

# "Que m'est-il permis d'espérer?" : une lacune de l'anthropologie de la faillibilité?

Autor(en): **Greisch, Jean**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **146 (2014)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-583820>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## «QUE M'EST-IL PERMIS D'ESPÉRER ?» : UNE LACUNE DE L'ANTHROPOLOGIE DE LA FAILLIBILITÉ ?

JEAN GREISCH

### Résumé

*Une comparaison de l'interprétation heideggérienne de Kant avec celle qui sous-tend L'homme faillible de Ricœur fait apparaître la différence profonde entre une «métaphysique du Dasein» aimantée par l'idée de finitude et une anthropologie de la disproportion qui trouve son centre de gravité dans le concept de faillibilité. Cela n'empêche pas les deux penseurs d'élaborer chacun de son côté une herméneutique du soi. Tout aussi importante est la question du sort qu'une anthropologie de la faillibilité et une herméneutique du soi réservent à la question kantienne «Que m'est-il permis d'espérer ?».*

Pour comprendre le statut de l'anthropologie philosophique qui fait aujourd'hui partie du canon des disciplines enseignées dans les facultés de philosophie, sans oublier les innombrables départements d'anthropologie, un passage de l'introduction au cours de logique que Kant donnait en 1800 garde, jusqu'à aujourd'hui, une valeur emblématique<sup>1</sup>.

Kant y introduit la célèbre distinction entre deux concepts de philosophie : la philosophie «d'après le concept scolaire» forme «un système de connaissances philosophiques ou de connaissances rationnelles reposant sur des concepts»; la philosophie «d'après le concept mondain» est la «science des fins ultimes de la raison humaine», seule capable de garantir sa valeur «interne» et absolue.

Envisagée dans la première optique, la philosophie est une affaire «d'habileté» (*Geschicklichkeit*), autrement dit de manipulation correcte des concepts dont les artisans sont les philosophes en tant «qu'artistes de la raison»; envisagée dans la seconde optique, elle a une utilité plus qu'utilitaire, car elle doit être comprise comme «législation», autrement dit comme «sagesse».

Pour Kant, seul le philosophe qui nous enseigne la sagesse mérite pleinement ce nom. Ce faisant, il tend un miroir à tous les philosophes, y compris à Paul Ricœur, leur permettant de s'examiner eux-mêmes, non à la lumière de la question : «Miroir, mon beau miroir, dis-moi : suis-je le plus

<sup>1</sup> Dans cette étude, je m'appuie sur mes ouvrages : *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Paul Ricoeurs philosophische Anthropologie*, Münster, LIT, 2008, ainsi que : *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Leuven, Peeters, 2008.

intelligent du pays ?», mais en se demandant dans quelle mesure ils ont réussi à approcher l'idée d'une «sagesse parfaite qui nous montre les fins dernières de la raison humaine». Nul doute qu'il s'agit là d'un but ambitieux. Certains diront même qu'il est inatteignable.

Kant balise le «champ de la philosophie prise en ce sens cosmopolitique» au moyen de quatre questions, chacune rapportée à une thématique particulière: 1. «Que puis-je savoir ?»; 2. «Que dois-je faire ?»; 3. «Que m'est-il permis d'espérer ?»; 4. «Qu'est-ce que l'homme?».

D'après Kant, la première question trouve sa réponse dans la métaphysique, la deuxième dans la morale, la troisième dans la religion et la quatrième dans l'anthropologie. «Mais au fond», ajoute-il, «on pourrait compter tout cela comme relevant de l'anthropologie, parce que les trois premières questions se rapportent à la dernière.»<sup>2</sup>

Ce n'est que quand le philosophe aura réussi à déterminer les sources de tout savoir humain, l'ampleur de l'usage possible et utile de tout savoir, et enfin – tâche la plus difficile, qu'aucun «artiste de la raison» ne peut mener à bien ! – à déterminer les limites de la raison, qu'on pourra dire qu'il aura, en tant que citoyen du monde, fait ses devoirs à domicile.

Cette page d'anthologie a fait l'objet de tant de commentaires qu'on a presque honte de la citer encore. Si je le fais malgré tout, c'est parce que je suis convaincu qu'à condition de renoncer à l'ânonner comme un catéchisme, elle ne cesse d'interpeller la philosophie d'aujourd'hui.

Un bref coup d'œil sur la structure formelle de notre texte nous incite à nous poser plusieurs questions.

a) Chacune des quatre questions utilise la particule interrogative: «Qu'est-ce que ?». Cela ne va-t-il pas de soi ? Peut-être en ce qui concerne les trois premières questions, mais qu'en est-il de la quatrième ? N'avons-nous pas de bonnes raisons de lui substituer tôt ou tout tard la question «Qui?».

b) Chacune des trois premières questions se spécifie par un verbe modal particulier. Les conditions de possibilité du savoir sont un problème de *pouvoir* (*Können*); les présuppositions de l'agir moral posent un problème de *devoir* (*Sollen*); celle des perspectives qui s'offrent à nous un problème de *permission* (*Dürfen*). En comparaison, la quatrième question est la seule à recourir au verbe «être».

c) Les trois premières questions sont formulées à la première personne du singulier, parce qu'elles visent des capacités qu'on peut attribuer à un ego transcendantal ou empirique. La quatrième est formulée dans le neutre de la troisième personne. Ce changement ne va pas non plus de soi car, après tout, la question pourrait également s'énoncer ainsi: «Qui suis-je?» ou «Qui sommes-nous?».

