

## Vivre, pour vivre ensemble

Jean-Paul Nicolai

Chercheur associé au Fonds Ricœur

### Résumé

Selon Paul Ricœur, « l'anthropologie est devenue une tâche urgente de la pensée contemporaine ». Celle qu'il élabore dans l'ensemble de son œuvre repose sur sa phénoménologie herméneutique (dont l'originalité tient notamment à l'héritage qui lui vient de la philosophie réflexive), au point que cette dernière suffit selon nous à en dessiner les grandes lignes. Elle permet de doter le monde de régularités qui le rendent habitable et de doter chaque homme d'un soi. Elle prend aussi à bras le corps les difficultés de l'intersubjectivité qu'Edmund Husserl ou Martin Heidegger avaient laissé non résolues et fait de cette intersubjectivité une clef de sa philosophie. L'homme est alors plus qu'un habitant du monde : il habite une cité qu'il contribue à édifier. Le thème du « nouveau » permet de consolider l'une des leçons que l'on peut tirer de l'œuvre de Ricœur : pour vivre ensemble, il faut vivre. L'anthropologie ricœurienne ne réclame alors aucune éthique ajoutée pour que cet élan vitaliste apparaisse *via* sa phénoménologie herméneutique.

*Mots-clés* : Ricœur ; phénoménologie herméneutique ; anthropologie ; nouveau ; intersubjectivité

### Abstract

According to Paul Ricœur, "anthropology has become an urgent task of contemporary thought." The one he develops in all of his work is based on his own hermeneutical phenomenology (the originality of which is due to the heritage of reflective philosophy in particular) to the point that the latter is enough, in our opinion, to draw the main lines of the former. It makes it possible to endow the world with regularities which make it habitable and to endow each human being with a self. It tackles head-on the difficulties of intersubjectivity that Edmund Husserl or Martin Heidegger had left unresolved and makes it a key to his philosophy. People are then more than inhabitants of the world; they inhabit a City that they contributes to build. The theme of the "new" allows us to consolidate one of the lessons that we can draw from Ricœur's work: to live together, we must live. Ricœurian anthropology then does not require any added ethics for this vitalist impetus to appear via its hermeneutic phenomenology.

*Keywords*: Ricœur; Hermeneutical Phenomenology; Anthropology; New; Intersubjectivity

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 14, No 2 (2023), pp. 134-152

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2023.624

<http://ricœur.pitt.edu>



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



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

# Vivre, pour vivre ensemble

Jean-Paul Nicolai

Chercheur associé au Fonds Ricœur

## I. Introduction : phénoménologies herméneutiques et anthropologies

Paul Ricœur revendique le terme d'anthropologie et sa philosophie cherche à répondre à la question kantienne : « Qu'est-ce que l'homme<sup>1</sup> ? » Il a recours pour cela à des investigations dans des disciplines des sciences humaines comme la linguistique, la sociologie, la psychanalyse, le droit ou l'histoire<sup>2</sup>. Il n'y cherche pas une cohérence d'ensemble, mais plutôt à dessiner avec leur appui ce qui caractérise selon lui le fait humain, celui-ci reposant sur sa philosophie.

Jean-Paul Resweber défend une telle position, en arguant de la pratique ricœurienne de mise en conflit de thèses différentes :

Mais il faut, d'autre part, préciser que c'est du lieu même de la philosophie conçue comme herméneutique critique que Ricœur entre en dialogue avec [les sciences humaines et sociales]. Mais il ne faudrait pas en déduire que la philosophie s'érige pour autant en discipline normative, puisque c'est à la faveur de la méthode herméneutique que se réalise cette confrontation<sup>3</sup>.

Myriam Revault d'Allonnes, pour sa part, ne fonde pas son analyse de l'anthropologie ricœurienne sur les sciences humaines, mais ne l'associe pas non plus aussi fermement à la phénoménologie herméneutique du philosophe, faisant le détour par le sensible et le pathique, ainsi que par l'affirmation de soi inspirée de Spinoza – une « anthropologie du désir d'être<sup>4</sup> ». C'est un chemin voisin qu'emprunte Jean-Luc Amalric, insistant pour sa part sur l'affirmation originaire

---

<sup>1</sup> « Si l'anthropologie n'a pas, dans la philosophie de Ricœur, une place assignée, c'est parce qu'elle constitue le tout de cette philosophie » (Johann Michel et Michel Porée, « Présentation », in Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (Paris : Éditions du Seuil, 2013), 11).

<sup>2</sup> « Une autre manière de légitimer l'inflexion, la bifurcation ou la perspective vers une anthropologie phénoménologique consiste à en montrer la fécondité, en quelque sorte, "en marchant". Elle est le fait d'auteurs qui "croisent" des méthodes phénoménologiques avec des données ou des approches issues des sciences humaines. Sur le cas du souvenir et de la mémoire, c'est largement ce que fait Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* » (Jean-Claude Monod, « Phénoménologie du souvenir et anthropologie de la mémoire chez Ricœur et Blumenberg », *Revue germanique internationale*, vol. 13 (2011), 164).

<sup>3</sup> Jean-Paul Resweber, « Ricœur : philosophe du milieu », *Le portique*, vol. 26 (2011), en ligne : <http://journals.openedition.org/leportique/2504>.

<sup>4</sup> Myriam Revault d'Allonnes, « Paul Ricœur ou l'approbation d'exister », *Le portique*, vol. 26 (2011), en ligne : <http://journals.openedition.org/leportique/2507>.

héritée de Jean Nabert, mais accentuant la « constitution poético-pratique du soi<sup>5</sup> ». Ce dialogue avec la philosophie réflexive de Nabert aurait constitué le fil conducteur des trois anthropologies proposées par Ricœur : l'homme faillible, l'homme capable et le parcours de la reconnaissance.

### I. A. L'héritage de Nabert

Ricœur insiste lui-même pour souligner sa dette à l'égard de la philosophie réflexive de Nabert. Cette dette n'est évidemment pas sans effets sur sa phénoménologie herméneutique, qui s'est construite chronologiquement comme il l'indique : « [...] j'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits : elle est dans la ligne d'une philosophie réflexive ; elle demeure dans la mouvance d'une phénoménologie ; elle veut être une variante herméneutique de cette phénoménologie<sup>6</sup>. » Ricœur devrait notamment à Nabert ce qu'il est traditionnel d'appeler la « voie longue de sa philosophie », par opposition « à la voie courte » de la philosophie de Martin Heidegger : l'accès à soi par l'interprétation de ses actes et de ceux des autres<sup>7</sup>.

Nombreux sont les thèmes apparaissant dans les œuvres de Nabert qui ne peuvent qu'avoir inspiré Ricœur. Le recours à la métaphore du texte pour parler des actes à déchiffrer est celui qui est le plus mis en exergue<sup>8</sup>. Le rôle incontournable des autres dans la constitution du soi est aussi un thème important<sup>9</sup>. Néanmoins, chez Nabert, le soi préexiste à la communication et

---

<sup>5</sup> Jean-Luc Amalric, « Affirmation originaire, attestation et reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 2, n° 1 (2011), 18.

<sup>6</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris : Éditions du Seuil, 1998), 29.

<sup>7</sup> « La voie longue que je propose a aussi pour ambition de porter la réflexion au niveau d'une ontologie ; mais elle le fera par degrés, en suivant les requêtes successives de la sémantique, puis de la réflexion » (Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris : Éditions du Seuil, 1969), 27).

