἐπικαλέστηκε ὁ ἴδιος, κατὰ τὴ διάρκεια μιᾶς διάλεξής του στὴν Πορτογαλία, στὴν ὁποῖαν καὶ ἐπεσήμανε τοὺς σημαντικοὺς σταθμοὺς τῆς φιλοσοφικῆς του διαδρομῆς. Ἡ μελέτη μας θὰ δείξει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖον ὁ Merleau-Ponty καὶ ὁ Ricœur ἀναλαμβάνουν ἐκ νέου τὴν προβληματικὴ τοῦ Ἱεροῦ Αὐγουστίνου, καὶ μὲ αὐτὴ τὴν ἀφετηρία, οἰκοδομοῦν, ὁ καθεὶς μὲ τὸν τρόπο του, ἕναν γόνυμο καὶ πρωτότυπο στοχασμὸ πάνω στὶς σχέσεις μεταξὺ *χρονικότητας* (temporalité) καὶ *ἐλευθερίας*.

Constança MARCONDES CESAR  
(μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

61. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 493.

62. A. de SAINT-EXUPÉRY, *Pilote de guerre*, pp. 171-174, *apud* M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 458.