Rappelons-nous l'*Œdipe* de Sophocle. Il résout souverainement l'énigme du Sphinx concernant l'être qui au matin marche sur quatre pieds, à midi sur

<sup>2</sup> Ak. IX, p. 25.

deux et le soir sur trois : c'est l'homme ! Cette réponse terrasse le monstre et met fin à l'état de siège de la ville de Thèbes. En réalité, Œdipe le boiteux est, lui, toujours en état de siège, car il a éludé la question implicite : «Et toi-même, qui es-tu ?».

d) Pour gérer ces questions, Kant nous prescrit un ordre de marche précis et irréversible. Ce n'est que lorsque la première question aura trouvé une réponse qu'on pourra se tourner vers la deuxième, et ce n'est que si celle-ci aura été traitée que s'ouvrira l'espace de liberté (espace que Ricœur qualifie de «liberté selon l'espérance»), permettant de s'attaquer à la troisième.

Si nous nous tournons vers la réception du questionnaire kantien dans la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle, nous voyons se dessiner trois nœuds majeurs, séparés à chaque fois par un intervalle de trente années environ.

a) En 1929, Martin Heidegger publie son ouvrage *Kant und das Problem der Metaphysik*, qu'il dédie à Max Scheler. Sur la toile de fond d'une interprétation phénoménologique de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique*, il propose une lecture de Kant qui rompt avec celle des néokantien et qui se démarque encore plus vigoureusement du «tournant anthropologique». Souvent cité sous le sigle de *Kantbuch*, l'ouvrage est réédité en 1991 comme volume 3 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger.

b) Notre deuxième date-charnière est l'année 1960. Aussi bien en Allemagne qu'en France, elle inaugure ce qu'on peut appeler «l'âge d'or» de l'herméneutique philosophique. En cette année, Hans-Georg Gadamer publie son ouvrage philosophique fondamental, *Vérité et méthode*. La même année, Paul Ricœur publie la seconde partie de sa *Philosophie de la volonté* dont la première partie avait paru en 1950.

Cette seconde partie se présente elle-même comme un diptyque : *L'homme faillible* et *La symbolique du mal*. *L'homme faillible* contient l'esquisse d'une anthropologie philosophique dont le maître-mot n'est pas, comme chez Heidegger, «finitude», mais «faillibilité». En souvenir d'une conversation avec Ricœur, pendant laquelle il me disait : «C'est mon livre le plus kantien». Je parlerai de son *Kantbuch*, ce qui nous invite à le comparer au *Kantbuch* de Heidegger, en nous demandant jusqu'à quel point il est «kantien».

c) Notre troisième date-charnière est l'année 1990, où Ricœur publie, sous le titre de *Soi-même comme un autre*, une version à la fois tronquée et amplifiée des *Gifford Lectures* qu'il avait professées en 1986 à Edinburgh. Il y expose les effets de la transformation de la question kantienne «Qu'est-ce que l'homme ?» en la question : «Qui ?», en développant une herméneutique du soi, déployant la double dialectique de la mêmété et de l'ipséité, puis de l'ipséité et de l'altérité, qui débouchera, dans l'œuvre tardive, sur une «phénoménologie de l'homme capable».

On pourrait ainsi distinguer trois stades du développement de l'anthropologie philosophique de Ricœur : l'anthropologie de la disproportion (1960) ; l'herméneutique du soi (1990) ; la phénoménologie de l'homme capable (2000-2004).

### I. *L'homme comme poseur de la question pourquoi ? et lieu-tenant du Rien (Martin Heidegger)*

Pour prendre la pleine mesure de cette anthropologie qui se développe en trois vagues successives, jetons d'abord un bref regard sur le *Kantbuch* de Heidegger. Sa problématique recoupe étroitement la thématique des cours universitaires tenus du 17 mars au 6 avril 1929 à Davos, qui offrirent à Heidegger l'occasion de distinguer son interprétation de Kant de celle d'Ernst Cassirer. Ces leçons (auxquelles assistait également le jeune Emmanuel Levinas) traitaient des possibilités et des limites de l'anthropologie philosophique qui, à cette époque, était en plein essor en Allemagne, au point qu'on a pu parler d'un véritable «tournant anthropologique» (F. Seifert) de la philosophie.

Le dernier cours que Heidegger professait au semestre d'été 1928 à Marbourg contenait déjà une brève prise de position critique relative à l'esquisse schelérienne d'une anthropologie philosophique : «De par son essence métaphysique, le Dasein est celui qui s'interroge sur le pourquoi. L'homme n'est pas d'abord celui qui dit Non (comme l'affirmait Scheler dans l'un de ses derniers écrits), et pas non plus celui qui dit Oui, mais celui qui demande Pourquoi ? Et ce n'est que parce qu'il est cela, qu'il peut et qu'il doit à chaque fois dire non seulement Oui ou Non, mais dire essentiellement Oui et Non.»<sup>3</sup>

C'est également pour cette raison que «la question fondamentale de la métaphysique que le Rien lui-même nous impose : pourquoi y a-t-il en général de l'étant et pas plutôt Rien ?»<sup>4</sup>, est incontournable. Elle nous est imposée par la tonalité fondamentale de l'angoisse qui nous fournit une deuxième définition essentielle de l'homme : «Le fait que le Dasein soit exposé au Rien au fond de l'angoisse cachée fait de l'homme le lieu-tenant du Rien.»<sup>5</sup>

Ces deux définitions : «demandeur du pourquoi» et «lieu-tenant du Rien» peuvent-elles devenir les pierres angulaires d'une anthropologie phénoménologique ? Les §§ 36-44 du *Kantbuch* proposent une réponse clairement négative. Une anthropologie purement empirique est incapable de traiter le problème de la transcendance. «Le chemin vers l'anthropologie de Kant» s'avère donc être une «impasse» (*Abweg*)<sup>6</sup>.

Si par «métaphysique» on n'entend pas une discipline scolaire, mais une «disposition naturelle de l'homme» (autrement dit, dans la terminologie dont Heidegger se sert à cette époque : une «métaphysique du Dasein»), celle-ci a affaire aux trois intérêts fondamentaux de la raison humaine que reflètent les trois premières questions de Kant. Celui qui les affronte n'est pas un simple «être naturel», et pas non plus un pur «artiste de la raison», mais un «citoyen

<sup>3</sup> *Gesamtausgabe* (abrégé Ga par la suite) 26, p. 280.