<sup>8</sup> En particulier dans *Éléments pour une éthique* : « [Le moi] cherche, non pas seulement à opérer une reprise de soi et à se comprendre grâce au texte que ses actions ont constitué, mais à faire coïncider cette compréhension avec une régénération de son être » (Jean Nabert (Paris : Puf, 1943), 3) ; « [...] n'y a-t-il pas quelque arbitraire dans le choix et dans la limitation des expériences qui sont pour nous comme un texte à interpréter ? » (52) ; « Tant que le moi ne s'est pas donné le moyen de s'épeler lui-même dans le texte qu'il trace par ses propres actes, il ne peut comprendre le rapport qui se noue sans cesse entre la conscience pure de soi et l'existence réelle » (71) ; « Si le monde sensible tout entier et tous les êtres avec qui nous avons commerce, nous apparaissent parfois comme un texte à déchiffrer [...] » (95) ; « [Ses souvenirs] sont devant [la conscience] comme un texte dont il lui faut trouver le chiffre et l'interprétation [...] » (223).

<sup>9</sup> « Tout se passe comme si le moi ne pouvait ni s'épanouir hors de l'action et de la communication des consciences, ni éviter que l'une et l'autre ne recréent et n'intensifient le désir dont elles procèdent, ou qu'elles n'engendrent une déception dont l'étrangeté étonne le moi, ou qu'elles ne suscitent un sentiment de faute sous lequel la conscience risque de succomber, si elle n'y voit pas l'occasion d'une compréhension de soi » (Nabert, *Éléments pour une éthique*, 3-4). « Aussi bien, dès que la communication se définit comme une relation entre des consciences dont l'être, dans sa plus grande intimité, ne se constitue pas par l'acte de la communication, mais lui préexiste, sa destination paraît être de rompre une solitude tenant à ce fait que chaque conscience, existant d'abord pour soi, est capable d'un don de soi, comme elle est capable de promesses, sans cesser d'être, en quelque

cette forme d'altérité y est considérée comme négative, là où elle est une clef chez Ricœur. L'idée d'une affirmation originaire qui insuffle le désir d'être<sup>10</sup> a des échos chez lui, comme nous l'avons remarqué avec Amalric. Le cheminement infini de la conquête d'un soi<sup>11</sup> et la dimension éthique de cette conquête<sup>12</sup>, déjà différenciée de la morale kantienne<sup>13</sup>, se retrouvent dans *Soi-même comme un autre*. Nous avons relevé chez Nabert le terme d'« histoire », au sens de récit de vie<sup>14</sup>, et la

---

manière, une unité ou un être parmi d'autres êtres. La solitude est alors un fait premier. Mais on se tient, ce semble, bien plus près de l'expérience, si l'on voit dans la communication le fait premier à partir de quoi naît le sentiment de l'existence pour soi, et aussi, à la faveur de la réflexion, la solitude » (46).

- <sup>10</sup> « Le mouvement de la réflexion ne s'oriente pas vers l'affirmation originaire pour s'y reposer, mais pour que l'existence du moi se produisant, à partir du désir, sur tous les plans de l'action, imite et vérifie, autant qu'il est possible, la certitude première » (Nabert, *Éléments pour une éthique*, 70). Jean-Philippe Pierron le remarque également : « Or ce thème de l'attestation est dans la ligne de Nabert depuis le thème de l'affirmation originaire jusqu'à l'élaboration, dans *Le désir de Dieu*, de l'idée d'un témoignage absolu de l'absolu » (« Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 108, n° 2 (2010), 345). L'affirmation originaire rappelle l'attestation chez Ricœur, d'autant que la logique qui lui appartient est celle de la croyance : « La dialectique de la croyance est une dialectique qui n'emprunte pas ses normes aux conditions du savoir » (Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale* (Paris : Puf, 1994), 144).
- <sup>11</sup> « Aussi bien, rien ne serait plus faux, maintenant, que de mettre en face l'une de l'autre la conscience pure de soi et la conscience concrète et réelle, comme si l'être de cette dernière ou l'être du moi préexistait à la génération des possibilités et des actions qui vont symboliser, exprimer et trahir tout ensemble, ce qui, au sommet de la réflexion, se définit comme pure position de soi » (Nabert, *Éléments pour une éthique*, 63).
- <sup>12</sup> « Ce que la réflexion saisit et affirme comme conscience pure de soi, le moi se l'approprie comme valeur dans la mesure même où il se crée et devient réellement pour soi » (Nabert, *Éléments pour une éthique*, 71). « Si les conditions dans lesquelles se déroule la vie de l'homme, non moins que ses tendances propres, s'offrent en effet, pour une pluralité de valeurs, cette pluralité toute virtuelle ne s'accuse, ne se détermine véritablement, que par l'énergie de la conscience et par la promotion qu'elle opère dans le jeu, dans la signification des mouvements spontanés, des émotions spontanées, des actions ou des réactions naissantes en face du monde » (89).
- <sup>13</sup> « Mais, si le rationalisme moral faisait de ce moment le tout de l'éthique, il s'interdirait par-là d'aider, comme il le peut, la dialectique de l'aspiration qui est la dialectique de l'existence elle-même » (Nabert, *Éléments pour une éthique*, 106).
- <sup>14</sup> Le terme « histoire » (au sens de récit d'une vie) présente 80 occurrences dans *Éléments pour une éthique* et 152 dans *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. Par exemple : « L'acte de la réflexion atteste déjà que le moi se saisit et s'affirme pour soi comme une puissance de liaison, créatrice d'histoire, entre un moi pur qui fait toute la substance morale de son être, et une nature qu'il ne peut ni désavouer, ni répudier, sans se vouer à l'impuissance et à l'irréalisme » (Nabert, *Éléments pour une éthique*, 3) ; « Et comme, au surplus, l'histoire de notre passé est en partie une apologétique où nous accordons davantage à la continuité de nos desseins qu'à l'imprévisibilité de nos décisions, on ne saurait s'étonner du succès que nous obtenons dans cet effort pour intégrer en un même développement ces différents systèmes d'éléments et pour relier par une même courbe les phases de notre vie volitive » (Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, 114) ; « [...] l'aptitude à la rationalité vient de l'intelligence qui travaille à rétablir et à introduire autant de continuité qu'il est possible dans l'histoire de nos actes » (130).

prégnance de la dimension temporelle de sa philosophie<sup>15</sup>. Les variations imaginatives selon Ricœur s'écartent sans doute de l'usage qu'en fait Edmund Husserl grâce à la lecture de Nabert, chez qui l'imagination sert à scénariser le futur<sup>16</sup>. Il convient néanmoins de se souvenir que, chez Nabert, la décision est, d'une certaine façon, déjà prise lors de ces « variations ». Vu d'aussi loin, il serait d'ailleurs également possible de rapprocher l'idée ricœurienne d'initiative de la conception de la liberté qui est celle de Nabert, ou encore de son usage de l'imagination (« L'imagination est beaucoup plus que médiatrice entre l'intention pure et un monde donné où la valeur n'aurait qu'à s'inscrire »)<sup>17</sup>. Ce que Ricœur a construit à partir de toutes ces idées lui appartient bien. Elles sont toutefois autant de thèmes qui résonnent avec l'œuvre qu'il a bâtie. En particulier, et ce point a son importance pour la suite de cet article, l'autonomisation des œuvres est un autre des thèmes nabertiens. Ricœur cite à ce sujet l'article de Nabert de *l'Encyclopédie française* sur la philosophie réflexive : « [...] la réflexion est appelée à retrouver les actes que dissimulent et que recouvrent les œuvres, dès que, vivant de leur vie propre, elles sont comme détachées des opérations qui les ont produites<sup>18</sup>. »

La phénoménologie herméneutique propre à Ricœur, telle qu'elle se manifeste en particulier dans *Soi-même comme un autre*, bénéficie de cet héritage ; ce dernier la différencie significativement de celle de Heidegger. C'est cette phénoménologie-là qui dessine l'essentiel de son anthropologie, pour le moins celle de l'homme capable<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> « Il n'est pas facile de comprendre qu'autant de fois s'exerce la causalité du sujet, autant de fois commence un nouveau moi » (Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, 112). « Nous ne connaissons les limites de notre puissance qu'après que l'expérience nous a révélé ce que nous avons effectivement réalisé de nos projets ou de nos décisions qui s'étendent sur une suite d'actions coordonnées et occupent une longue période de notre vie » (10). « Ce n'est pas l'analyse des raisons de nos actes passés qui nous rend libres ; c'est la répétition et le renouvellement des actes par quoi ces raisons et celles qui en proviennent par la génération de l'acte lui-même sont converties en motifs. Car il y a dans la décision initiale un risque, une chance, un essai » (166-167).