<sup>4</sup> *Was ist Metaphysik?*, Ga 9, p. 122.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>6</sup> Ga 3, p. 134.

du monde» qui, d'une manière ou d'une autre, active ou passive, participe au «grand jeu de la vie» et qui, par ce fait même, doit également réfléchir au sens et aux enjeux de ce jeu.

À l'encontre de Scheler, Heidegger affirme que non seulement l'idée d'anthropologie philosophique n'est pas cernée de façon suffisante, mais que sa fonction dans l'ensemble de la philosophie reste «non clarifiée et non décidée»<sup>7</sup>. L'aporie qu'on voit poindre ici – ou bien reconduction ou retraduction de tout problème philosophique en langage «anthropologique» (Scheler) ou rejet de tout «anthropologisme» comme étant une trahison de l'idéal de la philosophie comme science rigoureuse (Husserl) – ne peut être surmontée que moyennant une réflexion plus approfondie sur le sens de la question «Qu'est-ce que l'homme ?»<sup>8</sup>. La teneur fondamentale de l'interprétation heideggerienne des quatre questions kantienne est la finitude constitutive de la raison humaine comme telle et, en union avec celle-ci, «la finitude au sein de l'homme lui-même». Chacune des trois différenciations modales du questionnement – *Können, Sollen, Dürfen* – reflète un aspect particulier de la finitude : est «fini» un savoir que la raison confronte à l'alternative : pouvoir ou ne pas pouvoir ; est «fini» un agir qui n'a pas encore atteint son but ultime, de sorte qu'il ne resterait plus rien à faire ; est «fini» un espoir dont la légitimité n'est pas garantie d'avance, car l'homme n'est jamais assuré «de ce qui lui est accordé ou de ce qui lui est refusé»<sup>9</sup>.

Chacune des trois questions atteste le fait que «l'intérêt le plus interne» de la raison humaine porte sur la finitude elle-même. «Son but», déclare Heidegger, «est non pas d'abolir le pouvoir, le devoir et la permission, autrement dit d'effacer la finitude, mais inversement de s'assurer justement de cette finitude, pour se tenir en elle.»<sup>10</sup>

Telle serait aussi, d'après Heidegger, la raison pour laquelle les trois premières questions se laissent rapporter à la quatrième, non pas en vertu d'une liaison purement contingente, à la façon d'un «possible bassin de confluence»<sup>11</sup>. Cette image devient caduque quand on découvre que la quatrième question ne vient pas de droit après les trois premières, mais qu'au contraire elle se transforme «en la première d'où partent les trois autres»<sup>12</sup>, autrement dit, pour l'exprimer en une image : qu'elle est la source d'où partent trois fleuves divergents.

L'anthropologie philosophique ne saurait entériner cette transformation de la dernière question en première. Si ce qui est en jeu dans la question «Qu'est-ce que l'homme ?» est «la finitude en l'homme»<sup>13</sup>, celle-ci ne peut recevoir de

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 216 *sq.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 217.



réponse que dans le cadre d'une «*métaphysique du Dasein*»<sup>14</sup>. La supériorité de cette métaphysique par rapport à toute anthropologie philosophique ou extra-philosophique trouve son expression dans la thèse : «*Plus originelle que l'homme est la finitude du Dasein.*»<sup>15</sup>

Le même problème de la place que la question de l'essence de l'homme doit occuper dans le cadre d'une «*métaphysique de la métaphysique*»<sup>16</sup> fut également le point litigieux dans la dispute de Davos entre Heidegger et Cassirer. Ce qui intéresse Heidegger, c'est «un dévoilement radicalement nouveau du fondement de la possibilité de la métaphysique comme disposition naturelle en l'homme, autrement dit une métaphysique du Dasein, visant la possibilité de la métaphysique comme telle», ce qui exige de «poser la question de l'essence de l'homme d'une manière qui précède toute anthropologie philosophique et toute philosophie de la culture»<sup>17</sup>.

La réponse de Cassirer ne nous intéresse pas seulement parce que, dans son *Essai sur l'homme* (1942), il esquisse une anthropologie philosophique qui a son centre de gravité, comme la première herméneutique de Ricœur, dans le concept de l'homme comme *animal symbolicum*, mais aussi parce qu'il défend une autre lecture de Kant que celle de Heidegger, lecture qui met en question l'insistance unilatérale sur la finitude de la raison humaine. D'après Cassirer, l'analyse de notre pouvoir de connaître nous oblige déjà à nous demander : «comment cet être fini en vient-il à une détermination des objets qui, en tant que telle, n'est pas liée à la finitude ?»<sup>18</sup>. L'exclusivisme de la finitude devient encore plus problématique dans les écrits éthiques de Kant qui ont trait au problème de la liberté.

Heidegger concède, certes, à Cassirer que l'homme en tant qu'être fini possède «une certaine infinité», mais il s'empresse de la restreindre à «l'ontologique»<sup>19</sup>, autrement dit à la «compréhension de l'être». Cette «infinité» curieusement indéterminée est pour lui un autre «index de la finitude». Seul un étant fini affronte la question du sens de l'être en général.

Les trois questions critiques que Heidegger adresse à Cassirer pourraient également servir de fil conducteur à une interprétation de l'anthropologie de Ricœur :

1. Quel chemin permet à l'homme d'accéder à l'infini ? Et de quelle manière l'homme peut-il participer à l'infini ?
2. L'infini est-il une détermination privative de la finitude, ou forme-t-il un domaine propre ?

<sup>14</sup> Ga 26, p. 236.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>16</sup> Ga 3, p. 243.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 252.

3. Dans quelle mesure la philosophie a-t-elle pour vocation de nous libérer de l'angoisse ? Ou bien sa tâche n'est-t-elle justement pas d'exposer radicalement l'homme à l'angoisse ?<sup>20</sup>

Pour Cassirer, il existe une «infinité immanente» : c'est l'univers spirituel des symboles créés par l'homme. Là où Heidegger parle d'un «index de la finitude», Cassirer, se réclamant de l'adage de Goethe : «Si tu veux t'avancer vers l'infini, arpente le fini de tous les côtés» (*Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten*), parle du «sceau de l'infinité». Sa thèse centrale : «c'est en s'accomplissant, autrement dit en s'avancant de tous côtés, que la finitude s'avance vers l'infini»<sup>21</sup>, nous fournit un indice important pour comprendre la façon dont Ricoeur gère la question «Qu'est-ce que l'homme ?».

Heidegger lui-même prône la nécessité de reformuler la question «Qu'est-ce que l'homme ?», parce qu'il s'agit en réalité de savoir «qui il est et comment il est»<sup>22</sup>. La question se dédouble ainsi, devenant aussi bien phénoménologique («Comment il est») qu'«ontologique» («Qui il est»). Cela revient à admettre que la question «Qu'est-ce que l'homme» «rate son but» (*fehlfragt*)<sup>23</sup>, ratage qui ne peut être corrigé que si l'on remplace la question «qu'est-ce que ?» par la question «qui ?» : «La question de l'essence est une question provisoire. La véritable et adéquate question provisoire n'est pas la question “qu'est-ce que ?”, mais la question “qui ?”. Nous ne nous demandons pas “qu'est-ce que l'homme ?” mais “qui est l'homme ?”»<sup>24</sup>.

Ce sur quoi porte cette question, c'est «l'homme en tant qu'il est un soi» : «Qui es-tu ? Qui es-tu toi-même ? Qui suis-je moi-même ? Qui sommes-nous nous-mêmes ? La question qui ? vise le domaine d'un étant qui, à chaque fois, est un soi-même.»<sup>25</sup> Heidegger reconnaît que «cette transformation du singulier en pluriel» «a une signification particulière»<sup>26</sup>. Derrière le rejet de «l'égologie» cartésienne et husserlienne, on devine la fascination que Heidegger éprouve pour la communauté de destin et la vocation historique du peuple allemand.

Tout se passe comme si la question dramatique «Qui sommes-nous ?» n'admettait qu'une réponse que seul le dire originel de Hölderlin nous apporte : «Maintenant la chose est claire : non seulement nous ne savons pas qui nous sommes, mais en fin de compte, c'est justement à la poésie qu'il faut avoir part pour créer la condition nécessaire afin qu'advienne le temps où nous pourrions enfin apprendre qui nous sommes.»<sup>27</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 256 sq.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>22</sup> Ga 28, p. 235.

<sup>23</sup> Ga 38, p. 33.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>27</sup> Ga 39, S.59.



## II. *Finitude et faillibilité: une anthropologie de la disproportion*

L'ambiance philosophique de la philosophie française du début des années 1960 diffère profondément de l'âge d'or de l'anthropologie philosophique des années 30 en Allemagne, dominée jusque dans les années 1950 par la triade Scheler, Plessner et Gehlen.

L'anthropologie philosophique que Ricœur esquisse dans *L'homme faillible* n'a pas pour arrière-plan les controverses allemandes concernant les possibilités et les limites d'une anthropologie philosophique. La controverse autour des possibilités et des limites de l'anthropologie philosophique s'est déplacée sur un nouveau terrain: le débat sur l'humanisme et l'antihumanisme qui, à la fin des années 1960, trouvera son expression programmatique dans les écrits de trois philosophes français: Michel Foucault<sup>28</sup>, Jacques Derrida<sup>29</sup> et Emmanuel Levinas<sup>30</sup>, que Rémi Brague revisite dans son ouvrage *Le propre de l'homme*<sup>31</sup>.

Si *L'homme faillible* doit être lu comme le *Kantbuch* de Ricœur, son interlocuteur le plus important est peut-être Michel Foucault, dont la lecture de l'anthropologie pragmatique de Kant se rapporte au point qui intéresse également Ricœur: savoir comment l'aspect empirique et l'aspect transcendantal-critique d'une anthropologie philosophique se laissent accorder l'un à l'autre.

### 1. *Une précompréhension de la faillibilité: la pathétique de la misère humaine*

L'«anthropologie de la disproportion» que Ricœur présente dans *L'homme faillible* s'inscrit dans l'horizon général de sa «philosophie de la volonté», dont la première partie est la phénoménologie du volontaire et de l'involontaire, parue en 1950. «Disproportion», ou «disgrâce constitutive de l'existence humaine» est le nom d'un désaccord ressenti, bien avant de devenir le thème de la pensée réflexive. L'humanité n'a pas attendu les philosophes pour

<sup>28</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

<sup>29</sup> J. DERRIDA, «Les fins de l'homme» in: Id., *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 129-164. Cette conférence, présentée en 1968 à New York lors du congrès international *Philosophy and Anthropology* fut également au centre des trois conférences de Cerisy-la-Salle organisées en l'honneur de Derrida: P. LACQUE-LABARTHE, J.-L. NANCY (éds), *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1981.

<sup>30</sup> E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

<sup>31</sup> R. BRAGUE, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris, Flammarion, 2012.

prendre conscience des tensions et déchirures de l'existence humaine et les exprimer dans un langage qui reflète une précompréhension de cette donnée fondamentale. Elle trouve son expression naturelle dans une «pathétique de la misère» qui se condense dans les psaumes de lamentation de la Bible, le mythe platonicien d'Éros, rejeton du couple mal assorti *Poros* et *Penia*, et dans la rhétorique pascalienne de la grandeur et de la misère de l'homme.