<sup>16</sup> « Mais le sentiment du libre arbitre [...] est d'autant plus vif que l'imagination joue un plus grand rôle dans la construction des possibilités entre lesquelles le choix va s'exercer [...]. À certains égards nous ne nous sentons jamais plus libres que lorsque nous caressons par l'imagination des possibilités d'action avec lesquelles nous jouons, sans que nous ayons prochainement à prendre une efficace décision les concernant » (Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, 10-11).

<sup>17</sup> Nabert, *Éléments pour une éthique*, 95.

<sup>18</sup> Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 218.

<sup>19</sup> Les travaux de Nabert peuvent d'ailleurs être vus comme ceux d'une phénoménologie dont l'objet serait la vie intérieure, comme Ricœur la pratique lorsqu'il travaille l'idée de mémoire dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, l'ego transcendantal – que refuse d'ailleurs Ricœur – cédant la place au mécanisme même de la constitution du soi. Nous suivons volontiers Daniel Frey lorsqu'il écrit : « [...] disons enfin et surtout que la philosophie réflexive requiert la méthode phénoménologico-herméneutique parce que "le Cogito ne peut être ressaisi que par le détour d'un déchiffrement appliqué aux documents de sa vie. La réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir" [Frey cite le *Conflit des interprétations* de Ricœur]. Dès lors, la connaissance de la conscience prend nécessairement la forme d'une interprétation des signes du soi déposés dans ses œuvres : c'est la philosophie réflexive dans sa totalité qui est appelée à

## I. B. L'anthropologie résultant de la phénoménologie herméneutique de Ricœur

D'une certaine façon, toute phénoménologie herméneutique devrait être une anthropologie, dès lors qu'elle se conjugue à toutes les personnes<sup>20</sup>. Peut-il en être autrement d'une philosophie qui s'interroge à partir de l'homme sur l'homme dans un monde qu'il a à déchiffrer ? L'anthropologie apparaît comme un sous-produit de la pensée elle-même. Mais comme il n'est pas sérieux de pratiquer une anthropologie qui ne penserait pas conjointement le monde *et* la place de l'observateur ainsi que son critère d'observation, toute anthropologie réclame en retour une phénoménologie herméneutique<sup>21</sup>.

En particulier, l'herméneutique ne peut pas être qu'interprétation, car elle transforme par sa pratique à la fois le monde et le sujet. Pour le moins, elle découvre progressivement le monde et le soi de chacun, leurs structures qui nous permettent de capitaliser sur nos expériences successives. La phénoménologie répond à ce besoin conceptuel en constituant le monde et le soi conjointement : elle est système et dynamique de ce système<sup>22</sup>.

L'herméneutique et le concept « d'appartenance » mettent en lumière cette idée en faisant plus nettement disparaître la relation sujet-objet qui « affaiblit », selon Ricœur, l'approche

---

devenir herméneutique » (« Entre la méthode et le style. Usages de l'herméneutique chez Ricœur », in Simon Castonguay et Cyndie Sautereau (dir.), *Pratique et langage* (Laval : Presses de l'université de Laval, 2012), 42). Ricœur concluait d'ailleurs l'article sur Nabert du *Conflit des interprétations* de la façon suivante : « Pour employer un autre langage, qui n'est pas celui de Nabert, mais que son œuvre encourage : parce que la réflexion n'est pas une intuition de soi par soi, elle peut être, elle doit être, une herméneutique » (221).

<sup>20</sup> Il est possible de défendre que c'est le cas de l'anthropologie de Martin Heidegger dans *Être et temps* (trad. Emmanuel Martineau (1985), édition numérique en ligne) : en posant le *Dasein* lui-même en tant qu'herméneute, la phénoménologie herméneutique heideggérienne offre, presque par définition, une anthropologie. D'ailleurs, Heidegger ne renie pas l'idée d'anthropologie : « On ne peut poser, lâche-t-il contre toute attente, la question de l'être sans poser celle de l'essence de l'homme » (Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique* (Louvain : Peeters Publishers, 2003), 8). C'est ce que lui reproche Husserl, comme le rappellent différents auteurs, comme Françoise Dastur : « Husserl a considéré l'analyse heideggérienne du *Dasein* comme une trahison du point de vue phénoménologique et une rechute de la philosophie dans l'anthropologisme » (*Heidegger et la pensée à venir* (Paris : Vrin, 2011), 81). À noter que Claude Romano propose le même type d'anthropologie à partir de l'advenant : « [...] cette herméneutique est, premièrement, une phénoménologie ; deuxièmement, une interprétation de l'advenant [...] ; troisièmement une herméneutique de la temporalité » (*L'événement et le monde* (Paris : Puf, 1998), 69).

<sup>21</sup> « C'est cette radicalité de la question qui fait remonter de l'idée de scientificité à la condition ontologique d'appartenance par quoi celui qui interroge a part à la chose même sur laquelle il interroge » (Ricœur, *Du texte à l'action*, 50).

<sup>22</sup> Jean-Paul Nicolai, « La phénoménologie comme pensée systémique », *Implications philosophiques* (2022), en ligne : <https://www.implications-philosophiques.org/la-phenomenologie-comme-pensee-systemique/>.

husserlienne<sup>23</sup>. Le concept de « distanciation »<sup>24</sup>, quant à lui, permet de ne pas renoncer à l'ambition de la phénoménologie d'écarter le plus possible les *a priori* pour aller « aux choses mêmes ». Le fait qu'il demeure toujours une précompréhension – autrement dit que la distanciation ne peut que réduire les *a priori* – interdit toute pensée totale où le penseur trouverait un lieu en dehors du monde qu'il constitue<sup>25</sup>.

Cette spécificité critique héritée notamment de la philosophie réflexive de Nabert donne à la phénoménologie herméneutique ricœurienne toute sa puissance. D'une manière générale, l'anthropologie à laquelle elle conduit s'avère infiniment plus attractive que celle issue de la voie courte heideggerienne, car elle place en son cœur la relation à l'autre : il devient alors question d'interpréter un monde où l'histoire des hommes et la sédimentation de leurs relations sous des formes institutionnelles obligent la philosophie à composer avec toutes les sciences sociales et toutes les sciences humaines.

Ricœur n'a pas explicitement recours à une figure comme celle du *Dasein*. Le soi de chacun ne prend forme de fait que grâce à une pratique généralisée à tous de la phénoménologie herméneutique. Ricœur décrit ce qui forme le soi de chacun, identifiant les opérateurs de *préfiguration*, *configuration* et *refiguration* ainsi que le jeu essentiel avec les autres, les proches ou les lointains.

Pour Ricœur, « chacun est homme mais l'homme advient dans un chacun<sup>26</sup> ». Cette phrase, qui apparaît en 1960 dans l'une de ses rares interventions explicitement consacrées à l'anthropologie philosophique, sonne comme un prélude au décentrement de l'ego husserlien en un soi. Il faut souligner le mouvement dont témoigne le recours au verbe advenir. Selon nous, Ricœur ne tire pas tout le profit possible de cette temporalité, ni à cette époque, ni plus tard. Son analyse met pourtant en lumière certaines implications de sa phénoménologie herméneutique.

Le but du présent article est précisément d'analyser ces implications qui renforcent la puissance de l'œuvre ricœurienne. En premier lieu, nous tenterons de prolonger l'analyse ricœurienne de l'autonomisation de l'action pour montrer comment émergent les régularités, du soi jusqu'aux institutions. Ensuite, nous détaillerons l'importance des autres dans cette émergence. Nous discuterons enfin la question du « nouveau », qui est indissociable de cette temporalité. Le nouveau chez Ricœur alimente la dialectique de notre constitution. L'appel à vivre pour vivre ensemble que suggère la phénoménologie herméneutique ricœurienne offre ainsi une anthropologie où s'annonce une éthique.

---

<sup>23</sup> « La première déclaration de l'herméneutique est pour dire que la problématique de l'objectivité présuppose avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l'objet prétendument adverse. C'est cette relation inclusive ou englobante que j'appelle ici appartenance » (Ricœur, *Du texte à l'action*, 49).

<sup>24</sup> « La distanciation est le correctif dialectique de l'appartenance » (Ricœur, *Du texte à l'action*, 57).

<sup>25</sup> À propos de la critique des idéologies : « [...] ce savoir ne peut devenir total ; il est condamné à rester savoir partiel, fragmentaire, insulaire ; sa non-complétude est fondée herméneutiquement dans la condition originelle et indépassable qui fait que la distanciation est elle-même un moment de l'appartenance » (Ricœur, *Du texte à l'action*, 365).

<sup>26</sup> Ricœur, *Anthropologie philosophique*, 37.



## II. Structures et régularités

La phénoménologie husserlienne cherche à identifier les structures essentielles de l'ego et du monde au travers des régularités qu'offre la multiplication dans le temps de nos confrontations au monde, mais aussi celles volontairement stimulées dans les variations eidétiques.

Ricœur accentue sans la thématiser cette émergence des régularités<sup>27</sup>. Il y ajoute une autonomisation de ces régularités vis-à-vis du réel. Le texte devient paradigme. La constitution husserlienne s'efface et la configuration narrative prend sa place. En revanche, il n'insiste pas sur ce que sa phénoménologie herméneutique apporte comme « structure » de façon endogène. Ricœur préfère en effet souligner que ces structures sont toujours déjà là. Pourtant, on sait que ces dernières restent pour lui vivantes. Cet entre-deux nous intéresse. Dans *Du texte à l'action*, il s'arrête sur la façon dont les actions s'autonomisent en s'universalisant dans des « classes de disposition ». Nous nous efforcerons donc d'exploiter ces arguments pour développer toute la profondeur de l'approche ricœurienne dans la structuration du monde et du soi.

### III. A. Règles constitutives de l'action

« La notion de texte est un bon paradigme pour l'action humaine<sup>28</sup>. » En avançant cette hypothèse, Ricœur souhaite en particulier montrer la façon dont une action s'autonomise. De fait, il en identifie deux très différentes.

La première est liée à l'importance de l'action dans toute sa singularité. Elle dépasse alors la seule dimension qu'elle prend sur le moment, laissant une marque qui permet sa réinscription ailleurs et plus tard<sup>29</sup>.

Pour la seconde, Ricœur montre qu'une critériologie de l'action est possible, « dans la mesure où chaque type [d'action] implique des règles, plus précisément des "règles constitutives", lesquelles, selon Searle dans les *Actes de langage*, autorisent la construction de "modèles idéaux", semblables aux "types-idéaux" de Max Weber<sup>30</sup> ». Le recours à des « classes de disposition<sup>31</sup> » permet en ce sens d'interpréter une action (il a tué *par jalousie*).

Ricœur revient plus loin sur ces actions réglées ou normées et sur les systèmes de symboles. Ceux-ci structurent la vie sociale, n'existent pas sans elle et permettent l'émergence des institutions. Pour lui, ces normes ne relèvent pas nécessairement de la contrainte. Sans avoir recours au terme

---

<sup>27</sup> Qu'il s'agisse de celles de Wilhelm Dilthey (les configurations stables) ou de Max Weber (les idéal-types). Également, dans *Soi-même comme un autre*, 242, Ricœur fait référence aux « régularités » de Otfried Höffe dans son processus d'universalisation, qui consiste à extraire les maximes des multiples contingences de l'action.

<sup>28</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 195.

<sup>29</sup> « L'action humaine a un poids qui ne se réduit pas à son importance dans la situation initiale, mais permet la réinscription de son sens dans de nouveaux contextes » (Ricœur, *Du texte à l'action*, 195).  
« Son importance [celle d'un événement, d'une action] consiste dans sa pertinence durable et, dans quelques cas, dans sa pertinence omnitemporelle » (219).

<sup>30</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 215.

<sup>31</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 266.



d'endogénéité, il sait qu'elles ne sont, comme le langage, que des réalités endogènes à la société qu'elles règlent :

Selon l'expression de Peter Winch, dans *The idea of social science*, l'objet des sciences sociales est une « conduite régie par des règles » [...]. Mais cette règle n'est pas surimposée ; elle est la signification en tant qu'articulée au sein de ces œuvres sédimentées et instituées<sup>32</sup>.

## II. B. Le critère et la pratique de l'induction

Il est possible de montrer que ces « configurations persistantes<sup>33</sup> » dépassent le cadre de la seule action. Pour cela, il convient de mieux cerner le critère du phénoménologue herméneute qu'est l'homme. Ricœur, comme le montre Amalric, conserve tout au long de son œuvre l'idée selon laquelle la quête d'identité de l'homme reste un processus toujours inachevé. Cette idée d'une volonté toujours déçue, mais essentielle, de faire coïncider le soi avec lui-même, et qui enjoint chacun à se « reprendre » dans l'interprétation du texte de ses actes, Ricœur la trouve chez Nabert, mais il sera amené à la formuler autrement dans *Soi-même comme un autre* et dans *Parcours de la reconnaissance*<sup>34</sup>.

*Conjecturer* et *valider*<sup>35</sup>, qui « constituent l'équivalent moderne de la dialectique entre *verstehen* et *erklären* », dessinent le cercle herméneutique<sup>36</sup>. Ce geste herméneutique, il nous faut le refaire sans cesse, qu'il s'agisse d'interpréter le comportement d'un tiers ou de traduire un livre : ce geste répété est une progression ; notre compréhension comme notre explication s'enrichissent, se corrigent, s'affinent. Ricœur ne souligne pas assez ce temps de l'apprentissage selon nous<sup>37</sup>. C'est pourtant lui qui donne sa dimension statistique au processus. En revanche, Ricœur relève

---

<sup>32</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 219.

<sup>33</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 217.

<sup>34</sup> « C'est précisément parce que, dans *L'Homme faillible*, la notion d'affirmation originaire ne permet pas de penser jusqu'au bout l'unité concrète du soi humain, qu'elle appelle un questionnement sur l'identité du soi qui deviendra justement le problème central de l'anthropologie ricœurienne à partir de *Soi-même comme un autre*. » (Amalric, « Affirmation originaire, attestation et reconnaissance », 21).

<sup>35</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 223-4.

<sup>36</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 226.

<sup>37</sup> Dans *Le volontaire et l'involontaire*, il aborde la question de l'apprentissage au travers de celle de l'habitude : « Quand je dis : j'ai l'habitude de... 1° je désigne un caractère de l'histoire de mes actes : j'ai "appris" ; 2° je m'apparais affecté par cette histoire : j'ai "contracté" l'habitude ; 3° je signifie la valeur d'usage de l'acte appris et contracté : je "sais", je "peux" » (Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire* (Paris : Éditions du Seuil, 2009), 353). L'apprentissage n'est plus thématiqué par la suite.

bien la nature probabiliste du résultat<sup>38</sup>. Il rapprochera ce point de la logique du probable propre au jugement et à la confrontation des interprétations<sup>39</sup>.