Les chants de lamentation, ou la célébration orphique de la gloire de l'existence terrestre («*Hiersein ist herrlich*»), comme chez le dernier Rilke, sont autre chose qu'une compréhension explicite de la condition humaine. Toute transposition directe – à l'exclusion d'une traduction médiatrice – du langage existentiel de la pathétique de la misère en langage ontologique, conduit, d'après Ricœur, à «une ontologie fantastique de l'être et du néant»<sup>32</sup>, celle qu'esquisse Sartre dans *L'être et le néant*. À l'encontre de cette tentation, Ricœur s'efforce de développer une anthropologie philosophique «centrée sur le thème de la faillibilité, c'est-à-dire de la faiblesse constitutionnelle qui fait que le mal est possible»<sup>33</sup>.

Mais comment passer d'une description purement eidétique des phénomènes élémentaires du volontaire et de l'involontaire à l'étude empirique de la volonté mauvaise, qui a déjà succombé à la faute ? Entre l'eidétique des structures élémentaires du volontaire et de l'involontaire et une symbolique du mal, c'est-à-dire une herméneutique des symboles et des mythes fondamentaux du mal, Ricœur insère une anthropologie transcendantale de la faillibilité, fortement influencée par Kant.

D'après Jean Nabert, c'est le sentiment de l'inadéquation de soi-même à soi-même qui forme le noyau le plus intime de la finitude. Dans cette conception, reprise par Ricœur, «la finitude est constamment traversée par un désir de dépassement de soi qui est constamment contrecarré et qui se renouvelle sans cesse, désir lié aux conditions les plus profondes de la conscience de soi.»<sup>34</sup>

## 2. La structure formelle de l'anthropologie de la faillibilité

Tout comme Heidegger, Ricœur se laisse guider par les quatre questions fondamentales de Kant. Mais alors que Heidegger s'efforçait de montrer que chacune d'entre elles reflète un visage particulier de la finitude humaine, son esquisse d'une «anthropologie de la disproportion» est davantage inspirée par Descartes et Pascal.

À l'encontre de l'esquisse heideggérienne d'une analytique de la finitude qui revendique d'être encore plus radicale que de celle de Kant, Ricœur refuse

<sup>32</sup> *L'homme faillible*, Paris, Aubier, (1960) 1988, p. 25.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>34</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, Paris, Cerf, p. 27.

de tirer la réponse à la question de savoir ce qu'est l'homme exclusivement de l'expérience de notre finitude. Il se fait l'écho de la définition médiévale de l'homme comme «*horizon et confinium*», tout le problème étant de savoir sous quelles conditions une anthropologie de la disproportion se laisse développer dans l'horizon de la modernité. Sauf à se vouer à une schizophrénie intellectuelle, on ne peut se contenter de jongler simplement avec les termes de «fini» et d'«infini».

Ricœur surmonte la difficulté en insérant entre les deux pôles du fini et de l'infini un troisième terme médiateur. Mais, à la différence de Hegel, il exclut la possibilité d'une médiation totale et parfaite. La différence du fini et de l'infini n'est pas «relevée» (*aufgehoben*), comme elle l'est dans le schématisme hégélien du *Concept*. La «faille» à laquelle nous renvoie le concept de «faillibilité» empêche l'*Aufhebung* d'être aussi parfaite qu'elle devrait l'être d'après Hegel.

D'où la nécessité d'une analyse aussi systématique et précise que possible des différentes médiations qui caractérisent l'acte d'exister humain, autrement dit «l'acte de médiation lui-même, instaurant des médiations entre toutes les modalités et tous les niveaux de réalité à l'extérieur et à l'intérieur de lui-même»<sup>35</sup>.

Pour une anthropologie phénoménologique, la question décisive n'est pas : pourquoi en est-il ainsi, mais plutôt : *comment* cette disproportion constitutive de l'homme se manifeste-t-elle *concrètement* ? Rien n'indique qu'à la fin de *L'homme faillible* Ricœur aurait déjà fait le tour de l'ensemble de ces médiations. Tout dépend des structures concrètes auxquelles nous pouvons appliquer la matrice conceptuelle que nous venons d'esquisser à l'instant. À une exception importante près, Ricœur respecte l'ordre de marche kantien.

### 3. «*Que puis-je savoir ?*» : la disproportion dans le pouvoir de connaître

a) Ricœur déploie d'abord les implications anthropologiques de la première question fondamentale de Kant : «que puis-je savoir ?». Elle nous révèle une première marque de notre finitude, affectant notre pouvoir de connaître. C'est le perspectivisme insurmontable de nos perceptions que Husserl désigne comme «adombrations» (*Abschattungen*). Toute perception est liée à la position du percevant. Je perçois le monde et les objets qui le constituent selon un certain angle de vue. Même si je peux changer de position, je n'échangerai toujours qu'un angle de vue contre un autre. Jamais je n'obtiendrai une vue totale, autrement dit un angle vue englobant tous les autres.

b) On ne peut parler de connaissance que si, en même temps, le sujet connaissant est ouvert à un horizon infini de sens dont nous n'aurons jamais une expérience exhaustive et adéquate. C'était cette ouverture que Kant avait

<sup>35</sup> *L'homme faillible, op. cit.*, p. 13.

en vue quand il définissait la *raison*, à la différence de l'*entendement*, qui opère moyennant des concepts et des catégories, comme pouvoir de produire les idées transcendantales de «monde», d'«âme» et de «Dieu». Comme le montre la dialectique transcendantale de Kant, nous ne pouvons toujours faire qu'un usage régulateur, mais jamais un usage constitutif de ces idées. Ricœur parle à ce sujet un langage qui diffère légèrement de Kant. À ses yeux, c'est «le Verbe» qui vise une infinité de sens non encore confirmée par l'expérience et qui, peut-être, ne le sera jamais.

c) D'après Kant, il doit y avoir une instance médiatrice entre la réceptivité de la sensibilité et la spontanéité de l'entendement. Ce pouvoir, «profondément caché dans les profondeurs de l'âme humaine», n'est autre que l'imagination productrice. En ce point décisif, Ricœur emboîte le pas de Kant, quand il identifie la «faille» qui traverse le pouvoir de connaître humain avec l'imagination. Son analyse de la «synthèse transcendantale» (autrement dit des conditions de possibilité d'une rencontre de l'objet et du sujet dans l'acte de connaître) l'amène à chercher l'origine de cette «faille» dans l'imagination.