Le cercle herméneutique que Ricœur décrit (après Martin Heidegger et Hans-Georg Gadamer) est, de fait, celui de l'inférence inductrice, fondement de l'inférence statistique : poser une hypothèse puis la tester en se confrontant au monde ; en revenir avec une hypothèse confortée, modifiée, rejetée, mais toujours en termes de probabilités<sup>40</sup>, et recommencer...

À dire vrai, c'était déjà la façon de procéder de Husserl<sup>41</sup>, mais dans la perspective large que nous examinons, ce geste n'est pas réservé aux scientifiques : chacun de nous procède ainsi. Nous apprenons, et nous apprenons ensemble, les uns des autres. La place de l'observateur devenu phénoménologue herméneute requiert une mise à distance qui n'oublie pas qu'il est dans le jeu qu'il cherche à comprendre/expliquer. C'est précisément la dialectique de la *distanciation* et de l'*appartenance* que décrit Ricœur<sup>42</sup>.

## II. C. Universalisation et institutionnalisation

S'il s'agit de donner du sens en comprenant, il s'agit également d'expliquer pour capitaliser son apprentissage et le communiquer.

Ricœur trouve dans la théorie des systèmes dynamiques de Georg Henrik von Wright une belle analogie de l'anthropologie qu'il construit<sup>43</sup> : le monde est structuré par des relations causales ou quasi causales et l'homme intervient intentionnellement, permettant ainsi le bouclage d'un sous-système dont il découvre alors les relations. Ricœur enrichit cette pensée en y ajoutant notamment l'imagination et le jeu avec ces systèmes dans les variations imaginatives. Là encore toutefois, il n'explore pas ce qui constitue ces relations comme régularités identifiées par apprentissage.

Selon nous, il est en effet possible de proposer des opérateurs d'universalisation issus d'un tel apprentissage. Ainsi, à force de constater que « je nage » au présent continu – avec de multiples motifs, contextes et péripéties –, j'en infère « je nage » au présent de vérité générale. De même,

---

<sup>38</sup> « Je tiens comme Hirsh, que [les procédures de validation] se rapprochent plus d'une logique de la probabilité que d'une logique de la vérification empirique » (Ricœur, *Du texte à l'action*, 225).

<sup>39</sup> « Fragilité donc d'un discours qui, faute de prouver, vise néanmoins à convaincre, sans se réduire à plaire. Ce statut épistémologique, si vous me permettez cette expression un peu technique, est celui de la *logique du probable*, par quoi Aristote définissait la "dialectique" et à quoi il rattachait la "rhétorique", ou *l'art d'user d'arguments probables dans l'usage public de la parole* » (Paul Ricœur, *Lectures 1* (Paris : Éditions du Seuil, 1999), 194).

<sup>40</sup> En statistique, on « rejette une hypothèse *au risque* de x% ».

<sup>41</sup> Le thème de l'apprentissage statistique apparaît chez Husserl avec les concepts d'habitudes et de synthèses infirmatives ou confirmatives.

<sup>42</sup> Ricœur refuse l'antinomie gadamérienne d'une distanciation aliénante qui serait le prix à payer de l'objectivité scientifique. La théorie du texte, parce qu'elle sert de paradigme à la théorie de l'action, lui permet de donner à la distanciation un aspect positif, dès lors qu'elle s'inscrit dans l'appartenance (*Lectures 1*, 113-4).

<sup>43</sup> « L'homme est tel précisément qu'il appartient à la fois au régime de la causalité et à celui de la motivation, donc de l'explication et de la compréhension » (Ricœur, *Du texte à l'action*, 191).

l'idée de « table » vient de tous les usages, de toutes les histoires de tables vécues ou entendues. Telle était l'intuition de Wilhelm Schapp (auquel Ricœur fait référence lorsqu'il décrit l'étape de préfiguration de la mimésis) : « table » est le titre de toutes les histoires de table<sup>44</sup>.

L'ensemble de ces universaux structure le monde qui ne serait sinon qu'un chaos de particuliers. Il structure également le soi de chacun, identifiant jusqu'aux opérateurs mêmes permettant de le penser et de le structurer.

Ces universaux ne sont pas encore des institutions sociales. L'institutionnalisation passe par la reconnaissance de ces universaux comme *connaissance commune* par tous. Ricœur explicite peu ce point. Les « légitimes objectivations, l'ensemble des normes, des règles, des médiations symboliques qui fondent l'identité d'une communauté<sup>45</sup> » doivent pourtant être partagées et connues comme partagées. Ricœur s'appuie néanmoins sur Weber pour contester la vision totale de la philosophie hégélienne et apporter la dimension probabilitaire que nous avons soulignée plus haut :

La troisième définition de l'action de Max Weber [...] répond à l'apparence d'objectivité accordée aux institutions et vise à la réduire à la prévisibilité d'un certain cours d'action. C'est le caractère probabilitaire que nous réifions dans une entité séparable<sup>46</sup>.

Et, plus loin, Ricœur reprend à nouveau les travaux de Weber pour s'approcher de notre idée de connaissance commune permettant l'institutionnalisation : « L'idée de relation sociale, écrit-il, ajoute à ce double phénomène de signification d'action et d'orientation mutuelle l'idée d'une stabilité et d'une prévisibilité d'un système de significations<sup>47</sup>. »

### III. Les autres au cœur de cette ontogénèse de soi et du monde

L'une des critiques majeures que fait Ricœur à la phénoménologie husserlienne est son échec à donner aux autres la place qui leur revient. La phénoménologie d'autrui « déçoit<sup>48</sup> », car elle est enfermée dans l'ego : autrui ne peut être qu'un alter ego, un autre moi. C'est le mouvement inverse que s'attache à décrire *Soi-même comme un autre*.

<sup>44</sup> « L'énoncé, tout comme le mot, doit être compris comme "titre d'une histoire". "Bateau" serait un titre pour toutes les histoires actuelles ou virtuelles de bateau. "Il pleut aujourd'hui" serait un titre pour toutes les histoires possibles de pluie et de beau temps. L'acte de dénomination doit être compris phénoménologiquement comme "recherche d'un titre pour des histoires" » (Jean Greisch, « Postface », in Wilhelm Schapp, *Empêtrés dans des histoires* (Paris : Éditions du Cerf, 1992), 273).

<sup>45</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 286.

<sup>46</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 331 : « Par leur régularité, certains rapports se comportent comme des choses, je dirais pour ma part dans un autre vocabulaire : ils fonctionnent comme un texte écrit qui a pris son autonomie par rapport à son auteur et par rapport aux intentions de celui-ci. »

<sup>47</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 339.

<sup>48</sup> « Décevante phénoménologie » (Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 2004), 334).

Le soi n'est plus constitué par la seule identification soigneuse d'un ego face au monde, il est constamment mis en représentation par le comportement des autres vis-à-vis de soi ainsi que par leur discours, à notre propos ou à propos du monde au sein duquel nous savons nous trouver.

### III. A. Mise en abyme

L'autre n'est plus un alter ego constitué dans notre conscience, il est lui-même un soi qui nous constitue en se constituant. Ricœur ne joue pas ici sur les mots. Quand Husserl apparie l'autre à nous-même, il oublie la dimension constituante de l'autre. Heidegger ne l'oublie pas en posant que le *Dasein* pose les autres comme des *Dasein*. Il échoue en revanche à reconstruire un monde partagé<sup>49</sup>. Ricœur explicite pour sa part ce mécanisme dans *Soi-même comme un autre*, même si le lien entre texte et action a déjà été établi dans ses écrits antérieurs. Il prend appui sur Weber pour illustrer le fait qu'une action réclame la prise en compte des actions des autres : « Max Weber pose d'abord que l'action humaine se distingue d'un simple comportement en ce qu'elle peut être interprétée de façon compréhensive par ses agents, donc en termes de signification visées, alléguée ou non<sup>50</sup>. » Elle doit être de plus orientée vers l'autre : « L'important est que la conduite d'un individu tienne compte d'une manière ou de l'autre de celle d'un autre agent et ainsi entre dans une modalité d'action plurielle<sup>51</sup>. » Cette mise en abyme est décisive, en particulier parce qu'elle sert de paradigme à la constitution du soi de chacun. Olivier Abel décrit très concrètement ce travail de chacun pour *se* construire :

L'inachèvement narratif comme l'autorisation narrative reçue d'autrui renvoie à cet endettement infini par lequel je ne m'interprète qu'en interprétant les autres et qu'en étant par eux, avec eux et devant eux, interprété : je m'insère dans une trame narrative à laquelle j'appartiens. [...] Et les personnes se constituent dans l'appartenance multiple à de tels réseaux, s'attachant sans doute à ceux qui les estiment et les créditent d'une plus grande densité en expériences et en capacités. [...] « Qui dites-vous que je suis ? » Le sujet ne connaît pas d'avance ces réponses ni leur compossibilité. C'est pourquoi on peut parler d'un travail incessant de mise en intrigue entre des plans de vie différents, où il essaye la gamme entière de ses propres variations, et éprouve ses propres discordances. [...] Car c'est devant l'autre que le sujet peut rassembler sa cohérence, la réinterpréter. C'est l'autre qui l'« autorise » à raconter et à promettre, c'est l'autre qui fait crédit à ses récits et à ses promesses, c'est l'autre qui croit à sa cohérence et lui accorde cette confiance minimale sans laquelle il ne la chercherait même pas<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Heidegger ne parvient pas à fonder le vivre ensemble des hommes en tant qu'individus : « [...] le co-destin ne se compose pas de destins individuels » (*Être et temps*, 290). Pour Ricœur, « tout indique [que Heidegger] s'est borné ici à suggérer l'idée d'une homologation entre destinée communautaire et destin individuel » (Paul Ricœur, *Temps et récit 3* (Paris : Éditions du Seuil, 2001), 137-8).

<sup>50</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 328.

<sup>51</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 329. « Il y a action sociale, pour Max Weber, lorsque le comportement humain est signifiant pour les agents individuels et lorsque le comportement de l'un est orienté en fonction de celui de l'autre » (339).

<sup>52</sup> Olivier Abel, *De l'amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la politique* (Paris : Albin Michel, 2002), 48-9.

L'attestation de soi, cet acte consistant à « rassembler sa cohérence, (à) la réinterpréter » « devant l'autre », tel qu'il est interprété par Abel, correspond pour partie à cette visée d'unité du phénoménologie herméneute que nous tentions d'approcher plus haut.

### III. B. L'attestation de soi

Cette mise en abyme spéculaire est le fruit de la capacité imaginative de l'homme. Toute la richesse de la phénoménologie herméneutique ricœurienne s'exprime là : l'interprétation structurante, la mise en ordre des discordances, le respect de leur singularité, l'universalisation par idéal-type, l'engagement temporel requis par la nécessaire attestation de soi.

Ricœur insiste sur l'idée aristotélicienne de « vie bonne » et sur l'identité narrative, renforçant l'homme capable par cette aptitude à s'attester, qui est celle de se raconter, c'est-à-dire aussi de se reconnaître devant les autres phénoménologues herméneutes.

Les autres jouent un rôle dans la possibilité même de cette attestation de soi. D'une part, ce sont eux qui « autorisent à raconter et à promettre », comme l'écrit Abel, ceux devant qui est possible l'attestation de soi. D'autre part, ce sont les échanges renouvelés avec les autres qui structurent et affinent l'identité de chacun.

Il est aisé de donner des noms aux concepts essentiels de la philosophie d'autrui de Ricœur. D'une part, il y a toujours chez lui le « ça aurait pu être moi » d'une identité dans la différence, ce que la propriété statistique « d'ergodicité<sup>53</sup> » conceptualise. Si nos histoires se pensent comme des trajectoires, alors les régularités de chacune peuvent aider à inférer des régularités pour toutes et, à l'inverse, des lois générales inférées sur l'ensemble de la population vont permettre d'inférer des lois pour une histoire individuelle. Une simple pensée fraternelle comme « ça aurait pu être moi » est au fondement de l'existence humaine et de son développement au cours des siècles. Car c'est ce qui permet à chacun d'apprendre des autres.

D'autre part, il s'agit de maintenir la spécificité de chacun : c'est la radicalité de la « discrédance<sup>54</sup> », cette propriété mathématique qui conceptualise la différence dans le même. Curieusement, la discrédance, opposé naturel de l'ergodicité<sup>55</sup>, est ce qui lui donne toute sa valeur. Sous l'hypothèse d'ergodicité, la différence nous enrichit collectivement, puisqu'elle apporte des informations nouvelles aux uns ou aux autres, accélérant leur apprentissage. L'autre est alors

---

<sup>53</sup> Le *Larousse* donne comme définition de l'adjectif ergodique : « Se dit, pour un processus aléatoire stationnaire, d'une hypothèse selon laquelle les caractéristiques statistiques, déduites des valeurs moyennes calculées à partir des valeurs à un même instant d'un grand nombre de réalisations différentes du processus considéré, coïncident avec celles qui sont déduites des valeurs successives dans le temps d'une quelconque de ces réalisations. » Autrement dit, on tire leçon de l'histoire des autres.

<sup>54</sup> À noter que Lyotard avait recours à ce concept dans Jean-François Lyotard et Jean-Loup Thébaud, *Au juste* (Paris : Christian Bourgeois, 2006), 195. En mathématique, la discrédance est la déviation, parfois asymptotique, d'une situation considérée comme régulière.

<sup>55</sup> La discrédance est aussi une mesure inverse au fait de remplir l'espace dans toutes les directions : ce dont la propriété d'ergodicité rend compte pour les processus aléatoires.

source de nouveau. Sans cette hypothèse d'ergodicité, la différence interdit de capitaliser les uns sur les autres ; elle interdit également l'institutionnalisation<sup>56</sup>.

Si la phénoménologie herméneutique relève de l'inférence, cette dernière réclame des concepts permettant d'apprendre des autres ; c'est pourquoi l'hypothèse d'ergodicité est notamment requise. Le maintien de cette hypothèse – qui est celle de la fraternité – face à un monde de discrédance conduit alors chacun de nous à transformer sa propre histoire.

De fait, le jeu dialectique entre ergodicité et discrédance est le cœur même de *Soi-même comme un autre*. Il configure la façon dont se constitue la Cité, la façon dont nous nous constituons.

### III. C. Singularité et universel

La phénoménologie herméneutique de Ricœur conduit ainsi naturellement à ce qu'il met en exergue tout au long de son œuvre : la singularité de chacun, l'autre qui n'est pas le même que soi, et l'universel, qui permet – « statistiquement » dirons-nous – de structurer le monde et soi-même.