#### 4. «*Que dois-je faire ?*»: la disproportion au cœur du pouvoir d'agir

Comment se présente notre matrice conceptuelle dans l'optique de la deuxième question directrice de Kant «*Que dois-je faire ?*», qui a trait à l'agir moral et à ses présupposés ?

a) Ici nous rencontrons un équivalent pratique de la finitude. Le caractère qui, dans *Le volontaire et l'involontaire*, formait, ensemble avec l'inconscient et la vie, l'une des trois figures fondamentales de l'involontaire absolu, se présente, dans l'optique d'une philosophie pratique, comme la manière particulière dont je réagis aux événements et dont je me rapporte à mon entourage. En ce point, on pourrait se demander pourquoi les deux autres figures de l'involontaire absolu, à savoir l'inconscient et la vie, ne sont pas thématiques comme telles dans *L'homme faillible*. Cela est d'autant plus surprenant qu'on ne peut pas ne pas se demander ce que la découverte de l'inconscient apporte à l'idée de disproportion ou de faillibilité. Il en va de même pour la vie, étant donné que, dans l'anthropologie pragmatique de Kant, l'homme est précisément défini comme celui qui participe au «grand jeu de la vie».

b) Tout comme chez Kant, et conformément à l'interprétation cassirérienne de la *Critique de la raison pratique*, c'est l'aspiration à la béatitude – qui, pour Kant, équivaut à l'exigence infinie de la perfection morale – qui fournit à Ricœur un équivalent pratique de l'ouverture à l'infini.

c) Par ce fait même, on est obligé de se demander si, au plan de la «synthèse pratique», on peut trouver une méditation imparfaite entre le pôle de la finitude et de l'infini. Pour Ricœur, il ne s'agit de rien d'autre que du phénomène du respect, entendu au sens de la deuxième définition de l'impératif catégorique. L'imperfection de cette médiation consiste dans le fait que l'objet du respect

n'est jamais la singularité de la personne, mais la dignité humaine. Cette «faillie» est plus large que celle que nous révèle l'imagination transcendante au plan du pouvoir de connaître.

##### 5. *L'homme en conflit avec lui-même : la vulnérabilité du cœur humain*

Si Ricœur respectait strictement l'ordre de marche kantien, sa troisième approximation philosophique de l'idée de faillibilité devrait s'appuyer sur la question «Que m'est-il permis d'espérer ?», que Kant rapporte à la religion. Or, la troisième partie de *L'homme faillible* ne gravite pas autour de cette question, à laquelle Ricœur consacra ultérieurement plusieurs textes importants. Sous l'égide de l'adage biranien «*homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*», il s'intéresse au contraire à la duplicité particulière de l'affectivité humaine qui est comme la signature la plus indélébile de la faillibilité humaine. Elle nous met en présence d'une nouvelle disproportion : celle du plaisir, qui représente le pôle de la finitude, et de la plénitude du bonheur, qu'on peut désigner du beau nom de «béatitude».

Nulle part, la possibilité d'une médiation, quelque imparfaite qu'elle fût, n'est plus problématique que dans cette sphère. Certes, le «principe de plaisir» et la quête du bonheur ne se laissent pas séparer, car un plaisir qui ne serait pas en même temps perçu comme «promesse et gage de bonheur»<sup>36</sup> ne peut être que décevant, comme le montre Kierkegaard dans son interprétation de Don Juan. Il n'empêche qu'il s'agit d'une dualité tensionnelle impossible à ramener à un dénominateur commun.

D'après Ricœur, la disproportion de ces deux principes fait éclater le cadre d'une pure analytique du souci au sens de Heidegger. Certes, les deux penseurs sont d'accord pour attribuer une portée ontologique aux tonalités affectives qui attestent, plus que nos représentations, notre «appartenance à l'être»<sup>37</sup>. «Passion» et «désir» ne sont pas des existentiels au sens de l'analytique du Dasein chez Heidegger. Si Ricœur traduit le concept heideggérien de «souci» par «cœur», ce n'est pas comme s'il remplaçait un concept philosophique par une métaphore sentimentale. Cette substitution équivaut à un déplacement du centre de gravité de l'analytique du Dasein tout entière. L'analytique du souci se transforme en analytique de la faillibilité, autrement dit, en théorie philosophique de la «*fragilité affective* de l'homme»<sup>38</sup>.

Cette thèse ramène Ricœur à Kant, plus précisément à la conception kantienne des passions humaines fondamentales que sont la *Habsucht*, la *Herrschaft* et l'*Ehrsucht* dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Ricœur, qui n'emploie pas la métaphore kantienne du «grand jeu de la

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 140.



vie», envisage ce jeu, tout comme Kant, comme un champ de bataille des grandes passions humaines. Comme Kant, il attribue «une place exceptionnelle» à la sexualité dans son anthropologie. Elle est le lieu de la tendresse, à la fois profondément instinctuelle et profondément humaine, qui «réalise à l'extrême le désir du désir de l'autre, indivisément *epithumia* et *thumos*»<sup>39</sup>. Cela vaudrait la peine de réexaminer, à la lumière de cette thèse anthropologique, l'interprétation que Ricœur propose de la figure de la Sulamite du *Cantique des Cantiques* dans *Penser la Bible*<sup>40</sup>.