L'histoire se construit ainsi, par la confrontation des mondes singuliers visant tous à l'universel. La dynamique de cette constitution d'une histoire commune comme « idée », au sens kantien, offre un universel qui respecte les singularités de chacun. Rien d'autre finalement que cette phénoménologie herméneutique n'est requis pour penser l'ensemble, rien d'autre que cette philosophie que Ricœur a élargie d'une herméneutique du symbole à celle du texte, et qu'il a ensuite utilisée pour penser l'action et l'histoire :

C'est pourquoi je me servirai de la théorie de l'action et de la théorie de l'histoire pour élargir aux dimensions d'une anthropologie philosophique le débat d'abord limité au plan sémiologique. À cet égard, rien n'est plus intéressant que le jeu de renvoi entre texte, action et histoire<sup>57</sup>.

En échangeant jusqu'à se convaincre que nous avons recours à un même universel, et en l'inscrivant dans une constitution ou dans une mémoire commune car racontée ensemble aux générations qui suivent, nous institutionnalisons, donnant ainsi naissance à la Cité<sup>58</sup>.

### IV. Un appel à vivre pour vivre ensemble

« Quelle doit-être, d'une part, la nature du monde pour que l'homme puisse y introduire des changements ? De quelle nature l'action doit-elle être, d'autre part, pour être lue en termes de changement dans le monde<sup>59</sup> ? » Dans ce passage de *Du texte à l'action*, Ricœur s'intéresse au

---

<sup>56</sup> C'est d'ailleurs une des différences importantes entre la pensée de Ricœur et celle de Nabert : pour ce dernier, le mouvement d'individuation est jugé négativement en ce qu'il génère des différences alors que la philosophie de Ricœur s'oppose radicalement à cette interprétation du processus d'individuation.

<sup>57</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 182.

<sup>58</sup> De fait, Ricœur ne croit pas forcément que l'échange converge vers l'unanimité. Néanmoins, la confrontation a valeur de méthode pour une convergence jamais achevée, mais espérée.

<sup>59</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 191.

changement *via* l'intervention que nos initiatives provoquent<sup>60</sup>. Ce changement, dans sa philosophie, est envisagé au travers des variations imaginatives, lors de la délibération, puis provoqué une fois la décision prise. Ricœur sait que le monde ne se conforme pas à nos prévisions, mais il ne thématise pas cet écart entre l'attendu et le réalisé, sous-entendu pourtant par toute sa philosophie : c'est le propre des médiations imparfaites ; c'est l'écart jamais comblé chez Nabert entre la conscience pure de soi et l'existence réelle. Cette thématisation de l'écart serait naturellement venue s'il avait détaillé davantage son analyse de la temporalité de l'apprentissage, comme nous l'avons souligné plus haut.

#### IV. A. La question du nouveau

Au sein de ces mondes qui reconfigurent sans cesse nos savoirs passés, parfois en des structures inédites, peut en effet apparaître du radicalement nouveau. Celui-ci est le fait de la rencontre des autres, mais aussi, bien sûr, de la rencontre quotidienne du réel. Ces événements, qui viennent enrichir nos représentations tout en réclamant un effort supplémentaire d'interprétation, nous bouleversent parfois. Claude Romano a étudié cette figure de l'événement qui nous fait advenir<sup>61</sup>. Jean-Luc Marion l'a soulignée autrement, en mettant en exergue le *donné* qui vient compléter le remplissement de la visée intentionnelle, ce qu'il reste du phénomène une fois le processus de réduction opéré<sup>62</sup>. Ricœur ne l'a pas vraiment travaillée en tant que telle. Le problème de savoir quel est le statut de cette nouveauté pose en effet une question ontologique et Ricœur ne veut pas prendre le chemin d'une philosophie vitaliste comme Bergson pour qui la nature apparaît comme une « immense efflorescence d'imprévisible nouveauté<sup>63</sup> ». Il ne veut pas proposer comme ce dernier une cosmologie.

Pourtant, dans ses premiers ouvrages, la « surprise », dans sa dialectique avec l'habitude, constitue une figure de l'altérité – elle semble même *la* figure de l'altérité comme le suggère le passage suivant : « Dans la surprise, écrit Ricœur, le vivant est saisi par l'événement subit et nouveau, *par l'autre* ; ceci est plus fondamental, plus primitif que l'amour et la haine, que le désir, que la joie et la tristesse<sup>64</sup>. »

De fait, le nouveau reste un thème omniprésent dans son œuvre parce qu'il permet notamment de penser la dialectique entre innovation et tradition. Il est aussi l'émergence du sens,

---

<sup>60</sup> « Agir, c'est toujours faire quelque chose en sorte que quelque chose arrive dans le monde » (Ricœur, *Du texte à l'action*, 194).

<sup>61</sup> L'événement apporte « avec soi son propre horizon d'intelligibilité », il advient à ou pour quelqu'un. Romano nomme celui-ci l'advenant, car, de fait, il advient de manière inextricablement liée à l'événement : « instaurateur d'un nouveau monde », l'événement modifie radicalement les composantes de la subjectivité de l'advenant (*L'événement et le temps* (Paris : Puf, 2012), 32).

<sup>62</sup> « La réduction restreint l'apparaître à ce qui en lui atteint à une véritable donation. » (Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris : Puf, 2013), 26).

<sup>63</sup> Henri Bergson, *L'énergie spirituelle* (Paris : Puf, 2006), 24.

<sup>64</sup> Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 319.



avec sa véhémence ontologique, qu'apporte la métaphore vive, et, dans une moindre mesure, le récit de fiction<sup>65</sup>.

Mais Ricœur s'en méfie, il tient à éviter l'idée de création et souhaite souligner l'importance de la tradition, ce que son concept herméneutique d'appartenance réclame<sup>66</sup>. C'est un point qu'il éclaircit en 1985 dans les échanges qu'il a avec Castoriadis au sujet de la possibilité de *création* dans l'histoire :

Nous pouvons procéder par déformations réglées, mais toujours dans du pré-structuré, du déjà structuré que nous restructurons. C'est pourquoi nous ne sommes jamais dans une situation que vous appelleriez de création, comme si, de l'absolu informe, on tirait la forme. [...] l'idée de la nouveauté absolue est impensable. Il ne peut y avoir du nouveau qu'en rupture avec l'ancien : il y a du pré-réglé avant nous, que nous dérégions pour le régler autrement. Mais ce n'est pas une situation en quelque sorte de... premier jour de la création<sup>67</sup>.

Dans ce dialogue, on le sait, Castoriadis et Ricœur trouvent finalement un compromis dans les termes suivants :

Ricœur : C'est au plan du sens qu'il peut y avoir des ruptures, des événements, des surgissements.

Castoriadis : Si vous acceptez la discontinuité au niveau du sens et pas au niveau de l'existence, ça me va parfaitement. [...] Car pour moi, ontologiquement, la société comme l'histoire c'est du sens<sup>68</sup>.

Selon nous, c'est un point qui devient totalement clair si l'on comprend que nous ne pouvons jamais accéder immédiatement au réel. D'une certaine façon, le nouveau pour Ricœur est une rupture au sein de notre appareil de décryptage du monde, et rien ne peut être dit sur le réel lui-même. Ce faisant néanmoins, en bon phénoménologue, cette rupture est aussi une émergence au sein des structures qui nous constituent individuellement.

#### IV. B. Le risque de la différence

Dans cette constitution, qui est confrontation des configurations, le soi doit ainsi assumer le risque de surprendre, c'est-à-dire d'entrer en conflit avec le monde des autres comme avec le

---

<sup>65</sup> « La métaphore vive et la mise-en-intrigue sont comme deux fenêtres ouvertes sur l'énigme de la créativité. [...] Dans les deux cas, du nouveau – du non encore dit, de l'inédit – surgit dans le langage : ici la métaphore *vive* c'est-à-dire une *nouvelle* pertinence dans la prédication, là une intrigue *feinte*, c'est-à-dire une *nouvelle* congruence dans la mise-en-intrigue » (Ricœur, *Du texte à l'action*, 24).