La raison pour laquelle Ricœur s'approprie jusqu'à un certain point les analyses de Kant n'est pas seulement parce que Kant laisse derrière soi les apories des traités classiques des passions qui n'y voient qu'une régression dans l'animalité, mais également parce qu'il lui permet de préciser la fonction des passions dans son anthropologie transcendante de la faillibilité. L'anthropologie pragmatique de Kant est relue en quelque sorte à rebrousse-poil, dès lors qu'on se demande si ce que Kant désigne péjorativement comme aliénation et dépendance passionnelle (*Sucht*), ne doit pas en même temps être compris comme expression d'une aspiration (*Sehnsucht*) humaine fondamentale.

Derrière les pathologies passionnelles, Ricœur décèle trois dimensions constitutives de l'existence humaine : l'avoir, le pouvoir, le valoir, auxquels correspondent la sphère *économique* de la possession, la sphère *politique* des rapports de domination et de pouvoir et la sphère publique de la *reconnaissance*. Même si, en chacun de ces domaines, l'exploitation et l'aliénation sont la règle, il subsiste un espace de jeu pour un imaginaire de l'innocence. En nous laissant inspirer par cet imaginaire, nous comprenons mieux que Kant en quel sens ces passions purement humaines donnent une note particulière à la polarité fondamentale du principe de plaisir et du principe de béatitude, note qui trouve son expression existentielle dans l'inquiétude du cœur.

Ricœur est un bien meilleur «augustinien» que Heidegger qui a dissous l'*inquietum est cor nostrum* de saint Augustin dans le souci. C'est le cœur humain qui est la source originelle de toute inquiétude et, par le fait même, la racine la plus profonde de la fragilité constitutive de l'homme qui culmine dans le concept de la faillibilité. C'est le cœur inquiet qui ne cesse de se demander : «Quand aurai-je assez ? quand mon autorité sera-t-elle assez assise ? quand serai-je assez apprécié, reconnu ? où est, en tout cela, la "suffisance" ? Entre la finitude du plaisir, qui clôt un acte bien délimité et le scelle de son repos, et l'infini du bonheur, le *thumos* glisse un indéfini et, avec lui, la menace qui s'attache à une poursuite sans fin.»<sup>41</sup>

Tout comme Kant, Ricœur estime que l'attractivité infinie de la béatitude nous interdit de réduire la passion à l'expression d'un *conatus essendi* purement vital. Dans toute grande passion l'homme investit toute son énergie

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>40</sup> P. RICŒUR, A. LACOCQUE (éds), *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 411-457.

<sup>41</sup> *L'homme faillible, op. cit.*, p. 142.



et tout son cœur. C'est ce «tout» qui «est la marque du désir et du bonheur; la vie ne veut pas tout; le mot “tout” n'a pas de sens pour la vie, mais pour l'esprit: c'est l'esprit qui veut le “tout”, qui pense le “tout” et qui ne serait en repos que dans le “tout”»<sup>42</sup>. Mais même dans cette *regio dissimilitudinis*, où la faille s'est élargie au point d'être ressentie comme déchirure intime, l'analogie structurelle avec l'imagination transcendante et le sentiment du respect reste valable, même si l'aspiration infinie au bonheur se confond avec «l'indétermination de l'inquiétude»<sup>43</sup> dont les *Confessions* de saint Augustin nous offrent un témoignage particulièrement éloquent.

La confrontation permanente entre les forces du dévouement et de l'exposition, qui transforment toute vie passionnelle en «une vie dévouée, consacrée à son thème»<sup>44</sup>, reflète l'inconsistance, la variabilité et la fragilité du cœur humain qui traduit toutes les tensions existentielles au plus intime de la conscience de soi.

Quelques importants que soient les résultats de cette «analytique de la faillibilité», dans laquelle le hapax kantien d'«anthropologie transcendante» reçoit un sens concret, ils ne combrent pas entièrement la lacune entre une «pathétique de la misère» et le concept de faillibilité. Le recyclage transcendantal des thèmes et des contenus de la «pathétique de la misère» échoue précisément au plan de la fragilité affective. Une philosophie qui reconnaît que l'auto-compréhension de l'homme comporte une plénitude de sens que la réflexion n'arrivera jamais à retrouver par ses propres forces, devra compléter les résultats de l'analytique de la faillibilité par une herméneutique de l'expérience vive de la faute.

Dans le chapitre final de *L'homme faillible*, dédié à la constitution conceptuelle de la faillibilité, Ricœur se réclame une fois de plus de Jean Nabert, pour souligner les limites d'une simple analytique de la finitude. Rien ne montre mieux ces limites que l'impossibilité d'appliquer le concept de finitude au problème du mal. De ce point de vue aussi, Kant est le compagnon de route le plus important de Ricœur, du moins si l'on suit sa recommandation de déployer l'herméneutique du mal moyennant la triade kantienne des catégories de la qualité: réalité, négation et limitation. Si l'on transfère ces catégories de la physique à l'anthropologie, elles revêtent le visage de *l'affirmation originnaire* – terme-clé de la philosophie de la réflexion de Nabert –, de la *différence existentielle* (ou négation), entre lesquelles il ne peut y avoir qu'une médiation «simplement humaine», autrement dit *finie et fragile*.

Même si «finitude» est le premier mot d'une anthropologie philosophique, ce n'est pas son dernier mot. Ce terme ne devient compréhensible que si l'on en fait un synonyme de la «fragilité humaine», ce qui, pour Ricœur, veut dire que l'homme «est la joie du Oui dans la tristesse du fini»<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 156.

## 6. *Un regard sur l'évolution ultérieure*

Pour prendre la pleine mesure de cette magnifique formule, il ne faut pas seulement considérer l'amont de l'anthropologie philosophique de Ricœur, mais aussi son immense aval que forment d'abord la *Symbolique du Mal* qui réhabilite d'une certaine manière la définition cassirérienne de l'homme comme «*animal symbolicum*», puis, bien plus tard, l'herméneutique du soi, dans laquelle Ricœur, tout comme Heidegger, déplace l'accent de la question «Qu'est-ce que l'homme ?» vers la question «Qui sommes-nous ?».

Certes, dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur parle un langage radicalement différent de celui de son anthropologie de la faillibilité. Ce changement ne s'explique pas seulement par le fait que, dans les six premières études, dans lesquelles il déploie la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité, il est en débat constant avec des auteurs de la tradition analytique (Wittgenstein, Strawson, Anscombe, Davidson, Parfit, MacIntyre, etc.). Il découle également de l'objectif du livre qui ne vise plus directement l'anthropologie, mais l'élaboration d'une éthique, dont la formule générale est : «visée de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes».

Précisément pour cette raison, il ne faut pas perdre de vue les nombreux fils cachés qui continuent à rattacher l'herméneutique du soi à l'anthropologie originelle de la disproportion. Indépendamment même du fait que Ricœur lui-même reprend explicitement l'un des éléments clés de sa première phénoménologie du volontaire et de l'involontaire et de son anthropologie de la faillibilité, à savoir le concept du caractère, Kant demeure jusqu'au bout un compagnon de route pour élaborer cette nouvelle problématique.

Ce qui est particulièrement symptomatique de ces liens souterrains est la façon dont, dans le concept d'identité narrative, l'autonomie et la constance du caractère sont définies de manière à mettre en évidence la fragilité et la problématicité de toute identité. On pourrait ainsi se risquer à gloser le «*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*» biranien en mauvais latin scolaire : «*Homo simplex in identitate, duplex in ipseitate*».

Dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, la question de la constitution ontologique de l'ipséité reçoit une réponse de principe dans la thèse d'après laquelle, loin de venir se greffer du dehors sur une ipséité armée de pied en cap, l'altérité participe à la constitution ontologique de celle-ci<sup>46</sup>.

Le trépied de passivité-altérité que forment la chair, autrui et la voix de la conscience prolonge ainsi, au plan d'une herméneutique du soi, le ternaire originel de l'anthropologie de la faillibilité.

Si l'on y ajoute le troisième dépli de cette anthropologie, sous les espèces d'une «phénoménologie de l'homme capable», il apparaît clairement que, loin

<sup>46</sup> *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 367.

d'être congédiée, la question kantienne «Que m'est-il permis d'espérer ?» a reçu toute l'attention qu'elle mérite.

Ce bref parcours de la reconnaissance à travers les différents stades de l'élaboration de l'anthropologie philosophique de Ricœur soulève plusieurs questions d'arrière-plan que je me contente d'indiquer sommairement.

a) La première concerne la continuité ou la discontinuité du chemin de pensée de Ricœur. Devons-nous choisir entre «l'homme faillible» et «l'homme capable» et distinguer un «premier» et un «deuxième», voire un «troisième» Ricœur ? Même si une anthropologie qui se déploie sous l'égide de la question kantienne «Qu'est-ce que l'homme ?» et une «herméneutique du soi» qui prend en charge la question heideggerienne «Qui sommes-nous ?» sont incommensurables, une analyse précise des textes montre que le courant et le contre-courant se produisent dans le même océan.

b) Du point de vue méthodologique, il faut prêter attention au fait que le point de départ, tout comme le point d'arrivée de l'approche anthropologique de Ricœur, se rapporte explicitement à la phénoménologie, l'herméneutique étant simplement une variante «hétérodoxe» de la phénoménologie husserlienne. À cet égard, nous pouvons sans hésiter appliquer le concept blumenbergien d'une «anthropologie phénoménologique» à celle de Ricœur.

c) Si, à partir de là, nous jetons un regard en arrière sur la distinction kantienne de l'artiste de la raison et du maître de sagesse, nous sommes invités à nous demander quel genre de sagesse le «citoyen du monde» Paul Ricœur nous a laissé.

Pour avancer dans cette question, on peut emprunter une double stratégie. La première est celle d'une interrogation immanente de son œuvre. La seconde est de la confronter à d'autres interrogations que les siennes. Trois publications récentes me semblent se laisser coordonner aux trois questions directrices de Kant et à leur reprise «anthropologique» par Ricœur.

a) Si l'on accepte de redéfinir le concept de religion naturelle comme Bruno Latour l'a fait dans ses *Gifford Lectures* de 2013, la première question de Kant pourrait être reformulée ainsi : que pouvons-nous savoir de la Terre telle qu'elle nous fait face aujourd'hui que nous sommes entrés dans l'âge de «l'anthropocène» ? Le référent primordial de la question n'est plus alors le concept épistémologique de nature, mais une entité à la fois plus énigmatique et plus complexe que Latour désigne du nom mythique de «Gaia», en entendant par là un concept composite, scientifique, politique et religieux en même temps.

b) Par ce fait même, la question «Que dois-je faire ?» change elle aussi de ton et de sens, en particulier si on la rapporte à une interrogation sur la légitimité de l'humain, ce qui, pour Rémi Brague, veut dire que derrière tout «Fais !», il faut redécouvrir un «Sois !» originel<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> R. BRAGUE, *Le propre de l'homme*, op. cit., p. 242.

c) Enfin, la belle méditation que Catherine Chalier vient de consacrer à la *Présence de l'espoir* nous fait retrouver toute la force de la troisième question directrice de Kant «Que m'est-il permis d'espérer ?». L'auteure ne se contente pas d'homologuer la thèse de Ricœur d'après laquelle, chez Kant, le postulat de l'immortalité est la face d'espérance du postulat de la liberté<sup>49</sup> [à clarifier avec l'auteur : où commence la citation ?], elle imprime une inflexion particulière au questionnement kantien, en articulant l'espoir et la promesse, qui cesse alors d'être une simple «illusion lyrique», à une sagesse autre que celle qui se résigne au «verdict triomphant du néant sur toutes choses»<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> C. CHALIER, *Présence de l'espoir*, Paris, Aubier, 2013.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 99, avec référence à la formule «la liberté selon l'espérance» dans *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 393-415.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 194.