<sup>66</sup> « Le nouveau ne peut être reçu qu'à partir du typique, issu lui-même de la sédimentation de l'expérience sociale » (Ricœur, *Du texte à l'action*, 342).

<sup>67</sup> Cornelius Castoriadis et Paul Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social* (Paris : EHESS, 2016), 44.

<sup>68</sup> Castoriadis et Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, 48.

sien. Depuis toujours, Ricœur revendique cette prise de risque. Pour lui, « la morale personnelle et provisoire, la morale du risque est ainsi vécue comme un “appel à l’invention”<sup>69</sup> ».

Il s’agit en ce sens d’accepter l’écart entre l’attendu et le rencontré, d’accepter cette discordance, cette dissonance qui est source d’un nouveau irréductible à l’a priori.

#### IV C. Une anthropologie « naturellement » éthique ?

Il est habituel de souligner l’un des avantages du paradigme du texte qui est de donner une ampleur inédite au contenu de nos actes et de nos échanges, au contenu du monde et du soi constitués. Il n’y est plus seulement question de référence, primordiale, ou de second degré, mais une éthique émerge chaque fois des récits qui offrent structure et contextualisation<sup>70</sup>. Le droit s’élabore d’ailleurs conjointement à la cité et en son sein, chacun étant lui-même juge. Pour Ricœur, en effet, chacun, par l’exercice d’une phénoménologie herméneutique, a recours au jugement en situation à la marge des règles du droit.

Les deux concepts que nous avons nommés plus haut – l’ergodicité et la discrédance – témoignent de la richesse de la rencontre de l’altérité. D’une part, l’ergodicité nous dit que l’on peut apprendre de l’histoire des autres, et que la nouveauté est bienvenue dans notre propre histoire, qu’il faut en prendre le risque. D’autre part, la discrédance, qui permet cette surprise du nouveau, n’interdit aucunement de penser l’universel, et une forme de fraternité.

Ainsi, si Ricœur évite la tentation cosmologique que Bergson revendiquait, sa phénoménologie herméneutique conduit par d’autres chemins à une anthropologie qui donne au vivre toute sa force, et notamment celle qui permet la vie dans la cité : pour vivre ensemble, en effet, il faut vivre.

### V. Conclusion

Ricœur, depuis son travail sur *l’homme faillible*, a insisté sur le pâtir, sur le sentir, sur le corps propre. Au fil des années, l’homme est devenu *l’homme capable*, et l’idée même d’altérité s’est élargie à la fin de *Soi-même comme un autre* aux trois grandes expériences de passivité que sont le corps propre, autrui et la conscience. Il y a là une forme d’aboutissement qui offre une anthropologie, elle-même bâtie sur la pratique d’une phénoménologie herméneutique spécifique. Celle-ci permet en effet d’explicitier le mécanisme de constitution du monde et du soi, rendus intelligibles par l’émergence de structures. Ces dernières s’identifient comme régularités que les échanges avec les autres renouvellent et enrichissent sans cesse. La cité est alors le lieu de cette communauté humaine qui ne cesse de se construire.

Pour mettre en lumière ces aspects, nous avons approfondi la dimension « statistique », très présente chez Ricœur ne serait-ce qu’au travers de ses références à Weber. Celle-ci fait écho à

---

<sup>69</sup> Beatriz Contreras Tasso et Patricio Mena Malet, « Le risque d’être soi-même », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 9, n° 2 (2018), 15.

<sup>70</sup> « Dans l’échange d’expériences que le récit opère, les actions ne manquent pas d’être approuvées ou désapprouvées et les agents d’être loués ou blâmés » (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 194). « Le récit, jamais éthiquement neutre, s’avère être le premier *laboratoire du jugement moral* » (167).

l'apprentissage tel qu'on peut le concevoir à partir de la phénoménologie husserlienne ainsi qu'à l'interprétation ricœurienne du cercle herméneutique. Cette dimension statistique permet de comprendre le mécanisme de structuration du monde, des institutions et du soi. Ce qu'on en déduit d'essentiel, c'est, d'une part, la nécessaire contribution de chacun à cette dynamique et, d'autre part, le caractère inachevable de cette dernière. Cette façon de penser le Monde permet par exemple à Ricœur lisant Dworkin de s'accorder avec l'idée d'un droit qui se constitue continuellement avec la cité, mais de le dépasser en pensant que la cité se constitue également dans cette dynamique. On peut dire en ce sens que, même si le terme d'endogénéité n'est pas dans le vocabulaire de Ricœur, sa philosophie, comme la phénoménologie de Husserl d'ailleurs, ne cesse d'en proposer des illustrations.

## Bibliographie

- Olivier Abel, *De l'amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la politique* (Paris : Albin Michel, 2002).
- Jean-Luc Amalric, « Affirmation originaire, attestation et reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 2, n° 1 (2011), 12-34.
- Henri Bergson, *L'énergie spirituelle* (Paris : Puf, 2006).
- Cornelius Castoriadis et Paul Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social* (Paris : EHESS, 2016).
- Beatriz Contreras Tasso et Patricio Mena Malet, « Le risque d'être soi-même », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 9, n° 2 (2018), 11-28.
- Françoise Dastur, *Heidegger et la pensée à venir* (Paris : Vrin, 2011).
- , *Heidegger et la question anthropologique* (Louvain : Peeters Publishers, 2003).
- Daniel Frey, « Entre la méthode et le style. Usages de l'herméneutique chez Ricœur », in Simon Castonguay et Cyndie Sautereau (dir.), *Pratique et langage* (Laval : Presses de l'université de Laval, 2012), 33-63.
- Jean Greisch, « Postface », in Wilhelm Schapp, *Empêtrés dans des histoires*, trad. et éd. Jean Greisch (Paris : Éditions du Cerf, 1992).
- Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau (1985), édition numérique en ligne.
- Jean-François Lyotard et Jean-Loup Thébaud, *Au juste* (Paris : Christian Bourgeois, 2006).
- Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris : Puf, 2013).
- Johann Michel et Michel Porée, « Présentation », in Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (Paris : Seuil, 2013).
- Jean-Claude Monod, « Phénoménologie du souvenir et anthropologie de la mémoire chez Ricœur et Blumenberg », *Revue germanique internationale*, vol. 13 (2011), p. 163-177.
- Jean Nabert, *Éléments pour une éthique* (Paris : Puf, 1943).
- , *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale* (Paris : Puf, 1994).
- Jean-Paul Nicolai, « La phénoménologie comme pensée systémique », *Implications philosophiques* (2022), en ligne : <https://www.implications-philosophiques.org/la-phenomenologie-comme-pensee-systemique/>.
- Jean-Philippe Pierron, « Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 108, n° 2 (2010), 335-359.
- Jean-Paul Resweber, « Ricœur : philosophe du milieu », *Le portique*, vol. 26 (2011), en ligne : <http://journals.openedition.org/leportique/2504>.
- Myriam Revault d'Allonnes, « Paul Ricœur ou l'approbation d'exister », *Le portique*, vol. 26 (2011), en ligne : <http://journals.openedition.org/leportique/2507>.
- Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire* (Paris : Éditions du Seuil, 2009).

- , *Le conflit des interprétations* (Paris : Éditions du Seuil, 1969).
- , *Temps et récit 3* (Paris : Éditions du Seuil, 2001).
- , *Du texte à l'action* (Paris : Éditions du Seuil, 1998).
- , *À l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 2004).
- , *Soi-même comme un autre* (Paris : Éditions du Seuil, 1996).
- , *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (Paris : Éditions du Seuil, 2013).
- , *Lectures 1* (Paris : Éditions du Seuil, 1999).
- Claude Romano, *L'événement et le monde* (Paris : Puf, 1998).
- , *L'événement et le temps* (Paris : Puf, 2012).